



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

FACOLTÀ DI SCIENZE POLITICHE, SOCIOLOGIA, COMUNICAZIONE

DOTTORATO DI RICERCA IN STUDI POLITICI - CICLO XXXIV

CATTEDRA DI FILOSOFIA POLITICA

Istituire il futuro

Politica, istituzione e simbolo nel pensiero di Merleau-Ponty

Dottorando

Matteo Fortuzzi

Tutor

Prof.ssa Gabriella Cotta

Indice

Introduzione	3
Capitolo I	
Soggetto corporeo, soggetto simbolico, soggetto istituyente. Sull'unità psicofisica del soggetto umano	15
1.1 Tra senso e significato	15
1.2 Spazio simbolico	20
1.3 Simbolo e mediazione: le matrici simboliche	27
1.4 Eventi matrice	40
1.5 L'istituzione simbolica	46
1.6 Quale inconscio?	53
Capitolo II	
Prospettivismo ed oggettività	69
2.1 A partire dal concetto di orizzonte	69
2.2 C'è prospettiva perché ci sono corpi: l'a priori percettivo come via obbligata per un'oggettività relativa	72
2.3 Alcune considerazioni sull'analogia tra percezione e storia e sul carattere aprioristico del contatto percettivo. Leibniz e la centralità del contesto strutturale da un angolo di visuale ontologico	77
2.4 Logica dell'incarnazione. Alcune riflessioni critiche sulle implicazioni politiche dell'unità della carne	92

Capitolo III

Verso una teoria dell'istituzione. Una via di uscita dalle aporie delle dottrine politiche ottonevicesche	107
3.1 Intorno alla razionalità del reale	107
3.2 Pensiero in metamorfosi. I percorsi della violenza e della dialettica nel problema dell'umanesimo	122
3.3 Per continuare a pensare dialetticamente. La via lukácsiana e la totalità in questione	128
3.4 Saussure e Weber: la storia tra chiusura e apertura. La chiave iperdialettica e il negativo	143
3.5 L'equivoco Hegel	154
3.6 La "negatività naturale" del simbolico. Comprendere la polisemia della sedimentazione e l'apertura teleologica	165

Capitolo IV

Paradigma istituyente	178
4.1 Al di là dell'alternativa tra il continuo ed il discontinuo: la circolarità instabile	178
4.2 L'originalità di Merleau-Ponty nella temperie culturale francese. L'istituzione come modalità fondamentale del tempo	186
4.3 "La lentezza delle mediazioni". L'istituzione come luogo del terzo	196
4.4 Per nuove forme di coesistenza	204
Conclusioni. "Exigence d'un avenir"	215
Bibliografia	227

Introduzione

La ragione dell'originalità e della fecondità del pensiero di Merleau-Ponty può essere individuata nella peculiare posizione che esso assume negli sviluppi della riflessione filosofica del '900. In effetti, le analisi del filosofo francese possono essere definite dalla loro collocazione localizzabile nel crocevia tra la generazione di intellettuali francesi riunitasi sotto la matrice di Hegel, di Marx e di Husserl, e le generazioni successive di strutturalisti e post-strutturalisti affascinati dall'interazione tra l'eredità nietzschiana e la logica diacritica di Saussure¹. In altri termini, si può sostenere che il pensiero di Merleau-Ponty sia definibile dal suo originale posizionamento tra i due poli della modernità e della tarda modernità.

Ma questa formulazione retrospettiva non deve farci perdere di vista che, nel momento in cui Merleau-Ponty comincia a ragionare, quel crocevia che apre la modernità alla tarda modernità ancora non esiste. Sebbene non da subito riconosciute nella loro portata pionieristica, le riflessioni di Merleau-Ponty sulla corporeità, sull'espressione, sulla contingenza, sull'evento, sulla natura, sull'ontologia monista, sul negativo, sul simbolico, sull'istituzione, su quel "sottofondo di non-senso su cui si profila ogni impresa universale, e che la minaccia di scacco"² – nella cruciale congiuntura con le innovative ricerche epistemologiche anti-idealiste e anti-fondazionaliste di Canguilhem, di Koyré, di Bachelard, di Cavallès³ –, hanno contribuito in maniera decisiva alla tracciatura di quei percorsi del pensiero che in seguito sono stati ripresi ed esplorati dai filosofi della tarda modernità. Sarebbe limitativo, tuttavia, leggere il contributo di Merleau-Ponty esclusivamente nell'impulso che esso imprime agli sviluppi del pensiero a lui posteriore perché, come sopra menzionato, è nel suo esprimere la tensione tra la modernità e la tarda modernità la ragione per cui, ritengo, negli ultimi tempi il pensiero di Merleau-Ponty sia divenuto oggetto di una ripresa su differenti piani di discorso.

Tra questi piani, la presente ricerca intende assumere come suo privilegiato oggetto di analisi gli sviluppi del concetto di istituzione – da più parti, oggi, protagonista di un rinnovato e significativo interesse⁴ – e le implicazioni che esso produce nel discorso sul soggetto e nel discorso storico-politico

¹ M. Jay, *Marxism and totality*, University of California Press, USA 1984, p. 379.

² M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, il Saggiatore, Milano 2016, p. 22.

³ S. Geroulanos, *L'ascension et la marionnette : l'homme d'après Jean Hyppolite*, in *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, Giuseppe Bianco (a cura di), Éditions Rue d'Ulm, Paris 2013, p. 87.

⁴ Si vedano, tra le molte opere sul tema, R. Esposito, *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021, pp. 52-57; id., *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, p. 157 e sgg.; J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Librairie philosophique j Vrin, France 2015, p. 180 e sgg.; id., *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, in *Almanacco di filosofia e politica (2020). Vol. 2: Istituzione. Filosofia, politica, storia*, M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), Quodlibet, Macerata 2020, pp. 71-82; P. Napoli, *L'istituzione e il deposito del senso*, in *Almanacco di filosofia e politica (2020). Vol. 2: Istituzione*.

formulati da Merleau-Ponty, approfondendo il gesto teoretico con cui il filosofo francese generalizza il concetto di istituzione per ripensare non solo la temporalità della storia e le logiche della politica ereditate dalla modernità, ma “*tous le niveaux de l’expérience, de la vie de l’organisme jusqu’aux champs de la culture et de l’histoire*”⁵. Nella consapevolezza che, in virtù del metodo dialettico – o meglio iperdialettico – adoperato da Merleau-Ponty, il piano del discorso sull’istituzione non possa essere compreso senza il ricorso agli altri piani di indagine, che appunto dialetticamente si dicono l’uno attraverso l’altro: l’istituzione attraverso l’evento e l’evento attraverso l’istituzione, così come l’istituzione, l’evento, la storia non sarebbero pensabili senza il corpo e la sua capacità espressiva derivabile dall’ontologia monista che l’ultimo Merleau-Ponty sviluppa con un occhio rivolto a Leibniz⁶.

Nelle analisi merleau-pontiane sull’istituzione, del resto, assistiamo in maniera chiara alla tensione manifesta tra l’eredità della modernità ed il suo superamento, che, tuttavia, non mette capo ad un nuovo sapere positivo compiutamente libero e autonomo rispetto ai momenti che l’hanno preceduto. In questo senso, il concetto di istituzione delineato da Merleau-Ponty si determina nella reiterata ripresa di Husserl, di Marx, di Hegel, di Weber, di Lukács, nelle cui teorie il filosofo francese ricerca le risorse, i punti di equivocità e i risvolti impensati per ovviare alle *impasses* antropologiche, ontologiche, storiche e politiche della modernità che la sua generazione sperimenta dapprima nell’evento tragico dell’occupazione tedesca in Francia⁷, in seguito nell’esaurimento dell’efficacia rivoluzionaria dell’azione comunista, da una parte, e nella persistente incapacità dei partiti liberali di riformare i regimi democratici al fine di rendere concreti i valori astratti da essi non di rado ipocritamente ostentati, dall’altra.

Filosofia, politica, storia, op. cit., pp. 53-69; E. Lisciani Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell’istituzione*, in *Il problema dell’istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche*, E. Lisciani-Petrini, M. Adinolfi (a cura di), *Discipline Filosofiche* XXIX, 2, 2019, pp. 71-98; R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, *Bulletin d’analyse phénoménologique* XIII 3, 2017.

⁵ R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, op. cit., pp. 6-7.

⁶ R. Barbaras, *De l’être du phénomène : Sur l’ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 1993 (trad. ing. *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty’s Ontology* (translated by T. Toadvine e L. Lawlor), Indiana University Press, Bloomington 2004, pp. 229-234).

⁷ Un primo momento di lucida consapevolezza circa la rovinosa crisi della modernità, Merleau-Ponty lo consegna alle pagine del celebre saggio *La guerre a eu lieu* del 1945. L’esperienza dell’occupazione tedesca negli anni della guerra, scrive Merleau-Ponty, ha squarciato il velo sulla presunta compiutezza del progetto della modernità nelle sue promesse di trasparenza e libertà di coscienze aperte a istanze di pace e felicità e sgravate infine dal travaglio della politica e dalla responsabilità di fronte alla storia (Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, il Saggiatore, Milano 2016, pp. 173-179). Caduto il velo, per la prima volta Merleau-Ponty può vedere il volto di quella modernità che, nel momento stesso in cui conduce il cuore dell’Europa nel delirio dell’antisemitismo, insinua, nei pensieri di molti, dubbi sull’esistenza effettiva di una volontà e di una politica antisemite: “Oltre che un motivo di orrore, l’antisemitismo tedesco doveva essere per noi un mistero, [...] si poteva negare che l’antisemitismo fosse davvero vissuto da qualcuno. [...] Forse, dopotutto, non esisteva un solo antisemita. Forse l’antisemitismo era da cima a fondo un montaggio propagandistico” (Ivi, p. 177). Ma nel vedere “quegli autobus pieni di bambini in piazza Contrascarpe” (*Ibidem*), nel sentire che “eravamo coscienze nude di fronte al mondo”, incapaci di “impegnare la nostra libertà per conservarla” (Ivi, p. 174), Merleau-Ponty assume improvvisamente coscienza di una modernità invero incompiuta, sfigurata, ambigua, pervasa da caos e irrazionalità, da angosce, in fin dei conti suicida perché incapace di compromettersi con il mondo.

In particolare, l'aspetto essenziale per comprendere l'apporto più originale e significativo della filosofia merleau-pontiana ritengo consista segnatamente nel fatto che la ripresa critica delle grandi teorie che hanno determinato gli approdi teorici più avanzati del progetto della modernità⁸ è compiuta da Merleau-Ponty attraverso la pionieristica convergenza tra una "nuova ontologia" monista – che nella "carne" trova il suo epicentro nevralgico al posto del "soggetto trascendentale"⁹ – e la logica diacritica saussuriana. Di quest'ultima, Merleau-Ponty è tra i primi filosofi¹⁰ a testarne le conseguenze se applicata analogicamente ai vari campi del soggetto, del senso, della politica, della storia e dell'essere¹¹. Di tale convergenza critica nei confronti della modernità il concetto di istituzione è appunto l'esito che mi propongo di analizzare nei suoi molteplici significati, muovendo dalla considerazione per cui il progressivo affermarsi – negli scritti merleau-pontiani degli anni '50 e dei primissimi anni '60 – della logica diacritica saussuriana e dell'ontologia della carne comporta una serie di slittamenti semantici all'interno delle descrizioni fenomenologiche e delle analisi marxiste che il filosofo sviluppa negli anni '40. Processo di rinnovamento concettuale da non intendere, tuttavia, esclusivamente nel senso di un allontanamento di Merleau-Ponty dal perimetro della modernità rappresentata, in questo caso, dalla fenomenologia e dal marxismo, perché ciò che il filosofo effettivamente compie, incarnando nel suo stile la dinamica dell'istituzione, è più propriamente una ripresa innovativa di aspetti che già erano presenti, in forma non pienamente esplicitata e non del tutto prevedibile, nei suoi primi confronti con Husserl e con Marx, in *Fenomenologia della percezione* (1945), in *Umanesimo e terrore* (1947), e in tutti quegli scritti politici, a partire da *La guerre a eu lieu* (1945), che animano e rendono campo di un'accessissima contesa con Sartre le pagine di *Les temps modernes*.

La convinzione di fondo che anima questo studio è che tale processo di rinnovamento concettuale operato da Merleau-Ponty mediante il concetto di istituzione – originale esito della congiunzione da lui operata tra la propria innovativa ontologia della carne e la logica diacritica saussuriana – può costituire un punto di riferimento fondamentale per comprendere uno degli snodi più interessanti che improntano il passaggio dalla modernità e dalle sue logiche alla tarda modernità. Soprattutto, proprio alla luce di tale "snodo merleau-pontiano", credo sia possibile rifocalizzare il

⁸ Merleau-Ponty non rinuncia al progetto della modernità, vale a dire a quei valori che già ispiravano la sua generazione nel 1939, prima dell'occupazione tedesca. Non rinuncia "a volere la libertà, la verità, la felicità, rapporti trasparenti fra gli uomini", non è disposto a rinunciare all'umanesimo. La guerra e l'occupazione, scrive Merleau-Ponty, "hanno solo insegnato che i valori restano nominali, e non valgono neppure, senza un'infrastruttura economica e politica che li faccia entrare nell'esistenza. [...] Non si tratta di rinunciare ai nostri valori del 1939, ma di inverarli" (M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 187). In questo senso, come puntualizza M. Jay, l'esperienza della Resistenza ha mostrato a Merleau-Ponty che l'intervento effettivo nella trama della storia fosse possibile (M. Jay, *Marxism and totality*, op.cit., p. 364).

⁹ E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, op. cit., p. 78.

¹⁰ J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, op. cit., p. 156.

¹¹ M. Merleau-Ponty, *Segni*, il Saggiatore, Milano 2015, p. 39.

rapporto che il pensiero della politica oggi intrattiene con alcune delle categorie ereditate dalla modernità, in tempi, questi, in cui urge trovare risposte alla crisi della coesistenza – crisi d'altronde costitutiva della coscienza europea¹² – che da più fronti attornia le istituzioni politiche, giuridiche e sociali della nostra vita associata. Crisi della mediazione a tutti i livelli (gnoseologico, interpersonale, politico); crisi del senso individuale e collettivo o, per meglio dire, del “senso del senso”, senza il quale perdiamo il contatto con ciò che dà profondità, movimento e vita alle idee¹³; crisi della temporalità in cui l'avvenire, nella nostra società moderna “futurocentrica” senza Rivoluzione e senza Progresso, non appare più come il luogo delle possibili soluzioni ai nostri problemi¹⁴. In tempi non sospetti, Merleau-Ponty già affronta – nelle sue analisi sulla vita pubblica francese e non solo, che in questo lavoro ricostruiremo –, le avvisaglie di questa crisi.

Ma come sottolinea Lefort, Merleau-Ponty non si limita a descrivere le modalità della crisi già in corso¹⁵. Nel gesto tipicamente fenomenologico del ricominciamento, Merleau-Ponty ricerca il “nuovo”: una “nuova ontologia”¹⁶, una “nuova soggettività”¹⁷, un “nuovo tipo di intellegibilità”¹⁸; novità che proprio nel concetto di istituzione vedono il loro punto di fuga. E se si tratta di ricominciare – puntualizza Lefort ponendo in rilievo la metodologia merleau-pontiana – è in “un senso del tutto nuovo”. Perché “non si tratta di rimuovere delle rovine per porre nuove fondamenta”, di “respingere la filosofia passata per edificare dal nulla un nuovo sistema”, nell'illusione di aver trovato, infine, il punto da cui “tracciare la via di un sapere assoluto”, la “pura fonte del senso”¹⁹, la soluzione alle ambiguità della condizione umana in un progetto antropopoietico. Piuttosto, l'opera di Merleau-Ponty esprime la necessità di riprendere l'itinerario che ripercorre, ancora una volta, la filosofia moderna per comprendere il “prezzo” impostoci dalle sue “soluzioni” e, “accollandoci la sua impresa, cercando solo di condurla sino in fondo”, illuminare “la nostra propria situazione a partire da ciò che essa ci dà da pensare sul mondo”²⁰.

Merleau-Ponty utilizza il tema del concetto di istituzione per rispondere all'urgente necessità di esplorare il formarsi di nuove forme di senso capaci di fornire soluzioni alla crisi della coesistenza. Cosciente delle carenze mostrate dalla fenomenologia e dal marxismo in merito alla loro comune aspirazione costituente, Merleau-Ponty riprende questi due significativi paradigmi della modernità e li reinterpreta mediante il filtro concettuale dell'istituzione.

¹² P. Ricoeur, *L'Europa e la sua memoria*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 17.

¹³ C. Lefort, *Postilla a M. Merleau-Ponty, Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2003, p. 299.

¹⁴ G. Marramao, *Kairos. Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 17.

¹⁵ C. Lefort, *Préface a M. Merleau-Ponty, Œuvres*, C. Lefort (a cura di), Gallimard, Paris 2010, p. 14.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op.cit., p. 186.

¹⁷ Ivi, p. 280.

¹⁸ Ivi, p. 279.

¹⁹ C. Lefort, *Postilla a M. Merleau-Ponty, Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 298.

²⁰ *Ibidem*.

Nel corso del presente studio, tale processo di risemantizzazione viene ricostruito e analizzato nel corso di quattro capitoli, ognuno dei quali ruota attorno ad un aspetto costitutivo dell'istituzione; nell'ordine: il soggetto dell'istituzione, le condizioni d'oggettività dell'istituzione, il negativo nell'istituzione. Il quarto capitolo è diviso in due sezioni: la prima tratta il modello temporale proposto dal concetto di istituzione; la seconda sezione, invece, indaga i criteri, deducibili dalla riflessione merleau-pontiana, per un modello positivo dell'istituzione che dischiuda nuove dimensioni e strutture politiche, economiche e culturali favorevoli alla coesistenza.

Nel primo capitolo, il lavoro indaga l'azione retroattiva esercitata dal concetto di istituzione – la cui più compiuta definizione è esposta da Merleau-Ponty nelle *Notes de cours* al Collège de France nel periodo 1954-1955 –, sulle descrizioni più marcatamente fenomenologiche degli anni '40. In questa prospettiva, la ricerca coinvolge la relazione tensiva, poiché chiasmatica, tra il senso corporeo/percettivo ed i significati espressi dalle forme culturali che costituiscono l'istituzione quale “*champ symbolique des objets culturels*”²¹. In altri termini, si tratta di articolare i momenti delle “vie della sublimazione” che mantengono e allo stesso tempo trasformano “il mondo percepito nel mondo parlato”²². La tesi sostenuta nel corso delle prime pagine, sulla scia delle indicazioni di J. Roman²³ e di Duportail, secondo il quale “*Le symbole constitue [...] une voie royale pour la transmutation du sens du monde en signification verbale, l'empêtement topologique de l'exprimé sur l'expriment*”²⁴, consiste segnatamente nell'individuare la dimensione del simbolico nello spazio generato dalla tensione tra il senso percepito ed i significati culturali sedimentati nelle istituzioni, con particolare riferimento all'istituzione linguistica²⁵, per Merleau-Ponty la più fondamentale tra tutte le istituzioni. Per meglio comprendere la natura e la funzione del simbolico nella riflessione merleau-pontiana, il lavoro analizza e approfondisce l'influenza esercitata dagli studi di Cassirer sulle indagini fenomenologiche di Merleau-Ponty. Il rapporto tra i due filosofi in poche occasioni affiora in maniera esplicita nei testi merleau-pontiani, ma nondimeno – nel suo svilupparsi sottotraccia tra punti di contatto e differenze di contenuto, oltreché di metodo – risulta essere rilevante negli approdi teorici

²¹ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2015, p. 46.

²² M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, Mimesis, Milano 2019, p. 157.

²³ J. Roman sostiene che nel corso della sua riflessione Merleau-Ponty sviluppi l'esigenza di prolungare il metodo fenomenologico in direzione di una simbolica del mondo dell'azione, della cultura e della parola, che se da una parte spiegherebbe la costante attenzione e apertura di Merleau-Ponty nei confronti delle diverse scienze umane (antropologia, psicologia, psicanalisi, linguistica, sociologia), dall'altra gli permetterebbe di evitare il questionamento diretto dell'essere, favorendone al contrario un accesso indiretto e mediato che, appunto, tenga conto della dimensione del simbolico (J. Roman, *Phénoménologie et symbolique de l'action: Merleau-Ponty face à ses contemporains* in *La prosa del mondo. Omaggio a Merleau-Ponty*, A. M. Sauzeau Boetti (a cura di), Edizioni QuattroVenti, Napoli 1990, p. 45).

²⁴ Guy-Félix Duportail, *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*, Million, Grenoble 2008, p. 41.

²⁵ In un testo recente dedicato al concetto di istituzione, R. Esposito - ragionando sul ruolo istituzionale del linguaggio – precisa che esso può essere definito proprio nella “connessione simbolica tra percezioni individuali e rappresentazioni collettive” (R. Esposito, *Istituzione*, op. cit., p. 45).

di Merleau-Ponty, come il presente lavoro si propone di dimostrare. In un secondo momento, avvalendosi delle interpretazioni di Richir e di Ayouch, la ricerca analizza i modi in cui il polo percettivo ed il polo istituzionale del soggetto si costituiscono contemporaneamente nella tensione reciproca che rende l'instabile unità psicofisica del soggetto. Soprattutto, ai fini di un maggior rischiaramento della questione, determinante risulta l'utilizzo del concetto di istituzione, modulato a partire da Merleau-Ponty, operato sia da Richir sia da Ayouch.

Nel secondo capitolo la ricerca indaga l'originale nodo che Merleau-Ponty costituisce intrecciando tra loro fenomenologia e hegel-marxismo²⁶. Accordando uno statuto paradigmatico alla sua teoria della percezione, Merleau-Ponty minimizza la distanza tra il funzionamento della percezione umana e la comprensione delle forme storiche attraverso l'applicazione di un'analogia²⁷ che pone sul medesimo piano la logica della percezione e la logica della storia. Per motivare le ragioni di una tale analogia, Merleau-Ponty si avvale, da una parte, di uno strumentario concettuale ereditato da Husserl – si pensi al concetto di *Horizont*²⁸ – e dalla *Gestalttheorie* per quanto riguarda il principio della rilevanza contestuale²⁹. Dall'altra, mediante Lukács Merleau-Ponty attinge al concetto hegeliano di *totalità relazionale* e, nello stesso gesto, alla valenza storica del metodo dialettico, che già era operante come paradigma descrittivo negli studi fenomenologici sulla percezione, segnatamente nell'interpretazione dialettica del corpo e della mente, dell'uomo e del mondo, dell'individuo e della comunità³⁰. Così facendo, in opposizione all'estremo prospettivismo teorizzato da Aron e, per ragioni e fini diversi, da Sartre, Merleau-Ponty pensa le condizioni affinché possa darsi una conoscenza storica "oggettiva": passaggio fondamentale per poter sostenere lo statuto oggettivo dell'istituzione. In un secondo momento, in seguito all'approfondimento ontologico delle condizioni di oggettività, la ricerca si sofferma su alcune riflessioni critiche mosse da Rogozinski circa le implicazioni politiche riconducibili all'unità ontologica della carne teorizzata da Merleau-Ponty.

Il terzo capitolo si apre con l'analisi del tortuoso rapporto tra Merleau-Ponty, la dottrina marxista e la politica comunista, che spinge il filosofo a ripensare "*come gli uomini creano le forme*

²⁶ M. Jay, *Marxism and totality*, op. cit., p. 380.

²⁷ L'utilizzo dello strumento teorico dell'analogia è una caratteristica dello stile filosofico merleau-pontiano, come dimostra altresì la successiva applicazione analogica – anch'essa non priva di fragilità – della linguistica saussuriana al campo della percezione (M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., pp. 8-10), della storia e dell'essere (Ivi, p. 39). Per un'analisi approfondita dell'impiego dell'analogia da parte di Merleau-Ponty, cfr. A. Gléonec, *Institution et passivité. Lectures de M. Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 2017, p. 194 e sgg.

²⁸ Il concetto di orizzonte risulta centrale nella riflessione merleau-pontiana sull'istituzione: ad esso infatti Merleau-Ponty lega strettamente il concetto di *Stiftung*, da Merleau-Ponty tradotto "istituzione" attraverso uno slittamento semantico (R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, op. cit., p. 17).

²⁹ M.C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, Northwestern University press, 1988, pp. 72-74.

³⁰ M. Jay, *Marxism and totality*, op. cit., p. 363.

*sociali – le loro istituzioni – e cosa dà loro vera consistenza e continuità*³¹. Ragionando sulle avventure della dialettica e del marxismo, il filosofo ci segnala che è proprio il “campo del simbolismo”, vale a dire l’istituzione – o più precisamente “la storia come istituzione” –, il luogo in cui il pensiero di Marx deve trovare una via d’uscita dai vicoli ciechi storici in cui si è imbattuto³². Davanti al venir meno della forza e della ragione storica del proletariato quale forza negatrice dell’essere dato, ormai “introvabile”³³ nel modo in cui ne parla Lukács, Merleau-Ponty è sempre più convinto che la riflessione sulla dimensione storica non possa più compiacersi delle potenzialità della ragione al punto da non considerare l’immenso regno che permane al di là del mondo intellegibile, quel regno di “fulcri sfavillanti separati da zone di notte” dove si incontra il “sottofondo di non-senso su cui si profila ogni impresa universale, e che la minaccia di scacco”³⁴. La verità, ammette Merleau-Ponty, è che “La più alta ragione confina con la non-ragione”³⁵. La non-ragione non è propriamente il luogo del non-senso. Il senso della non-ragione è precedente all’opposizione razionale/irrazionale. A questo proposito, scrive Merleau-Ponty, il compito del nostro secolo consiste nel proseguire il tentativo, inaugurato da Hegel, “di esplorare l’irrazionale e integrarlo a una ragione allargata”³⁶. In tal senso, lo studio indagherà l’influenza esercitata dall’amico Hyppolite su Merleau-Ponty nella comprensione della necessità di restituire il pensiero di Hegel all’*equivocità* che gli è propria³⁷, poiché è nella sua opera che ritroviamo tutte le nostre opposizioni ed è in Hegel che possiamo scorgere quella ragione “più comprensiva dell’intelletto che, capace di rispettare la varietà e la singolarità degli psichismi, delle civiltà, dei metodi di pensiero e la contingenza della storia, non rinuncia peraltro a dominarle per condurle alla loro propria verità”³⁸.

Integrare l’irrazionale a una ragione allargata significa “esplicitare questa totalità d’orizzonte che non è *sintesi*”³⁹. È significativo notare come in queste parole il filosofo francese si attesti in una posizione che congiunge l’idea di totalità – che, oltre ad esplicitare una funzione essenziale nel pensiero marxista⁴⁰, risulta essere una delle massime vette teoriche della ragione moderna – con quello spazio teorico ancora interno alla modernità ma che già indica il superamento di alcuni suoi assiomi. Asserire una totalità senza sintesi significa infatti collocare il concetto di totalità nell’orizzonte della contingenza tracciato da Nietzsche, da Weber e dalla linguistica saussuriana, che tra i primi Merleau-

³¹ E. Lisciani Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell’istituzione*. Enfasi dell’autrice.

³² M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, Mimesis, Milano 2008, p. 77.

³³ Ivi, p. 99.

³⁴ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 22.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, p. 87.

³⁷ Equivocità o ambiguità di cui la modernità stessa è intessuta, impedendo in questo modo al progetto della modernità di compiersi e di chiudersi in un positivo assoluto.

³⁸ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 87.

³⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 226. Corsivo dell’autore.

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit., p. 130.

Ponty applica al discorso filosofico-politico attraverso il reiterato espediente dell'analogia, producendo un complesso e fragile amalgama che cerca di tenere insieme, non senza difficoltà, fenomenologia⁴¹, marxismo e la logica diacritica saussuriana⁴², a partire dalla quale Merleau-Ponty crede di poter comprendere l'unione storica della contingenza e del senso in una "nuova filosofia della storia"⁴³. La relazione differenziale che contraddistingue la logica saussuriana mostra a Merleau-Ponty un nuovo modo per pensare la trasformazione e la totalità, l'emergere del nuovo a partire dalla differenza in quanto matrice produttiva ("*productive parce que duelle, positive parce que différentielle*"⁴⁴). In Saussure Merleau-Ponty trova una dialettica – pensiero del movimento e del negativo – che non mette capo ad una sintesi chiusa compiutamente positiva⁴⁵, in quanto ogni forma positiva risulta costituita e contemporaneamente tagliata o aperta dalla differenza, cioè dal negativo, non più localizzato nella determinazione storica del proletariato ma traslato su un piano più propriamente ontologico (non a caso, negli ultimi scritti più che alla totalità Merleau-Ponty si riferisce all'essere – all'*unità della carne* – sotto una non celata influenza heideggeriana, con conseguenze sul piano politico che rischiano di indebolire il ruolo del negativo – o la "*crise du chiasme*", usando un'espressione di Rogozinski⁴⁶ – nella trasformazione sociale). Questa traslazione del negativo al piano ontologico trova del resto una sua decisiva motivazione nella sopra menzionata sfiducia che Merleau-Ponty nutre sempre più marcatamente nei confronti del proletariato. Ma se il proletariato non è più quel soggetto storico detentore del punto di vista "a partire dal quale la società diventa visibile come intero" – giacché è dal punto di vista del proletariato che "vengono a coincidere la conoscenza di sé e la conoscenza della totalità"⁴⁷ –, inevitabilmente è proprio il concetto di totalità che, oltre a risultare difficile da legittimare, si rivela altresì esaurito da quella carica normativa di cui Merleau-Ponty si è avvalso negli anni '40, in quanto punto di vantaggio critico da cui denunciare l'ipocrisia delle politiche liberali e giustificare la violenza del proletariato nelle decisioni del regime sovietico⁴⁸.

Alla luce di quanto detto, una delle sfide più ardue poste dal pensiero di Merleau-Ponty – che questo lavoro cerca di esplorare nella sua complessità e nelle sue conseguenze politiche – risiede nel suo tentativo di trattenere, all'interno del medesimo campo semantico del concetto di negativo quale

⁴¹ Si intenda qui un metodo fenomenologico che, consapevolmente, si inserisce nella tradizione di pensiero aperta da Husserl senza interessi filologici. Piuttosto, Merleau-Ponty è interessato ad una radicalizzazione che distolga la riflessione husserliana dalle vistose istanze idealistiche di una filosofia della coscienza, scavando dietro ad Husserl un altro Husserl, titolare di un impensato (E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2002, pp. 73-74).

⁴² M. Jay, *Marxism and totality*, op. cit., p. 380.

⁴³ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, Edizioni Solfanelli, Chieti 2013, p. 53.

⁴⁴ J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, op. cit., p. 166.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 115.

⁴⁶ J. Rogozinski, *La chair de la vérité*, in *Archives de Philosophie*, Vol. 73, No. 1, 2010, p. 79.

⁴⁷ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973, p. 28.

⁴⁸ M. Jay, *Marxism and totality*, op. cit., p. 375.

condizione del movimento trasformativo dell'istituzione, sia la negatività positiva di Saussure, sia l'hegeliana "negazione della negazione", in una "fecondità della contraddizione"⁴⁹ che esperisce, ancora una volta, sebbene in modo profondamente differente, il "travaglio del negativo"⁵⁰. Se per certi versi, forzando l'equivocità del pensiero di Hegel, le due logiche della negatività sembrano poter coesistere e illuminarsi reciprocamente, è anche vero che, nella generazione dei filosofi post-strutturalisti, la dialettica del modello hegeliano soccombe proprio a causa del progressivo affermarsi della dinamica della relazione differenziale apportata dalla logica diacritica saussuriana⁵¹. Con la conseguenza che il negativo risulterebbe privato di tutte quelle qualità trasformative ad esse attribuite dall'hegelo-marxismo, perché disciolto nella molteplicità della differenza; in definitiva, di questa traiettoria di pensiero lo snodo merleau-pontiano rappresenterebbe uno dei momenti aurorali, dove il negativo non sarebbe altro che la differenza.

Oggetto del quarto capitolo è, nella prima sezione, l'analisi dell'istituzione quale *modalité fondamentale du temps*⁵². L'istituzione è "ouverture d'un champ"⁵³, "ouverture d'un avenir"⁵⁴: istituzione sono quegli eventi "qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir"⁵⁵. A differenza del mero evento "chiuso nella sua differenza e compiuto una volta per tutte"⁵⁶, l'istituzione è una "promessa di eventi"⁵⁷ il cui dispiegamento si distingue dalla concatenazione cronologica che caratterizza l'ordine empirico degli eventi. L'evento matrice o istituyente, chiamato anche *avvento* da Merleau-Ponty, consiste infatti nella qualità d'inaugurazione appartenente ad ogni gesto umano che, non esaurendo il proprio significato nella mera esistenza fattuale, inaugura un senso che "annuncia un seguito o dei ricominciamenti"⁵⁸. L'ordine dell'avvento si estende al di là dei limiti della prima significazione per diventare appello per coloro che, in un gesto di ripresa, la riattiveranno e le conferiranno un seguito. Il primo gesto istituyente in senso cronologico, pertanto, che schiude "il divenire senza tuttavia poterlo del tutto pregiudicare"⁵⁹,

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, Bompiani, Milano 1995, p. 68.

⁵⁰ *Ibidem*. Corsivo dell'autore.

⁵¹ È in questa prospettiva che, ad esempio, Foucault rigetta la logica della dialettica – "che mette in gioco dei termini contraddittori nell'elemento dell'omogeneo [...] destinato a garantire la loro risoluzione in unità" – in favore di una logica della strategia che "ha la funzione di stabilire quali sono le connessioni possibili tra termini disparati, che restano tali", senza alcuna sintesi che li ricongiunga (M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 49).

⁵² M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 46.

⁵³ *Ivi*, p. 49.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, p. 162.

⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 86.

⁵⁷ *Ivi*, p. 88.

⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 86.

⁵⁹ P. Napoli, *L'istituzione e il deposito del senso*, op. cit., p. 59.

persiste nell'informare di sé i gesti che ad esso seguiranno, fondando quell'unità culturale che si estende oltre i limiti della vita individuale⁶⁰.

Nell'ascrivere l'inaugurazione e le possibilità di trasformazione al gesto umano, il paradigma propostoci da Merleau-Ponty espande in maniera decisiva le possibilità ed il potere d'iniziativa del tempo presente che, tutt'altro che riducibile ad un istante qualsiasi, ad una mera suddivisione schiacciata tra il prima ed il dopo, risulta essere il momento attivo e pratico in cui un gesto politico o una decisione politica possono istituire una direzione futura ed un significato fino a quel momento non del tutto previsti dalle configurazioni delle determinazioni storiche.

Inoltre, nel discorso sulla temporalità dell'istituzione, oggetto del presente lavoro è l'analisi dell'interazione fra questa temporalità e il registro temporale del simbolismo al quale Merleau-Ponty è iniziato dal sempre più accreditato discorso antropologico: l'interesse verso l'antropologia permette infatti al filosofo di identificare, al di là della temporalità delle istituzioni, il "tempo immobile" del simbolismo che, emanato dalle matrici simboliche istituite all'origine della memoria umana, funge da condizione e da principio di conservazione che raddoppia la temporalità delle istituzioni, frenando il movimento che le anima⁶¹. Si tratta del mito, del tempo leggendario che sempre incombe sulle imprese umane assumendo forme diverse⁶².

Nella seconda sezione del quarto capitolo, la ricerca approfondisce dapprima il carattere "istituente" del soggetto espresso dalla temporalità dell'istituzione. A differenza del soggetto costituente, sostiene Merleau-Ponty, il soggetto istituente "non è istantaneo" e le forme dal suo gesto istituite non sono "il riflesso immediato delle sue azioni specifiche", poiché possono essere riprese "in seguito da lui stesso o da altri soggetti senza che si tratti di una totale ricreazione"⁶³. Le forme così istituite compongono un intermondo collocato fra "gli altri e me, fra me e me, come una cerniera"⁶⁴, uno spazio di mediazione che rende istituzionale l'esistenza dei soggetti secondo un rapporto chiasmatico tra il senso che individualmente si dà alla percezione e i comuni significati istituzionali che mettono in forma le soggettività. L'istituzione è il luogo del terzo che rende la mia relazione con altri irriducibile all'alternativa fra un positivo ed un negativo per cui altri sarebbe soltanto "il negativo di me stesso". In questo senso, asserisce Merleau-Ponty, "un soggetto istituente può *coesistere* con un altro"⁶⁵.

L'importanza di queste riflessioni consiste nella rilevanza politica che il problema della coesistenza assume nel paradigma istituente delineato da Merleau-Ponty. Incardinando la relazione

⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 87.

⁶¹ C. Lefort, *Sur une colonne absente*, Gallimard, Paris 1978, p. 102.

⁶² M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 147.

⁶³ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit., pp. 55-56.

⁶⁴ Ivi, p. 56.

⁶⁵ Ivi, p. 55. Corsivo mio.

tra soggetti nel piano sociale delle istituzioni, la questione della coesistenza viene assunta nella complessa rete di accordi e di conflitti che attraversano la società, scenario dove interagiscono, riconoscendosi e opponendosi, libertà portatrici di istituzioni e simbolismi che accomunano e che dividono. All'interno di un sistema politico è necessario che tanto il riconoscimento quanto l'opposizione possano espletarsi in una dialettica manifesta, perché solo in essa l'azione e la verità comunicano⁶⁶.

In seguito, muovendo dalla condizione che Merleau-Ponty pone a fondamento delle istituzioni, e cioè che mantengano e moltiplichino i rapporti fra uomo e uomo⁶⁷, la ricerca cercherà di dedurre i criteri affinché si diano istituzioni giuste.

Nella medesima prospettiva, nel tentativo di individuare il significato politico delle ultime analisi ontologiche tratteggiate da Merleau-Ponty⁶⁸, si cercherà di sostenere che le istituzioni mediatrici di una coesistenza giusta sono quelle che riconoscono il negativo presente nel *punto di rivoltamento*⁶⁹ – “l'unico luogo in cui il negativo sia veramente” –, cioè nella *reversibilità* quale “linea, questa superficie di confine” in cui si effettua la conversione o il “il passaggio dal ‘Per sé’ al Per Altri”⁷⁰, in cui assistiamo alla “presenza dell'individuo nell'istituzione e dell'istituzione nell'individuo”⁷¹ e allo sconfinamento, all'invasione e alla frizione tra le libertà.

Il punto di rivoltamento è un delle poste in palio della politica. La dinamica dialettica della reversibilità è oggetto di una continua negoziazione a tutti i livelli della vita intersoggettiva, dalle relazioni interpersonali ai rapporti di forza tra gli interessi determinati che compongono la società. Per quanto detto, affinché si dischiudano nuove forme di coesistenza giusta, serve una politica che favorisca l'istituzione di processi atti a preservare il punto di rivoltamento, il movimento della reversibilità nelle sue espressioni sociali contro quelle forze e istituzioni che ne negano l'esistenza e la verità. Reversibilità che è “verità ultima”⁷².

⁶⁶ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 206.

⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit., p. 177.

⁶⁸ Come spiega Lefort nella sua postfazione a *L'occhio e lo spirito*, saggio scritto da Merleau-Ponty nell'estate del 1960, l'esigenza di una nuova ontologia è avvertita da Merleau-Ponty al fine di cercare più in profondità, alla radice, nuove risposte alle carenze del pensiero moderno sulla storia e sulla politica, in buona parte dovute al dualismo ontologico sul quale la modernità si fonda (M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989, p. 74). È con questo proposito che Merleau-Ponty si mette alla ricerca dell'“essere selvaggio o grezzo che interviene a tutti i livelli per superare i problemi dell'ontologia classica (meccanicismo, finalismo, in ogni caso: artificialismo)” (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 225).

⁶⁹ “L'unico ‘luogo’ in cui il negativo sia veramente è la piega, l'applicazione reciproca dell'interno e dell'esterno, il punto di rivoltamento” (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 275).

⁷⁰ Ivi, pp. 274-275.

⁷¹ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, op. cit., p. 53.

⁷² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 170.

Capitolo I

Soggetto corporeo, soggetto simbolico, soggetto istituyente. Sull'unità psicofisica del soggetto umano

1.1 Tra senso e significato

Nel secondo volume di *Figures de la pensée philosophique*, Hyppolite rileva che nella riflessione di Merleau-Ponty non c'è una distinzione netta tra i due termini di senso e significato, dove, tuttavia, il primo indicherebbe l'espressione muta, interiormente manifesta, del contatto precettivo da me vissuto con le cose del mondo, il secondo l'oggettività *erga omnes* delle significazioni istituite della società e della storia¹. Eppure è lo stesso Merleau-Ponty che, in *Fenomenologia della percezione*, sottolinea la necessità di tale indistinzione poiché funzionale all'impianto fenomenologico delle sue riflessioni, secondo cui nessun significato può presentarsi se non permeato di senso, pressoché fuso con esso². In altri termini: non può esservi universalità del significato che non viva della particolarità del senso, non può esservi idealità che non viva dell'ancoraggio sull'orizzonte del sensibile. Masullo nota che è proprio attorno a tale declinazione del rapporto tra senso e significato, in un confronto serrato con Hegel e Husserl, che ruota e si sviluppa l'itinerario del pensiero filosofico merleau-pontiano³.

All'impostazione hegeliana Merleau-Ponty contesta la riduzione del senso al significato, che condanna al non-senso ogni senso che non sia marcato da un significato, ogni vissuto privato che non sia pervaso di pubblicità. Per Hegel, scrive Masullo, la vera comprensione “non è l'immediata, ‘naturale’, unità vivente, ma quella mediata attraverso l'universale, l'unità ‘culturale’”. La comprensione vera corrisponde per Hegel al piano del ‘simbolico’”, a cui “si addice un oggetto esterno distinto da noi, attraverso cui diventiamo coscienti di una determinazione della mente”⁴. Contro Hegel – ma vedremo che, nella matura esigenza di elaborare una simbolica della cultura sullo

¹ A. Masullo, *Il soggetto in Merleau-Ponty. Filosofia, esistenza, politica*, Giovanni Invitto (a cura di), Guida Editori, Napoli 1982, p. 38.

² “Non abbiamo altro modo di sapere che cos'è un quadro o una cosa se non quello di guardarli, e il loro *significato* si rivela solo se li guardiamo da un certo punto di vista, da una certa distanza e in un certo *senso*, in breve se mettiamo al servizio dello spettacolo la nostra connivenza con il mondo. [...]. Pertanto, con il mondo come culla dei significati, senso di tutti i sensi e terreno di tutti i pensieri, scopriamo il mezzo per superare l'alternativa fra il realismo e l'idealismo, fra la contingenza e la ragione assoluta, fra il non senso e il senso.” (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2018, pp. 548-549).

³ A. Masullo, *Il soggetto in Merleau-Ponty. Filosofia, esistenza, politica*, Giovanni Invitto (a cura di), op. cit., p. 38.

⁴ Ivi, p. 30.

sfondo di un'ontologia indiretta⁵, la distanza che separa Merleau-Ponty da Hegel ha dei momenti di significativa prossimità – Merleau-Ponty fa valere la protesta dell'empiria contro l'interpretazione che di questa formulano le dottrine idealistiche. Tale protesta, che per la filosofia contemporanea sembra aver assunto le sembianze di un destino, trova il suo punto d'Archimede nella rivincita della corporeità sullo spirito, elaborata da Nietzsche nel momento in cui sostiene che “è essenziale muovere dal corpo, e utilizzarlo come filo conduttore. Esso è il fenomeno molto più ricco che consente un'osservazione più precisa. Il credere nel corpo è fondato meglio nel credere nello spirito”⁶. Nietzsche vede nel corpo una grande ragione, una pluralità con un solo senso; “strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami ‘spirito’, un piccolo strumento e un piccolo giocattolo della tua grande ragione. [...] Strumenti e giocattoli sono il senso e lo spirito: ma dietro di loro sta ancora il Sé. [...] Sempre il sé ascolta e cerca: esso compara, costringe, conquista, distrugge. Esso domina ed è il signore anche dell'io. Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo”⁷. Tale posizionamento segnato da Nietzsche, e ripreso da Merleau-Ponty, in favore del *pathos* contro il *Logos*, è dovuto a un *credere nel corpo* complice pur sempre della fede percettiva nell'esistenza del mondo e delle cose di cui, ora, il corpo è l'essere eletto, cioè l'aspetto della nostra esistenza che, al posto della sostanza, del pensiero, della coscienza, si trova ad essere caricato del peso di questa fede⁸. Il corpo, con la sua ragione capillare, diviene pertanto il principio metodico e l'ideale regolativo del pensare filosofico.

L'emersione di questa soggettività patica viene fenomenologicamente tematizzata da Merleau-Ponty attraverso l'attivazione di un impensato – cioè di ciò che sta dietro il pensiero esplicitamente teorizzato da Husserl⁹ – individuabile nell'effettività di un senso vissuto e non

⁵ J. Roman, *Phénoménologie et symbolique de l'action : Merleau-Ponty face à ses contemporains* in *La prosa del mondo. Omaggio a Merleau-Ponty*, A. M. Sauzeau Boetti (a cura di), Edizioni QuattroVenti, Napoli 1990, p. 45.

⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1884-1885*, Adelphi, Milano 1965, p. 321.

⁷ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1976, p. 33. Da notare l'assonanza che le seguenti parole di Merleau-Ponty condividono con il passo nietzschiano appena citato: “Sotto di me c'è quindi un altro soggetto, per il quale un mondo esiste prima che ci sia io e che in questo modo stabiliva il mio posto. Questo spirito prigioniero o naturale, è il mio corpo, non il corpo momentaneo che è lo strumento delle mie scelte personali e si fissa su questo o quel mondo, ma il sistema di ‘funzioni’ anonime che avvolgono ogni fissazione particolare in un progetto generale. E questa cieca adesione al mondo [è] l'apporto perpetuo della corporeità, [...] comunicazione con il mondo più vecchia del pensiero” (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 339).

⁸ Sull'inaggrabilità della fede percettiva si veda: M. Richir, *Essenze e “intuizione” delle essenze nell'ultimo Merleau-Ponty*, in *Negli specchi dell'Essere, Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, M. Carbone, C. Fontana (a cura di), Cernusco, Hestia edizioni, 1993, p. 40 (si tratta della traduzione italiana della prima sezione di *Phénomènes, Temps et Êtres, Ontologie et Phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987, 65-103).

⁹ Merleau-Ponty non si interessa ad un'interpretazione filologica di Husserl, quanto ad una radicalizzazione che distolga la riflessione husserliana dalle vistose istanze idealistiche di una filosofia della coscienza, scavando dietro ad Husserl un altro Husserl, titolare di un impensato (E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2002, pp. 73-74). Detto diversamente, per Merleau-Ponty si tratta di impossessarsi di certe linee di forza presenti in Husserl per svilupparle entro il proprio orizzonte teoretico (A. Bonomi, *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty*, il Saggiatore, Milano 1967, p. 118).

riducibile, non addomesticabile e non definitivamente cristallizzabile da e in nessuna cultura. Il senso è la comprensibilità della forma (*gestalt*)¹⁰ dell'esperienza o della cosa che si manifesta nel campo percettivo del soggetto, è una struttura di chi comprende – e di chi è compreso – e non proprietà dell'esperienza o della cosa che viene compresa (il movimento è bidirezionale). Così inteso, il senso come forma è “il mantenersi di qualche cosa nella comprensibilità, esso non è una cosa da conoscere, ma un'esperienza originaria di cose, un rapporto con esse, che non può concepirsi come il risultato di più o meno complesse mediazioni culturali conoscitive, ma le ‘precede’”¹¹. Tra questo senso percettivo e il significato culturalmente istituito, e qui ritorniamo all'osservazione di Hyppolite richiamata in apertura, Merleau-Ponty pone una continuità che fa saltare ogni distinzione teorica tra i due concetti. Lo vediamo chiaramente in *Segni*, dove il filosofo francese sostiene che la “cultura non ci dà mai significazioni assolutamente trasparenti, la genesi del senso non è mai compiuta. Ciò che a buon diritto chiamiamo nostra verità, noi lo contempliamo sempre in un contesto di simboli che datano il nostro sapere. Non ci troviamo mai di fronte ad architetture di segni il cui senso possa essere fissato a parte, poiché esso non è altro che il modo in cui i segni si comportano l'uno verso l'altro, si distinguono l'uno dall'altro”¹².

Sull'indistinzione tra senso e significato nella riflessione merleau-pontiana insiste, con un approccio diverso, anche Duportail nel volume *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*. Duportail sottolinea che la continuità teorizzata da Merleau-Ponty tra il senso percettivo e la significazione non deve tuttavia occultare il cambiamento di modalità e d'ordine che comporta ogni “superamento di soglia”; cioè che l'assenza – nella riflessione merleau-pontiana – di una tematizzazione dei livelli logici superiori dello sviluppo intenzionale rende Merleau-Ponty incapace di spiegare, da una parte, l'autonomizzazione dei concetti logici puri (ad esempio quelli delle scienze filosofiche e matematiche) e l'oblio correlativo dei livelli percettivi inferiori che essa implica¹³, dall'altra, l'azione di determinazione che tali livelli hanno sul soggetto e sul senso da questo vissuto. All'indicazione di tale lacuna presente nel pensiero di Merleau-Ponty aggiunge le sue osservazioni Bonomi, secondo cui anche quando il linguaggio – con riferimento agli studi di Saussure, dei quali Merleau-Ponty è stato pioniere nel tentare una loro applicazione in ambito filosofico¹⁴ – viene ad insediarsi nel cuore degli interessi teorici di Merleau-Ponty, esso viene trattato sostanzialmente in riferimento al potere espressivo del sistema corpo di cui il linguaggio non sarebbe altro che una

¹⁰ Il concetto di forma è utilizzato da Merleau-Ponty in sostituzione al concetto di sostanza (M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, Mimesis edizioni, Milano 2010, p. 146).

¹¹ A. Masullo, *Il soggetto in Merleau-Ponty. Filosofia, esistenza, politica*, Giovanni Invitto (a cura di), op. cit., p. 26.

¹² M. Merleau-Ponty, *Segni*, il Saggiatore, Milano 2015, p. 60.

¹³ Guy-Félix Duportail, *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*, op. cit., p. 41.

¹⁴ J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Librairie philosophique j Vrin, France 2015, p. 156.

particolare modulazione. Il progetto filosofico di Merleau-Ponty rivelerebbe pertanto una carenza analitica di fondo, in quanto il suo metodo di ricerca tenderebbe ad eludere il momento essenziale dell'individuazione delle strutture linguistiche nella loro peculiarità¹⁵.

È su tale carenza analitica, su questa lacuna nel pensiero di Merleau-Ponty che la nostra ricerca vuole inserirsi, al fine di svilupparne quell'impensato capace di condurci nella direzione di una migliore comprensione della complessità dell'unità psicofisica del soggetto umano. Per fare ciò, contro l'attrazione teorica che conduce Merleau-Ponty a porre nella continuità percettiva la sfera del senso e la sfera del significato istituito culturalmente, crediamo sia teoreticamente fecondo, seguendo le intuizioni dei già citati Duportail, Bonomi e, in aggiunta, di Richir, mantenere aperta una differenza – che non è una rigida separazione –, uno spazio di tensione tra il senso propriamente fenomenologico ed il significato culturalmente istituito, tra la vita intuitivo-percettiva e la vita culturale. Il primo passo da compiere è quindi capire come orientarsi in questo spazio di tensione, quali strumenti teorici adoperare per rendere effettivamente produttiva la scelta teorica di ragionare nei termini di una pur mantenuta continuità che tuttavia comporta un salto di qualità, una differenza tra il livello del senso e del significato, al posto di una loro equivalente continuità.

L'impensato in questione, è bene precisare, non è stato da Merleau-Ponty del tutto inesplorato perché, come a breve vedremo, oltre ad essere consapevolmente assunto nelle riflessioni più mature, parzialmente già affiora negli scritti dei primi anni '50, come nella citazione di *Segni* sopra menzionata in cui Merleau-Ponty, per l'appunto, riflette che “la cultura non ci dà mai significazioni assolutamente trasparenti, la genesi del senso non è mai compiuta. Ciò che a buon diritto chiamiamo nostra verità, noi lo contempliamo sempre in un contesto di simboli che datano il nostro sapere”¹⁶. Tra le significazioni culturali e la genesi del senso, Merleau-Ponty pone quindi un terzo elemento: il simbolo, o meglio il contesto dei simboli. Stando alle considerazioni di J. Roman, nel corso della sua riflessione Merleau-Ponty sviluppa l'esigenza di prolungare il metodo fenomenologico in direzione di una simbolica del mondo dell'azione e della parola, di una simbolica della cultura, che se da una parte spiegherebbe la costante apertura di Merleau-Ponty alle diverse scienze umane (confronto necessario per elaborare una simbologia), dall'altra gli permetterebbe di evitare il questionamento diretto dell'essere (con le conseguenti *impasses* nell'azione osservabile, a titolo esemplificativo, nell'ontologia diretta di Heidegger¹⁷), favorendone un accesso indiretto che, appunto, non ignori la

¹⁵ A. Bonomi, *La filosofia del linguaggio in Merleau-Ponty. Filosofia, esistenza, politica*, Giovanni Invitto (a cura di), op. cit., pp. 118-119.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 60.

¹⁷ Il pensiero sulla politica di Heidegger risulta infatti “Chiuso nella negatività di una dimensione impolitica del tutto priva di effetti, perché fondata sulla presa di distanza dalla categoria di “effettualità”. Rispetto alla quale l'unico atteggiamento che gli sembra degno del nostro abitare sulla terra è quello della disattivazione di ogni apparato tecnico-politico. Ma è una disattivazione che non dipende più dall'uomo, perché interna al flusso dell'Evento che egli può solo disporsi ad accogliere, annullando la propria volontà nella decisione di non decidere nulla. In questo modo, stretto nella

dimensione del simbolico¹⁸. Questa esigenza di introdurre nella sua riflessione il simbolico, secondo Roman può essere in parte compresa se si ragiona sul dissidio che Merleau-Ponty ha con Sartre: contro l'immediatezza dei rapporti non mediati dallo spessore delle cose e delle situazioni, contro l'azione pura e la magia degli sguardi di Sartre, Merleau-Ponty pone al centro della sua riflessione il simbolismo delle mediazioni. “*C'est parce que notre engagement n'est pas d'abord de décision, mais d'appartenance, que nous ne disposons pas de la souveraine liberté du regard. Mais cette adhérence même exige la médiation symbolique et interdit l'action directe : je suis pris dans un tissu de monde et d'histoire qui freine mes mouvements, les incline, leur indique une pente*”¹⁹. Se per Sartre non ci sono che uomini e cose, per Merleau-Ponty gli uomini e le cose sono presi in un intermondo a cui si dà il nome di storia, intessuta di simbolismo²⁰. Ne *Le avventure della dialettica*, Merleau-Ponty chiama *matrici simboliche* i punti d'incontro degli uomini con i dati della natura o del passato²¹. A queste ultime considerazioni daremo sviluppo in ragionamenti successivi; per il momento la loro funzione è di renderci intelligibile l'esigenza via via assunta dalla riflessione merleau-pontiana di dirigersi verso una simbolica del mondo capace di sopperire ai limiti storici e politici del metodo fenomenologico²².

Tra le *Notes* dei corsi al Collège de France, Merleau-Ponty asserisce che il simbolo non consiste in un termine rappresentativo di un altro termine, quanto in un termine che è espressione di un altro termine²³. Il simbolo espressivo si caratterizza per il mantenimento di un legame di motivazione con ciò che esprime – e in questo si differenzia radicalmente dall'arbitrarietà del segno. Nel simbolo l'espresso rimane presente nel termine che l'esprime, alla maniera del suo significato originario associato al greco *symbolon*²⁴. Ne consegue, scrive Duportail, che: “*Le symbole constitue [...] une voie royale pour la transmutation du sens du monde en signification verbale, l'empiètement topologique de l'exprimé sur l'expriment*”²⁵. Se quindi il simbolo costituisce la “via reale”, il luogo

tenaglia del negativo – quello della tecnica che lo ha risucchiato e quello dell'impolitico che lo contrasta inoperosamente – il politico, come è pensato da Heidegger, implode senza più lasciare tracce” (R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, p. 70).

¹⁸ J. Roman, *Phénoménologie et symbolique de l'action : Merleau-Ponty face à ses contemporains*, in *La prosa del mondo. Omaggio a Merleau-Ponty*, A. M. Sauzeau Boetti (a cura di), op. cit., p. 45.

¹⁹ Ivi, p. 46.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, Mimesis, Milano 2008, p. 201.

²¹ Ivi, p. 28.

²² J. Roman, *Phénoménologie et symbolique de l'action : Merleau-Ponty face à ses contemporains* in *La prosa del mondo. Omaggio a Merleau-Ponty*, A. M. Sauzeau Boetti (a cura di), op. cit., p. 47. Oltre a Merleau-Ponty, l'esigenza di forzare i limiti dell'indagine fenomenologica è esercitata da filosofi quali Ricoeur, che spinge la fenomenologia della volontà verso una simbolica dei valori e dei miti, Patocka, Lefort, Richir (questi ultimi due nel tentativo di elaborare la specificità dell'istituzione simbolica, seppur con premesse e fini diversi) (*Ibidem*).

²³ M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes, cours du Collège de France*, Éditions du Seuil, Parigi 1995, p. 281.

²⁴ Guy-Félix Duportail, *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*, op. cit., p. 40. Nell'antica Grecia, il *symbolon* era un oggetto concreto rotto in due, che i discendenti di famiglie diverse conservavano come segno di reciproca amicizia.

²⁵ Ivi, p. 41.

della trasmutazione, della traduzione del senso in significato, il *simbolico* deve essere pensato come lo spazio generato dalla tensione tra il senso ed il significato. In questo spazio simbolico avviene lo scambio che allo stesso tempo si sostiene e si rigenera nella relazione tra il senso percettivo sempre nascente e le significazioni culturalmente istituite.

1.2 Spazio simbolico

Lo spazio simbolico è l'impensato della riflessione merleau-pontiana che a questo livello del nostro percorso vogliamo indagare. Pensare la relazione tra senso e significato attraverso lo strumento teorico del simbolo ci permette di articolare sullo stesso piano la distanza – la differenza, la discontinuità – e la continuità tra l'indeterminazione del senso e la struttura delle significazioni. Non solo: un pensiero del simbolico capace di mantenere viva la tensione tra senso e significato, senza che il primo venga ridotto al secondo per via di una saturazione del senso rafforzata dal concetto di struttura, permette di rapportare gli universi simbolici dei significati costituiti al momento della loro istituzione²⁶. Ma procediamo con un ordine cronologico, cominciando col rintracciare nei rivoli della riflessione merleau-pontiana quelle tracce di spazio simbolico che segnalano il prolungamento – precedentemente richiamato – dell'impostazione fenomenologica in direzione di una simbolica della cultura.

Già ne *La struttura del comportamento* (1942) è possibile rinvenire, nelle analisi merleau-pontiane, le prime tracce di uno spazio simbolico. Al fine di elaborare una critica alle categorie fisiologiche di spiegazione del comportamento, Merleau-Ponty introduce la nozione di forma che declina in “forme sincretiche”, “forme amovibili” e “forme simboliche”²⁷. Secondo Colette, è da Cassirer che la riflessione merleau-pontiana riprende il terzo sistema relativo alle forme simboliche²⁸. In effetti, ragionando sullo statuto dell'animale, Merleau-Ponty sostiene che l'assenza in esso del comportamento simbolico gli impedisce di “trovare nell'oggetto esterno, al di là della molteplicità dei suoi aspetti, un elemento permanente, paragonabile alla permanenza immediatamente data del corpo proprio [*leib*, N.d.A.], e per considerare reciprocamente il suo proprio corpo come un oggetto tra gli oggetti”²⁹. L'attenzione sul carattere di permanenza dell'unità dell'oggetto, assente negli

²⁶ J. Roman, *Phénoménologie et symbolique de l'action : Merleau-Ponty face à ses contemporains* in *La prosa del mondo. Omaggio a Merleau-Ponty*, A. M. Sauzeau Boetti (a cura di), op. cit., p. 48.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano 2010, p. 118.

²⁸ J. Colette, *La Phénoménologie et l'être naturel. Après Schelling et Cassirer : Merleau-Ponty et les formes symboliques*, in *Philosophies de la nature*, O. Bloch (a cura di), Editions de la Sorbonne, Paris 2019, p. 380.

²⁹ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, op. cit., p. 133.

animali e presente nell'uomo, richiama la definizione che Cassirer dà del simbolo nel primo volume di *Filosofia delle forme simboliche* (1923). Scrive Cassirer:

Il simbolo costituisce per la conoscenza, per così dire, il primo stadio e la prima prova dell'obiettività perché, grazie ad esso, per la prima volta viene offerto un punto fermo al perenne mutare del contenuto della coscienza, perché in esso viene determinato e messo in rilievo un elemento permanente. Nessun mero contenuto della coscienza ritorna come tale in una determinatezza rigorosamente identica dopo essersi dileguato ed essere stato sostituito da altri contenuti. [...] Per mezzo del simbolo, legato ad un contenuto, questo acquista in se stesso una nuova consistenza e una nuova durata. Perché al simbolo, in opposizione al reale mutarsi del contenuto singolo della coscienza, compete un determinato significato ideale che come tale permane. [...] Nella funzione simbolica della coscienza, quale si attua nel linguaggio, nell'arte, nel mito, si elevano per la prima volta dal flusso della coscienza determinate forme fondamentali che permangono sempre uguali³⁰.

Ne *La struttura del comportamento*, Merleau-Ponty cita esplicitamente Cassirer solo due volte, tra le note, con riferimento agli articoli *Le Langage et la constitution du monde des objets*³¹ e *Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart*³². Ma i molteplici riferimenti al filosofo tedesco presenti in *Fenomenologia della percezione* (1945) segnalano una ancor più attenta e approfondita lettura della riflessione cassireriana sul simbolo. In particolare, Merleau-Ponty insiste a più riprese sul concetto di *pregnanza simbolica*, elaborato e sviluppato da Cassirer nel primo tomo del terzo volume di *Filosofia delle forme simboliche*. Analizzando la funzione simbolica, Merleau-Ponty afferma che

la 'funzione simbolica' o la 'funzione di rappresentazione' sottende sì i nostri movimenti, ma non è un termine ultimo per l'analisi, riposa a sua volta su un certo terreno. Il torto dell'intellettualismo consiste appunto nel farla riposare su se stessa, nel separarla dai materiali nei quali si realizza. [...] I contenuti visivi sono ripresi, utilizzati, sublimati al livello del pensiero da una potenza simbolica che li oltrepassa, ma questa potenza può costituirsi proprio sulla base della visione. Il rapporto fra la materia e la forma è quello che la fenomenologia chiama un rapporto di *Fundierung*³³ [...]. La forma si integra il contenuto a tal punto che quest'ultimo appare infine come un semplice modo della forma stessa [...]. Perfino nella sublimazione intellettuale il contenuto

³⁰ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Vol. 1: il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze 1965, p. 25.

³¹ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, op. cit., p. 186.

³² Ivi, p. 198.

³³ Con il termine *Fundierung* la fenomenologia intende il rapporto a doppio senso "fra la ragione e il fatto, fra l'eternità e il tempo, così come quello fra la riflessione e l'irriflesso, fra il pensiero e il linguaggio o fra il pensiero e la percezione". In questi rapporti a doppio senso il "termine fondante – il tempo, l'irriflesso, il fatto, il linguaggio, la percezione – è primo nel senso che il fondato [rispettivamente: l'eternità, il riflesso, la ragione, il pensiero, ancora il pensiero, N.d.A.] si dà come una determinazione o una esplicitazione del fondante senza perciò poterlo mai riassorbire; tuttavia, il fondante non è primo nel senso empiristico e il fondato non ne è semplicemente derivato, poiché il fondante si manifesta proprio attraverso il fondato (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., pp. 505-506).

rimane come una contingenza radicale³⁴, come il primo stabilimento o la fondazione³⁵ della conoscenza e dell'azione, come la prima apprensione dell'essere o del valore, apprensione di cui la conoscenza e l'azione non avranno mai finito di esaurire la ricchezza concreta e di cui rinnoveranno ovunque il metodo spontaneo. È questa dialettica della forma e del contenuto che dobbiamo restituire, o meglio, poiché l'“azione reciproca” non è ancora che un compromesso con il pensiero causale e la formula di una contraddizione, dobbiamo concepire l'ambito in cui questa contraddizione è concepibile, cioè l'esistenza, la continua ripresa del fatto e della causalità da parte di una ragione che non esiste prima di essi e senza di essi³⁶.

Il passo termina con una nota in cui Merleau-Ponty rileva che “Cassirer si propone un fine analogo quando rimprovera a Kant di avere analizzato, perlopiù, solo una ‘sublimazione intellettuale dell'esperienza’, quando cerca di esprimere, attraverso il concetto di *pregnanza simbolica*, la simultaneità assoluta della materia e della forma”³⁷. Con questo concetto Cassirer mira infatti all'idea per cui nell'esperienza vissuta della percezione vi è una compenetrazione tra il fenomeno percettivo dato con una caratteristica totalità di significato. La “pregnanza” si distingue da ogni accumularsi semplicemente quantitativo di singole immagini percettive, come pure dal loro unirsi e legarsi per via di associazione: il processo della *pregnanza simbolica* mostra che “l'analisi della coscienza non possa mai ricondurre a elementi ‘assoluti’, giacché la relazione, il puro rapporto è ciò che domina la struttura della coscienza oggettuale e che si manifesta in essa come l'autentico *a priori*, come l'elemento essenziale primo”³⁸. In altri termini: la *pregnanza simbolica* che il fenomeno acquista non gli toglie nulla della sua pienezza concreta, ma costituisce la garanzia che questa pienezza non semplicemente e irrimediabilmente trascorra, ma si raccolga in una salda forma obiettiva³⁹. Parlare in termini di fissazione del contenuto fluente di un fenomeno in una forma obiettiva permanente, tuttavia, non significa declassare la funzione dell'espressione del simbolo a semplice conservazione; in tal caso,

³⁴ L'ancoraggio all'essere sensibile di ogni sublimazione intellettuale è uno dei pilastri su cui si regge la riflessione merleau-pontiana lungo tutto l'arco del suo sviluppo, come ci mostrano le ultime righe dell'opera postuma *Il visibile e l'invisibile* dove, attraverso il filtro ontologico della carne maturato negli ultimi anni di attività, Merleau-Ponty ribadisce che “la stessa idealità pura non è senza carne, non è liberata dalle strutture d'orizzonte: essa ne vive, ancorché si tratti di un'altra carne e di altri orizzonti. È come se la visibilità che anima il mondo sensibile emigrasse, non già fuori di ogni corpo, ma in un altro corpo meno pesante, più trasparente, come se mutasse carne, abbandonando quella del corpo per quella del linguaggio: essa è quindi affrancata, ma non liberata da ogni condizione” (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2003, p. 168).

³⁵ In nota, Merleau-Ponty precisa che con “fondazione” intende “la parola favorita di Husserl: *Stiftung* (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 208). Anche nell'edizione francese di *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty utilizza il termine *fondation* per tradurre *Stiftung* (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Parigi 1976, p. 148). Come avremo modo di vedere, le riflessioni degli anni '50 condurranno il filosofo francese a prediligere la traduzione tramite il vocabolo *institution*, con il decisivo rinnovamento concettuale che tale scelta comporta.

³⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., pp. 179-182.

³⁷ Ivi, p. 208 (corsivo mio).

³⁸ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Vol. 3, tomo 1: fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966, pp. 270-271.

³⁹ Ivi, p. 272.

aggiunge Cassirer, è come se il simbolo non aggiungesse nulla al contenuto al quale si riferisce, ma lo conservasse e lo riproducesse secondo la sua pura natura⁴⁰. Al contrario, il simbolo non consiste in una mera ripetizione del contenuto fenomenico proprio perché fa valere, al tempo stesso, un nuovo genere di comprensione e di elaborazione formale. Infatti – specifica Cassirer – ogni “riproduzione del contenuto implica già una nuova fase della riflessione”⁴¹. Perché “la coscienza, già per il solo fatto che non lo coglie più semplicemente come presente, ma se lo rappresenta come qualcosa di passato e pur tuttavia di non svanito per essa stessa, mediante questo mutato rapporto in cui entra con esso, ha dato a sé e ad esso un mutato significato ideale. E questo significato spicca ora in modo sempre più determinato e più ricco, quanto più si differenzia il peculiare mondo di immagini dell’io”⁴². Decisivo è l’esito che Cassirer trae da questa riflessione sul simbolo:

Di conseguenza i confini del mondo ‘soggettivo’ e del mondo ‘oggettivo’ spiccano per la prima volta in maniera chiara e netta. È uno dei compiti essenziali della critica generale della conoscenza indicare le leggi secondo le quali questa delimitazione si compie entro il campo puramente teoretico con i metodi del pensiero scientifico. Essa mostra che l’essere ‘soggettivo’ e l’‘oggettivo’ non stanno fin da principio in opposizione l’uno all’altro come sfere rigidamente separate e perfettamente determinate dal punto di vista del contenuto, ma che entrambe acquistano la loro determinatezza solo nel processo della conoscenza e conformemente ai mezzi e alle condizioni di essa⁴³.

Il simbolo in Cassirer non è quindi solo la forma della relazione reciproca e di correlazione tra il sensibile e l’intelligibile, per cui ogni contenuto concettuale si presenta *sempre e solo* attraverso mezzi d’espressione sensibili; se ogni contenuto ideale può mostrarsi solo tramite la sua estrinsecazione sensibile, a ciascun segno compete sempre un determinato significato ideale, perché

il simbolo non è un rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale. Esso non serve solamente allo scopo di comunicare un contenuto concettuale già bello e pronto, ma è lo strumento in virtù del quale si costituisce questo stesso contenuto e in virtù del quale esso acquista la sua compiuta determinatezza. L’atto della determinazione concettuale di un contenuto procede di pari passo con l’atto del suo fissarsi in un qualche simbolo caratteristico⁴⁴.

⁴⁰ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Vol. 1: il linguaggio*, op. cit., p. 26.

⁴¹ *Ibidem*. La medesima dinamica per cui ogni riproduzione implica già una novità, vale a dire un’alterazione o una differenza, è rinvenibile nel paradigma istituito delineato nei suoi caratteri essenziali da Merleau-Ponty negli anni successivi.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 27.

⁴⁴ *Ivi*, p. 20.

In tal senso il simbolo è l'espressione sensibile di un contenuto ideale in cui si dà sempre una compenetrazione tra segno e significato; il simbolo è la funzione di *mediazione* tra un sostrato materiale e un contenuto ideale⁴⁵. Ma è anche la mediazione, il punto d'incontro tra la soggettività e l'oggettività – dove per “punto di incontro” non bisogna intendere un

ponte che viene gettato tra un ‘mondo interno’ *compiuto* e un ‘mondo esterno’ *compiuto*, tra ‘io’ e ‘non-io’ come punti di partenza dati e fissati. Piuttosto, le forme simboliche dovevano essere tutte riconosciute come mezzo per la *creazione* di queste opposizioni polari: come i mezzi nei quali e grazie ai quali innanzitutto si realizza la ‘reciproca posizione di io e mondo’. Non la semplice *risoluzione* delle opposizioni, ma la tensione delle stesse, si è dimostrata essere l'autentica funzione ideale che qui bisognava compiere⁴⁶.

In virtù del simbolo, Cassirer supera quindi il dualismo metafisico di soggetto e oggetto, di spirituale e sensibile⁴⁷. In tale superamento c'è una convergenza significativa – avvenuta attraverso due percorsi diversi ma non escludentisi poiché entrambi afferenti al simbolico – tra la riflessione di Cassirer e quella di Merleau-Ponty⁴⁸. Anzi: come questo percorso sta cercando di dimostrare, alcuni degli approdi intellettuali – che qui stiamo ricostruendo – a cui giunge Cassirer possono essere integrati – con le dovute distinzioni metodologiche su cui a breve torneremo – nello spazio simbolico a tratti delineato da Merleau-Ponty, al fine di una sua migliore tematizzazione.

La via percorsa da Merleau-Ponty in direzione del superamento del dualismo ontologico di matrice cartesiana si sviluppa in un primo momento attorno all'asse teorico del corpo proprio (*leib*); in un secondo momento – quello dell'approfondimento e della tematizzazione ontologica dei risultati delle prime ricerche fenomenologiche – con l'introduzione del concetto di *chiasma*⁴⁹. Nella percezione corporea che investe il soggetto-corpo che noi siamo, il filosofo francese individua l'intreccio di interno ed esterno in un'ambivalenza irrisolvibile che non permette più nessuna barra differenziale rigida tra soggetto e oggetto, tra soggetto e mondo, annullando così ogni dualismo di carattere cartesiano e sartriano.

⁴⁵ C. Esposito, P. Porro, *Filosofia contemporanea*, Editori Laterza, Bari 2011, p. 172.

⁴⁶ E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni, Milano 2003, p. 75.

⁴⁷ V. Andolfato, *Il rapporto sensibile-intelligibile nella concezione del simbolo di Ernst Cassirer*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Vol. 57, No. 2/3 (marzo-giugno 1965), p. 226.

⁴⁸ Il superamento del dualismo ontologico tra soggetto ed oggetto – di cui Descartes e Sartre rappresentano rispettivamente l'origine ed il massimo sviluppo – è una delle direttrici principali attorno a cui si svolge la riflessione merleau-pontiana.

⁴⁹ Il concetto di chiasma, derivante dalla lettera greca chi (χ), suggerisce l'incrocio fra due termini senza che essi siano pienamente riconciliabili in senso dialettico. Inoltre, la figura grammaticale del chiasma comporta il rovesciamento dell'ordine delle parole da una proposizione all'altra, ad esempio “la storia è natura, la natura è storia”. Adorno ha fatto spesso uso del chiasma per rappresentare i correlati ma non-identici collegamenti tra termini apparentemente opposti; si pensi, ancora a titolo esemplificativo, all'opposizione tra soggetto e oggetto, tra l'anima e il corpo, o tra il senso ed il significato. Anche il Marx de “Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte” fa ricorso all'espedito del chiasma in quanto esso suggerisce una causalità non-lineare nella quale gli effetti e le cause si influenzano reciprocamente (M. Jay, *Marxism and totality*, University of California Press, Usa 1984, p. 381).

L'opposizione teorica a Sartre definisce per contrasto la riflessione merleau-pontiana lungo tutto l'arco della sua elaborazione. Tra i due filosofi possiamo “vedere in piena luce il contrasto fra due posizioni filosofiche – e perciò stesso politiche⁵⁰ – diametralmente opposte e ricorrenti nella storia del pensiero. L'una (quella sartriana, N.d.A.) sorretta dal dualismo fra una dimensione soggettiva (trascendente) e una oggettiva (immanente) [...]; l'altra (quella merleau-pontiana, N.d.A.) volta a reperire un'interrelazione originaria fra l'uomo e il mondo”⁵¹, per cui ogni uomo, così come ogni ente, è una “membrana in relazione chiasmatica indissolubile con tutto quanto lo circonda”⁵².

Ora, nelle *Notes* sulla natura, Merleau-Ponty asserisce che il nostro corpo è “*racine du symbolisme, comme jonction de la physis et du logos [...]. Notre corps est symbolisme*”⁵³: non nel senso superficiale per cui un termine è rappresentativo di un altro, sostitutivo di un altro, quanto nel senso fondamentale di “*expressif d'un autre [...] par leur insertion dans un système d'équivalences non conventionnel (interorganiques et interindividuels), dans la cohésion du corps*”⁵⁴. Ma quale rapporto tra questo simbolismo “naturale” e il simbolismo “convenzionale” inteso come codice? Non ci sono forse due simbolismi, l'uno di indivisione, di indifferenziazione, con un senso latente, cieco, l'altro artificiale, convenzionale, istituito, di differenziazione, con un senso manifesto? Il primo consisterebbe in una sorta di teleologia naturale (i nostri sensi funzionano per *istituzione* naturale), mentre il secondo sarebbe *istituito* da noi? Il primo deriva dal secondo o il secondo dal primo? Merleau-Ponty è ben consapevole della necessità di trovare risposte a questi interrogativi, al fine di diradare le nebbie dell'equivocità che avvolgono la sua intuizione circa l'equivalenza che pone sullo stesso piano il corpo umano e il simbolismo⁵⁵.

Una risposta, scrive Merleau-Ponty, la possiamo individuare in ciò che è tra il simbolismo d'indivisione e il simbolismo artificiale: il linguaggio (quale dimensione già sottintesa al corpo libidinale, come Merleau-Ponty apprende da Freud)⁵⁶. Sull'analisi del ruolo che il linguaggio e la psicanalisi svolgono nello spazio del simbolico, funzionali ad una sua migliore comprensione, torneremo nei paragrafi successivi. Per il momento, ci limitiamo a mettere in luce un approccio al rapporto tra simbolismo naturale e simbolismo convenzionale appena abbozzato da Merleau-Ponty, che scrive

⁵⁰ Sulle implicazioni politiche del dissidio tra Sartre e Merleau-Ponty si tornerà nel corso del secondo e del terzo capitolo di questo lavoro.

⁵¹ E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty/Sartre: una insanabile divergenza filosofico-politica*, in *Aut aut. Sartre/Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo*, E. Lisciani-Petrini, R. Kirchmayr (a cura di), n. 381, Il Saggiatore, Milano 2019, p. 61.

⁵² Ivi, p. 79. Per una ricostruzione della contrapposizione filosofica tra Merleau-Ponty e Sartre, si veda anche J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, op. cit., pp. 113-177.

⁵³ M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes, cours du Collège de France*, op. cit., pp. 259 e 273.

⁵⁴ Ivi, pp. 281 e 289.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

Le symbolisme 'exact', 'conventionnel', jamais réductible à l'autre, s'introduit néanmoins comme lui par un creux ou pli dans l'Etre qui n'est pas exigé par le symbolisme naturel, mais qui recommence un investissement de même sorte. Ici encore il y a introduction d'une dimensionalité nouvelle : i. e. non face contre face, mais au milieu de l'Etre naturel, creusement d'un point singulier où paraît et se développe de soi le langage si rien ne s'y oppose, avec sa productivité propre⁵⁷.

Ma tale approccio è ben lungi dall'esaurire la domanda sulle proprietà del rapporto tra il simbolismo d'indivisione, di equivalenze non convenzionali, e il simbolismo artificiale della suddivisione. In una delle ultime lezioni poco precedenti la sua morte prematura, Merleau-Ponty sottolinea che

L'idée du corps humain comme symbolisme naturel, idée qui n'est pas un point final, et au contraire annonce une suite. Quel peut bien être le rapport de ce symbolisme tacite ou d'indivision, et du symbolisme artificiel ou conventionnel qui paraît avoir le privilège de nous ouvrir à l'idéalité, à la vérité ? Les rapports du logos explicite et du logos du monde sensible feront l'objet d'une autre série de cours⁵⁸.

Corsi che non avranno mai luogo. L'interruzione improvvisa della riflessione merleau-pontiana sullo spazio simbolico non fa che accentuare – più che il carattere di incompiutezza, cifra del pensiero merleau-pontiano, come osserva Ricoeur nel suo *Hommage à Merleau-Ponty*⁵⁹ – quel libero movimento che Lefort ravvisa primariamente negli scritti politici di Merleau-Ponty, ma riconoscibile più generalmente come stile delle poliedriche ricerche filosofiche merleau-pontiane. Questo libero movimento consiste, scrive Lefort, nel mantenere “*en suspense*” tesi e filosofia: libertà sconcertante, questa,

Tant nous sommes accoutumés à chercher dans une oeuvre un enseignement auquel nous puissions donner ou refuser notre adhésion, tant nous demeurons dans l'attente du moment où les idées viendront à composer un système, où la pensée s'affranchira du motif contingent qui, jugions-nous, lui interdisait de se fixer dans l'essentiel. Nous voulons croire que la philosophie ne fait que se préparer à prendre possession de 'principes parfaitement élaborés', qu'il est pleinement conscient de ce que sa recherche a de provisoire. Quand, de plus, nous voyons la mort le frapper en plein travail, nous ne pouvons manquer d'imaginer qu'il était en route vers le lieu où ses questions se changeraient enfin en réponses⁶⁰.

⁵⁷ Ivi, p. 282. Su questo approccio torneremo seguendo le riflessioni di Richir.

⁵⁸ Ivi, p. 381.

⁵⁹ P. Ricoeur, *Hommage à Merleau-Ponty* in *Esprit* 29/6 (1961), pp. 1115-20.

⁶⁰ C. Lefort, *Sur une colonne absente*, Gallimard, Parigi 1978, p. 74.

Ma torniamo sul piano del raffronto con Cassirer e, brevemente, sulle differenze di metodo. La sconfessione del dualismo ontologico tra soggetto e oggetto, conseguita appunto da Cassirer attraverso lo strumento teorico del simbolo, è l'esito dell'applicazione del metodo trascendentale – e dell'apparato concettuale ad esso corredato – alle scienze della cultura. Il carattere intellettualista e costruttivista della riflessione cassireriana si esprime in termini di energia dello spirito, di funzioni costitutive e ordinatrici della coscienza, di sintesi⁶¹: concetti propri di una temperie culturale che Merleau-Ponty assume a bersaglio critico della sua riflessione. Ciononostante, Merleau-Ponty ritiene che le analisi fenomenologiche ed esistenziali presenti nell'opera cassireriana in merito al simbolico sono materiale di cui tornerà a servirsi⁶², a sottolineare il fatto che la distanza metodologica⁶³ tra lui e Cassirer non gli impedisce di attingere alle acquisizioni intellettuali di questi.

1.3 Simbolo e mediazione: le matrici simboliche

Tra le analisi cassireriane sul simbolo, oltre a quelle già illuminate, ce n'è un'ulteriore che può aiutarci a riflettere sulla funzione di mediazione che lo spazio simbolico riveste nel pensiero di Merleau-Ponty. Con Cassirer già ragionavamo sulla mediazione simbolica tra un sostrato materiale e un contenuto ideale, tra oggetto e soggetto, dove per mediazione non bisogna intendere la risoluzione delle opposizioni, quanto la tensione tra le stesse – la mediazione simbolica è lo strumento teorico che ci permette di mantenere attiva e pulsante la tensione tra senso e significazione, senza che uno dei due poli sia ridotto all'altro. Nelle sue prime riflessioni, Merleau-Ponty indaga la funzione di mediazione esercitata dal corpo proprio; questa ci sfugge poiché è nella natura del corpo eclissarsi nell'atto di insediarsi alla presenza del mondo, al punto che il pensiero dimentica il suo ancoraggio materiale nell'attività della percezione corporea che dà forma e senso al sensibile, e che ogni mediazione logica, così come ogni causalità psicologica, presuppone⁶⁴. Per quanto io sappia che la vista è possibile attraverso la mediazione degli occhi – scrive a titolo esemplificativo Merleau-Ponty – quando guardo il circostante non ho coscienza delle cesure continue che il battito delle palpebre impone allo spettacolo e queste cesure non figurano nel mio ricordo⁶⁵. Davanti alle difficoltà di

⁶¹ J. Colette, *La Phénoménologie et l'être naturel. Après Schelling et Cassirer : Merleau-Ponty et les formes symboliques in Philosophies de la nature*, O. Bloch (a cura di), op. cit., p. 381. Merleau-Ponty constata che nel momento in cui Cassirer riprende la formula kantiana secondo la quale la coscienza potrebbe analizzare ciò di cui fa la sintesi, ritorna evidentemente all'intellettualismo (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 208).

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Secondo Colette, per misurare la giusta distanza e quindi i punti di contatto tra la riflessione merleau-pontiana e quella cassireriana, è necessario non omettere i riferimenti dei due filosofi a Husserl. Per il rapporto tra Cassirer e Husserl, cfr. L. Landi, *Cassirer, Husserl e l'ermeneutica in Rivista di Storia della Filosofia*, Vol. 46, No. 3 (1991), pp. 565-574.

⁶⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 71.

⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, op. cit., p. 206.

tematizzare la mediazione corporea, per la stessa ragione riduzionistica che induce Descartes a riservarla alla ghiandola pituitaria, così la psicologia e le neuroscienze tendono spesso a ridurla alle sintesi cerebrali e ai neuroni del sistema nervoso⁶⁶. La domanda su cui ragionare è quindi la seguente: “come comprendere che la cosa è il correlato del mio corpo conoscente e che al tempo stesso lo nega?”⁶⁷ Se non giocasse questa negazione tra il percipiente ed il percepito, questo scarto, non ci sarebbe infatti percezione, bensì fusione.

A questo interrogativo, Merleau-Ponty non ha mai cessato di cercare risposte. La maggiore difficoltà che si pone nell’atto di pensare la percezione è che essa (azione mediatrice⁶⁸ tra due poli: il mio corpo percipiente e la cosa percepita) è anzitutto nella sua evidenza, e che ogni tentativo di definirla, di coglierla all’interno di uno spazio simbolico, sostituisce al suo essere originario una ricostituzione imperfetta che si avvale di frammenti soggettivi.⁶⁹ È quindi possibile, al di sotto della percezione modellata, trasformata dal simbolo, dalla cultura, rinvenire la percezione originaria, grezza o selvaggia?⁷⁰ Che equivale a dire: è possibile tornare all’originario, all’irriflesso, alla trascendenza del mondo verticale, all’essere grezzo non ideato senza il quale nulla è pensabile? Nell’essere grezzo il cardine non è il simbolo, l’idea, ma l’*Etwas*, cioè la cosa, il mondo⁷¹. Questo sforzo per il dire il contatto con l’essere, in opposizione alla ricerca delle essenze, è insistentemente esercitato dal filosofo francese: eppure opporsi alle essenze non significa “ritorno all’immediato, alla coincidenza, alla fusione effettiva con l’esistente, la ricerca di una integrità originaria, di un segreto perduto e da ritrovare, che annullerebbe le nostre domande e anzi metterebbe sotto accusa il nostro linguaggio. [...] Un immediato perduto, da restituire con difficoltà, porterà in se stesso, se lo si restituisce, il sedimento dei procedimenti critici in virtù dei quali lo si sarà ritrovato, non sarà quindi l’immediato”⁷². All’immediato o all’irriflesso possiamo avvicinarci solo attraverso la riflessione, non c’è altra via⁷³. “Non si tratta di sostituire alla riflessione la fede percettiva, ma viceversa di tener conto della situazione totale, che comporta il rinvio dell’una all’altra. Ciò che è dato non è un mondo massiccio e opaco, o un universo di pensiero adeguato, bensì una riflessione che si volge sullo

⁶⁶ Ivi, p. 210. Riduzionismo che, in forme diverse, è largamente presente tutt’oggi nelle ricerche scientifiche in materia; sul tema cfr. T. Fuchs, *Ecology of the brain*, Oxford University Press, Oxford 2018.

⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., pp. 423-424.

⁶⁸ Nella *Diottrica*, sostiene Merleau-Ponty, Descartes afferma esplicitamente l’unità dell’anima e del corpo, che “è l’anima che vede, non l’occhio”, nel senso che il valore di un punto del campo visivo è un’attività complessa non riducibile allo stimolo fisico, che l’esperienza percettiva non è legata esclusivamente al funzionamento fisiologico del nostro corpo; piuttosto “l’esperienza percettiva coinvolge una sorta di intenzionalità, un’attività di mediazione”. Più di altre attività corporee, l’esperienza percettiva ci fa capire quindi come il nostro corpo non sia solo un frammento di materia, ma il portatore di una dialettica vitale (M. Merleau-Ponty, *L’unione dell’anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*, Orthotes Editrice, Napoli 2017, pp. 11-12).

⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 424.

⁷⁰ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 226.

⁷¹ Ivi, p. 221.

⁷² Ivi, p. 140.

⁷³ Ivi, p. 60.

spessore del mondo per rischiararlo, ma che, a cose fatte, non gli rinvia se non la sua propria luce”⁷⁴. Se le cose stanno così, non bisogna più ragionare in termini di originario e di derivato perché “c’è un pensiero in circolo in cui la condizione e il condizionato, la riflessione e l’irriflesso hanno una relazione reciproca, se non simmetrica”⁷⁵. Non c’è quindi coincidenza assoluta con il pensiero così come non può esserci coincidenza assoluta con l’immediato. Piuttosto è di *coincidenza parziale* che si tratta.

Nel momento in cui la filosofia si dichiara coincidenza assoluta o riflessione, essa pregiudica ciò che ha trovato⁷⁶. La coincidenza assoluta è adeguazione a una cosa esterna, a un sapere già formulato, già dato e identico a se stesso. In una nota di lavoro del 1959, Merleau-Ponty sostiene la necessità di “passare dalla cosa (spaziale o temporale) come identità, alla cosa (spaziale o temporale) come differenza, i. e. come trascendenza, i. e. come sempre ‘dietro’, al di là, lontana...il presente stesso non è coincidenza assoluta senza trascendenza, anche l’*Urerlebnis* (l’esperienza primordiale, N. d. A.) non comporta coincidenza totale, ma coincidenza parziale, in quanto ha degli orizzonti e non può farne a meno”⁷⁷.

Il passaggio chiave che permette a Merleau-Ponty di ragionare in termini di coincidenza parziale, anziché totale, è dovuto all’individuazione ontologica – spingendosi quindi al di là della metodologia strettamente fenomenologica⁷⁸ – di una Visibilità, di una generalità del Sensibile in sé che Merleau-Ponty chiama *carne*, termine che indica un anonimato innato privo di nome nella filosofia tradizionale⁷⁹; anche se, aggiunge poco dopo il filosofo francese, il vecchio termine “*elemento*, nel senso in cui lo si impiegava per parlare dell’acqua, dell’aria, della terra e del fuoco, cioè nel senso di una *cosa generale*, a mezza strada fra l’individuo spazio-temporale e l’idea, specie di principio incarnato che introduce uno stile d’essere in qualsiasi luogo se ne trovi una particella”⁸⁰, ben si avvicina all’idea di Essere che egli stesso sta tessendo.

Si comprende così che il concetto di carne non sta a designare l’aggregazione e la disgregazione di corpuscoli di materia e tanto meno del materiale psichico: cioè la carne non indica una somma di fatti materiali o spirituali. “La carne non è materia, non è spirito, non è sostanza”⁸¹. La carne si situa “a metà strada fra l’individuo e l’idea”: espressione questa dall’indiscutibile tenore bergsoniano, osserva Lisciani-Petrini – riprende infatti la formula di Bergson “a metà strada tra la

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Ivi, p. 147.

⁷⁷ Ivi, p. 211.

⁷⁸ E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., p. 45.

⁷⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 155.

⁸⁰ Ivi, p. 156.

⁸¹ *Ibidem*.

cosa e la rappresentazione”⁸². Nella carne Merleau-Ponty scorge il “nodo” (“a metà strada”) capace di stringere la cosa (l’Essere, l’aspetto “oggettivo”) e la rappresentazione (il pensiero, l’aspetto “soggettivo”) “dimostrando la loro inscindibilità – il loro ‘fra’ – e, insieme, l’insussistenza di un qualsivoglia ‘in Sé’”⁸³. Tra pensiero ed Essere, quindi, non c’è mai coincidenza assoluta perché essi non possono mai definitivamente eguagliarsi e così fondersi⁸⁴.

Oltre all’influenza che Bergson detiene nello sviluppo dell’idea di coincidenza parziale, è necessario tener conto del peso che la nozione di *Gestalt* acquisisce nella riflessione merleau-pontiana. Sin dai suoi esordi filosofici, Merleau-Ponty rinviene nella *Gestalttheorie* un metodo di analisi che gli permette di ragionare in termini di relazionalità strutturale delle forme percettive, per cui ogni forma è il risultato dell’interazione di una totalità di figure su sfondo. La *Gestalt*, scrive Merleau-Ponty, “possiede la chiave del problema dello spirito”⁸⁵. Figura su sfondo, *Etwas* più semplice possibile⁸⁶, la *Gestalt* è già trascendenza: essa mi fa comprendere che la linea è un vettore, che un punto è un centro di forze – eppure nelle cose non ci sono né linee né punti⁸⁷. L’essere vettore e l’essere centro di forze sono senso delle cose, ma non sono proprietà delle cose stesse; il senso è una trascendenza rispetto alle cose stesse perché prodotto della percezione, cioè dell’incontro di un percipiente ed un percepito. Il senso non è coincidenza assoluta fra pensiero e cosa, poiché “in qualsiasi accezione assumiamo la parola senso, ritroviamo la medesima nozione fondamentale di un essere orientato o polarizzato verso ciò che esso non è, e così siamo condotti a una concezione del soggetto (ma anche dell’oggetto, N.d.A.) come e-stasi e a un rapporto di trascendenza attiva tra il soggetto e il mondo”⁸⁸.

Il discorso sulla coincidenza parziale *fra* pensiero e realtà, *fra* la rappresentazione e la cosa, *fra* il concetto e la vita, *fra* il sensibile e l’intelligibile si traduce nella necessità di indagare quel *fra* che allo stesso tempo unisce e divide, identifica e differenzia. Sul piano ontologico, dicevamo, Merleau-Ponty chiama questo *fra* “carne”, il nodo capace di stringere in maniera inscindibile la cosa e la sua rappresentazione nel momento stesso in cui afferma l’insussistenza di ogni in sé. Sul piano storico-antropologico, invece, il *fra* prende il nome di “matrice simbolica”, definita ne *Le Avventure della dialettica* come punto d’incontro degli uomini con le cose della natura e del passato⁸⁹. Prima del contatto degli uomini con le cose del mondo, queste matrici simboliche non esistono da nessuna parte;

⁸² E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., p. 45. Lisciani-Petrini sottolinea la decisiva influenza, soprattutto nella teorizzazione del concetto di coincidenza parziale, che una lettura più attenta e approfondita di Bergson ha sull’ultimo Merleau-Ponty (cfr. Ivi, pp. 37-47).

⁸³ Ivi, p. 45.

⁸⁴ Ivi, p. 46.

⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 208.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Ivi, p. 211.

⁸⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., pp. 548-549.

⁸⁹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 28.

dal momento in cui sorgono “possono, per un periodo più o meno lungo, lasciare la loro impronta sul corso delle cose”⁹⁰. Le matrici simboliche, scrive Merleau-Ponty, sono nuclei intellegibili storici che ci permettono di relazionarci all’essere naturale, all’altro e al questionamento sulla morte⁹¹; svolgono quindi una funzione di mediazione tra noi e gli enti, tra noi e gli eventi dell’esistenza. È su tale funzione mediatrice del simbolico che Cassirer ha scritto numerose pagine, a noi utili per mettere a fuoco questo aspetto della riflessione merleau-pontiana, oggetto tuttavia d’attenzione cursoria da parte del filosofo francese, a mo’ di puntellamento di altre pieghe del ragionamento e non campo d’indagine privilegiato⁹².

Una delle questioni decisive su cui Cassirer è condotto a soffermarsi dalla stessa nozione di simbolo riguarda l’affermarsi progressivo del concetto di vita nel campo delle ricerche filosofiche. La svolta in senso “soggettivo” della filosofia moderna ha come conseguenza il porre “come centro di tutti i suoi problemi anziché l’unità del concetto di essere, il concetto di vita”⁹³. Per quanto uno dei conseguimenti dell’impiego del concetto di vita sia apparentemente il superamento dell’antitesi di soggettività e oggettività nella forma in cui si presenta nell’ontologia dualista, è emersa tuttavia nell’ambito stesso della vita un’antitesi tanto più radicale, cioè che la verità “non in altro appare data che nella sua pura immediatezza ed in essa racchiusa”⁹⁴. Un’assai problematica conseguenza è inevitabile: “ogni concetto e comprensione della vita sembra minacciare e sopprimere proprio questa immediatezza”⁹⁵, che può “essere intuita in modo completo o non esserlo affatto: essa non compare nelle rappresentazioni mediate che tentiamo, ma resta loro estranea come qualcosa di fondamentalmente diverso e di opposto. Il contenuto della vita non si può cogliere in qualche forma della rappresentazione, ma solo nella pura intuizione”⁹⁶.

Secondo Cassirer, una scelta tra divergenti direzioni teoriche potrebbe a questo punto imporsi: scegliere di cercare l’originarietà che precede tutte le formazioni mediate, o “abbandonarsi alla ricchezza e varietà di queste stesse mediazioni”⁹⁷. Nel primo percorso la vita si mostrerebbe come

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ *Ibidem.*

⁹² Sul tema delle matrici simboliche, nelle note di lavoro de *Il visibile e l’invisibile*, Merleau-Ponty abbozza schematicamente linee di indagine prive di seguito a causa della morte prematura. Sebbene il filosofo francese scriva dell’apertura all’essere resa possibile dalle matrici simboliche (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 191), della cristallizzazione delle matrici simboliche che avviene congiuntamente della precipitazione dell’indefinito delle *Abschattungen* nel sensibile (Ivi, p. 208), tali indicazioni teoriche rimangono pur sempre tasselli che vanno a comporre i campi semantici del concetto di tempo nel primo caso, di trascendenza nel secondo: non sono quindi oggetto di una considerazione particolare. Maggiori riferimenti alle matrici simboliche sono presenti nelle note dei corsi al Collège de France del 1954-1955: in queste Merleau-Ponty analizza le matrici simboliche in rapporto al concetto di istituzione. Sull’argomento torneremo nel paragrafo successivo.

⁹³ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Vol. I: il linguaggio*, op. cit., p. 56.

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ *Ibidem.*

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ Ivi, p. 57.

nucleo puramente semplice e chiuso in sé, mentre nella seconda ipotesi la vita risulterebbe conoscibile solamente attraverso l'inventario completo degli sviluppi della cultura, fino ad una profondità tale per cui lo spirito umano si dissolverebbe nello spettacolo delle forme umane, in un'immagine riflessa incapace di verità ed essenzialità. Si aprirebbe in questo modo l'abisso tra vita e spirito, tra intuizione e significazione, tra conoscenza intuitiva e conoscenza simbolica. Tanto più ci avviciniamo al simbolico, all'elemento meramente significativo, tanto più ci distacciamo dalla base originaria della pura intuizione⁹⁸.

Sul rapporto dilemmatico tra conoscenza intuitiva e conoscenza simbolica, Cassirer riporta i tentativi di interpretazioni già elaborati da Leibniz e Kant che qui vale la pena riportare per cenni, tenuto conto che tale dilemma si ripresenta, come abbiamo visto, nell'opera merleau-pontiana. Se già Platone – nella *VII Lettera* – sostiene l'inadeguatezza del simbolo rispetto all'idea, in Leibniz la conoscenza intuitiva risulta separata da un taglio netto dalla conoscenza meramente simbolica. Di fronte all'intuizione come vera contemplazione dell'idea, ogni conoscenza che si compia mediante puri simboli è degradata al livello di conoscenza cieca. Ma in Leibniz la cesura tra intuizione e conoscenza simbolica è funzionale all'orizzonte teologico in cui si dispiega, giacché in essa la conoscenza umana “certo non può in nessun caso fare a meno di immagini e simboli, ma appunto per questo è caratterizzata come umana, e cioè come limitata e finita, e ad essa si contrappone l'ideale dell'intelletto perfetto, originariamente creatore e divino”⁹⁹. All'ideale dell'intelletto puro, invece, Kant assegna lo statuto logico di concetto limite della conoscenza. A questo intelletto archetipo, puramente intuitivo e non discorsivo, del tutto indipendente dall'esperienza sensibile, Kant contrappone l'intelletto ectipo, cioè umano e finito, discorsivo perché bisognoso delle immagini. Ciò significa che quanto più ricco diventa il contenuto simbolico della conoscenza, tanto più viene meno il suo contenuto essenziale. La contrapposizione tra conoscenza intuitiva e conoscenza simbolica si presenta quindi come una perenne tensione tra vita e civiltà¹⁰⁰: “infatti il destino necessario della civiltà è costituito dal fatto che tutto ciò che essa crea nel suo progressivo processo di formazione e di ‘educazione’ ci allontana progressivamente dal principio originario della vita”¹⁰¹. Seguendo questa lettura, lo spirito si mostrerebbe quindi sempre più avvolto dalle sue creazioni, dalle parole del linguaggio, dalle immagini dei miti e delle arti, dai simboli intellettuali che si dispongono attorno come un velo illacerabile. Da una parte avremmo il compito di una filosofia della conoscenza – qui

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Ivi, pp. 57-58. Per un'analisi più estesa del tema all'interno del pensiero di Leibniz, si veda l'*Introduzione* di G. Tognon a G. W. Leibniz, *Monadologia. Causa Dei*, Giuseppe Tognon (a cura di), Laterza, Bari 1991. In particolare, le pp. 36-49 per quanto riguarda il discorso sul simbolo e, soprattutto, sull'espressione, aspetto centrale della filosofia leibniziana su cui ci focalizzeremo nel § 2.3 di questo studio.

¹⁰⁰ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Vol. 1: il linguaggio*, op. cit., p. 58.

¹⁰¹ *Ibidem*.

ritroviamo le prime riflessioni merleau-pontiane sul cogito tacito – che mira a togliere questo velo al fine di “risalire dalla sfera mediata del semplice significare e indicare a quella originaria della contemplazione intuitiva”¹⁰² – o intuitivo-percettiva stando alla metodologia applicata da Merleau-Ponty. Ma dall’altra parte, scrive Cassirer, “l’organo specifico, soltanto del quale la filosofia dispone, è in contrasto con la soluzione di questo compito. Il paradiso della mistica, il paradiso della pura immediatezza è chiuso per essa, che si afferma solamente nella luminosità e chiarezza del pensiero ‘discorsivo’”¹⁰³. Non si tratta, pertanto, di percorrere la via a ritroso, in direzione dell’origine, tornando al di qua delle creazioni culturali e delle forme simboliche, ma tentare di compiere la via andando avanti per comprendere le forme simboliche e renderle coscienti nel loro fondamentale “principio creativo”¹⁰⁴. Il costruttivismo coscienzialista di Cassirer è chiaramente presente nella nozione di principio creativo dello spirito. In Merleau-Ponty questo principio creativo non è riposto nello spirito del soggetto cosciente, bensì sul piano ontologico della carne con l’inevitabile decentramento epistemologico del soggetto rispetto alla trama dell’essere carnale, dove è abbandonata ogni garanzia del centro¹⁰⁵. In Merleau-Ponty, quindi, le forme simboliche non sono rapportate direttamente alla facoltà creatrice e costitutiva del soggetto, ma al loro essere espressione antropologica del *logos* carnale. In questo senso, la funzione mediatrice della carne, il suo essere *fra* che fa di ogni ente – uomo compreso – il prodotto, mai definitivamente positivo e chiuso in sé stesso, di una relazione che sempre lo rende tagliato da altro da sé¹⁰⁶, trova la sua traduzione antropologica nel simbolico, il *fra* – il nodo – che solo può stringere in maniera inscindibile la cosa e la sua rappresentazione nello stesso momento in cui ne rende manifesta la differenza.

La stessa nozione di carne è un simbolo che Merleau-Ponty adopera nell’ineliminabile esigenza di mediazione – già teorizzata dalle righe di Cassirer proposte pocanzi – tra noi e il *logos* delle cose del mondo, tra i nostri concetti e la vita. L’utilizzo di questo simbolo permette a Merleau-Ponty di beneficiare di uno dei pregi essenziali e generali dello spazio simbolico già abbozzato da Leibniz e ripreso dalle parole di Cassirer:

il fatto che esso (il simbolo, N.d.A.) serve non solo alla rappresentazione, ma anzitutto alla scoperta di determinati nessi logici, che esso non solamente fornisce un’abbreviazione di ciò che è già noto, ma apre nuove vie verso ciò che è ignoto, verso ciò che non è dato. [...] La sintesi che è data nel simbolo offre sempre perciò, oltre al mero sguardo retrospettivo, anche una nuova visione prospettica. Essa pone una conclusione relativa,

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ *Ivi*, p. 59.

¹⁰⁴ *Ibidem.*

¹⁰⁵ C. Lefort, *Sur une colonne absente*, op. cit., p. 154.

¹⁰⁶ E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., p. 171.

la quale contiene, pur sempre, immediatamente l'invito ad un ulteriore passo avanti, e sgombra la via per questo ulteriore progresso facendone conoscere la regola generale¹⁰⁷.

Di questo, illustra Cassirer, è testimonianza la scienza – ma anche la filosofia, si aggiunga, quando vengono ideati nuovi concetti che aprono ad orizzonti del pensiero prima inesplorati –: entrambe mostrano l'importanza assunta da un simbolo o concetto per la risoluzione di un determinato problema o di un complesso di problemi teorici e pratici. Solo quando viene trovato “per essi un'espressione simbolica unitaria e comprensiva, questi problemi diventano veramente padroneggiabili”¹⁰⁸.

È necessario precisare che l'esigenza della mediazione simbolica non è fin da subito avvertita da Merleau-Ponty che, nelle prime opere, attribuisce al corpo il privilegio di dare accesso all'originario, al cogito tacito, al pre-riflessivo, al pre-categoriale, ad una logica d'esistenza situata al di sotto del linguaggio e del pensiero da cui questi sorgono. Ma parlare di cogito tacito in opposizione al cogito espressivo, e di questo Merleau-Ponty ne assume piena consapevolezza ne *Il visibile e l'invisibile*, implica contrapporre nuovamente l'intelligibile al sensibile e quindi contravvenire alla necessità da lui sempre dichiarata di ripensare la nostra vita sensibile e la nostra vita conoscitiva in funzione della loro reciproca ingerenza, della trasgressione continua dal corpo alle cose, dalle cose al corpo, senza che si possa assegnare l'origine di tale “*empiétement*” a un dato luogo e a un dato tempo¹⁰⁹. Non ci possono essere frontiere nette tra la percezione sensibile e la conoscenza intelligibile poiché la percezione è già dell'ordine dell'istituzione, cioè che nella percezione il simbolico – la mediazione del sensibile con l'intelligibile – è già presente¹¹⁰. Cassirer, del resto, anticipa il punto di vista interpretativo elaborato da Merleau-Ponty, quando afferma che lungi dal contrapporre la vita alle forme simboliche, si tratta di comprendere che la vita, l'originario, non si estrania in una forma fissa che gli si oppone, perché la vita è già polarità di vita e forma: “la polarità stessa è il vero e proprio fenomeno originario, che viene da noi diviso artificialmente solo nella riflessione”¹¹¹. Contro Bergson – che nega la funzione simbolica in nome dell'intuizione – Cassirer sostiene che per giungere a qualsivoglia visione della vita, è presupposto irrinunciabile che la vita non rimanga chiusa in se stessa e venga colta nella forma¹¹².

¹⁰⁷ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Vol. 1: il linguaggio*, op. cit., p. 53.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 149.

¹¹⁰ Ivi, p. 150.

¹¹¹ M. Ferrari, *Metafisica delle forme simboliche. Note su Cassirer inedito*, in *Ernst Cassirer 50 anni dopo*, Rivista di Storia della Filosofia, 1995, Vol. 50, No. 4, p. 819.

¹¹² Ivi, p. 823.

L'aspetto significativo dell'analisi cassireriana del rapporto tra vita e forma è che, lungi dall'opporre la *Lebensphilosophie* ad una filosofia delle forme, Cassirer considera un'autentica filosofia della vita la sua filosofia delle forme simboliche, poiché “se rimane un ‘mistero’ (come avrebbe detto Goethe) il ‘movimento rotatorio della monade’, ciò nondimeno è da questo ‘mistero’ che prende avvio la creazione spirituale dell’uomo, e la stessa espressione simbolica è appunto un *Urphänomen*”¹¹³. L'espressione simbolica, dunque, è il fenomeno originario oltre il quale non possiamo cogliere nulla; ciò significa che per conoscere l'”essenza” dell'uomo “occorre guardare ‘l'uomo dentro la cultura e rispecchiato in essa, senza ‘girare lo specchio per vedere cosa c'è dietro’: dietro la vita c'è soltanto la vita, che si presenta solo e sempre [...] attraverso quell'‘involucro delle forme del simbolo’ che non può essere lacerato alla ricerca di un assoluto al di là di esso, giacché l'assoluto è se mai l'insieme di tutte le prospettive aperte dalle singole forme simboliche”¹¹⁴. Non possiamo fare a meno delle forme simboliche sebbene, riconosce Cassirer, l'impulso a distruggerle “sia innato e originario [...], ma possiamo e dobbiamo comprenderle e *riconoscerle* nella loro relativa necessità. Questa è l'unica possibile liberazione *ideale* dalla *costrizione* della simbolica”¹¹⁵.

Alla luce delle riflessioni sviluppate da Cassirer, ottiene ancor maggiore chiarezza la constatazione di Lefort per cui la carne è il termine con il quale Merleau-Ponty cerca di esprimere ciò che in una filosofia della coscienza è privo di nome; e se si parla di corpo, di storia o di simbolo, “*c'est pour rapporter toutes les modalités de l'existence à cette texture* [la “carne”, N.d.A.] *toujours à déchiffrer dans les effets qui en témoignent et que nul retour à une expérience originelle, nulle épreuve d'une pure présence ne sauraient produire*”¹¹⁶. L'essere si dà a pensare solo negli effetti che lo testimoniano, a cominciare dalle forme simboliche: solo attraverso la mediazione di queste forme – da cui l'uomo non può mai uscire (e non ci sarebbe via alcuna che possa condurci alla forma muovendo da ciò che si colloca fuori di essa)¹¹⁷ – ci è dato comprendere il mistero che l'uomo è, al punto che risulta appropriata la celebre determinazione elaborata da Cassirer secondo cui l'uomo è l'animale “capace di forma”¹¹⁸.

Ora, per quanto riguarda più precisamente il percorso merleau-pontiano, si constata che è nell'opposizione alla coincidenza immediata e assoluta teorizzata da Sartre¹¹⁹ che Merleau-Ponty sviluppa la necessità della mediazione. Stando alle valutazioni di quest'ultimo, il pensiero riflessivo – fatto proprio da Sartre e dalla fenomenologia ortodossa – si mostra incapace di trovare risposte

¹¹³ *Ibidem.*

¹¹⁴ *Ibidem.*

¹¹⁵ E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, op. cit., p. 314.

¹¹⁶ C. Lefort, *Sur une colonne absente*, op. cit., p. 154.

¹¹⁷ M. Ferrari, *Metafisica delle forme simboliche. Note su Cassirer inedito*, in *Ernst Cassirer 50 anni dopo*, op. cit., p. 829.

¹¹⁸ E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, op. cit., p. 56.

¹¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Parcours deux (1951-1961)*, Verdier, 2000, p. 161.

soddisfacenti ai problemi concreti del reale proprio “a causa della scissione fra un Per sé (logico) e un In Sé (sensibile-corporeo)”¹²⁰, dicotomia riflessiva da cui il pensiero riflessivo parte e a cui resta vincolato, riuscendo a pensare “un mondo compiutamente costituito (una ‘positività assoluta’) solo a condizione di averlo stagiato su uno sfondo per principio irraggiungibile e dunque equivalente ad un inaccessibile nulla (una ‘negatività assoluta’)”¹²¹. In Sartre questo modello teorico si traduce nell’opposizione tra l’attività degli uomini e la passività delle cose¹²², tra l’azione pura e universale del soggetto e l’irrelevanza dello spessore degli oggetti davanti alla sua totale volontà (come del tutto volontaristico, secondo Sartre, è lo sforzo del comunismo per distruggere e ricreare la storia, poiché le dottrine marxiste non possono più trovare una loro giustificazione nella filosofia della storia, nella dialettica e nella verità; piuttosto è nella negazione di queste che esse si legittimano¹²³).

Tra gli uomini e le cose – in contrasto rispetto all’immediatezza del rapporto non mediato tra soggetto e oggetto –, tra l’attiva volontà dell’uomo e la passività delle cose del mondo, Merleau-Ponty introduce un terzo: lo spessore delle matrici simboliche. Uno dei punti d’ingresso alla questione delle matrici simboliche lo troviamo nel ragionamento sul rapporto attività-passività. Il problema passività-attività, asserisce Merleau-Ponty, non può essere risolto né attraverso una drastica separazione tra le due, né per mezzo dell’assorbimento dell’una all’altra. Si tratta piuttosto di comprendere che c’è

*Une passivité des ‘hommes’ et une activité des ‘choses’ parce qu’il a des systèmes symboliques et un enregistrement, à leur niveau, de tout ce qui advient*¹²⁴.

Da sottolineare l’espressione “*de tout ce qui advient*”, a rimarcare la necessità dell’iscrizione simbolica, della registrazione simbolica di ogni evento che accade. Merleau-Ponty precisa che tale iscrizione simbolica

¹²⁰ E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., p. 79.

¹²¹ Ivi, p. 80.

¹²² Su questa antitesi che caratterizza l’intera produzione filosofica sartriana ha giocato un ruolo decisivo la riconosciuta influenza della lettura kojèviana di Hegel: al filosofo tedesco, Kojève rimprovera di trasferire la dialettica ontologica ad entrambi gli elementi costitutivi del reale: la Natura e l’Uomo. In questo modo, sostiene Kojève, Hegel cade in una dimensione monista dove tutto l’essere è coinvolto nel movimento dialettico del positivo e del negativo. Secondo l’interpretazione antropologica di Kojève, invece, che insiste sull’alterità essenziale tra uomo e natura, la dialettica si produce nel momento in cui l’uomo – definito dal suo essere azione negatrice - nega la situazione data, nella forma dell’ordine naturale o sociale. Solo l’uomo può essere negazione; la natura, priva dell’uomo, non può essere affermazione e negazione di se stessa. Senza l’uomo, la natura può solo affermarsi nella sua eterna identità (Cfr. J. H. Nichols, *Alexandre Kojève: Wisdom at the End of History*, Rowman & Littlefield Publishers, USA 2007, pp. 34-35).

¹²³ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit, p. 109.

¹²⁴ M. Merleau-Ponty, *L’institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2015, p. 209.

*N'est pas causalité du dehors, ni non plus référence à une méta-histoire créé per le vouloir humain ; mais référence à une imagination de l'histoire qui est vérité des matrices symboliques*¹²⁵.

In questo senso le matrici simboliche conducono una verità emergente posseduta da nessuno¹²⁶: questo perché gli eventi che viviamo sono percepiti e cristallizzati nell'esperienza secondo linee di forza *inconscie* dettate da una o più matrici simboliche. Ogni periodo della nostra vita si caratterizza per delle matrici simboliche – rappresentabili alla maniera di generalità, di centri di significato – che generano l'atmosfera, anche affettiva¹²⁷, in cui percepiamo gli altri e le cose in un determinato periodo della nostra vita¹²⁸. Una matrice simbolica impregna di sé tutto ciò che vediamo¹²⁹. Una nascita, un amore nuovo o un amore consumato, un lutto, una guerra, un ruolo sociale e lavorativo rivestito, l'attesa di un evento desiderato sono esempi di matrici simboliche che, come scambi laterali di una infrastruttura incosciente mai pienamente saputa e voluta dal soggetto¹³⁰, si intrecciano o si disintegrano plasmando in maniera generativa o disgregativa il mondo relazionale del soggetto, modificandone lo stile di funzionamento. La nascita è una matrice simbolica che può modificare profondamente il senso attraverso cui percepiamo la persona amata, l'impegno lavorativo, il tempo libero, lo spazio vissuto¹³¹; la guerra è una matrice simbolica che ha il potere di annichilire ogni altra matrice simbolica che fino a quel momento, mediando la relazione tra soggetti e tra i soggetti e le cose, direzionava le valutazioni e le scelte di questi. Contemporaneamente, una guerra può attivare matrici simboliche fino a quel momento pressoché inattive e giacenti sul fondo della sedimentazione storica delle matrici simboliche appartenenti ad una tradizione. La nascita e la guerra sono esempi di matrici simboliche, vale a dire di nodi intellegibili *istituiti* culturalmente come “centri di organizzazione” e quindi “centri di significato” che gli esseri umani assumono continuamente nel corso della storia di una tradizione¹³². Per comprendere l'assunzione non intenzionale che ogni soggetto compie delle matrici simboliche di una data cultura, è necessario muovere dalla considerazione secondo cui le matrici simboliche sono un centro *invisibile* di significato che nella materialità di queste (gesti espressivi, parole, discorsi, opere d'arte visive, opere letterarie) si rivela

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Ivi, p. 210.

¹²⁷ Sul tema dell'affettività in Merleau-Ponty torneremo nell'ultimo paragrafo di questo capitolo.

¹²⁸ G. Ralòn de Walton, *Symbolic matrices and the institution of meaning*, in *Chiasmi International*, n.9, Mimesis, Milano 2007, p. 120.

¹²⁹ Ivi, p. 114.

¹³⁰ E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in *Il problema dell'istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche*, E. Lisciani-Petrini, M. Adinolfi (a cura di), Discipline Filosofiche XXIX, 2, 2019, p. 85.

¹³¹ “Nella casa in cui nasce un bambino, tutti gli oggetti mutano senso, cominciano ad attendere da lui un trattamento ancora indeterminato, c'è qualcun altro, qualcuno di più, una nuova storia, breve o lunga, è appena stata fondata, un nuovo registro è aperto” (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 521).

¹³² G. Ralòn de Walton, *Symbolic matrices and the institution of meaning*, in *Chiasmi International*, n. 9, op. cit., p. 113.

come momento strutturante. Gli uomini *incorporano* diversi ordini simbolici facendo proprio uno “stile di funzionamento” o una “configurazione globale” che ha un senso, ma che non deve necessariamente essere elaborata concettualmente¹³³.

Per quanto riguardo più propriamente il portato originale della riflessione merleau-pontiana alla questione del simbolico, è necessario constatare come esso risieda nel fatto che secondo Merleau-Ponty l’assunzione del simbolico avviene attraverso un processo di apprendimento primariamente corporeo: rispetto ad esempio all’impostazione intellettualistica adottata da Cassirer, ma anche da Piaget che riduce l’apprendimento ad operazioni intellettuali di collegamento¹³⁴, Merleau-Ponty asserisce la necessità della mediazione corporea nell’assimilazione dei principi della cultura. Il corpo è una potenza di significazione e di espressione – simbolismo naturale, appunto – che sta in mezzo alle cose e allo stesso tempo le trascende; è come se ci fosse un sapere del corpo “che ha poco a che vedere con la conoscenza e più con l’abitudine¹³⁵, dunque con una *frequentazione* delle cose; un sapere che è connivenza con l’oggetto piuttosto che rappresentazione: una specie di coscienza corporale, anonima o ‘prepersonale’. E, correlativamente, c’è per il corpo un mondo fatto quasi a sua misura, un mondo-ambiente che è la risultante delle proiezioni del corpo, polo delle sue iniziative più che dei suoi pensieri”¹³⁶. Il simbolico vive della nostra corporeità: della materialità del corpo attivo come *puissance symbolique*¹³⁷ – con Cassirer si ragionava sull’imprescindibilità della materialità del simbolo poiché in virtù di essa lo stesso contenuto concettuale si forma, ottiene una sua determinatezza capace di permanere e resistere contro il fluire inesorabile dei fenomeni (il simbolo non è perciò mero veicolo di concetti già dati). Non è possibile quindi pensare il simbolico senza il riferimento all’orizzonte ontico a cui il nostro corpo ci apre; in questo senso il corpo che io sono è “cerniera fra me e le cose”¹³⁸.

Una fondamentale caratteristica delle matrici simboliche è di originare strutture di equivalenza tra fenomeni tra loro altrimenti sconnessi e frammentati. Queste strutture di equivalenza configurano il nostro campo d’esperienza che, conseguentemente, non è da noi vissuto su un unico piano di senso uniforme, quanto nella contemporaneità di più livelli di senso. Le associazioni attraverso cui colleghiamo eventi storici, azioni politiche, opere d’arte, sono il risultato né di un processo di analisi

¹³³ Ivi, p. 121.

¹³⁴ M. Merleau-Ponty, *Il bambino e gli altri*, Armando editore, Roma 1993, pp. 73-74.

¹³⁵ Nell’acquisizione di un’abitudine, “*le corps s’annexe de nouveaux instruments, s’amplifie de gestes inédits, bref donne à voir une motricité qui va s’élargissant. Par ailleurs les gestes nouveaux requièrent la saisie de nouvelles significations perceptives : une habitude motrice est indissolublement une habitude perceptive, et l’élargissement de nos gestes ne va pas sans un enrichissement du monde perçu à partir d’eux. Ainsi l’habitude manifeste doublement le pouvoir de création de notre corps, un pouvoir de faire naître des significations inédits, tout à la fois motrices et perceptives*” (E. Bimbinet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l’œuvre de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2004, pp. 136-137).

¹³⁶ M. Merleau-Ponty, *L’unione dell’anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*, op. cit., p. 13.

¹³⁷ C. Lefort, *Avertissement in La Prose du monde*, Gallimard, Parigi 1992, p. 3.

¹³⁸ M. Merleau-Ponty, *L’unione dell’anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*, op. cit., p. 13.

operato da una coscienza riflessiva né di una connessione causale naturale. Le affinità e le connessioni sono piuttosto possibili perché le matrici simboliche organizzano una sovradeterminazione, cioè una relazione di relazioni tra i fenomeni che esse mediano¹³⁹. Ma come intendere tale relazione di relazioni? Precedentemente abbiamo riportato come esempi di matrici simboliche l'evento della nascita e l'evento della guerra: si tratta di *eventi-matrice*, scrive Lefort, ai quali

*On ne peut imputer une origine définie, mais à partir desquels s'engendre un certain type de conduite, un enchaînement de réponses aux problèmes que pose la relation du Sujet avec les autres dans la variété des circonstances de sa vie*¹⁴⁰.

Dall'evento nascita e dall'evento morte pertanto si generano delle risposte simboliche che mediano, regolandola, la relazione di un soggetto ad altri soggetti nelle variazioni delle situazioni di vita. Lefort sostiene che l'espressione "evento-matrice" equivale alla nozione di cerniera, di pivot o di esistenziale¹⁴¹. Su quest'ultimo termine è utile focalizzare la nostra attenzione sia perché è ripetutamente ripreso dalle analisi merleau-pontiane, sia perché il suo campo semantico non sembra al primo sguardo avere una chiara affinità con quello dei termini ad esso accostati. Ancora Lefort puntualizza che il concetto di esistenziale è impiegato da Merleau-Ponty per evitare quello di categoria¹⁴². Ora, la categoria – nella sua funzione più generale – è la mediazione per eccellenza attraverso cui "si pretende di passare da un essente all'altro in virtù di un rapporto interno che 'sussume' l'uno all'altro"¹⁴³; la distribuzione delle diverse categorie suddivide il senso dell'Essere compiendo tagli formali preliminari e generali¹⁴⁴. Utilizzando invece il termine esistenziale, forse influenzato *lato sensu* dalla differenziazione che Heidegger compie tra categorie – le strutture ontologiche dell'essere davanti-alla mano – ed esistenziali – le strutture ontologiche del *Dasein*¹⁴⁵ –, Merleau-Ponty intende affermare che la cerniera tra i soggetti, e tra questi e gli altri enti, non è già presente preliminarmente e generalmente nel rapporto ad essi *interno*, ma nel rapporto *esterno* di connessione reso effettivo dalla determinazione storico-simbolica di un evento concreto che si manifesta in un dato momento storico. La determinazione di un evento è la cerniera che permette la

¹³⁹ G. Ralòn de Walton, *Symbolic matrices and the institution of meaning*, in *Chiasmi International*, n.9, op. cit., pp. 121-122.

¹⁴⁰ C. Lefort, *Préface* a M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 30.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ A. Badiou, *Il clamore dell'essere*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2004, p. 38.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ D. Franck, *Heidegger e il problema dello spazio*, Ananke, Torino 2006, p. 80.

relazione: ciò significa che la relazione comporta sempre un terzo – la matrice simbolica – che media tra un soggetto ed un altro soggetto, tra un soggetto ed un altro ente.

Tuttavia, la funzione mediatrice operata dalla matrice simbolica non è della stessa natura della mediazione agita dalla forma simbolica che le considerazioni mosse da Cassirer ci hanno aiutato a meglio comprendere. Se la forma simbolica è la condizione mediatrice affinché possiamo vedere la cosa (non si è mai alla cosa stessa¹⁴⁶), la matrice simbolica è piuttosto il limite di ciò che può apparire e di ciò che non appare¹⁴⁷. Essa si pone tra il visibile e l'invisibile, è lo spazio tra il percepibile e ciò che non può essere percepito, dove il contorno della forma di una cosa incontra il contorno della forma di un'altra in modo che ogni cosa può essere ciò che è¹⁴⁸. In questo senso gli eventi-matrice sono l'apertura all'essere¹⁴⁹, poiché essi costellano la differenza in quanto differenza¹⁵⁰, negando la possibilità ontologica e logica che gli enti possano auto-sussistere nella loro identità. Per questo motivo è un errore pensare che i poli della relazione siano primi e quindi antecedenti alla stessa, giacché essi “esistono esclusivamente l'uno per l'altro – dunque per la relazione”¹⁵¹, in cui essi si costituiscono reciprocamente¹⁵². Tesi che trova conferma e propellente nello studio della linguistica saussuriana, da cui Merleau-Ponty apprende – come si vedrà nel prosieguo di questo lavoro – che ragionare in termini di struttura diacritica richiede la rinuncia di ogni tentativo di individuazione di termini primi, poiché “all'*origine* della struttura del segno non c'è letteralmente niente: niente lo precede in quanto rapporto. Ovvero: c'è sempre già un rapporto, un essere-in-relazione”¹⁵³.

1.4 *Eventi matrice*

Come è noto, Merleau-Ponty estende gli approdi teorici della linguistica saussuriana – segnatamente la composizione diacritica della struttura della lingua – alla generalità dell'agire umano, alle relazioni sociali, al modo in cui viviamo l'ambiente culturale e facciamo storia¹⁵⁴, al punto che “noi siamo nel campo della storia come nel campo del linguaggio o dell'essere”¹⁵⁵.

¹⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 208.

¹⁴⁷ R. Kaushik, *Merleau-Ponty between Philosophy and Symbolism. The Matrixed Ontology*, SUNY Press, New York 2019, p. XXI.

¹⁴⁸ Ivi, pp. 24-25.

¹⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 191.

¹⁵⁰ R. Kaushik, *Merleau-Ponty between Philosophy and Symbolism. The Matrixed Ontology*, op. cit, p. XII.

¹⁵¹ E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., p. 115.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ J. Revel, *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, in *Almanacco di filosofia e politica (2020). Vol. 2: Istituzione. Filosofia, politica, storia*, M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), Quodlibet, Macerata 2020, p. 81.

¹⁵⁴ Ivi, p. 79.

¹⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 39.

Nell'interessante ricostruzione del percorso¹⁵⁶ che conduce il filosofo francese ad adottare lo strumento ermeneutico della struttura diacritica – di origine saussuriana appunto – nelle analisi sulla storia e l'evento, Revel individua nell'anno accademico 1953-1954 il momento decisivo in cui la riflessione sul linguaggio e la riflessione sulla storia incontrano un vasto spazio di intersezione: di fatto, tra i due corsi al Collège de France dedicati al *Problema della parola* e ai *Materiali per una teoria della storia*, possiamo leggere un “gioco di specchi” che prolunga il campo semantico della teoria espressiva del linguaggio in direzione dell'orizzonte storico. L'espressione, asserisce Merleau-Ponty, ha origine dal potere di espressione naturale¹⁵⁷ del corpo, che comincia con la più piccola percezione e si amplifica – tramite la parola e la scrittura, entrambe gesti corporei – nella cultura¹⁵⁸ e nella storia. Questo perché

ogni uso del corpo umano è già espressione primordiale, non quel lavoro derivato che, al posto di ciò che è espresso, mette alcuni segni dati per altra via con il loro senso e con la regola del loro impiego, ma l'operazione prima che originariamente costituisce i segni come segni, fa abitare in essi ciò che è espresso, e lo fa utilizzando soltanto l'eloquenza del loro ordine e della loro configurazione, introduce un senso in ciò che non ne aveva, e dunque, invece di esaurirsi nell'istante in cui ha luogo, inaugura un ordine, fonda un'istituzione o una tradizione¹⁵⁹.

L'importanza di queste righe è riassumibile nella traiettoria senza soluzione di continuità che Merleau-Ponty traccia dall'espressione corporea alla fondazione di un'istituzione, vale a dire di una sedimentazione storica che dà forma all'unità di una tradizione. L'operazione espressiva del corpo – è proprio del gesto umano significare al di là della sua semplice esistenza fattuale e inaugurare un senso¹⁶⁰ – è il punto di snodo da cui hanno origine sia l'istituzione linguistica sia la storia: ne consegue che il tentativo compiuto da Merleau-Ponty di applicare all'indagine storica il metodo d'analisi della linguistica saussuriana ha nel potere espressivo del corpo il suo fondamento; Merleau-Ponty non pone quindi una semplice e azzardata analogia tra il problema della lingua e quello della storia¹⁶¹.

Come risulta dalla citazione precedente, l'operazione espressiva “è quindi la possibilità di instaurare senso nuovo, è attività di creazione; ma lo è solo perché si situa paradossalmente all'interno del deposito di significati già acquisiti, ai quali impone un mutamento radicale: vi è dunque la

¹⁵⁶ J. Revel, *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, in *Almanacco di filosofia e politica (2020)*. Vol. 2: *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), op. cit., pp. 77-81.

¹⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 252.

¹⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 88.

¹⁵⁹ Ivi, pp. 85-86.

¹⁶⁰ Ivi, p. 86.

¹⁶¹ Ivi, p. 88.

compossibilità, la co-pensabilità, dell'innovazione e della tradizione"¹⁶². Se nel discorso sulla lingua la possibilità di instaurare un senso nuovo risiede nel potere espressivo della parola, sul piano storico la condizione del nuovo risiede nell'evento. Ma come intendere l'evento storico e la sua funzione di apertura al nuovo?

Per cominciare, Merleau-Ponty ritiene che si possa distinguere gli eventi matrice che interconnettono momenti diversi e creano una storia – è il caso di quegli eventi che alterano sia la nostra storia sia la comprensione di noi stessi che abbiamo all'interno di un momento storico –, dagli eventi che, per quanto crediamo importanti, si limitano ad inserirsi tra le maglie delle determinazioni culturali già presenti e ne riproducono i motivi: se confondiamo quest'ultimi eventi con gli eventi monumentali che fondamentalmente riorganizzano i campi semantici che mediano la relazione che il soggetto intrattiene con sé, con gli altri soggetti e con le cose, risulta impossibile individuare puntualmente i processi che contraddistinguono gli eventi matrice¹⁶³.

Lungi dall'intendere gli eventi matrice come fatti puntuali e oggettivi, è necessario rendere conto del loro carattere pluridimensionale: si tratta di illuminare la complessità dei rapporti tra l'evento, la congiuntura e la storia, perché

*L'événement est une composante essentielle de l'ensemble solidaire qu'il forme avec la structure et la conjoncture ; non seulement il met en lumière, en les exhibant et en les condensant en soi, la conjoncture et la structure, mais il peut aussi contribuer à les modifier en tant qu'événement créateur et sur-signifiant*¹⁶⁴.

Ragionare sull'evento nei termini di congiuntura e struttura – qui sagliamo l'applicazione della metodologia saussuriana al campo storico – significa che il suo accadere non può essere compreso semplicemente in termini causali, poiché è in rapporto di promiscuità con i tempi di altri eventi che precedenti o simultanei ad esso compongono la struttura del tempo storico. In questo senso l'evento è plurale e non singolare, ed è proprio la sua pluralità che ne impedisce ogni dinamica strettamente teleologica¹⁶⁵.

Ogni evento, che sia matrice o no, non è originario poiché si manifesta all'interno di un campo storico già aperto da altri eventi. Questo implica che la storia si dispiega nel segno di una continuità,

¹⁶² J. Revel, *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, in *Almanacco di filosofia e politica (2020)*. Vol. 2: *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), op. cit., p. 78. Queste indicazioni, prosegue Revel, anticipano la definizione del concetto di istituzione (oggetto di una dettagliata analisi nel prosieguo di questo lavoro).

¹⁶³ R. Kaushik, *Merleau-Ponty between Philosophy and Symbolism. The Matrixed Ontology*, op. cit, p. XIII.

¹⁶⁴ R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 3, 2017, p. 3.

¹⁶⁵ R. Kaushik, *Merleau-Ponty between Philosophy and Symbolism. The Matrixed Ontology*, op. cit, p. XIII. Sul problema della teleologia nella storia si tornerà nel § 3.6.

dato che ogni evento non può che manifestarsi tra le maglie delle determinazioni storiche cumulate e nelle coordinate di senso che fanno l'unità di un'epoca. Allo stesso tempo, tuttavia, è propria degli eventi matrice la capacità di inaugurare una nuova configurazione del senso e dei significati, tali da produrre una crisi degli eventi matrice fino ad allora esercitanti il loro *potere* di configurazione del campo delle significazioni storiche.

È il caso, ragionando a titolo esemplificativo sulle crisi che hanno segnato il passaggio dalla *res publica christiana* all'Europa moderna, delle teorie eliocentriche copernicane che, in quanto evento matrice che riconfigura la rappresentazione che l'uomo ha della sua collocazione nell'universo, mettono in crisi la centralità dell'umanità nell'universo che invece l'evento matrice del sistema tolemaico fino a quel momento le aveva destinato. È il caso della scoperta delle Americhe, monumentale evento matrice capace di mutare radicalmente la rappresentazione che l'uomo moderno ha del Mediterraneo, dell'Oriente, della guerra, della morale¹⁶⁶, dell'umanità stessa. Sul piano filosofico, l'evento matrice del nominalismo sconvolge le categorie attraverso cui l'uomo fino a quel momento si è relazionato con l'essere delle cose; sul piano teologico-politico, la Riforma e l'emersione parallela di nuove forme di organizzazione della vita politica – gli Stati – sanciscono una rivoluzione del modo di concepire la relazione tra l'uomo e Dio e conseguentemente tra l'uomo e l'altro uomo, tra cittadino e cittadino. Ogni evento matrice produce quindi

un effetto determinante su *altre esperienze*, che d'ora in poi non potranno più essere vissute o pensate allo stesso modo. L'evento è pertanto simultaneamente *discontinuità* e *matrice*: ognuna di queste sue due facce apre ad una concezione della storicità che, separata dall'altra, risulta falsata¹⁶⁷.

L'evento matrice non è mai chiuso nella sua differenza e compiuto una volta per tutte, ma va al di là della sua mera presenza, al di là della vita individuale per inserirsi in una moltitudine di rapporti distinta dall'ordine empirico degli eventi. Merleau-Ponty ci porge a riguardo l'esempio dell'opera pittorica che, “conservata e trasmessa sviluppa nei suoi eredi una fecondità che è incommensurabile con ciò che essa è, non soltanto come pezzo di tela dipinta, ma anche come opera a cui il pittore ha annesso una significazione definita”¹⁶⁸; la fecondità incommensurabile, propria specificamente degli eventi matrice, si estende perciò al di là dei limiti della vita individuale per diventare appello per coloro che la riprenderanno e le conferiranno un seguito.

¹⁶⁶ Ancora risuonano le parole di Pascal che, davanti alla pattuizione del meridiano delle linee di amicizia, commenta: “un meridiano decide della verità” (C. Schmitt, *Nomos della terra*, Adelphi, Milano 2011, pp. 94-95).

¹⁶⁷ J. Revel, *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, in *Almanacco di filosofia e politica* (2020). Vol. 2: *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), op. cit., p. 77. Corsivo dell'autrice.

¹⁶⁸ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 87.

Per spiegare il significato degli eventi matrice, con l'intenzione necessaria di evitare ogni ricaduta nel lessico familiare che riconduce gli eventi ad una natura teleologica protesa tra un'origine passata e un futuro già iscritto in essa, Merleau-Ponty ricorre alla nozione di *institution*, traduzione non filologica del concetto di *Stiftung* già elaborato da Husserl¹⁶⁹. La tematizzazione del concetto di istituzione serve a Merleau-Ponty per individuare il modo in cui gli eventi matrice operano attraverso tempi diversi rispetto a quello in cui si verificano, perché "l'istituzione rivela che gli eventi matrice non sono semplicemente accadimenti precedenti o avvenimenti ma profonde alterazioni nel campo di significati che regolano il presente (che gli danno forma, che rendono la realtà tale, N.d.A.), di cui siamo ignari e verso cui rimaniamo ciechi"¹⁷⁰.

La logica dell'istituzione è un tema centrale della riflessione merleau-pontiana a partire dalle celebri *Note* dei corsi al *Collège de France* dell'anno accademico 1954-1955. Come accennato, il termine istituzione è la traduzione del concetto husserliano di *Stiftung*, presente a più riprese negli ultimi testi di Husserl, in particolare nel quadro della fenomenologia genetica. Filologicamente, *Stiftung* è tradotto con "fondazione", "instaurazione", "costituzione": esso indica l'atto primario con il quale la coscienza acquisisce e fonda un certo senso obiettivo, che permane in seguito come un significato stabile e permanente nell'esperienza, disponibile nella forma di una tradizione¹⁷¹. Da considerare è l'assonanza che tale determinazione del concetto di *Stiftung* condivide con la funzione del simbolo individuata da Cassirer, quando questi sostiene – come si è precedentemente osservato – che il simbolo costituisce per la conoscenza il primo stadio e la prima prova dell'obiettività perché, grazie ad esso, viene offerto per la prima volta un punto fermo al perenne mutare del contenuto della coscienza; nella funzione simbolica, quale si attua nei significati del linguaggio, dell'arte, del mito, si elevano per la prima volta dal flusso della coscienza determinate forme fondamentali che permangono nel tempo¹⁷².

Sensibile quindi alle potenzialità del concetto di *Stiftung*, Merleau-Ponty gli conferisce una torsione semantica traducendolo con il termine *institution* che, coerentemente ai fini di questa prima parte del nostro percorso, comporta due rilevanti considerazioni teoriche. La prima consiste nel mettere in comunicazione il problema specificamente fenomenologico del senso vissuto e le molteplici istituzioni del senso (antropologico, storico, politico) che popolano i differenti campi della nostra esperienza¹⁷³. Questa caratterizzazione del concetto di istituzione converge decisamente – ma non fino al punto di coincidenza – con la funzione del simbolo prima richiamata, cioè del simbolo

¹⁶⁹ R. Kaushik, *Merleau-Ponty between Philosophy and Symbolism. The Matrixed Ontology*, op. cit., p. XIII.

¹⁷⁰ *Ibidem*. Traduzione mia.

¹⁷¹ R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, op. cit., p. 5.

¹⁷² Si veda *supra* il § 1.2.

¹⁷³ R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, op. cit., pp. 5-6.

come spazio di relazione tra il senso vissuto/percettivo fenomenologicamente inteso e le significazioni istituite. La seconda nell'intendere l'istituto non come il riflesso immediato delle azioni specifiche della coscienza¹⁷⁴, ma come ciò che può essere ripreso dal soggetto stesso o da altri soggetti senza che si tratti di una totale ricreazione, perché l'istituto si situa fra “gli altri e me, fra me e me, come una cerniera”¹⁷⁵, come “*champ symbolique des objets culturels, qui est notre milieu, notre charnière, notre jointure, - au lieu de l'alternance sujet-objet*”¹⁷⁶.

Merleau-Ponty annoda quindi strettamente il concetto di istituzione a quello di campo simbolico, al punto che risulta legittima l'espressione “*istituzione simbolica*” impiegata da Richir nei suoi studi e di cui faremo ampio uso nel paragrafo successivo. Eppure, come accennavamo, il concetto di istituzione ed il concetto di simbolico non coincidono, non sono equivalenti; piuttosto, è l'istituzione – o meglio: l'atto istituyente – che crea e impiega i simboli¹⁷⁷. L'istituzione è l'apertura di un campo simbolico. Ma come intendere questa apertura? Cosa la genera? Se il pensiero del simbolico si sofferma per lo più sulla descrizione del permanere della determinazione simbolica sedimentata, il pensiero dell'istituzione cerca di tenere insieme l'atto dell'istituire e la deposizione di un significato, il momento istituyente e l'istituto. Rispetto ad uno sguardo sulla storia che ne coglie solamente l'immobilità e la paralisi dovuta alla saturazione delle sedimentazioni simboliche, e ad una visione incapace di leggere nelle vicende storiche altro che una frammentazione estrema di eventi singolari, Merleau-Ponty “non produce una terza via, una sorta di compromesso mediano, ma sceglie di pensare *insieme* le polarità opposte: una compostibilità delle determinazioni storiche e dell'evento inteso come potenza di inaugurazione”¹⁷⁸.

In merito a quest'ultimo passaggio, è utile rimarcare il parallelismo che Merleau-Ponty mantiene attivo tra le due linee di analisi sul linguaggio e sulla storia. Nell'ambito linguistico l'oltrepassamento dell'uso convenzionale del linguaggio avviene attraverso il movimento della parola che, ripresa dal soggetto parlante, esce dal dizionario – luogo in cui i vocaboli si definiscono in cerchio, si costituiscono l'un l'altro – e diventa *parole*, discorso; una volta utilizzata dal soggetto, la parola torna nel sistema linguistico conferendogli una contingenza, uno squilibrio, una storia; la parola conferisce una tradizione alla struttura linguistica¹⁷⁹. “La parola è un punto di svincolo tra il sistema e l'atto, tra la struttura e l'avvenimento: da un lato essa fa parte della struttura, come valore

¹⁷⁴ Merleau-Ponty elabora la nozione di istituzione nel tentativo di rimediare alle difficoltà della filosofia della coscienza (M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, Bompiani, Milano 1995, p. 55).

¹⁷⁵ Ivi, pp. 55-56.

¹⁷⁶ M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 46.

¹⁷⁷ Ivi, p. 133.

¹⁷⁸ J. Revel, *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, in *Almanacco di filosofia e politica (2020). Vol. 2: Istituzione. Filosofia, politica, storia*, M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), op. cit., p. 79. Corsivo dell'autrice.

¹⁷⁹ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Como 2007, p. 107.

differenziale, ed in questo caso è soltanto una virtualità semantica; d'altro canto essa fa parte dell'atto e dell'avvenimento, per il fatto che la sua attualità semantica è contemporanea all'attualità evanescente dell'enunciato"¹⁸⁰. Similmente, "le determinazioni storiche producono configurazioni nelle quali gli eventi devono necessariamente iscriversi; inversamente, gli eventi, nella misura in cui aprono queste determinazioni a ciò che non contengono ancora, le spostano e ne modificano l'equilibrio costituito"¹⁸¹. Come la parola è sempre già parte di un sistema linguistico ed è portatrice di novità all'interno del medesimo sistema, che ne risulta trasformato, così l'evento è sempre prodotto a partire dalle condizioni storiche "ed è anche ciò che modifica la storia stessa"¹⁸².

I risvolti storico-politici – fino a qui appena accennati – che il concetto di istituzione riveste nell'elaborazione teorica merleau-pontiana saranno sviluppati nel corso del terzo e del quarto capitolo di questo lavoro. Per il momento conviene soffermare l'attenzione sull'interpretazione simbolica che del concetto merleau-pontiano di istituzione ha cercato di proporre Richir: il discorso così si ricongiungerà al tema della tensione tra le polarità opposte del senso vissuto come possibilità d'inaugurazione del nuovo e del significato istituito – polarità già inscritta nella pocanzi evocata tensione tra l'evento matrice inteso come potenza di inaugurazione e le determinazioni storiche – e quindi sulla fecondità teorica – già richiamata nelle prime battute di questo percorso – di tale compossibilità.

1.5 L'istituzione simbolica

Il simbolo è il permanere di una forma all'interno di un orizzonte istituito – cioè aperto – da un evento matrice. L'istituzione è il campo simbolico di oggetti culturali – discorsi, concetti, pratiche, consuetudini, valori, giudizi – che compongono la complessità dell'ordine simbolico in una data epoca. Ogni tentativo di cogliere un senso delle cose in un certo momento storico non può che dispiegarsi nel relativo orizzonte simbolico, poiché è l'orizzonte simbolico che predetermina il modo in cui le cose sono considerate per ciò che sono e le domande che ad esse poniamo¹⁸³. Da un punto di vista metodologico, ragionare nei termini di orizzonte simbolico significa considerare la storicità della struttura dei concetti e delle categorie filosofiche attraverso cui si analizzano e si esprimono le descrizioni fenomenologiche o le elaborazioni oggetto dell'indagine teorica; vale a dire che la "la

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ J. Revel, *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, in *Almanacco di filosofia e politica (2020)*. Vol. 2: *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), op. cit., p. 79.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ F. Forestier, *L'animalité symbolique de l'humain*, in *Eikasia. Revista de Filosofia*, Vol. n. 47, 2013, p. 651.

structuration proprement phénoménologique de l'apparaître se double d'une structuration symbolique qui détermine la façon dont celle-ci est dicibile"¹⁸⁴. Il significato del reale, pertanto, fa irriducibilmente parte, secondo una correlazione tanto sistematica quanto enigmatica, della significazione generale dovuta all'istituzione simbolica del linguaggio¹⁸⁵. Ma la predeterminazione simbolica – e qui incontriamo il carattere originale della riflessione di Richir – deve essere distinta dalla predeterminazione fenomenologica dell'apparire dei fenomeni-di-mondo¹⁸⁶. L'istituzione di una matrice simbolica fissa il senso di un fenomeno in una forma determinata; nondimeno il senso fenomenologico non coincide con il significato simbolico. Quest'ultimo funge da raddoppiamento del senso (come fosse il senso del senso): ciò è reso possibile dalla presenza del non simbolico – a mo' di lacuna (*béance*) – originariamente inscritto nel simbolico, cioè del senso fenomenologico che il significato simbolico non può mai determinare del tutto.

Il modello teorico elaborato da Richir si fonda sulla necessità della distinzione tra il senso inteso fenomenologicamente e il significato simbolico istituito: essi vanno intesi come poli di una relazione rispetto cui non sono precedenti. Come il simbolico è insperabile dal senso, così il senso ci risulterebbe impensabile senza la mediazione simbolica. Il senso di un oggetto non può essere colto che nell'obiettività che è vista in esso, cioè nella sua identità simbolica istituita¹⁸⁷. Il senso – nella modalità della percezione o dell'intuizione sensibile – viene per così dire "catturato", "marcato a distanza" (*marquage à distance*¹⁸⁸) dal meccanismo dell'istituzione simbolica che, oltre a garantire ad esso una durata, una permanenza contro il divenire assoluto, lo inserisce in qualità di significante – cioè di sostrato materiale – nell'ordine simbolico della struttura linguistica, da cui acquisisce il proprio significato. In questa struttura, ci insegna la lezione saussuriana, ogni significante si identifica per mezzo di una rete di opposizioni e rimandi con altri significanti; lo stesso per i significati.

Il senso vissuto può essere per l'appunto inteso nel modo dell'intuizione sensibile, nel modo della percezione. L'ultimo Merleau-Ponty, nelle pagine de *Il visibile e l'invisibile*, riprende curiosamente il tema dell'"essenza concreta", dell'"essere concreto"¹⁸⁹ (espressioni che traducono il medesimo termine tedesco: *Wesen*). Brevemente, nell'interpretazione che Merleau-Ponty dà delle essenze, queste non possono essere pensate a partire da un soggetto disincarnato. Piuttosto,

¹⁸⁴ F. Forestier, *La phénoménologie génétique de M. Richir*, Springer, 2015, p. 54.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 53.

¹⁸⁷ F. Forestier, *L'animalité symbolique de l'humain*, op. cit., p. 654.

¹⁸⁸ M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, Editions Millon, 1988, p. 146.

¹⁸⁹ M. Richir, *Essenze e "intuizione" delle essenze nell'ultimo Merleau-Ponty*, in *Negli specchi dell'Essere, Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, M. Carbone, C. Fontana (a cura di), op. cit., p. 53.

Quando la filosofia cessa di essere dubbio per farsi svelamento, esplicitazione, in quanto si è staccata dai fatti e dagli esseri, il campo che essa si dischiude è fatto sì di significati o di essenze, ma che non sono autosufficienti, che, manifestamente, si riferiscono ai nostri atti di ideazione e, grazie a questi, sono prelevati da un essere grezzo in cui si tratta di ritrovare allo stato selvaggio i corrispondenti delle nostre essenze e dei nostri significati¹⁹⁰.

È l'esperienza concreta che conferisce alle essenze, o alle idee, la loro apparenza di solidità¹⁹¹. Sono il mio corpo ed il mio tempo che, lungi dall'essere ostacoli all'accesso alle essenze, mi forniscono “quella coesione nello spessore del mondo e dell'Essere senza la quale l'essenza è follia soggettiva e arroganza”¹⁹².

Di pari passo alla critica delle essenze disincarnate, Merleau-Ponty sottolinea l'illusorietà della posizione filosofica secondo cui le essenze sono considerate, in linea di principio, “al limite di una idealizzazione sempre imperfetta. Ciò sarebbe perpetuare l'antitesi del fatto e dell'essenza”¹⁹³, “di ciò che è individuato in un punto dello spazio e del tempo e di ciò che è per sempre e in nessun luogo”¹⁹⁴. Ciò che Merleau-Ponty intende affermare è la non coincidenza dell'essenza con il significato istituito, perché l'essenza – *Wesen* – è piuttosto “la nervatura comune del significante e del significato, aderenza e reversibilità dell'uno nell'altro”¹⁹⁵. Nel momento in cui le essenze non coincidono con le significazioni, con le idee, è un'illusione credere che esse siano dominio esclusivo del linguaggio, o meglio della *langue*, nella trasparenza del significante e del significato (che equivarrebbe a reificare il segno, annullandone così il valore diacritico)¹⁹⁶.

Richir registra una differenza tra la *langue* – il sistema strutturato oggetto dell'interpretazione linguistica – ed il fenomeno di linguaggio, tra l'istituzione simbolica dei significati strutturati e la genesi fenomenologica del senso¹⁹⁷. Il linguaggio fenomenologico si caratterizza per concretezze/essenze materiali (i *Wesen* appunto) multistratificate attraverso dei rinvii non regolati¹⁹⁸, mentre i significati che costituiscono il registro della *langue* sono intenzionalmente regolati, definiti, etichettati (*balisées*), sono regolati dalla logica discorsiva, l'invariante di tutte le suddivisioni e

¹⁹⁰ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 130.

¹⁹¹ M. Richir, *Essenze e “intuizione” delle essenze nell'ultimo Merleau-Ponty*, in *Negli specchi dell'Essere, Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, M. Carbone, C. Fontana (a cura di), op. cit., p. 44.

¹⁹² Ivi, p. 45.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., pp. 131-132.

¹⁹⁵ M. Richir, *Essenze e “intuizione” delle essenze nell'ultimo Merleau-Ponty*, in *Negli specchi dell'Essere, Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, M. Carbone, C. Fontana (a cura di), op. cit., p. 50.

¹⁹⁶ Ivi, p. 51.

¹⁹⁷ F. Forestier, *La phénoménologie génétique de M. Richir*, op. cit., pp. 53-54.

¹⁹⁸ Più precisamente: la logica dei *Wesen* è la logica dell'invisibile (del non sensibile), cioè della relazione non percepibile – quindi inconscia – che struttura il mondo fenomenale, il suo apparire al nostro campo di presenza. Alla base di questa riflessione c'è l'indagine ontologica di Merleau-Ponty sul visibile e l'invisibile.

marcature dei *Wesen* in significanti che hanno luogo all'interno di una lingua istituita¹⁹⁹. C'è qui un'irriducibile differenza tra il fenomeno del linguaggio e la suddivisione invariante del *Wesen* istituita dal trascendentale simbolico, che è correlativa di una certa istituzione logica del mondo operativa in ogni soggetto parlante della medesima comunità simbolica²⁰⁰. In altri termini, si tratta di una differenza architettonica tra il fenomeno di linguaggio e la *langue*: in questa la significazione si distacca dal flusso percettivo della temporalizzazione e della spazializzazione dell'esperienza vissuta per collocarsi nel tempo e nello spazio puri della struttura, dove constatiamo l'indipendenza del sistema logico-grammaticale e la co-originarietà della strutturazione dell'apparire in unità percettive distinte, stabili, portatrici di determinazioni simboliche²⁰¹.

A questo punto, ci troviamo in prossimità di due linee di ricerca teoricamente rilevanti ai fini di questo tornante del nostro percorso.

1. La prima è relativa al tema dell'inaugurazione, della novità storica che il pensiero dell'istituzione ci permette di rappresentare efficacemente. L'essenza concreta, il *Wesen*, è la concretezza originaria che non impone la forma determinata di un qualcosa, ma iscrive fenomenologicamente la forma della resistenza del reale delineando e differenziando delle linee di forza che condizionano la forma possibile di un mondo senza compierlo²⁰². I *Wesen* sono singolarità pre-intenzionali e agglomerazioni pre-individuali di associazioni proto-sensoriali (quasi-colore, quasi-suono ecc.)²⁰³ Vergini da ogni intellegibilità, essi *aprono* la scena della genesi in un movimento assolutamente libero e gratuito. Inaccessibili nella loro inseità, possiamo coglierli esclusivamente nella forma simbolica, nell'idea, nel significato che già implica un'alterazione della presenza del *Wesen* concreto dato. L'idea stessa del senso, cioè l'idea che una cosa non sia limitata a se stessa ma che porti in sé l'apertura ad un'alterità che non le appartiene, presuppone già l'apertura arbitraria di una significanza che nulla può fondare né radicare. Il senso è legato alla dinamica del doppio eccesso del senso intuito sulla significazione e della significazione sul senso intuito, già oggetto dell'analisi husserliana nelle *Ricerche logiche*²⁰⁴, dove “il rapporto che Husserl introduce tra l'esistenza percettiva e l'attestazione di questa esistenza nel giudizio è colto nel movimento che lega l'una all'altra: le cose sono, in qualche modo, il luogo di un '*agone*' del sentire e del giudicare”²⁰⁵. Secondo Richir, il senso si sostiene e si rigenera allo stesso tempo a partire dalle concretezze fenomenologiche – *Wesen* – in cui si forma e

¹⁹⁹ M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, op. cit., p. 210.

²⁰⁰ F. Forestier, *La phénoménologie génétique de M. Richir*, op. cit., p. 53.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² F. Forestier, *Introduction à la phénoménologie de Marc Richir comme phénoménologie du “sens se faisant”*, in *Making Sense 2*, Peter Lang, Oxford 2013, p. 5.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ F. Forestier, *L'animalité symbolique de l'humain*, op. cit., p. 652.

²⁰⁵ *Ibidem*. Traduzione mia.

dalle significazioni simboliche istituite – su tutte il linguaggio – per mezzo delle quali il senso ottiene la sua determinazione²⁰⁶. Ne consegue la fallacità dell'espressione "senso di qualcosa": piuttosto, è nel senso che un "*comme tel*" è possibile.

Il *Wesen* può assumere lo statuto di significante – qui Richir richiama il senso lacaniano del termine – così da diventare portatore dell'impronta simbolica come gravidanza simbolica²⁰⁷. Ciò che accade, specifica Richir, è un fenomeno di "magnetizzazione" per cui le essenze formali della *langue* – disancorate dal campo di presenza poiché collocate nello spazio puro e nel tempo puro della struttura linguistica istituita – marcano a distanza le essenze concrete che si manifestano nella spazializzazione e temporalizzazione dell'esperienza vissuta²⁰⁸. Quando Richir ragiona in termini di spazio puro e tempo puro delle essenze formali che costituiscono la struttura simbolica, si riferisce allo spazio puro senza tempo e al tempo puro senza spazio dell'Altro²⁰⁹ – l'ordine simbolico –, differenti rispetto ai processi di spazializzazione e temporalizzazione sempre in atto nell'esperienza percettiva che abbiamo del mondo. Lo spazio puro consiste nella distribuzione dei *Wesen* marcati, cioè suddivisi e disancorati dal campo di presenza perché collocati nella struttura linguistica e sempre disponibili come simbolicamente istituiti; il tempo puro nella ripetizione discontinua che non si temporalizza, poiché risponde alla logica di un automatismo deterministico sempre identico a se stesso²¹⁰. Nell'istituzione simbolica l'*arché* è sempre identica al *télos*²¹¹. È il caso di una sempiternità simbolica che si dona nell'eternità di un istante come pseudo-fenomeno, come essenza trascendentale (si pensi al tempo puro del cogito cartesiano)²¹². L'istituzione simbolica è il taglio, il sezionamento e la strutturazione del reale. Tale operazione sul reale determina il reale "oscurandolo", al punto che l'istituzione simbolica pare senza origine né iscrizione, un assoluto che non ha senso interrogare, un "*c'est comme ça originaire*"²¹³. Nel simbolo il senso percettivo risulta bloccato, sradicato dal movimento della sua genesi.

²⁰⁶ Ivi, p. 653.

²⁰⁷ Ivi, p. 186. L'espressione "gravidanza simbolica" l'abbiamo già incontrata nelle riflessioni di Cassirer e di Merleau-Ponty (si veda *supra* § 1.2).

²⁰⁸ Ivi, p. 144.

²⁰⁹ Ivi, p. 183. La dimensione temporale sovra-ordinata dell'ordine simbolico, anche designabile come iper-temporalità, garantisce la continuità di utilizzo dei mediatori simbolici e la loro possibilità di uso. L'esperienza umana, l'uso contestuale degli artefatti culturali e ogni strumento interpretabile entro un codice culturale, "sono possibili perché la loro fenomenizzazione (locale e discontinua) si realizza entro cornici temporali caratterizzate da una certa estensione e da una certa lentezza che conferisce quella stabilità e continuità necessaria alla trasformazione della contingenza locale e dell'esperienza presente dell'articolazione dei segni" (R. De Luca Picione, *Il fantasma in psicoanalisi, un dispositivo che articola la "statica" e la "dinamica" temporale della significazione*, in *European Journal of Psychoanalysis*; http://www.journal-psychoanalysis.eu/il-fantasma-in-psychoanalisi-un-dispositivo-che-articola-la-statica-e-la-dinamica-temporale-della-significazione/#_ftnref5, 2017).

²¹⁰ Ivi, pp. 188-190.

²¹¹ Ivi, p. 190.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ F. Forestier, *Introduction à la phénoménologie de Marc Richir comme phénoménologie du "sens se faisant"*, in *Making Sense 2*, op. cit., p. 9.

Ma l'istituzione simbolica non è solamente una minaccia per il senso intuito perché, dicevamo, il referente simbolico nutre questo senso. Il simbolico non giunge dopo il senso fenomenologico: è partecipe della genesi del senso, co-evolve con le strutture della fenomenalizzazione del senso. In questo senso, il simbolico è l'orizzonte di apparizione dei fenomeni.

Abbiamo così maggiori indicazioni per meglio comprendere il rapporto tra l'inclinazione deterministica dell'istituzione simbolica e la possibilità della creazione di cui è portatrice – e qui ci ricollegiamo alle considerazioni di carattere storico sul concetto di istituzione mosse nel paragrafo precedente. Accanto al rischio della dinamica tautologica che sembra animare e destinare l'istituzione simbolica ad essere il riflesso di se stessa e delle leggi che essa pone, abbiamo maturato la constatazione per cui essa è sempre tautologia simbolica del campo fenomenologico, il cui carattere instabile e arbitrario retroagisce sull'istituzione simbolica smuovendola dalla sua fissità²¹⁴. Per quanto i *Wesen* siano marcati dalle essenze formali della struttura e disancorati dal campo fenomenologico, il loro essere indipendenti – *selvaggi*, come li definisce Merleau-Ponty – rispetto all'ordine simbolico – definibile, in termini lacaniani, come la catena strutturata dei significanti – rende la marcatura dei *Wesen* in significanti estremamente instabile (anche per questo, scrive Richir, Lacan non ha mai voluto dare una definizione soddisfacente alla nozione di “significante”)²¹⁵. Inoltre, la marcatura dei *Wesen* in significanti non è la medesima per tutti i soggetti implicati, poiché c'è sempre una differenziazione, uno scarto, una migrazione dell'impronta simbolica da un soggetto ad un altro soggetto. Ne consegue che: da una parte, la circolazione dell'istituente simbolico tra soggetti è definibile nei termini di *eredità simbolica* – con le alterazioni/trasformazioni che questa sempre comporta nell'atto di ripresa dell'oggetto ereditario da parte dell'erede – piuttosto che di determinismo simbolico²¹⁶. Dall'altra, incontriamo la necessità della *libertà fenomenologica* contro il rischio sempre presente della chiusura dell'istituzione simbolica su di sé. Capiamo così cosa intende Richir quando sostiene che nell'istituzione simbolica c'è allo stesso tempo lo spazio di una creatività ed il rischio di una cattura completa nel sistema simbolico: se l'istituzione simbolica “*fonctionne trop bien, lorsqu'elle ne laisse plus rien hors d'elle-même, le phénoménologique est en quelque sorte occulté, et la tautologie symbolique (il suo automatismo, N.d.A.) se ferme en une véritable tautologie logique*”²¹⁷.

²¹⁴ F. Forestier, *L'animalité symbolique de l'humain*, op. cit., p. 661.

²¹⁵ M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, op. cit., p. 157.

²¹⁶ Ivi, p. 163.

²¹⁷ F. Forestier, *L'animalité symbolique de l'humain*, op. cit., p.11.

2. Una seconda linea di indagine si sviluppa attorno al tema dell'istituzione simbolica del linguaggio come luogo dell'Altro nel senso lacaniano del termine²¹⁸. Il ragionamento sull'investimento dei *Wesen* in significanti apre alla problematica dello *scarto* tra le essenze formali disincarnate appartenenti alla struttura simbolica e i *Wesen* selvaggi al punto che, dicevamo, si può parlare di dinamica del doppio eccesso del senso intuito sulla significazione e della significazione sul senso intuito. Questo scarto, asserisce Richir, è il luogo del Grande Altro²¹⁹ – l'ordine simbolico, appunto. Il Grande Altro non è una istanza fenomenologica perché il simbolico è radicalmente non-fenomenologico (esso è deterritorializzato, disancorato dal campo di presenza e per questo sospeso in un tempo puro e in uno spazio puro), anche se ha per effetto di magnetizzare e marcare il fenomenologico-eidetico – a cui si oppone, l'abbiamo visto, l'autonomizzazione dei *Wesen* marcati che resistono alla schematizzazione e razionalizzazione operata dalla *langue*²²⁰. Questa resistenza al simbolico – e al relativo *inconscio simbolico* – è definibile *inconscio fenomenologico*, a cui Freud era sensibilmente più attento rispetto a Lacan²²¹ – da qui l'interesse per Freud che Merleau-Ponty ha maturato negli ultimi della sua riflessione (sul tema torneremo a breve).

Riflettere sullo scarto tra senso fenomenologico e significato simbolico ci permette di distinguere tra *existentialité phénoménologique* ed *existentialité symbolique*: tra le due forme d'esistenza non vi è né esteriorità né interiorità, ma rapporto chiasmatico²²². L'istituzione simbolica, il luogo del Grande Altro, alloggia nel *cattivo incontro*, che chiamiamo inconscio, tra queste due forme di esistenza tra di loro mai separabili. Il cattivo incontro con l'Altro sorge dal cattivo incontro con l'altro soggetto, portatore di un'esistenzialità simbolica – parole, gesti, atti significanti, uno *stile* direbbe Merleau-Ponty – altra rispetto a quella del soggetto con cui si relaziona (in altri termini, il campo semantico di una parola o più parole, ma più in generale di ogni gesto corporeo espressivo, varia sempre in maniera più o meno marcata da soggetto a soggetto, originando inevitabili fenomeni di opacità e ambiguità nella comunicazione linguistica²²³). L'effetto dell'esistenzialità simbolica di un soggetto è di magnetizzare, a mo' di appello inconscio, l'esistenzialità fenomenologica/intuitiva/percettiva e, già da sempre simbolica, di un altro soggetto attraverso

²¹⁸ M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, op. cit., p. 152.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ Ivi, p. 155.

²²¹ Ivi, p. 157.

²²² Ivi, p. 160.

²²³ L'incomprensione nella comunicazione, l'equivoco, non è la quota di negativo che accompagna un discorso di per sé trasparente a sé e che può essere tolta attraverso l'approfondimento del dialogo. Anzi, essa è coesenziale all'emergere del senso. Nel momento in cui gli interlocutori accolgono nel loro discorso l'opacità del linguaggio, la responsabilità chiede agli interlocutori di applicare una prospettiva etica "che non ometta, ma piuttosto accolga fin dal principio, la possibilità dell'equivoco" (R. Kirchmayr, *Alle radici di un equivoco. Filosofia e politica in Sartre e Merleau-Ponty*, in *Aut aut. Sartre/Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo*, E. Lisciani-Petrini, R. Kirchmayr (a cura di), n. 381, op. cit., p. 92).

l'inaugurazione di una sovradeterminazione simbolica. In questo modo, nel linguaggio parlato, o più generalmente nell'espressione corporea vissuta da un soggetto, *c'è un di più* di ciò che per il soggetto significava nell'immediato fino al momento antecedente l'incontro con un altro soggetto portatore di un diverso orizzonte simbolico²²⁴. Il *di più* dovuto alla sovradeterminazione simbolica è lo spazio dell'inconscio simbolico nel senso lacaniano.

*L'inconscient symbolique [...] constitue une sorte de 'portée' musicale sous la 'portée' explicitement reconnue dans la réflexion intrinsèque à la phase de présence (l'esistenza fenomenologica, N.d.A.). C'est lui qui fait que les sens jouent à plusieurs niveaux à la fois – comme dans le lapsus ou les actes manqués – à l'intérieur de la phase de présence de langage qui est, par-là, déphasée par rapport à elle-même*²²⁵.

Il tempo puro e lo spazio puro dell'Altro sfasano i processi di spazializzazione e temporalizzazione che sempre si generano nel campo di presenza vissuto dal soggetto. Accanto al senso vissuto intenzionalmente da un soggetto in una determinata situazione, la struttura intemporale dell'Altro dispone plurimi livelli di senso che inconsciamente turbano, per il loro sfasamento, l'esercizio "puramente" fenomenologico del linguaggio²²⁶. La sovradeterminazione simbolica così generata sembra contraddire il senso fenomenologico attraverso un senso di secondo grado.

1.6 Quale inconscio?

Negli ultimi sviluppi della sua riflessione, Merleau-Ponty accresce l'interesse per la psicanalisi. Secondo Pontalis, gli studi compiuti da Merleau-Ponty sulla psicanalisi freudiana comportano un carattere di discontinuità nella sua riflessione, al punto che le sue prime critiche in nome di una filosofia del senso e del vissuto parzialmente cedono il passo ad una concezione nuova del simbolismo e dell'istituzione²²⁷. Del medesimo avviso è André Green, il quale fonda la sua interpretazione dell'ultima produzione merleau-pontiana "*sur l'hypothèse que la pensée psychanalytique joue un rôle déterminant dans l'évolution de l'auteur*"²²⁸. Su una diversa prospettiva interpretativa si colloca invece S. Mancini, che legge nell'analisi della psiche effettuata da Merleau-Ponty una continuità di fondo con le riflessioni precedenti assicurata dalla permanenza della

²²⁴ Ivi, p. 171.

²²⁵ Ivi, p. 180.

²²⁶ Ivi, p. 197.

²²⁷ C. Lefort, *Sur une colonne absente*, op. cit., p. 106.

²²⁸ *Ibidem*. Traduzione mia.

prospettiva fenomenologica²²⁹. In questa interpretazione, che la presente ricerca condivide, l'ultimo Merleau-Ponty de *Il visibile e l'invisibile* riprenderebbe le analisi del primo Merleau-Ponty sulla percezione e sulla parola non per sconfessarle ma per dissiparne i limiti – come riconosce lo stesso Merleau-Ponty²³⁰ – dovuti all'ambiguità di cui le carica un'indagine psicologica ancora fortemente incentrata sugli atti di coscienza²³¹. Tale operazione di rettifica – che implica la rottura con tutte le forme della filosofia della coscienza²³², quindi anche con un certo modo di intendere la fenomenologia²³³ – avviene tramite l'approfondimento ontologico della percezione, della cosa, della parola e, aspetto che metteremo a fuoco in questo paragrafo, la ricerca di *perni (pivots)* attorno a cui si struttura l'esperienza del soggetto e si concretizzano le differenze – le sfasature – del campo di presenza²³⁴.

È l'evoluzione interna del suo pensiero che conduce Merleau-Ponty verso “*le point aveugle de la conscience*”²³⁵, nella necessità di comprendere il rapporto della fenomenologia con la non-fenomenologia, o meglio con quella fenomenologia che si approfondisce che siamo soliti chiamare psicanalisi²³⁶. È il caso, puntualizziamo, di un metodo fenomenologico decisamente diverso rispetto alla prima elaborazione husserliana: il metodo fenomenologico adoperato da Merleau-Ponty risente infatti della torsione ontologica heideggeriana e di un approfondimento linguistico e simbolico della percezione. Allo stesso modo, il metodo d'indagine psicanalitico che desta l'interesse di Merleau-Ponty risulta profondamente alterato, rispetto alla sua prima formulazione freudiana, dagli atti di ripresa creativa operati dai successori di Freud, Lacan su tutti²³⁷.

Prese nel loro significato di verità, scrive Mancini, la fenomenologia sviluppata da Merleau-Ponty e la psicanalisi non sono antitetiche, poiché entrambe condividono sia l'obiettivo fondamentale di comprendere il senso dell'evento umano senza definirlo a partire da condizioni meccaniche, sia i

²²⁹ S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2001, p. 261.

²³⁰ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 194.

²³¹ Ivi, p. 76.

²³² C. Lefort, *Sur une colonne absente*, op. cit., p. 107.

²³³ Cosa rimarrebbe, quindi, della prospettiva fenomenologica, nel momento in cui la riflessione merleau-pontiana sembra spingersi al di là dei confini del metodo fenomenologico? Una *Nota di lavoro* de *Il visibile e l'invisibile* risponde indirettamente al nostro interrogativo: pur riconoscendo che la ricerca dei primi anni sul cogito tacito, cioè sul pre-categoriale, risulta impossibile poiché solo le parole – “con il loro apporto di significazioni sedimentate, e capaci, per principio, di entrare in rapporti diversi da quelli che hanno servito a formarle” – aprono alla possibilità del pensare, Merleau-Ponty ribadisce la presenza nel mondo del silenzio, del mondo percepito in cui ci sono significazioni non *langagières* (i *Wesen selvaggi*, oggetto d'analisi del paragrafo precedente) (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., pp. 188-189) che resistono alla presa dell'ordine simbolico. È una fenomenologia, quindi, che comporta una certa forma di non sapere e di passività che costituisce il corollario soggettivo dell'ontologia della carne (Guy-Félix Duportail, *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*, op. cit., p. 217).

²³⁴ C. Lefort, *Sur une colonne absente*, op. cit., p. 108.

²³⁵ Guy-Félix Duportail, *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*, op. cit., p. 13.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ M. Richir, *Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, in *Les Cahiers de Philosophie*, n. 7, 1989, p. 156.

bersagli polemici, vale a dire le teorie incentrate sul determinismo positivistico dell'essere e sul coscienzialismo²³⁸.

È nell'idea psicanalitica del simbolo elaborata da Freud che Merleau-Ponty indica la grande scoperta della psicanalisi, a maggior ragione se si considera che in Freud il simbolo è molto più di un segno²³⁹, poiché in esso si introduce la dimensione della sessualità che abbraccia l'intero mondo della vita²⁴⁰. La psicanalisi freudiana ha il grande merito di reintegrare la sessualità nella totalità dell'esistenza senza cadere nel riduzionismo biologico, poiché la "sessualità è fatta valere da Freud come un fattore che non semplifica, ma al contrario rende più complessa la rappresentazione del comportamento umano nella sua totalità"²⁴¹. La libido non è un istinto, non è risolta nel genitale come fosse un'attività fisiologicamente orientata verso fini determinati,

ma è la capacità generale, propria del soggetto psicofisico, di aderire ad ambienti diversi, di fissarsi attraverso differenti esperienze, di acquisire strutture di condotta. Essa fa sì che un uomo abbia una storia. Se la storia sessuale di un uomo fornisce la chiave della sua vita, è perché nella sessualità dell'uomo si proietta il suo modo di essere nei confronti del mondo, cioè nei confronti del tempo e degli altri uomini²⁴².

Ma è corretto parlare solamente di dimensione della sessualità? Non è la totalità della vita che possiede la colorazione del desiderio, come in un certo senso lascia intendere il giovane Hegel?

La vera formulazione non è tutto è sessuale, ma non c'è *niente* che *non* sia sessuale, *niente* è *asessuato*, il superamento del genitale non è distinzione o cesura assoluta → carattere ontologico della sessualità, cioè essa è contributo maggiore al nostro rapporto con l'essere (cioè: con il mondo l'altro e noi stessi)²⁴³.

Se nelle nostre azioni e nelle nostre attività cognitive niente è asessuato, non significa che esse trovino causa e spiegazione nel carattere strettamente genitale o corporeo ma, contrariamente, che la stessa sessualità possiede un carattere ontologico che la rende universale. Spesso, precisa Merleau-Ponty, si confonde la sessualità – nervatura delle relazioni umane – con la sessualità che è il processo fisiologico e oggettivo dell'organismo²⁴⁴. Senza essere oggetto di un atto di coscienza espresso, la sessualità è l'atmosfera ambigua che motiva le forme dell'esperienza, lo stile di una vita che "è forse

²³⁸ S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, op. cit., p. 250.

²³⁹ Guy-Félix Duportail, *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*, op. cit., p. 42.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, op. cit., p. 250.

²⁴² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 225.

²⁴³ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 126. (corsivo dell'autore).

²⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Parcours deux (1951-1961)*, op. cit., p. 278.

un'espressione generalizzata di un certo stato della sessualità"²⁴⁵, come quando la passione per la persona amata o il sentimento di gelosia decidono il segno e il colore di tutta la nostra esistenza, tant'è che quando passiamo da un sentimento di gioia ad un sentimento di tristezza, o viceversa, è la totalità del nostro rapporto all'esistenza che cambia²⁴⁶. Allo stesso tempo, è innegabile che i nostri progetti esistenziali influiscono sulla vita affettiva: è opportuno quindi affermare che il sessuale avvolge il non-sessuale come il non-sessuale avvolge il sessuale – sono sempre l'uno l'atmosfera dell'altro, l'uno lo sfondo che condiziona la forma dell'altro. È impossibile distinguere, in una decisione o in una certa azione, la motivazione sessuale da motivazioni di altro tipo; questa ambiguità irriducibile è espressione di quel principio di indeterminazione – dovuto al primato del senso istituito sulla causalità strettamente naturale – che contraddistingue l'esistenza umana²⁴⁷.

Merleau-Ponty integra il discorso sulla sessualità alle sue analisi relative al rapporto di espressione reciproca che intercorre tra la vita corporea e lo psichismo, dove il corpo non è più concepito come ostacolo o involucro trasparente dello spirito, ma l'elemento che simbolizza, attualizzandola in ogni gesto corporeo espressivo, l'esistenza nella sua integralità. In questo schema teorico "la vita personale di coscienza" e il "corpo" sono l'espresso e l'espressione, dove "l'un polo è già sempre immanente all'altro. L'esistenza pertanto è senso incarnato perché è lo spazio di comunicazione del corpo e del significato che esso esprime, comunemente chiamato "spirito"²⁴⁸.

In un primo momento, il tentativo di trascrizione della psicanalisi nella dialettica dell'esistenza non è privo di difficoltà e contraddizioni secondo Merleau-Ponty, al punto che oltre alla cornice oggettivistica del pensiero freudiano egli è propenso ad abbandonare la stessa nozione di inconscio. Questa gli appare infatti portatrice di una scissione tale da sbilanciare il pensiero freudiano verso un errore simmetrico a quello dello spiritualismo: se questo ha creduto di risolvere l'esistenza nella sua attività rappresentativa, la teorizzazione dell'inconscio non produrrebbe altro che lo sdoppiamento del contenuto metafisico della coscienza "in un contenuto latente, anch'esso fatto di rappresentazioni"²⁴⁹; insomma in un'alterità che spezzerebbe l'idea del movimento dialettico dell'esistenza²⁵⁰.

Ma è nell'approfondimento ontologico delle sue riflessioni che Merleau-Ponty individua, invece, la straordinaria fecondità del concetto di inconscio: nel momento in cui il filosofo francese comprende che la dialettica dell'espressione si compie non solo sul piano della presenza, del visibile,

²⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 237.

²⁴⁶ Guy-Félix Duportail, *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*, op. cit., p. 45.

²⁴⁷ Ivi, p. 46.

²⁴⁸ S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, op. cit., p. 251.

²⁴⁹ Ivi, p. 252.

²⁵⁰ Ivi, pp. 252-253.

ma anche su quello dell'assenza, dell'invisibile, il concetto di inconscio sembra allora accettabile nella sua differenza rispetto all'orizzonte della rappresentazione, rispetto a cui non è riducibile.²⁵¹

Nell'esplorazione ontologica compiuta ne *Il visibile e l'invisibile*, nel concetto di invisibile Merleau-Ponty individua la latenza supposta comune alla fenomenologia e alla psicanalisi. Il filosofo francese distingue l'invisibile da ogni ipotesi che in essa riponga “un *altro visibile* ‘possibile’, o un ‘possibile’ visibile per un altro; ciò equivarrebbe a distruggere la membratura che ci congiunge ad esso. [...] L'invisibile è *qui* senza essere *oggetto*, è la trascendenza pura, senza maschera ontica. E in fin dei conti anche i ‘visibili’ stessi sono solo centrati su un nucleo d'assenza”²⁵². Ulteriormente, “l'invisibile non è il contrario del visibile: il visibile ha esso stesso una membratura di invisibile, e l'in-visibile è la contropartita segreta del visibile, non appare che in esso, è il *Nichturpräsentierbar* che mi viene presentato come tale nel mondo”²⁵³. L'invisibile è l'impercezione²⁵⁴ presente in filigrana in ogni nostra intuizione percettiva: esso riveste una funzione sintetica eminente poiché è la relazione – da noi non percepibile – che congiunge le parti dell'essere percepito²⁵⁵. Per questo l'inconscio deve essere cercato

non in fondo a noi, dietro la nostra ‘coscienza’, ma davanti a noi, come articolazioni del nostro campo. Esso è inconscio per il fatto che non è oggetto, ma è ciò grazie a cui degli oggetti sono possibili, è la costellazione in cui si legge il nostro avvenire – L'inconscio è fra di essi come l'intervallo degli alberi fra gli alberi, o come il loro livello comune²⁵⁶.

In questo tentativo di trascrizione ontologica, quindi filosofica, dell'inconscio, Merleau-Ponty cerca di individuarlo nelle strutture inconsapevoli – a cui, tra altre definizioni, attribuisce il nome di matrici simboliche²⁵⁷ – che compongono l'ossatura attorno a cui si dispone ogni ente percepito e a partire dalle quali avviene la comprensione degli altri soggetti e degli enti, poiché è in tali strutture inconsapevoli che si sedimenta il senso di ogni nostra esperienza²⁵⁸. Anche in questa circostanza, in continuità con l'impostazione teorica che ha determinato l'intera sua produzione teorica, Merleau-Ponty fa leva sugli insegnamenti della *Gestaltpsychologie*²⁵⁹, a partire dall'assioma secondo cui

²⁵¹ Ivi, p. 253.

²⁵² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 241.

²⁵³ Ivi, p. 230.

²⁵⁴ Ivi, p. 259.

²⁵⁵ Guy-Félix Duportail, *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*, op. cit., p. 94.

²⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 197.

²⁵⁷ Si veda *supra* il § 1.2.

²⁵⁸ S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, op. cit., p. 265.

²⁵⁹ Ironicamente, Lefort enuncia che la nozione di *Gestalt*, da cui Merleau-Ponty mai si distanzia, continua a “perseguitarlo” al punto che da essa egli attende la chiave per risolvere ogni problema dello spirito. (C. Lefort, *Sur une colonne absente*, op. cit., p. 109).

“percepire è delineare figure in rapporto a livelli pre-dati; tali livelli rimangono a loro volta impercettibili, sono strutture anonime, ‘inconscie’²⁶⁰; l’inconscio, l’occulto della psicanalisi, è precisamente di questo tipo²⁶¹. L’inconscio ontologico – e fenomenologico, perché non è il portato di un ordine simbolico istituito, ma lo spazio dove i *Wesen* (le essenze concrete) si sedimentano fuori dallo spazio e dal tempo della coscienza²⁶², all’insaputa di questa – è il luogo anarchico (senza principio) e a-teleologico (senza progetto) dei fenomeni del mondo che si incarnano nei *Wesen selvaggi* sempre contingenti ma che, passando senza soluzione di continuità dall’uno all’altro, attestano la sola, massiva e inconscia adesione all’Essere che è la carne²⁶³.

Merleau-Ponty mira a dimostrare che il monologo interiore chiamato coscienza non va compreso “come una serie di *io penso che* individuali (sensibili o non sensibili), ma come accesso a configurazioni o costellazioni *generali*, raggi di passato e raggi di mondo in fondo ai quali, attraverso molti “ricordi-schermo” cosparsi di lacune e di immaginario, palpitano alcune strutture quasi sensibili, alcuni ricordi individuali. [...] È l’idealizzazione cartesiana applicata allo spirito come alle cose (Husserl) che ci ha persuasi che noi siamo un flusso di *Erlebnisse* individuali, mentre siamo un campo d’essere”²⁶⁴.

Per esemplificare il contenuto dell’inconscio ontologico e fenomenologico, Merleau-Ponty ricorre al tema delle relazioni per associazione rintracciate dalla teoria e dalla cura psicanalitica, con particolare riferimento al celebre testo di freudiano “L’uomo dei lupi”. In questo scritto Freud espone il ricordo presentatogli da un paziente in cui questi, inseguendo una farfalla con le ali venate di strisce gialle e terminanti in una punta, viene colto da una grande paura e da un senso di turbamento: la farfalla viene associata ad una donna che nell’atto di allargare le gambe forma al numero romano “v”; al contempo, “le cinque” sono l’ora in cui, fin dall’infanzia e persino nel periodo in cui avviene il trattamento, egli è colto da uno stato depressivo. Successivamente, il paziente evoca un ulteriore ricordo: la sua bambinaia – molto amorevole nei suoi confronti durante l’infanzia – il cui nome risulta confuso con quello della madre. Il paziente prosegue asserendo che il vero nome della bambinaia – *Grusa* – gli è tornato alla memoria attraverso l’immagine di un magazzino, nella tenuta di campagna in cui viveva e dove veniva conservata la frutta colta dagli alberi, tra cui una speciale varietà di pere di sapore delizioso: grandi pere con la buccia striata di giallo. “Pera” nella madrelingua del paziente si dice “*grusa*”, e questo è anche il nome della sua bambinaia. Risulta chiaro, quindi, che dietro il ricordo-schermo della farfalla inseguita si cela il ricordo della bambinaia. Tuttavia le strisce gialle

²⁶⁰ S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell’espressione*, op. cit., p. 265.

²⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 205.

²⁶² M. Richir, *Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, in *Les Cahiers de Philosophie*, n. 7, 1989, p. 169.

²⁶³ Ivi, pp. 171-172.

²⁶⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 252.

della farfalla non si trovano sul vestito della bambinaia ma sulla pera che porta lo stesso nome. Qual è quindi l'origine dello stato di angoscia suscitato dalla rievocazione di quel ricordo? Un ulteriore ricordo si presenta alla mente del paziente: *Grusa* è inginocchiata sul pavimento. Lui è lì presente dietro di lei: quando la vede in ginocchio intenta a strofinare il pavimento, con le natiche prominenti e il dorso orizzontale, il paziente urina per terra, subendo da parte della bambinaia la minaccia di castrazione²⁶⁵.

Nella sua interpretazione, Freud ricollega questo episodio alla scena originaria, precedentemente raccontata dal paziente e all'origine dei suoi turbamenti, in cui questi aveva assistito ad un coito tra i suoi genitori. L'associazione che Freud scorge tra questa scena originaria e l'episodio di *Grusa* consiste nell'analoga posizione assunta da *Grusa* nell'atto di pulire e dalla madre nella scena del coito. In quel momento *Grusa* diviene per il paziente la madre. È così che, preso dall'eccitazione sessuale dovuta alla riattivazione di quell'immagine originaria, il paziente si comporta verso la bambinaia nella stessa maniera del padre – il cui atto allora era stato necessariamente interpretato dal paziente come una minzione. In effetti, l'atto di orinare sul pavimento è stato un tentativo di seduzione al quale la ragazza ha risposto con una minaccia di castrazione, quasi come se avesse compreso quello che il paziente volesse dirle²⁶⁶.

Nella farfalla, in *Grusa* e nella pera Merleau-Ponty non legge tre rappresentazioni che il paziente riporterebbe alla memoria, ma tre *Wesen* “collegati dal loro centro, appartenenti allo stesso raggio d'essere”²⁶⁷. Ciò che permette di passare, in virtù di un'associazione, dalla farfalla, alla pera fino al nome della bambinaia è il *Wesen* “striato di giallo”, cioè una certa modulazione del campo colorato che non appartiene essenzialmente né alla farfalla né alla pera né ad un indumento della bambinaia, ma che li tiene assieme come su un medesimo raggio. Il *Wesen* “striato di giallo” eccede, per la sua concretezza, la potenza della nominazione e suddivisione dell'istituzione simbolica: esso è più di un'idea o di una qualità che, astrattamente, motiverebbero l'associazione²⁶⁸. Piuttosto, esso è una qualità sensibile complessa, sebbene singolare, che non deve nulla al potere simbolico della nominazione, della marcatura dei *Wesen* in significanti, poiché si impone al soggetto prima ancora che questi le riconosca, e le rimemori, nella rete delle parole istituite²⁶⁹. La farfalla e la pera non hanno per il paziente qualcosa in comune, come fossero due oggetti che rientrerebbero nell'estensione del concetto “striato di giallo”, ma per egli, che ne è irradiato dalla medesima intensità concreta, la farfalla, la pera e la bambinaia sono percepite come tre varianti del medesimo essere, come fossero

²⁶⁵ M. Richir, *Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, in *Les Cahiers de Philosophie*, op.cit., pp. 155-157.

²⁶⁶ Ivi, p. 157.

²⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 253.

²⁶⁸ M. Richir, *Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, in *Les Cahiers de Philosophie*, op.cit., p. 166.

²⁶⁹ Ivi, p. 167.

tre “merletti” della medesima carne. Il *Wesen* “striato di giallo” è senza concetto poiché si incarna nel sensibile ben prima di ogni esercizio linguistico: per questo motivo Merleau-Ponty lo definisce *selvaggio*, perché preliminare alle dinamiche messe in opera dall’istituzione simbolica del soggetto che, in seguito, marca in significanti del suo desiderio i *Wesen selvaggi*²⁷⁰. La profondità carnale dell’associazione farfalla-pera-bambinaia è ciò che permette all’associazione di effettuarsi liberamente²⁷¹ (non arbitrariamente, dato che il sensibile ha i suoi ritmi²⁷²) prima della marcatura significativa che, inevitabilmente, in un secondo momento, nell’attribuire ai *Wesen selvaggi* le parole “farfalla”, “pera” e “bambinaia”, la blocca – fissandola – nella codificazione istituita. Tale profondità carnale dell’associazione, specifica Richir, contraddistingue la dimensione fenomenologica dell’inconscio nella nostra esperienza quotidiana²⁷³ a cui Freud, si accennava precedentemente, è decisamente più attento di quanto non lo sia Lacan²⁷⁴, il cui ruolo nell’avvicinarsi del rapporto tra fenomenologia – segnatamente nella figura di Merleau-Ponty – e psicanalisi necessita di essere messo più accuratamente a fuoco.

Il giovane Lacan è tanto critico verso la fenomenologia husserliana dell’ego puro in merito ai limiti evidenti che la filosofia trascendentale presenta davanti alle questioni sollevate dalla psicosi, quanto verso la psicanalisi esistenziale sartriana in cui non nota altro che un “gioco dello spirito”, poiché prolungamento diretto della critica della filosofia della coscienza catturata dalla morsa del “misconoscimento costitutivo dell’io” e “dell’illusione dell’autonomia”²⁷⁵. Il rapporto che Lacan intrattiene con l’amico Merleau-Ponty richiede, invece, un’attenzione all’altezza della complessità degli incroci e delle controversie.

Secondo Duportail, la *différend* tra i due amici deve essere compresa alla luce di un *chiasma* individuabile nell’interpretazione lacaniana dell’oggetto *a* e nel comune spazio topologico²⁷⁶. Per

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ “Pertanto, ciò che Freud vuole indicare non sono delle catene di causalità; è, a partire da un polimorfismo o amorfismo, che è contatto con l’Essere di promiscuità, di transitivismo, la fissazione di un “carattere” per investimento in un Essente dell’apertura all’Essere. [...] Allora la filosofia di Freud non è filosofia del corpo ma della carne” (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 281).

²⁷² M. Richir, *Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, in *Les Cahiers de Philosophie*, op. cit., p. 168.

²⁷³ Ivi, p. 169.

²⁷⁴ M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, op. cit., p. 157. Richir riporta indirettamente le parole di Freud che, ne *L’interpretazione dei sogni*, sostiene nel sogno c’è qualcosa che resiste radicalmente ad ogni interpretazione simbolica; affermazione che, tradotta nel modello teorizzato da Richir a partire da Merleau-Ponty, intercetta le dinamiche anarchiche e a-teleologiche del campo fenomenologico ridestato, per così dire, dalla autonomizzazione dei *Wesen* rispetto alla marcatura simbolica (Ivi, p. 158).

²⁷⁵ Guy-Félix Duportail, *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*, op. cit., p. 77.

²⁷⁶ Nell’interpretazione illustrata da Duportail, il 1964 è l’anno del chiasma intellettuale tra la riflessione merleau-pontiana e quella lacaniana. Grazie alla cura di Lefort viene pubblicato, postumo, *Il visibile e l’invisibile*, mentre Lacan, escluso dalla Società Francese di Psicanalisi, tiene il celebre seminario dal titolo *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* in cui, nella sezione dedicata all’oggetto “a” (l’oggetto causa del desiderio individuale), integra alla sua riflessione relativa alla separazione dello sguardo dall’occhio la genealogia merleau-pontiana della visione (Ivi, pp. 79-83). Per quanto riguarda l’approccio topologico alla spazialità, Duportail lo definisce come *point de croisement* della fenomenologia e della psicanalisi, come il “terzo” che autorizza l’intreccio tra le due discipline. Lo spazio topologico del

chiasma si intende una relazione in cui il pensiero dell'uno incrocia, attinge e sopravanza quello dell'altro²⁷⁷ (le tre dinamiche non rispondono ad una logica di progressività, bensì di contemporaneità), senza coincidenza o ancor meno similitudine, poiché tra gli elementi incrociati rimane uno scarto, una discrepanza²⁷⁸.

La distanza tra i pensieri di Merleau-Ponty e Lacan è descritta, da parte lacaniana, nell'omaggio postumo dedicato a Merleau-Ponty e pubblicato nel 1961 in *Les temps modernes*, così come nella reazione – contenuta nel *Seminario II* – alla conferenza pronunciata dallo stesso Merleau-Ponty davanti alla Società Francese di Psicanalisi nel 1955. In questa sede Lacan accusa Merleau-Ponty di aggrapparsi alla nozione di *Gestalt* per affermare la nozione di totalità, di funzionamento unitario, come se ci fosse un'unità data accessibile “in una presa in fin dei conti istantanea, teorica, contemplativa, cui l'esperienza della *buona forma*, tanto ambigua del gestaltismo, dà una sembianza di appoggio”²⁷⁹. Lacan vede in Merleau-Ponty – siamo nel 1955, Lacan non può che riferirsi alla riflessione merleau-pontiana più strettamente fenomenologica – l'ennesimo sostenitore del primato della coscienza, convinto che in questa tutto sia contenuto²⁸⁰: la distanza che caratterizza il rapporto tra la riflessione filosofica merleau-pontiana e l'esperienza analitica della psicanalisi sembra pressoché totale.

Merleau-Ponty, per contro, denuncia l'onnipresenza della categoria di linguaggio nel dibattito sull'inconscio, con il rischio di una deviazione idealistica della ricerca freudiana²⁸¹. Nello specifico, Merleau-Ponty sostiene che il simbolismo primordiale non vada cercato nel luogo del linguaggio propriamente detto – “*j'éprouve quelquefois un malaise à voir la catégorie du langage prendre toute le place*”²⁸², afferma –, ma nell'articolazione percettiva a partire dal corpo, prima rispetto al linguaggio stesso, poiché l'apertura all'essere non è linguistica: è nella percezione che egli individua il luogo natale della parola²⁸³.

È proprio sul tema del corpo che si gioca una netta differenza metodologica tra le riflessioni di Lacan e di Merleau-Ponty. Davanti all'enigma della doppia evidenza che vede nel corpo “ciò che io ho” (oggetto tra gli altri) e “ciò che sono” (identificazione della mente con l'estensione corporea e con le dimensioni spaziale e temporale da questa dipendenti), Merleau-Ponty trova la soluzione nella

pensiero, sviluppato da Merleau-Ponty nelle considerazioni ontologiche de *Il visibile e l'invisibile*, è secondo Duportail un debito teorico che Lacan deve a Merleau-Ponty (Ivi, pp. 85-88).

²⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 272.

²⁷⁸ Guy-Félix Duportail, *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*, op. cit., p. 79.

²⁷⁹ J. Lacan, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*, Einaudi, Torino 1991, p. 102.

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ Guy-Félix Duportail, *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*, op. cit., p. 78.

²⁸² M. Merleau-Ponty, *Parcours deux (1951-1961)*, op. cit., p. 274.

²⁸³ *Ibidem*.

reversibilità – la verità ultima²⁸⁴ – che designa il mio corpo nel contempo vedente e visibile, che guarda ogni cosa ma può anche guardarsi²⁸⁵ con gli occhi e nell’immagine speculare dello specchio: è questa che per prima – apprende da Lacan – rende al bambino lo spettacolo di se stesso, rende se stesso e gli altri spettatori del suo corpo, segnando il passaggio dall’io introcettivo all’io visibile²⁸⁶.

Merleau-Ponty insiste quindi sulla funzione unificante del corpo vissuto – esso è l’unità originaria che unisce i sensi e l’intelligenza²⁸⁷, il corpo alla mente, l’io al mondo perché, vedendosi e muovendosi, il corpo “tiene le cose in cerchio intorno a sé, le cose sono un suo annesso o un suo prolungamento, sono incrostate nella sua carne, fanno parte della sua piena definizione, e il mondo è fatto della medesima stoffa del corpo”²⁸⁸. Lacan, quasi all’opposto, pone alla base della sua ricerca l’assioma del corpo-in-frammenti. È una scelta teorica che rompe irreversibilmente ogni schema dialettico che non preveda drastiche cesure tra il soggetto ed il suo corpo, tra il soggetto ed il mondo. Si tratta della discordia primordiale²⁸⁹, del trauma originario in cui si trova il soggetto a partire dalla nascita, perché il distacco dalla madre frantuma l’unità intrauterina del suo corpo con quello materno²⁹⁰. È nell’unitarietà del suo corpo che vede riflessa dallo specchio – e nel suo potere narcisistico-incantatorio – che il soggetto trova un tampone immaginario, seppur tragico, alla sua frammentazione reale²⁹¹. È come se nel “più” dell’immagine ideale il soggetto compensasse il “meno”, la *manca*nza reale del corpo in frammenti²⁹²; la faglia tipicamente umana che viene così ad aprirsi tra il corpo-in-frammenti e l’immagine unificata di sé restituita dallo specchio, che rende il soggetto visibile a sé e all’altro, è, per Lacan, esattamente ciò che chiamiamo psiche²⁹³.

Contro ogni dualismo ontologico, Merleau-Ponty vuole render conto dell’unità mente-corpo, dell’integrazione, dell’identità del soggetto pensante, agente, percipiente e senziente²⁹⁴. A questo

²⁸⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 170.

²⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *L’occhio e lo spirito*, SE, Milano 2015, p. 18.

²⁸⁶ M. Merleau-Ponty, *Il bambino e gli altri*, op. cit., p. 118.

²⁸⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 191.

²⁸⁸ M. Merleau-Ponty, *L’occhio e lo spirito*, op. cit., p. 19.

²⁸⁹ M. Recalcati, A. Di Ciaccia, *Jacques Lacan*, Mondadori, Milano 2000, p. 25.

²⁹⁰ D. Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, Laterza, Bari 2003, pp. 21-22. “Nei primi sei mesi di vita, dunque, vive un rapporto di fusione completa con la madre, già intaccato però dalla nascita, e minacciato di continuo da ogni evento che riproduce il trauma iniziale” (Ivi, p. 22): è il caso della minaccia di castrazione, in cui è necessario scorgere “non la minaccia di un’evirazione vera e propria, ma di una frammentazione del corpo. Il bambino, in sostanza, sarebbe esposto sin dalla nascita al fantasma del corpo-in-frammenti, e il divieto paterno di avvicinarsi alla madre non farebbe che *riattivare* questo fantasma originario” (Ivi, p. 25). In questo modo, il complesso edipico sembra funzionare sia per i maschi che per le femmine (*Ibidem*).

²⁹¹ M. Recalcati, A. Di Ciaccia, *Jacques Lacan*, op. cit., p. 24. Tragico perché l’immagine speculare “che lo istituisce come io è già in se stessa l’immagine che lo separa da sé, che lo rappresenta in un altro da sé, che lo divide irrimediabilmente. È un’immagine che determina sì il senso dell’identità dell’io ma solamente producendone un’alienazione irreversibile perché il soggetto non arriverà mai a congiungersi, per così dire, con l’immagine ideale che lo rappresenta (Ivi, p. 27).

²⁹² Ivi, p. 29.

²⁹³ D. Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, op. cit., p. 34.

²⁹⁴ M. Cavallo, *Lo sguardo e la voce. Al di là della fenomenologia della percezione*, in *Ibridamenti/Due*: (<http://www.ibridamenti.com/lo-sguardo-la-voce-al-la-della-fenomenologia-della-percezione>) 2017, p. 13.

corpo fenomenologico, la psicanalisi oppone un corpo che è mancanza, un corpo sconnesso in pezzi che da esso si distaccano, come accade per gli oggetti pulsionali rappresentati dalla voce e dello sguardo, che Lacan aggiunge agli oggetti pulsionali che Freud individua nelle feci, nel seno, nel fallo, nel flusso urinario²⁹⁵. Il soggetto della psicanalisi è il prodotto di una divisione costitutiva e incessante – al momento della nascita e nella fase dello specchio a cui, negli anni '50, Lacan aggiunge la separazione introdotta dal significante, dalla subordinazione del soggetto al primato e all'autonomia dell'ordine simbolico. Il soggetto è pensato così a partire dalla sconnessione, dalla separazione piuttosto che dalla congiunzione nella sua unità²⁹⁶.

Se dunque non è nell'interpretazione del corpo il luogo dove possiamo trovare gli indici di un intreccio tra la fenomenologia merleau-pontiana e la psicanalisi lacaniana, il riferimento fondamentale che entrambe trovano nella linguistica saussuriana funziona, al contrario, da punto prospettico comune ad entrambe le riflessioni. Merleau-Ponty preleva la logica diacritica che regola la *langue* per applicarla al senso percettivo, alla generalità dell'agire umano, alle relazioni sociali, al modo in cui viviamo l'ambiente culturale e facciamo storia, al punto che “noi siamo nel campo della storia come nel campo del linguaggio o dell'essere”²⁹⁷. Lacan, invece, lungi dal compiere una tale estensione metafisica della logica diacritica a tutto l'essere, adopera la logica ed i concetti della linguistica – significante e significato – per decifrare gli enigmi dell'inconscio, al punto da affermare che “il soggetto dell'inconscio è strutturato come un linguaggio”²⁹⁸. Passo teorico che Merleau-Ponty, rammentiamo, si rifiuta di compiere perché l'inconscio da lui ricercato non è esclusivamente verbale.

Alternativamente, nell'arco della sua intera riflessione, Merleau-Ponty usa il concetto di inconscio per riferirsi alla latenza, all'impercezione che accompagna ogni percezione, al punto cieco nel cuore della coscienza, all'invisibile, al cardine tra il sé ed il mondo, allo sfondo che permette alla forma di manifestarsi²⁹⁹. Secondo alcuni esponenti del sapere psicanalitico, le diverse dinamiche che Merleau-Ponty mira ad intercettare tramite la nozione di inconscio non rientrano effettivamente nello spazio dell'inconscio, bensì del preconscious. Secondo Pontalis, il tentativo merleau-pontiano di descrivere l'inconscio attraverso una teoria centrata sul corpo sensibile del soggetto fallisce nel non riuscire a rappresentare quei processi linguistici e meccanismi anonimi che si hanno luogo nel soggetto, ma che non si manifestano nella percezione. Del medesimo avviso è André Green: il soggetto impersonale rivelato da Merleau-Ponty non corrisponde al soggetto barrato, scisso

²⁹⁵ Ivi, p. 7.

²⁹⁶ Ivi, p. 10.

²⁹⁷ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 39.

²⁹⁸ M. Recalcati, A. Di Ciaccia, *Jacques Lacan*, op.cit., p. 49.

²⁹⁹ T. Ayouch, *Merleau-Ponty's Non-Exclusively-Verbal Unconscious: Affect Figurability and Gender*, in *Unconsciousness between Phenomenology and Psychoanalysis*, Dorothée Legrand, Dylan Trigg (eds.), Springer, 2017, p. 184.

dell'inconscio: la fenomenologia merleau-pontiana si arresterebbe pertanto al livello del preconcio³⁰⁰.

*The impersonal dimension of the body, and even the non-subject-centred perspective of the philosophy of flesh fail to render unconscious primary processes. They remain linked, though indirectly, to consciousness. The Unconscious is in no way similar to ambiguous perception, nor to imperception, it is not only the other side of perception, but defines, Green reminds, as the "other scene"*³⁰¹.

Lacan e Castoriadis aggiungono un'ulteriore nota critica: Merleau-Ponty fallisce nella comprensione del simbolico. Inoltre, denuncia Lacan, il primato conferito alla fase di presenza attraverso la corporeità confina Merleau-Ponty nella fase dell'immaginario, non potendo teoricamente concepire la realtà come il risultato di una rete di significanti³⁰². Per lo psicanalista francese il soggetto incarnato merleau-pontiano, per l'appunto coincidente in gran parte con l'"Io" dell'immaginario, si colloca agli antipodi rispetto al soggetto della psicanalisi costituito dal linguaggio e strutturato dalla catena dei significanti³⁰³.

Il motivo per cui Merleau-Ponty viene tacciato di usare impropriamente il concetto di inconscio trova la sua radice nella *continuità* – inammissibile per le psicanalisi freudiana e lacaniana –, cioè nella nervatura comune che egli ravvisa tra la coscienza e l'inconscio. Ma quale nome dare a questa continuità? Cosa la rende? Secondo T. Ayouch, la chiave per capire l'inconscio non esclusivamente verbale identificato da Merleau-Ponty la possiamo trovare nella nozione di *affettività*. Nel V capitolo di *Fenomenologia della percezione* intitolato *Il corpo come essere sessuato*, il filosofo francese presenta la necessità di considerare l'ambiente affettivo del soggetto, cioè "il settore della nostra esperienza che manifestamente non ha senso e realtà se non per noi"³⁰⁴, perché "se cercheremo di vedere come un oggetto o un essere si mette a esistere per noi attraverso il desiderio o l'amore, allora comprenderemo meglio come degli oggetti e degli esseri possono esistere in generale"³⁰⁵. Ciò che Merleau-Ponty qui compie è una riduzione trascendentale – seppur incompleta e non totalizzante – all'affettività³⁰⁶, definita come una delle condizioni d'esistenza della realtà per uno dato soggetto.

³⁰⁰ Ivi, p. 185.

³⁰¹ *Ibidem*.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ Ivi, p. 191.

³⁰⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., pp. 219.

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ T. Ayouch, *Merleau-Ponty's Non-Exclusively-Verbal Unconscious: Affect Figurability and Gender*, op. cit., pp. 183-184). Da notare che tale riduzione all'affettività richiama la celebre proposizione 57 dell'*Etica* di Spinoza, soprattutto se teniamo conto dell'individualità dell'affettività che differisce da soggetto a soggetto. Spinoza asserisce che "Qualsivoglia affetto di ciascun individuo differisce tanto dall'affetto d'un altro, quanto l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro" (B. Spinoza, *Etica/Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano 2007, p. 175).

L'obiettivo di Merleau-Ponty è di restituire lo spessore affettivo della percezione contro le dottrine empiristiche che dalla percezione³⁰⁷ – ridotta ad un fascio di proprietà fisiche e chimiche che agisce sui nostri apparati sensoriali, o ad un'operazione di registrazione progressiva delle qualità degli oggetti e del loro svolgimento ordinario – escludono la collera ed il dolore, la dimensione gioiosa o triste di un paesaggio³⁰⁸, l'essenza affettiva nei gesti di una mano, nel portamento di un soggetto e nel suono della sua voce. Dottrine empiristiche che escludono quel flusso affettivo che Merleau-Ponty vive nel suo viaggio attraverso Parigi, dove “ogni percezione espressa – i caffè, i volti delle persone, i pioppi del lungofiume, le sinuosità della Senna – è ritagliata nell'essere totale di Parigi, non fa altro che confermare un certo stile o un certo senso di Parigi. E quando ci sono arrivato per la prima volta, le prime vie che ho visto all'uscita della stazione non sono state, analogamente alle prime parole di uno sconosciuto, che le manifestazioni di una essenza ancora ambigua ma già incomparabile”³⁰⁹ – a sottolineare il carattere di unicità di uno stato affettivo rispetto ad altri stati affettivi vissuti da me o da altri soggetti.

Ora, per la dimensione affettiva non vale la rigida separazione che la psicanalisi ravvisa tra coscienza e inconscio perché, argomenta lo stesso Freud in più testi, essa “circola più liberamente dal corpo alla psiche e da un'azione all'altra. Collocato tra il corpo e l'io, tra la coscienza e l'inconscio, l'affetto transita tra i sistemi psichici e si estende al di là della topica, dinamica ed economica opposizione della coscienza e dell'inconscio”³¹⁰. Secondo T. Ayouch, l'affettività è la categoria metapsicologica in grado di rendere possibile la mediazione tra la fenomenologia del corpo e la psicanalisi freudiana³¹¹.

³⁰⁷ In merito allo spessore affettivo che connota ogni momento della nostra vita, la nozione di emozione serve ad individuare il significato contestuale di ogni nostra sensazione. L'emozione è un'attitudine corporale situata, un modo di essere in relazione al mondo e per questo inseparabile dagli altri aspetti della soggettività. L'emozione non è uno stato interiore, poiché si manifesta nel modo in cui pensiamo e parliamo, nelle nostre azioni, nei gesti, nel modo di comprendere ed interpretare le diverse situazioni. È per via di questo loro essere sempre manifeste che le emozioni sono stati definibili pubblicamente e intersoggettivamente. L'emozione è una modalità della relazione: è un fenomeno del sistema di fenomeni partecipato da tutti i soggetti; siamo uniti agli altri dalle emozioni. Per questo le emozioni si esprimono dialetticamente: un'emozione dà forma ad un'altra emozione ed è da questa formata nel movimento della loro interazione. Ad esempio, la mia rabbia può suscitare paura in chi mi sta davanti; paura che, espressa dallo sguardo dell'altro, può quindi trasformare la mia rabbia in senso di colpa perché non avevo l'intenzione di ferire. Tuttavia, l'asserire la manifestatività dell'emozione non è un modo per negare il senso privato che spesso associamo ad essa, il suo essere vissuta nell'intimità del soggetto, quanto per sostenere che la forma privata assunta dall'emozione non è il modo “naturale” di essere dell'emozione: piuttosto la privatezza è il risultato di un lento processo intersoggettivo e storico. Molte emozioni che oggi ci sembra naturale vivere privatamente poiché non accettate in determinate situazioni sociali, un tempo nelle medesime situazioni sociali erano apertamente permesse (N. Crossley, *Intersubjectivity: The fabric of Social Becoming*, Sage Publications, 1996, pp. 41-42).

³⁰⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 59.

³⁰⁹ Ivi, p. 169.

³¹⁰ T. Ayouch, *Merleau-Ponty's Non-Exclusively-Verbal Unconscious: Affect Figurability and Gender*, op. cit., p. 186. Traduzione mia.

³¹¹ *Ibidem*.

Ragionando sull'affettività, Freud scrive che la pulsione – diversa dall'istinto – è “un concetto limite tra lo psichico e il somatico, come il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche, come una misura delle operazioni che vengono richieste alla sfera psichica in forza della sua connessione con quella corporea”³¹². Questa nozione di pulsione ci permette di concepire la traiettoria dell'affetto come una ricerca di figurabilità (*search for figurability*) nel senso di uno sforzo di simbolizzazione³¹³ per un'espressione che sia comprensibile dal soggetto. In effetti, tale definizione dell'affettività ben si intona con il modo in cui Merleau-Ponty intende l'intenzionalità fungente (*fungierende Intentionalität*) che, diversamente dall'intenzionalità d'atto, non pone l'oggetto percepito, immaginato, sognato, ma “costituisce l'unità naturale e antepredicativa del mondo e della nostra vita che appare nei nostri desideri, nelle 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”³¹⁴. Questa nozione allargata di intenzionalità – incentrata sull'esperienza corporea – permette, nell'apertura del metodo fenomenologico alla prospettiva genetica, di integrare nella totalità dell'intenzionalità³¹⁵ i vissuti non-rappresentativi e non ideativi: in questo senso è possibile far corrispondere questa intenzionalità al desiderio umano. Quando Merleau-Ponty sostiene che l'invisibile – cioè l'inconscio – che struttura il visibile è il *Nichturpräsentierbar* al centro della fase di presenza, il nucleo d'assenza attorno a cui sono centrati i visibili³¹⁶, inscritto in essi come in filigrana³¹⁷, secondo Ayouch sta designando la parte non figurabile – non simbolizzabile – dell'intenzionalità desiderante, “la parte immersa dell'iceberg”, ossia la dimensione non intenzionale dell'impulso (il “lavoro paziente e silenzioso del desiderio”³¹⁸).

La riduzione che Merleau-Ponty compie all'intenzionalità affettiva è parziale, incompleta si diceva, perché le strutture dell'affettività sono “costituenti allo stesso titolo delle altre, per la semplice ragione che esse sono già quelle della conoscenza essendo quelle del linguaggio”³¹⁹. Nel progredire e nell'ampliarsi delle sue riflessioni, Merleau-Ponty matura la consapevolezza che il pensiero è inseparabile dalle parole, che la percezione del nostro corpo è il risultato di una certa simbolizzazione istituita che rende la percezione secondaria perché strutturata dal linguaggio³²⁰.

Eppure sarebbe erroneo pensare che Merleau-Ponty arrivi a ribaltare le sue prime posizioni in favore del primato del linguaggio sul corpo, come se questo procedesse da quello – così come sostiene

³¹² S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, in *Opere di Sigmund Freud*, Boringhieri, Torino 1978, p. 17.

³¹³ T. Ayouch, *Merleau-Ponty's Non-Exclusively-Verbal Unconscious: Affect Figurability and Gender*, op. cit., p. 186.

³¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 27.

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 242.

³¹⁷ Ivi, p. 230.

³¹⁸ Ivi, p. 160.

³¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 251.

³²⁰ T. Ayouch, *Merleau-Ponty's Non-Exclusively-Verbal Unconscious: Affect Figurability and Gender*, op. cit., p. 191.

in particolar modo la psicanalisi lacaniana. Piuttosto, tra corpo percipiente e linguaggio Merleau-Ponty traccia una relazione circolare di fondazione reciproca, applicando la nozione di *Fundierung*³²¹ elaborata da Husserl. La dinamica passiva dell'affetto in cerca di simbolizzazione risponderebbe propriamente al movimento di questo flusso circolare originato dall'affettiva domanda corporea di simbolizzazione, da una parte, e dall'azione codificante, quindi suddividente, del linguaggio dall'altra. Per di più, un ulteriore aspetto di interesse ai fini di questo percorso lo ritroviamo nel tentativo compiuto da Ayouch di inquadrare questa dinamica circolare nello spazio dell'istituzione del soggetto incarnato. L'istituzione della corporeità, scrive Ayouch, "*is a paradigm of the intertwining of institution and passivity: it merges activity and passive sedimented crystallisations, nature and nurture, life and history. [...] institution is what takes over passivity, and develops a sens awaiting to be completed, beyond any opposition between a natural substratum and a cultural construction*"³²². L'istituzione è la dinamica di riattivazione, è l'atto di ripresa di una passività sedimentata. Per noi non sarebbe pensabile alcuna passività al di fuori dell'istituzione, come non sarebbe possibile alcuna istituzione – cioè la capacità di riconoscimento di un certo stato affettivo – se prima non si fossero sedimentate/istituite le simbolizzazioni di alcune situazioni di passività, poiché già il fatto che pensiamo o riconosciamo una data forma di passività – ad esempio lo stato affettivo che vive Merleau-Ponty viaggiando attraverso Parigi – significa che il suo significato, la sua simbolizzazione, è già stata istituita e, pensandola o vivendola, Merleau-Ponty non fa altro che riattivarla, che ripeterla.

Il modello teorico dell'affetto elaborato da Ayouch sembra possa quindi bilanciare, senza delegittimare, il modello dell'istituzione simbolica – di forte impronta lacaniana – elaborato da Richir. Il modello richiriano ci ha permesso di rispondere alla necessità – avanzata ad inizio capitolo sulla scia di Duportail e Bonomi – di una maggiore tematizzazione dei livelli logici superiori e, soprattutto, dell'azione simbolica determinante che questi esercitano sulla capacità percettiva del soggetto e sul senso da questo vissuto. Tuttavia, preso singolarmente, per quanto cerchi di dar conto della resistenza dei *Wesen* alla presa dell'ordine simbolico, il modello richiriano rischia di obliare il ruolo della corporeità e delle sue molle affettive nel processo di significazione, contributo specifico della riflessione merleau-pontiana al discorso filosofico. Se invece cerchiamo di far interagire l'interpretazione di Ayouch (polo affezioni) e quella di Richir (polo simbolico), interazione comunque già all'opera nell'utilizzo compiuto da entrambi del concetto di istituzione, otteniamo una prospettiva rintracciabile nel pensiero di Merleau-Ponty e capace di decifrare il nucleo di verità

³²¹ Per la spiegazione del concetto si rimanda alla nota n. 33 di questo capitolo.

³²² Ivi, p. 200.

dell'inconscio nella compresenza di una molteplicità di strati di significazione³²³ (affettivi e simbolici) che hanno tutti *“leur vérité, que la pluralité des interprétations possibles est l'expression discursive d'une vie mixte, où chaque choix a toujours plusieurs sens sans qu'on puisse dire que l'un d'eux est seul vrai”*³²⁴.

La coscienza non è sovrana di tale pluralità del senso poiché questo è deposto in noi da un evento contingente e istituyente – figura su di uno sfondo costituito dalla rete già istituita da altri eventi – che apre alla possibilità di una ripresa a venire, da parte nostra, del senso stesso. Non c'è perciò un senso trascendentale che ha senso esclusivamente per me: non c'è il privilegio né esclusivamente della prima persona né esclusivamente della terza, poiché ogni senso è fin da subito il risultato di una molteplicità di dinamiche; il senso è impersonale³²⁵. Il soggetto è preso e strutturato dagli affetti corporei che domandano una simbolizzazione e dalla rete dei simboli istituiti dalla funzione del linguaggio, ma anche dalle regole della parentela, dai miti – compresi quelli veicolati dai discorsi scientifici, dalle produzioni artistiche³²⁶. Una volta inaugurata

*L'institution comme mode d'être du sens contient en elle-même la possibilité d'une perpétuation, et ce sous la forme d'une répétition plus ou moins créatrice du sens originnaire. La modification à venir fait donc partie du sens de la fondation. D'où la référence à Goethe et à sa définition du génie : 'le génie est productivité posthume'. Comprendons : le génie est ouverture d'un champ qui exige un avenir, une reprise intelligente de son sens où la déviation féconde est la norme. Descartes ouvre ainsi le paradigme de la modernité philosophique, Cézanne celui de la peinture contemporaine, Einstein le champ de la physique actuelle. Tous ces génies auront des successeurs qui honoreront leur institution tout en le transformant, en la bouleversant parfois même, comme l'exigeait le sens de sa fondation initiale*³²⁷.

Nell'uomo c'è una dialettica creativa, non creatrice: il polo d'attività è sempre accompagnato da una passività che lo precede, lo doppia e gli sopravvive; per questo Merleau-Ponty scrive che a definire l'uomo non è la capacità di creare una seconda natura – economica, sociale culturale – al di là della natura biologica, quanto la capacità di superare le strutture per svilupparne altre a partire dalle precedenti³²⁸.

³²³ S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, op. cit., p. 261.

³²⁴ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Gallimard, Parigi 1968, p. 71.

³²⁵ Guy-Félix Duportail, *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*, op. cit., p. 138.

³²⁶ Ivi, p. 175.

³²⁷ Ivi, p. 138.

³²⁸ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, op. cit., pp. 191-192.

Capitolo II

Prospettivismo ed oggettività

2.1 A partire dal concetto di orizzonte

L'interpretazione del marxismo elaborata da Merleau-Ponty si caratterizza per uno stato di ambiguità generato dalla tensione tra due differenti modi di rappresentare la società e la storia e, conseguentemente, delle diverse possibilità di azione razionale che essi implicano¹. Da una parte, l'adesione di Merleau-Ponty alla dottrina marxista si identifica con l'oscillante stima che egli nutre per il proletariato e la sua capacità di portare a compimento la propria missione umanistico-razionale. Dall'altra, al Merleau-Ponty "hegeliano" che pone un fine razionale della storia a condizione di una coerenza morale nel giudizio storico-politico, si contrappone il Merleau-Ponty "fenomenologico-esistenzialista" che, per contrasto, localizza la razionalità della storia e il suo significato nell'azione degli individui, negli "ineluttabili anfiboli dell'esistenza umana"² di cui è possibile rischiarare gli equivoci e le ambiguità, ma mai risolverli in maniera trasparente e definitiva³. Ma ciò che il Merleau-Ponty "hegeliano" sostiene nelle sue prime riflessioni politiche – che trovano in *Umanismo e terrore* (1947) il centro di gravità che ad esse conferisce direzione e movimento – va incontro ad un progressivo ripensamento dovuto all'intreccio dialettico tra nuovi approdi filosofici e accadimenti storici che sconfessano ogni pretesa di individuare negli eventi una Logica che li ordini nel senso e nel significato.

La sconfessione della Razionalità storica, che a breve analizzeremo nelle sue fasi, non elimina tuttavia questa tensione che anima il pensiero del filosofo francese. Il rapporto oggettività-soggettività non è riducibile al secondo polo. Contro l'estremo prospettivismo teorizzato da Aron – e, per ragioni e fini diversi, da Sartre – Merleau-Ponty mantiene viva la possibilità di una conoscenza storica oggettiva. Del resto, ogni teoria soggettiva della conoscenza deve necessariamente essere relazionata allo sviluppo di un corrispondente concetto di oggettività; se una teoria storico-politica fa

¹ J. Miller, *Merleau-Ponty's Marxism: Between Phenomenology and the Hegelian Absolute*, in *History and Theory*, Vol. 15, No. 2, 1976, p. 111.

² *Ibidem*. Traduzione mia.

³ *Ibidem*.

dell'abbandono di ogni concetto di oggettività la ragione dei suoi sforzi, la conseguenza inevitabile è lo scivolamento in un irresponsabile volontarismo o in un illusorio conservatorismo⁴.

Nella sua *Introduzione alla filosofia della storia* Aron identifica l'oggettività con una qualità che gode di riconoscimento universale⁵. Egli vaglia con attenzione le riflessioni di Hegel e Marx sulla possibilità di una corretta e progressiva interpretazione della storia, che non escluda la diversità dei motivi umani, dei valori e delle abitudini, ma che, in ultima analisi, ne sottolinei la soggiacente unità che la riconduca ad un complesso intero in evoluzione. Il cammino dello Spirito verso l'autocoscienza, o il fondamentale determinismo dei fattori della produzione, dimostrerebbero che i grandi eventi della storia, anche se superficialmente privi di connessioni visibili, sono di fatto coordinati in tal modo da dare alla storia una struttura generale ed un significato deducibile⁶. Eppure, l'inevitabile messa in prospettiva che ogni soggetto incarna, l'essere nella storia e non sopra di essa, comporta, secondo Aron, l'impossibilità di ridurre la molteplicità delle prospettive in un'unica, valida, integrante prospettiva che valga come unità del molteplice; non c'è una qualità in grado di godere di riconoscimento universale⁷. Nell'analisi di Aron, la "messa in prospettiva" – risultante dalla dialettica tra la visione del mondo dell'individuo e il contesto storico-culturale in cui egli vive –, nell'incertezza di una verità ultima, aprirebbe alla possibilità di una politica che rispetti la particolarità, la diversità ed un perenne rinnovamento dei valori; una tale epistemologia, nelle intenzioni di Aron, segnerebbe quindi la strada in direzione di una politica pluralista.

Ma la mancata elaborazione da parte di Aron di un concetto di oggettività relativo a quello di soggettività rende la sua riflessione disarmata davanti all'azione di quell'acido, chiamato ambiguità, che le generazioni di filosofi dopo Hegel usano per corrodere e smantellare le pretese sistematiche di

⁴ Kerry H. Whiteside, *Perspectivism and Historical Objectivity: Maurice Merleau-Ponty's Covert Debate with Raymond Aron*, in *History and Theory*, Vol. 25, No. 2, 1986, p. 133. Da evidenziare il fatto, riportato da Whiteside, che Merleau-Ponty non una volta, negli scritti pubblicati negli anni '40, si riferisce espressamente ad Aron. I motivi non sono chiari: è probabile che Merleau-Ponty desideri criticare certe tendenze del movimento esistenzialista senza apparire critico di alcune sue figure chiave (*Ibidem*). La medesima prudenza non si ripresenterà invece negli anni '50 nei confronti di Sartre.

⁵ Ivi, p. 134.

⁶ Ivi, p. 135.

⁷ Così Cassirer sull'aut aut tra Hegel e il prospettivismo: "O, con Hegel, si deve *porre* prima il regno del senso, il regno dell'idea' come sussistente in sé, come la vera sostanza dello spirito, che poi emerge nella storia, ma non è in alcun modo costituito attraverso di essa, attraverso i mutamenti e le trasformazioni delle forme del tempo in quanto tali. Oppure, si traspone puramente ogni contenuto spirituale nello stesso processo storico; lo si ricerca nella successione e nel ritmo delle configurazioni storiche. Quindi alla fine questo contenuto è determinato solo attraverso la *posizione* temporale in cui si trova. Esso appare legato a questa posizione a tal punto che già il semplice *tentativo* di pensarlo indipendentemente dal suo ambiente storico e dalle condizioni del suo accadere storico si rivela un'impresa contraddittoria. La determinazione individuale, che compete ad ogni accadere in quanto tale, ora deve essere applicata senza limitazione ai puri contenuti di senso. Ciò che essi 'sono', non lo sono in un senso universale, sovratemporale, ma solo in un determinato momento e per quel momento. Questo loro presente, questa esistenza in un singolo inconfondibile 'ora', non costituisce un limite a cui soggiacciono, ma l'unica forma possibile della loro attualità, del loro essere reali." (corsivo dell'autore) (E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Vol. 1: il linguaggio*, op. cit., p. 129).

quella modernità che proprio in Hegel vede il suo compimento⁸. E per quanto Aron sostenga che le scelte politiche sono sempre limitate dalla situazione storica e dal passato del soggetto, nella sua riflessione non è possibile rinvenire una “descrizione concreta di queste condizioni capace di sopravvivere all’esame prospettivista”⁹.

Secondo Merleau-Ponty Aron fallisce nel tentativo di cogliere la natura della soggettività nella storia, perché coloro che sono partecipi di un evento devono pur aver accesso ad un’oggettività che di quell’evento possa determinare una qualche verità, affinché di esso possano essere formulati giudizi più veritieri di altri. Considerazione questa che ci porta ad un interrogativo cruciale: perché non tutte le prospettive e non tutte le apparenze hanno pari diritto alla verità?

Ragionando sulla struttura dell’esperienza, Husserl introduce la nozione di orizzonte (*Horizont*)¹⁰, a cui è sottesa l’idea per cui la “percezione attuale o intuitiva ha sempre un carattere inevitabilmente prospettico e che, pertanto, (proprio in quanto prospettica, N. d. A.) si trova correlata (o è in linea di principio correlabile) con altre possibili percezioni”¹¹. A giudizio di Husserl, ogni cosa percepita presenta un orizzonte interno ed un orizzonte esterno, dove “il primo è costituito dall’insieme dei possibili ‘lati’ o ‘aspetti’ della cosa, il secondo è invece determinato dall’insieme degli oggetti che si trovano spazialmente correlati con la cosa percepita”¹². L’aspetto centrale della questione, in grado di delineare i contorni di un criterio di oggettività, è che le correlazioni tra le percezioni prospettiche possibili non sono arbitrarie, ma sempre “predeterminate dall’orizzonte (interno ed esterno) della cosa, che vale quindi come un ‘dominio di prefigurazione determinato’, come un insieme di ‘percezioni possibili’ che possono essere rese ‘attuali’”¹³. Husserl sembra intendere, con una chiara andatura leibniziana, che l’esperienza possibile di un fenomeno “non si presenta come un insieme di possibilità immaginarie, ma come il sistema degli orizzonti possibili delle cose dell’esperienza”¹⁴.

Se, invece, dal piano percettivo ci spostiamo sul piano dell’ideazione, la facoltà immaginativa – aspetto su cui, differentemente da Sartre, non insiste Merleau-Ponty – ha sì il potere di produrre molteplicità variazionali di un dato oggetto o evento senza che, nel passaggio da una variante all’altra, siamo legati “in egual modo dalle condizioni della concordanza come nel procedere dell’esperienza da un oggetto individuale all’altro sul terreno della unità della esperienza”¹⁵. Ma, allo stesso tempo,

⁸ Kerry H. Whiteside, *Perspectivism and Historical Objectivity: Maurice Merleau-Ponty’s Covert Debate with Raymond Aron*, in *History and Theory*, op. cit., pp. 136-137.

⁹ Ivi, p. 137. Traduzione mia.

¹⁰ Il concetto di orizzonte è centrale nella riflessione merleau-pontiana sull’istituzione: ad esso infatti Merleau-Ponty lega strettamente il concetto di *Stiftung* (R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, op. cit., p. 17).

¹¹ P. Bucci, *La Wesensschau e il metodo fenomenologico*, in *Rivista di filosofia*, Fascicolo 1, 2019, pp. 122-123.

¹² Ivi, p. 123.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ivi, p. 124.

¹⁵ Ivi, p. 125 (qui P. Bucci cita direttamente le parole del testo husserliano *Erfahrung und Urteil* del 1939).

ciò non implica che la facoltà immaginativa operi in totale assenza di vincoli: Husserl è piuttosto “propenso a riconoscere che la produzione dell’insieme delle molteplicità variazionali debba comunque conservare un certo grado di ‘somiglianza’ con l’*exemplum* iniziale, che quindi costituirebbe una sorta di ‘guida’, di ‘modello’ del processo di ideazione”¹⁶. È in questo modo che “l’*eidos*, ovvero l’oggetto che viene tematizzato in un atto intuitivo sintetico, si configura come l’‘invariante’ rispetto a una data molteplicità variazionale ottenuta attraverso il procedimento della trasformazione immaginativa”¹⁷.

Queste considerazioni sul prospettivismo husserliano ci presentano un criterio per riconoscere, sia per l’esperienza percettiva sia per l’esperienza astrattiva, un modo oggettivo di correlazione tra le diverse prospettive su un dato oggetto o evento; criterio che, per certi versi che andremo ad analizzare, anticipa e influenza i movimenti del prospettivismo sviluppato da Merleau-Ponty e dell’ancoraggio oggettivo che egli individua nel concetto di istituzione.

2.2 C’è prospettiva perché ci sono corpi: l’a priori percettivo come via obbligata per un’oggettività relativa

Nei suoi studi sulla percezione, Merleau-Ponty descrive il ruolo del corpo nell’organizzare la messa in prospettiva. Le analisi fenomenologiche rivelano che la percezione è sempre un percepire localizzato (sopra, sotto, di fianco, vicino, lontano); un fenomeno presuppone sempre il punto di vista dal quale è percepito, o meglio, non ci sarebbero oggetti ed eventi se non ci fosse osservatore finito nella totalità spazio-temporale del mondo oggettivo, “un certo posto in cui io mi pongo e da cui vedo sfilare delle cose; non ci sono eventi senza qualcuno a cui essi accadono, senza qualcuno che, con la sua prospettiva finita, fonda la loro individualità”¹⁸. Se posso vedere un oggetto è perché, in quanto corpo, ho il potere di occupare una posizione nel mondo e collocarmi in relazione ad esso. Scrive Merleau-Ponty sotto evidente influenza leibniziana:

La presenza e l’assenza degli oggetti esterni non sono se non variazioni, all’interno di un campo di presenza primordiale, di un dominio percettivo sui quali il mio corpo ha potere. Non solo la permanenza del mio corpo non è un caso particolare della permanenza nel mondo degli oggetti esterni, ma la seconda non è comprensibile se non per mezzo della prima; non solo la prospettiva del mio corpo non è un caso particolare di quella degli oggetti, ma la presentazione prospettica degli oggetti non è comprensibile se non per mezzo della resistenza

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 527.

del mio corpo a ogni variazione prospettica. Se è necessario che gli oggetti mi mostrino sempre solo una delle loro facce, lo è perché io stesso sono in un certo luogo dal quale li vedo e che non posso vedere. Ciononostante, io credo ai loro aspetti nascosti come anche a un mondo che li abbraccia tutti e che coesiste con essi, proprio in quanto il mio corpo, sempre presente per me, e nondimeno impegnato in mezzo a essi per tanti rapporti oggettivi, li fa coesistere con sé e fa battere in tutti la pulsazione della sua durata¹⁹.

Ora, domandarsi se tutte le prospettive su un dato fenomeno hanno la medesima pretesa alla verità significa propriamente non considerare la rilevanza del corpo-soggetto. Il corpo si pone in tensione davanti agli oggetti ed agli eventi nel tentativo di trovare la distanza ottimale per comprenderli²⁰, il punto di vista più efficace nel rendere una determinata qualità del fenomeno oggetto dell'osservazione. In altri termini, il corpo si muove, cioè compie azioni capaci di realizzare quelle condizioni necessarie alla manifestazione di una determinazione del fenomeno in oggetto.

Per me che percepisco, l'oggetto a cento passi non è presente e reale nel senso in cui lo è a dieci passi, e io identifico l'oggetto in tutte le sue posizioni, a tutte le distanze, sotto tutte le apparenze, in quanto tutte le prospettive convergono verso la percezione che ottengo a una certa distanza e un certo orientamento tipico. Questa *percezione privilegiata* assicura l'unità del processo percettivo e raccoglie in sé tutte le altre apparenze. Come per ogni quadro in una galleria di pittura, così per ogni oggetto *c'è una distanza ottimale dalla quale esso chiede di essere visto, un orientamento sotto il quale si offre in maggior misura*: al di qua e al di là abbiamo solo una percezione confusa per eccesso o per difetto, tendiamo allora verso il massimo di visibilità, cerchiamo, come al microscopio, una messa a fuoco migliore, ed essa è ottenuta in virtù di un certo equilibrio dell'orizzonte interno e dell'orizzonte esterno²¹. [...] La mia distanza dall'oggetto non è una grandezza che aumenta o decresce, ma una *tensione che oscilla attorno ad una norma*; l'orientamento obliquo dell'oggetto in rapporto a me non è misurato dall'angolo che esso forma con il piano del mio volto, ma esperito come uno squilibrio, come una distribuzione non uniforme delle sue influenze su di me²².

¹⁹ Ivi, pp. 143-144.

²⁰ D. Schenck, *Merleau-Ponty on Perspectivism, with References to Nietzsche*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, No. 2, 1985, p. 309.

²¹ Si noti il riferimento diretto agli sviluppi del concetto di orizzonte in Husserl che abbiamo sommariamente proposto nel paragrafo precedente.

²² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., pp. 397-398. Enfasi mia. Interessante è la critica che, nelle stesse pagine, Merleau-Ponty muove a Kant sul tema della percezione. Riconosciuta la ragionevolezza dell'affermazione del filosofo tedesco secondo la quale la percezione è di per sé polarizzata verso l'oggetto, Merleau-Ponty ne sottolinea tuttavia l'incomprensibilità in cui cade la riflessione kantiana nel dar conto dell'apparenza, perché in Kant "le vedute prospettiche dell'oggetto sono immediatamente ricollocate nel sistema oggettivo del mondo, più che percepire il soggetto pensa la sua percezione e la verità della sua percezione". Piuttosto, "la coscienza percettiva non ci dà la percezione come una scienza, la grandezza e la forma dell'oggetto come leggi, e le determinazioni numeriche della scienza seguono la trama di una costituzione del mondo già realizzata prima di esse. Al pari dello scienziato, Kant assume come acquisiti i risultati di questa esperienza prescientifica e può passarla sotto silenzio solo in quanto utilizza questi risultati" (Ivi, p. 397).

Merleau-Ponty ci parla della necessità di individuare un punto di vista grazie al quale il fenomeno si offre all'osservatore in maggior misura. Con fine analogo, seppur da una prospettiva diversa Deleuze, nelle sue considerazioni sul prospettivismo a partire da Leibniz, afferma l'imprescindibilità della determinazione di un punto di vista come condizione necessaria alla formulazione di un problema in grado di ordinare i casi, condizione del manifestarsi del vero. Il giusto o migliore punto di vista è qui inteso come "giurisprudenza o arte del giudicare, [...] in mancanza del quale non resterebbe che il disordine, o addirittura il caos"²³. Nel prospettivismo l'oggetto "esiste soltanto attraverso le sue metamorfosi o nella declinazione dei suoi profili; il prospettivismo come verità della relatività (e non relatività del vero)²⁴.

Per esemplificare le azioni necessarie che il soggetto corporeo deve porre in atto al fine di giungere alla distanza ottimale dalla quale il fenomeno chiede di essere visto per offrirsi in maggior misura, Merleau-Ponty ricorre perlopiù all'esperienza visiva (in virtù dell'attenzione specifica rivolta al tema della percezione). Ma questo discorso investe direttamente la nostra facoltà astrattivo-concettuale, perché se questa non fosse strutturata sulla capacità prospettico-orientativa del corpo vissuto, non ci sarebbe conoscenza in quanto tutti punti di vista avrebbero uguale valore. Senza un corpo che dà privilegio ad alcune prospettive piuttosto che ad altre, nessuna affidabile immagine del mondo sarebbe possibile²⁵. Che equivale a dire che la logica della percezione è la logica che struttura l'esistenza intera. Soprattutto, senza questo prospettivismo della conoscenza, un soggetto non potrebbe avere coscienza di percepire un oggetto esistente e sussistente al di là dei contenuti sensibili, perché se tutti i dati del fenomeno – pensiamo ad esempio al fenomeno mercato secondo il significato di momento e luogo in cui vengono effettuati scambi economico-commerciali – potessero essere riconosciuti in una sola volta, non avrei più a che fare con un fenomeno che si offre poco alla volta all'indagine, ma con un'idea che sarebbe possesso effettivo della mia mente²⁶.

²³ G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004, p. 35.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ D. Schenck, *Merleau-Ponty on Perspectivism, with References to Nietzsche*, op. cit., p. 309.

²⁶ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, op. cit., p. 230. In *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty scrive: "La cosa e il mondo non esistono se non vissuti da me o da soggetti come me, poiché sono la concatenazione delle nostre prospettive, ma trascendono tutte le prospettive poiché questa concatenazione è temporale e incompiuta. Mi sembra che il mondo viva se stesso fuori di me, come i paesaggi assenti continuano a vivere se stessi al di là del mio campo visivo e come una volta il mio passato ha vissuto se stesso al di qua del mio presente" (p. 433). La concatenazione delle prospettive è un sapere circa il mondo che non va confuso con la percezione che ho di questo o quel segmento di mondo e del suo orizzonte, perché "gli oggetti che non appartengono alla cerchia del percepito esistono nel senso in cui le verità non cessano di essere vere quando non le penso: il loro modo d'essere è la necessità logica e non la 'realtà' [...]. Questi oggetti appartengono all'ordine dei significati e non a quello delle esistenze" (M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, op. cit., p. 231). Per meglio spiegare il passaggio appena citato, il filosofo francese ricorre in nota al seguente esempio: "Quel che è certo è che il percepito non si limita a quanto colpisce i miei occhi. Quando sto seduto alla mia scrivania, lo spazio si richiude dietro alle mie spalle, non solo idealmente, ma anche realmente. Anche se l'orizzonte del percepito può essere dilatato fino ai confini del mondo, la coscienza percettiva del mondo come esistente rimane distinta dalla coscienza intellettuale del mondo come oggetto di una infinità di giudizi veri (*Ibidem*).

Il riferimento al fenomeno “mercato” non è casuale giacché esso ci conduce ad un esempio noto di applicazione di questa metodologia al campo dell’analisi e dell’azione economico-politica. In *Nascita della biopolitica*, nell’indagine sugli elementi principali della dottrina ordoliberal, Foucault registra l’influenza decisiva che Husserl ha avuto sulla Scuola di Friburgo, a cominciare dal suo fondatore Eucken. Tale influenza può essere articolata in due esiti. Il primo consiste nel riconoscimento dell’ingenuità naturalista²⁷ delle tradizioni liberiste del XVIII e del XIX secolo, convinte che il mercato, definito o per mezzo dello scambio o attraverso la concorrenza, sia un dato naturale, cioè il risultato del gioco naturale degli appetiti, degli istinti e dei comportamenti: da qui la necessità che si sviluppi spontaneamente e che lo Stato non interferisca nella sua necessaria, poiché naturale, evoluzione. Il secondo, condizione teorica del primo, nella definizione della concorrenza come essenza – *eidos* – del mercato. La concorrenza è quindi un principio di formalizzazione, vale a dire che possiede una propria logica interna, una struttura che “non deve i suoi effetti benefici a un’ anteriorità di natura, a un dato naturale che porterebbe con sé. Li deve piuttosto ad un privilegio formale”²⁸. Gli effetti della concorrenza, pertanto, si producono solo a condizione che questa logica venga rispettata: si tratta “di un gioco formale tra disuguaglianze, non di un gioco naturale tra individui e comportamenti”²⁹. Nel medesimo modo in cui per Husserl un’essenza, cioè una determinata qualità di un fenomeno, non si dà all’intuizione senza un certo numero di condizioni³⁰, così la concorrenza, intesa come logica economica essenziale, può manifestarsi e produrre i suoi effetti solo se è presente un certo numero di requisiti artificiali, di provvedimenti economico-politici che dovranno essere predisposti dal governo statale. Giustamente, Merleau-Ponty evidenzia che, raggiunta la distanza ottimale dalla quale il fenomeno chiede di essere percepito affinché una sua qualità possa offrirsi alla percezione in maniera più distinta, il fenomeno non si dà che in maggior misura, ossia mai puramente o totalmente. La ricerca delle condizioni finanche tecniche affinché il fenomeno possa apparire sempre maggiormente, sempre più chiaramente e compiutamente, è un

²⁷ La critica all’ingenuità naturalista è una costante della fenomenologia di Husserl che si ripresenta lungo l’intero arco della sua riflessione: dalle *Ricerche Logiche* (1900-1901) – opera che si sviluppa attorno ad un radicale attacco nei confronti del naturalismo proprio dello psicologismo, riassumibile nella riduzione di ogni universale logico-matematico ai meccanismi psichici che lo fondano – passando per le *Idee* (1913) – dove il bersaglio polemico è il naturalismo dell’empirismo – alla *Crisi delle scienze europee* (1936), in cui Husserl scorge una possibile risposta alla crisi dell’esistenza europea in quell’eroismo della ragione in grado di superare definitivamente il naturalismo (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 336). Sulla critica di Husserl al naturalismo cfr. G.P. Terravecchia, *Husserl critico del naturalismo: dalla logica all’etica*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 100, No. 4, 2008, pp. 595-620.

²⁸ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 111.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Pensiamo all’esempio di Merleau-Ponty relativo al museo: se vogliamo cogliere il senso generale di un quadro, questo ci richiede di posizionarci alla giusta distanza e alla giusta angolazione da esso. Ma se invece del senso generale desideriamo cogliere, ad esempio, la struttura logica invariante della tecnica pittorica applicata per realizzare il soggetto del quadro, sarà necessario compiere l’azione di avvicinamento alla tela dell’opera fino al punto di distanza che ci permette di percepirla/osservarla correttamente; la struttura “tecnica pittorica” può così manifestarsi all’intuizione.

compito infinito. Analogamente, la concorrenza pura non potrà mai essere raggiunta; “la concorrenza pura dovrà essere, e non potrà essere altro che un obiettivo, il quale a sua volta presuppone, pertanto, una politica indefinitamente attiva. La concorrenza è dunque un obiettivo storico dell’arte di governo, non un dato di natura da rispettare”³¹.

Come anticipato ad inizio capitolo, il prospettivismo elaborato da Merleau-Ponty, differentemente da quello di Aron, non richiede che l’oggettività venga abbandonata tutto a favore della prospettiva del soggetto, quanto rettificata affinché possa esprimere la natura strutturale della percezione. L’errore commesso da Aron è di aver riflettuto su un’oggettività non fenomenica³². Contro il postulato aroniano per cui la comprensione del mondo non può nulla di più che fornire diverse prospettive incapaci di accedere all’oggettività, Merleau-Ponty fa valere, oltre al concetto husserliano di *Horizont*, il vantaggio epistemico fornitogli dall’applicazione di due principi fondamentali della psicologia della *Gestalt* alla teoria della percezione. Il primo consiste nella ripresa del principio gestaltico dell’*autonoma organizzazione*, secondo il quale le relazioni tra le parti³³ che rendono l’unità e il senso della forma percepita sono intrinseche al fenomeno stesso: non sono accordate ad esso dall’attività formale del soggetto³⁴. Il secondo principio, noto come principio della *rilevanza contestuale* e che ben si raccorda con il concetto husserliano di orizzonte, asserisce invece che il senso di una forma percepita è codeterminato dall’unità della forma percepita e dalla relazione tra questa e l’orizzonte che fornisce il suo contesto³⁵. Se applichiamo questo vantaggio epistemico ad un caso storico, ad esempio al ruolo di Trotskij durante la rivoluzione russa, possiamo sostenere che egli si sia trovato nella situazione epistemica migliore per cogliere il senso vissuto e strutturale della *gestalt* del fenomeno rivoluzionario, dalla crisi dell’impero zarista alle difficoltà della fragile democrazia parlamentare. Trotskij ha avuto ragione a pensare che la sua comprensione della situazione russa fosse più oggettiva rispetto alle considerazioni degli osservatori occidentali; è questa comprensione che ha permesso a lui e agli altri membri del partito bolscevico di convogliare il malessere della popolazione verso il cambiamento radicale³⁶.

Attraverso queste scelte teoriche, Merleau-Ponty mira a de-relativizzare il giudizio. Se Aron sostiene l’impossibilità per ogni giudizio di accedere all’oggettività – dal momento in cui i moventi

³¹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, op. cit., p. 112. Da evidenziare l’attualità di tale impostazione pratico-teorica della dottrina economica che anima le istituzioni europee.

³² Kerry H. Whiteside, *Perspectivism and Historical Objectivity: Maurice Merleau-Ponty’s Covert Debate with Raymond Aron*, op. cit., p. 142.

³³ Ogni parte è in relazione alle altre e all’insieme che esse formano.

³⁴ M.C. Dillon, *Merleau-Ponty’s Ontology*, Northwestern University press, 1988, pp. 65-66.

³⁵ Ivi, pp. 67-68. Una figura appare più scura contro uno sfondo bianco e scura se collocata su uno sfondo chiaro. La stessa dinamica contestuale regge il significato di una parola, che avrà differenti sfumature semantiche, fino a poter cambiare del tutto significato, se collocata in un contesto diverso.

³⁶ Kerry H. Whiteside, *Perspectivism and Historical Objectivity: Maurice Merleau-Ponty’s Covert Debate with Raymond Aron*, op. cit., p. 144.

della dotazione culturale e delle affezioni individuali lo costringono nel perimetro della soggettività –, per Merleau-Ponty è proprio la comprensione della configurazione strutturale di questi moventi involontari la condizione che permette di individuare le ragioni di un posizionamento prospettico rispetto all’oggettività. Una volta determinate le suddette ragioni, è possibile quindi dar seguito a quel processo di progressiva correzione che conduce ad una percezione maggiormente veridica, maggiormente oggettiva³⁷. In sostanza, Aron non vede che, se la soggettività non è mai senza motivi, l’oggettività non è mai assenza di valutazione e che nella prassi le due trovano il loro momento di giunzione e indistinzione.

2.3 Alcune considerazioni sull’analogia tra percezione e storia e sul carattere aprioristico del contatto percettivo. Leibniz e la centralità del contesto strutturale da un angolo di visuale ontologico

Lungo l’intero arco della sua riflessione filosofica, Merleau-Ponty insiste sulla centralità strutturale dell’esperienza percettiva, rafforzata teoricamente dall’applicazione ad essa degli approdi teorici della teoria della *gestalt*. Una questione di metodo è individuabile nella stretta analogia che Merleau-Ponty traccia tra l’esperienza percettiva di forme – dove la percezione è un’interrogazione attiva in cerca di forma che avviene nello spazio tra un soggetto percipiente ed un oggetto percepito, attraverso l’attivo coinvolgimento di entrambi – e la comprensione delle oggettività storico-culturali. È la medesima questione su cui già abbiamo posto l’attenzione nel corso del primo capitolo, quando si ragionava sulla tensione tra il senso percettivo ed il significato culturale presente nella teoria merleau-pontiana: se in quel caso Merleau-Ponty teorizza una sostanziale continuità tra il momento sensibile della percezione e quello della sua sublimazione – “il superamento sul posto” – nel mondo del linguaggio³⁸, tanto che tra i due momenti non si può parlare di un superamento di soglia che comporti un diverso ordine di qualità, in questo frangente lo status paradigmatico conferito alla teoria della percezione conduce il filosofo a minimizzare la distanza tra percezione e storia³⁹.

Secondo Miller, la stretta analogia tra la comprensione dei significati culturalmente sedimentati e il funzionamento della percezione corporea trova il suo fondamento nella similarità di problemi che entrambe affrontano nel dar conto del rapporto tra la coscienza soggettiva ed il mondo oggettivo.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 16.

³⁹ J. Miller, *Merleau-Ponty’s Marxism: Between Phenomenology and the Hegelian Absolute*, op. cit., pp. 111-112.

History, like perception, suggested a logic in contingency, a reason in unreason; historical forces, like perceptual figures, only came actively into focus through a human endeavour that, by actualizing them, defined them.' Like perception, history could never be construed accurately as a mechanical play of mute factors, whether economic or geographic. History, as surely as perceptual objects, existed only in relation to the individuals that assumed it, with a more or less clear consciousness. More than a struggle of powers, history represented a play of meanings: both history and perception were irreducibly significant activities which established a meaningful world⁴⁰.

Ora, il primo oggetto culturale che incontriamo una volta nati è il corpo dell'altro come centro espressivo di un comportamento⁴¹. *L'apriori capacità percettiva che accomuna il genere umano* comporta non solo la coordinazione del corpo con uno specifico oggetto o con un significato espresso da un gesto del corpo, ma anche la capacità di comprendere significati culturalmente istituiti. Entrambe queste attività cognitive – comprendere i gesti linguistici⁴² di altri soggetti e gli artefatti culturali – richiedono che

A perceiving consciousness determines the intentions in something of which it is not the source. We use this ability every time we speak or use something in our culture. Thus, as one individual, through his symbolic capacities, intentionally manipulates an object as a tool, so another imitates such action and thereby learns to use the instrument. A culture is precisely a 'sedimentation' of patterns of behaviour such that a common understanding of objects with no 'natural' meaning emerges. It is a 'milieu of tools, instruments and institutions that fashions how the individual thinks⁴³.

L'a priori capacità percettiva è la condizione per accedere più in generale ai significati culturali. Merleau-Ponty pone sullo stesso piano la struttura figura-sfondo della verità percettiva e la struttura contestuale della verità concettuali⁴⁴. Come la verità della percezione appare solo sullo sfondo di un contesto percettivo⁴⁵, così la verità di un concetto – pensiamo ad esempio al concetto di “classe” – è

⁴⁰ Ivi, op. cit., pp. 112.

⁴¹ Kerry H. Whiteside, *Perspectivism and Historical Objectivity: Maurice Merleau-Ponty's Covert Debate with Raymond Aron*, op. cit., p. 145.

⁴² “È il corpo a mostrare, è il corpo a parlare” (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 270). In tal senso Husserl parla di *Sprachleib* (corpo proprio linguistico), corpo capace di parola: da qui la possibilità delle oggettività ideali, delle verità ideali (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, op. cit., p. 360).

⁴³ Kerry H. Whiteside, *Perspectivism and Historical Objectivity: Maurice Merleau-Ponty's Covert Debate with Raymond Aron*, op. cit., p. 145. Enfasi mia.

⁴⁴ H. Hall, *The A Priori and the Empirical in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*, in *Philosophy today*, Vol. 23, 1979, p. 307.

⁴⁵ Il significato che associamo alla vista di un fenomeno può cambiare radicalmente se legato a suoni, ad odori e a percezioni tattili diverse. Se mi trovo davanti ad un bel mare in una giornata di sole, darò un significato diverso all'esperienza se essa è accompagnata da un suono di passaggio di macchine che infastidisce piuttosto che al silenzio che lascia esprimere il rumore delle onde ed il sussurro del vento, se al profumo dello iodio si sostituisce un odore sgradevole

determinabile soltanto se questo è collocato sullo sfondo di una dottrina – nel nostro esempio quella marxiana – o quantomeno di un campo semantico di relazioni tra significati riconoscibili.

Proprio perché la percezione culturale è una facoltà umana a priori, nessun significato sedimentato – anche se appartenente ad epoche passate – è inaccessibile alla nostra conoscenza. Non si tratta, diversamente da quanto sostenuto da Aron, di poter accedere – pensiamo altresì al caso della comprensione storica – agli stati vissuti dagli altri soggetti (conoscenza mai acquisibile pienamente, e per questo Aron dichiara l'impossibilità di accedere ad un'oggettività, ricadendo così nell'errore scettico, il quale, infine, non può che condurre ad una posizione conservatrice⁴⁶). Si tratta piuttosto di accedere al contesto strutturale che rende determinato il significato di un qualsiasi fenomeno, giacché *l'oggettività è data relativamente al contesto strutturale di cui il fenomeno è parte*⁴⁷. Il costituirsi in rete delle strutture – nessuna di esse è pensabile senza considerare la relazione di ognuna con le altre – è ciò che permette il dispiegarsi della molteplicità delle prospettive intorno ad un significato che è oggettivo relativamente alla struttura di cui esso fa parte.

Sofferamoci sulla problematicità del carattere aprioristico della percezione. Nelle sue ultime riflessioni Merleau-Ponty torna in maniera decisa sulla “natura” della percezione, ad indicare che tale questione è ben lungi dal presentarsi con chiarezza nonostante i molti sforzi teorici già profusi. In una nota di lavoro del 1959, il filosofo francese riconosce il carattere polimorfo dell'esperienza percettiva. Essa è modellata dalla cultura, è sempre orientata dal carattere sistematico

e se l'intensità dei raggi del sole restituisce una sensazione di calura che non lascia spazio alla percezione della brezza marina.

⁴⁶ Lo scetticismo storico, sostiene Merleau-Ponty, è sempre conservatore. Dopo aver dimostrato l'irrazionalità della storia, quando si tratta di passare al piano dell'azione, lo scettico dimentica ogni scrupolo metodologico perché bisogna pure, per regolare l'agire, “considerare taluni fatti come dominanti e altri come secondari. Per quanto si voglia realista e rigorosamente fondata sui fatti, una politica scettica è obbligata a trattare, almeno implicitamente, certi fatti come più importanti di altri, e, in questa misura, implica una filosofia della storia [...]. Per esempio, ragionerà sull'avvenire della Francia in funzione dell'Impero inglese, degli Stati Uniti o dell'URSS definiti una volta per tutte da condizioni geografiche, da risorse naturali, da caratteri psicologici immutabili [...]. Quando crede di riconoscere come fatti la necessità delle élites in ogni società o anche l'onnipotenza delle ricchezze naturali e delle condizioni geografiche, fa in realtà una scommessa, esprime una preferenza e un auspicio, assume una responsabilità. Se vogliamo davvero essere docili ai fatti e pienamente realisti, dobbiamo respingere ogni postulato e ogni filosofia a priori, ma in particolare il postulato dello scetticismo (che ritroviamo in Aron, N. d. A.) per cui gli uomini si comportano [...] dominati dal passato e dalle cause esterne, o guidati da pochi abili, che li conoscono, verso fini da essi ignorati. (M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 2016, pp. 204-205). Queste righe potrebbero essere riferite al pensiero di Aron che trova l'inevitabile conseguenza esistenziale nella sua carriera politica, avviata con l'attivismo nel partito socialista francese prima della guerra e convertitasi nella difesa di un forte esecutivo sul modello gollista (Aron ha lavorato nel periodo 1945-1946 presso l'ufficio dell'amico gollista André Malraux, quando questi era Ministro della Propaganda e dell'Informazione del governo De Gaulle). L'impossibilità teorizzata da Aron di sfuggire al totale soggettivismo della messa in prospettiva e quindi di accedere al piano dell'oggettività, non fa altro che nascondere, in maniera surrettizia, l'adesione ad un'oggettività non fenomenica e per questo assoluta; è un'oggettività che “irrigidisce l'avvenire e sopprime dalla storia il mutamento e la volontà degli uomini) (Ivi, p. 204), che fa del mantenimento dell'Impero la condizione principale della politica estera francese. È un tacito oggettivismo che nega le condizioni reali per la trasformazione sociale: la consapevolezza soggettiva che l'ordine economico-politico corrente non è un *fatum* ma il prodotto della volontà, della cooperazione e del consenso umano (Kerry H. Whiteside, *Perspectivism and Historical Objectivity: Maurice Merleau-Ponty's Covert Debate with Raymond Aron*, op. cit., p. 148).

⁴⁷ *Ibidem*.

di questa; la percezione è diventata euclidea, si è fatta euclidea. La percezione è storica: la nostra capacità percettiva è informata dalla cultura. È così che l'a priori capacità percettiva viene slegata dal trascendentale e introdotta nel tempo, divenendo pressoché un *apriori storico*, concetto non poco stridente e nel quale già Husserl aveva avuto modo di imbattersi nell'*Origine della geometria*⁴⁸. Ma in cosa consiste questo “essere informata dalla cultura”? Merleau-Ponty ha cercato di incorporare, spesso attraverso suggestioni, raramente in maniera chiara e definitiva, le dimensioni della storia e della politica nel regime della percezione. Il nostro essere capaci di vedere e di essere visti è sempre investito da un simbolismo, da istituzioni e da un valore politico che incidono il marchio delle strutture e delle aspettative di un'epoca, fino al punto che “quasi nulla nella percezione umana sia interamente sensibile: il sensibile è introvabile”⁴⁹.

Premessa la caratteristica *dilatazione della percezione*, cioè quell’“esperienza di sorpresa” (*Aha Erlebnis*)⁵⁰ che segna il rinvio dalla percezione “naturale” alle relazioni strumentali e “che costringe a mettere in continuità l'apertura percettiva al mondo [...] e l'apertura a un mondo culturale (acquisizione d'uso degli strumenti)”⁵¹, Merleau-Ponty si prefigge di descrivere “molto precisamente il modo in cui la percezione si maschera a se stessa, si fa euclidea”⁵². Perché la percezione, insiste il filosofo francese, non è solo cultura: c'è una percezione “grezza”, “selvaggia”, non proiettiva ma verticale, che è sempre data con il sensibile, nell'ambito fenomenico. La percezione euclidea ha evidentemente un privilegio: tutt'oggi essa ci struttura mettendo in forma la nostra facoltà rappresentativa e la nostra capacità d'agire nello spazio. Ma tale privilegio non è assoluto, giacché la sua pretesa di absolutezza è contestata dalla trascendenza della stessa percezione rispetto ai suoi aspetti culturali, tra i quali troviamo la percezione euclidea⁵³ (del resto, la geometria euclidea rappresenta solo un possibile sistema geometrico tra gli altri non euclidei).

È facile dedurre che quest'ultimo movimento del pensiero operato da Merleau-Ponty trovi la sua ispirazione in Heidegger, e lo stesso Merleau-Ponty non si attarda a darne conferma:

⁴⁸ L. Paltrinieri, *A priori storico, archeologia, antropologia: suggestioni kantiane nel pensiero di Michel Foucault*, in *Studi Kantiani*, Vol. 20 (2007), p. 84. Ma in Husserl, diversamente da quanto sostiene Merleau-Ponty, l'a priori storico “è quella struttura trascendentale che rende pensabile la storicità stessa e quindi permette di ricondurre le formazioni storiche di senso delle scienze a quell'evidenza originaria che sta alla loro base. [...] non è l'apriori ad essere *storico*, ma è la *storicità universale che ha la sua origine in una struttura apriorica*. L'a priori universale assoluto si presenta allora come una struttura invariabile, [...] è la sfera spazio-temporale delle *forme* che viene assunta come evidente nell'idealizzazione permettendo così ad una formazione ideale di ‘essere compresa, tramandata e riprodotta nel suo identico senso intersoggettivo in qualsiasi futuro e da tutte le generazioni umane’” (Ivi, p. 85). Enfasi dell'autore.

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, Mimesis, Milano 2019, p. 141.

⁵⁰ Merleau-Ponty si riferisce all'esperienza “che ha luogo quando ci si accorge di aver acquisito una certa conoscenza pur senza aver costituito ‘riflessivamente’ le varie fasi di questo processo conoscitivo: si tratta cioè di una conoscenza che procede da una attività per così dire inconscia di strutturazione” (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 227).

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

Il mondo percettivo “amorfo” di cui parlavo [...], che non contiene nessun modo d’espressione e che tuttavia li sollecita e li esige tutti, [...] questo mondo percettivo è in fondo l’Essere nel senso di Heidegger, che è più di ogni pittura, di ogni parola, di ogni ‘atteggiamento’ e che, colto dalla filosofia nella sua universalità, appare come contenente tutto ciò che sarà mai detto, lasciando però che siamo noi a crearlo (Proust)⁵⁴.

Da una parte, quindi, abbiamo le manifestazioni storiche della percezione, zone determinate dell’esperienza il cui campo prospettico è delimitato dall’apparato sensoriale del soggetto. Dall’altra una percezione che è l’impercezione presente in filigrana in ogni nostra intuizione percettiva, la relazione – da noi non direttamente percepibile, come avviene per l’essere heideggeriano – che congiunge le parti dell’essere percepito.

In questo angolo di visuale ontologico, determinante è il decentramento operato da Merleau-Ponty, per cui l’indagine delle modalità fenomenologiche del nesso percettivo tra l’io e il mondo – dove il soggetto umano è uno dei poli della relazione – cede il passo ad uno sguardo ontologico che non fa più dell’io corporeo il soggetto della percezione. Non è più il corpo che percepisce: esso è piuttosto “come costruito attorno alla percezione che si fa strada attraverso di esso”⁵⁵. Il sentire non è in prima istanza una struttura dell’uomo; l’attività del percepire non viene quindi concepita in chiave antropocentrica⁵⁶. Il corpo umano rimane l’emblema dell’essere sensibile con il suo potere di articolazione e di differenziazione e nella sua duplicità di “essere insieme attivo e passivo, senziente e sensibile, vedente e visto”⁵⁷. Paradosso vivente, il corpo “è cosa che agisce su cose: è un “sé per confusione” [...] estraneo alla contrapposizione dualistica di soggetto e oggetto”⁵⁸. Per usare una metafora, scrive Merleau-Ponty, si potrebbe enunciare che il “il corpo sentito e il corpo senziente sono come il diritto e il rovescio o, anche, come due segmenti di un unico percorso circolare [...] che è un unico movimento nelle sue due fasi”⁵⁹. Ma nell’indagine ontologica la corporeità, il veicolo del nostro essere-al-mondo, “si confonde col mondo, diviene inglobata in questo”⁶⁰. L’essere-al-mondo diventa una modulazione che si origina nelle cose stesse e che si dispiega all’interno dell’Essere o, più opportunamente, della *chair*, la medesima stoffa da cui sono prelevati l’uomo ed il mondo⁶¹.

⁵⁴ Ivi, pp. 187.

⁵⁵ Ivi, p. 36.

⁵⁶ S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell’espressione*, op. cit., p. 89. Nell’approfondimento ontologico messo in atto dal filosofo francese, “il soggetto della percezione non è l’uomo ma la percezione stessa”. Se nelle prime analisi fenomenologiche “la percezione è concepita come l’esperienza fondante l’esistenza progettante – per cui il percepire implica l’attivo progettarsi nel mondo – negli ultimi anni essa non è più descritta in riferimento alla progettualità dell’essere-al-mondo” (*Ibidem*).

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Ivi, p. 90.

⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 154.

⁶⁰ S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell’espressione*, op. cit., p. 92.

⁶¹ *Ibidem*.

Merleau-Ponty elabora il concetto di carne per superare la “diplopia ontologica” di cui il pensiero cartesiano è il primo rappresentante. Tale strabismo ontologico ha raddoppiato la rappresentazione del mondo in due immagini – *res cogitans* e *res extensa* – tra loro non comunicabili⁶². Per individuare l’angolo di visuale che permetterebbe di non opporre più queste due immagini, Merleau-Ponty dedica particolare attenzione alle ontologie post-cartesiane che si caratterizzano per il tentativo di ristabilire l’unità fondamentale tra queste due immagini. Nelle note di lavoro de *Il visibile e l’invisibile* Merleau-Ponty richiama con insistenza alcuni punti nodali dell’ontologia di Leibniz. Segnalate alcune distanze dalla riflessione leibniziana – l’impostazione sostanzialistica e ontoteologica⁶³, l’aver reso l’avvento del *positivo* come “autorealizzazione di un possibile preponderante nel senso di possibile logico”⁶⁴, o l’aver ricollegato, in definitiva, il sorgere immotivato dell’Essere grezzo all’Essere necessario⁶⁵ – il filosofo francese riconosce una prossimità incontestabile tra la filosofia di Leibniz e la sua visione ontologica⁶⁶. È probabile, precisa Barbaras, che nella sistemazione teoretica di un’ontologia post-cartesiana Merleau-Ponty sia divenuto consapevole di questa convergenza ed abbia coscientemente situato il proprio pensiero nel perimetro di una filosofia dell’espressione⁶⁷. Soffermare quindi lo sguardo su alcuni nodi dell’ontologia leibniziana ci sarà utile per capire meglio alcuni passaggi cruciali dell’ontologia abbozzata – data l’incompiutezza del percorso – da Merleau-Ponty.

Per Leibniz, l’unità della sostanzialità impedisce di pensare la sostanza alternativamente come realtà materiale di *partes extra partes* – come sostiene Descartes – o realtà esclusivamente astratta, poiché l’unità – se astratta – dissolverebbe la diversità che definisce il reale. La realtà non può quindi che essere definita come *espressione* della diversità nell’unità, ossia come *percezione*⁶⁸. Nell’unicità del fenomeno della percezione si manifesta una molteplicità di “riflessi, ombre, livelli, orizzonti fra le cose, i quali non sono cose e neppure un nulla, ma viceversa sono gli unici a delimitare i campi di

⁶² Per quanto già nel primo capitolo asserivamo che la riflessione cartesiana è ben più complessa di quanto spesso ce la rappresentiamo, probabilmente traviati dalla “scolastica cartesiana” che ha ridotto il pensiero del filosofo all’opposizione tra soggettività e oggettività. Lo stesso Merleau-Ponty riconosce i meriti di Descartes nel pensare l’unione dell’anima e del corpo: “L’idea cartesiana del corpo umano in quanto umano *non chiuso*, aperto in quanto governato dal pensiero, – è forse la più profonda idea dell’unione dell’anima e del corpo. L’anima interviene dunque in un corpo, il quale *non è un che di in sé* (se lo fosse, esso sarebbe chiuso come un corpo animale) e può essere corpo e vivente-umano solo compiendosi in una ‘visione di sé’ che è il pensiero” (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 247).

⁶³ Ivi, p. 236.

⁶⁴ Ivi, p. 221.

⁶⁵ Ivi, p. 225. Il riferimento è alla Teodicea di Leibniz in cui egli “riassume lo sforzo della teologia cristiana per trovare una via fra la concezione necessaria dell’Essere, unico possibile, e il sorgere immotivato dell’Essere grezzo, quest’ultimo essendo in definitiva ricollegato al primo in virtù di un compromesso, e, in questa misura, il dio nascosto essendo sacrificato all’*Ens realissimum*” (*Ibidem*).

⁶⁶ R. Barbaras, *The Being of the Phenomenon. Merleau-Ponty’s Ontology* (tradotto da T. Toadvine e L. Lawlor,) Indiana University Press, Bloomington 2004, p. 229

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Ivi, pp. 229-230.

variazione possibile nella medesima cosa e nel medesimo mondo”⁶⁹. La percezione designa la presenza di una molteplicità di stati in una medesima unità. Nella sistemazione teorica leibniziana la percezione è resa proprietà di ogni monade; ciò non significa fare della soggettività l’emblema dell’essere per un processo di antropomorfizzazione, quanto concepire la stessa soggettività come un caso particolare di una struttura più inglobante (quella della percezione). La soggettività è così relativizzata, compresa come uno spazio di un genere più vasto che non ha più niente di umano⁷⁰. Non unità oltre la molteplicità, ma unità nella molteplicità: un potere di dispiegarsi immanente a ciò che si dispiega. La sostanza si manifesta nel dispiegarsi degli eventi di cui essa è attuale produzione: per questo la sostanza deve essere compresa come azione di forze e non come essere. Conseguentemente, lo spazio non deve essere inteso come una sostanza alla maniera di Descartes, ma diviene un rapporto tra forze⁷¹. Ogni evento è quindi espressione – un “punto di vista” – del medesimo universo.

Merleau-Ponty rilegge così l’essere-al-mondo in relazione al rapporto d’espressione reciproca delle prospettive sul medesimo mondo⁷²; ogni esperienza che viviamo è una modalità dell’espressione del mondo (nel senso soggettivo del genitivo, poiché l’espressione non si riferisce ad una prospettiva sul mondo e per questo distinta da esso, ma l’espressione è il mondo stesso, come mondo che si mette in prospettiva⁷³). In questo senso si può specificare che l’espressione è contemporaneamente chiarezza e oscurità (o ambiguità stando al dizionario merleau-pontiano): è chiarezza, o trasparenza, perché il mondo non si ritira nella trascendenza ma è sempre già fenomenalità; è oscurità perché l’espressione non è riducibile all’immanenza della rappresentazione⁷⁴.

Richiamando la lezione leibniziana per cui ogni sostanza è un mondo, Merleau-Ponty riflette che, per quanto ogni mondo sia un insieme organizzato chiuso, allo stesso tempo esso è rappresentativo, o espressione, di tutto il resto; ogni mondo ha i suoi simboli, o meglio, i suoi equivalenti per tutto ciò che è altro da sé come, per esemplificare, avviene tra pittura e spazio⁷⁵, tra pittura e corpo. Il principio di equivalenza che il filosofo francese legge in Leibniz trova quindi un’adeguata corrispondenza nel “sistema di equivalenze” basato sull’applicazione della teoria della *Gestalt*, da lui indefessamente adoperata.

⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 188. L’espressione “campi di variazione possibile nella medesima cosa e nel medesimo mondo” ha un suono fortemente leibniziano.

⁷⁰ A. Renaut, *L’ère de l’individu*, Gallimard, 1989, p. 132.

⁷¹ Ivi, p. 116.

⁷² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 236.

⁷³ R. Barbaras, *The Being of the Phenomenon. Merleau-Ponty’s Ontology* (tradotto da T. Toadvine e L. Lawlor,), op. cit., p. 233.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 237.

L'analisi del sistema di equivalenze quale logica percettiva del mondo sensibile è un punto focale dell'intera indagine filosofica merleau-pontiana⁷⁶; riferirsi ad un sistema di equivalenze significa sostenere una logica per cui il mondo sensibile non è “un ammasso di individui spaziotemporali. E questa logica non è né un *prodotto* della nostra costituzione psicofisica, né un prodotto della nostra apparecchiatura categoriale, ma un prelevamento in un *mondo* di cui le nostre categorie, la nostra costituzione, la nostra “soggettività” esplicitano la membratura”⁷⁷.

Più che espressione, l'essere è una *mutua espressione*: il mondo infatti è costituito da punti di passaggio, assi di equivalenza, di articolazioni – di cardini, giunture, cerniere, di dimensioni parla Merleau-Ponty – attraverso cui ogni cosa comunica, acquisendo così simultaneamente l'accesso alla propria identità e alla propria differenza. Con mutua espressione si intende che ogni cosa allude ad altro; la mutua espressione precede la distinzione tra una cosa e l'altra⁷⁸. È per questo che il mondo non è né uno né due: è una pluralità che non è pura molteplicità ma già dal principio *accordo*, interiorità di tutto a tutto (interiorità che non può compiersi in una pura identità, poiché c'è solo discordanza nell'accordo)⁷⁹. Come tagliata in due, ogni identità è per principio l'altro da sé⁸⁰.

Non solo la coscienza, quindi, deve essere concepita come un momento d'espressione, di dispiegamento del mondo. Non c'è rottura tra il soggetto e il mondo, non è più possibile interpretare il rapporto soggetto-oggetto nei termini della dicotomia rigida tra per-sé ed in-sé, tra nulla ed essere. Il soggetto non è un “buco nell'essere” – come direbbero Hegel e Sartre –, “ma una fessura, una piega che si è fatta e può disfarsi”⁸¹. Anche l'intersoggettività deve essere intesa e ripensata secondo il principio della mutua espressione: essere allo stesso tempo espressione di sé e di altro da sé implica l'attestazione di una *passività* – prima di tutto corporea – che non può essere aggirata e chiusa nel circuito della riflessione da parte dell'attività cosciente. È questa la ragione ontologica (e ontica come sostenuto nel primo capitolo di questo lavoro) per la quale il corpo non può mai diventare corpo

⁷⁶ Nelle prime opere, in particolare in *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty individua nel corpo quel “potere generale di abitare tutti gli ambienti del mondo, la chiave di tutte le trasposizioni e di tutte le equivalenze che lo mantengono costante” (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 408). È il corpo – teorizzato nei termini di schema corporeo al fine di sottolinearne la natura strutturante e la logica (o prelogica) ordinante – che ci restituisce l'unità del mondo, è nel corpo che trova manifestazione il fenomeno espressivo del mondo nella sua essere molteplicità di percezioni. A differenza di quanto sostenuto dagli empiristi, il corpo non consiste in un mosaico di sensazioni estensive, ma in un sistema aperto, correlativo al mondo (Ivi, p. 211).

⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., pp. 259-260). Enfasi dell'autore.

⁷⁸ R. Barbaras, *The Being of the Phenomenon. Merleau-Ponty's Ontology* (tradotto da T. Toadvine e L. Lawlor.), op. cit., 234.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., p. 127.

⁸¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 292. Da notare è l'assonanza tra quanto qui enunciato da Merleau-Ponty sulla provvisorietà, sulla transitorietà del soggetto umano e la celebre espressione di Foucault, posta in chiusura de *Le parole e le cose*, che paragona l'uomo – così come noi lo conosciamo, “invenzione recente” e forse prossima alla fine – ad un volto di sabbia collocato sull'orlo del mare (M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, p. 414).

proprio⁸² – a differenza di quanto sostiene lo stesso Merleau-Ponty nelle prime opere, ravvedendosene in quelle più mature –, chiuso nella proprietà di sé e nella propria autonomia dagli altri e dal mondo. Il soggetto corporeo è sempre tagliato-da-altro-da-sé, delimitato, e per questo reso finito dall'altro⁸³. In gioco c'è qui un processo di negazione reciproca tale per cui il medesimo è sempre l'altro dall'altro, cioè il “prodotto di una ‘negazione della negazione’”. Il medesimo è sempre preso in un tessuto relazionale che originariamente lo nega nella sua identità e, così facendo, lo individua⁸⁴.

Non c'è rottura nel mondo, bensì

L'unità *preliminare* io-mondo, mondo e le sue parti, parti del mio corpo, unità prima di segregazione, prima di dimensioni molteplici – ed ugualmente l'unità del tempo – Non architettura di noesi-noemi, posti l'uno sull'altro, che si relativizzano vicendevolmente senza riuscire a unificarsi: ma c'è anzitutto il loro legame profondo per non-differenza [...]. È necessario che siano entrambi astratti da un'unica stoffa [...] insieme anticipatamente unificati in via di differenziazione⁸⁵.

Nella riflessione merleau-pontiana l'unità della sostanzialità teorizzata da Leibniz assume il nome di *carne del mondo* – con le dovute distanze concettuali e metodologiche. Il *Leib*, il corpo proprio di Husserl, è ora inteso come lo spazio “con/diviso dove avviene il costitutivo ‘sboccare’ di ogni essere fuori di sé, disciolto in una ‘grana’, in una ‘polpa’ relazionale più vasta”⁸⁶. Ci troviamo sulla soglia che segna il passaggio cardinale dal tema del corpo proprio al tema della carne. Varcando tale soglia, Merleau-Ponty non solo spinge il suo pensiero al di là dei confini metodologici strettamente fenomenologici, ma consegna i suoi ultimi sforzi teorici ad una *novità filosofica* che lo assolve dalle accuse che lo confinano, al fianco di Sartre, nelle secche della modernità cartesiana.

In Merleau-Ponty possiamo individuare una *novità parziale* ed una *novità originale*. Il *nuovo parziale* – poiché esplorazione di quella vasta area del pensiero il cui varco d'accesso era già stato aperto da autori quali Nietzsche e Heidegger (per citare i maggiori) – lo apprezziamo nel congedo da un pensiero della sostanza, del fondamento e dell'*archè*, “con il parallelo superamento, di conseguenza, del ‘circolo’ tradizionalmente chiuso [...] fra intelligibile/sensibile, anima/corpo, spirito/carne”⁸⁷. L'originalità, d'altra parte, è nel percorso attraverso cui Merleau-Ponty giunge a tale congedo, e cioè riprendendo la tradizione occidentale dell'intessitura del sensibile e dell'intellegibile

⁸² E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., p. 128.

⁸³ E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., p. 171.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 273. Enfasi dell'autore.

⁸⁶ E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., p. 123.

⁸⁷ Ivi, p. 125.

– nel momento stesso in cui la oltrepassa – attraverso il concetto di *incarnazione*⁸⁸, per rilanciarla in avanti verso nuove aperture di significato⁸⁹.

L'incarnazione è il processo, sempre incompiuto, attraverso cui la carne del mondo si articola nelle differenze dei corpi; la logica dell'incarnazione dispone un rapporto di intrappartenenza tra i corpi, per cui ogni corpo, per quanto diverso dagli altri, non si chiude ermeticamente al proprio interno ma rimane legato, in contatto con gli altri corpi. Non è il movimento unidirezionale dell'esteriorizzazione di un singolo corpo verso gli altri corpi, ma la dinamica bidirezionale per cui ogni esteriorizzazione di un corpo implica una fenditura interna al corpo medesimo che ne impedisce l'assoluta immanenza⁹⁰. Ogni corpo riflette gli altri corpi: un corpo “è innestato in una reversibilità per cui si apre e si riversa negli altri corpi – nel mentre che questi si aprono e si riversano reciprocamente in esso”⁹¹. La carne è la possibilità d'incontro con ogni altra cosa senza essere essa stessa una cosa esperibile direttamente. Essa è l'elemento invisibile di cui esperiamo le modulazioni visibili, percepibili, quali il nostro corpo e le cose del mondo⁹². L'evidenza secondo cui percepiamo il nostro corpo attraverso la percezione del mondo (è nel contatto con gli oggetti che percepisco e avverto il mio corpo e le sue modificazioni⁹³) conduce Merleau-Ponty a parlare di *Einfühlung* tra noi,

⁸⁸ Riprendendo la lezione di Nancy, Lisciani-Petrini (*Ibidem*) pone in evidenza come l'indagine cardinale sul tema dell'incarnazione metta Merleau-Ponty in condizione di fare i conti con la tradizione occidentale e più specificamente con la sua nervatura cristiana, poiché, sostiene Nancy, “*toute notre pensée est de part en part chrétienne*” (J.-L. Nancy; *La déconstruction du christianisme*, in *Les Études philosophiques*, n. 4, 1998, p. 506). Enfasi dell'autore. Ma per Nancy il tema dell'incarnazione altro non è che un attardarsi nel recinto della metafisica cristiana, dacché essa – la nozione di incarnazione – avvalorerebbe la lettura spiritualistica secondo la quale “l'incarnazione andrebbe vista come l'incorporamento dello ‘spirito’ nel ‘corpo di Cristo’ e dunque nella direzione di una ‘identificazione sostanzialistica’ (E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., p. 173). Per un'efficace decostruzione del cristianesimo, sostiene Nancy, è necessario piuttosto accedere ad un pensiero dell'ecotecnia (*écotechnie*) del corpo, dove per ecotecnia si intende l'evidenza per cui “la vita naturale – che si tratti della sua produzione o della sua conservazione, dei suoi bisogni o delle sue rappresentazioni, e che si tratti poi di vita umana, animale, vegetale o virale – è ormai inseparabile da tutto un insieme di condizioni che definiamo ‘tecniche’ e che costituiscono quella che dovremmo più correttamente definire l'ecotecnia in cui si sviluppa al giorno d'oggi per noi tutti (e per opera di tutti) ogni specie di ‘natura’ [...]. Ed è in questo contesto che una ‘biopolitica’ diventa possibile, dato che essa si definisce appunto come una gestione tecnica della vita [...]. È vero dunque che il *bios* – o la vita come ‘forma di vita’, come messa in gioco di un senso o di un ‘essere’ – finisce per fondarsi esclusivamente sulla *zoè*, sulla vita semplicemente vivente, ma quest'ultima è in realtà diventata già *techne*. La politica diventa allora, implicitamente, la semplice autogestione dell'ecotecnia” (J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003, p. 91). Tra *bios*, *zoè* e *techne* non c'è più, quindi, una sostanziale differenza. Derrida indica in questa lettura, continua Lisciani-Petrini, la possibile fuoriuscita dal recinto metafisico in cui Merleau-Ponty risulterebbe ancora soggiornare. Tuttavia, se letto in senso non antropologico e non sostanzialistico – seguendo dopotutto le intenzioni espresse dallo stesso Merleau-Ponty –, il tema della carne può essere in vero il luogo di un “reale scardinamento delle nozioni tradizionali di senso, di identità, di corpo stesso, nonché del ‘sinolo’ spirito/carne (corpo)” (E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., p. 126).

⁸⁹ Questo movimento di “oltrepassamento nella ripresa” è tipico del processo istituente, nella cui analisi ci addenteremo nel capitolo successivo.

⁹⁰ R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, p. 144.

⁹¹ Ivi, p. 124.

⁹² S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, op. cit., p. 93. La differenza tra la carne del corpo e la carne del mondo risiede nel fatto che soltanto la prima è sensibile e senziente; la seconda, al contrario, “non è sentirsi come mia carne – Essa è sensibile e non senziente” (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 262).

⁹³ Gli stati corporei di dolore, di malattia, di piacere, di calore, di freddo ed il passaggio dall'uno all'altro sono percepibili perché entriamo fisicamente in contatto con fenomeni del mondo che provocano il perpetuarsi di uno stato o il passaggio da uno stato fisico ad un altro stato fisico.

gli altri ed il mondo: “Ciò significa che il mio corpo è fatto della medesima carne del mondo [...] e che, inoltre, di questa carne del mio corpo è partecipe il mondo, esso la *riflette*, il mondo sopravanza su di essa ed essa sopravanza sul mondo [...], essi sono in rapporto di trasgressione o di sopravanzamento”⁹⁴.

Per di più, varianti della polpa dell’essere sensibile quale è la carne, non lo sono solamente il corpo che io sono e le cose del mondo, ma anche i corpi degli altri, con i quali vivo “una strana prossimità non appena si ritrova l’essere del sensibile, poiché il sensibile è appunto ciò che, senza muoversi dal suo posto, può abitare più di un corpo”⁹⁵. La carne è un essere primario di indivisione: il corpo che io sono, i corpi degli altri e i diversi enti sensibili sono il risultato di un processo senza termine di differenziazione e individuazione – di deiscenza – della stessa carne. In quanto elemento, la carne è insieme individuale e universale; “essa non è fatto, ma ‘fatticità’ di ogni fatto, ciò che fa sì che il fatto sia tale”⁹⁶. Ogni fatto partecipa ed è prelevato dalla medesima carne universale: per questo ogni fatto è pregno di tutti gli altri. “Gli eventi cioè non sono rigidamente delimitati e collocati in uno spazio ed in un tempo univoci, come nel mondo oggettivo delle scienze esatte, bensì intrecciati e sovrapposti, ed ogni corpo è simbolo di tutti gli altri”⁹⁷. Tuttavia, per quanto pregno di tutti gli altri, ogni fatto partecipa alla carne senza confondersi con gli altri, poiché una relazione è allo stesso tempo di prossimità e di distanza; fra corpo vedente e corpo visibile non c’è coincidenza, “ma un’identità sempre mancata”⁹⁸ tra differenti dimensioni di un medesimo fenomeno.

È con il concetto di chiasma – già incontrato nelle pagine precedenti di questa ricerca – che Merleau-Ponty vuole esprimere “il fenomeno per cui differenti dimensioni di un fenomeno sono intimamente unite in un intreccio indissolubile, che si configura come una *mediazione* attraverso un rovesciamento tra opposte, eppure solidali, polarità, come l’attivo e il passivo, il concavo e il convesso”, il corpo e l’anima, il sé e gli altri, il corpo e il mondo; intreccio di cui ciascuna è l’altra faccia dell’altra. Il chiasma è quindi la reversibilità⁹⁹. Parlare di rapporto chiasmatico tra due polarità significa evidenziarne la simultaneità: le due facce del chiasma si presentano sempre insieme e allo stesso tempo. Far coincidere il chiasma con la reversibilità significa considerare la necessità di una compresenza che ci risulta difficile rappresentare, poiché non possiamo che percepire solo uno dei due poli del rapporto: “*nous nous saisissons comme voyants ou comme vus, comme touchants ou*

⁹⁴ Ivi, pp. 260-261.

⁹⁵ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 34.

⁹⁶ S. Mancini, *L’ontologia indiretta dell’ultimo Merleau-Ponty* in *Merleau-Ponty. Filosofia, esistenza, politica*, Giovanni Invitto (a cura di), op. cit., p. 70.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell’espressione*, op. cit., p. 91. Corsivo mio.

*comme touchés, alors même que nous sommes simultanément les deux côtes ensemble*¹⁰⁰. Esempio, questo, di come la percezione sia condizione del pensare: lo spazio del pensiero non può estendersi al di là del perimetro delimitato dalla nostra capacità percettiva¹⁰¹.

Eppure, se vogliamo effettivamente pensare in maniera chiasmatica, bisogna considerare la retroazione che la struttura del pensiero di un'epoca esercita sulla capacità percettiva dei soggetti appartenenti alla medesima epoca. Torniamo così alla considerazione di come il carattere storico della percezione, rispetto al carattere aprioristico della stessa, costituisca una questione di metodo che è necessario approfondire. In altri termini, in questa sede più congeniali, si tratta del problema per cui un'istituzione, con le sue regole di messa in forma della soggettività, precederebbe e per questo direzionerebbe, anche solo nella forma della precomprensione, la percezione diretta che si può avere delle qualità determinate di un dato fenomeno.

Sviluppando una posizione originale che si colloca tra Kant, Husserl ed Heidegger¹⁰², nel tentativo di pensare il chiasma tra le determinazioni fisiologiche – cicliche e prevedibili – e le determinazioni psichiche – potenzialmente aperte e singolari – del soggetto umano, Merleau-Ponty giunge ad attestare che ogni apparizione sensibile di forme – in altre parole, ogni formazione di senso – è “un evento nel mondo delle idee, l'*istituzione* di una nuova dialettica, l'apertura di una nuova regione dei fenomeni, lo stabilirsi di un nuovo strato costitutivo che sopprime quello precedente come momento isolato, ma lo conserva e lo integra”¹⁰³. Rifacendosi a Kant, Merleau-Ponty sostiene: in prima istanza, che l'a priori non è conoscibile prima dell'esperienza, fuori dall'orizzonte della fatticità; in seconda istanza, l'assurdità di ogni distinzione tra due o più elementi reali della coscienza, alcuni dei quali sarebbero a priori e altri a posteriori¹⁰⁴. Nel momento in cui, quindi, “l'esperienza – cioè l'apertura al nostro mondo di fatto – è riconosciuta come il cominciamento della conoscenza, *non c'è più un modo di distinguere un piano della verità a priori e un piano della verità di fatto*, ciò che il mondo deve essere e ciò che esso è effettivamente”¹⁰⁵. Non c'è uno spazio unico come condizione universale di tutte le qualità, perché ogni prospettiva sensoriale è “una maniera particolare

¹⁰⁰ J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, op. cit., pp. 12-13. Enfasi dell'autrice.

¹⁰¹ Secondo Revel, il metodo chiasmatico utilizzato da Merleau-Ponty nell'indicare la struttura percettiva del nostro rapporto al mondo, sembra poter descrivere esattamente quel rapporto che Foucault ha tentato di costruire tra il darsi simultaneo delle determinazioni storiche e dell'apertura del presente a ciò che esso ancora non contiene. Rapporto per l'appunto chiasmatico perché la *storia già fatta* e la sempre possibile *differenza nella storia* si danno insieme, ma noi non riusciamo che a percepire, e quindi a pensare, l'una o l'altra alternativamente (Ivi, p. 13). Sull'argomento torneremo nel capitolo successivo.

¹⁰² Cfr. D. Landes, *Between Sensibility and Understanding: Kant and Merleau-Ponty and the Critique of Reason*, in *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 29, n. 3, 2015, pp. 335-345.

¹⁰³ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, op. cit., p. 226. Corsivo mio.

¹⁰⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 298.

¹⁰⁵ Ivi, p. 299. Enfasi mia.

di inerire allo spazio e, in un certo qual senso, di fare dello spazio”¹⁰⁶. L’unità dello spazio si dà nell’interrelazione dei domini sensoriali; ma tale unità spaziale non di rado mostra conflitti al suo interno, giacché “il dominio spaziale di ogni senso è per gli altri sensi un inconoscibile assoluto”¹⁰⁷. Pensiamo al dominio pressoché incontrastato – accresciuto con l’avvento degli schermi elettronici – che la vista, per noi soggetti umani, ha nei confronti degli altri sensi, al punto che la vista diventa quasi una “distrazione” che ci impedisce di approfondire la profondità spaziale degli altri sensi¹⁰⁸.

L’operazione compiuta da Merleau-Ponty consiste, in sostanza, nel fondere insieme l’a priori e l’empirico, la forma e il contenuto, poiché la nostra fatticità è il nostro a priori. Si tratta di un a priori percettivo e quindi concreto, di un a priori d’esistenza che non può non essere anche *a priori storico*. L’a priori storico, scrive Merleau-Ponty, “non è costante se non per una fase data e a condizione che l’equilibrio delle *forze* lasci sussistere le stesse *forme*”¹⁰⁹. Per esemplificare la storicità dell’a priori percettivo e come questo rimanga costante per intervalli storici che presentano, anche a distanza di secoli, il medesimo equilibrio tra forze sociali in attesa di eventi che tale equilibrio sconvolgono, Merleau-Ponty porta all’attenzione del lettore una situazione tipica quale il sorgere di un nuovo potere che minaccia il potere istituito, notando come lo zar Nicola II adottò il comportamento tipico, negli atti e nelle parole, del potere stabilito che già Luigi XVI aveva adottato prima di lui. In questo senso, “le sue decisioni traducono un *a priori* del principe minacciato nello stesso modo in cui i nostri riflessi traducono un *a priori* specifico. Del resto, queste stereotipie non sono una fatalità”¹¹⁰.

La storia non è né una novità perpetua, né una ripetizione perpetua, ma il movimento *unico* che crea forme stabili e le dissolve¹¹¹.

Pensare in forma chiasmatica l’a priori percettivo e l’a priori storico significa collocare sullo stesso piano, in tensione, il senso percettivo – quindi la sempre possibile percezione di nuove forme – e il significato culturale sedimentato nei codici fondamentali di una cultura o, in altri termini, nel *télos* restituito da una determinata matrice simbolica. Quest’ultima regola l’espressione linguistica, le forme della rappresentazione, le tecniche, le pratiche e il modo di percepire di una determinata

¹⁰⁶ Ivi, p. 300.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Per aiutarci nella rappresentazione del conflitto sensoriale tra vista e udito, Merleau-Ponty ci illustra la seguente situazione: “Quando, nella sala da concerto, riapro gli occhi, lo spazio visibile mi sembra angusto rispetto a quell’altro spazio in cui poco fa si dispiegava la musica, e anche se tengo aperti gli occhi mentre viene eseguito il pezzo, mi sembra che la musica non sia veramente contenuta in questo spazio preciso e meschino” (*Ibidem*).

¹⁰⁹ Ivi, p. 137.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 137. Corsivo dell’autore.

epoca. Si asseriva con Revel che una delle caratteristiche più evidenti della logica chiasmatica consiste nella difficoltà di pensare contemporaneamente i due poli del chiasma (nel nostro caso il polo del vissuto soggettivo con la possibile emersione, in questo, del nuovo, ed il polo dell'essere dato, della struttura in cui l'individuo nasce e si struttura soggettivandosi). Merleau-Ponty, per quanto altamente sensibile alle teorie strutturaliste e all'egemonia in espansione degli studi linguistici sull'onda del *linguistic turn*, cerca tuttavia di mantenere viva la tensione in questione.

Il pensiero francese post-Merleau-Ponty si contraddistingue al contrario, e per certi versi, per una risoluzione della tensione a favore del polo del significato a scapito del vissuto soggettivo (a cui la tradizione fenomenologica ha sempre rivolto una meticolosa attenzione descrittiva). Sin da *Nascita della clinica*, nel tentativo di cogliere le variazioni temporali delle strutture percettive nel campo della medicina, Foucault afferma che lo spazio dell'a priori è ben anteriore all'atto percettivo e che a distanza la comanda. Nella prefazione di *Le parole e le cose*, Foucault corrobora la sua tesi enunciando che “i codici fondamentali d'una cultura [...] definiscono fin dall'inizio, per ogni uomo, gli ordini empirici con cui avrà da fare e in cui si ritroverà”¹¹². L'a priori conoscitivo così teorizzato non è l'a priori concreto ed esistenziale di cui parla Merleau-Ponty, ma assomiglia sempre di più ad un insieme di regole storicamente determinate, quindi sempre mutevoli, e che possiamo definire “trascendentali” nella misura in cui rendono “possibile e necessaria” la conoscenza.¹¹³ L'a priori sarebbe in sostanza ciò che “logicamente precede l'esperienza in quanto definisce le condizioni alle quali può darsi [...] la conoscenza dell'esperienza (modo di essere degli oggetti, del soggetto conoscitivo e quindi della verità del discorso tenuto dal soggetto)”¹¹⁴.

In questa prospettiva, l'atto del percepire è fin dal principio codificato. Il corpo, e quindi la nostra capacità percettiva di cogliere le forme e di avere un sapere di esse, è impresso dalla storia, è da essa sostenuto e governato; il corpo è preso in una serie di regimi che lo plasmano, che lo subordinano ai ritmi del lavoro, del riposo e della festa, che lo strutturano intorno ad abitudini e leggi morali¹¹⁵, che lo rafforzano per mezzo di implementazioni tecniche. La capacità percettiva risente di questi aspetti che la rendono storicamente determinata, che fanno di essa una griglia codificata e codificante e che, assieme alla griglia linguistica e a quella pratica, costituisce il codice di un'epoca. Nella percezione non possono quindi darsi delle forme portatrici di nuove configurazioni di senso, capaci di addurre un moto di trasformazione all'interno del codice stabilito.

¹¹² M. Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit., p. 11.

¹¹³ L. Paltrinieri, *A priori storico, archeologia, antropologia: suggestioni kantiane nel pensiero di Michel Foucault*, in *Studi kantiani*, Vol. 20, 2007, p. 76.

¹¹⁴ Ivi, p. 78.

¹¹⁵ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 37 e 43.

La ragione alla base delle diverse interpretazioni che Merleau-Ponty e Foucault forniscono della percezione consiste nella diversa enfasi che i due filosofi attribuiscono rispettivamente all'attività ed alla passività del corpo. Un esempio chiave lo possiamo cogliere nelle concezioni sviluppate dai due filosofi sulla relazione tra lo spazio ed il corpo. Per Merleau-Ponty, la relazione attiva che il corpo ha con l'ambiente, per mezzo del suo potere percettivo, produce uno spazio funzionale intorno ad esso. Attraverso le abitudini e gli schemi corporei strutturati attorno all'ottimale percezione degli oggetti, il corpo organizza il mondo e lo posiziona come a-portata-di-mano. Per Foucault, al contrario, i corpi sono organizzati e controllati attraverso una loro distribuzione e sistemazione nello spazio al fine di massimizzarne l'efficienza e, più in generale, l'utilità. Il corpo, quindi, non posiziona lo spazio intorno a sé, ma vi è posizionato. I corpi sono resi controllabili e governabili grazie a recinzioni, differenziazioni, partizioni e codificazioni dello spazio nei luoghi della produzione industriale, nelle scuole, nelle prigioni¹¹⁶.

Ma l'unilateralità circa l'attività o la passività su cui insistono le due prospettive non implica un'incomunicabilità tra le due. Dire, infatti, che il corpo è reso utile e funzionale attraverso l'organizzazione dello spazio, significa sostenere che è il corpo che può rendere lo spazio efficiente e produttivo. In questo senso, è la capacità percettiva del corpo la condizione della suddivisione di uno spazio: non avrebbe alcuna ragione il tentativo di controllare un bambino o una persona portatrice di disabilità attraverso una differenziazione funzionale dello spazio – pensiamo all'organizzazione spaziale di una fabbrica, di un'università, di un laboratorio – che andrebbe al di là delle sue capacità percettive. Lo spazio non è una forza esterna o un contenitore caratterizzato dalla sua estensione: è piuttosto la forma dell'incontro del potere percettivo con l'ambiente circostante¹¹⁷. Precisamente, si tratta di vedere anche qui l'opera della logica chiasmatica tra i due poli dell'attività e della passività del corpo, logica in grado di mettere in tensione e di portare ad un reciproco guadagno teoretico – poiché reversibili – il corpo-vissuto di Merleau-Ponty ed il corpo catturato dal codice riflettuto da Foucault.

Comprendiamo dunque la necessità di pensare insieme l'*a priori percettivo-esistenziale* – che tiene conto dell'esperienza vivente del soggetto percipiente – e l'*a priori storico* che di tale esperienza ne è, allo stesso tempo, produttore e prodotto. A maggior ragione se l'*a priori percettivo-esistenziale* è il luogo in cui accade l'evento matrice¹¹⁸, ossia la possibilità della trasformazione di un codice attraverso l'iscrizione – o registrazione – simbolica da cui l'evento è sempre investito.

¹¹⁶ N. Crossley, *Body-Subject/Body-Power: Agency, Inscription and Control in Foucault and Merleau-Ponty*, in *Body & Society*, Vol. 2 (2), 1996, p. 106.

¹¹⁷ Ivi, p. 107.

¹¹⁸ In *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty precisa che il mutamento, cioè l'evento, è sempre ritagliato da un "osservatore finito nella totalità spazio-temporale del mondo oggettivo. [...] Il mutamento presuppone un certo posto in cui io mi pongo e da cui vedo sfilare delle cose; non ci sono eventi senza qualcuno a cui essi accadono, senza qualcuno

Nel primo capitolo si richiamava la necessità di pensare l'evento ed il suo potere d'inaugurazione nei termini di congiuntura e struttura, poiché il suo accadere non può essere interpretato esclusivamente in termini causali, essendo in un rapporto di promiscuità con i tempi di altri eventi che precedenti o simultanei ad esso compongono la struttura del tempo storico. L'evento è sempre plurale, ed è tale pluralità che ne impedisce una lettura strettamente teleologica. Inoltre, l'evento matrice non è mai chiuso nella sua differenza e compiuto una volta per tutte, ma va al di là della sua mera presenza, al di là della vita individuale per inserirsi in una moltitudine di rapporti distinta dall'ordine empirico degli eventi. Sul tema dell'evento torneremo nel capitolo successivo per rapportarlo al concetto di istituzione.

2.4 Logica dell'incarnazione. Alcune riflessioni critiche sulle implicazioni politiche dell'unità della carne

Nell'interpretare il percorso filosofico di Merleau-Ponty, Rogozinski sostiene che lo sviluppo del concetto di "carne del mondo" segna due aporie maggiori che rischiano di incepparne, soprattutto sul piano politico, gli ultimi sforzi teoretici.

- Una prima aporia risiederebbe nella logica della reversibilità attraverso cui si dispiega la carne differenziandosi e de-differenziandosi, sedimentandosi e de-sedimentandosi; la reversibilità infatti designa il movimento circolare infinitamente plastico del sentire e dell'essere sentito, dell'attività e della passività, del dentro e del fuori: nulla sarebbe irreversibile giacché ogni forma positiva è indissociabile dal proprio negativo che ne è l'inverso, il rivestimento (*doublure*). Mediante la dinamica della reversibilità Merleau-Ponty critica ogni negativismo assoluto (Sartre) ed ogni ultrapositivismo (Bergson), indiscernibili l'uno dall'altro¹¹⁹, dato che – spiega Hegel – l'estremo negativo e l'estremo positivo coincidono. *Contra* Sartre e ogni dualismo ontologico, il negativo merleau-pontiano altro non è che il nome della reversibilità carnale:

È questo negativo fecondo che è *istituito* dalla carne, dalla sua deiscenza – il negativo, il nulla è lo sdoppiato, i 2 fogli del corpo, l'interno e l'esterno articolati l'uno sull'altro – Il nulla è piuttosto la differenza degli identici

che, con la sua prospettiva finita, fonda la loro individualità. Il tempo presuppone una veduta sul tempo" (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 527).

¹¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 212.

[..]. L'unico 'luogo in cui il negativo sia veramente è la piega, l'applicazione reciproca dell'interno e dell'esterno, il punto di rivoltamento¹²⁰.

Secondo Rogozinski, il negativo teorizzato da Merleau-Ponty non potrebbe mai individuare una contro-forza, un'opposizione reale che resista e lotti contro una forza positiva; non potrebbe coincidere con un movimento di resistenza, con una forza sociale che, forte di rivendicazioni, inneschi il conflitto politico e sociale. Rogozinski osserva che la logica chiasmatica dell'incarnazione teorizzata da Merleau-Ponty non prevede la possibilità di una crisi del chiasma e della potenziale lacerazione del tessuto della carne; o meglio, non ci sarebbe nessuna lacerazione irreversibile, nessuno scarto che non sarebbe, in un momento successivo, reintegrato nell'unità della carne quale essere totale del mio corpo e del mondo. In sostanza, la reversibilità ontologica della carne escluderebbe ogni negatività radicale¹²¹.

Ma può essere questo un limite dell'ontologia merleau-pontiana, soprattutto sul piano della ragione politica? Ci permette tale ontologia di pensare l'opposizione di forze, il conflitto tra punti di vista concreti, cioè materialmente generati e sorretti che un pensiero sulla politica deve saper riconoscere per poter mettere in forma il conflitto al fine di neutralizzarne gli esiti più distruttivi? Il pensiero della *topologia della piega* – una delle espressioni usate per nominare le forme generate dal processo di spazializzazione della carne – può sembrare, a prima vista, non essere in grado di dar conto del carattere conflittuale della vita sia sul piano interpersonale sia sul piano sociale. Il rischio concreto di arenarsi nelle secche dell'impoliticità corso dall'ontologia di Merleau-Ponty sembra legato a doppio filo al carattere di eccessiva armoniosità tra le parti di cui soffre in modo trasversale ogni pensiero che si rifaccia al concetto di *Lebenswelt*. Per quanto all'interno del mondo della vita vengano segnalate le differenze tra gli enti, queste non diventano mai virulente, non diventano mai un problema vitale per l'uomo¹²², vale a dire che non arrivano mai ad un livello tale di lacerazione da minacciare la persistenza di un soggetto in favore di altri soggetti. Non si tratta, in questa prospettiva, di avallare una teoria del conflitto fondata sullo scetticismo della possibilità della relazione: è il caso della duplice convinzione per cui l'individuo abbia bisogno di relazione ma allo stesso tempo porti in sé un irrefrenabile contro-bisogno di autoaffermazione non relazionale. Piuttosto, si tratta di concepire i conflitti come la dinamica attraverso cui la complessità della vita diviene manifesta a ciascun uomo, a partire dallo spazio della coscienza in cui i conflitti sono radicati¹²³. In questo senso,

¹²⁰ Ivi, p. 274-275. Enfasi mia.

¹²¹ J. Rogozinski, *La réversibilité qui est vérité ultime*, in *Rue Descartes*, No. 70 (Les usages de Merleau-Ponty), Novembre 2010, p. 69.

¹²² D. Henrich, *Metafisica e modernità. Il soggetto di fronte all'assoluto*, Rosenberg & Sellier, Torino 2020, p. 145.

¹²³ *Ibidem*.

l'ontologia di Merleau-Ponty è indubbiamente in grado di mostrare in maniera paradigmatica la complessità che attraversa e costituisce ogni singolo ente a cominciare dall'uomo, sottolineando come questo sia l'esito di una fitta rete di relazioni. A partire dalla necessità onto-antropologica di un soggetto costituito dalla relazione con l'altro da sé, sul piano etico è possibile tracciare un primo abbozzo di una visione di "vita buona" – gli studi di impostazione fenomenologica forniscono in genere un importante contributo alla riflessione etica, all'elaborazione di un *ethos* non conflittuale. Per molti aspetti critico è invece il passaggio ad una visione politica a partire dalla medesima necessità onto-antropologica – come si sosteneva.

Riprendiamo quindi la domanda per noi cruciale alla luce del paradigma del soggetto in relazione. Può l'ontologia della carne pensare contemporaneamente il soggetto in relazione ed il conflitto tra forze opposte, la lacerazione nel tessuto carnale non già da subito riassorbita nell'unità primordiale della carne? Come pensare insieme la reversibilità e la negatività, la continuità e la discontinuità operata da una rottura? La risposta a questi interrogativi richiede un focus maggiore sull'architettura logico che sorregge l'intera impalcatura dell'ontologia della carne, e cioè la logica chiasmatica.

Alla logica chiasmatica Derrida rimprovera il gravoso limite di riassorbire nella sua dinamica ogni alterità, di essere eccessivamente fusionale¹²⁴. È come se Merleau-Ponty non avesse spinto fino in fondo l'*epochè*, arrestandosi piuttosto al pregiudizio tenace di una credenza ingenua (*naïve*) dell'unità preliminare della carne o del corpo¹²⁵. Quando descrive lo schema corporeo, cioè il contatto di sé a sé, la non-differenza, Merleau-Ponty non farebbe altro che riproporre un nodo teorico non meno unificatore e sintetico dello schema kantiano; la preoccupazione maggiore del filosofo francese sembra infatti legata al mantenimento della "congiunzione", dell'"indivisione", "*une spécularité qui, à travers la 'fission' ne produit que 'plus profonde adhérence à Soi'*"¹²⁶.

Secondo Rogozinski, tra i due poli della relazione chiasmatica è necessario non postulare anticipatamente la loro identità, ossia la loro appartenenza ad un'unica carne. Ciò significa che quando un polo entra in contatto con un altro polo – pensiamo ai poli disgiunti della mia carne quali le mani o ad altri organi corporali, così come alla relazione tra due soggetti –, ognuno dei due poli prova dapprima una certa estraneità nei confronti dell'altro polo; l'altro polo è percepito come un polo-cosa (*pôle-chose*) che si oppone al polo-carne (*pôle-chair*) che io sono¹²⁷. Rogozinski asserisce che questa frattura, questo iato iniziale e necessario che io avverto tra la mia carne e la carne degli

¹²⁴ J. Rogozinski, *Le chiasme et le restant (la 'phénoménologie française au contact de l'intouchable)*, in *Rue Descartes*, No. 35, 2002, p. 128.

¹²⁵ Ivi, p. 130.

¹²⁶ J. Derrida, *Le toucher*, Jean-luc Nancy, Editions Galilée, Parigi 2000, p. 241.

¹²⁷ In sostanza, il punto di vista da cui Rogozinski indaga il soggetto in relazione non è l'unitarietà della carne, ma la singolarità del corpo, come egli stesso teorizza (J. Rogozinski, *La réversibilité qui est vérité ultime*, op. cit., p. 70).

altri enti che non percepisco immediatamente come la mia carne, e che per questo appunto si caricano il nome di “cosa”, è la condizione ed il marchio della finitudine della mia carne. La logica chiasmatica indicherebbe quindi il superamento di questa lacerazione iniziale¹²⁸. Ma come avviene il superamento della cesura originale, dello iato aurorale? Come può il polo-carne unirsi al polo cosa con il quale urta dal di fuori? E come può avvenire l’unione con un polo-cosa trascendente senza che il polo-carne rinunci alla sua incarnazione, alla sua singolarità? Scrive Rogozinski:

Il y a là une impossibilité eidétique, une aporie du chiasme qui empêche la chair de traverser l'écart qui la déchire, de s'enlacer à elle-même en un pure auto-affection. C'est à cette aporie que se confronte Derrida, et il est sans doute le seul – avec Merleau-Ponty – à en prendre toute la mesure. Car l'extériorité qu'il repère au cœur du chiasme ne saurait en aucun cas se résorber dans la continuité sans faille d'une Vie absolue¹²⁹.

Due poli disgiunti non giungerebbero mai, pertanto, a coincidere (aspetto che già abbiamo incontrato nell'utilizzo attuato da Merleau-Ponty della “coincidenza parziale” concettualizzata da Bergson).

Rimane la validità della critica derridiana per cui, in fin dei conti, Merleau-Ponty risolve l'interruzione, lo scarto in una sintesi sempre possibile in virtù dell'unità carnale, mentre risulta discutibile il corollario tracciato da Derrida per cui Merleau-Ponty proviligerebbe la coincidenza alla non-coincidenza¹³⁰ (proprio alla luce dell'interesse che quest'ultimo nutre per la non-coincidenza bergsoniana).

Mantenendo saldo il principio della non-coincidenza, o coincidenza parziale, si può dire che il chiasma operi un'identificazione parziale che genera ogni volta un *restante*, uno *scarto* che resiste ad ogni processo di incarnazione. Più precisamente l'esperienza del chiasma, che continuamente viviamo nella percezione delle nostre membra e di quelle di altri fenomeni, attesta che nel punto di tangenza tra un percipiente ed un percepito c'è un elemento eterogeneo che resiste alla loro totale identificazione¹³¹. C'è un luogo della differenza che è anche luogo della giunzione, luogo a cui Merleau-Ponty conferisce il nome di invisibile o di intoccabile, di ciò che non può essere direttamente oggetto di percezione¹³².

¹²⁸ J. Rogozinski, *Le chiasme et le restant (la 'phénoménologie française au contact de l'intouchable)*, op. cit., pp. 130-131.

¹²⁹ Ivi, p. 131.

¹³⁰ J. Derrida, *Le toucher*, Jean-luc Nancy, op. cit., pp. 239-241.

¹³¹ J. Rogozinski, *Le chiasme et le restant (la 'phénoménologie française au contact de l'intouchable)*, op. cit., p. 134.

¹³² Una precisazione metodologica è necessaria per poter proseguire nell'utilizzo del concetto di restante, che appunto individua il fenomeno-limite che non appare mai direttamente (da Merleau-Ponty nominato invisibile o intoccabile). Poiché abbiamo a che fare con un fenomeno ontologico che non è mai accessibile sul piano ontico, esso deve essere *costruito* attraverso un gesto che Heidegger chiama *costruzione fenomenologica*. Tale costruzione comporta che “l'on projette en s'assurant au préalable de l'orientation et du déploiement du projet” (J. Rogozinski, *La chair de la vérité*, in *Archives de Philosophie*, Vol. 73, No. 1, 2010, p. 77), aprendo così un orizzonte di senso che svolge il ruolo di campo di una pre-comprensione che rende possibile l'interpretazione di tutto ciò che appare in questo campo. È così possibile

Quando sosteniamo che il chiasma genera necessariamente un restante, non si vuole far poggiare la riflessione su un postulato quanto su una necessità eidetica, giacché è proprio il restante la garanzia affinché i poli della carne non implodano in una fusione senza poter così oggettivarsi in un corpo con i suoi organi differenziati; affinché la carne possa farsi corpo, è necessario che uno scarto, che un restante persista in seno al chiasma. Il restante “protegge” la carne e ne rende possibile la genesi; il restante è la condizione necessaria affinché possa accadere l’esperienza del chiasma¹³³. Cercando di tracciare una definizione ancor più pertinente, si può sostenere che il restante è quel nucleo originario di ogni trascendenza archetipica (*archi-transcendance*) immersa nell’immanenza. Ma il restante, questa trascendenza immanente, non deve essere inteso come un’esteriorità interna alla carne, quasi a ricreare un dualismo ontologico tra carne e non-carne che segnerebbe il fallimento del percorso qui intrapreso, poiché ci porterebbe a contraddire il senso generale del percorso merleau-pontiano. Il restante si presenta piuttosto come la prima estraneità di cui già parlava Husserl, estraneità che non è del tutto tale poiché essa è una parte di me che si dà illusoriamente come altro¹³⁴. Vale a dire che il chiasma fa sorgere in seno all’io un elemento di alterità e dunque di trascendenza radicale. Non si tratta tuttavia di una semplice apparenza o di un miraggio che si potrebbe dissipare, ma “*d’une auto-illusion transcendantale qui imprime sa marque sur toute mon existence*”¹³⁵.

La sintesi generata dal rapporto di reciproca dipendenza tra il chiasma ed il restante gioca un ruolo decisivo nella costituzione delle tre realtà trascendenti quali il mio corpo, il corpo dell’altro e la comunità¹³⁶. Su questi tre piani si manifesta la stessa logica chiasmatica perché la dinamica dell’incontro con l’altro soggetto estraneo e con la comunità è già avvenuta all’interno della mia carne: percependo l’urto di un altro corpo, io ritrovo su un altro piano quella parte intoccabile – il restante – di cui ho già avuto esperienza nel percepire i poli carnali del mio corpo e che ho riconosciuto come carne della mia carne¹³⁷ – dove con ognuno dei poli della mia carne (mani, volto, gambe, organi genitali) vivo un rapporto allo stesso tempo di immedesimazione e di distinzione (io sono questa mano ma allo stesso tempo posso oppormi a questa mano)¹³⁸. In particolare, senza il restante del

interpretare tutta una serie di fenomeni d’esistenza come effetti del fenomeno-limite che determiniamo come restante (*Ibidem*).

¹³³ J. Rogozinski, *Le chiasme et le restant (la ‘phénoménologie française au contact de l’intouchable)*, op. cit., pp. 134-135.

¹³⁴ J. Rogozinski, *La chair de la vérité*, op cit. p. 79.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ J. Rogozinski, *Le chiasme et le restant (la ‘phénoménologie française au contact de l’intouchable)*, op. cit., p. 138.

¹³⁷ *Ibidem*. In nota, Rogozinski critica la riflessione di Lévinas che, nel descrivere la posizione dell’altro-nel-medesimo, pone in primo piano il nodo che mi unisce all’altro a scapito del nodo che mi unisce al mio corpo.

¹³⁸ Rimanendo sul rapporto chiasmatico che ho con il mio corpo, il discorso si fa decisivo – e più che mai attuale – nel momento in cui l’equilibrio tra chiasma e restante entra in crisi: quando si inceppa la sintesi chiasmatica di incorporazione per cui posso dire, contemporaneamente, che “io sono questo volto, io non sono questo volto”, uno dei due poli travolge l’altro con esiti potenzialmente psicopatologici per il soggetto. Se prevale il chiasma, c’è un’identificazione fusionale con il polo carnale: sul piano individuale, ciò significa che il soggetto si ritrova in una posizione coincidente con uno dei suoi organi carnali (con conseguenze narcisistiche e psicopatologiche se pensiamo, a titolo esemplificativo, al caso di un

chiasma il riconoscimento dell'*alter ego* sarebbe impossibile, poiché oscillerebbe tra lo scarto di una estraneità totale ed una fusione mortale con il mio doppio. È l'irriducibilità del restante che interdice ad una comunità di ripiegare su se stessa, di saldarsi nell'unità di un Grande corpo (*Grand Corps*)¹³⁹; in altre parole, di farsi letteralmente popolo. Nella nostra esperienza di corpi e di comunità viviamo continuamente nell'evidenza di un'unità sempre precaria ed incompiuta proprio perché c'è un restante che non si lascia incorporare e che continua a minacciare la sintesi che l'avrebbe ipoteticamente dovuto assorbire. Quando il processo di sintesi si interrompe, la relazione chiasmatica (sintesi di poli carnali eterogenei) entra in crisi; non si tratta tuttavia di una dissociazione totale, di un'interruzione del chiasma, poiché ciò che accade è la ricomposizione della relazione sotto la dominanza del restante. Il senso della sintesi è quindi perverso: la carne cessa di identificarsi nei suoi poli e, al posto dell'identificazione con la mia carne, sorge un oggetto estraneo che minaccia l'intrusione nella mia carne. Il restante continua quindi ad operare come "*entre ma chair et elle-même*"¹⁴⁰, ma ora, nella sua dominanza, esso genera nell'esperienza un'angoscia intensa, un senso di disgusto, di odio, di desiderio di espellere e di annientare questo polo carnale che non riconosco più come appartenente alla mia carne, e che viene quindi percepito come una terrificante minaccia proveniente dall'esterno. In altre parole, una parte di me mi appare in maniera deformata come una minaccia proveniente dall'esterno¹⁴¹.

Le riflessioni di Rogozinski sul restante (in questa sede appena accennate in relazione al fine politico del nostro percorso, e cioè di identificare e marcare in maniera più netta il ruolo differenziante dovuto allo scarto – che appunto Rogozinski nomina restante – all'interno della logica chiasmatica, e come questo scarto non possa essere mai del tutto sussunto nell'unità della carne del mondo) hanno

soggetto che non percepisce la distanza – il restante – con i propri organi genitali). Sul piano collettivo, l'identificazione fusionale con l'altro polo carnale comporta che il singolo soggetto si fonde con la collettività di cui è partecipe, perdendo così la capacità di porre una distanza critica tra il sé e la comunità, tra il sentire individuale ed il sentire collettivo. Nel momento in cui, invece, prevale il restante, il soggetto avverte, nel rapporto a sé, il trauma di una totale scissione con uno dei poli carnali che lo costituiscono (pensiamo, ad esempio, alla problematicità di un soggetto che vive un rapporto di estraneità e di rifiuto verso il "proprio" apparato genitale, con le conseguenze traumatiche per l'identità che questo comporta, o più comunemente con le forme del proprio corpo); nel rapporto con gli altri soggetti, d'altra parte, questo significa l'estraniamento del soggetto dai rapporti della sfera sociale.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ J. Rogozinski, *La chair de la vérité*, op cit., p. 79.

¹⁴¹ *Ibidem*. Ne *Il bambino e gli altri*, riprendendo le ricerche della psicologa Frenkel-Brunswick, Merleau-Ponty sofferma la sua attenzione sul fenomeno per cui il soggetto proietta fuori di sé qualche parte di sé che esso rifiuta, come nel caso in cui un individuo proietta su un nero, considerato il rappresentante di una sensualità più violenta e più forte, la propria violenza di cui non ne riconosce l'esercizio che pure attualizza. Il medesimo meccanismo avviene contro gli ebrei – minoranza detestabile in quanto dovrebbe incarnare comportamenti (quali avidità, avarizia, cospirazionismo, disonestà) di cui il soggetto porta in se stesso i germi e che si ostina a non riconoscere – e contro le donne, come analizzato da Simone De Beauvoir nel fenomeno della "lotta dei sessi". Inoltre, se si interrogano gli uomini e le donne sulle ragioni della dicotomizzazione maschio-femmina, generalmente ognuno/a tende ad attribuire all'altro sesso le caratteristiche della sua umanità che rifiuta. Così gli uomini, sia per ragione dei miti sull'uomo sia per certe inclinazioni radicate nella loro costituzione fisiologica, tendono ad associare la debolezza, la sensibilità, la cura – tratti della loro personalità che non accettano – alle donne che, complici di questa finzione, proiettano sugli uomini tratti caratteriali e comportamenti che non vogliono – o che non possono – assumere (M. Merleau-Ponty, *Il bambino e gli altri*, op. cit., p. 62).

il merito di fornirci strumenti utili per meglio capire la sintassi della logica chiasmatica dell'incarnazione e, soprattutto, delle crisi e dei fallimenti del chiasma carnale che, modificando il rapporto dell'*ego* al restante, produce decisive ricadute sulla relazione che l'*ego* ha con gli altri soggetti¹⁴².

Primaria non sarebbe quindi l'unità della carne, ma la barra differenziale che distingue un polo carnale dall'altro. Per la medesima logica, l'intercorporeità non sarebbe più originaria, ma conquistata a seguito di grandi sforzi interpersonali e politici che mai, tuttavia, potrebbero vincere definitivamente lo scarto iniziale che separa. Si tratta di una lotta per la comunità, lotta di corpi – non di coscienze, precisa Merleau-Ponty – spinti dal desiderio di raggiungere l'altro attraverso la distanza che ci separa, come sforzo “*du dedans pour rejoindre le dehors*”¹⁴³. L'unità tra le parti non è data dal principio, non è originaria: essa è piuttosto il fine politico a cui esse possono rivolgere la propria progettualità desiderante. È per questa via che la ragione politica può tornare ad esplicitarsi tra le maglie del pensiero di Merleau-Ponty. Ma a quale costo?

La distanza che, giunti a questo punto, sembra separarci da Merleau-Ponty – distanza scavata dall'uso della strumentazione concettuale lacaniana¹⁴⁴ adoperata da Rogozinski – si fa ancor più accentuata se la carne di cui si parla non è altro che la “mia carne” (*moi-chair*), opposta ad ogni corpo estraneo che rimane tale fino a quando ad esso non trasferisco “*ma propre carnation*”¹⁴⁵. La mia carne è il polo, l'*ego source* che vivifica gli altri poli. Ma il campo dell'incarnazione agito dalla mia carne, dal potere percettivo del mio corpo, non è prigioniero della sua auto-affezione, poiché esso è attraversato, tagliato e per questo costituito da una rete chiasmatica di innumerevoli percezioni sensibili – portatrici di simboli, di significati istituiti – provenienti da altri poli carnali. A questa rete si dà il nome di comunità carnale, la cui vita è sempre regolata dalla maggiore o minore dominanza degli scarti – o dei restanti –, quindi delle crisi e delle lacerazioni presenti nei nodi della sua rete costitutiva.

Eppure, Rogozinski ci segnala che già nell'opera di Merleau-Ponty è presente la direttrice di pensiero che pone in rilievo la “mia carne” rispetto alla “carne del mondo” (il che ridimensionerebbe considerevolmente la distanza che sembra affermarsi dal momento in cui abbiamo spostato il baricentro del discorso sullo scarto differenziale a scapito dell'unità primordiale). In *Fenomenologia della percezione*, evocando i concetti husserliani di *Ur-präsenz* e di *Entgegenwärtigung*, Merleau-Ponty sostiene che “la presenza a me stesso” – ossia la mia carne – è in pari tempo de-presentuazione

¹⁴² J. Rogozinski, *La réversibilité qui est vérité ultime*, op. cit., p. 72.

¹⁴³ Ivi, p. 71.

¹⁴⁴ Sull'irriducibile distanza che caratterizza il rapporto tra i presupposti ontologici della filosofia merleau-pontiana e della psicanalisi lacaniana si rimanda al I capitolo di questo lavoro, pp. 61-63.

¹⁴⁵ Ivi, p. 70.

(*dé-présentation*): gettandomi fuori di me, la mia carne “condiziona ogni presenza estranea”¹⁴⁶. La presentazione dell’altro risulterebbe pertanto una “declinazione” della mia carne (cioè della presenza a sé originaria).

Che si parli del mio corpo, del mondo naturale, del passato, della nascita o della morte, si tratta sempre di sapere come io posso essere aperto a fenomeni che mi oltrepassano e che nondimeno esistono solo nella misura in cui io li riprendo e li vivo [...]. In periodo di calma, la nazione e la classe sono presenti come stimoli ai quali rivolgo solo risposte distratte e confuse, sono latenti. Una situazione rivoluzionaria o una situazione di pericolo nazionale trasforma in presa di posizione cosciente i rapporti precoscienti con la classe e la nazione che prima erano solamente vissuti, l’impegno tacito diviene esplicito. Ma esso si manifesta a se stesso come anteriore alla decisione¹⁴⁷.

Ne *Il visibile e l’invisibile*, Merleau-Ponty precisa che

l’esperienza del mio corpo e quella dell’altro sono esse stesse i due lati di un medesimo Essere: dove dico che vedo l’altro, in verità accade soprattutto che io oggettivo il mio corpo, l’altro è l’orizzonte o l’altro di questa esperienza – È così che si parla *all’altro* quantunque si abbia a che fare solo con se stessi [...] – La trascendenza è l’identità nella differenza¹⁴⁸.

Per di più, nel momento in cui Merleau-Ponty insiste sul *narcisismo fondamentale della carne*, “di modo che il vedente, essendo preso in ciò che vede, vede ancora se stesso”¹⁴⁹, comprendiamo che il discorso pre-egologico sull’unità primordiale della carne deve insistentemente essere affrontato alla luce del problema dell’altro, a cominciare dalla percezione dell’altro, dove all’opera troviamo già da sempre quello scarto che crea dislivello e dissimmetria tra i due piani “io” e “l’altro”. A maggior ragione se ricollochiamo i brani appena citati sull’onda lunga che percorre l’intera riflessione merleau-pontiana a partire dalle prime considerazioni del filosofo francese, in cui riconosce “che l’altro non esisterà mai per noi come noi stessi, è sempre un fratello minore, non assistiamo mai in lui come in noi alla pulsione della temporalizzazione. Ma due temporalità non si escludono come due coscienze: infatti ciascuna di esse non si conosce se non proiettandosi nel presente, nel quale può congiungersi con l’altra”¹⁵⁰.

¹⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 470.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 238.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 155.

¹⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 552.

In sostanza, Merleau-Ponty non cessa mai quindi di interrogarsi sullo scarto, sulla dissimmetria che impedisce ogni risoluzione definitiva al problema dell'altro. Certamente, a tale problema il filosofo francese cerca risposte dapprima percettivo-cognitive – attraverso una metodologia marcatamente fenomenologica –, successivamente attraverso una griglia epistemologica spiccatamente ontologica¹⁵¹ – ci siamo soffermati sull'influenza che l'ontologia leibniziana ha esercitato su Merleau-Ponty – che per lunghi tratti si libera dai vincoli metodologici esigiti dalla fenomenologia. Ma i due momenti della ricerca, da leggere nella continuità di un approfondimento ontologico di approdi teorici raggiunti dapprima con il metodo fenomenologico, devono essere accompagnati dalle analisi politiche che proprio nell'indagine dello scarto – cioè del negativo – e nella reversibilità, o meglio nella logica chiasmatica, trovano la ragione del loro incedere.

È in queste analisi che Merleau-Ponty, attraverso gli strumenti concettuali fornitigli in particolar modo da Marx, da Weber e da Machiavelli, comprende che, posto il principio della lotta, è possibile passare oltre senza mai dimenticarlo¹⁵². L'aspetto che ai fini del nostro percorso è di interesse rilevare è che

Nella stessa lotta, Machiavelli trova qualcosa di diverso dell'antagonismo. Mentre si sforzano di non aver timore, egli dice, gli uomini cominciano a farsi temere dagli altri, e rivolgono contro gli altri l'aggressione che respingono da sé, come se si dovesse necessariamente offendere o essere offeso. Nello stesso momento in cui sto per aver paura, io incuto paura; dirigo contro gli altri la stessa aggressione che distorno da me; diffondo lo stesso terrore che mi minaccia, vivo la mia paura in quella che ispiro. Ma per un contraccolpo il dolore che causo strazia in pari tempo me e la mia vittima: la crudeltà non è quindi una soluzione, ricomincia sempre. C'è un circuito fra me e gli altri, una nera Comunione dei Santi, il male che faccio io lo faccio a me, lottando con gli altri lotto anche contro me stesso¹⁵³.

La dinamica all'opera in queste righe è ancora la reversibilità. È proprio nella reversibilità tra la mia carne e la carne dell'altro, questo “fenomeno di specchio” che è “estensione del mio rapporto con il mio corpo”¹⁵⁴ (con Rogozinski si sottolineava il primato dell'*ego* polo sugli altri poli carnali che

¹⁵¹ “A sostituire il pensiero causale è l'idea di trascendenza, cioè di un mondo visto nell'inerenza a questo mondo, grazie a essa, di una Intra ontologia, di un Essere inglobante-inglobato, di un Essere verticale, dimensionale, dimensionalità - E a sostituire il movimento riflessivo antagonista e solidale (l'immanenza degli 'idealisti') è la piega o cavità d'Essere che ha per principio un esterno, l'architettonica delle configurazioni.

Non c'è più - coscienza

- proiezioni

- In sé o oggetto

Ci sono campi in intersezione, in un campo dei campi in cui le 'soggettività' sono integrate, come indica Husserl in Inedito sulla teleologia e sull'assoluto fenomenologico, giacché esse portano nella loro intrastruttura una *leistende Subjektivität* che poggia tutta su di esse” (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., pp. 240-241).

¹⁵² M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 241.

¹⁵³ Ivi, pp. 241-242.

¹⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 267.

dall'ego polo vengono vivificati) che Merleau-Ponty *crede di aver trovato la ragione e la soluzione al problema del conflitto*. Perché la reversibilità non è solo il focolaio di una rivalità e di una guerra senza fine che sempre può riaccendersi¹⁵⁵, ma anche il principio del riconoscimento reciproco e della riconciliazione (sempre possibile proprio perché la radice del restante è nella parte “maledetta” (*maudite*) della mia carne con cui rifiuto di riconciliarmi).

- Se una prima aporia, soprattutto sul piano politico, è dovuta pertanto al mancato approfondimento da parte di Merleau-Ponty della crisi della logica chiasmatica, cioè del lato “oscuro” della reversibilità come dinamica generante lacerazioni e conflitti tra i poli carnali, una seconda aporia – ragionando in un’ottica politica, ma non solo – risiederebbe nell’anonimato del “Si primordiale” in cui ogni singolarità dell’esperienza risulta continuamente fatta e disfatta dal moto vorticoso spazializzante e temporalizzante della carne. Merleau-Ponty accentua irrimediabilmente la passività del *cogito*, la sua espropriazione estrema; la parola non è l’espressione di un’intenzione, né di un’e-stasi o di un progetto costruttivo¹⁵⁶: riprendendo Valéry, Merleau-Ponty è persuaso dall’idea che il linguaggio non sia “la voce di nessuno, perché è la voce stessa delle cose, delle onde e dei boschi”¹⁵⁷. E quando afferma che “il linguaggio ci possiede e non siamo noi a possederlo. Che è l’essere a parlare in noi e non noi a parlare dell’essere”¹⁵⁸, il filosofo francese rischia seriamente di incamminarsi sul sentiero aperto da Heidegger con le conseguenze disastrose (*désastreuses*) – soprattutto sul piano politico – che questo comporta¹⁵⁹.

Non a caso, Merleau-Ponty può essere con buone ragioni incasellato in quella famiglia post-husserliana – ispirata ad Heidegger – che pone al centro la dinamica della destituzione della soggettività, in opposizione all’altra famiglia post-husserliana (in cui incontriamo Henry, Lévinas, Marion, anch’essi, per altri versi, figli di Heidegger) che radicalizza la soggettività – seppur non in senso cartesiano – al fine di un suo rinnovamento reso necessario dalla sua crisi contemporanea¹⁶⁰. La differenza cruciale tra queste due famiglie risiede nella scelta del “polo fenomenologico” inteso come il punto di partenza che condiziona l’analisi ed i suoi sviluppi. La prima famiglia muove dal polo trascendente, dal fatto bruto del mondo, dal “c’è qualcosa” che si dà nella percezione in maniera sempre parziale, per schizzi, per sfumature (*Abschattungen*) prospettiche. Nella percezione l’oggetto è presente e assente. L’oggetto non può essere ridotto ad un contenuto della coscienza perché rinvia

¹⁵⁵ J. Rogozinski, *La réversibilité qui est vérité ultime*, op. cit., p. 73.

¹⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 217.

¹⁵⁷ Ivi, p. 170.

¹⁵⁸ Ivi, p. 210.

¹⁵⁹ J. Rogozinski, *La réversibilité qui est vérité ultime*, op. cit., p. 63. Cfr. R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, op. cit., pp. 3-74.

¹⁶⁰ F. Seyler, *Retrouver la vie ou retrouver le monde*, in *Michel Henry : une phénoménologie radicale*, “Les Cahiers philosophiques de Strasbourg”, n. 30, 2011, pp. 120 e 125.

sempre ad un fatto brutto, esterno, di cui la coscienza è tributaria. L'apparire non si fonda sull'immanenza del vissuto, ma, contrariamente, sulla trascendenza nel quadro di ciò che Merleau-Ponty chiama la fede percettiva¹⁶¹, per cui non è altro che il mondo che noi percepiamo; noi percepiamo il mondo stesso¹⁶².

Quale soggetto, quindi, da questa critica della fenomenologia trascendentale? Un soggetto che è posizionato nel mondo e non l'inverso: ne consegue che l'apparire del soggetto non è distinto dalla struttura di tutto l'apparire; l'apparizione del soggetto è sempre e necessariamente co-apparizione del mondo. Se il mondo non si dà che per ombreggiature, lo stesso vale per il soggetto. Non c'è più il privilegio dell'interiorità del soggetto, poiché la teoria delle *Abschattungen* viene applicata non solo alla percezione dei fenomeni esterni, ma anche al cogliersi del soggetto; la coscienza che il soggetto avrà di sé sarà pertanto, da un parte, sempre abbozzata, manchevole, inadeguata, spogliata da ogni pretesa fondatrice¹⁶³, dall'altra, la coscienza di sé potrà presentarsi solo nell'immersione nella trascendenza, perché è il mondo come orizzonte che fonda la soggettività dell'individuo. L'esteriorizzazione dell'interiorità è massima. Lo scarto e la differenza sono introdotti nella soggettività stessa, giacché la deviazione attraverso la trascendenza annida uno scarto nel cuore dell'ipseità¹⁶⁴. In Husserl, in Heidegger, in Sartre, in Merleau-Ponty, la divisione e l'opposizione sono elementi strutturali in ogni manifestazione (auto-manifestazione inclusa)¹⁶⁵.

La seconda famiglia post-husserliana, invece, muove dal polo fenomenologico dell'immanenza per comprendere il polo trascendente. Al postulato dell'uomo come essere-al-mondo, Henry rimprovera l'essere totalmente consegnato al mondo, di fare del soggetto un ente di questo mondo e nulla più¹⁶⁶. Nella fenomenologia della Vita henriana, la presenza a sé del soggetto non è tributaria del mondo poiché essa si situa nell'immanenza radicale dell'auto-donazione. In altri termini, non ci può essere un etero-affezione che non sia preceduta da un'auto-affezione, poiché l'affettività trascendentale caratteristica del vivente è la condizione di possibilità della sensibilità¹⁶⁷.

Nella visione henriana l'errore fatale comune al pensiero occidentale – in cui si è imbattuta la stessa prima famiglia post-husserliana, quindi anche la riflessione merleau-pontiana – risiede nel *monismo ontologico* che prevede un solo tipo di fenomenalità, un solo genere di manifestazione. Si

¹⁶¹ Per il significato che la fede percettiva riveste nel pensiero di Merleau-Ponty, si veda *supra* § 1.1.

¹⁶² Ivi, p. 102.

¹⁶³ Ivi, p. 106.

¹⁶⁴ Ivi, p. 104.

¹⁶⁵ D. Zahavi, *Michel Henry and the Phenomenology of the Invisible*, in *Continental Philosophy review*, 32/3, 1999, p. 225.

¹⁶⁶ F. Seyler, *Retrouver la vie ou retrouver le monde*, in *Michel Henry: une phénoménologie radicale*, op. cit., p. 104.

¹⁶⁷ Ivi, p. 103.

dà pressoché per scontato che l'apparire¹⁶⁸ è il darsi come oggetto percepibile per qualcuno. Più dettagliatamente, ogni apparire si caratterizza per una *struttura diadica*: è il manifestarsi di qualcosa a qualcuno. Ogni manifestazione ha il suo genitivo ed il suo dativo. Allo stesso tempo, l'apparire è contraddistinto da una propria *orizzontalità* (che è anche messa in prospettiva), ossia dal riferimento all'apparire di altri fenomeni. La *struttura diadica* e l'*orizzontalità* valgono per l'albero che vedo davanti a me, valgono per l'evento di una pandemia o di una guerra i cui effetti terribili li percepiamo negli sconquassi sociali che ci investono. Ma possono esse valere per il soggetto a cui l'apparire è dato? Si può sostenere che il soggetto appare a se stesso prospetticamente attraverso una logica diadica, come se il soggetto stesso si cogliesse nell'apparire di qualcosa a qualcuno, come se la coscienza di sé fosse la manifestazione di un oggetto caratterizzato da orizzontalità, dualità e trascendenza? Per Henry la risposta a quest'ultimo interrogativo non può che essere negativa¹⁶⁹. Capiamo in sintesi le sue ragioni.

Secondo Henry, la coscienza di sé non è solamente il prendere consapevolezza del “sono io che agisco, percepisco e penso”, cioè del sé come polo distinto identitario che ha o possiede diverse esperienze, ma è anche l'esperirsi della soggettività, il modo in cui essa si dà a se stessa, si manifesta a sé. Il postulato centrale posto da Henry è il seguente: la manifestazione di un soggetto a sé è immediata, passiva e non oggettificante. A questa manifestazione, strutturalmente diversa dal manifestarsi degli oggetti, Henry dà il nome di auto-affezione. Quando siamo in uno stato di dolore, di ansia, di imbarazzo, di gioia o di mestizia, noi non proviamo questi stati d'esistenza attraverso l'intervento di uno specifico organo di senso o un atto intenzionale, ma siamo immediatamente consapevoli di essi; non c'è distanza o mediazione tra il dolore e la coscienza che abbiamo di esso. L'auto-affezione è “puramente interna e auto-sufficiente”, *non necessita di transitare per il mondo*. Essa è “strettamente non-orizzontale e non-estatica”, è “immanenza atemporale e acosmica”¹⁷⁰. Per di più, l'auto-affezione non è il risultato della mia attività o della mia spontaneità, ma è espressione di una *fondamentale e radicale passività*¹⁷¹.

Prima di Henry, già Kant, Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty hanno trattato la questione dell'auto-affezione, in direzione tuttavia marcatamente differente. Sulla scia di Heidegger, Merleau-Ponty sostiene che l'analisi del tempo, garantendoci l'accesso alle strutture concrete della soggettività, ci permette di capire la natura dell'auto-affezione del soggetto.

¹⁶⁸ Seguendo Henry, Zahavi insiste sulla considerazione secondo cui nella fenomenologia classica l'apparire non è mai indipendente e autonomo, ma si riferisce continuamente a qualcosa diverso da sé (D. Zahavi, *Michel Henry and the Phenomenology of the Invisible*, op. cit., p. 223).

¹⁶⁹ Ivi, pp. 223-22

¹⁷⁰ Ivi, p. 226. Traduzione mia.

¹⁷¹ Ivi, p. 230.

Il tempo è ‘autoaffezione’: il soggetto di questa affezione è il tempo come pulsione e passaggio verso un avvenire; l’oggetto è il tempo come serie sviluppata dei presenti; soggetto e oggetto fanno tutt’uno, poiché la pulsione del tempo non è altro che la transizione da un presente a un presente. Questa e-stasi, questa proiezione di una potenza indivisa in un termine che le è presente, è la soggettività [...]. La soggettività non è l’identità immobile con sé: per essere soggettività, le è essenziale, così come è essenziale al tempo, aprirsi a un Altro e uscire da sé¹⁷².

Nulla di più distante dall’interpretazione henriana della autoaffezione che, al contrario, esclude ogni tipo di alterità e di exteriorità. Non c’è nessun fuori, nessuno scarto, nessuna estasi; la mediazione è esclusa. La soggettività non si rivela nel e attraverso il mondo¹⁷³. Il corpo stesso è vissuto dal soggetto immediatamente, senza alcuna distanza estatica; esso è una radicale interiorità¹⁷⁴.

Ma in Henry, così come in Marion e in Lévinas, non si attua – per contrasto alla prima famiglia post-husserliana che espropria il polo soggettivo in favore del polo trascendente – un ritorno all’io in qualità di baricentro della fenomenalità, ad un io come polarità costituente e donatrice di senso. Siamo ben oltre quell’orizzonte husserliano dove la coscienza può ancora avvalersi di un ruolo fondazionale. Piuttosto, la coscienza “si trova costituita da una fenomenalità che le si impone prima e a prescindere da ogni attesa e intenzionalità”¹⁷⁵; in gioco vi è qui la radicalizzazione dell’*Es Gibt* heideggeriano, cioè quel movimento della donazione – *il principio della saturazione dell’orizzonte della fenomenalità* in Marion, della *Vita come orizzonte ultimo della manifestazione* in Henry o dell’*Infinito* e del *volto* in Lévinas – anteriore ad ogni fondazione nell’io, movimento “che si impone da sé e a partire unicamente da sé, interpellando l’io e coinvolgendolo nella manifestazione stessa”¹⁷⁶. Questa dinamica della donazione non va intesa nei termini di un “originario” fonte di ogni fenomenalità, in quanto essa “cerca di pensare il percorso dei fenomeni verso la visibilità, il loro irrompere senza causa, a partire unicamente da se stessi, secondo il progetto fenomenologico più autentico”¹⁷⁷.

I problemi e le relative critiche legate al pensiero di Henry – su cui si è focalizzata l’attenzione – sono riassumibili nella mancanza di un tanto decisivo quanto necessario chiarimento della relazione e dell’interdipendenza tra la presenza a sé del soggetto e l’auto-trascendenza – l’apertura – della soggettività al mondo¹⁷⁸. Come lo è l’autocoscienza, anche la corporeità e l’intersoggettività sono strutture fondamentali della soggettività. Soprattutto, viene da chiedersi quali siano i modi e la rilevanza che lo spessore materiale del mondo sociale – le istituzioni simboliche, i concetti, le

¹⁷² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., pp. 544-545.

¹⁷³ D. Zahavi, *Michel Henry and the Phenomenology of the Invisible*, op. cit., p. 228.

¹⁷⁴ Ivi, p. 229.

¹⁷⁵ C. Tarditi, *Introduzione alla fenomenologia francese*, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento 2011, p. 148.

¹⁷⁶ Ivi, p. 140.

¹⁷⁷ Ivi, p. 151.

¹⁷⁸ Ivi, p. 230.

abitudini – ha nel determinare i processi attraverso cui avviene la presa di coscienza del sé. In Henry è il *pathos* immanente al soggetto che fonda la trascendenza e permette l'intenzionalità – *pathos* che le mediazioni (simboli, istituzioni) non possono mai sostituire, al punto “*que la vie peut très bien se passer de l'œuvre de la médiation pour parvenir, pour ainsi dire par sa propre force, à la reconnaissance immanente d'elle-même*”¹⁷⁹. Il ruolo etico e politico delle mediazioni sarebbe quindi limitato perché il sapere attraverso cui il soggetto acquisisce la coscienza di sé è dello stesso ordine dell'auto-afezione a se stessa immanente¹⁸⁰. Secondo una logica pressoché opposta, in Merleau-Ponty il soggetto vive nella coscienza di sé attraverso le mediazioni istituzionali che lo istituiscono; l'individuo è presente nelle istituzioni e queste sono presenti nell'individuo¹⁸¹. Il soggetto

è dappertutto, iscritto su tutti i muri, in tutti gli apparecchi sociali che ha fabbricato. Gli uomini non possono vedere nulla che li circonda che non sia la loro immagine. Non hanno bisogno quindi di raccogliersi ad ogni momento partendo da un'assurda molteplicità, tutto parla agli uomini di loro stessi: ecco perché non ha senso chiedere se il movimento viene da loro o dalle cose, se è il militante che fa la classe o la classe che fa il militante. Il loro stesso paesaggio è animato, le tensioni vi si accumulano come si accumulano in loro. Ecco perché il lampo che darà a tutto questo il suo senso decisivo non è, secondo Marx, un fatto privato nella coscienza di ognuno, va dall'una all'altra, la corrente passa, e ciò che viene chiamata presa di coscienza [...] è questo avvento di un intermondo¹⁸².

Questo sintetico passaggio attraverso la riflessione henriana ci è utile per capire la torsione teoretica a cui è stata soggetta la questione della coscienza di sé all'interno della riflessione francese nella generazione di fenomenologi successiva a quella merleau-pontiana, che è necessario considerare per non perdere di vista il ruolo centrale rivestito dalla coscienza di sé per l'agire politico (ruolo che, nella maggior parte dei casi, il post-strutturalismo ha cercato di eludere¹⁸³). In Merleau-Ponty è l'avvento di quell'intermondo di forme simboliche e istituzioni la condizione della presa di coscienza. Come si sosteneva con Cassirer, l'uomo non può uscire dalla mediazione di queste forme, poiché nessuna via potrebbe condurci alla forma muovendo da ciò che si colloca fuori di essa¹⁸⁴.

L'approfondimento di questo intermondo, che in alcune pagine Merleau-Ponty è solito chiamare campo istituzionale, sarà l'oggetto del prosieguo di questo lavoro. In particolare, il pensiero dell'istituzione ci permette di percorrere un'alternativa rispetto alla radicale passività verso cui,

¹⁷⁹ F. Seyler, *Retrouver la vie ou retrouver le monde*, in Michel Henry: *une phénoménologie radicale*, op. cit., p. 113.

¹⁸⁰ Ivi, pp. 115-116.

¹⁸¹ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, Edizioni Solfanelli, Chieti 2013, p. 53.

¹⁸² M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit, p. 149.

¹⁸³ Cfr. D. Henrich, *Metafisica e modernità. Il soggetto di fronte all'assoluto*, op.cit.

¹⁸⁴ Si rimanda al § 1.2 di questo lavoro.

infine, seppur muovendo da presupposti pressoché opposti, si incamminano le due famiglie post-husserliane, e al rischio di impoliticità a cui tale passività espone il pensiero, poiché l'assoluta passività del soggetto rende pressoché impossibile teorizzare un pensiero dell'agire politico.

Può essere l'accoglienza del flusso dell'evento, e la condotta etica che da questa deriva, l'unico atto che ci rimane? Non si tratterà, nel prosieguo di questa ricerca, di riproporre un modello teorico *à la Sartre* che opporrebbe la pura attività degli uomini alla pura passività davanti agli eventi ed alle cose, l'azione pura e universale del soggetto all'irrelevanza dello spessore degli oggetti davanti la sua totale volontà (come, specificavamo con Merleau-Ponty già nel primo capitolo, del tutto volontaristico sarebbe per Sartre lo sforzo del comunismo di distruggere e ricreare la storia, poiché le dottrine marxiste non potrebbero più trovare una loro giustificazione nella filosofia della storia, nella dialettica e nella verità; al contrario, è nella negazione di queste che esse ormai si legittimerebbero¹⁸⁵).

Per uscire dal vicolo cieco che oppone l'attività della volontà umana alla passività espropriatrice, verso cui il suo pensiero sembra purtuttavia nelle ultime battute voltare lo sguardo, Merleau-Ponty introduce un terzo: lo spessore delle istituzioni. Il problema passività-attività, asserisce Merleau-Ponty, non può essere risolto né attraverso una drastica separazione tra le due, né per mezzo dell'assorbimento dell'una all'altra. L'istituzione in quanto dinamica di riattivazione, in quanto atto di ripresa di una passività sedimentata di cui si diventa coscienti. È solo dall'interno di un campo istituzionale – istituito da una prassi, da un'attività istituyente – che per noi risulta pensabile la passività; dopotutto, il fatto che pensiamo o riconosciamo una data forma di passività significa che il suo significato, la sua simbolizzazione, è già stata istituita dall'attività di un atto istituyente.

¹⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit, p. 109.

Capitolo III

Verso una teoria dell'istituzione. Una via di uscita dalle aporie delle dottrine politiche otto-novecentesche

3.1 Intorno alla razionalità del reale

Non è un caso se, nel momento in cui giunge a maturazione il decisivo distacco dal comunismo ortodosso, Merleau-Ponty sia alle prese con l'elaborazione di una teoria dell'istituzione. Siamo nella metà degli anni '50; Merleau-Ponty percepisce in maniera sempre più distinta lo stato di involuzione che affligge la grande istituzione sovietica, sia nella sua forma storica sia nella sua idealità storico-politica¹. Proprio per venire a capo delle *impasses* nelle quale sta precipitando una grande "istituzione", il filosofo francese si decide a ripensare alla radice "*come gli uomini creano le forme sociali – le loro istituzioni – e cosa dà loro vera consistenza e continuità*"², davanti al rischio per le istituzioni sempre incombente di scivolare lungo i declivi della decadenza per il semplice fatto di aver avuto accesso alla registrazione storica³. Ma procediamo con ordine, cominciando col ricostruire i diversi momenti che descrivono il tortuoso rapporto tra Merleau-Ponty, la dottrina marxista e la politica comunista.

Lungi dall'essere un esponente dell'ortodossia marxista francese, e tantomeno un militante impegnato nelle piazze e nelle sezioni di partito (non ha mai richiesto la tessera al PCF), Merleau-Ponty cerca nel marxismo quel pensiero capace di "rendere storica l'economia, quanto nel rendere economica la storia", perché l'economia sulla quale Marx fonda la storia

non è, come nella scienza classica, un ciclo chiuso di fenomeni oggettivi, ma un confronto delle forze produttive e delle forme di produzione che giunge al proprio termine solo quando le prime escono dal loro anonimato, prendono coscienza di sé stesse e divengono così capaci di plasmare l'avvenire. Orbene, la presa di coscienza è evidentemente un fenomeno culturale, e pertanto tutte le motivazioni psicologiche possono introdursi nella trama della storia. Una storia 'materialistica' della Rivoluzione del 1917 non consiste nello spiegare ogni impulso rivoluzionario con l'indice dei prezzi di dettaglio al momento considerato, ma nel

¹ E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, op. cit., p. 89.

² *Ibidem*. Enfasi dell'autrice.

³ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 51.

ricollocarlo nella dinamica delle classi e nei rapporti di coscienza [...]. Più che ridurre la storia all'economia, il 'materialismo storico' reintegra l'economia nella storia. [...] il soggetto reale della storia che essa cerca di ritrovare sotto l'astrazione giuridica del cittadino non è soltanto il soggetto economico, l'uomo come fattore della produzione, ma più in generale il soggetto vivente, l'uomo come produttività, in quanto vuole dar forma alla propria vita, in quanto ama, odia, crea o non crea opere d'arte, in quanto ha figli o non ne ha. Si sarebbe tentati di dire che esso non fa riposare la storia e i modi di pensare sulla produzione e sulle sue forme, ma più in generale sul modo di esistere e di coesistere, sulle relazioni interumane. Esso non riconduce la storia delle idee alla storia economica, ma le ricolloca nella storia unica che entrambe esprimono e che è quella dell'esistenza sociale⁴.

In questa lettura di Marx non c'è, pertanto, un privilegio del momento economico sul momento ideologico, dei conflitti di classe sui conflitti ideologici, giacché entrambi sono mere astrazioni di un'unica totalità concreta⁵. Non meno dei modi di produzione della vita materiale, le ideologie – nel senso di forme di pensiero istituite, assumibili e riproducibili da ogni soggetto, ma lo stesso si potrebbe dire per le istituzioni in generale – “hanno un loro proprio peso, guidano la storia come il volante guida il motore”⁶. Per questo l'hitlerismo non può essere classificato sommariamente come un episodio del capitalismo. L'analisi marxista ha il grande merito di mettere a nudo la congiuntura economica senza la quale l'hitlerismo non avrebbe mai potuto esplicarsi, ma tale congiuntura è singolare perché legata a particolarità locali, vale a dire ad abitudini e a istituzioni locali, ai miti e alle ideologie elaborati da gruppi di scienziati bramosi di ridisegnare la fisionomia dell'umano, che non necessariamente presentano un rapporto di causalità con la funzione economica capitalistica del nazismo. È questa la ragione per cui, scrive Merleau-Ponty, “il marxismo non deve applicare meccanicamente lo schema capitale-lavoro, ma pensare di nuovo ogni evento che si prepara per determinare ogni volta da dove passi la linea sinuosa dell'avvenire proletario”⁷. Le formazioni ideologiche di una società sono equivalenti a un certo tipo di prassi – da intendere come processo totale percettivo – attraverso cui una data società stabilisce il suo rapporto fondamentale con la natura; economia e ideologia sono internamente collegate nella totalità della storia come lo sono la materia e la forma in un fenomeno percepito⁸ (il paradigma percettivo, quindi il pieno coinvolgimento della corporeità nei processi cognitivi, è sempre a fondamento delle analisi merleau-pontiane; è il corpo

⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., pp. 240-241.

⁵ G. Invitto, *Merleau-Ponty politico: l'eresia programmatica*, Lacaita Editore, Fasano 1971, pp. 18-19.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 183.

⁷ Ivi, p. 184.

⁸ Ivi, p. 154. Per esemplificare, Merleau-Ponty ricorre all'analogia percettiva che esperiamo nel cogliere il senso di un quadro o di un poema, senso che non è districabile dalla materialità dei colori e delle parole, poiché non può essere né istituito né compreso muovendo esclusivamente dal piano astrattivo (*Ibidem*).

che istituisce la mia presenza presso gli oggetti). Tra struttura e sovrastruttura non c'è una differenza reale, ma solo relativamente alla funzione di ermeneutica storica che esse assolvono⁹.

Nel marxismo di Merleau-Ponty non c'è dunque una causalità economica pura (sebbene questa non perde il suo potere di *motivazione*, che tuttavia deve essere integrato nell'intreccio di tutte le motivazioni politiche, culturali e personali che chiamiamo storia).

L'interstizio in cui Merleau-Ponty cerca di insinuare i suoi sforzi teorici è, ancora una volta, quello che egli individua tra il pensiero oggettivo dei realisti e la riflessione idealistica. Laddove il primo deduce la coscienza di classe dalla condizione oggettiva in cui versano gli operai, mentre la seconda riduce la condizione proletaria alla coscienza che il proletariato ne acquisisce. In entrambi i casi, sottolinea Merleau-Ponty, l'analisi rimane costretta sul piano astrattivo dell'alternativa tra l'in sé ed il per sé¹⁰. Il divenir cosciente dell'essere operaio e, più in generale, di coloro che sono coartati in una situazione di necessità materiale dal rapporto capitalistico, sorge dapprima sul piano esistenziale, sul modo in cui il soggetto porta in sé, vivendole, la società e l'economia incarnate nella propria condizione sociale e culturale in genere complementare alla propria condizione economica (non c'è necessariamente una coincidenza tra le due condizioni). Non sono, dunque, né solo l'economia e la società, considerate come sistemi di forze impersonali, a qualificare il soggetto come proletario – pensiero realista –, né solo un'operazione intellettuale che esternamente e causalmente agirebbe sulla coscienza attraverso l'acquisizione di un sapere prima ignorato. Piuttosto, a qualificare il soggetto come un certo tipo di produttore sono le istituzioni che esso porta in sé e di cui ha esperienza. La cornice istituzionale è la condizione per cui si dà la percezione concreta del *sincronismo* che opera nella propria vita e nella vita degli altri produttori: i gesti routinari, gli spazi della produzioni condivisi (fabbriche, uffici, campi agricoli), le abitudini, le consuetudini, i simboli, vengono esperiti come il *fatum* (preconscio e amorfo) che può non essere rispettato ma che è giocoforza seguire ed accettare¹¹, come una “potenza senza nome che mi fa nomade, anche quando vorrei stabilirmi in un luogo”¹². La stessa cornice istituzionale è la condizione affinché possa darsi il passaggio verso una coscienza collettiva che metta a fuoco, precisandolo e nominandolo, il *fatum* con cui si è alle prese. L'accento su questo “spontaneismo esistenziale” presente in questa fase della riflessione politica merleau-pontiana è ancor più evidente quando asserisce:

è dubbio che nel 1917 i contadini russi si siano espressamente proposti la rivoluzione e la trasformazione della proprietà. La rivoluzione nasce giorno dopo giorno dalla concatenazione di fini prossimi a fini meno prossimi.

⁹ G. Invitto, *Merleau-Ponty politico: l'eresia programmatica*, op. cit., p. 45.

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 566.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 567.

Non occorre che ogni proletario si pensi come proletario nel senso che un teorico marxista attribuisce alla parola. È sufficiente che il bracciante o il fittavolo si sentano in cammino verso un certo punto di convergenza in cui viene a sbocciare anche il cammino degli operai della città. Gli uni e gli altri mettono capo alla rivoluzione, che forse li avrebbe spaventati se fosse stata loro descritta e rappresentata. Tutt'al più, si può dire che la rivoluzione guida i loro passi ed è presente nei loro progetti sotto forma di un 'le cose devono cambiare', che ciascuno esperisce concretamente nelle sue difficoltà proprie e dal fondo dei suoi pregiudizi particolari. Né il fatum, né l'atto libero che lo distrugge sono rappresentati: essi vengono vissuti nell'ambiguità¹³.

Le parole d'ordine dei sobillatori propagandisti contro l'ostacolo comune ad un'esistenza degna per ognuno possono dunque trovare, come per un'armonia prestabilita, immediata comprensione e complicità nelle masse, poiché non fanno altro che "cristallizzare ciò che è latente nella vita di tutti i produttori"¹⁴. "Il progetto rivoluzionario non è il risultato di un atto di giudizio deliberato, la posizione esplicita di un fine"¹⁵. È tale per il propagandista o per il intellettuale che modella la propria vita sui pensieri e sulle teorie che elabora. La trasformazione della società si prepara attraverso un processo molecolare, matura nelle relazioni interumane e nei rapporti tra l'uomo e il lavoro prima di tradursi in parole e in fini oggettivi¹⁶. L'attenzione per il vissuto esistenziale in cui il soggetto *inerisce* intenzionalmente all'oggetto ben prima di porlo sul piano della rappresentazione, viene da Merleau-Ponty posta anche nell'analisi dell'intellettuale, teorico della trasformazione sociale, la cui decisione di farsi rivoluzionario, lungi dal manifestarsi *ex nihilo*, può derivare da una lunga solitudine esistenziale: egli cerca una dottrina che lo guarisca dalla soggettività. Ma il darsi del fatto per cui egli decide di unirsi alla "classe operaia" solo a partire dalla sua situazione di intellettuale potrebbe, a buon diritto, far sorgere qualche sospetto circa il suo fideismo, non condividendo lo stato di necessità in cui sono continuamente spinti gli sfruttati per cui parteggia¹⁷.

Ora, questi primi confronti con la dottrina marxista che troviamo nelle pagine di *Fenomenologia della percezione* vanno compresi a partire dalla ragione attorno a cui ruota l'intera riflessione merleau-pontiana: *sfidare il primato della ragione idealista e realista* – entrambe rispondono alla stessa logica fondata sul dualismo ontologico del per sé e del in sé – *con il primato della percezione*¹⁸. Parlare di primato della percezione, attraverso l'enfasi della corporeità, significa

¹³ Ivi, p. 568.

¹⁴ *Ibidem*. Scrive Merleau-Ponty: "Non si diviene rivoluzionari per scienza, ma per indignazione. La scienza viene in seguito a riempire e precisare questa protesta vuota" (M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit., p. 52). Questa genesi pratica e sentimentale del movimento rivoluzionario esprime un anti-intellettualismo di fondo funzionale agli studi sulla percezione. Il primato della percezione postulato da Merleau-Ponty conferma la natura ambigua della storia che procede nel movimento dialettico di motivi razionali e irrazionali, in seguito esplicitati nella riflessione dell'intellettuale (G. Invitto, *Merleau-Ponty politico: l'eresia programmatica*, op. cit., p. 41).

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 569.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 570.

¹⁸ D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, Rowman & Littlefield, USA 2007, p. 33.

considerare che il razionale è sempre aggrovigliato al non razionale, che “la più alta ragione confina con la non-ragione”¹⁹. La non-ragione, del resto, non è priva di senso, o meglio, questo è di altra natura rispetto a quello addotto dal razionalismo cognitivo; il senso della non-ragione è precedente all’opposizione razionale/irrazionale. Il senso non è una proprietà espressa dalle cose o dai fenomeni, come non è il prodotto di un atto

gratuito e volontaristico del soggetto che si ‘progetta’ nell’insensatezza del mondo, ma nasce alla ‘giuntura’ *ambigua* – nel *fra* – delle mie con le altrui scelte, e dell’uomo con il mondo esterno. Sicché ogni forma o scelta sorge e resta sempre presa *ambiguamente* nell’interscambio non solo fra tutte le esperienze che concorrono a costituirla, ma anche *fra* queste e lo sfondo indeterminato sul quale sempre si staglia e dal quale non può mai separarsi. Insomma il mondo sorge non dal salto iperbolico che compirebbe l’uomo per dare senso al non-senso della realtà inerte cui sarebbe contrapposto, ma alla perenne confluenza fra “senso e non senso”²⁰.

Sul piano d’analisi socio-politico, la conseguenza fondamentale di questa interpretazione del senso consiste nel ricollocare ogni gesto nel tessuto interrelazionale dal quale esso propriamente sorge. Nei processi percettivi, le tracce di razionalità che emergono dalla contingenza, dall’ambiguità, nell’imprevedibilità delle azioni collettive e nell’anonimato dell’esperienza corporea, non possono essere intese come immuni rispetto a questi fattori, come se questi non ne costituissero la trama²¹. Per questo Merleau-Ponty cerca nel ragionamento dialettico, cioè in un pensiero capace di rappresentare la storicità e la reciprocità di idee e condizioni materiali, del razionale e dell’irrazionale, una soluzione alle negative conseguenze politiche del razionalismo moderno che, in un primo momento, identifica con l’ideologia liberale²² (distinta dal liberalismo critico *à la* Weber, sul quale torneremo).

Il liberalismo è definito da Merleau-Ponty nei termini di una forma di idealismo che scinde i principi dal contesto materiale, riducendo in questo modo l’agire politico ad un impotente moralismo o a uno scontro tra civiltà²³. È proprio l’attestarsi del liberalismo sul piano moralista delle formalità e degli ideali che ha impedito ai governi liberali e ai cittadini da questi rappresentati (tra i quali si annovera, con coscienza retrospettiva, lo stesso Merleau-Ponty prima dell’esperienza della guerra²⁴),

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 22.

²⁰ E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty/Sartre: una insanabile divergenza filosofico-politica*, in *Aut aut. Sartre/Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo*, E. Lisciani-Petrini, R. Kirchmayr (a cura di), op. cit., pp. 77-78. Enfasi dell’autrice.

²¹ Ivi, p. 27.

²² D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 64.

²³ Ivi, p. 51.

²⁴ È propriamente l’esperienza dell’occupazione nazista durante la seconda guerra mondiale, riflettuta da Merleau-Ponty nello scritto *La guerre a eu lieu* (1945), l’avvenimento che ha costretto il filosofo francese e la sua generazione a constatare e ad assumere, in maniera brutale, la “*vie de société*” nella presenza dell’altro amico o nemico, complice o avversario, contro il miraggio della solitudine, contro la finzione dell’*ego cogitans*. È la presa di coscienza del costitutivo legame intersoggettivo che disperde ogni velleità di individualismo. Alla luce di queste considerazioni, si comprende ancor di più il complesso di ragioni che motivano la dedizione profusa da Merleau-Ponty nello studio di Marx, il filosofo

di comprendere le ragioni materiali e ideologiche dell'avanzata dei regimi fascisti e delle dottrine marxiste. Di vedere la verità dell'antisemitismo, al punto da credere che “forse l'antisemitismo era da cima a fondo un montaggio propagandistico” e che, in fondo, “gli autori di questa propaganda non vi credevano neppure loro”²⁵, perché

pensavamo che non ci fossero ebrei, né tedeschi, ma soltanto uomini o, addirittura, coscienze. Ci sembrava che, a ogni istante, ciascuno di noi scegliesse in una libertà sempre nuova d'essere o di fare quel che voleva. Non avevamo capito che [...] ciascuno di noi nella coesistenza si presenta agli altri su uno sfondo di storicità che non ha scelto, si comporta nei loro confronti *in qualità* di ‘ariano’, di ebreo, di francese, di tedesco; non avevamo capito che le coscienze hanno lo strano potere di alienarsi e di assentarsi da se medesime, che sono minacciate dal di fuori e tentate dal di dentro da odi assurdi e inconcepibili allo sguardo dell'individuo²⁶.

Questa filosofia ottimista, tutt'oggi ampiamente animatrice dei ragionamenti di vaste schiere di cittadini e governanti liberali, sia conservatori sia progressisti, che riduce “la società umana a una somma di coscienze sempre pronte alla pace e alla felicità”, è, riconosce lucidamente Merleau-Ponty in merito al proprio momento storico, “la filosofia di una nazione faticosamente vittoriosa, una compensazione nella sfera dell'immaginario dei ricordi del 1914”²⁷.

Bersaglio critico di *Umanismo e terrore* (1947) è il fondo dogmatico del liberalismo, che garantisce certe libertà a patto di sopprimere la libertà di scegliere contro di esso²⁸. Presupponendo la Ragione impersonale e l'Uomo ragionevole in generale e presentandosi come dato naturale anziché come conquista storica, “il liberalismo presuppone acquisita l'universalità laddove il problema consiste nel farla apparire nella dialettica dell'intersoggettività concreta”²⁹. È il liberalismo aggressivo che ama l'empireo dei principi e non menziona mai le circostanze geografiche e storiche che gli hanno permesso di inverarsi; esso giudica astrattamente i sistemi politici senza alcun riguardo per le condizioni che ne hanno, più o meno direttamente, motivato lo sviluppo³⁰; è il liberalismo che immagina i propri principi essere vigenti in uno spazio liscio, senza striature, congeniale ad un certo tipo di mercato che non gradisce filtri e regolazioni politiche all'esplicarsi della sua logica.

Merleau-Ponty non rifiuta i valori del 1789: la libertà, l'uguaglianza e la fraternità sono assunti dal filosofo francese come bussola del giudizio politico³¹. Ma, allo stesso tempo, a condizione della

che tra i primi ha compreso che “*le privé est toujours publique*” (S. Goyard-Fabre, *Merleau-Ponty et la Politique*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 85e Année, No. 2, 1980, p. 245).

²⁵ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 177.

²⁶ Ivi, p. 178. Enfasi dell'autore.

²⁷ Ivi, p. 173.

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit., p. 69.

²⁹ Ivi, p. 181.

³⁰ Ivi, p. 27.

³¹ P.F. D'Arcais, *Prefazione a Umanismo e terrore*, op. cit., p. 9.

loro assunzione pone la consapevolezza della menzogna storica e della menzogna teoretica sulle quali essi si ergono nel corso del '900. La menzogna storica del liberalismo è l'aver legato e quindi piegato i valori della rivoluzione francese al principio della sicurezza e della difesa della proprietà privata (art. 2 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino), subordinandoli quindi all'egoismo a scapito del principio della fraternità. Per questo la liberaldemocrazia è diventata anche colonialismo ("la civiltà morale e materiale dell'Inghilterra presuppone lo sfruttamento delle colonie"³²), guerra e repressione degli scioperi ("il rispetto della legge o della libertà è servito a giustificare la repressione poliziesca degli scioperi in America; ancor oggi serve esso a giustificare la repressione militare in Indocina o in Palestina e lo sviluppo dell'Impero americano nel Medio Oriente"³³). Dopotutto, "che cosa rispondere quando un indocinese o un arabo ci fa osservare che egli ha sì visto le nostre armi, ma non il nostro umanismo?"³⁴.

La menzogna teorica, di cui già si è dato parzialmente conto, consiste invece nel rendere l'imperativo morale kantiano dell'uomo come fine una mistificante copertura spiritualistica delle abiezioni concrete interne alla società³⁵. È la passione per la difesa della libertà-idolo che troviamo scritta su bandiere e Costituzioni, per l'idea cristallizzata di libertà che prende il posto della passione per gli uomini e le donne liberi.

Alla libertà è essenziale non esistere se non in atto, nel movimento sempre imperfetto che ci unisce agli altri, alle cose del mondo, ai nostri compiti, mescolata ai capricci della nostra situazione. Isolata, compresa come un principio di discriminazione, essa non è più, come la legge secondo San Paolo, se non un Dio crudele che esige i suoi sacrifici³⁶.

I valori umanistici, dunque, non come imperativo morale proclamato, ma come relazione sociale concreta. La menzogna ideologica deve farsi verità sociale. Ma quale la strada da percorrere perché ciò si realizzi? Negli anni '40 e nei primi anni '50 le speranze di trasformazione sociale sono riposte dal filosofo francese nel proletariato (letto attraverso Marx e Lukács), considerato come l'erede dell'umanesimo liberale³⁷ in quanto segmento sociale che subisce (esperisce) più direttamente

³² M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit., p. 19.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, p. 168.

³⁵ *Ivi*, pp. 9-10.

³⁶ *Ivi*, p. 27.

³⁷ *Ivi*, p. 132. "Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che il marxismo non critica il pensiero formale se non a beneficio di un pensiero proletario più adatto del primo per giungere all'oggettività, alla verità, alla universalità. In breve, per realizzare i valori del liberalismo [...]. L'azione rivoluzionaria non ha di mira idee o valori, bensì il potere del proletariato. Ma per il suo modo d'esistenza, e come 'uomo della storia universale', il proletario è l'erede dell'umanesimo liberale" (*Ivi*, pp. 131-132).

l'astrazione da ogni umanità, perfino dalla parvenza di umanità; perché nelle condizioni di vita del proletariato sono riassunte tutte le condizioni di vita dell'odierna società, nella loro forma più inumana; perché l'uomo nel proletariato ha perduto se stesso, ma, contemporaneamente, non solo ha acquistato la coscienza teorica di questa perdita, bensì è stato spinto direttamente dalla necessità ormai incombente, ineluttabile, assolutamente imperiosa – dall'espressione pratica della necessità – alla ribellione contro questa inumanità; ecco perché il proletariato può e deve emanciparsi³⁸.

Attraverso la rivoluzione comunista, il proletariato giunge alla coscienza di trovarsi “nella posizione più favorevole per riprendere in mano la propria vita e creare il proprio destino anziché subirlo”, convertendo cioè la dipendenza da forze estranee e naturali prodotte dal mercato mondiale in controllo e dominio cosciente di questa forza³⁹. Fino ad ora la storia la si è subita, adesso la si fa; la via per tradurre i valori umanisti in condizioni materiali è tracciata. Questo è il marxismo: non un immoralismo, bensì “la risoluzione di considerare la virtù e la morale non solo nel cuore di ognuno, ma nella coesistenza degli uomini. [...] concezione del proletariato come portatore concreto di valori”⁴⁰. In sostanza, a differenza del liberalismo, il marxismo avrebbe un avvenire di umanismo. Ma questa del proletariato non è una missione provvidenziale – o si cadrebbe nel puro finalismo messianico. Come precisa Coole, se gli operai possono diventare la forza sociale capace di inverare nella società la libertà, l'uguaglianza e la fraternità, è perché essi vivono già da ora uno stile di relazioni più umanistico dovuto al fatto che la loro azione collettiva emerge da condizioni materiali dove la solidarietà nella sofferenza condivisa ha generato e continua a generare un nuovo *ethos* sociale caratterizzato da un livello inusuale di comunione e riflessività⁴¹. La prassi del proletariato non è pertanto un agire meramente strumentale diretto ad un fine, ma un'interdipendenza di mezzi e fini annodati nella medesima maniera di esistere dei proletari.

Del marxismo, Merleau-Ponty è interessato per lo più all'esigenza fondamentale di *liberazione reale*. In nome di questa, la trasformazione sociale può avvalersi di una violenza che sia progressiva, cioè attuata per superare la violenza istituzionalizzata e non progressiva, vale a dire non esercitata al fine del suo superamento, in quanto essa è presente nelle strutture del regime politico che si vuole smantellare. In questa prima fase della sua riflessione storico-politica, il parametro morale su cui poggia l'analisi merleau-pontiana è riassumibile nella seguente massima: “tutto è lecito se tende a liberare l'uomo”⁴². La fiducia nelle potenzialità liberatrici del proletariato spinge quindi il filosofo francese ad esporsi pubblicamente nel difendere la logica della violenza rivoluzionaria, con

³⁸ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973, pp. 28-29.

³⁹ M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit., p. 124.

⁴⁰ Ivi, p. 132.

⁴¹ D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 66.

⁴² G. Invitto, *Merleau-Ponty politico: l'eresia programmatica*, op. cit., p. 47.

riferimento particolare ai Processi di Mosca del 1938. L'argomento in questione non è la condanna o l'approvazione della violenza, quanto il legare il parametro morale suddetto ad un giudizio che discrimini tra la violenza "progressiva" e la violenza "regressiva"; al rivoluzionario non si può contrapporre semplicemente la non violenza assoluta, "che in fin dei conti riposa sull'idea di un mondo *fatto e ben fatto*"⁴³. Il senso della violenza rivoluzionaria è la logica razionale ad essa immanente di un avvenire finalmente umano (né per Bukharin, né per Trotskij, né per Stalin il Terrore è valido di per sé)⁴⁴. Questo perché il marxismo non dispone di alcuna prospettiva trascendente per giustificare la propria azione; in tal senso, affinché si possa parlare di una politica marxista e rivoluzionaria, "il terrore deve aprire su una 'prospettiva umanista' e l'azione rivoluzionaria deve annunciare questo futuro attraverso certi segni irrefutabili"⁴⁵.

Ma tale parametro morale e teleologico non sussiste di per sé. Un anno prima della pubblicazione di *Umanismo e terrore* (1947), nell'articolo *Pour la vérité* Merleau-Ponty presenta all'attenzione del lettore l'elemento che più di ogni altro caratterizza il metodo impiegato per le sue analisi politiche: la stretta osservanza di quella in seguito chiamerà la *pedagogia degli eventi*⁴⁶. Nello specifico, attraverso l'analisi meticolosa della propaganda e delle azioni intraprese dai partiti comunisti e socialisti, Merleau-Ponty giunge a constatare che definirsi comunista o socialista, sul piano sia teorico sia pratico, non significhi più niente di preciso. "Siamo arrivati a uno stadio di *nominalismo politico*, di cui la storia francese non offre forse nessun altro esempio"⁴⁷. Nessun partito in Francia pensa più la sua azione né dice apertamente ciò che fa. Le idee che essi hanno non sono formate al contatto con il presente al fine di comprenderlo e governarlo, ma sono "brandelli ereditati dal XIX secolo e che nascondono molto male i fatti"⁴⁸. E per quanto i partiti marxisti dispongano da soli della maggioranza in Francia, la *franchezza* proletaria, virtù che Merleau-Ponty apprezza in Lenin⁴⁹, non contraddistingue la loro vita politica attuale. Se sono le virtù della sincerità e della lealtà ad innervare la relazione tra il partito e le masse, il compromesso diviene coscienza del compromesso,

l'ambiguità della storia coscienza della ambiguità, che ricorre ai compromessi sapendo e dicendo che sono dei compromessi, che chiama ritirate le ritirate, che ricolloca le particolarità della politica locale e i paradossi della

⁴³ M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit., p. 113. Corsivo dell'autore.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 141.

⁴⁶ *Ivi*, p. 63.

⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 196. Enfasi mia.

⁴⁸ *Ivi*, p. 190.

⁴⁹ Di Lenin Merleau-Ponty apprezza l'aver compreso la necessità di una comunicazione schietta tra le masse ed i leaders del partito, tra il proletariato e la sua "coscienza". Per questo è necessario che i capi politici non si rinchiudano tra i libri e nelle stanze decisionali, ma che spieghino alle masse – con chiarezza e franchezza – cosa si propone loro, in modo da suscitare un dialogo tra le parti che restituisca lo stato della rivoluzione *effettiva* ed il centro dove si elaborano le *concezioni* e le prospettive rivoluzionarie (*Ivi*, pp. 143-144).

tattica in una prospettiva di insieme. La dialettica marxista subordina i meandri della tattica in una data fase a una definizione generale di questa fase, e fa conoscere questa definizione. Pertanto, essa non ammette tutto indistintamente. [...] È questo assoluto del relativo che costituisce la differenza fra la dialettica marxista e il relativismo volgare⁵⁰.

Sono proprio queste virtù il mezzo fondamentale attraverso cui è possibile proteggere la politica marxista dal cinismo e dall'opportunismo aprendola alla sfida della *critica* interna⁵¹, vale a dire al lavoro del *negativo* – discorso che Merleau-Ponty riprenderà successivamente a fondamento della sua critica alla positivizzazione delle istituzioni sovietiche.

Serve una politica elastica ed allo stesso tempo sincera, che non abbia timore del compromesso “perché lo domina”⁵². Per esemplificare il concetto, Merleau-Ponty ricorre ancora a Lenin, quando nel 1921 è alle prese con la giustificazione della NEP⁵³. Un Lenin che non è positivista, ma un capo politico perspicace lettore delle strutture della storia, ascoltatore delle masse e per questo capace di collocarsi nel punto di vista ottimale per percepire il senso delle strutture. Applicando all'analisi politica gli strumenti teorici acquisiti nelle dense indagini fenomenologiche, Merleau-Ponty sostiene che, se le masse sono il soggetto percipiente che ha dell'oggetto una percezione vaga poiché non in grado di posizionarsi alla distanza ottimale al fine di percepirne il senso più proprio, il partito è paragonabile all'*elemento attivo* del soggetto percipiente che lo conduce a collocarsi in una posizione epistemologicamente più vantaggiosa all'interno dell'ambiente storico in cui questo si muove, cioè alla distanza ottimale dall'oggetto che ne favorisce un'esplorazione più efficace e quindi una comprensione più esatta. Il partito non impone la sua volontà alle masse, ma calibra le possibilità

⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit., pp. 128-129.

⁵¹ K. H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*, Princeton University Press, USA 2016, p. 201.

⁵² Ivi, p. 129.

⁵³ Il primo passo è la comprensione delle insurrezioni contadine che fino al 1921 rappresentano il quadro generale della Russia: “Le masse sentivano quello che noi non potevamo formulare coscientemente, ma che riconoscemmo nel giro di poche settimane, e cioè che il passaggio diretto a una forma economica puramente socialista, alla distribuzione puramente socialista delle ricchezze era superiore alle nostre forze”. Momentaneamente, è necessario attenersi ad obiettivi non pienamente socialisti: per questo motivo Lenin parla chiaramente, senza equivoci, di “ritirata”. Stabilizzato il rublo, reso quindi meno grave e generale il malcontento tra i contadini, e migliorata la piccola industria, il problema è lo sviluppo della grande industria, senza cui la Russia non può essere uno Stato indipendente. Considerazioni e analisi che Lenin condivide schiettamente non solo con il partito e con le masse russe, ma anche con i popoli esteri affinché imparino l'azione rivoluzionaria. “Si è visto raramente un capo di governo confessare con questa sincerità delle sommosse di masse, dare ragione a queste sommosse, fondare conseguentemente una nuova politica, indicare spontaneamente i rischi di insuccesso, riconoscere i propri errori, trarre ammaestramento dalle masse, dai paesi stranieri, dai fatti. È chiaro, Lenin non ha paura di ‘fornire armi alla reazione’. Egli non ignora l'uso che si può fare delle sue parole. E tuttavia pensa che questo linguaggio sincero frutti più di quanto costi, giacché associa al governo i governanti, e, dandogli l'appoggio delle masse nel mondo intero, gli concilia ciò che per un marxista è il fattore principale della storia” (M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit., pp. 129-130).

dell'azione a partire dallo stato corrente della coscienza proletaria, che non è un dato positivo, bensì una forma plasmabile e potenziabile⁵⁴.

Ciò che conferisce a Lenin questa sicurezza di poter dominare il compromesso, questa libertà e audacia di tono, e che lo preserva dal panico davanti a quegli eventi che sembrano sconfessare il futuro comunista, è la *fiducia* nella storia. Di fiducia si tratta e non di certezza perché, precisa Merleau-Ponty, “non c'è scienza dell'avvenire”⁵⁵; come dice Marx, il caos e l'assurdo sono due esiti possibili della storia⁵⁶; il comunismo non è una necessità storica. Il marxismo non ci dà un avvenire conosciuto anticipatamente attraverso una filosofia della storia, poiché esso ammette “tanto una logica della storia quanto una contingenza della storia”⁵⁷, e questo legame tra logica e contingenza non può mai essere spezzato, giacché esso tesse permanentemente ogni azione umana⁵⁸. L'azione marxista decifra i fatti, segue “il movimento spontaneo della storia” e al tempo stesso, sulla base della razionalità che legge in essa, ne determina la trasformazione perché nulla, nei fatti, “stabilisce in modo *evidente* quando ci si debba piegare di fronte a essi, quando viceversa si debba far loro violenza”⁵⁹. L'avvenire è solo probabile, proprio come lo sono i fenomeni che percepiamo e di cui siamo sempre lontani dall'esaurirne l'analisi; di qualsiasi fenomeno nessuno potrà mai dire “tutto è stato detto”. Questo probabile, spiega Merleau-Ponty, è per noi il reale⁶⁰.

Ora, come detto più sopra, Merleau-Ponty non passa sopra gli eventi, ma li interroga acutamente senza ricercare una loro giustificazione all'interno di uno schema prestabilito, conferendo ad essi “solo quel tanto di senso che essi esigono”⁶¹. Con il “sostegno d'opposizione” – siamo nel 1945 –, annota Merleau-Ponty, i comunisti francesi si sono preclusi la possibilità di spingere la critica fino in fondo: protestano contro la legge elettorale ma dichiarano che i propri ministri non si dimettono in alcun caso; protestano contro l'arresto degli indocinesi a Parigi eppure, in quanto membri del governo, ne sono responsabili al pari degli altri. Il problema, precisa Merleau-Ponty, è la politica del doppio gioco⁶²: per quanto i comunisti dicano di continuare a sentire il polso del

⁵⁴ Kerry H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*, op. cit., p. 202-203.

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit., p. 33.

⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 199.

⁵⁷ Ivi, p. 147.

⁵⁸ C. Lefort, *Sur une colonne absente*, op. cit., p. 84.

⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit., p. 110. Enfasi dell'autore. Per questo motivo le divergenze politiche all'interno di una medesima filosofia marxista non sono sorprendenti; non c'è una scienza della storia che possa garantire a una di esse il privilegio di una verità assoluta (*Ibidem*).

⁶⁰ Ivi, p. 112.

⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 56.

⁶² Logica d'azione politica che Merleau-Ponty ravvisa già nella legislazione del Fronte Popolare nel 1936, le cui riforme ambigue vengono presentate “ai capi-impresa come una garanzia contro la rivoluzione, alle masse come un inizio di rivoluzione”. La politica di Léon Blum si è dimostrata incapace di lealtà nei confronti del proletariato, poiché in una prospettiva marxista è concepibile un governo composito di transizione a patto di non accantonare la dimostrazione, attraverso i fatti, dell'impossibilità del riformismo (M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., pp. 193-194). E sempre di doppio gioco si tratta per quanto riguarda la strategia del Pcf che vuole a un tempo la rivoluzione e la patria. È pienamente concepibile che, in determinate circostanze storiche il marxismo voglia integrare il patriottismo. La

proletariato nelle agitazioni quotidiane, essi non auspicano in alcun caso la caduta dei governi stabiliti e, nei momenti più critici, fanno tutto ciò che è in loro potere per evitarla. Il nominalismo politico denunciato da Merleau-Ponty si caratterizza pertanto per l'alto grado di confusione che il pensiero politico manifesta nell'analisi degli avvenimenti, in quanto non rimangono che idee mutile legittimate non tanto sulla base di un determinato numero di tesi quanto per l'adesione ad uno dei due blocchi presenti. Le nozioni di "socialista" e di "comunista", scrive il filosofo francese, sono così difficilmente definibili e chiaramente distinguibili quanto lo sono quelle di "repubblicano" e "democratico" negli Usa⁶³.

Ma quali i motivi di questa decomposizione di idee diagnosticabile tanto per la dottrina marxista quanto per la dottrina liberale? Si può spiegare la decadenza del pensiero politico francese con il declino dello Stato francese, ormai potenza di second'ordine – al pari degli Stati del centro e del sud America – in cui pensiero e politica non sono più autonomi poiché tesi a scegliere tra sovietici e anglosassoni? In questa prospettiva d'analisi, le ideologie servirebbero per lo più a nascondere le influenze dei due blocchi d'attrazione; le idee marxiste e liberali, utilizzate da parlamentari e dai capi di Stato, non avrebbero dopotutto altra funzione che essere strumenti diplomatici offensivi e difensivi⁶⁴. Per certo, questa prospettiva analitica non esaurisce l'estensione del discorso, poiché insieme al piano dei rapporti internazionali bisogna considerare i vistosi limiti del vocabolario politico in voga nel secondo dopoguerra che, pressoché immutato rispetto al secolo precedente, risulta incapace di esprimere in maniera adeguata le forze politiche effettivamente presenti⁶⁵. "Il momento della storia in cui ci troviamo è equivoco"⁶⁶, riconosce Merleau-Ponty. Niente muta, tranne i nomi: lo spostamento verso sinistra della Francia è mera apparenza dal momento che i partiti slittano a destra.

Eppure – siamo ancora nel 1945 – davanti all'equivocità dei fatti il filosofo francese persiste nell'optare per il proletariato, affinché né l'inchiostro né ogni altra azione possa

contraddizione tuttavia emerge se, ad ogni passo, non vengono dichiarate le implicazioni rivoluzionarie di una pur momentanea assunzione di patriottismo (Ivi, p. 197). Questo perché la distinzione tra mezzi e fini è estranea al marxismo. In esso non trova posto il disinvoltato cinismo del "con tutti i mezzi possibili", e stanziano nell'errore coloro che apprezzano gli onorevoli fini umanisti della rivoluzione marxista respingendone i mezzi vergognosamente violenti. Il marxismo si distingue con scrupolo dall'utopia. Non c'è la posizione di fini da parte dell'intelletto e della volontà: piuttosto, l'azione rivoluzionaria prolunga una pratica di lotta già all'opera nella storia dovuta alla contraddizione e decomposizione del mondo attuale. Proprio perché non dispone del pretesto dei fini, il marxismo non può ammettere "tutti i mezzi"; il fine non giustifica mai i mezzi. Trotskij afferma che nel marxismo c'è interdipendenza dialettica del fine e dei mezzi, vale a dire che "fine e mezzo possono scambiarsi le parti perché il mezzo non è altro che il fine stesso – il potere del proletariato – nella sua figura momentanea" (M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit., pp. 132-134).

⁶³ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 196.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

frenare il movimento proletario se questo dovesse rinascere attraverso le perduranti contraddizioni che, anche in modo imprevedibile, potrebbero generare l'energia della rivoluzione. È una politica d'attesa senza illusione e senza l'onore della dialettica⁶⁷.

Davanti a tale presa di posizione si può ben constatare che, alla luce delle analisi politiche sopra riportate, la *fiducia* di Merleau-Ponty verso un esito marxista della storia appare quantomeno non sufficientemente legittimata tanto sul piano empirico quanto sul piano teorico. Questo per sostenere che, già da prima degli eventi degli anni '50 che segneranno l'esautorazione definitiva della fiducia riposta nella dottrina marxista, nel pensiero di Merleau-Ponty siano già date le premesse dell'affievolirsi della ragionevolezza del credito nei confronti di un avvenire comunista.

Ma è con il venire a conoscenza dei campi di deportazione nell'Unione Sovietica – ora siamo nel 1950 – che Merleau-Ponty comprende come gli eventi non legittimino più il parametro morale del “tutto è lecito se tende a liberare l'uomo”, che fino a quel momento ha adottato per giustificare la violenza progressiva esercitata dagli attori e dalle istituzioni della rivoluzione comunista. “I campi dissolvono l'illusione umanista, i fatti vissuti scacciano i valori immaginati”⁶⁸. Non perché vengano meno libertà o valori costituzionali, ma perché alla produzione collettiva e alla tutela delle gerarchie vengono adesso subordinate le relazioni umane; il “soggettivo” viene sacrificato allo sviluppo economico “oggettivo”; la dialettica tra soggettivo e oggettivo, luogo in cui la libertà concreta deve essere cercata, è ora spezzata⁶⁹. La violenza esercitata dai rivoluzionari non risulta più protesa verso il superamento di sé stessa lungo una linea progressiva; al contrario, sembra confluita in un circolo per sua natura teso a perpetuarsi.

Gli eventi internazionali degli anni '50 non fanno altro che confermare i segnali della degenerazione dell'istituzione sovietica. La guerra di Corea è l'evento a partire dal quale tutte le questioni internazionali affrontate dall'URSS traslano sul piano dei rapporti di forza e della diplomazia tradizionale; i fatti ungheresi del '56 non dimostrano fino in fondo che la repressione di Budapest sia “la malattia senile del comunismo”, ma si può agevolmente provare che da essa nessuno

⁶⁷ Ivi, p. 207. Questo marxismo senza dialettica suona prossimo a quello teorizzato e agito da Sartre. Ma sarà proprio la ripresa del tema della dialettica la mossa che allontanerà definitivamente la riflessione merleau-pontiana dall'ultrabolscévismo sartriano (Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., pp. 105-202).

⁶⁸ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 300. Asserzione da inserire nel contesto di una dettagliata analisi sui campi di deportazione sovietici pubblicata nel 1950 in forma di editoriale su *Les Temps Modernes* (Ivi, pp. 295-305), editoriale firmato anche da Sartre su pressione dello stesso Merleau-Ponty (M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 246). Nell'Unione Sovietica, ragiona Merleau-Ponty, la detenzione e la deportazione sono stabilite da mere decisioni amministrative, mentre l'apparato correzionale si sostiene in autonomia con i proventi del lavoro forzato. Inoltre, proprio come nei lager nazisti, l'ordine ed il rispetto degli obiettivi del lavoro correzionale sono assicurati da una delegazione di potere ai detenuti di diritto comune. Per non parlare del numero di detenuti pari a dieci o forse quindici milioni, fatto che mette decisamente in questione il significato dell'istituzione sovietica (*Ibidem*).

⁶⁹ S. Kruks, *Merleau-Ponty: A Phenomenological Critique of Liberalism*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 37, No. 3, 1977, pp. 406-407.

dei principi della dottrina marxista ne esca indenne⁷⁰. Come rapportarsi al comunismo, quindi, dato il suo sviluppo storico?

L'analisi di tre nozioni – violenza, dialettica e simbolico – può permetterci di capire il mutamento del pensiero politico di Merleau-Ponty reso inevitabile dagli eventi storici la cui funzione pedagogica il filosofo francese riconosce e accoglie nelle sue riflessioni. Ma prima di addentrarsi nella comprensione degli slittamenti operanti nei pensieri di Merleau-Ponty, è utile riservare dello spazio alla precisazione dei termini entro i quali il filosofo francese riconosce la pedagogia degli eventi, al fine di evitare equivoci che tradirebbero il suo metodo d'analisi dell'accadere.

Lo scontro teoretico con Sartre⁷¹ – contraltare fondamentale per lo sviluppo della riflessione merleau-pontiana – forza il Nostro ad una migliore messa a fuoco del concetto di *attualità* – attorno al quale, tra l'altro, si gioca buona parte della distanza tra i due filosofi. Merleau-Ponty distingue tra una “buona” attualità ed una “cattiva” attualità. Il cattivo rapporto all'attualità si caratterizza per una reattività permanente allo svolgersi degli eventi, una verbosità irrefrenabile ed una presa di posizione puntuale, pressoché senza sosta, che non mette in questione la propria efficacia al di là del breve termine⁷². Il bersaglio di queste considerazioni è la reattività estrema di Sartre che, impegnandosi su ogni avvenimento come fosse un test di moralità, dimentica quel gesto da scrittore “che consiste nell'esercitare l'andirivieni fra l'avvenimento e la linea generale⁷³, piuttosto che affrontare

⁷⁰ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 324. In una minuziosa indagine elaborata intorno ai discorsi di Chruščëv, di Bulganin, di Suslov, di Malenkov, e ai lavori del XX Congresso, Merleau-Ponty pone in rilievo i “giri a vuoto” dell'apparato del PCUS, i limiti – riconosciuti dallo stesso Chruščëv – della pianificazione economica autoritaria, dell'attività sterile dei quadri politici, della bassa produttività degli allevamenti – come se la pianificazione fosse diventata un progetto volontarista e non un tentativo di comprendere le esigenze della produttività per orientarla. Senza tuttavia misconoscere l'evidenza per cui, nonostante i fermenti allarmanti, sia in Polonia sia in Ungheria non ci siano manifestazioni per un ritorno al precedente regime di proprietà: forse c'è, quindi, “una maniera buona di gestire l'economia nazionalizzata”, appunta Merleau-Ponty (Ivi, pp. 324-333).

⁷¹ Cfr. *Aut aut. Sartre/Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo*, E. Lisciani-Petrini, R. Kirchmayr (a cura di), n. 381, op. cit., insieme a J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, op. cit., pp. 113-153.

⁷² Ivi, pp. 148-149.

⁷³ Asserzione che risulta ricalcare la riflessione lukácsiana, quando il filosofo ungherese sostiene che “solo operando questa connessione, nella quale i fatti singoli della vita sociale vengono integrati in una *totalità* come momenti dello sviluppo storico, diventa possibile una conoscenza dei fatti come conoscenza della *realtà*. Questa conoscenza prende le mosse dalle determinazioni or ora caratterizzate, semplici e pure, che sono – nel mondo capitalistico – immediate e naturali, per procedere, a partire da esse, alla conoscenza della totalità concreta, come riproduzione nel pensiero della realtà. Questa totalità concreta non è data affatto immediatamente al pensiero” (G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit., p. 12. Corsivo dell'autore). Questo perché, come già Marx riconosceva lucidamente, il concreto è tale in quanto “è la sintesi di molte determinazioni, quindi unità del molteplice” (*Ibidem*). Ma come meglio intendere la “connessione” tra i fatti singoli e la totalità di cui parla Lukács, cioè “l'andirivieni fra l'avvenimento e la linea generale” richiamato da Merleau-Ponty? La connessione in questione consiste nell'interazione tra gli elementi dell'intero, della totalità determinata, dove per interazioni non bisogna considerare unicamente “l'influsso causale bilaterale tra due oggetti altrimenti imm modificabili” (Ivi, p. 18). È necessario andare oltre questa interpretazione meccanicisticamente causale (bersaglio critico perenne nelle riflessioni merleau-pontiane), e ciò è possibile, sostiene Lukács, attraverso il riferimento dell'interazione all'intero: in questo modo “il rapporto con l'intero diventa la determinazione che definisce la *forma di oggettualità* di ogni oggetto della conoscenza; ogni modificazione essenziale, rilevante per la conoscenza, si esprime come modificazione del rapporto con l'intero e quindi come modificazione della stessa forma di oggettualità” (*Ibidem*). Per esemplificare, Lukács ricorre direttamente al Marx di *Lavoro salariato e capitale*: “Un negro è un negro. Solo in determinate condizioni egli diventa uno *schiaivo*. Una macchina filatrice di cotone è una macchina per filare il cotone.

(nell'immaginario) ogni evento come se fosse decisivo, unico e irreparabile⁷⁴. Sartre si lascia intrappolare dall'evento, ne rimane abbacinato: non riesce a prendere in considerazione tutto ciò che non è direttamente implicato nell'immediato⁷⁵. A questo rapporto di eccessiva prossimità all'evento, Merleau-Ponty oppone un atteggiamento di distanza diagnostica che permetta di elaborare delle opinioni veritiere, vale a dire delle valutazioni probabili e delle interpretazioni ragionevoli⁷⁶; in sostanza, un atteggiamento che favorisca il posizionamento nel miglior punto di vista da cui il fenomeno esige di essere percepito affinché le sue determinazioni, partecipative e condizionate dall'orizzonte storico in cui ogni fenomeno è sempre collocato, si diano in maniera più chiara alla percezione – “c'è una distanza ottimale dalla quale esso (il fenomeno, N.d.A.) chiede di essere visto, un orientamento sotto il quale si offre in maggior misura”⁷⁷, per poter così elaborare una cartografia dello stato presente che ricostruisca e proietti verso l'avvenire le ipotesi di un'azione politica⁷⁸. In questo senso, si può precisare che il luogo del politico è propriamente quell'interstizio consistente nello spazio di interrogazione tra il fatto bruto ed il giudizio politico di cui il fatto è l'oggetto⁷⁹.

Soltanto in determinate condizioni essa diventa *capitale*. Sottratta a queste condizioni, essa non è capitale, allo stesso modo che l'oro in sé e per sé non è *denaro* e lo zucchero non è il *prezzo* dello zucchero” (Ivi, pp. 18-19, enfasi dell'autore).

⁷⁴ M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty a Sartre* [Lettera dell'8 luglio 1953], in *Aut aut. Sartre/Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo*, E. Lisciani-Petrini, R. Kirchmayr (a cura di), n. 381, op. cit., p. 35. Le parole di Merleau-Ponty sembrano anche qui fare eco alle riflessioni di Lukács: “non appena le parti non hanno più trovato nell'intero il loro concetto e la loro verità, e l'intero è stato invece allontanato come privo di carattere scientifico dall'ambito della considerazione oppure ridotto a mera 'idea' o 'somma' delle parti, il contesto riflessivo delle parti isolate si è necessariamente presentato come legge atemporale di ogni società umana. [...] Ogni categoria singola isolata può infatti essere pensata e trattata in questo isolamento, come se fosse sempre presente nell'intero sviluppo sociale” (G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit., p. 13).

⁷⁵ J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, op. cit., p. 149.

⁷⁶ J. Revel, *Histoire sédimentée, histoire ouverte: un autre chiasme?*, in *Alter*, 25 | 17, <https://journals.openedition.org/alter/455>, p. 119. Si noti che questo modo di leggere gli eventi è tipico del metodo dialettico; infatti, come sostiene Lukács nella sua critica al processo di astrazione tipico della società capitalistica che rende all'appercezione fatti puri e isolati all'interno di complessi isolati e parziali (economia, diritto, politica, psicologia, ecc.), “per passare da questi 'fatti' ai fatti nel senso vero del termine, la loro condizionatezza storica deve essere penetrata come tale, abbandonando il punto di vista a partire dal quale essi si mostrano immediatamente: essi stessi sono da sottoporre ad una trattazione storico-dialettica. [...] Ciò che importa è dunque, da un lato, liberare i fenomeni da questa forma immediata di datità, trovare le mediazioni mediante le quali essi possano essere riferiti al loro nucleo, alla loro essenza e colti nella loro essenza, e, d'altro lato, ottenere la comprensione di questo loro carattere di fenomeno, del loro apparire come loro *necessaria* forma fenomenica. Questa forma è necessaria a causa della loro essenza storica, per il fatto che essi si sono sviluppati sul terreno della società capitalistica. Il rapporto dialettico consiste appunto in questa doppia determinazione, in questo contemporaneo riconoscimento e superamento dell'essere immediato” (G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit., p. 10. Corsivo dell'autore).

⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 398. Con Lukács è possibile tradurre questa impostazione metodologica in termini storici e dialettici, laddove la nozione fenomenologica di orizzonte può essere resa con il concetto dialettico di totalità. Scrive Lukács: “Qui appare l'importanza decisiva della considerazione dialettica della totalità. Infatti, è senz'altro possibile che qualcuno conosca e descriva un certo evento storico in modo sostanzialmente corretto, senza essere per questo in grado di cogliere ciò che questo evento è nella sua realtà effettiva, nella sua funzione reale nell'intero storico cui appartiene; quindi senza comprenderlo nell'unità del processo storico”, dove i fenomeni si trovano “in un rapporto dialettico-dinamico e vengono perciò concepiti come momenti dialettico-dinamici di un intero, che è esso stesso dialettico-dinamico” (G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit., pp. 17-18).

⁷⁸ J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, op. cit., p. 149.

⁷⁹ J. Revel, *Histoire sédimentée, histoire ouverte: un autre chiasme?*, op. cit., p. 120.

Non si tratta, ad ogni modo, di rinunciare alla curiosità nei confronti della cronaca politica: il problema che Merleau-Ponty denuncia all'approccio sartriano all'evento – che oggi vediamo dilagare sotto il nome di *CNN effect* – riposa paradossalmente “*sur une conception de l'histoire qui en rende possible par avance (par 'principe') le jugement, et qui en fournisse dès à présent le principe téléologique d'intelligibilité*”⁸⁰. In questo modo, “un avvenire prefissato e tenuto segreto produce l'atteggiamento presente”⁸¹. Al contrario, Merleau-Ponty opta per lasciare indeciso e aperto l'avvenire, perché – scrive a Sartre – “il mio rapporto col tempo avviene soprattutto attraverso il presente”⁸².

Ma è con l'elaborazione di una teoria dell'istituzione – come vedremo più avanti – che la nozione di evento acquisirà una fisionomia ancor più chiara nella riflessione di Merleau-Ponty.

3.2 Pensiero in metamorfosi. I percorsi della violenza e della dialettica nel problema dell'umanesimo

L'analisi di tre nozioni – violenza, dialettica e la nozione di simbolico –, si sosteneva, può permetterci di rappresentarci le linee del mutamento del pensiero politico di Merleau-Ponty reso inevitabile dagli eventi storici la cui pedagogia il filosofo francese riconosce.

La prima non può che essere la nozione di violenza. Esaurita la fiducia nella violenza progressiva, il filosofo francese comincia a pensare alla storia come la “sede naturale della violenza”⁸³ in un intenso confronto con Weber e, in misura minore per pagine dedicate ma non per intensità, con Machiavelli, il cui pensiero politico è oggetto di un'originale riscoperta nello scenario francese del XX secolo, come testimoniano le riflessioni di Aron, di Lefort e dello stesso Merleau-Ponty.

In una fase del suo pensiero che si può definire “intermedia” (poiché la critica alla dottrina marxista è già presente ma non giunta pienamente a maturazione), Merleau-Ponty si rivolge a Machiavelli per accedere ad una comprensione del reale che, scevra di ogni morale eteronoma e di ogni concezione deterministica della storia, indaghi la dinamica del potere all'interno della vita di una comunità solcata da vettori in conflitto che Merleau-Ponty non è più certo di poter ricondurre alla logica storica della lotta di classe: se viene meno l'idea di un fondamento razionale del mondo, ragiona Merleau-Ponty, la logica della lotta di classe non è più che una possibilità fra altre: dopotutto, “Non c'è più senso a considerare la lotta di classe come un fatto *essenziale*, se non siamo sicuri che

⁸⁰ Ivi, p. 153.

⁸¹ M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty a Sartre* [Lettera dell'8 luglio 1953], in *Aut aut. Sartre/Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo*, E. Lisciani-Petrini, R. Kirchmayr (a cura di), n. 381, op. cit., p. 41.

⁸² Ibidem.

⁸³ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 21.

la storia effettiva resti fedele alla sua ‘essenza’ e che la sua trama non sia accidentale per molto tempo o per sempre”⁸⁴.

In Machiavelli Merleau-Ponty apprende che nella storia la “pura violenza” è episodica, poiché essa – a differenza del potere – non potrebbe mai procurare ai governanti l’assenso profondo dei governati. Tantomeno la violenza può sostituire il potere: “ciò equivale a dire che non esiste potere assoluto”⁸⁵. La riflessione di Machiavelli è utile all’incedere del discorso merleau-pontiano poiché lo sostiene nel rischiarare quell’intermondo ambiguo in cui la vita collettiva è trascinata in un vortice di conflitti e cooperazione, “in cui la morale pura può esser crudele, mentre la politica pura esige qualcosa di simile a una morale”⁸⁶. Nulla può predestinare quest’intermondo ad un’armonia finale: è necessario riconoscere nel mondo la presenza di una casualità fondamentale, di un’avversità a cui bisogna tuttavia sottrarre il privilegio di un nome, di un’intenzione, di una necessità⁸⁷; è piuttosto un’avversità *anonima*, un’inerzia nella forma di una resistenza passiva, di un venir meno del senso come dimostra l’esperienza della contingenza del male – non c’è un genio maligno –, di cui l’umanità del Novecento ha fatto esperienza forse più di qualunque altra. Come contingente risulta, drammaticamente, l’esperienza del bene: rifiutata la necessità metafisica del progresso, si può dire – con fiducia nella razionalità umana – che l’esperienza eliminerà infine le false soluzioni e uscirà dai vicoli ciechi, che – comune a tutti gli uomini – c’è un lume naturale e un’apertura all’essere che rende comunicabili le acquisizioni di una determinata cultura alle altre culture, ma solo se si riconosce che “quel bagliore che troviamo in ogni sguardo detto umano, lo vediamo nelle forme più crudeli del sadismo non meno che nella pittura italiana. Ed è esso a far sì che tutto sia possibile da parte dell’uomo, e sino in fondo”⁸⁸. Il punto è che, a differenza di tutte le specie animali, l’uomo è privo di ogni dotazione originale, di una natura chiara e distinta, ed è il luogo della contingenza⁸⁹.

Con Machiavelli, Merleau-Ponty si interroga sulle forme attraverso cui il potere, mai fondato assolutamente, si manifesta nella cristallizzazione dell’opinione che lo tollera poiché lo ritiene acquisito. In questo senso il potere è qualcosa di tacito, che non costringe né persuade, ma che circuisce: esso è legittimo nella misura in cui gli uomini si lasciano vivere nell’orizzonte dello Stato e della Legge. Siamo passati dal “combattere con la forza” al “combattere con le leggi”⁹⁰. In questo modo l’animale diviene uomo, ma la lotta rimane tale: cambia solo la modalità della sua espressione. Gli spazi aperti dalla relazione non sono più messi in forma dai valori e dai princìpi morali.

⁸⁴ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 148.

⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 243.

⁸⁶ Ivi, p. 241.

⁸⁷ Ivi, p. 248.

⁸⁸ Ivi, p. 272.

⁸⁹ Ivi, pp. 271-272.

⁹⁰ Ivi, p. 242.

Riprendendo un passo dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Merleau-Ponty scrive che “tra il potere e i sudditi, tra l’io e l’altro, non c’è un terreno nel quale cessi la rivalità. Bisogna subire la forza o farla. Machiavelli parla in ogni istante di oppressione e di aggressione: la vita collettiva è l’inferno”⁹¹.

Davanti a queste considerazioni sorge repentinamente un quesito: qual è il beneficio che il pensiero di Machiavelli potrebbe apportare a quell’umanesimo tradito dal decorso storico comunista? Visto che, come nelle analisi del potere rivoluzionario sovietico, anche l’interlocuzione con Machiavelli ha nell’umanesimo – e quindi nella radice esistenziale del pensiero di Merleau-Ponty – la propria chiave interpretativa, dove per umanesimo bisogna intendere l’attesa, attraverso il mondo, dell’effettivo “riconoscimento dell’uomo da parte dell’uomo; esso non potrebbe quindi precedere il momento in cui l’umanità si crea i mezzi di comunicazione e di comunione”.⁹² Un umanesimo che ritenga inseparabili “la coscienza dei valori umani e quella delle infrastrutture che li sorreggono nell’esistenza”⁹³.

Nell’“immoralismo”⁹⁴ di Machiavelli, che sottrae la politica al puro giudizio morale, il filosofo francese scorge il formarsi di un’altra morale che, contrapponendo l’uomo ai principi, cerca di spiegare l’uomo con l’uomo, l’uomo con la situazione in cui vive e con le risorse materiale e teoretiche che ha a disposizione. Ma spiegare “l’uomo con l’uomo” non significa cercare la verità sull’umanità nell’individuazione di un uomo all’interno dell’uomo per cui il primo esprimerebbe l’essenza del secondo. In questo senso, per non cadere in una tautologia, è inevitabile pensare l’uomo attraverso l’*altro da sé*.

L’Occidente ha spiegato l’uomo con l’essere, con Dio; Machiavelli, figlio di una certa cultura rinascimentale, spiega l’uomo attraverso la natura, alla stessa maniera di tutti quegli artisti e letterati rinascimentali che, scavalcando le deduzioni teologiche della scolastica, riscoprono un modello naturalistico dell’uomo nella rielaborazione della tradizione classica⁹⁵. Alla sua prima fonte, pertanto, l’umanesimo di cui Machiavelli è uno dei primi esponenti, è schietto naturalismo⁹⁶. Marx, invece, distanziandosi da Feuerbach – che risolve ancora l’umanità nella natura, più precisamente nella specie⁹⁷ – pensa l’uomo attraverso la storia, nella sua realtà di essere sociale quale “insieme dei

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Ivi, p. 252.

⁹³ Ivi, p. 258.

⁹⁴ Nell’azione storica, Machiavelli afferma che a volte la bontà è catastrofica e la crudeltà meno crudele della bonarietà, come mostra la vicenda della conquista della Romagna da parte di Cesare Borgia (Ivi, pp. 245-246).

⁹⁵ G. M. Chiodi, *Osservazioni sul Machiavelli di Maurice Merleau-Ponty*, in *Il politico*, Vol. 33, n. 3, settembre 1968, p. 601.

⁹⁶ Ivi, p. 602.

⁹⁷ Nella VI tesi su Feuerbach Marx constata che, astraendo l’essere umano dal corso della storia, Feuerbach finisce per concepire l’essere umano solo come “specie”, vale a dire “come generalità interna, muta, che unisce in modo puramente *naturale* la molteplicità degli individui” (corsivo dell’autore).

rapporti sociali”⁹⁸; l’umanità non è natura, ma storia. Questa è la sostanza dell’uomo, perché la storia è la coscienza dell’uomo. In Marx, la storia è l’anima, il dio e la natura dell’umanità. Se Hegel versa l’uomo nella storia, Marx versa la storia nell’uomo⁹⁹. Ciò comporta che le diverse epoche storiche conducono un’“obbligazione” per l’uomo. Nello specifico, l’epoca capitalistica “costringe” l’uomo alla lotta economica della dialettica tra le classi; è una necessità che si impone all’uomo attraverso le dinamiche economiche. Per liberare l’uomo dalle “sovrastrutture”, Marx lo vincola alla “struttura” economica¹⁰⁰. “Il marxismo è interamente fondato sul superamento della natura per opera della prassi umana”¹⁰¹. L’uomo deve quindi agire contro la struttura economica capitalistica per trasformare la storia, ma questa agisce a sua volta sull’uomo, condizionandolo (è il continuo rovesciamento della prassi teorizzato dalla teoria marxista).

Ora, se seguiamo il ragionamento di Merleau-Ponty, vediamo che in Machiavelli e Marx egli individua due tappe cruciali per la consapevolezza di un umanesimo che sia reale, cioè che non abbia il proprio pivot “in una filosofia dell’uomo interiore che non trova nessuna difficoltà di principio nei suoi rapporti con gli altri, nessuna opacità nel funzionamento sociale, e sostituisce alla cultura politica l’esortazione morale”¹⁰² (aspetto che, abbiamo visto, Merleau-Ponty rimprovera particolarmente ai liberali). Machiavelli formula alcune condizioni di ogni autentico umanesimo. Un umanesimo che esorcizzi ogni destinazione trascendente ed ogni iniziazione morale o assiologica¹⁰³. Un umanesimo che, liberandosi dell’illusione del “piccolo uomo che è nell’uomo e che noi presupponiamo sempre”, consideri al contrario l’uomo insediato nella fragilità del suo corpo e in una storia titubante perché priva di bussola. Se vogliamo continuare a riflettere e a praticare l’umanesimo, riconosce Merleau-Ponty, dobbiamo spogliarlo di ogni ornamento e decoro, dobbiamo far sì che esso non ami più l’uomo contro il suo corpo e i valori contro i fatti. Esso deve parlare dell’uomo e dello spirito soltanto sobriamente, con pudore; “lo spirito e l’uomo non *sono* mai, ma traspaiono nel movimento in virtù del quale il corpo si fa gesto, il linguaggio opera, la *coesistenza verità*”¹⁰⁴. È evidente: tra questo umanesimo e le dottrine classiche c’è un rapporto che non va al di là della mera omonimia. È un umanesimo che avversa sia la religione rivelata sia le grandi filosofie razionalistiche, dato che queste ultime hanno osteggiato la creazione divina con il meccanismo metafisico del progresso necessario, eludendo così, non diversamente dalla religione, l’idea di un *mondo fortuito*. L’umanesimo che possiamo praticare non deve opporre alla religione una spiegazione del mondo: piuttosto esso

⁹⁸ Il riferimento è ancora alla VI tesi su Feuerbach.

⁹⁹ G. M. Chiodi, *Osservazioni sul Machiavelli di Maurice Merleau-Ponty*, op. cit., p. 603.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., 275.

¹⁰² *Ivi*, p. 253.

¹⁰³ X. Tilliette, *Maurice Merleau-Ponty ou la mesure de l’homme*, in *Archives de Philosophie*, Vol. 24, n. 3/4, 1961, p. 410.

¹⁰⁴ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., pp. 272-273. Enfasi mia.

comincia con la presa di coscienza della contingenza, è la constatazione continuata di una sorprendente congiunzione tra il fatto e il senso, tra il mio corpo e me, tra me e l'altro, tra il mio pensiero e la mia parola, tra la violenza e la verità, è il rifiuto metodico delle spiegazioni, perché esse distruggono il miscuglio di cui siamo composti e ci rendono incomprensibili a noi stessi [...]. Idea severa e – mi sia concessa la parola – quasi vertiginosa. Noi dobbiamo concepire un labirinto di atti spontanei che si riprendono, che talvolta si intersecano e talvolta si confermano, ma attraverso quante deviazioni, quali reflussi di disordine – dobbiamo convincerci che tutta l'impresa riposa su se stessa¹⁰⁵.

La radicale e vertiginosa contingenza profilata in queste righe può essere motivo di terrore e angoscia per l'uomo contemporaneo che, per fuggire a questa “verità assai vicina, [...] forse prossima”¹⁰⁶ all'affermarsi, preferisce trovar rifugio in qualche idolo, in uno o più miti dalle radici antiche che rassicurano l'identità di una comunità contro chi da essa è escluso e contro chi verso questa identità è dissidente. A tale atteggiamento, precisa Merleau-Ponty, nel Novecento è stato dato il nome di fascismo, fenomeno che consiste propriamente nel ripiegamento “di una società davanti a una situazione in cui la contingenza delle strutture morali e sociali è manifesta. È la paura del nuovo che galvanizza e riafferma quelle stesse idee che l'esperienza storica aveva logorato”¹⁰⁷.

È proprio del marxismo, invece, assumere la contingenza della storia. Ma a questa contingenza, alla Fortuna direbbe Machiavelli, il marxismo dà un nome, ne delinea una logica immanente (che si vuole trasformare) in grado di attivare l'azione dell'uomo, restituendo alla prassi il suo vero ruolo. Sullo sfondo, la pretesa di coincidenza fra pensiero e realtà, cioè l'andar di pari passo del pensiero e della Cosa, e l'incompiutezza, dovuta all'apertura alla contingenza, ossia all'indeterminazione, che scinde, attraversandoli, tanto il pensiero quanto la realtà. Assumere l'incompiutezza significa riconoscere la contraddittorietà aperta e irrisolta della realtà del capitale, che pertanto non si lascia mai totalmente dispiegare dal pensiero; l'incompiutezza mostra, “in negativo, il negativo che attraversa la nostra società, e che lo rende compiutamente incompiuta, razionalisticamente irrazionale”¹⁰⁸. Con la medesima consapevolezza filosofica, muovendosi tuttavia su un piano ontologico anziché storico-economico, Merleau-Ponty sostiene che il pensiero non è mai presa totale e attiva, possesso intellettuale del fenomeno reale, dal momento che, secondo la logica chiasmatica, “ogni rapporto all'essere è *simultaneamente* prendere ed essere preso, la presa è presa, è *inscritta* e inscritta nello stesso essere che essa prende”¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Ivi, pp. 273-274.

¹⁰⁶ Ivi, p. 275.

¹⁰⁷ Ivi, p. 274.

¹⁰⁸ C. Galli, *Marx eretico*, Il Mulino, Bologna 2018, p. 20.

¹⁰⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, p. 277.

Fondato attorno alla tesi secondo cui la logica del capitale – e non i valori liberali, spesso equivoci – è il vero soggetto della modernità, l’umanesimo di Marx non è un’immediatezza presente, un’ideale, un’utopia e tantomeno una profezia. La scienza dialettica del capitale – non scienza esatta, ma scienza immanente della contraddizione¹¹⁰ – è il mezzo attraverso cui è possibile riprendere il problema, sollevato da Machiavelli, di un umanesimo reale capace di rispondere a contraddizioni né metafisiche e né ontologiche, né di principi, ma a negazioni determinate, strategiche e strutturali – il processo produttivo del capitale – quali origine concreta delle contraddizioni materiali che rendono irrazionali¹¹¹ le forme della vita sociale di una comunità. La politica diviene così spiegabile sulla base del potere materiale che la informa, poiché dalle forme economiche di produzione discendono i rapporti politici. L’economia ha in sé una politicità che “non è ordine, armonia, benessere, ma attrito, conflitto, scissione, antagonismo che nascono dall’interno del processo di valorizzazione, dalle fratture interne al capitale. Economia è politica [...]. La politica per Marx sta nell’economia, nella produzione e non nella istituzione”¹¹². Per questo l’umanesimo marxiano passa attraverso la lotta e la scissione. Non diversamente da Machiavelli, Marx non esclude la violenza “levatrice di ogni vecchia società, gravida di una società nuova. È essa stessa una potenza economica”¹¹³ – per quanto non la renda necessaria.

Come già constatato nelle pagine precedenti, Merleau-Ponty è interessato alla spinta realisticamente liberatrice del marxismo più che all’efficacia della dottrina marxiana di mantenere aperta la critica – tanto nella teoria quanto nella prassi – della contraddizione che il capitalismo, per sua essenza, reca nei rapporti di produzione. Nell’ottica merleau-pontiana, se viene meno il primo aspetto, come celebrano impietosamente gli eventi degli anni ’50, il secondo perde di credibilità; che equivale a dire: il pensiero dialettico non è più in grado di afferrare la Cosa, poiché la dinamica analizzata e ricostruita nel sistema di idee elaborato da Marx non è più la dinamica della realtà. O meglio, è una dinamica non più vera di altre rinvenibili nelle tracce di razionalità, o nei nuclei di intellegibilità, che la storia presenta. È come se, tra filosofia e storia, tra filosofia e politica, si sia aperta una grande cesura per cui, da una parte, per quanto il cammino della filosofia possa essere difficile, si rimane nella “certezza che ogni passo ne rende possibili altri”, mentre, dall’altra, si ha l’impressione sconcertante che nella politica si deve “sempre ricominciare ad aprirsi la strada”¹¹⁴. L’aspetto “assai più grave”, chiarisce Merleau-Ponty, è che

¹¹⁰ C. Galli, *Marx eretico*, op. cit., p. 78.

¹¹¹ Ivi, p. 93.

¹¹² Ivi, p. 89.

¹¹³ K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 738.

¹¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 21.

semberebbe quasi che un meccanismo malefico venga a carpire l'evento nell'istante stesso in cui ha mostrato il suo volto, che la storia eserciti una censura sui drammi di cui è fatta e provi gusto a nascondersi, aprendo uno spiraglio alla verità solo in brevi momenti di sconvolgimento e ingegnandosi, per il resto del tempo, a *sventare i 'superamenti'*, a ripetere le formule e le parti previste dal suo repertorio, a persuaderci, insomma, che non accade nulla¹¹⁵.

Sembra non darsi più, pertanto, quell'energia della storia per cui sono le stesse contraddizioni che generano le condizioni del loro superamento. Nel "superamento" si ripresentano le lotte e le incoerenze che esso avrebbe dovuto superare – razionalizzando ciò che è irrazionale –, come dopotutto accade in Russia dopo il 1917. Già all'epoca della comune di Kronstadt, difatti, "la divergenza è già presentata come sabotaggio, l'opposizione come spionaggio. E, come per dar ragione a Machiavelli, mentre il governo rivoluzionario ricorre alle classiche astuzie del potere, l'opposizione non manca di simpatie tra i nemici della rivoluzione"¹¹⁶. Ma si tratta di un destino inevitabile per il potere di ogni società di uomini, o questo incepparsi della rivoluzione sovietica è una evoluzione contingente legata alle determinate condizioni della situazione economico-sociale della Russia? E che quindi, qualora dovesse scoppiare nei Paesi occidentali, e magari in una fase di irrazionalità più acuta della produzione capitalistica, la rivoluzione potrebbe superare realmente la contraddizione capitalistica? Questo è il problema essenziale. Per il momento, ragionando sull'inveramento di un umanesimo reale, Merleau-Ponty conclude piuttosto bruscamente, ma comprensibilmente visti gli eventi di cui è scrupoloso osservatore, che, dato il divenir sistema dell'espedito di Kronstadt e il sostituirsi definitivo del potere rivoluzionario come classe dirigente – con gli attributi di potenza di una *élite* incontrollata – al proletariato come potenza sociale, "cent'anni dopo Marx il problema di un umanesimo reale rimane intatto"¹¹⁷.

3.3 Per continuare a pensare dialetticamente. La via lukácsiana e la totalità in questione

La riflessione intorno alla questione dell'umanesimo reale trova nel confronto con Lukács uno dei suoi ultimi sviluppi, o, per meglio dire, la determinazione definitiva del suo problema. Il filosofo ungherese, scrive Merleau-Ponty, riprende in considerazione "l'imprecisa definizione di umanesimo" con il fine di "rendere dialettico il concetto stesso di uomo", contro ogni umanesimo "adialettico"¹¹⁸

¹¹⁵ *Ibidem*. Enfasi mia.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 253.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit., p. 252.

che dell'uomo fa un "idolo" caratterizzato da una "natura o una somma di attributi positivi"¹¹⁹. Lukács si pone in posizione critica rispetto a Feuerbach e alla trasformazione della filosofia in "antropologia" da questi operata, che irrigidisce l'uomo in una fissa oggettività priva di storia e quindi di dialettica¹²⁰. "L'uomo non è la misura di tutte le cose"¹²¹: infatti

se si concepisce l'uomo come misura di tutte le cose, sopprimendo ogni trascendenza con l'ausilio di questa premessa, senza commisurare l'uomo stesso a questo punto di vista, senza applicare la 'misura' a se stessa o – più esattamente, senza rendere dialettico l'uomo stesso – l'uomo così assolutizzato si presenta semplicemente al posto di quei poteri trascendenti che egli era chiamato a spiegare, a dissolvere ed a sostituire metodologicamente. Alla metafisica dogmatica subentra – nel migliore dei casi – un relativismo altrettanto dogmatico. Questo dogmatismo nasce dal fatto che all'uomo, che non è stato reso dialettico, corrisponde una realtà oggettiva che non è stata essa stessa resa dialettica¹²².

Il punto è che la misura stessa – l'umano – deve essere misurata dalla verità, il cui criterio sta nel cogliere la realtà non nell'essere empirico, che esiste di fatto, ma nel "processo come verità delle cose": ciò significa che "*alle tendenze di sviluppo della storia spetta un più alto grado di realtà che ai 'fatti' della mera empiria*"¹²³. La realtà "non è per nulla identica all'essere empirico fattuale. Questa realtà non è, essa *diviene*"¹²⁴, dove con "divenire" bisogna intendere, da un lato, che la vera essenza dell'oggetto è in questo divenire, in questa tendenza, nel suo essere processo¹²⁵; dall'altro lato,

il divenire è al tempo stesso mediazione tra passato e futuro: tra il passato concreto, cioè storico ed il futuro altrettanto concreto, cioè altrettanto storico. Il concreto *qui ed ora* nel quale il divenire si risolve nel processo, non è più un istante passeggero ed inafferrabile, sfuggente immediatezza, ma il momento della mediazione più profonda ed articolata, il momento della decisione, della nascita del nuovo¹²⁶.

Alla luce di queste considerazioni che pongono in una stretta identità la realtà e il divenire, risultano ancora più chiari i motivi per cui "quel che infastidisce Lukács nell'umanesimo, è che offre alla nostra ammirazione un essere già dato. Mettere l'uomo al posto di Dio è solo spostare l'assoluto,

¹¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 67.

¹²⁰ "Qui si cela il grande pericolo di ogni 'umanesimo' o punto di vista antropologico" (G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit., p. 246).

¹²¹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 67.

¹²² G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit., p. 246.

¹²³ Ivi, p. 239. Enfasi dell'autore.

¹²⁴ Ivi, p. 267. Corsivo dell'autore.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Ivi, p. 268.

trasferirlo, ‘negarlo astrattamente’. Si tratta piuttosto di renderlo fluido, di diluirlo nella storia, di ‘comprenderlo’ come processo”¹²⁷.

La riflessione di Merleau-Ponty sul problema dell’umanesimo, nella sostanza, compie i suoi ultimi passi in queste pagine che fanno propria la metodologia dialettica lukácsiana. Definitivi richiami all’umanesimo li ritroviamo sia in *Elogio della filosofia* sia nelle ultime righe scritte dal filosofo francese poco prima della morte improvvisa, nelle quali possiamo notare come l’umanesimo dialettico di Lukács rimanga la condizione imprescindibile per poter pensare l’umano. In *Elogio della filosofia*, Merleau-Ponty asserisce che l’umanesimo non può fare dell’uomo

un principio esplicativo che si tratterebbe di sostituire ad altri principi. Non si spiega nulla con l’uomo, poiché esso non è una forza, ma una debolezza nel cuore dell’essere, non un elemento cosmologico, ma il luogo in cui tutti gli elementi cosmologici, per una mutazione che non è mai compiuta, cambiano di senso e diventano storia¹²⁸.

Sulla stessa linea, ne *Il visibile e l’invisibile* il filosofo francese precisa:

Il mio piano [...] deve essere presentato senza nessun compromesso con l’*umanesimo*, né del resto con il *naturalismo*, né infine con la *teologia* – Si tratta appunto di mostrare che la filosofia non può più pensare in base a questa separazione: Dio, l’uomo, le creature, - che era la partizione di Spinoza. Dunque noi non cominciamo *ab homine* come Cartesio (la prima parte non è ‘riflessione’), non prendiamo la Natura nel senso degli Scolastici (la seconda parte non è la Natura in sé, ϕ della Natura, ma descrizione dell’intreccio uomo-animalità) e non prendiamo il Logos e la verità nel senso del Verbo (la terza parte non è né logica, né teleologia della coscienza, ma studio del linguaggio il quale possiede). Si deve descrivere *il visibile* come qualcosa che si *realizza* attraverso l’uomo, ma che non è affatto antropologia¹²⁹.

Ma la rilevanza dell’influenza di Lukács nelle riflessioni merleau-pontiane – in particolare del Lukács di *Storia e coscienza di classe*¹³⁰, che molto probabilmente Merleau-Ponty deve aver letto

¹²⁷ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., pp. 67-68. Da asserzioni come questa si comprende l’erroneità di quelle tesi che confinano sbrigativamente il pensiero merleau-pontiano nelle secche della modernità, ponendolo sul medesimo piano del pensiero sartriano, sotto l’etichetta di “filosofia del soggetto” o di “filosofia della coscienza” (si veda a titolo esemplificativo O. Pompeo Faracovi, *Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura*, Feltrinelli, Milano 1972, pp. 132-133). Piuttosto, il Merleau-Ponty di queste righe sembra davvero segnare il cominciamento della riflessione della tarda modernità.

¹²⁸ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, op. cit., p. 44.

¹²⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 285.

¹³⁰ Revel evidenzia che gran parte delle analisi filosofico-politiche di Merleau-Ponty non si focalizza sul pensiero generale di Lukács, quanto sugli scritti politici degli anni 1919-1923 (J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, op. cit., pp. 193-194). Dopotutto, lo stesso Merleau-Ponty prende atto della difficoltà di considerare come utile l’intera riflessione di Lukács, dal momento in cui questa risulta letteralmente tagliata e scissa a metà dal lavoro di autocritica, o meglio di auto rinnegamento, compiuto da Lukács a partire dal 1946, ma che già era

nella versione tedesca, data la tarda traduzione francese dell'opera¹³¹ – non si attesta esclusivamente nel perimetro del problema dell'umanesimo. Nel filosofo ungherese Merleau-Ponty individua infatti la possibilità ed il modo di liberare i passaggi decisivi del pensiero di Marx dalle pastoie che nel sedimentarsi dei decenni ne hanno profondamente inficiato la capacità di “riprodurre” la realtà nel pensiero al fine di trasformarla. Nello specifico, in Lukács Merleau-Ponty trova quel metodo dialettico che traduce nel discorso storico della *totalità* i concetti di orizzonte e di *gestalt*, gangli della sua fondamentale interrogazione sulla percezione quale “totalità unica” del soggetto percipiente, del percepito, del movimento e dello sfondo¹³²; “noi abbiamo l'esperienza di un mondo”, scrive Merleau-Ponty, “non nel senso di un sistema di relazioni che determinano interamente ogni evento, ma nel senso di una *totalità aperta la cui sintesi è interminabile*”¹³³. Si tratta di una totalità in cui i processi aperti e senza fine di totalizzazione prevalgono sulle totalità chiuse¹³⁴.

La *totalità* oggetto delle analisi di Lukács nasce dalla *relativizzazione* – non adeguatamente compiuta da suo maestro Weber – delle nozioni di soggetto e oggetto: facendolo, nota Merleau-Ponty, “si ritrova una sorta di totalità” che non è lo in sé della storia – cioè la totalità compiuta della storia universale come se fosse tutta dispiegata davanti a noi¹³⁵ –, ma la “totalità dell'empiria” quale “raccolta coerente di tutti i fatti a noi noti”; per “totalità” non bisogna intendere quindi l'empiria quale totalità “di tutti gli esseri possibili e attuali”¹³⁶. Pensare dialetticamente significa esercitare

l'intuizione continuata, una lettura coerente della storia effettiva, il ristabilimento dei rapporti tormentati, degli scambi incessanti che esistono tra il soggetto e l'oggetto: c'è un solo sapere, ed è il sapere del nostro mondo in divenire e questo divenire ingloba il sapere stesso¹³⁷.

all'opera nel momento in cui il filosofo ungherese si oppone alla riedizione della sua *Storia e coscienza di classe* (Ivi, p. 195).

¹³¹ J. Revel, *Histoire sédimentée, histoire ouverte: un autre chiasme?*, op. cit., p. 122.

¹³² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 165. L'umano è per il filosofo francese, nel senso più generale, una “totalità dinamica e vivente” (Ivi, p. 315).

¹³³ Ivi, p. 297. Corsivo mio. Proprio questo assunto della natura interminabile della sintesi all'interno della totalità aperta è al cuore dell'elaborazione della dinamica dell'iperdialettica, su cui si tornerà più avanti.

¹³⁴ M. Jay, *Marxism and totality*, op. cit., p. 349. Scrive Merleau-Ponty: “Quando il soggetto si riconosce nella storia e riconosce la storia in sé stesso, non domina il tutto come il filosofo hegeliano, ma almeno è impegnato in un compito di totalizzazione, sa che un fatto storico non avrà per noi tutto il significato finché non sarà stato messo in connessione con tutti quelli che possiamo conoscere, inserito a titolo di momento entro una sola impresa che li riunisce, iscritto in una storia verticale, registro unico dei tentativi che avevano un senso, delle loro implicazioni, delle loro arguibili conseguenze. Se nell'ambito della storia ci si sente autorizzati a decifrare le scelte fondamentali, non c'è ragione di limitarsi ad intuizioni parziali e discontinue” (M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 44).

¹³⁵ In altri termini, si tratta di evitare il rischio – di cui Marx è ben consapevole – di “trasferire e iscrivere nel conto della materia la *medesima* razionalità che Hegel fondava sullo spirito”. Per questo motivo nella materia umana, “luogo ambiguo”, “l'idea e la razionalità non trovano quell'esistenza di diritto che, in Hegel, dovevano al dogma della totalità come sistema compiuto e della filosofia come possesso intellettuale di questo sistema” (Ivi, p. 46).

¹³⁶ Ivi, op. cit., p. 44.

¹³⁷ Ivi, pp. 44-45.

Se c'è un'ortodossia del marxismo, sottolinea Lukács, essa non può che riferirsi “esclusivamente al metodo” dialettico¹³⁸. Affermazione, questa, che racchiude il motivo determinante per cui Merleau-Ponty, nella consapevolezza della fondatezza di alcune resistenze che *Storia e coscienza di classe* ha incontrato, vede nel saggio di Lukács del '23 uno strumento utile “per misurare il comunismo di oggi, per accorgersi a che cosa ha rinunciato, a che cosa si è rassegnato”, e per meglio comprendere “la filosofia ortodossa che gli è stata preferita”¹³⁹. Perché una decisiva differenza si pone tra l'ortodossia marxista indicata da Lukács e l'ortodossia socialdemocratica o l'ortodossia del Partito comunista russo, che non a caso riservano al tentativo di Lukács una pessima accoglienza¹⁴⁰. L'origine del dissidio, nota Merleau-Ponty, “si trova già in Marx come conflitto tra pensiero dialettico e naturalismo, e l'ortodossia leninista ha liquidato il tentativo di Lukács come Marx stesso aveva liquidato il suo primo periodo ‘filosofico’”¹⁴¹, quello precedente al 1850, quando ancora cerca di integrare la filosofia alla prassi per ritrovarla realizzata e libera dal formalismo e dall'astrazione, attraverso il passaggio del soggettivo nell'oggettivo, “che l'oggetto l'afferri o l'incarni e che essi formino un insieme unico”¹⁴². È il caso dell'interazione dialettica – la “più essenziale” – tra il soggetto e l'oggetto nel processo storico quale condizione di un materialismo che non sia volgare, ossia che non consideri l'oggetto, la realtà e la sensibilità solo nella forma dell'oggetto o dell'intuizione, ma come attività umana sensibile, praxis, vale a dire *soggettivamente*¹⁴³, in virtù della “relativizzazione del soggetto e dell'oggetto” acquisibile solo attraverso “il doppio rapporto o l'ambiguità della dialettica”¹⁴⁴. Tipico del marxismo volgare, invece, è stata la volontà di “allontanare coerentemente il metodo dialettico dalla scienza proletaria”¹⁴⁵.

Ora, alla luce di queste considerazioni preliminari sull'imprescindibilità del metodo dialettico, due sono i punti del pensiero di Lukács sui quali Merleau-Ponty focalizza la sua attenzione al fine di riappropriarsi della “verità” del pensiero marxiano.

Il primo punto, da considerare strettamente legato al secondo, riguarda il criterio caratteristico del metodo dialettico per cui non è possibile stabilire “una rigida contrapposizione di vero e falso”¹⁴⁶.

¹³⁸ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit., p. 2. Convinzione che Lukács mantiene finanche nella celebre prefazione alla prima edizione italiana del '67: “Le stesse osservazioni introduttive al primo saggio danno una definizione dell'ortodossia nel marxismo che, secondo le mie convinzioni attuali, non è soltanto oggettivamente giusta, ma può avere anche oggi, alla vigilia di una rinascita del marxismo, un significato di notevole attualità” (Ivi, p. XLV).

¹³⁹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 69.

¹⁴⁰ Ivi, p. 71.

¹⁴¹ Ivi, p. 76.

¹⁴² Ivi, p. 74.

¹⁴³ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit., p. 5. Qui Lukács richiama direttamente la Prima tesi su Feuerbach.

¹⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 81.

¹⁴⁵ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit., p. 15. E quando “soggetto” e “oggetto” si dissociano, denuncia Merleau-Ponty, “l'ottimismo rivoluzionario fa posto a un volontarismo spietato, l'apparato economico, da rovesciare o da costruire, e che secondo Marx era un ‘rapporto tra persone mediato dalle cose’, cessa quasi di apparire come un rapporto tra persone per divenire quasi interamente una cosa” (M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 76).

¹⁴⁶ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit., p. 64.

Riprendendo l'introduzione dello stesso Lukács a *Storia e coscienza di classe*, Merleau-Ponty parla di “intermittenza del vero e del falso”¹⁴⁷, di “mescolanza del falso e del vero”¹⁴⁸: infatti, è proprio dell'essenza del metodo dialettico

il fatto che in esso giungano a sopprimersi i concetti falsi, nella loro astratta unilateralità. Questo processo di soppressione esige tuttavia che si continui ad operare con questi concetti unilaterali, astratti e falsi: essi debbono essere portati al loro corretto significato non tanto mediante una definizione, quanto piuttosto attraverso la funzione metodologica che essi ricevono in quanto momenti soppressi della totalità. [...] Infatti, se i concetti sono soltanto figure intellettuali della realtà storica, la loro figura unilaterale, astratta e falsa, è inerente alla vera unità in quanto è un suo momento¹⁴⁹.

Non si dà mai, pertanto, la tesi di un'essenziale “falsità della coscienza”, poiché ogni coscienza è l'espressione di un mondo vissuto e costantemente riflesso della *società come totalità concreta*. Stando al metodo dialettico, ogni coscienza non può mai essere interamente disgiunta dal vero, perché “esiste una partecipazione delle idee tra loro che impedisce loro di essere del tutto inutilizzabili e false in senso assoluto”; è per questo “che c'è una verità delle ideologie, a condizione che siano reinserite nel loro contesto sociale”. Dialettizzare la coscienza significa, pertanto, trarne una duplice determinazione. Dal punto di vista soggettivo, essa è “giusta” e “corretta” perché è compresa e giustificata sulla base della situazione storico-sociale; contemporaneamente, dal punto di vista oggettivo, essa può passare accanto all'essenza dello sviluppo sociale senza riuscire a coglierlo e a dare ad esso espressione adeguata ed è, a questo titolo, “falsa coscienza”¹⁵⁰. In sostanza, la coscienza si scopre falsa quando “qualcosa dentro di essa¹⁵¹ l'avverte che non va fino in fondo e l'invita a correggersi”¹⁵².

Il secondo punto dell'interesse di Merleau-Ponty nei confronti di Lukács consiste invece nella necessità, perennemente presente nelle analisi merleau-pontiane sulla percezione e sul linguaggio, di mantenere la rilevanza fenomenologica dell'esperienza vissuta dal soggetto, affinché questa non venga considerata come “il riflesso di un essere sociale esterno”¹⁵³. Tale necessità teorica e dialettica

¹⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 52.

¹⁴⁸ Ivi, p. 53.

¹⁴⁹ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit., pp. LXIX-LXX.

¹⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 54 (si veda anche G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit., p. 65).

¹⁵¹ Bisognerebbe capire cosa effettivamente sia questo “qualcosa” che la coscienza porta in sé.

¹⁵² M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., pp. 54-55. “Ritroviamo l'idea che la coscienza può essere certo falsa o falsata, ma che non c'è una falsità di principio della coscienza, che per principio, invece, contiene in se stessa di che correggersi, giacché il tutto vi traspare sempre in enigma, e che così, sempre esposta all'errore, è costretta ad un'autocritica permanente; sempre aperta alla verità, può e deve procedere attraverso una critica immanente ed un superamento interno degli errori piuttosto che per una condanna perentoria” (Ivi, pp. 79-80).

¹⁵³ Ivi, p. 53.

Merleau-Ponty la vede già all'opera in Marx, che mantiene insieme, unendoli nella *prassi*, il rapporto secondo cui la coscienza è un prodotto della storia ed il rapporto secondo cui la storia è un prodotto della coscienza; “Marx li unisce facendo della coscienza non il punto focale dell'essere sociale e neppure il riflesso di un essere sociale esterno, ma quel singolare luogo in cui tutto è falso e tutto è vero, in cui il falso è vero in quanto falso, il vero falso in quanto vero”¹⁵⁴. In altri termini, Lukács “vuole preservare [...] un marxismo che incorpori la soggettività alla storia senza farne un epifenomeno”¹⁵⁵ e che – in pari tempo e coerentemente con le analisi dialettiche sull'umanesimo reale che non permettono di ragionare nei termini di una soggettività assoluta radicata nell'eterno – da una parte ammetta “che la totalità vissuta da ciascun uomo sopravanza sempre in qualche modo la sua situazione di classe”¹⁵⁶, e dall'altra neghi alla coscienza il possesso a priori del tutto¹⁵⁷.

Ciò che Lukács vuole difendere con le sue tesi è dunque sempre l'idea che la soggettività è incorporata alla storia, non prodotta da essa, che la storia, soggettività generalizzata, rapporti tra persone sopiti e condensati nelle ‘cose’, non è un *in-sé* governato, come il mondo fisico, da leggi causali, ma una totalità da capire¹⁵⁸.

Pensare dialetticamente significa “esprimere che la nostra coscienza è lungi dall'essere coestensiva alla dialettica storica”, poiché “noi non soltanto siamo dentro la storia oggettiva, ma che, in un altro senso, essa è tutta in noi”¹⁵⁹. Si tratta di ristabilire “il doppio rapporto o l'ambiguità della dialettica”¹⁶⁰, e ciò è possibile attraverso il concetto di *prassi*, appunto, la più significativa novità filosofica del marxismo. La *prassi* è “meno di un soggetto, e più di un oggetto, un'esistenza polarizzata, una possibilità che si manifesta nella situazione del proletario, al punto di sutura delle cose con la sua vita, insomma - e qui Lukács riprende l'espressione di Weber – una ‘possibilità oggettiva’”¹⁶¹. Nella *prassi* Marx supera il dilemma per cui sia la teoria a decifrare la storia,

¹⁵⁴ *Ibidem.*

¹⁵⁵ *Ibidem.*

¹⁵⁶ Ivi, p. 81.

¹⁵⁷ Ivi, p. 56.

¹⁵⁸ Ivi, p. 81.

¹⁵⁹ *Ibidem.* Del medesimo avviso è Korsch: “E ancor oggi, la maggioranza dei teorici marxisti concepisce la realtà di tutti i fatti cosiddetti spirituali in senso puramente negativo, del tutto astratto e adialettico, invece di applicare coerentemente anche a questa parte della realtà sociale complessiva il solo metodo materialistico e quindi scientifico sostenuto da Marx ed Engels. Invece di comprendere, accanto al processo della vita sociale e politica anche quello spirituale, accanto all'essere e al divenire sociale in senso lato (come economia, politica, diritto, ecc.) anche la coscienza sociale nelle sue differenti forme fenomeniche come componente reale, anche se ideale (o ‘ideologica’) della realtà sociale complessiva, costoro definiscono ogni forma di coscienza in termini del tutto astratti, e in fondo addirittura dualistici e metafisici, come riflesso del tutto dipendente o solo parzialmente indipendente, ma in ultima analisi sempre come riflesso dipendente del processo materiale di sviluppo, il solo cui attribuiscono un'effettiva realtà” (K. Korsch, *Marxismo e filosofia*, PGRECO, Milano 2012, p. 72).

¹⁶⁰ *Ibidem.*

¹⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 59.

giacché la prassi non è assoggettata a postulato della coscienza teorica, alla rivalità delle coscienze. Per una filosofia della prassi, la stessa conoscenza non equivale al possesso intellettuale di un significato, d'un oggetto mentale, e i proletari possono portare il senso della storia senza che sia per forza nella forma di un "io penso". Tema di questa filosofia non sono delle coscienze bloccate nella loro immanenza natale, ma uomini intenti a spiegarsi l'uno con l'altro, di cui uno mette la propria vita a contatto degli apparati di oppressione, l'altro produce informazioni d'altra fonte su questa stessa vita e dà una visione totale della lotta, ossia delle sue forme politiche. Attraverso questo confronto, la teoria si conferma come espressione rigorosa di ciò che vivono i proletari e simultaneamente la vita dei proletari si sposta sul piano della lotta politica. Il marxismo evita così l'alternativa perché prende in considerazione non coscienze inattive, silenziose e sovrane, ma lo scambio tra operai che sono anche uomini che parlano, capaci quindi di far proprie le prospettive teoriche che vengono loro proposte, e teorici che sono anche uomini vivi, capaci quindi di assumere nelle loro tesi ciò che gli altri stanno vivendo. [...] Il senso profondo, filosofico, del concetto di prassi è di immetterci in un ordine che non è quello della conoscenza, bensì quello della comunicazione, dello scambio, del relazionarsi¹⁶².

Se il soggetto della prassi non è la coscienza sovrana ma gli uomini concreti, corporei, finiti, sociali, capaci di condizionare l'ambiente storico in cui vivono e dal quale sono purtuttavia condizionati – come del resto Merleau-Ponty sostiene sin dalle sue prime descrizioni fenomenologiche, confermate nel metodo dialettico rischiarato da Lukács – non è possibile allora disambiguare la realtà fino in fondo: essa si discosta definitivamente dal pregiudizio che fa del mondo percepito un universo di oggetti intesi come individualità spazio-temporali conchiuse e massicce. Pregiudizio oggettivistico, questo, che va reso inoperante attraverso una concezione relazionale, sinestesica¹⁶³, pratica, strutturale e dialettica dell'evento percettivo. Il percepito, come già si è avuto modo di approfondire nel secondo capitolo di questo lavoro, si dà sempre in relazione dialettica con altre figure e sfondi che contribuiscono al profilarsi delle sue qualità mai pienamente positive e

¹⁶² Ivi, pp. 61-62.

¹⁶³ "La percezione sinestesica è la regola" (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 308), evidenzia Merleau-Ponty, scorgendo nella dimensione polisensoriale dell'umano la possibilità di superare l'impostazione fisiologica classica che non solo "relega i 'sensi' nel mondo degli oggetti e libera la soggettività da ogni inerza corporea" (Ivi, p. 290), ma che riconosce il fatto per cui la corporeità umana "è caratterizzata da una sensorialità non predefinita o irrigidita dentro strutture organiche, comportamentali e ambientali fisse (come nel caso delle altre specie). Ma proprio per questo essa per un verso è aperta, flessibile e completamente riversa all'/sull'esterno [...]; e per un altro, e di conseguenza, caratterizzata dalla diffusione, dalla 'mescolanza' della sua sensorialità non rigidamente orientata sull'intero apparato corporeo. Insomma dalla condizione *naturalmente sinestesica* del corpo umano. Dal fatto che i sensi naturalmente 'passano l'uno nell'altro' e sono in uno stato di 'indivisione' (E. Lisciani-Petrini, *Per un "dérèglement de tous les sens"*. Merleau-Ponty: le sinestesie e l'impersonale, in *Eikasia. Revista de Filosofia*, anno IV, 21, 2008, p. 41). Scrive Merleau-Ponty: "il suono e il colore sono ricevuti nel mio corpo, e diviene difficile limitare la mia esperienza a un solo registro sensoriale: essa si riversa spontaneamente verso tutti gli altri [...]. I sensi comunicano tra di essi aprendosi alla struttura della cosa. Si vede la rigidità e la fragilità del vetro, e quando esso si rompe con un suono cristallino, questo suono è vibrato dal vetro visibile. Si vede l'elasticità dell'acciaio, la duttilità dell'acciaio rovente, la durezza della lama di una pialla, la mollezza dei trucioli. La forma degli oggetti non è il loro contorno geometrico, ma ha un certo rapporto con la loro natura propria e, mentre parla alla vista, parla a tutti i nostri sensi. La forma di una piega in un tessuto di lino o di cotone ci fa vedere la morbidezza o la secchezza della fibra, la freddezza o il tepore del tessuto" (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., pp. 306 e 308).

determinate, poiché la percezione opera per “riflessi, ombre, livelli, orizzonti fra le cose”, essa non ci fa “accedere alla presunta pienezza del mondo”, ma a “certi vuoti, certe fessure, figure e sfondi”, in quanto primariamente “*potere di articolazione e differenziazione*”¹⁶⁴.

Sul piano dell’effettività storica, nell’incontro con Lukács Merleau-Ponty cerca di trovare risposte al problema che riguarda l’avvenuta affermazione, al cuore dell’ideologia del comunismo ufficiale, della “sommara” gnoseologia presente in *Materialismo ed empiriocriticismo*¹⁶⁵, che cerca di sposare la dialettica alla metafisica materialistica, finendo, tuttavia, per conservare la prima imbalsamandola, fuori di noi, in una realtà esterna¹⁶⁶. Eppure, secondo l’interpretazione di Korsch riportata da Merleau-Ponty, nelle intenzioni del Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo* questo connubio rappresenta una mossa strategica volta a provvedere, momentaneamente e non definitivamente, la popolazione russa di un’ideologia semplice ed efficace, dato che le masse sottosviluppate della Russia non hanno vissuto e metabolizzato le fasi storiche e di pensiero che invece hanno tracciato il cammino del capitalismo occidentale¹⁶⁷. Tuttavia, per Merleau-Ponty rimane comunque difficile comprendere come una tale teoria della conoscenza, prehegeliana e addirittura prekantiana, possa servire da introduzione alla dialettica marxista, leggendovi piuttosto una criticità interna del pensiero marxista¹⁶⁸ presente, in maniera lampante, in quella singolare dittatura ideologica, oscillante tra progresso rivoluzionario e oscura reazione, esercitata nella Russia sovietica in nome del cosiddetto “marxismo leninismo”, che si tenta di estendere a tutti i partiti comunisti dell’intero globo¹⁶⁹. In sostanza, la teoria della conoscenza di Lenin non è stata applicata limitatamente all’interno di una fase della progressione sovietica, poiché essa è divenuta il sistema di riferimento dell’ideologia ufficiale dell’ortodossia marxista.

È possibile – si chiede Merleau-Ponty – che una dottrina e una politica conservino il metodo dialettico, una volta che si è ceduto sui principi della gnoseologia? Interrogativo essenziale, che pone al centro della questione la connessione logica diretta che, a partire da certi principi gnoseologici *adialettici*, conduce a determinate misure e azioni politiche:

¹⁶⁴ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., pp. 8-9. Enfasi dell’autore.

¹⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 73. Lenin scrive il suo libro “per riaffermare che il materialismo dialettico è un materialismo e che suppone uno schema materialistico della conoscenza [...]. Riconfermando che il pensiero è un prodotto del cervello e, attraverso questo, della realtà esterna, rispolverando la vecchia allegoria delle idee-immagini, Lenin pensava di stabilire solidamente la dialettica delle cose, dimenticando che un effetto non assomiglia alla sua causa, e che, effetto delle cose, la conoscenza si trova per principio a di qua del suo oggetto e non ne coglie il doppio interno. Era annullare tutto ciò che si era potuto dire della conoscenza dopo Epicuro, e il problema stesso di Lenin – quello che lui chiama il ‘problema gnoseologico’ del rapporto tra l’essere e il pensiero – restaurava la teoria della conoscenza prehegeliana” (Ivi, p. 72).

¹⁶⁶ Ivi, p. 77.

¹⁶⁷ K. Korsch, *Marxismo e filosofia*, op. cit., p. 26; Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., pp. 73-74.

¹⁶⁸ Ivi, p. 74.

¹⁶⁹ K. Korsch, *Marxismo e filosofia*, op. cit., pp. 31-32.

se il soggetto è un riflesso del processo sociale e politico, non esiste altra istanza di verità se non il conformarsi alle esigenze del movimento rivoluzionario rappresentato dal Partito, e ogni critica letteraria che resti intrinseca, che tenga conto di modi d'espressione propri alla letteratura e analizzi l'organizzazione interna delle opere, è da condannare come *diversione, idealizzazione dei regimi superati, scissione* della letteratura e della storia. Per un realista non c'è pluralità dei punti di vista, non c'è centro e periferia della dialettica, non c'è totalità intensiva, c'è solo un processo storico da constatare e da seguire¹⁷⁰.

In queste righe, in particolare nell'espressione oggetto dell'enfasi posta dall'autore, si constata il coinvolgimento biografico dello stesso Merleau-Ponty che, al pari di Lukács, ha subito l'attacco da parte del dogmatismo realista e adialettico del comunismo "ortodosso".

Nel realismo adialettico professato dal comunismo ufficiale non è concepibile attribuire valore di verità alla molteplicità dei punti di vista; in questi non sono individuabili dei momenti del vero. Il pensiero dialettico, spontaneamente portato a respingere la massiccia positività del reale, viene dai realisti adialettici in questa inserito e confinato, quindi esautorato¹⁷¹. In termini culturali, il materialismo dogmatico degli epigoni di Marx dissolve in scienze particolari – tra loro estranee – la totalità concreta della realtà storica¹⁷², smarrendo quella condizione fondamentale per cui la dialettica, logica della contraddizione, comincia "là dove vengono meno i principi del terzo escluso e dell'identità elementare"¹⁷³. Di fatto, la dialettica consiste in una "logica a più di due valori di verità, cioè come una logica della complementarità" che "consiste nella negazione di un'alternativa: 'né A, né B'"¹⁷⁴. Secondo la logica dialettica, non può esserci un solo punto di vista vero: piuttosto, la verità emerge dalla complementarità, quindi dalla molteplicità dei punti di vista e dal passaggio da una prospettiva all'altra¹⁷⁵. Inoltre, carattere essenziale della dialettica è "la sua concretezza, cioè il fatto che essa non può mai essere separata dall'oggetto o dagli oggetti che nega, se non a prezzo di girare a vuoto"¹⁷⁶. Ed è ciò che accade nel comunismo ufficiale, che imbalsama il movimento dialettico fuori di noi, in una realtà esterna, ammessa come tesi generale di cui si differisce l'applicazione. In particolare, l'"ortodossia" comunista evita di leggersi e interpretarsi concretamente attraverso il metodo dialettico, "non accetta che si rifletta su di essa neppure se è per ricevere un fondamento nella

¹⁷⁰ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 81. Corsivo dell'autore.

¹⁷¹ Ivi, p. 73.

¹⁷² G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit., p. 45.

¹⁷³ G. Agamben, *Archeologia di un'archeologia*, saggio introduttivo all'opera di E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004, p. XXIX.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 204.

¹⁷⁶ G. Agamben, *Archeologia di un'archeologia*, saggio introduttivo all'opera di E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, op. cit., pp. XXIX-XXX.

ragione e nella dialettica; non vuole essere vera alla seconda potenza e per ragioni che non sono le proprie: pretende per sé la verità della cosa stessa”¹⁷⁷.

Riassumendo, il comunismo che Merleau-Ponty vede davanti ai suoi occhi, informati dalla lezione lukácsiana, è

un sistema che pratica il doppio gioco filosofico, che disarmava cioè la dialettica [...] ma che lascia intendere che la dialettica continua a funzionare laggiù, nelle infrastrutture e nel misterioso futuro che esse preparano; un sistema che onora la dialettica da lontano, senza praticarla, senza sconfessarla, annullandola come strumento critico e conservandola solo come punto d'onore, giustificazione, ideologia. [...] Nella filosofia comunista ritroviamo [...]: da una parte una dialettica che prende delle precauzioni contro se stessa e si colloca nell'essere, fuori da ogni possibilità di essere messa in discussione ma anche fuori uso; dall'altra troviamo un realismo che si fa scudo della dialettica. In ogni caso, un pensiero all'ombra del quale si fa tutt'altro¹⁷⁸.

Tuttavia, il tentativo dialettico promosso da Lukács di affermare “il dominio metodologico della totalità sui momenti singoli”¹⁷⁹, di individuare nella totalità concreta “la categoria autentica della realtà”¹⁸⁰, descrive la storia di un filosofo “che ha creduto di potere inglobare il realismo nella dialettica, la cosa stessa nel pensiero della cosa”¹⁸¹, senza riuscire effettivamente nel suo intento. Il conflitto tra dialettica e realismo non è superato, anzi: il metodo dialettico non è concretamente applicato, continua a girare a vuoto. La realtà storica conferma il circuito chiuso per cui dalla dialettica, viva e operante nei periodi d'entusiasmo in cui la rivoluzione sembra vicina, si torna sempre al realismo o al naturalismo, allo scientismo dominante nei periodi di fiacca propri sia della fase di stabilizzazione del capitalismo, come alla fine del XIX secolo e nel capitalismo occidentale del secondo Novecento, sia degli anni successivi alla presa del potere rivoluzionario, quando la quiete interna al sistema richiede il rafforzamento delle infrastrutture politiche ed economiche. In questa fase “diventa evidente il divario tra la filosofia effettiva e la sua logica immanente, quando le infrastrutture fanno sentire il loro peso. [...] Allora ‘soggetto’ e ‘oggetto’ si dissociano, l'ottimismo rivoluzionario fa posto a un volontarismo spietato, l'apparato economico, da rovesciare o da costruire, [...] cessa quasi di apparire come un rapporto tra persone per divenire quasi interamente una cosa”¹⁸².

Secondo Merleau-Ponty, tanto nel giovane Marx dialettico quanto nel “marxismo occidentale” del 1923, manca “il *mezzo* di esprimere l'inerzia delle infrastrutture, la resistenza delle

¹⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 83.

¹⁷⁸ Ivi, p. 84.

¹⁷⁹ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit., p. 13.

¹⁸⁰ Ivi, p. 14.

¹⁸¹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 83.

¹⁸² Ivi, p. 76.

condizioni economiche e anche naturali, lo sprofondamento dei ‘rapporti personali’ nelle ‘cose’”, lo “spessore” della storia e la “lentezza delle mediazioni”¹⁸³. Questo mezzo Merleau-Ponty lo individua nel concetto di istituzione, strumento teorico in grado di interpretare la storia quale

ordine delle ‘cose’ che indicano però ‘rapporti tra persone’, sensibile a tutte le condizioni pesanti che lo riallacciano all’ordine della natura, aperto a tutto ciò che la vita personale può inventare, [che] è, in linguaggio moderno, il campo del simbolismo, e il pensiero di Marx doveva trovare in esso una via d’uscita¹⁸⁴.

In questo senso, lo stesso Merleau-Ponty riconosce ed evidenzia che il paradigma istituyente su cui già sta lavorando si pone in continuità con la dottrina marxiana e la riflessione critica del marxismo “occidentale”; ma è una continuità accettata nella consapevolezza di aver individuato la via per uscire dalle *impasses* tanto della prima quanto della seconda.

Ma se si parla di *impasses* lo si fa in termini dialettici, giacché “le avventure della dialettica” – di cui i percorsi di Marx, di Lukács, di Korsch, rappresentano le avventure più recenti – “sono quel succedersi di errori attraverso cui bisogna pure che la dialettica passi, poiché essa è per principio un pensiero a più centri e a più accessi, e ha bisogno di tempo per esplorarli tutti”¹⁸⁵.

Per quanto riguarda specificamente la via lukácsiana, l’errore del filosofo ungherese consiste nell’“illusione” di precipitare in un fatto storico – ossia la nascita e lo sviluppo del proletariato – la “negazione della negazione”, di rendere il proletariato l’emblema della negatività e unica datità capace di comprendere la totalità. E se il proletariato teorizzato da Lukács come “soppressione di se stesso”, come negazione della negazione, “è introvabile”¹⁸⁶, che cosa rimane del discorso sulla totalità? In mancanza del proletariato quale punto di vista “a partire dal quale la società diventa visibile come intero”, poiché è dal punto di vista del proletariato che “vengono a coincidere la conoscenza di sé e la conoscenza della totalità”¹⁸⁷, inevitabilmente il concetto di totalità, oltre a perdere la sua legittimità teorica, risulta altresì esautorato dalla quella carica normativa di cui Merleau-Ponty precedentemente si è avvalso in quanto punto di vantaggio critico da cui denunciare l’ipocrisia delle politiche liberali e giustificare i colpi di mano eseguiti dal regime sovietico¹⁸⁸.

Secondo la condivisibile ricostruzione proposta da M. Jay, a seguito della disillusione nei confronti dell’azione storica del proletariato è constatabile, nella riflessione merleau-pontiana, uno slittamento di interesse dalla storia alla natura; di conseguenza, la storia non è più il luogo privilegiato

¹⁸³ *Ibidem*. Enfasi mia.

¹⁸⁴ Ivi, p. 77.

¹⁸⁵ Ivi, p. 204.

¹⁸⁶ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 99.

¹⁸⁷ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973, p. 28.

¹⁸⁸ M. Jay, *Marxism and totality*, op. cit., p. 375.

del significato. Piuttosto, per Merleau-Ponty diventa necessario comprendere la “carne della storia” nella continuità con la “carne della natura”¹⁸⁹, con l’“essere bruto” che a noi si rivela nel contatto percettivo del mondo. Di fatto, negli ultimi scritti ontologici il filosofo francese sembra muovere dal concetto hegel-marxista di totalità in favore di un’idea dell’essere dalle venature manifestamente heideggeriane¹⁹⁰. Per di più in un prospettiva storica, tenendo conto dell’interesse che Merleau-Ponty ha sempre avuto nella necessità dell’azione del negativo che apre le forme sociali alla trasformazione, danno da pensare le ultime righe de *L’occhio e lo spirito*, l’ultima opera che Merleau-Ponty riesce a portare a termine prima dell’incompiuta *Il visibile e l’invisibile*, che, con disillusione, ammettono l’incapacità della ragione storica di “redigere un bilancio oggettivo, [...] di pensare un progresso in sé, che tutta la storia umana è in un certo senso *stazionaria*”¹⁹¹. Forse, questo carattere “stazionario” della storia va individuato nella temporalità storica del simbolismo che raddoppia, frenandolo, come fosse un principio di conservazione, la temporalità dinamica delle istituzioni?¹⁹²

Davanti all’accrescersi della disillusione nei confronti della ragione storica del proletariato, le accuse di idealismo di cui Lukács è tacciato non sono pertanto ingiustificate fintantoché, riconosce Merleau-Ponty, il proletariato e la società rivoluzionaria teorizzata da Lukács “sono idee senza equivalente nella storia”¹⁹³. Ma questo non significa che la dialettica sia essa stessa un’illusione; ciò che è caduco non è la dialettica, ma la pretesa che essa sfoci nel compimento della storia, che ci sia uno stadio finale che porterebbe a conclusione le avventure della dialettica¹⁹⁴. Come caduca è l’istanza trotckijana che, riprendendo senza esitazioni il naturalismo marxista, fonda “il valore nell’essere”: si tratta dell’intuizione fondamentale di un “*essere in rivoluzione*, di un cambiamento che, al di là delle azioni degli uomini, non cessa di scavare nella storia o almeno di scuoterla sordamente anche quando sembra immobile”; in altre parole, la dialettica si anniderebbe nella materia storica¹⁹⁵ (equivoco, questo, presente già in Marx nel momento in cui introduce la dialettica nelle cose stesse)¹⁹⁶. È attraverso il concetto di rivoluzione permanente che Trotskij indica quel “terzo ordine” che, al di là delle condizioni soggettive e oggettive, rende sempre presente la rivoluzione proletaria in qualsiasi parte del mondo, “da un’estremità all’altra dello spazio e del tempo”, come se si trattasse di una rivoluzione transtemporale “presente ovunque in forma ‘embrionale’ e mai compiuta da nessuna parte”¹⁹⁷.

¹⁸⁹ Ivi, p. 377.

¹⁹⁰ Ivi, p. 378. Come già precedentemente abbiamo avuto modo di constatare (si veda *supra* pp. 80-81 e p. 101).

¹⁹¹ M. Merleau-Ponty, *L’occhio e lo spirito*, op. cit., p. 63. Corsivo mio.

¹⁹² Sull’argomento si tornerà nel § 4.2 di questo studio.

¹⁹³ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 204.

¹⁹⁴ Ivi, p. 205.

¹⁹⁵ Ivi, pp. 97-98.

¹⁹⁶ Ivi, p. 100.

¹⁹⁷ Ivi, p. 97.

Ora, sia nel discorso lukácsiano sia nella tesi trotckijana della rivoluzione permanente, determinante è il ruolo del negativo. Se Lukács concentra tutto il negativo nel proletariato – il proletariato è il lavoro della negatività, che garantisce ad esso la “presa” sul futuro – credendo “che il potere del proletariato fosse la sua autosoppressione, negazione della negazione”¹⁹⁸, Trockij incarna la negatività nella storia¹⁹⁹, moltiplicando all’infinito la presenza storica dei “punti sublimi”²⁰⁰. Poiché la dialettica risiede nella materia sociale, la negatività permanente può essere quindi captata come “una sorgente o una materia sottile”²⁰¹ concentrata nella formazione storica esistente della classe proletaria, ai cui funzionari che la rappresentano al potere bisogna garantire carta bianca senza limiti di tempo.

Eppure, il miracolo del “flusso rivoluzionario” transtemporale di cui parla Trockij è irreperibile nella storia, dove

tutte le identificazioni mediate della dialettica si trasformano in identità: il proletariato è la rivoluzione, il Partito è il proletariato, i capi *sono* il Partito, non nella differenza, ma come l’essere è l’essere, e da allora in poi il doppio senso e l’equivoco diventano la legge del sistema perché, com’è evidente, non c’è equivalente positivo della negatività e i suoi rappresentanti si affermano nel modo più positivo possibile²⁰².

I rappresentanti storici della negatività non possono che affermarsi sempre più nel nome del positivo; nella storia si esiste positivamente²⁰³: il processo di istituzionalizzazione – quindi di positivizzazione – delle strutture sovietiche avvenuto in Russia a rivoluzione compiuta è stato imprescindibile, pena la dispersione nel divenire storico della conquista del potere. Dopotutto è possibile, si chiede Merleau-Ponty, istituire la rivoluzione permanente? È possibile concepire un regime istituito “capace di vivere a tale grado di tensione, un tempo storico continuamente travagliato da un simile fermento critico, una vita senza dati acquisiti, senza riposo?” È possibile istituire il flusso del negativo?²⁰⁴ O

¹⁹⁸ Ivi, p. 205.

¹⁹⁹ Ivi, p. 100.

²⁰⁰ Per “punto sublime” – espressione “esoterica”, “occultista”, che riprende dal surrealista André Breton – Merleau-Ponty intende “un punto dello spirito da cui [...] il reale e l’immaginario, il comunicabile e l’incomunicabile [...] cessano di essere percepiti come contraddittori” (Ivi, p. 18; cfr. M. Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Verdier, France 2016, p. 234). Poiché la dialettica marxista, e forse ogni forma di pensiero dialettico (per certo lo è il metodo dialettico-chiasmatico, senza sintesi finale, adoperato da Merleau-Ponty), è una concezione che mira a *superare* le alternative, le opposizioni (*Ibidem*), “la politica rivoluzionaria si assegnava come finalità imminente la sintesi. Si stava per assistere all’apparizione della dialettica nei fatti. La rivoluzione era il *punto sublime* in cui realtà e valori, soggetto e oggetto, giudizio e disciplina, individuo e totalità, presente e futuro, invece di entrare in collisione, avrebbero a poco a poco raggiunto una possibilità di intesa” (M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., pp. 18-19).

²⁰¹ Ivi, p. 99.

²⁰² Ivi, p. 100. Enfasi dell’autore.

²⁰³ Ivi, p. 99.

²⁰⁴ A questo interrogativo cruciale Merleau-Ponty ha già trovato risposta negativa nel tentativo sovietico di istituire il flusso del negativo nella forma della “critica ufficiale”, che altro non è se non “la caricatura della rivoluzione permanente”.

“istituzione” e “flusso” sono due concetti antitetici, legati da una relazione di intermittenza e non di compresenza? L’esperienza sovietica, nel suo progressivo positivizzarsi, dimostra di non riuscire *al contempo* a mantenere effettivo “il lavoro della negatività”. Difatti i “funzionari del negativo” – i componenti della “critica ufficiale” che nelle sue mani concentra la negazione e la critica (evitando in concreto che questa circoli liberamente per l’intero corpo sociale), istituita per rappresentare e amministrare l’autocritica del proletariato – praticano una critica che “è soltanto nominalmente critica di se stessa”, quando invero “allestiscono a loro uso e consumo, in nome del negativo, il potere più positivo che ci sia”²⁰⁵. È propriamente in questo modo, nella soppressione del negativo nella sua realizzazione storica, che il comunismo passa “dalla responsabilità storica alla nuda disciplina, dall’autocritica al rinnegamento, dal marxismo alla superstizione”²⁰⁶.

In sostanza, tanto la visione del negativo in Lukács quanto l’elaborazione trotckijana della negatività nella rivoluzione permanente sono smentite dalla positività delle istituzioni sovietiche, che dimostra la profondità dei limiti presenti nelle due teorie.

Come precedentemente rilevato, Merleau-Ponty intende sviluppare il suo pensiero a partire da una specifica *manca* che non permette a Marx, a Lukács e a Trockij di pensare insieme l’essere dato e la sua trasformazione, il positivo ed il negativo, la cristallizzazione e l’invenzione: si tratta del mancato o adeguato approfondimento del concetto di istituzione, che il filosofo francese determina essere in grado di esprimere, si ribadisce, “l’inerzia delle infrastrutture, la resistenza delle condizioni economiche e anche naturali, lo sprofondamento dei ‘rapporti personali’ nelle ‘cose’”, lo “spessore” della storia e la “lentezza delle mediazioni”, vale a dire i tempi lunghi, plurisecolari, che contraddistinguono il campo del simbolismo²⁰⁷, e, contemporaneamente, l’invenzione che la vita personale può apportare. In altri termini, il paradigma istituito su cui Merleau-Ponty lavora parallelamente alle sue analisi relative ai marxismi è un tentativo di pensare insieme la positività dell’istituzione ed il movimento nella sua trasformazione, poiché tutto ciò che esiste storicamente è “*al contempo* movimento e inerzia”²⁰⁸.

Non si tratta, precisa il filosofo francese, semplicemente di un’astuzia machiavellica ispirata dal principio secondo cui “si regna meglio attraverso la persuasione che attraverso la forza e che il massimo della tirannia è sedurre”; nella voce della critica ufficiale potrebbero effettivamente trovare espressione le vere proteste ed il vero cambiamento, ma, in fin dei conti, ogni critica verrebbe arrestata nel momento stesso in cui contesta la validità del potere nella sua totalità, e da questo usata per rafforzare la sua mano di ferro, il proprio apparato (Ivi, pp. 205-206).

²⁰⁵ Ivi, p. 143. A riguardo, Merleau-Ponty ricorda che, “nell’epoca classica del marxismo, l’oppositore veniva obbligato dalla decisione della maggioranza ma manteneva il diritto di conservare le sue tesi se le credeva giuste in attesa che la pedagogia degli avvenimenti li facesse approvare e alla sola condizione di non farne il vessillo di un partito contro il partito. Fu un primo sintomo di decadenza l’ammettere in teoria che l’oppositore deve essere piegato, ossia obbligato a sconfessare le sue tesi e ad applicare le decisioni che disapprova. Un secondo fu quello di ammettere che un’autocritica vera è un’autoaccusa, e che il militante deve sconfessare quello che egli è stato (*Ibidem*).

²⁰⁶ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 294.

²⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 77.

²⁰⁸ Ivi, p. 218. Corsivo dell’autore.

3.4 Saussure e Weber: la storia tra chiusura e apertura. La chiave iperdialettica e il negativo

Determinante per Merleau-Ponty è, a questo punto, ripensare il ruolo ed il lavoro del negativo nella storia e nelle istituzioni. Un'indicazione decisiva il filosofo francese la trova nello studio del modello linguistico saussuriano²⁰⁹ e, parallelamente, nella sua applicazione alla logica storica (e, più in generale, alla logica dell'essere²¹⁰) che plasma profondamente la configurazione della griglia epistemica fino ad ora da lui adottata.

Con la stessa audacia mostrata nel porre in analogia la percezione di forme sensibili e la comprensione delle oggettività storico-culturali, qui Merleau-Ponty pone in equivalenza – per via analogica – il funzionamento del linguaggio con la logica della storia. L'idea di cui Merleau-Ponty è progressivamente sempre più persuaso è che la linguistica saussuriana possa fornire quegli elementi utili per costruire una nuova concezione della storia²¹¹ e del negativo, poiché oltre ai fonemi e ai concetti, anche le azioni e le strutture sociali possono essere definite nei termini dell'opposizione diacritica: la lingua – “un sistema di segni che hanno senso solo nel loro rapporto reciproco e in cui ogni segno si riconosce per un certo valore d'uso che gli deriva dall'insieme della lingua” – e ogni altra istituzione simbolica, comprese quelle valoriali, funzionano nel medesimo modo²¹². Tale logica diacritica è una logica “ipercontingente”²¹³ che accentua in maniera determinante il ruolo della contingenza a cui Merleau-Ponty riconosce una rilevanza ineluttabile già nelle analisi sul marxismo e sull'umanismo degli anni '40 (cfr. *supra* § 3.1): in queste riflessioni la contingenza della storia identifica le libere scelte e gli eventi imprevedibili che incidono sull'andamento storico-evolutivo del significato rendendolo *sempre incompleto*, ambiguo, mai del tutto trasparente agli occhi dello storico o dell'attore politico. Ciononostante, in queste analisi precedenti all'applicazione sistematica della lezione saussuriana all'esistente, Merleau-Ponty ritiene ancora possibile individuare i tratti razionali

²⁰⁹ Nel *Corso di linguistica generale*, Saussure sostiene che il linguaggio, in colui che parla, non è una pluralità di parole o di idee, tantomeno una serie di dati segni a cui corrispondono date idee, ma un insieme unico in cui ogni parola acquisisce il proprio significato dalle altre parole, come “una massa che va differenziandosi progressivamente” (M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours, 1949-1952*, Cynara, 1988, p. 11). Per Saussure la lingua è essenzialmente diacritica: per questo il fenomeno linguistico è differenziazione di un movimento globale di comunicazione; *in una lingua tutto è negativo*. Non ci sono che differenze senza termini positivi: il significato si riduce a differenze concettuali, il significante a differenze foniche (Ivi, p. 81). Inoltre, un aspetto determinante che Merleau-Ponty acquisisce dal modello linguistico saussuriano, è la comprensione per cui il senso non consiste in una polarizzazione in direzione di un fine, bensì nell'emersione di una differenziazione significante di elementi singolarmente privi di significato (Kerry H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*, op. cit., p. 257).

²¹⁰ “Noi siamo nel campo della storia come nel campo del linguaggio o dell'essere” (M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 39).

²¹¹ J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, op. cit., p. 157.

²¹² M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, op. cit., pp. 53-54.

²¹³ Kerry H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*, op. cit., p. 261.

della storia – e la loro *prospettività* – nelle linee di frattura, cioè di contraddizione, di irrazionalità, del sistema sociale. L'influenza di Saussure, via via sempre più marcata nel corso degli anni '50, radicalizza invece la contingenza della razionalità storica riducendo quest'ultima a quei significati generati dalla combinazione fortuita di elementi discreti attraverso la loro interrelazione ed opposizione. In tal senso, la contraddizione può essere razionalmente individuata solo *retrospettivamente* alla luce dell'intero sistema da cui è emersa: non c'è più una prospettiva da intercettare e da realizzare nella prassi²¹⁴.

La razionalità del reale si dà quindi solamente nell'interrelazione di elementi eterogenei che presi singolarmente non avrebbero alcuna razionalità. Per questo Merleau-Ponty giunge a sostenere, con Weber, che

Nel diritto, nella scienza, nella tecnica e nella religione dell'occidente scorgiamo in filigrana il senso 'razionalizzazione'. Ma soltanto a posteriori: ognuno di questi elementi acquista questo significato storico solo attraverso il suo incontro con gli altri²¹⁵.

È solo nell'incontro che può essere confermato in ciascuno elemento “quel tanto di razionalità di cui era portatore”²¹⁶. È una razionalità non più in grado di aprire prospettive capaci di sostanziare il futuro. La spinta progressiva della storia si esaurisce. La storia, quindi, non elimina solamente le false soluzioni, ma anche le conquiste razionali. In tal senso, è facile comprendere che non solo gli eventi storici, ma anche l'evoluzione del pensiero storico-politico di Merleau-Ponty segna le ragioni dell'insussistenza di qualsiasi fiducia nella progressività della violenza sovietica. Non solo: viene meno anche la teoria del valore, nella sua portata universale, in base alla quale negli anni '40 Merleau-Ponty giudica negativamente le politiche liberali e positivamente quelle sovietiche. E per questi motivi si comprende la rassegnazione che gli fa ammettere, seguendo Weber, che ogni politica – compresa quella democratica – è violenza²¹⁷.

²¹⁴ Ivi, p. 260. La concezione merleau-pontiana della storia degli anni '40, caratterizzata per l'appoggio alla comprensione marxiana del movimento della *gestalt* storica in direzione di una società del “mutuo riconoscimento” (M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit., p. 135), può essere esemplificata analogicamente nel progetto di un architetto che, per quanto contingente nel suo completamento (poiché l'architetto potrebbe fallire nel completarlo o non sopravvivere fino alla sua realizzazione completa), può essere ripreso da un altro attento architetto e portato a compimento attraverso la comprensione della struttura della figura – *gestalt* – preparata dal precedente architetto. In senso diverso, la concezione degli anni '50 segnata da Saussure può essere esemplificata attraverso una forma d'arte quale, ad esempio, la pittura di Matisse. Se si immaginasse di vedere Matisse all'opera, nel suo laboratorio, nell'atto di stendere le linee ed il colore, non sarebbe comunque possibile presagire la prosecuzione ed il compimento, vale a dire il senso compiuto dell'opera, che solo a lavoro terminato, *retrospettivamente*, potrà infine manifestarsi (Kerry H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*, op. cit., pp. 260-261; cfr. M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., pp. 63-64).

²¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 29.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ Ivi, p. 38.

Se la storia funziona come la lingua parlata, e dato che quest'ultima non implica l'esistenza di una lingua universale che la fondi, allora il sistema simbolico di valori di una data cultura storica non può ergersi su un sistema di valori universali transculturali. L'unico elemento che sembra unire tra loro i sistemi simbolici di diverse culture è il postulato della "permanente esigenza di comunicare"²¹⁸ di ogni essere umano, che per l'appunto ben poco o nulla può dirci su una teoria dei valori²¹⁹, al di là del riconoscimento di una sorta di diritto naturale alla libera espressione. Se il *sensu* può essere letto solo retrospettivamente (Weber è del medesimo avviso), perdono di significato le analisi con cui Merleau-Ponty, prima della svolta linguistica, sottolinea l'imprescindibilità per i politici e per gli intellettuali di prevedere le tendenze della storia. Dopo la conversione a Saussure, infatti, e approssimandosi alle intenzioni di Weber, Merleau-Ponty ipotizza di individuare la verità del futuro non altrove che "nell'arte di inventare quello che in seguito sembrerà dovuto ad una esigenza del tempo"²²⁰. Tale sembra essere l'unica forma di apertura della storia, l'unica possibile relazione al futuro che l'uomo politico può avere.

Indubbiamente, se si abbandona l'idea di un fondamento razionale del mondo, la logica storica della lotta di classe non è altro che una possibilità fra tante; il che equivale a riconoscere la compresenza di più logiche affioranti dalla e nella contingenza, non dissimili dai *nuclei intellegibili* teorizzati da Weber e ripresi da Merleau-Ponty come modello teorico per elaborare le fondamenta di una teoria dell'istituzione (sull'argomento si tornerà a breve). La lotta di classe non è, pertanto, l'essenza della storia o il suo principio generale²²¹. La lotta di classe è un nucleo intellegibile, cioè un fatto storico il cui senso, al pari di ogni altro nucleo intellegibile, risulta vacillante e sempre in pericolo²²².

Alla luce di queste considerazioni sulla razionalità della storia, in Weber Merleau-Ponty trova risposte alla sconessione che percepisce accrescersi tra la realtà e la capacità razionali del soggetto. Se non c'è una trama razionale della realtà, questa diventa evanescente, marcatamente incerta, come incerti si rivelano gli strumenti teorici per concettualizzarla (per quanto questi siano via via sempre più complessi e raffinati). Weber, filosofo della crisi della modernità europea, si spinge fino ai confini estremi di questa nel momento in cui, rompendo con l'idealismo tedesco, sostiene che "l'intelletto dello storico, come l'intelletto del fisico, forma una verità 'oggettiva' nella misura in cui costruisce e in cui l'oggetto è solo un elemento dentro una rappresentazione coerente, che può essere rettificata, precisata all'infinito, *ma non si confonde mai con la cosa stessa*"²²³. L'impostazione neokantiana è

²¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, op. cit., p. 53. In accordo con la sua teoria dell'espressione...

²¹⁹ Kerry H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*, op. cit., p. 264.

²²⁰ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 40.

²²¹ M. Merleau-Ponty, *Sensu e non sensu*, op. cit., p. 148.

²²² M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-196)*, op. cit., p. 49.

²²³ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 21. Corsivo mio.

lampante: la rappresentazione coerente, l'immagine che il soggetto ha del mondo, cioè la costruzione cognitiva data a partire da condizioni materiali e corporee, media il nostro rapporto con il reale; non c'è accesso diretto al mondo²²⁴. “Non si è mai alla cosa stessa”²²⁵, afferma sorprendentemente Merleau-Ponty, segnando una vistosa distanza rispetto al metodo fenomenologico impiegato nelle prime ricerche. I significati, cioè i tipi ideali weberiani che “l'intelletto introduce nei fatti”, non sono le chiavi che aprono alla verità della storia, poiché

sono soltanto precisi punti di riferimento per valutare il divario che esiste tra ciò che pensiamo e ciò che è stato, e mettere in evidenza il residuo lasciato da ogni interpretazione. Ogni prospettiva non fa quindi che introdurre altre ed è fondata solo se si riconosce che è parziale e che il reale resta ancora al di là. Il sapere non è mai categorico, è sempre sotto beneficio d'inventario. Niente può far sì che noi siamo il passato: esso ci si presenta come uno spettacolo che dobbiamo interrogare. Le domande siamo noi a farle, le risposte non possono quindi per principio esaurire una realtà storica che non le ha attese per esistere²²⁶.

Non c'è marcia della ragione nel mondo, ma processi di razionalizzazione dell'esperienza e dell'agire teorico-pratico. E se la storia non è razionale, chi crede di essere nella verità e nella libertà non può tacciare di irrazionalità o di assurdità coloro che vivono altre verità o libertà, giacché non può vivere nell'illusione di averli “superati”. In Weber Merleau-Ponty trova un liberalismo dissimile rispetto a quello classico contro il quale ha scagliato gli strali della sua critica. Un liberalismo che non postula

Un empireo politico, non considera assoluto l'universo formale della democrazia; ammette che ogni politica è violenza, compresa, a suo modo, la politica democratica. Il suo è un liberalismo militante, paziente, eroico, riconosce cioè i diritti degli avversari, rifiuta di odiarli, non elude il confronto con loro e non conta, per ridurli alla ragione che sulle loro stesse contraddizioni e sulla discussione che le mette in luce. Rifiuta il nazionalismo, il comunismo, il pacifismo, ma non vuole metterli fuori legge, non rinuncia a capirli²²⁷.

Il liberalismo di Weber si fa carico dell'irrazionalità del mondo, della mancanza del fondamento. A differenza del liberalismo classico, convinto che il contratto ed il mercato possano invero l'armonia sociale senza il ricorso all'animosità politica, il liberalismo weberiano ammette l'impossibilità di

²²⁴ Risuona in queste righe la riflessione di Cassirer sul simbolico oggetto del § 1.2 del nostro percorso.

²²⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 208.

²²⁶ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 22. In altri termini, i tipi ideali permettono di pensare “l'extrême dispersion des phénomènes ou des incarnations concrètes qui ne s'y logent chacune que partiellement” (J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty, Ontologie politique, présentisme et histoire*, op. cit., p. 30).

²²⁷ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 38.

rimuovere dall'orizzonte sociale la decisione politica (infondata e "irrazionale"²²⁸) e l'incertezza su cui essa riposa²²⁹. In tal senso, Weber è consapevole che ogni attore politico è animato da valori che agli occhi dei suoi avversari non saranno mai perfettamente giustificabili e che, conseguentemente, gli stessi avversari possono essere ispirati da buone ragioni, cioè da uno dei volti della verità²³⁰.

Certamente, il fatto che Weber ponga in antitesi la realtà e l'oggettività dei tipi ideali potrebbe condurre "a opporre in modo assoluto l'atteggiamento del sapere, sempre provvisorio ed ipotetico, e quello della pratica, dove invece fronteggiamo il reale", in uno stato di inevitabile conflitto tra "decisioni in ugual misura ingiustificate, in ugual misura giustificate", tra "le opposte posizioni dell'etica della responsabilità e dell'etica della coscienza"²³¹. Eppure, nelle sue ricerche Weber ha sempre cercato di spezzare questa antitesi in ragione dell'*avvento del senso* (non nell'accezione di direzione, bensì di significato). Il senso della storia²³² – per quanto precario e incerto – è dovuto non allo sviluppo dell'Idea, ma all'*affinità*²³³ – alla parentela – tra le *scelte* dei soggetti che, a contatto l'una con l'altra, in virtù della loro connessione, danno origine al senso di un sistema (ad esempio al sistema capitalistico, la cui essenza non presiste all'incontro delle sue parti – ordine politico, economico, religioso, giuridico). Come nella logica saussuriana, dove il senso non è proprietà del singolo segno, ma fenomeno di scarto fra dimensionalità diverse in un contesto relazionale²³⁴, anche nei percorsi della storia il senso non è una qualità della singola scelta: piuttosto, "è l'affinità di un'ideologia, di una tecnica, di un movimento delle forze produttive, ciascuno dei quali trascina l'altro ricevendone a sua volta una spinta, ciascuno dei quali assume, al suo momento, una funzione direttiva che non è mai esclusiva, e tutti insieme producono una fase qualificata del divenire sociale"²³⁵.

Nella produzione del senso vediamo all'opera una *dialettica reale*²³⁶ che, ristabilendo l'intenzionalità anonima del sistema, segna il superamento delle prospettive provvisorie e parziali in cui l'intelletto rimane imprigionato²³⁷. È ancora in Weber – congiuntamente a Saussure – che

²²⁸ C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Imola 1996, p. 90.

²²⁹ G. Labelle, *Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort*, in *Politique et Sociétés*, 22 (3), p. 14.

²³⁰ Ivi, p. 13.

²³¹ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit., p. 47.

²³² M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 28.

²³³ La familiarità che Merleau-Ponty avverte con la nozione di affinità affonda d'altronde le radici già nei suoi studi sulla percezione, laddove afferma che "la 'affinità' nel senso kantiano è il fenomeno centrale della vita percettiva, essendo la costituzione, *senza modello ideale, di un insieme significativo*" (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 96. Corsivo mio). La nozione di affinità segna in questo senso una continuità tra le analisi sulla percezione e le riflessioni storico-politiche.

²³⁴ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., pp. 7-8.

²³⁵ Ivi, p. 61.

²³⁶ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit., p. 49.

²³⁷ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 25.

Merleau-Ponty riconosce di trovare le condizioni alle quali deve attenersi una dialettica storica per essere seria²³⁸, a maggior ragione in un intervallo storico in cui la dialettica sembra aver perso ogni credibilità, cioè la fiducia nella sua capacità di saper dar conto del movimento del reale, come dimostra la sempre più concreta impossibilità dell'accesso del proletariato alla gestione economica della vita sociale in una società infine omogenea – scenario, questo, che la dialettica prometteva²³⁹.

Sul versante filosofico francese, negli stessi anni in cui Merleau-Ponty nutre una nuova fiducia nei confronti della dialettica del reale ripensata attraverso Lukács, Saussure e Weber, l'attestazione del fallimento della dialettica hegel-marxista è già apertamente presente in Sartre che, rifiutando ogni produttività della storia, fa dell'azione comunista il risultato immediato della volontà, ritrovandosi così disarmato tanto nella teoria quanto nella prassi dalla miopia di un estremo soggettivismo²⁴⁰. Ma, diversamente da Sartre, sebbene sia lucidamente consapevole della decadenza che logora l'edificio dialettico ottocentesco, Merleau-Ponty è persuaso dalla necessità di continuare a ragionare dialetticamente²⁴¹ attraverso una dialettica reale che emerge dall'esperienza umana, dove non è ravvisabile alcuna incompatibilità tra la dialettica e l'intuizione percettiva su cui si struttura l'impianto filosofico merleau-pontiano. C'è un momento, in effetti – rintracciabile finanche nel bergsonismo e nella fenomenologia husserliana – in cui intuizione e dialettica confluiscono per via del travaglio che gradualmente mette in movimento l'intuizione, tramutando “la sostanza positiva dei ‘dati immediati’ in una dialettica del tempo, la visione delle essenze in una ‘fenomenologia genetica’; si tratta della prima e più profonda opposizione che ogni soggetto esperisce nella sua vita: “la fase inaugurale e mai liquidata della dialettica, la nascita della riflessione che per principio si separa, e si separa solo per cogliere l'irriflesso”²⁴².

Proprio perché consapevole dei tormenti che attraversano e condizionano la storia del concetto di dialettica (si pensi soprattutto alla positivista dialettica della natura del marxismo o alla sclerotizzazione razionalistica della dialettica hegeliana), Merleau-Ponty è reticente ad usare tale concetto con leggerezza. Egli ne riconosce l'instabilità, lo snaturamento che subisce ogni qualvolta viene nominata e fissata in una tesi, o quando viene immobilizzata, imbalsamata in una legge che una dottrina crede di scoprire nei moti del reale. Il punto è che il pensiero dialettico non riesce a rimanere effettivamente tale poiché in genere tende a risolversi in una nuova positività, perdendo così la sua virtù di essere pensiero del movimento²⁴³ e del negativo (due caratteristiche, queste, fondamentali di

²³⁸ Ivi, p. 40.

²³⁹ Ivi, p. 169.

²⁴⁰ Ivi, p. 107.

²⁴¹ Non a caso la sua ultima opera, *Il visibile e l'invisibile*, trova uno dei suoi gangli proprio nello sviluppo del concetto di dialettica.

²⁴² M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., pp. 183-184.

²⁴³ L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012, p. 219.

ogni processo istituyente, come si avrà modo di approfondire). Del movimento in quanto la dialettica, da una parte, mette in moto i concetti, liberandoli dalle catene a cui li vincola una dottrina²⁴⁴ – mentre dall'altra individua la dinamica di conservazione e superamento, la tensione tra la prassi istituyente e la forma istituita che caratterizza la natura di ogni istituzione²⁴⁵. Del negativo nella misura in cui il pensiero dialettico riconosce che nel reale i superamenti sono sempre “concreti, parziali, oberati di sopravvivenze, gravati di deficienze; non c'è superamento onnicomprensivo che conservi tutto ciò che le fasi precedenti avevano acquisito, che vi aggiunga meccanicamente qualcosa di più e permetta di collocare le fasi dialettiche in un ordine gerarchico più o meno reale, più o meno valido”²⁴⁶.

In sostanza, Merleau-Ponty sostiene che il pensiero dialettico può sopravvivere alla sua decadenza, al suo essere “troppo moderno”, solo se si fa pensiero dell'*iperdialettica*, cioè

cosciente del fatto che ogni *tesi* è idealizzazione, che l'Essere non è fatto di idealizzazioni o di cose dette, come credeva la vecchia logica, ma di insiemi legati in cui il significato non è mai se non come tendenza, in cui l'inerzia del contenuto non permette mai di definire un termine come positivo, un altro come negativo e tanto meno un terzo termine come autosoppressione assoluta del secondo. Ecco il punto da tener presente: che la dialettica senza sintesi, di cui parliamo, non è però lo scetticismo, il relativismo volgare, o il regno dell'ineffabile. Ciò che respingiamo o neghiamo non è l'idea del superamento che riunisce, ma l'idea che esso meta capo a un nuovo positivo, o una nuova posizione²⁴⁷.

È in questa rilettura della dialettica, rinominata *iperdialettica*, che Merleau-Ponty giunge a determinare come essa non sia né un'illusione né tantomeno un mito. Come si è analizzato nel paragrafo precedente, l'errore commesso dai suoi teorici è stato di credere che il proletariato fosse, per se stesso, la dialettica, e che la presa del potere da parte dei proletari potesse coincidere con “la dialettica al governo” sottratta provvisoriamente ad ogni valutazione – od opposizione – dialettica²⁴⁸. Questo è esattamente il motivo della crisi delle istituzioni sovietiche fattesi “dittatura del positivo”, il cui governo, per quanto rivoluzionario, e il cui partito, anche se rivoluzionario, non sono stati e non potranno mai essere una negazione in grado di fraporsi tra il positivo e la tendenza sempre presente di questo ad assolutizzarsi in un positivismo dogmatico, definitivo e totalitario²⁴⁹. E se non c'è opposizione, vale a dire una dialettica manifesta tra positivo e negativo, la verità e l'azione non comunicano più, non si sostengono, bensì si distruggono, perché l'azione è vera solo se, nella stessa

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ C. Capalbo, *L'historicité chez Merleau-Ponty*, in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Vol. 73, n. 19, 1975, pp. 512 e 514.

²⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 115.

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 205.

²⁴⁹ Ivi, p. 99.

arena politica di coloro che governano, sono presenti coloro che osservano e criticano, opponendo ai governanti la verità della propria azione come pretesa per sostituirli al potere²⁵⁰. “Non c’è dialettica senza opposizione e senza libertà, e opposizione e libertà non durano a lungo in una rivoluzione”²⁵¹. E quale regime politico, se non quello democratico, può essere effettivamente manifestazione della dinamica dialettica posta a garanzia dell’azione vera?

La distanza che Merleau-Ponty pone fra sé ed il pensiero rivoluzionario appare qui massima e non riducibile. “Nel pensiero della rivoluzione”, egli scrive, “non troviamo la dialettica, ma l’equivoco”²⁵²; e non è certo un caso se

tutte le rivoluzioni conosciute degenerino [...] il fatto è che non possono mai, come regime istituito, essere ciò che erano come movimento e che, proprio perché è riuscito vittorioso e sfociato nell’istituzione, il movimento storico non è più se stesso, è che facendosi, esso si ‘tradisce’ e si ‘sfigura’. Le rivoluzioni sono vere come movimenti e false come istituzioni²⁵³.

L’aporia del pensiero rivoluzionario è tutta in queste righe. L’iniziativa rivoluzionaria è obbligata, una volta impostasi al governo di una società, a farsi assoluto – l’aveva capito Trockij –, spogliandosi così del suo significato dialettico-filosofico. Il moto rivoluzionario si trova pertanto, per principio, a compiere il contrario di ciò per cui è sorto, e finisce così col mettere capo ad una nuova élite sotto il nome di rivoluzione permanente²⁵⁴. Forse ha ragione Merleau-Ponty quando intravede l’essenza della rivoluzione in quell’istante in cui la classe decaduta non governa più e la classe ascendente non ancora²⁵⁵. Come scrive Michelet, in quel fugace intervallo di tempo i rivoluzionari assistono alla rapida apparizione dei “bagliori di un lampo delle profondità sconosciute, degli abissi di futuro”.²⁵⁶ La presa del potere da parte dei rivoluzionari non è pertanto, agli occhi di Merleau-Ponty, il fulcro della rivoluzione, ma la sua eclissi:

le profondità aperte si rinchiodono, la nuova classe dirigente si volge contro coloro che l’avevano aiutata a trionfare e che già la superavano, ristabilisce su di loro il suo potere positivo già contestato. La rivoluzione è progresso quando la si paragona al passato, ma delusione e fallimento quando la si paragona al futuro che ha lasciato intravedere e poi soffocato²⁵⁷.

²⁵⁰ Ivi, p. 206.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² Ivi, p. 207.

²⁵³ Ivi, p. 206.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ Ivi, p. 208.

²⁵⁶ *Ibidem*. Il testo di Michelet a cui si riferisce Merleau-Ponty è *Storia della Rivoluzione Francese*, vol. IV, Rizzoli, Milano 1981, p. 374.

²⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 208.

Questo ragionamento non può che portare ad un'unica e netta conclusione: il fallimento di tutte le rivoluzioni non è da imputare ad un incidente che interrompe lo sviluppo storico o alle caratteristiche della classe emergente. "Il fallimento della rivoluzione non sarebbe nient'altro che la rivoluzione stessa. La rivoluzione e il suo fallimento formerebbero una cosa sola"²⁵⁸.

Sul piano dell'azione politica, tali approdi teorici si traducono nella necessità di una sinistra non comunista che persista nel porre il problema sociale in termini di lotta, ma che rifiuti lo scenario della dittatura del proletariato. Dopotutto, il "Parlamento è la sola istituzione conosciuta che garantisca un minimo d'opposizione e di verità"²⁵⁹: dell'istituzione parlamentare Merleau-Ponty ne accetta i limiti posti a garanzia del pluralismo e della libertà di critica, ma lucidamente rifiuta quelli legati all'ideologia, alle "leggi eterne" e alle manovre politiche del capitalismo, che proprio nel parlamento esercita il suo potere mistificatore, facente sì che nelle camere parlamentari non vengano mai posti direttamente i veri problemi strutturali, che non sono solo di natura economico-politica, ma anche simbolica e culturale²⁶⁰.

La lotta politica si sposta così all'interno degli spazi del regime democratico. La trasformazione istituzionale e sociale può avvenire attraverso l'azione del negativo che lavora le istituzioni dal di dentro. Il negativo – non più assoluto, quale invece è la forza rivoluzionaria che dall'*esterno* nega il potere dato per rovesciarlo, generando così una nuova forma di oppressione²⁶¹ – consiste nella dinamica dialettica *interna* – o meglio iperdialettica – di conservazione e superamento dovuta alla tensione tra la prassi istituyente e la forma istituita che, come si ricordava precedentemente, caratterizza la natura di ogni istituzione.

Ma per dar conto in maniera esaustiva di questo nuovo modo di pensare la trasformazione, non più a partire dall' esterno dell'istituzione, ma dal suo interno, è necessario mettere a fuoco il significato del negativo che parallelamente Merleau-Ponty elabora a partire ancora da Saussure.

Il concetto chiave da cui partire è quello di *differenza*. In Saussure la differenza è il nome dello scarto che allo stesso tempo separa e mette in relazione due singolarità di per sé prive di determinazioni, perché è dalla *relazione differenziale* che sorgono le qualità e il senso dei singoli elementi²⁶². Questa è l'acquisizione saussuriana che maggiormente affascina Merleau-Ponty: che la messa in rapporto sia fondatrice di istituzioni²⁶³. La differenza non indica pertanto una mancanza o

²⁵⁸ Ivi, p. 217.

²⁵⁹ Ivi, p. 223.

²⁶⁰ Ivi, p. 224.

²⁶¹ Ivi, p. 228.

²⁶² J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, op. cit., p. 165.

²⁶³ Ivi, p. 166. Idea che, precisa Revel, porta con sé il rischio di leggerci la tesi dell' anteriorità logica e cronologica della differenza, che riporterebbe in auge la sistematicità del principio di causalità, per cui gli effetti sono necessariamente posteriori e distinti dalle loro cause (Ivi. p. 167). Principio contro il quale Merleau-Ponty ha profuso notevoli sforzi teorici.

una sottrazione, quanto una matrice produttiva (“*productive parce que duelle, positive parce que différentielle*”²⁶⁴).

Decisivo è il fatto che, spiega Revel, sia in Saussure sia in Merleau-Ponty il termine “negatività” venga usato come sinonimo di “differenza”²⁶⁵. Saussure parla “del *principio negativo* che è al fondo del meccanismo della lingua”²⁶⁶; asserisce che “il principio della negatività dei segni o delle significazioni [...] si verifica a partire dalle più elementari sostruzioni del linguaggio”²⁶⁷ e che “nella lingua tutto [...] è NEGATIVO – riposa su una opposizione complicata, ma solo su una opposizione, senza intervento necessario di nessuna specie di dato positivo”²⁶⁸. Sulla stessa linea sembra porsi Merleau-Ponty, quando sostiene che lo scarto da cui prende forma il senso “non è un *non* che io *mi* assegno, una mancanza che costituisco come mancanza grazie al sorgere di un *fine* che mi do, – è una negatività *naturale*, una istituzione prima, sempre già data”²⁶⁹. Ma il fatto che si parli di negatività, prosegue Revel, non deve condurci a pensare che il linguaggio per Saussure, la storia per Merleau-Ponty, siano marchiati dal sigillo del negativo, vale a dire “*par un manque d’être ou par une finitude qui en limiterait la puissance*”²⁷⁰. Al contrario: la negatività in questione può essere resa nella forma ossimorica di *negatività positiva*, “*qui produit quelque chose là où il n’y avait rien – puisque avant de composer par leur assemblage arbitraire la double ‘différence’ qui fonde tout à la fois le signe et, dans l’écart entre les signes, le sens, aucun des termes mis en rapport n’avait de valeur intrinsèque*”²⁷¹.

La produttività del negativo è quindi decisiva perché in essa Merleau-Ponty scorge un modello differente per pensare la trasformazione sociale. Si tratta di una nuova “*logique trébuchante dont le développement n’est pas garanti*”, che “*peut comporter toute espèce de déraillements*”²⁷². Nel modello linguistico saussuriano, il “deraggiamento”, ossia la trasformazione di un sistema, il passaggio di questo ad uno stato differente, è dovuto alla parola²⁷³: essa “non realizza soltanto le possibilità iscritte nella lingua [...] essa è tutt’altro che un semplice effetto, ma modifica e sostiene

²⁶⁴ Ivi, p. 166.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ F. de Saussure, *Scritti inediti di linguistica generale*, Laterza, Bari 2005, p. 79. Corsivo mio.

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ Ivi, p. 78. Maiuscolo ed enfasi dell’autore.

²⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., pp. 230-231. Enfasi dell’autore.

²⁷⁰ J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, op. cit., p. 166.

²⁷¹ Ivi, p. 167.

²⁷² M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne : résumé de cours, 1949-1952*, op. cit., p. 85.

²⁷³ La centralità che Merleau-Ponty conferisce alla parola non è tuttavia riscontrabile nella lezione saussuriana, la cui teoria linguistica non può essere intesa come il ritorno alla parola vivente del soggetto parlante (S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell’espressione*, op. cit., p. 49). La centralità conferita alla parola e all’esperienza del soggetto che modifica la struttura è piuttosto il contributo originale di Merleau-Ponty, che cerca di mantenere in tensione l’attenzione fenomenologica per il vissuto soggettivo con l’impersonalità e la staticità delle strutture – a cominciare da quella linguistica.

la lingua non meno di quanto sia retta da questa²⁷⁴. Come già accennato nel primo capitolo di questo percorso, il movimento che il soggetto parlante conferisce alla parola può apportare una modificazione, una trasformazione dei significati sedimentati – istituiti – espressi dalla parola stessa²⁷⁵: quando viene utilizzata da un soggetto, la parola esce dal dizionario – il sistema linguistico in cui i vocaboli si definiscono in cerchio, cioè che si costituiscono l’un l’altro per opposizione differenziale appunto – per ritornarvi segnata dall’esperienza, dalla contingenza, da una storia che produce uno squilibrio nella struttura linguistica, un deragliamento in direzioni che dalla struttura non sono del tutto previste²⁷⁶. Come il movimento della parola è quindi il punto di svincolo – o la differenza possibile²⁷⁷ – tra la stabilità del sistema linguistico e la sua trasformazione, tra la struttura e l’avvenimento del nuovo che inaugura nuove possibilità linguistiche, similmente la prassi è l’evento che, seppur iscrivendosi necessariamente nelle configurazioni delle determinazioni storiche e culturali, produce di queste uno spostamento dell’equilibrio costituito²⁷⁸ nel momento in cui le riattiva incarnandole²⁷⁹. La prassi – che nel capitolo successivo declineremo in *prassi istituyente* – è sempre prodotta a partire dalle condizioni storiche, ma è “anche ciò che modifica la storia stessa”²⁸⁰.

Per riassumere, il negativo di cui parla Merleau-Ponty non può quindi configurarsi né come il negativo hegeliano scolasticizzato – che il filosofo francese rifiuta convintamente²⁸¹ –, né tantomeno nella forma della mancanza e dell’assenza descritti “*dans une sorte d’heideggerisme littérisé*”²⁸². Sembra situarsi piuttosto all’opposto, nel luogo dove i rapporti produttivi generano continuamente nuove forme di senso, nuove matrici simboliche, nuove connessioni²⁸³.

Tuttavia, per comprendere più a fondo il ruolo del negativo nella riflessione merleau-pontiana più matura e per convincersi delle ragioni filosofiche che spingono Merleau-Ponty a persistere nell’aver fiducia nella capacità interpretativa del metodo dialettico, o meglio iperdialettico, è necessario approfondire il complesso, fitto, intenso ed *equivoco* rapporto che lega il filosofo francese al lascito hegeliano. Nelle intenzioni di Merleau-Ponty, tra un’interpretazione non scolasticizzata

²⁷⁴ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit., p. 39.

²⁷⁵ In ciò consiste precipuamente il mestiere dello scrittore: che la sua parola non si “accontenti delle significazioni già acquisite e correnti”, ma sappia “produrre un sistema di segni che, in virtù della sua interna strutturazione, restituisca il paesaggio d’una esperienza, occorre che i rilievi, le linee di forza di questo paesaggio inducano una sintassi profonda, un modo di composizione e di narrazione che disfino e rifanno il mondo e il linguaggio usuali” (Ivi, p. 43).

²⁷⁶ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, op. cit., p. 107.

²⁷⁷ J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, op. cit., p. 209.

²⁷⁸ J. Revel, *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell’espressione*, in *Almanacco di filosofia e politica (2020). Vol. 2: Istituzione. Filosofia, politica, storia*, op. cit., p. 79.

²⁷⁹ Sulla questione della sedimentazione e della riattivazione si tornerà nel paragrafo successivo.

²⁸⁰ *Ibidem*. Di fatto, Merleau-Ponty adotta infine una concezione della prassi intesa essenzialmente come espressione e non come esecuzione di un piano iscritto nella logica delle cose o nel cuore di una dottrina. È una prassi dialettica e non ideologica (L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, op. cit., p. 143).

²⁸¹ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit., p. 132.

²⁸² J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, op. cit., p. 186.

²⁸³ Ivi, pp. 186-187.

dell'eredità hegeliana e l'acquisizione della logica diacritica saussuriana non traspare incompatibilità, quanto la possibilità di una feconda e reciproca integrazione. In effetti, contestualmente all'applicazione alla storia del principio differenziale del negativo saussuriano, Merleau-Ponty cerca nella dialettica hegeliana quel pensiero dei contrari in cui “ciascuno degli opposti non è che l'assenza o l'impossibilità dell'altro”, opposti “che si richiamano appunto in quanto si escludono, e così si succedono continuamente dinanzi al pensiero senza mai poter essere stabiliti”²⁸⁴. Posto in questi termini, il pensiero dialettico hegeliano sembra confermare il principio del negativo saussuriano. Eppure, come a breve vedremo, la convivenza tra Hegel e Saussure, tra *negazione della negazione* e *negatività positiva*, non è al riparo da una serie di insidie che, sotto il segno di Nietzsche, i filosofi post-strutturalisti risolveranno in favore della seconda.

3.5 L'equivoco Hegel

Nella pluralità degli strati di lettura che è possibile rinvenire nel testo merleau-pontiano circa il confronto con Hegel (“vi sono parecchi Hegel e lo storico più oggettivo è portato a chiedersi quale sia stato il più lontano”²⁸⁵), si nota che il rapporto tra i due filosofi si sviluppa principalmente su due livelli. Se nel primo livello della riflessione Merleau-Ponty sembra collocarsi sul fronte antihegeliano²⁸⁶ che si oppone alle teorie della fine della storia generate da una certa lettura di Hegel (si pensi alle critiche che Merleau-Ponty rivolge a Kojève²⁸⁷, a Sartre e al comunismo ortodosso al potere), nel secondo livello, più profondo e complesso del primo, Merleau-Ponty riconosce un'equivocità fondamentale nella filosofia hegeliana, che rende impossibile ridurre il pensiero di Hegel ad una riflessione teleologica della storia umana²⁸⁸. Ed è proprio tale equivocità che rende possibile per Merleau-Ponty un reinvestimento positivo del pensiero di Hegel, teso a ripensare la dialettica non contro Hegel, ma con Hegel²⁸⁹.

²⁸⁴ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit., pp. 67-68.

²⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 87.

²⁸⁶ La critica mossa da Merleau-Ponty alla filosofia hegeliana si sviluppa lungo la parabola che va da *Umanismo e terrore* a *Le avventure della dialettica*. Nello specifico, Merleau-Ponty critica lo Hegel che logicizza la storia, che assume la pretesa “classica” della filosofia di essere l'universale che avvolge il politico, della filosofia che del politico vuole essere la ragione (J-B Vuillerod, *Merleau-Ponty hégélien?*, in *Chiasmi International*, n. 19, Mimesis, Milano 2018, p. 102).

²⁸⁷ “Abbiamo già accennato al concetto di fine della storia, che non è tanto marxista quanto hegeliano, e che tuttavia, se l'intendiamo con A. Kojève come fine dell'umanità e ritorno alla vita ciclica della natura, è una idealizzazione della morte e non esprime il pensiero centrale di Hegel” (M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 205).

²⁸⁸ J-B Vuillerod, *Merleau-Ponty hégélien?*, op. cit., p. 101.

²⁸⁹ Ivi, p. 102.

Ci sono quindi “due Hegel” che per Merleau-Ponty restituiscono l’equivocità che attraversa il pensiero hegeliano²⁹⁰. Il primo Hegel è il logico speculativo che fa violenza alla storia²⁹¹ destinandola ad una fine verso cui convergerebbe ogni suo evento, ogni suo senso. È questo l’elemento che accomuna, al di là di ogni differenza dottrinale, il comunismo ortodosso di governo e la filosofia politica di Sartre, gli eredi del “dogmatismo hegeliano”²⁹² che proprio nella comune radice che affonda nella concezione teleologica hegeliana trovano la causa dei propri errori²⁹³. È vero che il comunismo dogmatico lotta per difendere la dialettica “imbalsamata” nelle cose, attestandosi così nel perimetro del determinismo storico. Come è vero che all’opposto Sartre, rifiutando il determinismo della filosofia della storia marxiana che priverebbe gli uomini di quella libertà in cui consiste il loro non-essere, finisce tra le spire di un estremo soggettivismo che destina il soggetto ad un impegno costante, verso la causa proletaria, che non si fonda sulla totalità del reale – come sosterebbe Lukács – ma sulla singolarità di ogni evento. Ciononostante, queste differenze non devono mascherare la concezione teleologica della storia che accomuna Sartre ed il comunismo ortodosso. Infatti, se per i comunisti ortodossi la fine del processo storico è dovuta al movimento oggettivo della storia stessa, per Sartre gli eventi anarchici possono pur sempre essere oggetto di un giudizio o di una valutazione costante che trova il proprio punto d’appoggio e di legittimità nel *télos*, o nell’avvento, di una società egualitaria senza classi²⁹⁴.

Si tenga presente il seguente aspetto per capire l’operazione teorica che Merleau-Ponty sta compiendo. La ragione per cui egli pone sullo stesso piano il comunismo ufficiale ed il pensiero sartriano – senza avvertire la necessità di giustificare in maniera più circostanziata questa scelta teorica – è da individuare nell’impatto dirompente delle lezioni di Kojève su un vasto numero di intellettuali francese, tra cui lo stesso Merleau-Ponty che, in parte, segue il celebre seminario kojéviano tenutosi tra il 1933 e il 1939. È nell’accusa alla discutibile operazione teorica compiuta da Kojève, che cerca di interpretare Hegel da un punto di vista comunista ponendo in parallelo l’avvento

²⁹⁰ Merleau-Ponty rende esplicita questa doppia lettura di Hegel fin da un testo del 1945, quando scrive: “Hegel, nella misura in cui riconduceva la storia alla storia dello spirito, trovava nella propria coscienza, nella certezza in cui era di avere interamente capito la storia e nella realizzazione medesima della sua filosofia, l’annuncio e la garanzia di una sintesi finale. Come avrebbe potuto non essere ottimista, dal momento che la storia era il ritorno a sé della coscienza, e la necessità di tale ritorno e la possibilità dell’uomo totale e senza inquietudine erano per lui attestate dalla logica interna dell’idea quale la viveva in sé stesso? Si può interpretare altrimenti Hegel, allontanandoci dalle impostazioni dei manuali, e renderlo (cosa secondo noi necessaria) molto più marxista, si può fonderne la logica sulla fenomenologia e non la fenomenologia sulla logica. Ma, abbia essa il nome di Hegel o quello di Marx, una filosofia che rinuncia allo Spirito assoluto come motore della storia, che fa camminare la storia sui piedi e che non riconosce nelle cose altra ragione che non sia quella che si rivela nel loro incontro e nella loro azione reciproca, questa filosofia non può affermare *a priori* la possibilità dell’uomo integrale, postulando una sintesi finale, in cui tutte le contraddizioni siano eliminate, né affermarne l’inevitabile attuazione” (M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., pp. 105-106).

²⁹¹ J-B Vuillerod, *Merleau-Ponty hégélien?*, op. cit., p. 104.

²⁹² M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 43.

²⁹³ J-B Vuillerod, *Merleau-Ponty hégélien?*, op. cit., p. 103.

²⁹⁴ Ivi, pp. 103-104.

dell'impero napoleonico e la rivoluzione sovietica, che diventa comprensibile il perché Merleau-Ponty miri a colpire il comunismo ed il pensiero sartriano della fine della storia a partire dalla critica dell'hegelismo²⁹⁵.

Il secondo Hegel che, diversamente dal primo, trova invece apprezzamento presso gli occhi di Merleau-Ponty, è lo Hegel che egli acquisisce attraverso l'influenza dell'amico Hyppolite²⁹⁶, la cui lettura di Hegel costituisce, negli anni del secondo dopoguerra, la principale alternativa all'interpretazione proposta da Kojève²⁹⁷.

L'incidenza del pensiero di Hyppolite, visibile fin dai primi scritti politici di Merleau-Ponty quali *Umanismo e terrore*, *Le polemiche sull'esistenzialismo* (1945) e *L'esistenzialismo in Hegel* (1947)²⁹⁸, diventa decisiva nel momento in cui si considera che, in un corso sulla dialettica tenutosi nel 1956 al Collège de France, è a Hyppolite che Merleau-Ponty si riferisce per definire la “*solution hégélienne*” della dialettica²⁹⁹. In *Études sur Marx et Hegel*, Hyppolite libera Hegel dalle critiche che nel suo pensiero individuano l'origine dell'idea della fine della storia, indicando piuttosto in Marx l'origine di tale teoria. Scrive Hyppolite:

Marx conçoit la possibilité d'une existence authentique et l'homme conforme à son essence sociale (malheureusement il ne définit jamais en quoi consiste exactement cette essence sociale de l'homme, et l'ambiguïté sur ce point est lourde de conséquences pour l'avenir). Cette conception admise, il restera à

²⁹⁵ Ivi, p. 104.

²⁹⁶ La riflessione di Hyppolite rappresenta in Francia un crocevia tra l'eredità classica tedesca e gli originali percorsi di pensiero che nel confronto critico con tale eredità trovano una decisiva linea di ragionamento. Canguilhem constata che uno dei meriti di Hyppolite è stato di far perdere alla filosofia francese “*la conscience de ce qu'était pur elle, auparavant, la Conscience*” (G. Bianco, *La dialectique bavarde et le cercle anthropologique: Michel Foucault et Jean Hyppolite*, in *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, G. Bianco (a cura di), Éditions Rue d'Ulm, Paris 2013, p. 112). Foucault riconosce che Hyppolite “ha formulato i fondamentali problemi della nostra epoca. Siamo in molti ad essergli infinitamente debitori” (M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1979, p. 59). E, precisa Foucault, “se siamo in più di uno ad essere in debito nei confronti di J. Hyppolite, è perché instancabilmente egli ha percorso per noi e prima di noi il cammino con il quale ci si scosta da Hegel, ci si distanzia, e con il quale ci si trova ricondotti a lui ma in altro modo, poi di nuovo costretti ad abbandonarlo. [...] Per lui [Hyppolite], il rapporto con Hegel era il luogo di un'esperienza, di un confronto da cui non era mai certo che la filosofia uscisse vincitrice. Non si serviva affatto del sistema hegeliano come d'un universo rassicurante; vi vedeva il rischio estremo preso dalla filosofia” (Ivi, pp. 55-56). In Hyppolite Foucault trova una filosofia che non prosegue “l'edificio dell'astrazione” e che deve “sempre tenersi discosta, rompere colle sue generalità acquisite e rimettersi in contatto con la non-filosofia; essa deve accostarsi quanto più possibile non a ciò che la conclude, ma a ciò che la precede, a ciò che non si è ancora destato alla sua inquietudine; [...] appare così il tema di una filosofia presente, inquieta, mobile lungo tutta la sua linea di contatto con la non-filosofia, non esistendo tuttavia che grazie ad essa e rivelando il senso che questa non-filosofia ha per noi” (Ivi, p.57). Osservazioni queste che potrebbero essere usate per descrivere la tensione tra filosofia e non-filosofia che anima la riflessione merleau-pontiana.

²⁹⁷ Per un approfondimento delle varie correnti del neohegelismo in Francia e del ruolo decisivo svolto da Hyppolite per la riscoperta degli scritti giovanili di Hegel e Marx, si veda O. Pompeo Faracovi, *Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura*, op. cit..

²⁹⁸ Il testo del 1947 *L'esistenzialismo in Hegel* è una breve nota scritta da Merleau-Ponty proprio per commentare una conferenza tenuta da Hyppolite nel febbraio dello stesso anno. In questo testo merleau-pontiano, così come nello scritto *Le polemiche sull'esistenzialismo*, si può notare che – constata Paci nella sua *Introduzione a Senso e non senso* – sia presente un Hegel non idealista e siano rivendicati aspetti della filosofia hegeliana “prima d'ora lasciati nell'ombra” (E. Paci, *Introduzione a Senso e non senso*, op. cit., p. 16).

²⁹⁹ J-B. Vuillerod, *Merleau-Ponty hégélien?*, op. cit., p. 107.

*comprendre pourquoi l'essence de l'homme n'a pas encore pu s'actualiser dans l'existence, Marx en découvrira les raisons historiques dans le conflit des classes sociales. Mais cette lutte des classes étant résolue au sein de la société bourgeoise, la contradiction entre l'essence sociale de l'homme et son existence de fait, disparaîtra ; elle disparaîtra réellement et non pas seulement en idée comme dans la religion ou dans les médiations philosophiques de Hegel, qui ne sont que des acrobaties intellectuelles. La dialectique hégélienne maintient toujours au sein de la médiation la tension de l'opposition, la dialectique réelle de Marx travaille à la suppression complète de cette tension. Elle prétend y parvenir dans le réel lui-même*³⁰⁰.

In Hegel il permanere della tensione dell'opposizione dialettica comporta l'impossibilità dell'estinzione del tragico che caratterizza l'esistenza umana³⁰¹. Per Hegel il tragico non consiste solamente in certi conflitti economici che possono un giorno o l'altro essere risolti, ma tragico è il movimento stesso della Vita o dell'Idea in seno alla storia³⁰². Per quanto in un dato momento Hegel creda, non diversamente da Marx, che sia possibile la soppressione effettiva dell'alienazione dell'uomo, in un secondo momento, meditando su certi eventi storici a lui coevi, Hegel rinuncia a tale congettura; *“c'est Hegel qui paraît ici entraîné dans un mouvement dialectique sans fin, où se miroite l'Idée, tandis que Marx prévoit une fin de l'histoire”*³⁰³. *“Mouvement dialectique sans fins”*: questo è il pensiero centrale³⁰⁴ che, attraverso Hyppolite, Merleau-Ponty ascrive ad Hegel.

Non solo. Nell'opera *Logique et existence* Hyppolite affranca la filosofia hegeliana da una lettura strettamente antropologica per riaffermare la validità dell'ontologia hegeliana, mostrando come essa si congiunga con l'esperienza e come le categorie logiche non siano esclusivamente umane, bensì categorie dell'assoluto che esprimono la “verità” dell'essere attraverso l'uomo ed il suo linguaggio³⁰⁵. Secondo Hyppolite, è proprio nel movimento dialettico – che spinge la differenza fino

³⁰⁰ J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Rivière, Paris 1965, pp. 131-132.

³⁰¹ Ivi, p. 132.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ Si tratta appunto del “pensiero centrale” e non della verità di Hegel, o verrebbe meno l'equivocità che caratterizza la riflessione hegeliana. Per tale motivo l'interpretazione di Kojève non è errata, ma rappresenta una forma di idealizzazione della morte che “non esprime il pensiero centrale di Hegel” (M. Merleau-Ponty, *Le aventure della dialettica*, op. cit., p. 205). Come evidenziato tra le note da Vuillerod, sull'equivocità della filosofia hegeliana, vale a dire sui problemi forse insormontabile e pressoché insolubili posti dalla storicità del sapere assoluto, riflette lo stesso Hyppolite (J-B. Vuillerod, *Merleau-Ponty hégélien?*, op. cit., p. 113).

³⁰⁵ Ivi, pp. 106-107. In Fenomenologia dello spirito Hegel studia le condizioni antropologiche del sapere assoluto, “*la conscience universelle de l'être à partir de l'expérience humaine et de la finité de cette expérience*” (J. Hyppolite, *Logique et existence*, PUF, Paris 1953, p. 42). Ma le riflessioni presenti nell'opera del 1807 trovano la loro prosecuzione nella Scienza della logica: “*L'expérience découvre dans la Phénoménologie avec les figures de la conscience et sous une forme concrète les moments déterminés qui se retrouvent dans le discours dialectique de la Logique*” (Ivi, p. 43). È questo il motivo per cui la Fenomenologia dello Spirito non può essere isolata e letta separatamente dagli approfondimenti successivi elaborati da Hegel: “*Si l'on s'en tenait à la Phénoménologie, en la coupant de sa conclusion comme de sa préface, on en resterait à un humanisme, à une anthropologie philosophique, et la Logique, le Logos de l'Être, auquel Hegel attache tant d'importance, seraient incompréhensibles*” (Ivi, p. 42). Come segnalato da S. Geroulanos, la necessità teorica avvertita da Hyppolite – così come da Merleau-Ponty – di approfondire la relazione tra il piano antropologico e quello ontologico, quindi tra la Fenomenologia e la Logica di Hegel, deve molto alla re-prioritisation operata da Heidegger

all'opposizione e che rende conto della diversità empirica per mezzo del concetto di differenza in sé – che la filosofia hegeliana realizza “il passaggio da una filosofia dell'essenza – nella quale pensiero ed essere, idea ed empiria sono separati – ad un'ontologia o logica del senso, nella quale il senso è immanente l'esperienza umana e storica”³⁰⁶. In una nota datata 6 marzo 1961 (due mesi prima della sua morte prematura), lavorando sul testo di Hyppolite *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Merleau-Ponty fa propria l'interpretazione hyppolitiana che vede “una corrispondenza perfetta” tra lo Hegel antropologico della *Fenomenologia* e lo Hegel ontologico della *Logica*³⁰⁷. Così Merleau-Ponty: ““Alla verità è immanente l'autocertezza”³⁰⁸. La fenomenologia che ha mostrato che il Sé e l'Essere sono identici è sottintesa dalla logica. Come, inversamente, essa sottintende l'assoluto-soggetto per mettere in prospettiva la genesi dell'esperienza”³⁰⁹.

In questo modo, nella mediazione di Hyppolite³¹⁰, Merleau-Ponty può illuminare di luce nuova il rapporto tra la *Fenomenologia dello Spirito* e la *Scienza della logica*, acquisendo una lettura di Hegel che, in primo luogo, non oppone la filosofia (l'universale) all'esperienza particolare: “*La Phénoménologie montre que ce qui apparaît, ce qu'on nomme expérience, n'est pas étranger à la pensée; ma il n'y a pas un être en soi qui apparaît ou se cache. [...] La philosophie spéculative ne va pas en sens contraire de l'expérience. Elle est une autre façon de reprendre toute l'expérience à la lumière du sens, de se comprendre et de comprendre l'illusion de l'être comme substrat*”³¹¹. In secondo luogo, Merleau-Ponty può far sua una lettura del pensiero hegeliano non dogmatica e non tesa inesorabilmente in direzione di una sintesi finale, della compiuta pienezza del positivo e della verità che segnerebbe la conclusione del processo storico³¹². Di fatto, in Hegel

della relazione tra l'uomo e l'essere, il soggetto ed il logos (S. Geroulanos, *L'ascension et la marionnette: l'homme d'après Jean Hyppolite*, in *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, Giuseppe Bianco (a cura di), op. cit., p. 100).

³⁰⁶ G. Bianco, *La vita nel secolo da Canguilhem a Deleuze passando per Bergson*, in G. Deleuze, G. Canguilhem, *Il significato della vita. Letture sul III capitolo dell'Evolutione creatrice di Bergson*, G. Bianco (a cura di), Mimesis, Milano 2006, p. 42. Interessante poiché decisiva per gli sviluppi del pensiero francese tardo moderno è la lettura che Deleuze offre di questa interpretazione di Hegel proposta da Hyppolite. Deleuze, proprio perché di Hyppolite apprezza il rifiuto dell'antropologismo e la concezione della filosofia come ontologia del senso, suggerisce che il movimento che lega l'uomo all'essere “non avrebbe dovuto essere letto attraverso la contraddizione dialettica – la quale, ipotizzando un *télos* trascendente, avrebbe sancito la fine della storia e causato un ritorno all'antropologismo –, ma bensì attraverso un nuovo concetto di differenza affrancata dalla contraddizione, la quale sarebbe invece risultata essere il frutto di una visione puramente antropologica della differenza, un'illusione propria alla condizione umana” (Ivi, p. 43).

³⁰⁷ J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 723.

³⁰⁸ Virgolettato ripreso direttamente da Hyppolite (*Ibidem*).

³⁰⁹ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit., p. 172.

³¹⁰ J-B. Vuillerod, *Merleau-Ponty hégélien?*, op. cit., pp. 106-107.

³¹¹ J. Hyppolite, *Logique et existence*, op. cit., p. 179.

³¹² “*L'homme peut atteindre le vrai, mais ce vrai n'est pas l'essence qui meut l'histoire vers une fin, il est le sens que l'homme donne à sa propre histoire par le langage et dont la relance infinie ne signifie pas la fausseté et la vacuité*” (J-B. Vuillerod, *Merleau-Ponty hégélien?*, op. cit., p. 107).

*Il n'y a pas de primat d'une thèse qui seule serait positive. Ce qu'il faut penser, c'est la réflexion de la thèse dans l'antithèse, autant que de l'antithèse dans la thèse, et la synthèse n'est pas la disparition de l'opposition dans une unité morte*³¹³.

Righe che suonano pressoché coincidenti con le riflessioni merleau-pontiane sul movimento dialettico – o iperdialettico – che non mette capo ad un nuovo positivo, ad una sintesi chiusa compiutamente positiva³¹⁴; “Occorre esplicitare questa totalità d’orizzonte che non è *sintesi*”³¹⁵, scrive Merleau-Ponty.

Ci sono buone ragioni quindi per sostenere che è anche attraverso Hyppolite che Merleau-Ponty fa suo il convincimento per cui “la vera liberazione da Hegel è hegeliana”³¹⁶, poiché l’essenza della dialettica hegeliana non è nel coscienzialismo o nella conciliazione con il positivo, quanto nella negatività³¹⁷. Il filosofo francese ragiona attorno alla nozione hegeliana di *negazione della negazione*, nella quale non vede “un artificio verbale per uscire d’imbarazzo”, bensì il pensiero dialettico stesso in quanto *fecondità della contraddizione*³¹⁸. Si tratta di quel *travaglio del negativo* che, lungi dall’opporci al positivo³¹⁹, lo lavora al di là delle sue limitazioni, lo distrugge o lo salva mantenendolo perennemente in uno stato di squilibrio e sbilanciamento mai sintetizzabile³²⁰. Come segnalato nel corso del secondo capitolo di questo lavoro³²¹, sul piano ontologico Merleau-Ponty individua questo negativo nella fecondità della reversibilità che mantiene indissociabile ogni forma positiva dal proprio negativo, qualificabile come l’inverso, il rivestimento o come il punto di rivoltamento. Per questo il toccare è sempre essere toccato, il sentire essere sentito, il vedere essere visto; in tal senso il dentro ha sempre un fuori, non c’è identità (il positivo) senza la differenza (il negativo) – la coscienza è “negatività al lavoro”³²².

³¹³ J. Hyppolite, *Logique et existence*, op. cit., p. 74. Enfasi mia.

³¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 115

³¹⁵ Ivi, p. 226. Corsivo dell’autore. Nell’espressione “totalità d’orizzonte” si nota l’influenza di Lukács (J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, op. cit., p. 193).

³¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit, p. 188; M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Gallimard, Paris 1996, p. 331.

³¹⁷ S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell’espressione*, op. cit., pp. 159-160.

³¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit., p. 68.

³¹⁹ In contrapposizione a Sartre, Merleau-Ponty critica il pensiero “negativistico” di cui si tinge il neomarxismo, in cui fra l’essere che è piena positività e il nulla – che non è – non può esserci alcuna dialettica; qui il negativo è l’“equivoco per principio” votato allo scacco dell’indeterminazione di cui non è possibile né dire né conoscere nulla. “Nel contempo servo e signore, ciò che nega e ciò che è negato, il negativo è equivoco per principio: la sua adesione è un rifiuto, il suo rifiuto un’adesione. Esso non può trovare, nell’ordine dell’essere cui è condannato e cui è estraneo, un criterio per le sue scelte, giacché un criterio, fondando la scelta, la sottoporrebbe a delle condizioni, e non ci sono condizioni che garantiscono e che limitino la relazione fra l’essere e il nulla [...]. Filosofia che mette in evidenza, più di quanto nessun’altra abbia fatto, la crisi, la difficoltà essenziale e il compito della dialettica” (Ivi, p. 71).

³²⁰ E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., p. 156.

³²¹ Si veda il § 2.4 di questo percorso.

³²² M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit., p. 159.

Così nella *Scienza della logica* – che attraverso Hyppolite Merleau-Ponty può leggere nell’equivocità, con uno sguardo cioè consapevole del dilemma che lega la logica alla storia, e non esclusivamente diretto dall’intenzione di denuncia della *Logica* quale “palazzo di idee” in cui tutte le opposizioni della storia sarebbero superate³²³ – Hegel spiega che la *contraddizione*

è la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto e un’attività, solo in quanto ha in sé stesso una contraddizione. [...] E la contraddizione non è poi prender semplicemente come un’anomalia che si mostri solo qua e là, ma è il negativo nella sua determinazione essenziale, il principio di ogni muoversi, muoversi che non consiste se non in un esplicitarsi e mostrarsi della contraddizione. Persino l’esterior moto sensibile non è che il suo esistere immediato. Qualcosa si muove, non in quanto in questo Ora è qui, e in un altro Ora è là, ma solo in quanto in unico e medesimo Ora è qui e non è qui, in quanto in pari tempo è e non è in questo Qui. Si debbono concedere agli antichi dialettici le contraddizioni che essi rilevano nel moto, ma da ciò non segue che pertanto il moto non sia, sibbene anzi che il moto è la contraddizione stessa nella forma dell’esserci. In pari maniera il muoversi interno, il vero e proprio muoversi, l’istinto in generale [...] non consiste in altro, se non in ciò che qualcosa è, in sé stesso, sé e la mancanza, il negativo di se stesso, sotto un unico e medesimo riguardo [...] il positivo è in se stesso la negatività, perciò esso esce fuori di sé ed entra nel mutamento. Qualcosa è dunque vitale solo in quanto contiene in sé la contraddizione ed è propriamente questa forza, di comprendere e sostenere in sé la contraddizione. Quando invece un esistente non può nella sua determinazione positiva estendersi fino ad abbracciare in sé in pari tempo la determinazione negativa e tener ferma l’una nell’altra, non può cioè avere in lui stesso la contraddizione, allora esso non è l’unità vivente stessa, non è fondamento o principio, ma soccombe nella contraddizione³²⁴.

La contraddizione (non assoluta), scrive Merleau-Ponty, è il “*movimento dell’essere*”³²⁵; questa è la vera dialettica, contro la dialettica “ventriloqua” che oscilla tra due immagini: la prima immagine definisce l’uomo come il nulla opposto alla positività pura dell’essere – in questo caso c’è una contraddizione assoluta per cui “le negazioni sono unicamente una iridescenza alla superficie dell’essere”³²⁶ –. La seconda immagine, invece, pone l’identità dell’essere e del nulla³²⁷. È questa identità il rischio che si correrebbe nell’evidenziare la dinamica *produttiva* perché differenziale del principio della *negatività positiva* che Merleau-Ponty assume da Saussure, se la si intende in senso

³²³ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 88. L’espressione “palazzo di idee” è ripresa dalla critica kierkegaardiana rivolta ad Hegel.

³²⁴ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Vol. 2, Laterza, Bari 2008, pp. 491-492. Enfasi mia. Da notare come queste righe hegeliane legittimo le critiche che Merleau-Ponty rivolge al movimento rivoluzionario come negativo assoluto ed al governo rivoluzionario in quanto positivo assoluto, in quanto in entrambe le fasi la determinazione – prima negativa e poi positiva – non riesce ad estendersi fino ad abbracciare in sé, in pari tempo, la determinazione opposta, precludendo così la possibilità di quel movimento interno della contraddizione *vitale*, segno dell’unità vivente.

³²⁵ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit., p. 73. Corsivo mio.

³²⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 96.

³²⁷ *Ibidem*.

prettamente *affermazionista*, cioè spingendo eccessivamente il discorso merleau-pontiano in una direzione che rovescia il negativo in affermazione assoluta, dove il negativo non verrebbe pertanto più dialettizzato.

D'altra parte, la convivenza tra il negativo hegeliano e la relazione differenziale saussuriana sembra fondarsi su un equilibrio difficilmente determinabile. Nella dialettica hegeliana differenza e contraddizione sono sovrapposte: "Hegel determina la cosa mediante la differenza da ciò che non è"³²⁸. Secondo Foucault, così facendo Hegel – e più in generale la filosofia della rappresentazione – assoggetta la differenza ad "un sistema opposizionale, negativo e contraddittorio. Perché la differenza avesse luogo, c'è voluto che lo stesso fosse diviso dalla contraddizione; che la sua identità infinita fosse limitata dal non-essere; che la sua positività senza determinazione fosse manipolata dal negativo. Al primato dello stesso, la differenza non è giunta se non attraverso queste mediazioni"³²⁹. Il modo in cui Merleau-Ponty pensa il negativo e la differenza è ancora interno a questo orizzonte hegeliano descritto da Foucault. Ora, una ragione per cui sarebbe possibile inserire la differenza saussuriana in questo quadro teorico ce la fornisce indirettamente Deleuze quando, muovendo dall'interpretazione nietzschiana della differenza, accusa Saussure di leggere hegelianamente "la differenza come una opposizione", privando così la differenza del suo "spessore proprio in cui afferma la sua positività"³³⁰. Per Saussure le differenze sarebbero "prive di termini positivi" – come in Merleau-Ponty –, ed "eternamente negative"³³¹. È noto che contro questa interpretazione dialettica che decifra "le differenze come negative sussumendole sotto la categoria dell'opposizione"³³², contro l'"elemento speculativo della negazione, dell'opposizione o della contraddizione", contro il "lavoro del negativo", Deleuze fa valere, sulla scia di Nietzsche, "l'elemento pratico della differenza", il "godimento della differenza"³³³, libera infine dalla legge del negativo che la vuole salvata nell'identico³³⁴.

La partita sul significato filosofico della differenza si gioca tra Hegel e Nietzsche. Merleau-Ponty e Saussure sembrano collocabili sul fronte del primo, a maggior ragione se si considera che l'applicazione della logica diacritica saussuriana esercitata da Merleau-Ponty va interpretata nell'originale congiunzione con l'ontologia monista della carne. Con "carne" Merleau-Ponty intende infatti la "trama unitaria" in cui ogni cosa si dà come differenza rispetto alle altre cose³³⁵. Merleau-

³²⁸ R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, op. cit., p. 106.

³²⁹ M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, introduzione al libro di Deleuze *Differenza e ripetizione* (il Mulino, Bologna 1971, p. XII).

³³⁰ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, op. cit., p. 330.

³³¹ Ivi, p. 229.

³³² Ivi, p. 330.

³³³ G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Colportage, 1978, p. 33.

³³⁴ M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, op. cit., p. XIII.

³³⁵ M. Carbone, *Presentazione* a M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 12.

Ponty ragiona sull'“unità *preliminare* io-mondo”, sull'“unità prima di segregazione”, sull'“unità del tempo”³³⁶. In questo senso, l'ontologia merleau-pontiana rientrerebbe in quella tradizione ontologica della modernità che, per quanto differenziata al suo interno (si pensi a Spinoza e a Leibniz), ha per scopo il mantenimento dell'unità dell'essere. Quale “elemento”, la carne non è l'unione di contraddittori³³⁷, delle differenze, ma il processo di incessante differenziazione di un'unica e massiccia adesione all'Essere, di cui le differenze sarebbero le “frange”³³⁸.

Contro questa impostazione ontologica che riconduce le differenze all'unità dell'essere, che guida e distribuisce la molteplicità, nella riflessione di Deleuze la tarda modernità fa invece valere l'univocità non categoriale dell'essere che “non collega direttamente il multiplo all'unità stessa”; in questa prospettiva, l'essere è “ciò che si dice ripetitivamente della differenza; l'essere è il rivenire della differenza, senza che ci sia differenza nel modo di dire l'essere”³³⁹. In altri termini, l'essere sarebbe la ripetizione delle differenze come differenze, senza che queste siano ricondotte ad un “comune”³⁴⁰ o ad un universale (verso l'uno).

Ma, come già asserito precedentemente con Revel, nel pensiero di Merleau-Ponty c'è un potenziale antidialettico che rende l'esito di questo discorso meno netto e più sfumato. In effetti, mediante Saussure il filosofo comincia, da una parte, a pensare la differenza senza che questa sia determinata dal concetto che essa esprime (anticipando, in questo senso, una traiettoria di pensiero che sarà sviluppata da Deleuze in contrasto all'attività del pensiero che costruirebbe i concetti per sottomettere le differenze)³⁴¹. Dall'altra, il *potere produttivo* della differenza saussuriana offre a Merleau-Ponty un modo di intendere il negativo che si discosta dal negativo dialettico hegeliano e che lo avvicina alla negativo nietzschiano. Come in Nietzsche, in effetti, si può sostenere che in Saussure il negativo non è presente nell'essenza come ciò da cui l'essenza ricava la propria attività; al contrario, il negativo risulta da questa attività differenziale. Lungi dall'afferire all'essenza, in Saussure il negativo è un prodotto dell'esistenza stessa, dall'esistenza di una forza attiva e dall'affermazione della sua differenza³⁴².

Questo discorso, conseguentemente, investe in maniera piuttosto diretta il problema relativo alla trasformazione delle istituzioni. Esse si trasformano perché dall'interno lavorate dal negativo, dalla fecondità della contraddizione, dall'opposizione, o è esclusivamente nella gioco plurale dell'attività della differenza che esse trovano la ragione del loro cambiamento? Il pensiero di

³³⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 273. Corsivo dell'autore.

³³⁷ Ivi, p. 163.

³³⁸ Ivi, p. 281.

³³⁹ M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, op. cit., p. XV.

³⁴⁰ Ivi, p. XI.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, op. cit., p. 32.

Merleau-Ponty sembra attestarsi alle soglie di questo interrogativo, in un precario equilibrio che il pensiero tardo moderno non mancherà di dismettere in favore di Saussure.

Facciamo un passo indietro e torniamo nel perimetro della riflessione merleau-pontiana, segnatamente sul significato che la contraddizione riveste nel suo pensiero.

Se la contraddizione, si diceva, è il principio di ogni movimento, è il negativo nella sua determinazione essenziale, si comprende che il negativo per Merleau-Ponty non è meramente “un momento del processo destinato ad essere superato da una successiva affermazione, ma la sua faccia in ombra, la differenza che impedisce al reale di chiudersi su se stesso”³⁴³, spingendolo piuttosto fuori di sé verso il mutamento – si diceva con Hegel. In questi termini, sui quali si tornerà nel capitolo successivo, la contraddizione è la logica – e il senso – di ogni istituzione.

La riflessione merleau-pontiana intorno al doppio movimento della *negazione della negazione* e alla fecondità della contraddizione può essere collocata più generalmente sul piano ontologico del rapporto – o del *nexus* – tra il particolare e l’universale. È necessario soffermarci su questo punto per comprendere la misura in cui l’ontologia teorizzata da Merleau-Ponty è funzionale al paradigma istituyente che al contempo va elaborando³⁴⁴.

Il principio di *negazione della negazione* – l’*Aufheben*, non da eliminare dall’orizzonte teorico, ma “da conservare”, asserisce Merleau-Ponty, nei termini di “vero superamento e non negazione che conserva (*i.e.* innalzando al pensiero)”³⁴⁵ – si articola nel doppio movimento per cui l’immediato particolare è negato per scorgervi l’universale, ma “non per fermarsi qui e chiudere la negazione su questo ‘positivo’ (ovvero ‘negativo assolutizzato’), bensì per tornare a vedere, ossia per tornare a negare l’Assoluto (l’Universale) stesso *nell’individuale* [...]. Si tratta dunque di ‘mantenere di più il senso della negatività, della tensione’ – proprio come avviene nell’‘Introduzione’ alla *Fenomenologia dello Spirito*”³⁴⁶. In altri termini, l’universale deve negarsi nel particolare perché solo così appare come l’universale che è; e il particolare, a sua volta, proprio perché è un fenomeno dell’universale, si nega come particolare immediato nell’universale che manifesta – “perché *solo così* è veramente attestato il suo essere ‘fenomeno’, ‘manifestazione’ dell’Assoluto (dell’universale), ossia il suo essere il particolare (l’individuale). Cosicché il ‘fenomeno’ risulta una *negazione* (nel particolare) *della negazione* (= dell’Assoluto in quanto ‘negazione’ del particolare)³⁴⁷. Il doppio movimento di *negazione della negazione* non istituisce quindi nessuna positività che non sia

³⁴³ R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, op. cit., p. 199

³⁴⁴ J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, op. cit., p. 187.

³⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit., p. 195.

³⁴⁶ E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., p. 161. Corsivo dell’autrice.

³⁴⁷ Ivi, p. 163. Enfasi dell’autrice.

attraversata dal movimento stesso della negazione³⁴⁸, dal rovesciamento continuativo dell'universale nel particolare. La forma istituita da questo movimento è la *Gestalt*,

la sottile striscia di verità dentro la quale Universale e particolare sono uniti/divisi, in quanto reciprocamente negantisi e attestantisi l'un l'altro. Simultaneamente. *Gestalt* che perciò altro non è che 'la membratura (*la membrure*) [...] di Universale e particolare. Una specie di foglio 'a due facce', di 'membrana' appunto, dove il particolare e l'Universale sono – entrambi e contemporaneamente – il recto e il verso³⁴⁹.

L'Universale così inteso non si colloca “né dal lato dell'In Sé, né dal lato del Per Sé”. Piuttosto, “se esso è davvero In Sé/Per sé e non inseguimento dell'In Sé da parte del Per Sé, movimento dell'uno all'altro”, allora esso è la membratura della nostra esperienza, la sua figura in cui leggiamo la manifestazione dell'intimità tra il Per Sé e l'In Sé³⁵⁰. Come evidenzia Lisciani Petrini, in atto vi è qui un ribaltamento del significato attribuito al concetto di Universale: l'intuizione merleau-pontiana per cui esso – l'Universale – viene toccato, colto e compreso nel movimento dell'esperienza, e che quindi esso “non è qualcosa dietro di essa o sotto di essa, che è in filigrana in essa e non esiste se non in filigrana”³⁵¹, ha per conseguenza che l'universale

non può essere più concepito come Fondamento o Positività costituente, – eliminando così alla base il 'circolo metafisico' *arche-télos* che ha informato tutta la nostra tradizione filosofica – ma si rivela esattamente al contrario come il negativo che 'travaglia' ('lavora') ogni 'negazione determinata', cioè ogni 'fenomeno' o mondo istituito. Nel senso che l'Assoluto – in quanto l'altro' del fenomeno – lo de-limita, lo de-finisce, cioè lo istituisce come una pienezza svuotata, un intero scavato, un 'Tutto' spezzato [...] che non può mai assolutizzarsi. Dunque come istituzione irriducibilmente finita – mortale³⁵² [...]. Il che significa: si deve pensare l'istituzione' come finita non nel senso banale (storicistico) che ogni manifestazione dell'assoluto – ogni *Gestalt* o mondo istituito – storicamente muore; ma piuttosto nel senso che esso porta *in sé* la 'morte', il vuoto, 'il vortice', il fuori, attorno a cui si istituisce: il 'negativo' che 'lo lavora'³⁵³.

³⁴⁸ Si tratta di ragionare sulla “indivisione dell'essere e del nulla” (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 230).

³⁴⁹ E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., p. 164.

³⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit., p. 175.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., p. 165.

³⁵³ *Ivi*, pp. 165-166.

3.6 La “negatività naturale” del simbolico. Comprendere la polisemia della sedimentazione e l’apertura teleologica

Sulla stessa linea di Lisciani Petrini, Esposito segnala che proprio il discorso intorno al negativo apre l’orizzonte della riflessione merleau-pontiana in direzione di un *pensiero istituyente*, in opposizione a quel *pensiero costituente*³⁵⁴ – legato alla trascendentalità della coscienza costituente – che la fenomenologia husserliana reca quale segno maggiormente caratteristico e problematico, e dal quale Merleau-Ponty cerca di prendere le giuste distanze. È un negativo – come argomentato precedentemente – che non si oppone all’affermazione del positivo (l’affermazione e la negazione sono integrate in un chiasma che incardina l’una nell’altra³⁵⁵), perché del positivo ne è la struttura, “l’articolazione interna che ne esprime lo spessore storico e simbolico”³⁵⁶. Il simbolico – articolato nelle forme simboliche e nelle matrici simboliche – può essere definito come “il taglio che il negativo imprime in ogni esperienza”³⁵⁷. In altri termini, il simbolico si caratterizza per essere quell’elemento di passività che taglia la struttura dell’intersoggettività³⁵⁸ obbligando i soggetti ad agire sempre all’interno di forme simboliche e strutture sociali già date³⁵⁹; pertanto, il rapporto tra due soggetti, tra l’“io” e il “tu”, non è mai immediato poiché esso si modella – prende forma – attraverso il passaggio per un terzo termine che incanala il rapporto tra l’“io” e il “tu” entro margini potenzialmente determinati.

Ora, già nel § 1.2 di questo lavoro è stata trattata la centralità sempre più accentuata delle matrici simboliche nella riflessione merleau-pontiana, dove per matrice simbolica si intende un nucleo intellegibile che permette al soggetto di relazionarsi all’essere naturale, alla storia, all’altro e al questionamento sulla morte³⁶⁰ – si è visto, nel paragrafo precedente, il ruolo decisivo che l’influenza di Weber svolge nella riflessione merleau-pontiana nell’intendere le matrici simboliche alla maniera dei nuclei intellegibili, teorizzati appunto dal sociologo tedesco. Si è precisato anche che la matrice simbolica non coincide con la forma simbolica, poiché se questa ultima è la condizione mediatrice attraverso la quale si dà la realtà, la matrice simbolica è piuttosto il limite di ciò che può apparire e di

³⁵⁴ R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, op. cit., p. 166.

³⁵⁵ R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018, p. 193.

³⁵⁶ R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, op. cit., p. 166.

³⁵⁷ Ivi, p. 183.

³⁵⁸ Ivi, p. 174.

³⁵⁹ A questo spessore storico, in alcuni passaggi della sua riflessione, Merleau-Ponty conferisce il nome di “avversità” per sottolineare – con tono pessimistico – la natura di “peso morto” (*poids mort*) dei significati e delle pratiche stabilite che il soggetto avverte dietro di sé quando riflette (M. Merleau-Ponty, *Parcours deux (1951-1961)*, op. cit., p. 334), come se l’atto del pensare si percepisse costretto entro un reticolo di forme da cui non riuscirebbe ad uscire, ritrovandosi così incapace di pensare e praticare la trasformazione sociale (Kerry H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*, op. cit., p. 240)

³⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 28.

ciò che non appare³⁶¹, vale a dire la griglia culturale che filtra e governa la nostra capacità percettiva, il modo in cui percepiamo l'ambiente a cui ineriamo. Essa si pone tra il visibile e l'invisibile, è lo spazio – e lo scarto – tra il percepibile e ciò che non può essere percepito, dove il contorno della forma di una cosa incontra il contorno della forma di un'altra in modo che ogni cosa possa essere ciò che è³⁶². In tal senso le matrici simboliche, definibili come *l'evento della fenomenalità*³⁶³, sono la *negatività naturale*, *l'istituzione prima sempre già data*³⁶⁴.

L'accentuazione del ruolo del simbolismo nella conoscenza e nella relazione agli altri e al mondo è usata da Merleau-Ponty in opposizione all'ortodossia marxista (ed hegeliana) che fa della verità "l'accordo tra la rappresentazione e gli oggetti che si trovano fuori di essa"³⁶⁵. A questo "marxismo volgare" che fa poggiare la validità dell'"accordo" tra il pensiero e la realtà sul dualismo ontologico che dissocia soggetto e oggetto, Merleau-Ponty risponde che "la cosa non è veramente osservabile: in ogni osservazione c'è sempre un differimento"³⁶⁶, perché "non si è mai alla cosa stessa"³⁶⁷: infatti "ciò che chiamiamo il *sensibile* è solamente il fatto che l'indefinito delle *Abschattungen precipita* – Orbene, reciprocamente c'è una precipitazione o cristallizzazione dell'immaginario, degli esistenziali, delle matrici simboliche"³⁶⁸. In sostanza, per Merleau-Ponty si tratta di comprendere la negatività *naturale* – poiché ontologicamente strutturale, in quanto le matrici simboliche ci aprono all'esperienza del reale – dovuta all'inerzia delle infrastrutture, alla resistenza delle condizioni economiche e naturali, allo sprofondamento dei rapporti personali nelle cose. È attraverso questa comprensione della "lentezza delle mediazioni", caratterizzante il "campo del simbolismo", che, secondo Merleau-Ponty, la verità del marxismo può trovare una via d'uscita dalle aporie in cui l'ha costretta l'ortodossia al potere³⁶⁹.

Una precisazione è necessaria: per quanto nella riflessione merleau-pontiana sia sempre più chiara la distanza dalla lezione fenomenologica ed un posizionamento in prossimità della sensibilità ermeneutica di autori quali Cassirer e Weber che precludono la possibilità di un accesso diretto al

³⁶¹ R. Kaushik, *Merleau-Ponty between Philosophy and Symbolism. The Matrixed Ontology*, op. cit., p. XXI.

³⁶² *Ibidem*.

³⁶³ R. Kaushik, *Merleau-Ponty between Philosophy and Symbolism. The Matrixed Ontology*, op. cit., p. XX. In altre parole, per Merleau-Ponty l'essere non precede le matrici simboliche e non è un dato che le matrici simboliche devono rivelare (*Ibidem*).

³⁶⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 231. Nel primo capitolo di questa indagine si sosteneva, sulla scia di Richir, che ogni tentativo di cogliere il reale non può che dispiegarsi in un orizzonte simbolico e storico, poiché è l'orizzonte simbolico che *predetermina* – si tratta del *trascendentale simbolico*, correlativo ad una certa istituzione logica del mondo – il modo in cui le cose sono percepite per ciò che sono e le domande che ad esse poniamo (si veda § 1.4).

³⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 71.

³⁶⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., pp. 207-208.

³⁶⁷ *Ivi*, p. 208. Enfasi mia. Merleau-Ponty non avrebbe potuto rendere in maniera più chiara il peso della mediazione simbolica nella conoscenza delle cose del mondo, giocando – sul piano terminologico – a segnalare la distanza con la celeberrima citazione husserliana "Andare alle cose stesse".

³⁶⁸ *Ibidem*.

³⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., pp. 76-77

reale³⁷⁰, Merleau-Ponty non sacrifica all'ordine simbolico il riferimento al sostrato percettivo e materiale dell'esperire, la centralità della concretezza fenomenologica del *Wesen*³⁷¹. In effetti, per quanto riconosca che i significati risiedono nell'impersonale ordine simbolico, quindi al di fuori della coscienza, Merleau-Ponty rimane fenomenologo per quanto concerne l'attenzione all'esperienza vissuta del soggetto, chiave della possibile alterazione – e trasformazione – degli stessi significati e quindi dell'ordine simbolico in cui sono collocati³⁷².

Le matrici simboliche – che delimitano il campo del simbolismo – non solo differiscono dalle forme simboliche: infatti, una differenza – seppur sfumata, tanto che nelle analisi merleau-pontiane in molti casi il concetto di istituzione e quello di matrice simbolica sembrano intercambiabili³⁷³ – si pone tra il concetto di matrice simbolica e quello di istituzione³⁷⁴. Come sostiene Lefort,

*si les institutions changent, le symbolisme demeure, qu'il y a selon l'expression de Merleau-Ponty 'une chair de l'histoire', dans le devenir un principe de conservation, ou comme un temps immobile qui double la durée historique*³⁷⁵.

Il simbolismo eccede l'istituzione, non è a questa riducibile. Quando si parla di matrice simbolica si cerca infatti “di individuare al di là delle pratiche, al di là delle relazioni, al di là delle istituzioni che sembrano dei dati di fatto naturali o storici, un insieme di articolazioni che non sono deducibili né dalla natura né dalla storia, ma che richiedono l'apprensione di ciò che si presenta come reale. [...] noi cerchiamo di individuare come una disposizione di schemi organizzatori, che non sono fuori dal tempo, che non indicano un puro a priori [...] e che non sono nemmeno nel tempo”³⁷⁶. In questo senso,

³⁷⁰ “*Insisting on the opacity of the historical process, he (Merleau-Ponty, N.d.A) challenges any theoretical position that pretends to master history and reveal its total meaning*” (W. Breckman, *Adventures of the Symbolic. Post-Marxism and Radical Democracy*, Columbia University Press, New York 2013, p. 83). Si noti come al contempo la riflessione merleau-pontiana tracci un'oscillazione che lo distanzia dalla pretesa hegeliana di attingere razionalmente alla verità del reale, per riavvicinarsi in altri momenti come nel caso suddetto dell'irrinunciabilità ai principi di contraddizione e di “negazione della negazione”.

³⁷¹ Come si è sostenuto nel § 1.4 di questa ricerca (pp. 48-53).

³⁷² W. Breckman, *Adventures of the Symbolic. Post-Marxism and Radical Democracy*, op. cit., p. 85.

³⁷³ Scrive Merleau-Ponty: “*L'institution au sens fort, c'est cette matrice symbolique qui fait qu'il y a ouverture d'un champ, d'un avenir selon des dimensions, d'où possibilité d'une aventure commune et d'une histoire comme conscience*” (M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 58). Eppure, il fatto che il filosofo francese richiami “il senso forte” che dell'istituzione intende descrivere, apre ad una sfumatura semantica che distingue l'istituzione “nel senso non forte” dalla matrice simbolica, dove quest'ultima individuerrebbe piuttosto il momento nascente dell'istituzione, vale a dire l'*Urstiftung*, “*l'institution originaire d'une formation de sens historique qui demeure ensuite disponible comme une tradition*” (R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, op. cit., p. 5).

³⁷⁴ R. Kaushik, *Merleau-Ponty between Philosophy and Symbolism. The Matrixed Ontology*, op. cit., p. XVIII.

³⁷⁵ C. Lefort, *Sur une colonne absente*, op. cit., p. 102.

³⁷⁶ M. Di Piero, *Il concetto di istituzione in Claude Lefort*, in *Il problema dell'istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche*, E. Lisciani-Petrini, M. Adinolfi (a cura di), *Discipline Filosofiche XXIX*, 2, 2019, p. 85. L'autore traduce un testo di Lefort (*Le mythe de l'Un dans le fantasme et dans la réalité politique*, in *Psychanalyses*, n. 9, 1982, p. 42).

intendere la società nei termini di un'istituzione simbolica – come si è cominciato a fare nel § 1.4 di questa indagine – significa comprendere come “essa si strutturi all'interno di uno schema di riferimento che, pur essendo contingente, non le appartiene totalmente ma le fornisce l'orizzonte all'interno del quale i vari significati possono costruirsi e dirigersi”³⁷⁷.

È a partire da una matrice simbolica che le istituzioni di un'epoca ottengono il proprio significato ed il proprio ancoraggio in una tradizione; in questo modo, la matrice simbolica delimita il campo di produzione e di validità delle forme simboliche e delle istituzioni. Per questo ogni istituzione presuppone una dimensione di significato – una tradizione appunto – che al contempo la precede e la giustifica, e che a sua volta risulta alterata dalle istituzioni che retroagiscono – secondo la logica chiasmatica – sulla matrice simbolica, vale a dire sulla tradizione a cui appartengono³⁷⁸.

All'opera vi è qui un'opposizione, o meglio, una contraddizione si direbbe con Hegel, in cui la matrice simbolica e l'istituzione sono allo stesso tempo il positivo ed il negativo l'una dell'altra: la positività dell'istituzione nega la fissità della matrice simbolica nell'attimo stesso in cui tra le maglie di questa l'istituzione è generata; per contro, la datità della matrice simbolica nega la novità rappresentata dall'istituzione frenandone lo slancio in avanti, essendo quel principio di conservazione nel divenire di cui ci parla Lefort. In altre parole, per restare se stessa una matrice simbolica deve far fronte ai movimenti che ha suscitato³⁷⁹.

Una matrice simbolica – o meglio, una rete di matrici simboliche, dato che ogni matrice simbolica acquisisce il proprio significato storico solo attraverso il suo incontro con le altre matrici simboliche³⁸⁰ – attraversa informando di sé più istituzioni diverse, lascia su di esse un'impronta e sopravvive al susseguirsi di queste fino al punto in cui la sua forza affermativa si esaurisce, ossia si disgrega per l'intensificarsi del movimento trasformativo delle istituzioni che, progressivamente o per rottura, come nel caso di un evento matrice³⁸¹, risultano sempre più informate da una matrice simbolica differente che prende via via il sopravvento, alterando la rete delle matrici simboliche e quindi i rispettivi significati storici.

Per esemplificare, nelle sue riflessioni Weber individua nel capitalismo la matrice simbolica che nella modernità attiva quel processo di razionalizzazione che incide sulle forme simboliche dell'arte, della scienza, dello Stato, dell'economia, producendone una trasformazione³⁸²; in questo senso, la matrice simbolica del capitalismo ha progressivamente preso il posto di altre matrici

³⁷⁷ M. Di Pierro, *Il concetto di istituzione in Claude Lefort*, op. cit., p. 107.

³⁷⁸ J. M. Bech, *Institution at the Crossroads. Ontological Extension or Corporeal Restatement* (Versione PDF: [https://www.academia.edu/29399455/Institution at the Crossroads Ontological Extension or Corporeal Restatement](https://www.academia.edu/29399455/Institution_at_the_Crossroads_Ontological_Extension_or_Corporeal_Restatement)), in *Chiasmi International*, Vol. 11, Vrin, 2009, p. 8.

³⁷⁹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 51

³⁸⁰ Ivi, p. 29.

³⁸¹ Si rimanda al § 1.3 di questo studio.

³⁸² M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., pp. 28-29.

simboliche che nell'età premoderna hanno segnato il senso e le forme simboliche della società europea. Eppure, il capitalismo come matrice simbolica, per poter esprimere e potenziare quel tanto di razionalità di cui è portatore, per poter cioè acquisire quel decisivo significato storico che da Marx in poi gli si riconosce, necessita di altre matrici simboliche, quali un sapere scientifico – fondato sul metodo galileiano – e una certa tecnica della produzione, la certezza di un diritto che tuteli la proprietà ed il commercio, un potere fondato e legittimato da regole formali. Solo così può nascere l'impresa borghese. Senza questo reticolo di matrici simboliche a garanzia dell'azione d'impresa, il capitalismo si arresterebbe allo stadio dell'avventura o della speculazione³⁸³.

L'eccesso delle matrici simboliche rispetto all'istituzione trova un'ulteriore precisazione e sostanziazione nella nozione di sedimentazione. Sin dalle sue prime riflessioni, Merleau-Ponty dedica una particolare attenzione alla “sedimentazione delle nostre operazioni mentali, che ci permette di contare sui nostri concetti e sui nostri giudizi acquisiti come su cose che sono là e si danno globalmente, senza che in ogni momento abbiamo bisogno di rifarne la sintesi. In tal modo può esserci per noi una specie di panorama mentale, con le sue regioni evidenziate e le sue regioni confuse”³⁸⁴.

Nelle sue prime analisi, Merleau-Ponty conferisce al concetto di sedimentazione una precisa accezione che pone già le fondamenta delle successive considerazioni sulle matrici simboliche e sull'istituzione, favorendo quel senso di continuità che lega in maniera quasi evolutiva il suo percorso filosofico-politico. In effetti, il filosofo francese chiarisce fin da subito che non bisogna farsi trarre in inganno dalla parola “sedimentazione”, giacché essa non individua un “sapere contratto”, una “massa inerte in fondo alla nostra coscienza”³⁸⁵. Il sapere e la cultura sedimentata non sono un positivo pieno, una stratificazione di sintesi positive il cui significato sarebbe già dato una volta per tutte; in questo senso, si rischierebbe di scivolare nell'interpretazione “imbalsamata” che fa della tradizione e delle matrici simboliche il pieno scavato dalla negazione della novità istituita, dalla cui opposizione negatrice deriverebbe una sintesi positiva. Piuttosto, dato che non ci sono sintesi esclusivamente positive, ma – come sostiene la tesi dell'iperdialettica – “insiemi legati in cui il significato non è mai se non come tendenza, in cui l'inerzia del contenuto non permette mai di definire un termine come positivo, un altro come negativo e tanto meno un terzo termine come autosoppressione assoluta del

³⁸³ Ivi, p. 29.

³⁸⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., pp. 184-185.

³⁸⁵ Ivi, p. 185. La questione della sedimentazione è uno dei luoghi celebri del pensiero husserliano che indaga – all'interno del progetto di una fenomenologia genetica – la genesi del senso, “il processo attraverso cui gli oggetti giungono a costituirsi risalendo, verticalmente, agli strati di senso via via temporalmente costituitisi e sedimentatisi in oggettualità durature attraverso precise operazioni intenzionali, ma anche attraverso sintesi passive anonime, a partire da una correlazione originaria inscindibile, antepredicativa, fra soggetto (uomo) e oggetto (mondo); strati di senso che perciò, dando luogo a “pre-datità” stabili e permanenti, sono alla base sia delle nostre esperienze soggettive, sia delle nostre conoscenze oggettuali (anche quando tali strati non sono esplicitamente tematizzati)” (E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, op. cit., p. 75).

secondo”³⁸⁶, ogni sedimentazione – cioè l’istituto – è veramente tale “solo se è ripreso in un nuovo movimento di pensiero”³⁸⁷, solo se viene ripreso, cioè riattivato ed acquisito. Tale è la sedimentazione: un “*appel à une pensée qui table sur lui et va plus loin*”³⁸⁸.

I fatti storici il cui significato si sedimenta – si tratta dell’*Urstiftung*, l’instaurazione originaria intra-soggettiva di un senso originario³⁸⁹ che assurge a matrici simboliche, permanendo contro il divenire assoluto – sono all’origine di una produttività storica che irradia nel futuro una latenza che inciderà il dire e il fare di ogni presente, fino al momento in cui nuovi fatti storici – tra cui l’approfondimento revisionista delle future generazioni – e la loro carica istituyente non conducono allo scacco o al progressivo esaurimento di certi depositi di significato³⁹⁰. Nella matrice simbolica – l’*istituzione prima* come si asseriva con Merleau-Ponty – è contenuto quindi il senso originario – l’*Urstiftung* appunto – i cui risultati si sedimentano in una re-istituzione (*Nachstiftung*) dovuta alla riattivazione e all’acquisizione del sedimentato operate dai soggetti. La re-istituzione, a sua volta, “riattiva e rilancia il senso dell’istituzione originaria nell’orizzonte di un’istituzione finale (*Endstiftung*), polo teleologico verso il quale tutte le formazioni di senso sono orientate”³⁹¹.

È interessante notare come, nel mettere le basi del nascente paradigma istituyente, Merleau-Ponty riprenda il tema della teleologia in modo da figurare una storicità *alternativa alla pura presenza*. Una rete di matrici simboliche incide nella temporalità un solco nella cui apertura teleologica si collocano gli eventi contingenti e le istituzioni generati dalla rete stessa. Non può essere altrimenti: si tratta di una teleologia “*sans possession de la fin*”³⁹²: la forma finale delle istituzioni teleologicamente direzionate può essere esclusivamente immaginata nei termini di un orizzonte aperto, giacché “*le développement n’est pas rectiligne, mais ses zig-zags sont [un] développement, car le rectiligne est Sinnentleerung, et le zig-zag reprend, réactive autrement ce qui a été fondé*”³⁹³. Come nel caso della matrice simbolica della democrazia, il cui sviluppo secolare non solo è ondivago, vale a dire vago, impreciso, equivoco, ma la cui forma definitiva, rispondente alla massima partecipazione al potere di ogni singolo cittadino nella tensione tra la spinta alla libertà ed il criterio dell’uguaglianza, è lungi dall’essere determinabile, risultando piuttosto un’apertura verso cui dirigiamo la nostra prassi istituyente. In altre parole, “il movimento istituyente non vincola il proprio sviluppo a un esito predeterminato”³⁹⁴.

³⁸⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 115.

³⁸⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 185.

³⁸⁸ M. Merleau-Ponty, *L’istituzione, la passività. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 131.

³⁸⁹ E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell’istituzione*, op. cit., p. 75.

³⁹⁰ J. M. Bech, *Institution at the Crossroads. Ontological Extension or Corporeal*, op. cit., p. 8.

³⁹¹ M. Di Pierro, *Il concetto di istituzione in Claude Lefort*, op. cit., p. 100.

³⁹² M. Merleau-Ponty, *L’istituzione, la passività. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 104.

³⁹³ Ivi, p. 130.

³⁹⁴ R. Esposito, *Per un pensiero istituyente*, in *Il problema dell’istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche*, E. Lisciani-Petrini, M. Adinolfi (a cura di), *Discipline Filosofiche* XXIX, 2, 2019, p. 12.

Se, pertanto, la teleologia a cui pensa Merleau-Ponty è un processo zigzagante “fatto di continui movimenti diacritici e deviazioni laterali”³⁹⁵, allora il processo di sedimentazione non avviene linearmente e, tantomeno, orizzontalmente. In questo senso, il filosofo francese richiama a più riprese la “storia verticale”³⁹⁶, il “mondo verticale”³⁹⁷ dove ogni essere ha una struttura di cui “il positivo e il negativo sono i due ‘lati’”³⁹⁸, l’“intersoggettività non prospettica, ma verticale”³⁹⁹, “l’essere verticale”⁴⁰⁰. Parlare di storia verticale significa richiamare – all’interno del “concetto di storia ontologica” – quei fili di storia verticali e disordinati, cioè le matrici simboliche, che “non sono essenze”⁴⁰¹.

Anche in questa situazione di pensiero, l’opposizione dialettica a Sartre permette a Merleau-Ponty di chiarire l’intuizione ontologica della verticalità dell’essere e della storia. Infatti,

Sartre parla di un mondo che è non verticale, ma in sé, cioè piatto, e per un nulla che è abisso assoluto. In definitiva, per lui non c’è profondità, giacché essa è senza fondo [...] Io ho il mio punto di partenza là dove Sartre ha il suo punto d’arrivo, nell’Essere ripreso del per Sé – In lui è punto d’arrivo perché egli parte dall’essere e dalla negatità e *costruisce* la loro unione. Per me è la struttura o la trascendenza [cioè la verticalità, N.d.A.] che spiega, e l’essere e il nulla (nel senso di Sartre) ne sono due proprietà astratte⁴⁰².

È la dimensione verticale della storicità che inserisce ogni novità dovuta all’attività umana “in una successione che non perde il contatto con le radici”⁴⁰³ storiche, con la propria profondità, laddove l’*energeia* della novità era già implicata⁴⁰⁴. In contrasto ad una storicità della pura presenza – come nel caso di Sartre – la verticalità dovuta al processo di sedimentazione comporta che ogni creazione di forme simboliche e istituzioni è sempre una “ripresa” che, tutt’altro che inchiodata al calco della ripetizione, inevitabilmente modifica, alterandolo, il dato, o meglio i dati da cui ha avuto origine. Si dà il caso, infatti, che non avendo un unico inizio⁴⁰⁵, il movimento di ripresa non si sviluppa secondo “un esito predeterminato”, “non è destinato ad una fine prescritta in partenza”⁴⁰⁶.

³⁹⁵ E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell’istituzione*, op. cit., p. 87.

³⁹⁶ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 44. I diritti della storia verticale, precisa Merleau-Ponty, vanno riconosciuti accanto a quelli della storia “oggettiva”.

³⁹⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 186.

³⁹⁸ Ivi, p. 238.

³⁹⁹ Ivi, p. 193.

⁴⁰⁰ Ivi, p. 195.

⁴⁰¹ Ivi, p. 203.

⁴⁰² Ivi, p. 249. Enfasi dell’autore.

⁴⁰³ R. Esposito, *Istituzione*, Il Mulino, Bologna 2021, p. 54.

⁴⁰⁴ R. Esposito, *Per un pensiero istituyente*, op. cit., p. 12. Esposito richiama la tesi di Ricoeur che, “riprendendo il motivo husserliano delle sintesi passive, lo traduce nella tesi di Humboldt secondo cui “ogni nuova *energeia* è sempre implicata negli *erga* già acquisiti” (*Ibidem*).

⁴⁰⁵ Anche sul piano ontologico, si è analizzato come per Merleau-Ponty originaria sia la relazione, il due, e non l’uno (Si rimanda a p. 27 di questo percorso).

⁴⁰⁶ R. Esposito, *Per un pensiero istituyente*, op. cit., p. 12.

La verticalità della sedimentazione comporta altresì il carattere *anonimo*⁴⁰⁷ dell'esperienza soggettiva: nella sua esistenza, il soggetto riattiva, reincarnandoli nei suoi atti pratici e teorici, i significati e le abitudini di una tradizione anonima e prepersonale che lo precede e che gli sopravviverà, in quanto gli atti della sua vita personale saranno destinati a condurre un'esistenza anonima nel momento in cui, una volta istituiti, varranno come acquisizioni culturali sedimentate⁴⁰⁸.

Quello della sedimentazione o, in altri termini, quello della genesi dell'oggettivo⁴⁰⁹, è un processo che avviene inconsciamente, che non è posto dalla coscienza, ma si effettua per così dire nell'anonimato del corpo percipiente: infatti, il fenomeno che è compreso, riflettuto, rimemorato, emerge sempre da una strutturazione inconscia resa possibile dalla connessione formatasi anteriormente nella sedimentazione e nel concatenamento inconscio degli atti percettivi⁴¹⁰. Ne consegue che l'atto della riattivazione non deve essere inteso come “un appello a facoltà inattualizzate o comunque passate, bensì esplicitazione di ciò che nella sua latenza è da sempre operante”⁴¹¹.

Un'ulteriore espressione usata da Merleau-Ponty per indicare il fenomeno della sedimentazione è quella di “senso depositato”:

*Le sens est déposé (il n'est plus seulement en moi comme conscience, il n'est pas recréé ou constitué lors de la reprise). Mais non comme objet au vestiaire, comme simple reste ou survivance, comme résidu : [il l'est] comme à continuer, à achever sans que cette suite soit déterminée. L'institué changera mais ce changement même est appelé par sa Stiftung. Goethe : [le] génie [est] productivité posthume. Toute institution est en ce sens génie*⁴¹².

⁴⁰⁷ Il versante anonimo della nostra esistenza è studiato da Merleau-Ponty già nelle prime opere, quando ragiona sulla “vita anonima” – “che sottende la mia vita personale” (Ivi, p. 232) – quale “limite della dispersione temporale che minaccia sempre il presente storico” (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 451). In questo caso, tuttavia, l'esistenza anonima non è dovuta al radicamento verticale nella sedimentazione culturale, bensì alla vita anonima “di cui il mio corpo è in ogni momento la traccia” (Ivi, p. 459), in quanto siamo “soggetti anonimi della percezione” (Ivi, p. 458). Nello specifico, la riflessione del filosofo francese ruota attorno all'evidenza per cui il nostro essere corporei, materiali, concreti, determina la presenza del tempo naturale anonimo al centro della soggettività; anonimato del copro che “è inseparabilmente libertà e schiavitù” (Ivi, p. 134). Con l'espressione “tempo naturale” Merleau-Ponty individua quella potenza a cui è mescolata la vita volontaria e razionale e che a questa impedisce di compiersi, conferendole sempre l'aspetto di un abbozzo. “Il tempo naturale è sempre là” (Ivi, p. 451), dall'anonimo vigilare dei sensi (Ivi, p. 231) – ogni percezione avviene in una atmosfera di generalità e ci si dà come anonimo: “se volessi tradurre esattamente l'esperienza percettiva, dovrei dire che *si* percepisce in me e non che io percepisco” (Ivi, p. 232, corsivo dell'autore) – alla coscienza anonima che, in virtù delle mie sensazioni, io colgo emergere al margine della mia vita personale e dei miei atti propri. “Ogniqualevolta provo una sensazione, sento che essa non concerne il mio essere proprio, quello di cui sono responsabile e di cui decido, ma un altro io che ha già preso partito per il mondo, che si è già aperto a certi suoi aspetti e sincronizzato con essi” (Ivi, p. 293).

⁴⁰⁸ C. Capalbo, *L'historicité chez Merleau-Ponty*, op. cit., p. 519. “*Cette vie anonyme précède notre histoire et la terminera*” (Ibidem).

⁴⁰⁹ “La costituzione dell'oggettivo è possibile nella misura stessa in cui c'è sedimentazione, in cui ogni atto intenzionale si insedia in una dimensione temporale dove è fondato e insieme fondante, giacché si incorpora a una stratificazione di atti precedenti proprio mentre *istituisce* una nuova disponibilità: la possibilità, cioè, di essere ripreso da altri atti” (A. Bonomi, *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., p. 232). Enfasi dell'autore.

⁴¹⁰ Ivi, p. 233.

⁴¹¹ Ivi, p. 234.

⁴¹² M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 50.

Anche in questa circostanza, “depositato” non significa avviato e concluso nel passato, non sta per un’operazione finita la cui storicità e temporalità sarebbero incastonate ed esaurite in qualche epoca trascorsa, accantonata rispetto a qualsiasi utilizzo al presente. “Il senso depositato invoca piuttosto un gesto di completamento rimesso a un futuro di riprese, modifiche e alterazioni tali da esporre quel senso depositato a tensioni dialettiche tra conservazione ortodossa e inevitabili deviazioni”⁴¹³. C’è un termine che racchiude in sé il significato di questa dinamica: si tratta del concetto di *avvento*, che Merleau-Ponty prende in prestito da Ricoeur attivandone, tuttavia, un significato diverso⁴¹⁴. Con “avvento” si indica la qualità d’inaugurazione appartenente ad ogni gesto umano che, non esaurendo il proprio significato nella mera esistenza fattuale, inaugura un senso che “annuncia un seguito o dei ricominciamenti”⁴¹⁵, che apre al futuro istituendolo. L’“essere avvento” è la caratteristica principale delle matrici simboliche.

Significativa è la barra differenziale che Merleau-Ponty pone tra l’avvento ed il mero evento, o meglio rispetto a quel pensiero dell’evento che lo considera “chiuso nella sua differenza e compiuto una volta per tutte”⁴¹⁶. Al contrario, l’avvento è una “promessa di eventi”⁴¹⁷ che si spinge al di là della semplice presenza in quanto “anticipatamente alleato, o complice, con tutti gli altri tentativi di espressione”⁴¹⁸, ad esso precedenti, contemporanei o posteriori. Le istituzioni appartengono all’ordine dell’avvento che, precisa il filosofo francese, si dispiega secondo una logica distinta rispetto a quella che contraddistingue l’ordine empirico degli eventi⁴¹⁹. Quest’ultimo appare infatti dispiegarsi cronologicamente nella concatenazione di cause ed effetti, in modo che la relazione ogni volta decisiva si dà al tempo presente nella produzione di effetti a partire da una determinata rete di cause presenti; in tal senso, la relazione tra l’ultimo ed il primo anello della catena causale perde di rilevanza, lasciata per lo più all’interesse dello storico che desidera ricostruirne la genealogia. L’ordine dell’avvento che Merleau-Ponty pone nel cuore del nascente paradigma istituyente si caratterizza, invece, per una fecondità incommensurabile che, a partire dal primo atto istituyente una

⁴¹³ P. Napoli, *L’istituzione e il deposito del senso*, in *Almanacco di filosofia e politica (2020)*. Vol. 2: *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), Quodlibet, Macerata 2020, p. 61.

⁴¹⁴ Se Ricoeur utilizza la nozione di *avènement* in opposizione dialettica rispetto a quella di struttura, individuando nella parola (*mot*) – intesa in tutta la sua portata semantica – il punto di mediazione e di svincolo tra la struttura e la trasformazione suscitata dall’avvenimento della parola, dal suo utilizzo (P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, op. cit., pp. 102-111), Merleau-Ponty trova nel concetto di avvento – o avvenimento – lo strumento teorico per inquadrare la durata della storia, vale a dire la continuità del processo istituente della realtà dove ogni istituzione è un “contenuto da completare in un futuro indeterminabile, risorsa indefettibile dell’avvenire” (P. Napoli, *L’istituzione e il deposito del senso*, in *Almanacco di filosofia e politica (2020)*. Vol. 2: *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), op. cit., p. 68).

⁴¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 86.

⁴¹⁶ *Ibidem*.

⁴¹⁷ *Ivi*, p. 88.

⁴¹⁸ *Ivi*, p. 86.

⁴¹⁹ *Ivi*, p. 87.

forma simbolica o un'istituzione, si estende al di là dei limiti della prima significazione per diventare appello per coloro la riprenderanno e le conferiranno un seguito. Il primo gesto istituyente in senso cronologico, pertanto, che schiude “il divenire senza tuttavia poterlo del tutto pregiudicare”⁴²⁰, persiste nell'informare di sé i gesti che ad esso seguiranno, fondando quell'unità culturale che si estende oltre i limiti della vita individuale⁴²¹. Eppure, questo

predominio dell'uno sul molteplice non riassorbe la successione in una eternità, ma viceversa esige la successione, ne ha bisogno nel tempo stesso che la fonda come significazione⁴²².

Un esempio storico di questa dinamica caratteristica dell'ordine temporale dell'avvento ce lo propone P. Napoli, che riflette sulla definizione merleau-pontiana dell'istituzione quale “*ouverture d'un champ*”⁴²³, “*ouverture d'un avenir*”⁴²⁴, vale a dire sulla “possibilità di ambientare il senso in un contenitore dall'involucro estensibile, capace cioè di custodire la durata del senso originariamente depositato ma anche di migliorare la qualità della sua sostanza attraverso la storia”⁴²⁵. Questo processo di salvaguardia e di apertura, di sedimentazione e riattivazione, tipico del paradigma istituyente – di cui la temporalità dell'avvento è la logica immanente –, scrive P. Napoli, trova nel cristianesimo una delle forme istituzionali che maggiormente ne hanno dato risalto. Fin dalle origini, l'insegnamento di Cristo viene concepito dalla comunità cristiana “nella forma istituzionale di un oggetto depositato, consegnato cioè a persone di fiducia affinché ne conservino l'integrità e lo restituiscano al proprietario quando questi lo richiederà”, secondo il modello del contratto di deposito previsto dall'ordinamento giuridico romano, usato metaforicamente dai primi cristiani per mettere in forma la propria relazione con il messaggio evangelico⁴²⁶. Ma, rispetto alla matrice giuridica romana, c'è un'alterazione semantica apportata dalla ripresa in chiave teologica – ossia dalla matrice simbolica della rivelazione cristiana – del significato espresso dall'istituto giuridico romano del deposito. Infatti, nel momento in cui Paolo intima a Timoteo non solo di curare la salvaguardia del bene che gli viene affidato – qui siamo ancora nel significato dell'istituto romano – ma che esso venga trasmesso ad una platea universale di depositari esponendosi alla storia e alla diversità delle culture in cui il messaggio andrà via via incarnandosi, la forma simbolica del deposito risulterà pertanto dalla

⁴²⁰ P. Napoli, *L'istituzione e il deposito del senso*, in *Almanacco di filosofia e politica (2020)*. Vol. 2: *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), op. cit., p. 59.

⁴²¹ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 87.

⁴²² Ivi, p. 88.

⁴²³ M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 49.

⁴²⁴ *Ibidem*.

⁴²⁵ P. Napoli, *L'istituzione e il deposito del senso*, in *Almanacco di filosofia e politica (2020)*. Vol. 2: *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), op. cit., p. 68.

⁴²⁶ *Ibidem*.

tensione della necessità di non alterare la qualità del bene – e la teleologia, per non dire escatologia⁴²⁷, di cui esso è portatore – ampliando all’ indefinito la quantità dei beneficiari⁴²⁸.

Cruciale, nella logica temporale del deposito che il correttivo teologico del cristianesimo ha contribuito in maniera decisiva a determinare, è la trasmissione del bene “come campo di apertura al futuro, cioè come lascito intergenerazionale e non solo”⁴²⁹. In particolare, l’apertura segnata dall’istituzione in direzione delle generazioni future non deve essere intesa come il prolungamento e la stabilizzazione dell’esistente: al contrario, l’istituzione pone le condizioni per realizzare, nel futuro, ciò di cui essa ancora non dispone. Saranno gli uomini e le donne a venire che, riattivando il deposito di senso sedimentato nell’istituzione, riempiranno “di contenuti quell’apertura di senso e potenzialità pratiche che l’irrompere dell’istituzione nella storia produce”⁴³⁰.

Da prendere in considerazione è la proposta avanzata da P. Napoli di pensare due grandi sfide della nostra epoca globale secondo l’ordine temporale dell’avvento. Tanto la causa ambientalista quanto la protezione del patrimonio culturale, denominata anche *cultural heritage* per rendere l’idea del processo di trasmissione del bene tra le generazioni, possono in effetti trovare nel paradigma dell’istituzione del deposito uno strumento teorico utile per essere comprese e governate politicamente⁴³¹. Soprattutto, se collochiamo il discorso alla luce dell’etica della responsabilità delle generazioni presenti verso quelle future, oggi urgentemente richiamata perché condizione imprescindibile affinché si attivi quel processo non più derogabile di cura verso il mondo vivente, osserviamo come essa trovi nell’ordine dell’avvento e nella durata dell’istituzione un fondamento storico e temporale che la legittimi e ne motivi la centralità all’interno di un discorso politico.

Per quanto riguarda la trasmissione del patrimonio culturale, il processo istituyente evidenzia la responsabilità diretta di ogni soggetto che nasce e vive in un determinato ambiente culturale, poiché il senso ed il significato di ogni forma istituita – che sia un’opera d’arte pittorica, scultorea, letteraria, architettonica, o una carta costituzionale, una dottrina politica, una dottrina religiosa, un codice morale – vivono della ripresa o della riattivazione, che è sempre un’alterazione, una reinterpretazione, compiute da ogni singolo soggetto all’interno di un orizzonte già da sempre istituito. Ogni forma istituita è sempre un appello ad un seguito che, per quanto goda di una spinta teleologica dovuta alla sua matrice simbolica, non è determinato fin dal principio; il suo esito dipende piuttosto dalla prassi

⁴²⁷ P. Napoli sottolinea come, in generale, anche al di là della specifica istituzione cattolica, l’istituzione designi la messa in moto nella storia di un processo il cui tempo “è in una certa misura escatologico, perché non affonda le sue radici in un ‘già da sempre’ difficile da decifrare nella sua genesi e composizione” (Ivi, p. 59).

⁴²⁸ Ivi, pp. 68-69.

⁴²⁹ Ivi, p. 69.

⁴³⁰ Ivi, p. 59.

⁴³¹ Ivi, p. 69.

istituente delle soggettività individuali e collettive che potranno rispondere o meno agli appelli provenienti dalle forme istituite da essi esperite.

Un discorso più complesso è richiesto invece dalla sfida posta dalla tutela dell'ecosistema in cui l'umanità, sempre più consapevole della propria vulnerabilità, si scopre collocata e sostenuta nella sua sopravvivenza. Come per il discorso sulla salvaguardia e trasmissione del patrimonio culturale, anche nella sfida ecologica risulta sì centrale, e forse in maniera anche più accentuata, la partecipazione delle singole persone a pratiche individuali e comportamenti virtuosi capaci di ridurre la nocività dell'agire umano nei confronti dell'equilibrio naturale. In questo senso, utile risulta l'osservazione di E. Pulcini secondo cui “è nella *risposta individuale* alla crisi [...] che si condensa l'aspetto davvero inedito e rivoluzionario della lotta ecologica rispetto a forme precedenti, come le lotte di classe del secolo scorso. È su questa risposta che si gioca la scommessa sulla metamorfosi generativa, vale a dire sulla capacità dei soggetti di attuare un'auto-trasformazione che prelude ad una nuova coscienza etica e a nuove forme di vita”⁴³².

Ma una differenza sembra porsi circa la qualità delle due istituzioni, segnata dal dubbio sulla possibilità di poter effettivamente parlare di una “natura istituita”. Dopotutto, se è legittimo definire il patrimonio culturale quale bene esclusivo del genere umano in quanto descrizione del rapporto di questo con i significati che il mondo assume nel corso dei secoli, parlare di trasmissione del “bene naturale istituito” comporta il rischio di una lettura antropocentrica del rapporto umanità-natura, laddove significativi sforzi intellettuali vengono al contrario impiegati in direzione del superamento dell'antropocentrismo visto come la causa e l'anima dell'intenzione appropriatrice e sfruttatrice della natura e delle sue risorse da parte del regime capitalista⁴³³.

Forse la correttezza dell'idea addotta dall'espressione “bene naturale istituito” risiede nel fatto che oggi le politiche atte alla protezione della biodiversità hanno di mira un ambiente naturale che risulta purtuttavia messo in forma dall'umanità, garante sì dell'ecosistema ma soprattutto della sopravvivenza e della sicurezza delle popolazioni. È la logica dei parchi naturali e dei santuari marini – ma anche delle aree *wilderness*, dopotutto – dove la natura è sorvegliata, le piante curate, gli animali censiti e monitorati, le nascite controllate al fine di preservare quello specifico equilibrio tra le specie che non metta a repentaglio le vite umane. Sebbene la necessità e l'urgenza posta dalla crisi climatica spingano ad azioni individuali e politiche favorevoli ad una armonica integrazione dell'umanità nell'ordine naturale, ogni azione posta in essere risulterebbe comunque guidata e resa possibile dalle conoscenze scientifiche e dalla capacità tecnica dell'uomo, finalizzate, in ultima istanza, alla tutela dell'umanità. E, a questa finalità, l'ecosistema non può che essere funzionalizzato.

⁴³² E. Pulcini, *La sfida ecologica: un cambio di paradigma?*, in *Iride*, fascicolo 2, agosto 2020, p. 247. Enfasi dell'autrice.

⁴³³ Cfr. Ivi, p. 239 e sgg.

In sostanza, se in contrasto all'antropocentrismo si volesse definire l'uomo non più come sovrano del mondo naturale, ma come ente naturale su un piano di parità rispetto ad ogni altro ente naturale, tassello tra tasselli aperto all'alterità non umana con cui è in una relazione di dipendenza vitale, dovremmo in ogni caso farlo nella consapevolezza per cui l'umanità non può che intervenire sull'ambiente naturale per renderselo favorevole e ospitale proprio perché la natura non lo è di per sé (gli spazi urbani e non urbani che viviamo non sarebbero così ospitali senza disinfestazioni, bonifiche, derattizzazioni, sanificazioni, pianificazione del verde). L'umanità non può che istituire l'ambiente naturale conferendogli un ordine, una forma: in questo senso non sembra possibile seguire fino in fondo la prospettiva per cui bisognerebbe andare oltre allo stesso ambientalismo, "nel quale permane di fatto la visione dell'ambiente come la dimora dell'uomo, che va dunque preservata e curata *per* l'essere umano"⁴³⁴.

In quest'ottica, acquisisce legittimità la prospettiva sopra evocata che qualifica l'ambiente naturale ed i suoi equilibri come un bene istituito che, sulla base di una teleologia generata da una matrice simbolica tutto sommato recente e recante il senso di cura e salvaguardia della natura, le generazioni presenti e quelle future sono chiamate a riattivare, ad accrescere e a consegnare all'universalità delle generazioni successive.

⁴³⁴ Ivi, p. 247.

Capitolo IV

Paradigma istituyente

4.1 Al di là dell'alternativa tra il continuo ed il discontinuo: la circolarità instabile

Alcuni dei recenti sforzi filosofici¹ tesi a sviluppare il tema dell'istituzione trovano nel paradigma istituyente delineato da Merleau-Ponty una feconda radice filosofica e sociologica da cui avviare il ragionamento. Filosofica perché, come già si è avuto modo di descrivere nelle pagine precedenti – e sulla questione torneremo –, il concetto di *institution* adoperato da Merleau-Ponty deve il suo significato, attraverso uno slittamento semantico, alla nozione di *Stiftung* elaborata da Husserl. Sociologica per il fatto che, nei corsi tenuti alla Sorbona tra il 1949 ed il 1952, Merleau-Ponty riflette sulla dimensione istituzionale dell'esistenza a partire da autori come Mauss, Durkheim e, in chiave per lo più oppositiva, Lévi-Strauss². Non a caso, è lo stesso Mauss che individua nelle istituzioni, lungo il filone che comincia con Durkheim e prosegue nei suoi scritti, l'oggetto privilegiato della sociologia³.

Sulla scia delle riflessioni di Mauss, che si interroga sul rapporto che lega e distingue la psicologia dalla sociologia, Merleau-Ponty sofferma l'attenzione sul carattere specifico della

¹ Cfr. R. Esposito, *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021, pp. 52-57; id., *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, p. 157 e sgg.; J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Librairie philosophique j Vrin, France 2015, p. 180 e sgg.; id., *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, in *Almanacco di filosofia e politica (2020). Vol. 2: Istituzione. Filosofia, politica, storia*, M. Di Piero, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), Quodlibet, Macerata 2020, pp. 71-82; P. Napoli, *L'istituzione e il deposito del senso*, in *Almanacco di filosofia e politica (2020). Vol. 2: Istituzione. Filosofia, politica, storia*, op. cit., pp. 53-69; E. Lisciani Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in *Il problema dell'istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche*, E. Lisciani-Petrini, M. Adinolfi (a cura di), Discipline Filosofiche XXIX, 2, 2019, pp. 71-98; R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, Bulletin d'analyse phénoménologique XIII 3, 2017.

² Secondo M. Larison, tra il fitto sottobosco di influenze che hanno determinato l'interesse di Merleau-Ponty per il concetto di istituzione, andrebbe evidenziata l'incidenza delle riflessioni del sociologo G. Gurvitch – collega e amico di Merleau-Ponty – per la sua concezione dinamica e temporale dei processi di strutturazione e per la critica che muove contro la crescente matematizzazione – o desoggettivazione – della realtà delle strutture operata da autori come Lévi-Strauss (M. Larison, *Stiftung et pensée du social: à propos de la phénoménologie merleau-pontienne de l'institution*, in *Chiasmi International*, Vol. 18, 2016, p. 385 e sgg.). Inoltre, muovendo da Marx e da Durkheim, Gurvitch elabora una teoria del diritto sociale non incentrata “sull'individuo in quanto soggetto autonomo agente, e neanche sullo Stato inteso come entità individuale sovrana, bensì sui gruppi sociale e collettivi, visti come i prodotti di un gioco di forze pluraliste, dinamiche e sottoposte a processi temporali di sedimentazione” (E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, op. cit., pp. 76-77. Corsivo dell'autrice). Formulazioni per certo innovative che, precisa Lisciani-Petrini in accordo con Larison, “lasceranno una eco profonda in Merleau-Ponty” (Ivi, p. 77).

³ R. Esposito, *Istituzione*, op. cit., p. 41.

sociologia quale disciplina che “*traite d’institutions qui sont les traits de notre vie en commune*”⁴. Nel discorso sociologico, le istituzioni sono il fatto sociale – “coercitivo”, precisa Durkheim, non trovando il consenso di Merleau-Ponty⁵ – che di una collettività è il sostrato materiale e concreto. Tale sostrato materiale si articola in quei fenomeni morfologici che, frazionandola, strutturano la collettività in ruoli complementari a seconda degli usi, dei costumi e delle regole che la limitano istituzionalmente. La strutturazione della vita sociale si materializza nella psiche dei soggetti inscrivendosi nella loro corporeità⁶, vale a dire nei valori simbolici consci e inconsci dei loro gesti che – attraverso movimenti codificati – istituiscono abitudini, segni, significati simbolici che, trascendentalmente, coordinano e organizzano la comunicazione tra i soggetti⁷.

*Il y a invasion du social jusque dans le corporel : signes, symboles institués, larmes. Il ne s’agit pas de réduire l’individu au collectif, l’individu transforme les institutions, mais on ne peut pas isoler dans une vie individuelle un seul fait qui ne soit également du ressort de la sociologie*⁸.

In altre parole, le istituzioni sono il *medium*, il mondo culturale, dove sono presenti quegli strumenti che modellano i modi di pensare dei soggetti⁹. “*Toute ce qui est psychologique est social et inversement ; la preuve du social ne peut être que mentale. Nous ne pouvons être sûrs de comprendre une institution qu’en revivant son instance sur une conscience individuelle*” – scrive Levi-Strauss ragionando sul rapporto stretto tra la struttura sociale e la psicologia dei rapporti interpersonali del bambino con i suoi genitori¹⁰ –. In tal senso, “*tout formation supérieur de la conscience n’est compréhensible que dans un dynamisme institutionnel*”¹¹.

In queste riflessioni sociologiche Merleau-Ponty trova un modo nuovo di intendere l’istituzione che si colloca al di fuori del quadro concettuale del positivismo giuridico, strutturato

⁴ M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne : résumé de cours, 1949-1952*, op. cit., p. 293.

⁵ A differenza del sociologo francese, Merleau-Ponty è convinto che l’individuo sia talmente impregnato del sociale al punto che questo non ha alcun bisogno di imporsi in maniera coercitiva nei confronti dell’individuo. Per Merleau-Ponty il sociale non è altro che “*la pluralité des hommes dans leurs rapports de la vie concrète, en tant que ces rapports sont devenus institutions*” (Ivi, p. 383).

⁶ Allo stesso tempo, come scrive Esposito richiamando *Le tecniche del corpo* di Mauss, “incarnandosi nelle diverse istituzioni, le funzioni corporee assumono esse stesse un profilo istituzionale” (R. Esposito, *Istituzione*, op. cit., p. 44).

⁷ Nelle analisi maussiane Merleau-Ponty trova un valido sostegno alle sue teorie sulla percezione e sulla centralità del corpo nella formazione delle categorie della mente. “*L’humanité, dit Mauss, a édifié son esprit en se servant de son corps (technique du corps), d’où une osmose complète de tous les domaines généralement distingués*” (Ivi, p. 295).

⁸ Ivi, p. 294.

⁹ M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne : résumé de cours, 1949-1952*, op. cit., p. 440.

¹⁰ Ivi, p. 298.

¹¹ Ivi, p. 294. È interessante notare come nella dinamica istituzionale Merleau-Ponty scorga una via per uscire dall’*impasse* da cui ha preso le mosse il primo movimento del nostro percorso: cioè la difficoltà – legata al postulato del primato della percezione (sempre necessariamente soggettiva) – di dar conto del passaggio dalla percezione alla formazione dei significati sociali e quindi di una vita umana che diviene completamente simbolica proprio a partire dal senso, reso condivisibile e comunicabile, che il soggetto acquisisce dalla percezione di forme sensibili.

attorno “alla concezione verticale di *institutio*, dipendente gerarchicamente da una volontà superiore”¹². Le istituzioni di cui parlano Durkheim, Mauss e, sulle loro tracce, Merleau-Ponty, “non sono il prodotto di volontà particolari, ma l’esito di forze impersonali che precedono gli individui, determinandone i comportamenti. Non è il soggetto sovrano a plasmare le istituzioni in base alle proprie decisioni, ma sono esse a tracciare i margini entro i quali il legislatore deve muoversi”¹³.

Durkheim chiama “istituzioni” “*toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité*”¹⁴ che vengono trasmesse ai soggetti poiché già costituite dalle generazioni precedenti, motivo per il quale la loro origine ci risulta difficile da determinare, per non dire inaccessibile. Quando Durkheim, riflettendo sulla genesi delle forme istituite, sostiene che “*nous n’avons pris aucune part à leur formation et, par conséquent, ce n’est en nous interrogeant que nous pourrions découvrir les causes qui leur ont donné naissance*”¹⁵, si riscontra una chiara prossimità rispetto alla tesi merleau-pontiana, in precedenza avanzata da Husserl, della tradizione quale “oblio delle origini”¹⁶, caratteristica questa fondamentale del modello di istituzione delineato da Merleau-Ponty. L’oblio delle origini di una tradizione o di un’istituzione fa sì che “le forze del campo costitutivo non procedono dunque in un’unica direzione”¹⁷: poiché lo sviluppo dell’avvenire non è né implicito nel suo passato né semplice effetto di una regolazione esteriore, la prassi istitutiva può finalmente *essere liberata dall’alternativa del continuo e del discontinuo*:

essa è discontinua, poiché ogni strato è fatto dell’oblio di quelli precedenti, ed è continua da un estremo all’altro, perché questo oblio è non già semplice assenza, come se l’inizio non fosse mai esistito, ma oblio di ciò che fu letteralmente a vantaggio di ciò che è divenuto in seguito, interiorizzazione nel senso hegeliano, *Erinnerung*. Ogni strato riprende, dal suo posto, quelli precedenti e sconfina in quelli successivi, ciascuno è anteriore e posteriore agli altri, e dunque a se stesso¹⁸.

Il processo storico, reso dalla tensione tra il permanere ed il mutare di tradizioni e di istituzioni, ognuna protesa verso un futuro generato dalle linee teleologiche di cui, nella loro connessione di

¹² R. Esposito, *Istituzione*, op. cit., pp. 41-42.

¹³ Ivi, p. 42

¹⁴ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Puf, Paris 1967, p. XXII.

¹⁵ Ivi, p. XIV.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 187. “Ed effettivamente”, scrive Merleau-Ponty, “se dobbiamo molto allo stesso Husserl, non siamo in grado di vedere esattamente ciò che gli appartiene” (*Ibidem*), proprio perché, come in ogni tradizione, i contorni dell’origine perdono la propria determinazione distintiva divenendo sempre più indistinguibili e non dissociabili dai momenti successivi che tracciano il solco di una tradizione. Secondo il filosofo francese, il medesimo discorso può valere per l’oggettività logica derivante dall’intersoggettività carnale: “L’oggettività logica deriva dall’intersoggettività carnale a condizione di essere stata dimenticata come tale, ed è questa stessa intersoggettività a produrre tale oblio progredendo verso l’oggettività logica” (Ivi, pp. 200-201).

¹⁷ Ivi, p. 201.

¹⁸ Ivi, pp. 203-204.

sconfinamenti reciproci, esse sono espressione, non può essere pertanto ridotto né ad un *continuum* assoluto dove l'origine manterrebbe intatta e priva di opacità la sua presenza nei momenti ad essa successivi, né ad una discontinuità consistente in rotture qualificabili come mancanze o assenze che lo taglierebbero drasticamente costringendolo ad uno stato di frammentazione dispersiva priva di alcuna linea di continuità al suo interno. E l'oblio, questa opacità crescente che si frappone tra l'accadere e l'accaduto, il diveniente ed il divenuto, tra la prassi istituyente e l'istituito, è ciò che garantisce a ciò che diviene in seguito la condizione di non essere definitivamente determinato dall'origine.

L'aspetto che incontra più direttamente l'interesse di Merleau-Ponty per i sociologi francesi consiste proprio nell'assunto teorico per cui la prevalenza o la sporgenza sempre influente del passato sul presente, dell'elemento oggettivo su quello soggettivo, non comporta la chiusura dell'esistente al mutamento, non preclude la possibilità della trasformazione. Piuttosto, i sociologi francesi insistono sulla dinamicità delle istituzioni, vale a dire sulla natura vivente della prassi istituzionale¹⁹. In un testo del 1901, Mauss e Fauconnet asseriscono che

Mais, dira-t-on, l'institution est le passé ; c'est, par définition, la chose fixée, non la chose vivante. Il se produit à chaque instant dans les sociétés des nouveautés, depuis les variations quotidiennes de la mode jusqu'aux grandes révolutions politiques et morales. Mais tous ces changements sont toujours, à des degrés divers, des modifications d'institutions existantes. Les révolutions n'ont jamais consisté dans la brusque substitution intégrale d'un ordre nouveau à l'ordre établi ; elles ne sont jamais et ne peuvent être que des transformations plus ou moins rapides, plus ou moins complètes. Rien ne vient de rien : les institutions nouvelles ne peuvent être faites qu'avec les anciennes, puisque celles-ci sont les seules qui existent [...]. Les institutions véritables vivent, c'est-à-dire changent sans cesse : les règles de l'action ne sont ni comprises ni appliquées de la même façon à des moments successifs, alors même que les formules qui les expriment restent littéralement les mêmes. Ce sont donc les institutions vivantes, telles qu'elles se forment, fonctionnent et se transforment aux différents moments qui constituent les phénomènes proprement sociaux²⁰.

Come si è argomentato nel capitolo precedente, la ragione del cambiamento incessante (*sans cesse*) che rende le istituzioni vive (*véritables vivent*) è riconosciuta da Merleau-Ponty nel movimento della contraddizione delineato da Hegel quale “radice di ogni movimento e vitalità” in quanto “il moto è la contraddizione stessa nella forma dell'esserci”²¹. In sostanza, “Qualcosa è dunque vitale solo in quanto contiene in sé la contraddizione ed è propriamente questa forza, di comprendere e sostenere

¹⁹ R. Esposito, *Istituzione*, op. cit., p. 42.

²⁰ M. Mauss e P. Fauconnet, *Sociologie*, in *Grande Encyclopédie*, vol. XXX, Paris 190, p. 11 (Versione PDF http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.pdf).

²¹ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Vol. 2, Laterza, Bari 2008, p. 491.

in sé la contraddizione”²². Un’istituzione permane non solo se è in grado di individuare e rappresentare la contraddizione, cioè il movimento della trasformazione che sempre la nega attraversandola, ma anche – e soprattutto – se questo movimento è capace di includerlo in sé, sostenendolo. Poiché, si dica con Hegel, quando un processo istituyente “non può nella sua determinazione positiva estendersi fino ad abbracciare in sé in pari tempo la determinazione negativa e tener ferma l’una nell’altra, *non può cioè avere in lui stesso la contraddizione, allora esso non è l’unità vivente stessa, non è fondamento o principio, ma soccombe nella contraddizione*”²³.

In tal senso, il paradigma istituyente che Merleau-Ponty va elaborando trova uno dei suoi fondamenti nello sforzo di tenere in tensione, in un’“unità vivente” appunto, la prassi istituyente e l’istituito, il diveniente e il divenuto, l’accadere e l’accaduto²⁴, il negativo ed il positivo, affinché nessuno dei due momenti venga ridotto ed esaurito nell’altro, soccombendo così nella contraddizione.

Il punto d’equilibrio della tensione in questione Merleau-Ponty lo cerca lungo tutto l’arco della sua riflessione – in alcuni passaggi in maniera più chiara, in altri più confusa e incerta quasi a dimostrare che il punto d’equilibrio vive di un costante squilibrio – *nella connessione simbolica tra le percezioni individuali e le rappresentazioni istituite socialmente*²⁵, sedimentate e quindi rese patrimonio comune e disponibile per i diversi soggetti. È il discorso da cui dopotutto ha preso le mosse questo lavoro, quando si cercava di descrivere come luogo del simbolico lo spazio generato dalla persistente tensione tra la novità del senso percettivo – vale a dire intuitivo – esperito dai differenti soggetti ed il significato già istituito e attingibile da qualsiasi soggetto. È questa *connessione simbolica*, scrive Esposito, che fa “delle istituzioni non un blocco immobile, ma il canale di transito tra elementi differenziali in continua circolazione. Ciò – il passaggio da una differenza all’altra – fa sì che il sistema di ogni istituzione, e del loro stesso insieme, non sia mai saturo, compiuto, definitivo”²⁶.

La circolarità “instabile” – poiché ogni ripresa dell’istituito da parte dei soggetti ne implica un’alterazione, a volte minima, altre volte più marcata tanto da generarne una trasformazione – è una delle principali caratteristiche della dinamica dell’istituzione, conseguenza del superamento dell’alternativa tra la linearità della continuità storica assoluta e della frammentazione in segmenti della discontinuità che, erroneamente, si vuole destinare all’opposto della continuità. “È certo questo

²² Ivi, p. 492.

²³ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Vol. 2, Laterza, Bari 2008, pp. 491-492. Enfiassi mia. Da notare come queste righe hegeliane legittimo le critiche che Merleau-Ponty rivolge al movimento rivoluzionario come negativo assoluto ed al governo rivoluzionario in quanto positivo assoluto, giacché in entrambe le fasi la determinazione – prima negativa e poi positiva – non riesce ad estendersi fino ad abbracciare in sé, in pari tempo, la determinazione opposta, precludendo così la possibilità di quel movimento interno della contraddizione *vitale*, segno dell’unità vivente.

²⁴ L. Vanzago, *Dialettica dell’immanenza: tra Hyppolite e Merleau-Ponty*, in Shift. *International Journal of Philosophical Studies*, M. Esposito, M. Villani (a cura di), Mimesis, 1/2018, pp. 80-81.

²⁵ R. Esposito, *Istituzione*, op. cit., p. 45.

²⁶ *Ibidem*.

il motivo”, riflette Merleau-Ponty, “per cui Husserl non sembra stupirsi molto dei circoli in cui finisce nel corso dell’analisi”²⁷, come quando riconosce – nell’alveo della fenomenologia genetica – che ogni formazione di senso si muove attraverso un rinvio circolare tra “*une institution origininaire (Urstiftung) dont les résultats se sédimentent, une ré-institution (Nachstiftung) qui réactive et relance le sens de l’institution origininaire après son oubli dans la sédimentation, une institution finale (Endstiftung) comme pôle téléologique vers lequel toute formation de sens est orientée*”²⁸. Questo modello temporale di circolarità – che, come si è visto nel capitolo precedente, Merleau-Ponty nomina “ordine dell’avvento” – non procede in un’unica direzione lungo i declivi di una spirale alla maniera della dialettica hegeliana, bensì traccia un doppio movimento circolare del passato in direzione dell’avvenire e dell’avvenire in direzione del passato; “*circulation ouverte et instable, qui inclut aussi les moments de la sédimentation [ossia della continuità, N. d. A.] et de l’oubli [cioè della discontinuità, N.d.A.]*”²⁹. Non solo, pertanto, il passato tende verso il futuro, poiché anche il futuro è costantemente piegato circolarmente verso il passato da cui riceve la spinta che lo genera istituendolo.

C’è un’espressione, non rinvenibile negli scritti di Merleau-Ponty, che vale tuttavia come acquisizione del pensiero sull’istituzione sviluppatosi successivamente rispetto alla produzione merleau-pontiana. Si tratta della locuzione “*creatio ex aliquo*”, usata da Lefort e Castoriadis – e ripresa più recentemente da Dardot, Laval ed Esposito – per dar conto della temporalità che caratterizza la prassi umana e le opere da questa create. Merleau-Ponty riconosce che “*la praxis n’est pas création pure*”³⁰; l’agire di ogni soggetto “non crea mai nel vuoto, *ex nihilo*”³¹, non ci può essere alcun sorgere arbitrario, “ma apparizione laterale di uno strumento di senso che dispiega il suo contenuto solo a poco a poco...”³². Riflessioni queste che possono effettivamente trovare una sintesi puntuale nell’espressione *creatio ex aliquo*.

Ma quali i benefici addotti da questa precisazione concettuale per un pensiero sulla dimensione istituzionale della nostra esistenza? Secondo Esposito, una prima importante acquisizione teorica risiede nella distanza che il processo istituente, in quanto *creatio ex aliquo*, segna rispetto alla

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 204.

²⁸ R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, op. cit., p. 5.

²⁹ Ivi, p. 20.

³⁰ M. Merleau-Ponty, *L’institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 138.

³¹ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, op. cit., p. 104. Ne *Le avventure della dialettica*, Merleau-Ponty adopera in chiave critica l’espressione “sorgere *ex nihilo*” per additare l’errore sartriano che riduce la rivoluzione ad un’invenzione della volontà rivoluzionaria che rifiuta la condizione operaia (M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 115).

³² M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, op. cit., p. 83. In sintonia con Merleau-Ponty, Castoriadis evidenzia la differenza che separa la creazione *ex nihilo* dalla creazione *ex aliquo*, “nel senso che, tutt’altro che assoluta, la creazione istituente è sempre condizionata da vincoli e situazioni date che ne incanalano l’azione in un alveo almeno parzialmente già scavato. Ma ‘condizionata’ non significa ‘determinata’, perché il significato creato non si lascia spiegare integralmente da quello preesistente” (R. Esposito, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, op. cit., p. 168).

nozione – di derivazione teologica – di *creatio ex nihilo*³³, a cui “resta invece aderente l’idea di potere costituente”³⁴. Le analisi di Merleau-Ponty risultano un punto di partenza imprescindibile per questa articolazione del concetto di istituzione. Scrive Esposito:

Come sostiene Merleau-Ponty, maestro di Lefort, per quanto possa essere originale, l’istituzione nasce sempre nell’alveo di una situazione pregressa, è sempre ripresa di una tela già tessuta, nel campo dell’arte, della scienza, del pensiero e, naturalmente, della politica. In questo senso essa non si affida né al tempo heideggeriano dell’evento né a quello deleuziano della ripetizione – eccedendo sia la maestosità severa dell’essere sia il flusso inarticolato del divenire. L’istituire, nel solco di quanto è già istituito, crea stabilità e stabilizza la creazione, senza proclami rivoluzionari, vaticini messianici, proposti anarchici³⁵.

Ma a quale interpretazione del concetto di *creatio ex nihilo* si oppone l’istituzione nel suo essere *creatio ex aliquo*? Si tratta di un’interpretazione estensiva – “portata al di là del momento della Genesi e resa coeterna al mondo” – dovuta alla centralità che assume la categoria di produzione, trasposta a livello ontologico, a discapito della categoria di prassi³⁶. In questa lettura, che vede nel pensiero deleuziano la sua espressione paradigmatica, “la produzione creativa espone il creato a una sempre nuova creazione, consentita solo dall’abolizione di quella precedente”³⁷. Ciò implica che, a livello del pensiero, la dinamica della produzione creativa, piuttosto che riprendere e riattivare, reinterpretandolo, il significato sedimentato in concetti già istituiti, spinge per la creazione di concetti sempre nuovi, con la conseguenza che ogni atto costitutivo, che “discioglie l’essere in eterno divenire, “è allo stesso tempo anche destitutivo di ciò che crea e, dunque, alla fine, anche di se stesso”³⁸. A livello dell’agire soggettivo, invece, la produzione creatrice si traduce nell’illimitatezza del desiderio che risulta quindi essere, allo stesso tempo, desiderio “di fuga e di abolizione, di emancipazione e di autorepressione”, e, proprio perché immediato e illimitato, “inclusivo anche del proprio contrario”³⁹. Interessante è la considerazione mossa da Esposito per cui nella produzione che costituisce *ex nihilo*, a differenza della prassi istitutiva che istituisce *ex aliquo*, non c’è spazio per il

³³ “Quando gli uomini vogliono ricreare le cose *ex nihilo*, ecco che il sovrannaturale riappare. Questo spiega le formule religiose di Sartre” (M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 157).

³⁴ R. Esposito, *Pensiero istitutiva. Tre paradigmi di ontologia politica*, op. cit., p. 168. Sulla distinzione tra costituzione ed istituzione si tornerà nel paragrafo successivo.

³⁵ Ivi, p. XIX.

³⁶ Ivi, p. XVI.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

negativo e per la logica della contraddizione⁴⁰, che – con Merleau-Ponty – si è constatato essere invece il principio vivente di ogni istituzione⁴¹.

Per quanto Merleau-Ponty non affronti in maniera diretta ed estesa la natura del desiderio, si può sostenere che la vita del desiderio sia per lui non differente dalla vita della percezione corporea⁴². Il filosofo francese asserisce che “*le corps sont vie instituée*”⁴³. Nel primo capitolo di questo percorso si ragionava sul significato e sulle implicazioni dell’istituzione della corporeità, rilevando in esso un “*paradigm of the intertwining of institution and passivity: it merges activity and passive sedimented crystallisations, nature and nurture, life and history. [...] institution is what takes over passivity, and develops a sense awaiting to be completed, beyond any opposition between a natural substratum and a cultural construction*”⁴⁴. Se la vita è istituita al di là di ogni opposizione tra dotazione naturale e sedimentazione culturale, anche il desiderio risulta istituito, messo in forma dalle condizioni storiche, economiche, sociali, ideologiche e biologiche del soggetto. Nello stesso momento in cui generano il desiderio, le istituzioni ne sono anche l’ancoraggio, il limite concreto quale condizione d’esistenza. Per questo Merleau-Ponty riconosce, attraverso un giudizio diventato ormai celebre, che

Se il soggetto fosse istituyente, non costituente, si comprenderebbe invece che esso non è istantaneo [...], poiché l’istituito non è il riflesso immediato delle sue azioni specifiche, può essere ripreso in seguito da lui stesso o da altri *senza che si tratti di una totale ricreazione*, ed è quindi fra gli altri e me, fra me e me, come una cerniera, come la conseguenza e la garanzia della nostra appartenenza a uno stesso mondo⁴⁵.

Anche richiamando i ritmi ontologici della carne e della contraddizione, l’affermazione del desiderio non può che essere scavata incessantemente dal suo limite “istituito” che funge da negativo, da principio di differenziazione interno che continuamente lo spinge oltre e fuori di sé⁴⁶, rendendo l’altro

⁴⁰ Tale è la direzione che prende Deleuze a partire da una presa di distanza rispetto all’elaborazione di Hyppolite, che legge la differenza nei termini della contraddizione dialettica, risultando di conseguenza – secondo Deleuze – ancora legato ad una visione antropologica della differenza (L. Lawlor, “*L’immanence est complète*” ou l’héritage de la pensée de Jean Hyppolite, in *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, G. Bianco (a cura di), op. cit., p. 149). Sul tema si rimanda al § 3.5.

⁴¹ In altri termini, Esposito spiega che: “Ciò che caratterizza, invece, il paradigma istituente è un rapporto produttivo con la negazione che consente di articolare essere e politica in una relazione reciprocamente affermativa” (Ivi, p. X).

⁴² “La vita della coscienza – vita cosciente, vita del desiderio o vita percettiva – è sottesa da un ‘arco intenzionale’ che proietta attorno a noi il nostro passato, il nostro avvenire, il nostro ambiente umano, la nostra situazione fisica, la nostra situazione ideologica, la nostra situazione morale, o meglio, che fa sì che noi siamo situati sotto tutti questi rapporti” (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 191).

⁴³ M. Merleau-Ponty, *L’istituzione, la passività. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 87.

⁴⁴ T. Ayouch, *Merleau-Ponty’s Non-Exclusively-Verbal Unconscious: Affect Figurability and Gender*, in *Unconsciousness between Phenomenology and Psychoanalysis*, Dorothée Legrand, Dylan Trigg (a cura di), op. cit., p. 200.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit., pp. 55-56. Corsivo mio.

⁴⁶ R. Esposito, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, op. cit., p. 207.

“non soltanto il negativo di me stesso” e non riducendo pertanto la mia relazione con altri ad un’alternativa, poiché “un soggetto istituyente può coesistere con un altro”⁴⁷.

4.2 L’originalità di Merleau-Ponty nella temperie culturale francese. L’istituzione come modalità fondamentale del tempo

Dal punto di vista politico-giuridico, uno degli aspetti più interessanti del paradigma istituyente delineato da Merleau-Ponty consiste nel superamento della *filosofia della costituzione* in direzione di una *filosofia dell’istituzione*. Come si è accennato nel primo capitolo di questo lavoro, il filosofo francese, optando per un’interpretazione non coerente con la generalità della lezione husserliana⁴⁸, traduce il termine *Stiftung* con *institution* estendendone così il campo semantico al di là del significato letterale di “fondazione” o di “instaurazione” di un senso oggettivo a cui il termine tedesco rimanda⁴⁹. La traduzione attraverso il concetto di istituzione permette infatti a Merleau-Ponty di integrare i significati dell’*effet de champ* di ogni forma istituita, della permanenza del senso – divenuto oggettivo e anonimo, al di là delle vite individuali –, e della sua trasmissione e riattivazione da parte di altri soggetti.

Questa scelta interpretativa può essere meglio compresa e giustificata solo se si considera il senso che il concetto di istituzione progressivamente acquisisce nella temperie culturale francese tra la fine del XIX secolo e nella prima metà del XX – scelta che quindi non deve essere intesa come uno slancio d’intuizione con i rischi di legittimità e di tenuta teoretica che questo comporterebbe. A maggior ragione se si considerano le notevoli ripercussioni teoretiche che comporta lo spostamento di baricentro da una prospettiva fenomenologica fondata sugli atti percettivi, da cui ha origine il senso, in direzione di una prospettiva incentrata sull’istituzione quale “*processus dynamique de référence qui organisent significativement une série d’expérience dans le temps*”⁵⁰. In altri termini, la centralità via via acquisita dal concetto di istituzione conduce Merleau-Ponty a pensare gli atti intuitivo-percettivi nella forma della prassi istituyente, con la conseguenza che al *primato trascendentale della*

⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit., p. 55. Sul tema della relazione sociale si tornerà nel § 4.3.

⁴⁸ “*Je ne propose pas interprétation d’ensemble cohérente de Husserl et ne l’ai jamais fait. Je dis seulement que son œuvre contient autre chose que le premier Husserl. [...] L’impensé ne peut apparaître qu’au contact*”. Inoltre, “*La méthode que nous préconisons est déjà une des pensées terminales de Husserl. Cercle : nous les présumons et elles présumont cette méthode. [...] Nous disons non pas Husserl fut cela, mais Husserl ne fut pas seulement ce qu’on dit, fut aussi un autre, titulaire d’un impensé*” (M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, R. Barbaras (a cura di), Puf, Paris 1998, p. 15).

⁴⁹ R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, op. cit., p. 5.

⁵⁰ M. Larison, *Stiftung et pensée du social: à propos de la phénoménologie merleau-pontienne de l’institution*, op. cit., p. 382.

percezione subentrerebbe il *primato trascendentale dell'istituzione*⁵¹. Ma forse la sfida che ci propone il pensiero di Merleau-Ponty è segnatamente quella di riuscire a mantenere viva la tensione tra il ruolo trascendentale della percezione e la funzione trascendentale dell'istituzione, per non sacrificare le prime acquisizioni teoriche sulla corporeità percipiente sull'altare della rilevanza culturale dell'istituzione, come già sembra compiere l'ultimo Merleau-Ponty nell'approfondimento ontologico delle prime tesi fenomenologiche sul potere percettivo, indicandoci così un sentiero teorico da riprendere e sviluppare.

Tornando al ruolo del pensiero sociale francese nello sviluppo dello spettro semantico del concetto di istituzione, è rilevante considerare l'influenza che gli studi sociologici e filosofici hanno nello sviluppo di quel processo di superamento dell'impostazione giuridica fondata sul primato dell'individuo, non solo suo oggetto specifico, ma anche suo unico e ultimo fondamento⁵². Tra gli studi giuridici francesi di fine '800, infatti, specialmente nelle riflessioni di Hauriou – la cui influenza su tutta la cultura francese del periodo non va trascurata⁵³ – si assiste alla contestazione, da una parte, del rapporto fino a quel momento indiscusso tra istituzione e persona giuridica; dall'altra, secondo una logica conseguenza, dell'identificazione tra istituzione e Stato⁵⁴. Si tratta della critica decostruttiva della configurazione personalistica dell'istituzione “ereditata dalla dottrina tardo-medievale della persona *ficta*”, che nella sua trasposizione positivista moderna “interpreta tutte le regole giuridiche come volizioni soggettive dello Stato-persona”, e per questo giudicata da Hauriou incapace di dar conto del lungo processo di formazione degli Stati Nazionali e di tutte quelle forme simboliche e consuetudinarie che preesistono al potere statale, rimanendo rispetto a questo spesso indipendenti⁵⁵.

Oltre a questa concezione volontaristica del diritto, Hauriou si oppone anche all'opposta teoria deterministica – formulata da Léon Duguit sulla scorta di Durkheim – che “riduce le forme giuridiche a espressione oggettiva dei processi sociali, smarrendone ogni autonomia”⁵⁶. Contro queste due antitetiche concezioni del diritto Hauriou, attingendo alla sociologia durkheimiana e a quella tardiana, alla nozione di istituzione sviluppata da Mauss e, per certi versi, ad alcune delle intuizioni filosofiche di Bergson⁵⁷, pone al centro di ogni istituzione non la persona, ma l'*idea di opera* quale “*idée directrice d'une entreprise qui se réalise, qui se concrétise. C'est la synthèse de deux éléments en*

⁵¹ L'istituzione è un evento “*singulier et factuel qui instaure une dimension de sens, un événement empirique qui fonde une dimension 'transcendantale'*” (R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, op. cit., p. 9).

⁵² M. Larison, *Stiftung et pensée du social: à propos de la phénoménologie merleau-pontienne de l'institution*, op. cit., p. 383.

⁵³ R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, op. cit., p. 173.

⁵⁴ Ivi, p. XX.

⁵⁵ R. Esposito, *Per un pensiero istituyente*, op. cit., p. 19.

⁵⁶ R. Esposito, *Istituzione*, op. cit., p. 47.

⁵⁷ M. Larison, *Stiftung et pensée du social: à propos de la phénoménologie merleau-pontienne de l'institution*, op. cit., p. 383.

*principe contradictoires : action et idée*⁵⁸ che, dal momento in cui viene incorporata e personificata⁵⁹ dai singoli soggetti, diviene quello strumento comune, chiamato istituzione, quale “*médiation opérante entre l’action individuelle et l’entreprise collective à travers l’idée d’œuvre*”⁶⁰. Per giunta, attraverso la durata temporale che la caratterizza, un’istituzione concilia l’azione del soggetto con la continuità transgenerazionale, la soggettività del processo istituyente con il suo spessore storico-oggettivo. Questo perché le idee d’opera sottostanti le istituzioni hanno una natura oggettiva e materiale che le rende non circoscrivibili al lessico soggettivo e personalista. Infatti, il riferimento avanzato da Hauriou al modello dell’istituzione-cosa⁶¹ pone il processo istituyente nell’alveo dell’impersonale, dal momento che un’idea d’opera, “propagata nell’ambiente sociale, ha un’esistenza oggettiva che preesiste ai soggetti che la attuano – essi, più che crearla, la trovano o la incontrano, ‘come un minatore incontra un diamante’”⁶².

L’idea d’opera attuata da un gruppo sociale per il proprio beneficio è il cuore di ogni processo istituyente. Ogni forma sociale, dai sistemi burocraticamente più complessi alle organizzazioni dalla struttura leggera, è istituita per porre in essere l’idea di opera: il sistema sanitario è istituito per garantire la salute della popolazione, il sistema educativo per la formazione delle generazioni, un’organizzazione non governativa per aiutare chi non è raggiunto dalle politiche di sostegno dello Stato, una corporazione commerciale per attuare un’idea di *business* incentrata sulla massimizzazione del profitto⁶³.

In questo senso, se ci si colloca su questo punto di vista, non sembra esserci incomunicabilità tra la definizione del processo istituyente offerta da Hauriou e la concezione dell’istituzione formalizzata dal primo Deleuze, quando scrive che l’istituzione designa “essenzialmente dei processi

⁵⁸ Ivi, p. 384.

⁵⁹ Sia il fenomeno dell’incorporamento sia il fenomeno della personificazione sono necessari alla continuità nel tempo dell’istituzione, con la differenza che il primo rappresenta la forma oggettiva della dinamica di ripresa e riattivazione operata dal soggetto, il secondo la forma soggettiva attraverso cui l’istituzione viene rielaborata creativamente dal soggetto che la esperisce (R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, op. cit., p. 174; M. Larison, *Stiftung et pensée du social: à propos de la phénoménologie merleau-pontienne de l’institution*, op. cit., p. 384). In tal senso, mi sembra che questa doppia sfumatura possa sostanziare e precisare, in questa doppia declinazione, il processo di riattivazione del sedimentato presente nelle analisi di Merleau-Ponty.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Hauriou distingue due tipi di istituzioni: quelle che si personificano e quelle che non si personificano. Nel primo caso, Hauriou parla di “istituzioni-persone” o di corpi costituiti, quali sono gli Stati, le associazioni, i sindacati; si tratta di forze organizzate in cui le manifestazioni di comunione tra i membri sono interiorizzate nel quadro dell’idea di opera. Nel secondo caso, invece, Hauriou usa l’espressione “istituzione-cosa” per riferirsi a quelle strutture di potere organizzato o alle manifestazioni di comunione tra i membri che, pur permanendo nell’ambiente sociale, non vengono interiorizzate nell’idea di opera. Un esempio di istituzione-cosa è il diritto positivo: esso “vive nel corpo sociale, per esempio nello Stato, prendendo a prestito da quest’ultimo il suo potere di sanzione e approfittando delle manifestazioni di comunione che in esso si producono. Non può generare corporazioni perché non è un principio di azione o di impresa, ma al contrario un principio di limitazione” (il testo, scritto da Hauriou, è riportato da Deleuze nel repertorio antologico presente in: G. Deleuze, *Istinti e istituzione*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 71).

⁶² R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, op. cit., pp. 173-174.

⁶³ A. Broderick (a cura di), *The French Institutionalists. Maurice Hauriou, Georges Renard, Joseph T. Delos*, HUP, Cambridge, Massachusetts 1970, p. 101.

di soddisfazione”⁶⁴ delle tendenze umane. “*L’institution, modèle d’actions, est un système préfiguré de satisfaction possible*”⁶⁵. Ma l’aspetto interessante delle riflessioni deleuziane, ragione della distanza tra queste ed il pensiero di Hauriou, consiste nel legare i motivi dell’istituzione non solo nell’idealità o all’immaginazione di un’opera, come fa Hauriou, ma anche nel sostrato materiale dell’istinto naturale, anch’esso consistente in un processo di soddisfazione⁶⁶.

Attraverso un ragionamento che si articola al di là del dualismo ontologico che oppone il soggetto all’oggetto, l’istituente all’istituito, la cultura alla natura⁶⁷, Deleuze determina, muovendosi tra Hume e a Bergson, che “*la nature n’arrive à ses fins qu’au moyen de la culture, la tendance ne se satisfait qu’à travers l’institutions. C’est en ce sens que l’histoire est de la nature humaine. [...] Jamais la tendance n’est abstraite des moyens qu’on organise pour la satisfaire*”⁶⁸. L’istituzione è precisamente un “sistema organizzato di mezzi”⁶⁹, un modello dell’agire, un’impresa, una configurazione positiva dell’azione attraverso cui la tendenza trova soddisfazione (così “nel matrimonio la sessualità, nella proprietà l’avidità”⁷⁰). Ma la questione che Deleuze solleva e che a ben vedere risulta imprescindibile per ogni pensiero sull’istituzione, consiste nella considerazione per cui

se è vero che la tendenza si soddisfa *nell’istituzione*, l’istituzione non si spiega *con* la tendenza. Gli stessi bisogni sessuali non spiegheranno mai le molteplici forme possibili del matrimonio. Il negativo non spiega il positivo, né il generale il particolare. Il ‘desiderio di stuzzicare l’appetito’ non spiega l’aperitivo, poiché vi sono mille altri modi possibili di stuzzicare l’appetito. La brutalità non spiega affatto la guerra, eppure essa vi trova il suo mezzo migliore⁷¹.

Se gli istinti corrispondono alla ricerca operata dell’organismo vivente per ottenere dall’ambiente esterno una soddisfazione ai propri bisogni, le istituzioni si presentano piuttosto come quel “mondo originale tra le tendenze dell’organismo e il mondo esterno”⁷², come lo spazio intermedio, l’ambiente

⁶⁴ G. Deleuze, *Istinti e istituzione*, op. cit., p. 29.

⁶⁵ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Puf, Paris 1993, p. 37.

⁶⁶ *Ibidem*. “Ciò che si definisce un istinto, ciò che si definisce un’istituzione, designano essenzialmente dei procedimenti di soddisfazione” (*Ibidem*).

⁶⁷ Ivi, p. 8. A questo proposito, la base ontologica della riflessione di Deleuze non stride con l’ontologia a cui mira Merleau-Ponty, caratterizzata appunto per il superamento del dualismo ontologico di matrice cartesiana.

⁶⁸ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, op. cit., pp. 33-34. Sulla fondamentale difettosità dell’istinto umano si sofferma Merleau-Ponty quando scrive: “*L’homme est instinct animal jamais mur. Cerveau embryonnaire à la naissance*” (M. Merleau-Ponty, *L’institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 69).

⁶⁹ G. Deleuze, *Istinti e istituzione*, Mimesis, op. cit., p. 30.

⁷⁰ Ivi, p. 29.

⁷¹ Ivi, p. 30. Enfasi dell’autore.

⁷² J. Revel, *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell’espressione*, op. cit., p. 71.

intermediario o il terzo ambiente⁷³ – l'*entre-deux* (la *cerniera* direbbe Merleau-Ponty) – tra l'organismo stesso e ciò che lo circonda⁷⁴.

C'è un margine di trascendenza tra le istituzioni e gli istinti. In effetti, nelle sue brevi analisi sul concetto di istituzione, Deleuze pone in rilievo la differenza tra l'istinto e l'istituzione, l'elemento antinomico, o il *negativo*, che separa il dato naturale dall'artificialità dell'istituzione. Il negativo è la non-coincidenza della tendenza e dell'istituzione⁷⁵. L'istituzione non è l'istinto. Le istituzioni sono sistemi di mezzi che soddisfano le tendenze obliquamente, in maniera indiretta: nel momento in cui le soddisfano, le costringono in una forma, in un alveo artificiale che ne trattiene l'impulso: “voici une forme de mariage, un régime de propriété. Pourquoi ce régime et cette forme ? Mille autres sont possibles, qu'on trouve à d'autres époques, dans d'autres pays”⁷⁶. Le istituzioni sono la condizione ed il limite della soddisfazione degli impulsi. Così, conclude Deleuze, “nature et culture, tendance et l'institution ne font qu'un dans la mesure où l'une se satisfait dans l'autre, mais elles font deux dans la mesure où la seconde ne s'explique pas par la première”⁷⁷.

Per quanto negli scritti merleau-pontiani non siano reperibili riferimenti diretti all'opera di Hauriou o a quella di Deleuze⁷⁸, si mostra evidente come diverse determinazioni semantiche del concetto di istituzione analizzate da Merleau-Ponty – tra le quali il ruolo di mediazione tra il soggetto ed il mondo esterno, la continuità temporale transgenerazionale, la riattivazione dell'istituto operata dai singoli soggetti, il carattere anonimo delle istituzioni – siano già circolanti nel pensiero socio-giuridico e filosofico in Francia, in connessione col quale Merleau-Ponty ragiona sul significato dell'istituzione.

Ma quale l'originalità del pensiero di Merleau-Ponty rispetto agli studi sull'istituzioni sopra ricordati? Se si considera la riflessione di Hauriou, si nota che, per quanto abbia liberato il concetto di istituzione da quello di persona, il giurista francese non taglia mai in modo definitivo il riferimento allo Stato – come del resto osserva lucidamente S. Romano⁷⁹ – modellando in tal senso il concetto di istituzione a immagine e somiglianza dello Stato moderno⁸⁰. Diversamente, Merleau-Ponty pensa l'istituzione senza alcun riferimento alla forma e alla struttura dello Stato-persona: piuttosto, le fonti

⁷³ G. Deleuze, *Istinti e istituzione*, op. cit., p. 32.

⁷⁴ J. Revel, *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, op. cit., p. 71. Sulla questione dell'istituzione come spazio del terzo torneremo nel paragrafo successivo.

⁷⁵ R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, op. cit., p. 92.

⁷⁶ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, op. cit., p. 37.

⁷⁷ Ivi, p. 39.

⁷⁸ In particolare, sottolinea Revel, per quanto coevi, *Istinti e istituzioni* (1955) di Deleuze e i corsi tenuti da Merleau-Ponty sul tema dell'istituzione (1954-1955) presentano un'impostazione radicalmente diversa, a cominciare dagli autori di riferimento – Hume e Bergson per Deleuze, Husserl per Merleau-Ponty – (J. Revel, *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, op. cit., p. 72).

⁷⁹ R. Esposito, *Per un pensiero istituyente*, op. cit., p. 20.

⁸⁰ *Ibidem*.

a cui Merleau-Ponty attinge per elaborare il paradigma istituente consistono – al di là del riferimento al concetto husserliano di *Stiftung* quale base filosofica fondante il suo discorso – nella psicanalisi freudiana, nella zoologia di Lorenz, negli studi di filosofia della biologia di Raymond Ruyer, nell'arte pittorica di Cézanne, nelle considerazioni storiche di Daniel Guérin e di Lucien Febvre⁸¹, nelle analisi sociologiche e antropologiche di Durkheim, di Mauss, di Lévi-Strauss (come analizzato nelle prime pagine di questo capitolo). In questo senso Merleau-Ponty – per certi versi in maniera non molto distante da Deleuze, che ragiona sull'istituzione a partire da Hume, da Bergson e dall'ampio ventagli di testi filosofici, sociologici e giuridici presenti nell'antologia raccolta in *Istinti e istituzioni* – inaugura un metodo nuovo per pensare la formazione delle istituzioni ed il loro ruolo nella società, discostandosi da ogni elaborazione teorica che pensa l'istituzione a partire dal ruolo storico, politico, giuridico e sociale dello Stato.

Considerata l'innovatività del metodo adoperato, l'originalità più propria del pensiero di Merleau-Ponty sull'istituzione è rinvenibile del resto nel modo in cui fa interagire la sua interpretazione del concetto di *Stiftung* e la teoria dell'espressione – teoria a cui Merleau-Ponty lavora lungo tutto l'arco della sua riflessione, dalle prime descrizioni fenomenologiche sulla percezione fino agli ultimi approfondimenti ontologici a partire da Leibniz⁸². Secondo Merleau-Ponty, tutte le istituzioni trovano la loro fondazione nell'uso umano del corpo, le cui percezioni e azioni dalle quali esse scaturiscono, dalle quali prendono consistenza, sono già *espressione primordiale*, vale a dire “l'operazione prima che originariamente costituisce i segni come segni, fa abitare in essi ciò che è espresso, e lo fa utilizzando soltanto l'eloquenza del loro ordine e della loro configurazione, introduce un senso in ciò che non ne aveva, e dunque, invece di esaurirsi nell'istante in cui ha luogo, inaugura un ordine, fonda un'istituzione o una tradizione”⁸³. È la potenza espressiva del corpo – proprio del gesto umano è significare al di là della sua semplice esistenza fattuale e inaugurare un senso⁸⁴ – il punto di snodo da cui hanno origine l'istituzione linguistica, le istituzioni nell'arte (ad esempio i vari stili pittorici, architettonici o musicali), le istituzioni scientifiche e, soprattutto le istituzioni sociali, politiche e giuridiche. È a partire dalla centralità dell'esperienza corporea che Merleau-Ponty teorizza il carattere anonimo e prepersonale, o impersonale, delle istituzioni.

Ma è attraverso la sua interpretazione della nozione di *Stiftung* (*institution*) che il filosofo francese descrive la *temporalità*⁸⁵ di ogni espressione e delle forme storiche da questa istituite. Dopotutto, una della principale virtù politiche del pensiero e dell'agire consiste nell'individuare una

⁸¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit.

⁸² Per un approfondimento della centralità dell'ontologia leibniziana per una teoria dell'espressione, si rimanda al § 2.3 di questo lavoro.

⁸³ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., pp. 85-86.

⁸⁴ Ivi, p. 86.

⁸⁵ La questione della temporalità dell'istituzione è stata oggetto del § 3.6 di questo percorso.

logica temporale nella contingenza degli avvenimenti⁸⁶, affinché questi siano leggibili dal pensiero e governabili dall'agire nella temporalità quale concatenamento degli stessi, nella temporalità che singolarmente costituisce ogni accadimento, come se questo fosse l'indice di un'interiorità del tempo. In effetti, gli eventi

ne sont pas séparables les uns des autres, les plus anciens ne se laissent identifier que parce qu'ils s'avèrent avoir été générateurs de suivants, et les plus récents que parce que, si novateurs qu'on les juge, ils portent la trace de leur gestation dans le passé. Ainsi, là où se décèle une dimension commune à des expériences distinctes, quelle que soit la durée qui les sépare, nous sommes renvoyés d'une simple constatation de la différence des temps à la pensée d'un genre d'être [...] où se conserve dans l'institué une efficace de l'instituant⁸⁷.

Come spiega Lefort, è attraverso il modello temporale dell'istituzione che Merleau-Ponty mira a scardinare il paradigma della coscienza costituente, che fa del mondo il prodotto delle operazioni e del potere di significazione della coscienza⁸⁸. L'istituzione si caratterizza infatti per un'ambiguità che suppone la *non-coincidenza* tra la prassi istituyente e l'istituito⁸⁹, tra l'azione dei soggetti e le forme culturali dell'ambiente in cui sono immersi. Il punto è che l'istituzione è irriducibile alle operazioni di una coscienza: l'istituzione non è il semplice riflesso di un atto della coscienza, ma l'apertura di un campo o di una dimensione sovraindividuale, di una tradizione che rimane viva fintanto che viene ripresa e trasformata, re-istituita dalla prassi istituyente di altri soggetti: l'istituzione è l'*Ineinander*, il *fra* dell'*estasi temporali* che si manifesta nella relazione *fra* due o più soggetti⁹⁰. Il soggetto istituyente non è un'attività sintetica, ma un'*e-stasi*, e ogni operazione di significazione – o di *Sinn-Gebung* – da esso compiuta appare “derivata o secondaria in rapporto a quella pregnanza del significato nei segni”⁹¹ che le istituzioni già offrono del mondo. L'aver coscienza di qualcosa, pertanto, non è altro che l'inerire, contemporaneamente, ad un e più soggetti e ad una e

⁸⁶ M. Larison, *L'imaginaire du politique. Réflexions sur la lecture merleau-pontienne de Machiavel*, in *Chiasmi International*, n. 14, Mimesis, Milano 2014, p. 329.

⁸⁷ C. Lefort, *Préface* a M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., pp. 6-7.

⁸⁸ “Devant la conscience, il n'y a que des objets constitués par elle. Même si l'on admet que certains d'entre eux ne le sont 'jamais complètement' (Husserl), ils sont à chaque instant le reflet exact des actes et des pouvoirs de la conscience, il n'y a rien en eux qui puisse la relancer vers d'autres perspectives, il n'y a, de la conscience à l'objet, pas d'échange, pas de mouvement. Si elle considère son propre passé, tout ce que la conscience sait, c'est qu'il y a eu là-bas cet autre qui s'appelle mystérieusement moi, mais qui n'a de commun avec moi qu'une ipséité absolument universelle, que je partage aussi bien avec tout 'autre' dont je puisse former la notion. [...] Enfin, si la conscience considère les autres, leur existence propre n'est pour elle que sa négation, elle ne sait pas qu'ils la voient, elle sait seulement qu'elle est vue” (M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 161).

⁸⁹ C. Lefort, *Préface* a M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 7.

⁹⁰ R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, op. cit., p. 8.

⁹¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 547.

più istituzioni: per questo la coscienza che ognuno di noi ha di esistere si confonde con il gesto effettivo di “e-sistenza”⁹².

Nel paradigma della coscienza costituente, al contrario, i diversi tempi vissuti dai soggetti e la temporalità delle istituzioni “*sont impossibles et ne forment qu’un système d’exclusions réciproques*”⁹³. Per questo, scrive Merleau-Ponty, “*Constituer en ce sens est presque le contraire d’instituer: l’institué a sens sans moi, le constitué n’a sens que pour moi et pour le moi de cet instant. [...] L’institué enjambe son avenir, a son avenir, sa temporalité, le constitué tient tout de moi qui constitue*”⁹⁴. Nella filosofia della coscienza trova la propria *impasse* il pensiero soggettivistico moderno che da Cartesio giunge a Husserl; “tutta l’analisi husserliana è bloccata”⁹⁵ nella rimozione dell’estasi per cui il soggetto è sempre fuori di sé⁹⁶, negli altri e nelle istituzioni, perché queste sono presenti in esso. “La presenza dell’individuo nell’istituzione e dell’istituzione nell’individuo”⁹⁷: questo è il campo d’indagine di cui il paradigma istituzionale deve dar conto, a cominciare dall’“estasi originaria”⁹⁸ – primordiale poiché precedente ogni attività tetica – nella quale il soggetto e l’istituzione nascono insieme; più precisamente, ogni istituzione *rinasce* ogni qualvolta un soggetto la riattiva incarnandola nella propria prassi, senza il bisogno che di questo processo di incarnazione esso ne abbia adeguata consapevolezza. In altri termini, “ogni istituzione è un sistema simbolico che il soggetto incorpora come stile funzionale, come configurazione globale, senza aver bisogno di concepirlo espressamente”⁹⁹.

Se si torna alla questione della temporalità dell’istituzione, si nota tuttavia che il discorso di cui sopra risulta ben più complesso se si prende in considerazione la temporalità del simbolismo, non coincidente con quello dell’istituzione, come già si è avuto modo di constatare nel capitolo precedente. Lefort riassume efficacemente il problema individuando nel simbolismo quel principio di conservazione nel divenire, quel *tempo immobile* che raddoppia la temporalità storica delle istituzioni¹⁰⁰. Se queste si trasformano e si estinguono a seconda della loro capacità o meno di comprendere e sostenere in sé la contraddizione – o il negativo, vale a dire il principio dinamico che le anima e le sostiene –, lo stesso non si può dire per il simbolismo dovuto alle matrici simboliche, alle *matrices de l’histoire*¹⁰¹, che sembra rispondere ad una logica temporale differente, quantomeno “più resistente” al divenire e al mutamento e in grado di sopravvivere alla decadenza e alla caduta del

⁹² Ivi, p. 542.

⁹³ M. Merleau-Ponty, *L’institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 161.

⁹⁴ Ivi, p. 48.

⁹⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 256.

⁹⁶ E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell’istituzione*, op. cit., p. 80.

⁹⁷ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, op. cit., p. 53.

⁹⁸ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 202.

⁹⁹ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, op. cit., p. 54.

¹⁰⁰ C. Lefort, *Sur une colonne absente*, op. cit., p. 102.

¹⁰¹ M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes, cours du Collège de France*, op. cit., p. 282.

susseguirsi delle diverse istituzioni politiche, sociali, giuridiche, culturali, economiche. Per questo la temporalità del simbolismo, per quanto storica e contingente, cioè soggetta a “*ruptures*”, “*entreprises*” e “*taches nouvelles*”¹⁰², risulta dispiegarsi in tempi storici più estesi ed eccedenti rispetto alla temporalità delle istituzioni. Alla temporalità *breve* dell’istituzione eccede la temporalità *lunga* delle matrici simboliche. È a partire dalle articolazioni delle matrici simboliche che i significati delle istituzioni si strutturano; come si sosteneva, la rete delle matrici simboliche delimita il campo di produzione e di validità delle forme simboliche e delle istituzioni¹⁰³.

Come pensare, infine, questa doppia temporalità che struttura il tempo storico? Applicando la logica chiasmatica, si ragionava¹⁰⁴, è possibile interpretare il rapporto fra il tempo del simbolismo ed il tempo dell’istituzione nella tensione di un’opposizione generativa, senza che sia necessario ricercare una sintesi che superi la barra differenziale che si frappone tra le due temporalità. In fase analitica, la tensione opera su due piani teorici: il primo riguarda il *significato*, il secondo la *temporalità*; ma nella realtà della prassi istituyente e storica, questi due momenti vengono vissuti nell’indistinzione di *significati temporali*.

Nel momento in cui un’istituzione sorge per l’attività di una prassi istituyente che sempre opera negli spazi di conoscenza aperti dalle matrici simboliche, essa – l’istituzione – attiva uno o più significati, una o più possibilità che già erano in gestazione nelle matrici simboliche¹⁰⁵, lasciando tuttavia inattivati altri significati ed altre possibilità storiche presenti *in nuce* nelle matrici simboliche: in questo modo, la pienezza di significato contenuta in esse risulta negata dalla particolarità di significato apportata dalle singole istituzioni. Sul piano della temporalità, invece, l’istituzione inserisce i significati riattivati in una temporalità dinamica che nega la “fissità” delle matrici simboliche, producendo una trasformazione o quantomeno un’alterazione degli stessi significati; per contro, la datità della matrice simbolica nega la novità rappresentata dall’istituzione frenandone lo slancio in avanti, risultando pertanto quel principio di conservazione nel divenire di cui ci parla Lefort¹⁰⁶. In altre parole, per restare se stessa una matrice simbolica deve far fronte ai mutamenti che ha suscitato¹⁰⁷. Ma è solo nella trasformazione e nei rischi di deviazione che questa comporta che i significati sedimentati di una tradizione possono vivere nella storia ed essere efficaci; “Se invece ciò che è stato acquisito si immobilizza, è già perduto”¹⁰⁸.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ M. Di Piero, *Il concetto di istituzione in Claude Lefort*, op. cit., p. 107. Cfr. *supra* pp. 152-153.

¹⁰⁴ Cfr. *supra* p. 168.

¹⁰⁵ C. Lefort, *Préface* a M. Merleau-Ponty, *L’istituzione, la passività. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., pp. 6-7.

¹⁰⁶ C. Lefort, *Sur une colonne absente*, op. cit., p. 102.

¹⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 51.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

La relazione chiasmatica tra il tempo dell'istituzione e quello del simbolismo porta a concepire la storia nei termini dinamici, imprevedibili e incompiuti, ma allo stesso dotati di un'affinità né fortuita né logicamente onnipotente di un *ambiente di vita*¹⁰⁹.

Quale nome dare, se non quello di storia, a questo ambiente in cui una forma gravida di contingenza apre, a un tratto, un ciclo di avvenire, e lo comanda con l'autorità dell'istituto? Non si tratta certo della storia che vorrebbe comporre tutto il campo umano di eventi situati e datati nel tempo seriale e di decisioni istantanee, ma di quella storia che è consapevole che *il mito, il tempo leggendario, incombono sempre, assumendo altre forme, sulle imprese umane*¹¹⁰.

Il mito, il tempo leggendario emanato dalle matrici simboliche, istituite all'origine della memoria umana, vanno recuperati perché solo da questo strato più profondo, più radicale, “può sorgere la vera innovazione, il dislocamento, ‘la deformazione’ [...] che rompe col già acquisito, scartando da esso e così davvero custodendolo”¹¹¹. È per questa ragione che Merleau-Ponty, contro ogni aspirazione rivoluzionaria che pretende di creare la storia e nuove forme istituzionali *ex nihilo*, giunge a reinterpretare la Rivoluzione come “*réinstitutions*”¹¹²: l'istituzione “*n'est pas le contraire de la révolution: la révolution est une autre Stiftung*”¹¹³. La rivoluzione è relativizzata (*relativisée*)¹¹⁴, giacché essa “*est retour aux sources, réveil de ce qui entourait les idéalizations fondatrices, de leur contexte, avenir qui est passé, qui est plus profonde compréhension du passé*”¹¹⁵.

Inoltre, la stessa riattivazione e registrazione storica operata dai soggetti e che insedia i significati nelle cose, “pone all'ordine del giorno il problema della decadenza”¹¹⁶. Si ha decadenza quando l'istituzione si distacca dalla prassi istituyente, quando nell'istituto non è più constatabile l'efficacia dell'istituente. L'istituzione diventa quindi illeggibile, indecifrabile, estranea e alienante, pesante e insopportabile¹¹⁷. Distaccandosi dall'attività dei soggetti, l'istituzione non risulta più animata dal processo dialettico di “*conservation et dépassement*”¹¹⁸. L'istituzione perde la sua utilità e la sua ragione d'esistere, il suo senso, va incontro ad un processo di cristallizzazione

¹⁰⁹ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit., p. 46.

¹¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 147. Corsivo mio.

¹¹¹ E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, op. cit., p. 87.

¹¹² M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., pp. 54-55.

¹¹³ Ivi, p. 57.

¹¹⁴ Ivi, p. 56.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 51.

¹¹⁷ P. Ricoeur, *Il conflitto: segno di contraddizione o di unità?*, in *Almanacco di filosofia e politica (2020)*. Vol. 2: *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, M. Di Piero, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), Quodlibet, Macerata 2020, p. 272.

¹¹⁸ C. Capalbo, *L'historicité chez Merleau-Ponty*, op. cit., p. 512.

(“l’oggettivazione diviene reificazione”¹¹⁹) divenendo una forza esterna che si impone al soggetto, che questi subisce e soffre.

Due a questo punto sono i casi. Nel primo caso l’istituto espunge la contraddizione, cioè l’opposizione dialettica tra la prassi istituyente – che non si riconosce più nell’istituzione, negandola – e l’istituto; rimuovendo la contraddizione che la anima, che la rende vivente e dinamica, l’istituto viene infine percepito dai soggetti come una forza contraria alla trasformazione, al sorgere del nuovo, che solo nella dialettica tra istituyente ed istituito può realizzarsi. Nell’altro caso, invece, l’istituzione riconosce e sostiene in sé il negativo che la scuote e la interroga, che la critica e la trasforma; l’istituzione non si chiude assolutizzandosi, ma rimane aperta alla e dalla differenza.

Dopotutto, come riconosce Castoriadis, “la morte delle forme pone un problema tanto formidabile quanto la loro emersione”¹²⁰.

4.3 “La lentezza delle mediazioni”. L’istituzione come luogo del terzo

Definendo l’istituzione nei termini di “*ces événements d’une expérience qui la dotent de dimensions durables par rapport auxquelles toute une série d’autres expérience auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, - ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d’un avenir*”¹²¹, Merleau-Ponty rileva nella vita personale del soggetto le caratteristiche dell’esistenza istituzionale¹²². Le istituzioni mettono in forma l’umano nella sua unità psicofisica tanto nella vita privata quanto nella vita pubblica: l’umano è messo in forma nella sua volontà, nel suo appetito, nei suoi desideri, nei suoi sentimenti, nella sua intelligenza, nel suo carattere, nella sua creatività¹²³. Dopotutto, “gridare nella collera o baciare nell’amore non è più naturale o meno convenzionale che chiamare tavolo un tavolo. I sentimenti e i comportamenti passionali sono inventati come le parole. Anche quelli che,

¹¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 52.

¹²⁰ C. Castoriadis, *Istituzione prima della società e istituzioni seconde*, in *Almanacco di filosofia e politica (2020)*. Vol. 2: *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, M. Di Piero, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), op. cit., p. 287. “Cosa ha fatto sì che a ‘un dato momento’, come si dice, nell’antica Grecia emergesse l’idea della polis, ciò che io chiamo il significato immaginario sociale della polis, la città come comunità/collettività di cittadini responsabili delle loro leggi, dei loro atti e del loro destino, e tutto ciò che dipende da questo significato? Tutte le ‘spiegazioni’ funzionaliste, economiche, ‘materialiste storiche’ o anche psicanalitiche sono impotenti (e in verità assurde) davanti a questa apparizione. Ma esse lo sono anche davanti al fatto che a partire da ‘un altro momento’, ciò che tiene insieme questa polis si sgretola, si decompone, sparisce. Cosa fa sì che, di nuovo, alla fine dell’Alto Medioevo, negli interstizi dell’universo feudale si ricostruiscano delle comunità che vogliono essere delle collettività autogovernate, le nuove città o comuni borghesi, nei quali la proto-borghesia (molto tempo prima di ogni idea o realtà di capitalismo!) crea i primi germi dei movimenti emancipatori e democratici moderni?” (*Ibidem*).

¹²¹ M. Merleau-Ponty, *L’istituzione, la passività. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 162.

¹²² C. Capalbo, *L’historicité chez Merleau-Ponty*, op. cit., p. 512.

¹²³ *Ivi*, p. 513.

come la paternità, sembrano iscritti nel corpo umano, in realtà sono istituzioni”¹²⁴. La stessa capacità percettiva non viene sviluppata dal bambino esclusivamente negli immediati scambi sensibili che egli ha con i fenomeni esterni dell’ambiente in cui vive, bensì risulta da una “*mise en forme*” della sua esperienza¹²⁵ dovuta ai processi di educazione e di formazione pedagogica che ne accompagnano lo sviluppo. “*La structuration du moi se fait par la médiation des institutions, par des processus d’identification structurantes, dont celui de l’identification aux parents est considéré comme le plus important, bien que non exclusif*”¹²⁶. Nella percezione umana il “puro” sensibile è introvabile: nulla nella percezione umana è interamente sensibile¹²⁷, poiché il sensibile è sempre “catturato” dai simboli e dai significati istituiti¹²⁸. Nella sostanza, è nella dinamica istituzionale che è possibile comprendere quel processo di interiorizzazione attraverso cui un soggetto assume o rigetta le istituzioni nei significati da queste veicolati. Siamo “attraversati da parte a parte da ciò che è istituito nella nostra società natale”¹²⁹, al punto che, constata Castoriadis, non si può elaborare una teoria dell’istituzione utilizzando il termine “teoria” nella sua accezione abituale, perché noi vi siamo dentro all’istituzione. Non è possibile mettersi di fronte all’istituzione e indagarla perché gli stessi strumenti che usiamo fanno parte dell’istituzione stessa¹³⁰. In particolare, è interessante notare con Castoriadis che

la messa in discussione dell’istituzione da parte della riflessione sull’istituzione o il tentativo di chiarimento dell’istituzione non accade che eccezionalmente nella storia dell’umanità, e in una sola famiglia di società: quella europea o greco-occidentale. Non c’è alcun etnocentrismo in questo – e, ancor meno, alcun privilegio politico o di altro tipo che ci sarebbe così conferito. C’è solamente la constatazione che la messa in questione dell’istituzione implica una enorme *rottura* storica – e che, per quanto ne sappiamo, questa enorme rottura non si è prodotta tra i Nambikwara o i Bamileke. Riconosciamo questa rottura solo due volte nella storia dell’umanità: nell’antica Grecia una prima volta, nell’Europa occidentale a partire dalla fine dell’Alto Medioevo in seguito. Questa rottura implica che gli stessi individui che sono stati prodotti dalla loro società, che ne sono i frammenti ambulanti, hanno potuto modificarsi radicalmente, hanno potuto crearsi i mezzi per mettere in causa e in questione le istituzioni che avevano ereditato, le istituzioni della società che li avevano formati – cosa che, evidentemente, è andata di pari passo con un cambiamento essenziale di tutto il campo

¹²⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 261. In nota, Merleau-Ponty legittima questa asserzione, che sembra anticipare certi percorsi intrapresi dal pensiero postmoderno, riferendosi agli studi etnografici di Malinowski, nello specifico alla descrizione degli indigeni delle isole Trobriand: “Fra gli indigeni delle isole Trobriand la paternità non è conosciuta. I fanciulli sono allevati sotto l’autorità dello zio materno. Tornando da un lungo viaggio, un marito si rallegra di trovare nuovi bambini nella sua casa. Egli se ne prende cura, veglia su di essi e li ama come i propri figli” (Ivi, p. 273).

¹²⁵ M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne : résumé de cours, 1949-1952*, op. cit., p. 303.

¹²⁶ C. Capalbo, *L’historicité chez Merleau-Ponty*, op. cit., p. 521.

¹²⁷ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, op. cit., p. 141.

¹²⁸ Cfr. *supra* § 1.4.

¹²⁹ C. Castoriadis, *Istituzione prima della società e istituzioni seconde*, op. cit., p. 282.

¹³⁰ Ivi, p. 281.

sociale istituito. E ciò si traduce allo stesso tempo nella nascita di uno spazio politico pubblico e nella creazione della libera inchiesta, dell'interrogazione illimitata. La possibilità di un pensiero dell'istituzione, di un chiarimento dell'istituzione, non esiste che a partire dal momento in cui, nei fatti come nei discorsi, l'istituzione è messa in discussione: è la nascita della democrazia e della filosofia, che vanno di pari passo¹³¹.

In una società pre-democratica e pre-filosofica, in sostanza, non esiste la possibilità di mettere in questione l'istituzione: i popoli delle prime tribù non sanno che le divinità sono delle istituzioni, come per i cristiani la Parola è donata dal Signore nella Rivelazione. Si tratta di società eteronome, in cui se per un verso afferma da sé di non essere un'opera umana, per l'altro verso sono strutturati in modo tale dall'istituzione che sono completamente assorbiti in essa, non possedendo quindi strumenti concettuali capaci di mettere in dubbio l'istituzione¹³². Ciò che avviene nell'antica Grecia e nell'Europa post-medievale, invece, è l'istituzione di due tipi di società con i relativi saperi che rendono possibile la formazione di soggetti che non vedono più in esse qualcosa di intoccabile e di immutabile, ma una forma che può essere messa in questione nelle parole e negli atti¹³³.

Ciò premesso, e collocandoci quindi in quel moto originale di messa in discussione dell'istituzione che caratterizza la modernità europea, nel corso del terzo capitolo di questo lavoro¹³⁴ si era giunti al punto in cui, collocandosi sulla scia di una continuità critica rispetto alla dottrina marxiana e alla riflessione del marxismo occidentale, Merleau-Ponty sostiene di individuare il motivo delle difficoltà della parabola marxista nella *manca* di un'adeguata tematizzazione di quel mezzo che permetta di esprimere “l'inerzia delle infrastrutture, la resistenza delle condizioni economiche e anche naturali, lo sprofondamento dei ‘rapporti personali’ nelle ‘cose’”¹³⁵. Questo strumento Merleau-Ponty lo incontra e lo approfondisce nel concetto di istituzione, definito altresì come “*champ symbolique des objets culturels, qui est notre milieu, notre charnière, notre jointure*”¹³⁶. È nell'istituzione quale “campo del simbolismo” che il pensiero di Marx doveva trovare [...] una via d'uscita”¹³⁷.

È interessante notare come, in un saggio del 1974, Lefort sembri far sua questa indicazione merleau-pontiana quando critica Marx per non aver saputo riconoscere l'istituzione simbolica della società¹³⁸. Ciò che Marx nega, scrive Lefort, “*c'est l'ordre du symbolique, l'idée d'un système d'oppositions en vertu duquel des figures sociales sont identifiables et articulables les unes par*

¹³¹ Ivi, p. 283.

¹³² Ivi, p. 284.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ Cfr. *supra* § 3.3.

¹³⁵ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 76.

¹³⁶ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 46.

¹³⁷ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 77.

¹³⁸ W. Breckman, *Adventures of the Symbolic. Post-Marxism and Radical Democracy*, op. cit., p. 154.

rapport aux autres, c'est le rapport qu'entretient la division des agents sociaux avec la représentation; ou disons encore que Marx refuse de reconnaître que la division sociale est aussi originariamente celle du processus de la socialisation et du discours qui le nomme"¹³⁹. Coerentemente rispetto agli insegnamenti fenomenologici, ontologici e politici del maestro Merleau-Ponty – l'impatto del paradigma istituito elaborato da Merleau-Ponty è esplicito nelle analisi lefortiane¹⁴⁰ –, il pensiero di Lefort muove infatti dall'assunto per cui la riflessione si profila costantemente su uno sfondo di essere non riflessivo: ogni atto percettivo o conoscitivo, così come ogni azione dal valore politico, è sempre in relazione con un "essere bruto", senza possibilità di posizionarsi fuori di esso e senza alcun potere di dominarlo, di controllarlo¹⁴¹. Per la stessa ragione, "il terreno dal quale l'istituzione sempre emerge non è un 'possesso' culturale, o una tradizione, di un soggetto costituente; bensì una 'potenza invisibile' sottostante la riflessione umana, ed anzi per certi versi al di qua dell'umano stesso"¹⁴².

Come evidenziano le critiche mosse da Merleau-Ponty e più recentemente da Lefort, da Bourdieu¹⁴³, da Bernard Flynn¹⁴⁴, il materialismo storico di Marx è un'estrema istanza di *desimbolizzazione*, che dissolve l'apparente autonomia del simbolico derivando la sua genesi dallo strato materiale del lavoro e del valore¹⁴⁵. Ma il fatto che il pensiero di Marx mostri questa tendenza alla desimbolizzazione della vita sociale non significa che il filosofo tedesco non sia consapevole del potere emanato dalla dimensione simbolica. Ma quale il rapporto di Marx con il simbolico? Ponendosi in posizione avversa rispetto alla centralità della funzione creatrice attribuita dai romantici al simbolico, Marx individua unicamente nel lavoro e nella produttività le uniche forme umane di creatività. In effetti, per quanto l'epoca del capitale sia, in senso stretto, un agente che esautora, svuotando dall'interno¹⁴⁶, la mediazione operata dagli universi simbolici delle tradizioni per collocare i soggetti in un rapporto di maggiore immediatezza con le circostanze della loro vita (i miti che

¹³⁹ C. Lefort, *Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes*, in *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris 2000, p. 499.

¹⁴⁰ W. Breckman, *Lefort and the Symbolic Dimension*, in *Constellations*, Vol. 19, n. 1, Oxford 2012, p. 33.

¹⁴¹ Ivi, pp. 30-31.

¹⁴² E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, op. cit., p. 86.

¹⁴³ "Pierre Bourdieu charges Marx with overemphasizing the material-economic structure, and in his own work Bourdieu shifts to symbolic struggles within culture" (W. Breckman, *Lefort and the Symbolic Dimension*, in *Constellations*, op. cit., p. 77).

¹⁴⁴ "Bernard Flynn notes that for Marx the disjunction between the real and the symbolic is socially produced and can be socially overcome; in denigrating the symbolic order [...] Marx aims the 'total appropriation of society by itself', a 'project of rendering society totally transparent to itself'" (Ibidem).

¹⁴⁵ Ibidem.

¹⁴⁶ "La diffusione del capitalismo del resto è di tale ampiezza e omologazione globale che, non trovando ostacoli alla sua espansione, non trovando un'alterità al di fuori di sé, s'è impiantata all'interno delle nostre forme di vita, realizzando un singolare rapporto tra mondo dell'astratto e mondo del concreto: tra mondo cioè della valorizzazione capitalistica e mondo della vita. La modalità di questo rapporto è infatti non quella della forzatura e dell'oppressione dall'esterno, della contraddizione tra poli opposti, bensì quella della occupazione e dello svuotamento dall'interno, da parte della logica dell'astratto del mondo del concreto" (R. Finelli, *Karl Marx. Uno e bino. Tra arcaismi del passato e illuminazioni del futuro*, Jaca Book, Milano 2018, p. 144).

spiegano e soggiogano le forze misteriose della natura nell'immaginazione scompaiono nel momento in cui si giunge al dominio tecnologicamente effettivo delle stesse¹⁴⁷), la forza demistificatrice del capitalismo va letta in stretta relazione dialettica con il potere delle forze capitaliste di generare nuove forme simboliche a partire dalle cose della vita materiale¹⁴⁸.

Questo è il senso secondo cui Marx analizza le strutture simboliche del denaro, della merce, del valore e della distribuzione nelle classi. Queste strutture, nel loro esistere esclusivamente nella relazione che tutte le lega, sono l'espressione del funzionamento simbolico della sfera economica capitalistica, la cui efficacia simbolica risiede segnatamente nello sviluppo della forma generale di valore, che pone il valore di ogni prodotto sotto l'equivalente generale di tutti i valori, vale a dire il denaro¹⁴⁹. Soprattutto,

Marx's analysis of the commodity form is a compelling example of his dominant attitude toward symbolic forms, namely that they are mystifying knots of meaning that hold people captive. By tracing the symbol back to its origin in social relations, Marx's aim was not only to release us from its thrall but also to aid people in their struggle to transform social relations from the source of alienation into the condition of human flourishing. This was the strategy already enunciated in Marx's famous remarks on religion in his 1844 'Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction', which make clear his profound debt to the Left Hegelians even as he pushes beyond their desymbolizing agenda by insisting that the critique of religion must lead to the critique of law, politics, and society. Marx's debt to the Left Hegelian strategy of recognizing a human truth veiled in the religious symbol would still be evident years later in his analysis of commodity fetishism¹⁵⁰.

Ricapitolando, in Marx la minuziosa e penetrante analisi delle forme simboliche dell'epoca della produzione capitalistica si sviluppa sul duplice piano della loro demistificazione e della consapevolezza della loro complessità. Marx si oppone ad un'architettura della realtà che, come sa bene¹⁵¹, costantemente eccede, nella logica del suo movimento e della sua espressione, la capacità della rappresentazione. La difficoltà è quindi tutta nel riconoscimento della complessità del simbolismo senza che questo implichi la negazione della realtà e delle sue contraddizioni determinate¹⁵².

¹⁴⁷ W. Breckman, *Lefort and the Symbolic Dimension*, in *Constellations*, op. cit., p. 78.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ Ivi, p. 81.

¹⁵¹ Ivi, p. 82.

¹⁵² P. Hitchcock, *Oscillate Wildly: Space, Body, and Spirit of Millennial Materialism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999, p. 159.

È sull'enigma prodotto da tale complessità che si inserisce il discorso di Merleau-Ponty, i cui sforzi teorici, come si è avuto modo di argomentare nel capitolo precedente di questo lavoro, sono tesi a mettere in rilievo le potenzialità dialettiche del pensiero di Marx, vale a dire di quello specifico modo di pensare paradossale che scopre, tra il dialettico ed il suo oggetto, un rapporto di implicazione, “la sorpresa di uno spirito che si scopre percorso dalle cose, anticipato in esse”¹⁵³, e che Merleau-Ponty riprende come base logica per il suo paradigma istituito. Contro ogni determinismo economico che fa della dialettica la “semplice, constatazione di certe caratteristiche descrittive della storia o anche della natura: *ci sono* “interazioni”, “salti qualitativi”, “contraddizioni”¹⁵⁴, Merleau-Ponty fa appello alla complessa fabbrica simbolica del mondo sociale¹⁵⁵ quale ordine di cose che media i rapporti tra le persone, dove le cose non sono semplicemente accostate ai rapporti tra i soggetti, ma gli uni e le altre si implicano vicendevolmente. In questo senso, tanto la teoria sociale quanto la prassi politica devono farsi imprese interpreti dell'oscurità del simbolismo storico, della sua onda lunga e remota. Esattamente,

la questione è di sapere se, come dice Sartre, non ci sono altro che *uomini e cose*, oppure se c'è anche quell'intermondo che chiamiamo storia, simbolismo, verità da fare. Se ci si attiene alla dicotomia, gli uomini, sede di tutti ciò che può avere un senso, sono condannati ad un'incredibile tensione. Bisogna che lo stesso uomo, nella letteratura come nella politica, assuma tutto ciò che accade istante per istante a tutti gli altri, bisogna che egli sia immediatamente universale. Se invece ammettiamo una mediazione dei rapporti personali attraverso il mondo dei simboli umani, è vero che rinunciamo ad essere giustificati immediatamente davanti a tutti, a ritenerci responsabili ad ogni istante di tutto ciò che facciamo, ma, poiché comunque la coscienza non può effettivamente mantenere la sua pretesa di essere Dio, poiché finisce inevitabilmente col delegarla – abdicazione per abdicazione, preferiamo quella che le lascia il modo di sapere ciò che fa. [...] Se si riconosce che nessuna azione assume tutto quello che accade, non coglie l'avvenimento stesso, e che invece ogni azione, anche una guerra, è sempre azione simbolica e conta, oltre che sui risultati immediati nell'avvenimento, anche sull'effetto che farà come gesto significativo e traccia di un'intenzione, se quindi si rinuncia all'azione pura che è un mito, e un mito della coscienza spettatrice, proprio allora forse si hanno le maggiori possibilità di cambiare il mondo. Il margine che i concediamo non è detto che serva solo alla nostra comodità personale, a dare al sapere e alla letteratura quella buona coscienza che l'azione pura rifiuta loro. Se veramente ogni azione è simbolica, allora i libri sono, a loro modo, azioni e meritano di essere scritti secondo le regole del mestiere, senza con questo nulla togliere alla loro azione disvelatrice. Se la politica non è responsabilità immediata e

¹⁵³ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., pp. 74-75.

¹⁵⁴ Ivi, p. 75. Corsivo dell'autore.

¹⁵⁵ Ivi, p. 84.

totale, se consiste nel tracciare una linea nell'oscurità del simbolismo storico, allora anch'essa è un mestiere e ha la sua tecnica¹⁵⁶.

Prima di interrogare i molteplici significati a cui alludono espressioni come “cambiare il mondo” o “tracciare una linea nell'oscurità del simbolismo storico”, è tuttavia utile soffermare il discorso sulla imprescindibile rilevanza del concetto di mediazione espresso dalle righe appena citate.

Le riflessioni che Merleau-Ponty tesse al fine di salvare il metodo d'indagine dialettico dalle minacce del pensiero positivistico o dal pensiero negativistico hanno di mira la salvaguardia della nozione di mediazione, cioè del pensiero dialettico stesso¹⁵⁷ come fecondità della contraddizione, del travaglio del negativo quale “molla prima” del positivo¹⁵⁸. Merleau-Ponty accosta l'idea hegeliana del “travaglio del negativo” alla “nozione moderna di *trascendenza*, cioè di un essere per principio a distanza, nei confronti del quale la distanza è un legame, e con il quale non può esserci coincidenza. [...] il rapporto fra sé e sé passa per l'esterno, la mediazione è pretesa dall'immediato, ovvero vi è mediazione attraverso di sé”¹⁵⁹. In tal senso, spiega Merleau-Ponty, “la ricerca dell'‘immediato’ o della ‘cosa stessa’, non è il contrario della mediazione; la mediazione non è che il riconoscimento risoluto di un paradosso che l'intuizione, lo voglia o meno, subisce: per possedersi, occorre cominciare con l'uscire da sé, per vedere il mondo stesso, si deve per prima cosa allontanarsene”¹⁶⁰, e passare attraverso la “lentezza delle mediazioni”¹⁶¹.

La *mise en forme* agita dalle istituzioni come, del resto, l'operare stesso della percezione, rendono impossibile derivare l'intersoggettività dalla relazione personale io-tu, giacché la relazione si dà sempre all'interno di forme intersoggettive già date, tra le linee di uno sfondo sociale che è partecipe dell'espressione, del manifestarsi di ogni forma percepita, per quanto esse – le forme intersoggettive – possano celare la propria storicità, presentandosi naturali e senza genesi storica¹⁶². Si tratta di quella passività vissuta, ripetutamente richiamata da Merleau-Ponty, che sottrae la struttura

¹⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 201. Enfasi dell'autore.

¹⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit., p. 70.

¹⁵⁸ Ivi, p. 68. La traduzione politica di questa impostazione teoretica la troviamo nel concetto di “mediazione rivoluzionaria”, secondo cui “il partito supera la rivolta del proletariato, la realizza distruggendola come rivolta immediata, è la negazione di questa negazione, o ancora: ne è la mediazione, fa sì che la classe che nega divenga una classe che fonda e, alla fine, una società senza classi” (M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 310). Anche se, a eventi compiuti, la mediazione del proletariato e del partito si è compiuta solamente “nel pensiero dei dirigenti, nella fede dei giovani e nell'arrivismo dell'élite” (Ivi, p. 319). Il fatto, ragiona Merleau-Ponty, è che i dirigenti del partito non mostrano ai proletari “la traduzione dei loro bisogni e delle loro volontà in istituzioni visibili; che si chiede loro di credere che l'impresa è la loro proprietà, per definizione nominale, perché non è più di nessuno, o di credere che non c'è traccia di concorrenza nella competizione, traccia di taylorismo nelle *norme tecnicamente fondate*. In luogo della mediazione, si propone loro la transustanziazione” (Ivi, p. 320, enfasi dell'autore).

¹⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit., p. 68. Corsivo dell'autore.

¹⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 184.

¹⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 76.

¹⁶² R. Esposito, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, op. cit., pp. 174-175.

dell'intersoggettività ad ogni presa che miri ad instaurarla dall'esterno¹⁶³, *ex novo*. Ciò significa che la relazione tra due soggetti, o due libertà, passa necessariamente attraverso un termine neutro, luogo del terzo o dell'istituzione, che incanala il rapporto entro margini più o meno determinati. Il confronto tra due soggetti non può che attuarsi su uno "sfondo istituzionale" che, in genere, impedisce che il faccia a faccia degeneri immediatamente in uno scontro¹⁶⁴. In questo senso l'interiorizzazione dei rapporti viene filtrata da quel "diaframma impersonale"¹⁶⁵ che è l'istituzione, da un "momento di esteriorità che in qualche modo oggettiva i termini del confronto"¹⁶⁶.

L'istituzione non deve essere concepita alla stregua di una struttura che si oppone alla libertà dei soggetti: piuttosto, come osservato poco sopra, la sfida che si propone il paradigma istituzionale elaborato da Merleau-Ponty è di pensare, insieme, "la presenza dell'individuo nell'istituzione e dell'istituzione nell'individuo"¹⁶⁷. Non esisterebbe istituzione senza la prassi di quei soggetti che la istituiscono e che la rendono operante nel mondo, nelle relazioni politiche e sociale; come non esisterebbe alcuna soggettività senza la *mise en forme* operata dalle istituzioni di una tradizione. La persona, specifica Merleau-Ponty, "*[doit être] comprise comme institution, non comme conscience de...*"¹⁶⁸. Infatti, il modo d'esistere dell'*istituzione umana*, "*comme celui du 'passé' réactivé et de l'avenir 'anticipé', n'est pas contenu de conscience*"¹⁶⁹.

Già a partire dall'istituzione edipica notiamo che non ci può essere alcuna relazione immediata tra l'io e il tu: "la relazione con qualcuno è sempre mediata dalla relazione con dei terzi e questi ultimi hanno fra loro delle relazioni che comandano quelle dell'uno e quelle dell'altro, il che è constatabile per quanto profondamente si risalga verso gli inizi della vita, giacché la situazione edipica è ancora triangolare"¹⁷⁰, scrive Merleau-Ponty. E poiché l'accesso ad altri soggetti significa l'ingresso in una costellazione di altri soggetti impersonificanti istituzioni, non ci sono ragioni per sostenere che l'altro sia esclusivamente e semplicemente la "negazione assoluta di me stesso",

ma come negazione modalizzata, ossia, in fin dei conti, non come ciò che contesta la mia vita, ma come ciò che la forma, non come un altro universo, dove io sarei alienato, ma come la variante preferita di una vita che non è mai stata soltanto mia. Anche se ciascuno di noi ha il suo archetipo dell'altro, il fatto stesso che esso sia partecipabile, che sia una specie di cifra o di simbolo dell'altro, costringe a porre il problema d'altri non come

¹⁶³ Ivi, p. 174.

¹⁶⁴ R. Esposito, *Istituzione*, op. cit., p. 72.

¹⁶⁵ Ivi, p. 57.

¹⁶⁶ Ivi, p. 72.

¹⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, op. cit., p. 53.

¹⁶⁸ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 61.

¹⁶⁹ Ivi, p. 76.

¹⁷⁰ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 103.

quello dell'accesso a un'altra nullificazione, ma come quello dell'iniziazione a una simbolica e a una tipica degli altri di cui l'*essere per sé* e l'*essere per altri* sono delle varianti riflesse e non le forme essenziali¹⁷¹.

L'altro è espressione di una simbolica, di una e più istituzioni. È questa la ragione per cui la mia relazione con altri non si riduce ad un'alternativa.

Comprendiamo quindi le ragioni che spingono Merleau-Ponty a soffermarsi sulla “lentezza” che l'istituzione, luogo del terzo e quindi della mediazione, impone al discorso politico. Tanto il politico quanto il sociale non possono essere derivati dalla relazione interpersonale e immediata tra l'io ed il tu, tra l'io e l'evento, dal momento che nulla precede la dialettica tra l'istituente e l'istituito, come dimostra il fallimento di quei tentativi che, da una parte, cercano di ricavare una società politica a partire dalla semplice moltiplicazione di soggetti irrelati¹⁷², dall'altra, invece, tentano di pensare la politicità a partire dall'etica, vale a dire dalla relazione immediata del faccia a faccia – come dimostrano quelle proposte che, muovendo da un'impostazione fenomenologica, cercano di risolvere il conflitto socio-politico applicando ad esso lo strumento del dialogo tratto dalla nostra esperienza interpersonale. Il punto è che la spiegazione della “costituzione dell'altro non illumina interamente la costituzione della società, la quale non è una esistenza a due o anche a tre, ma la *coesistenza* con un numero indefinito di coscienze”¹⁷³. Necessario è quindi il passaggio per la mediazione della terza persona, vale a dire dell'impersonale¹⁷⁴, il cui spessore materiale si estende nell'intersecarsi del tempo “lungo” del simbolismo, del suo lento pulsare, e del tempo “breve” dell'istituzione.

4.4 Per nuove forme di coesistenza

Nel paragrafo precedente si è soffermata l'attenzione sul seguente passaggio di *Le avventure della dialettica*:

ogni azione, anche una guerra, è sempre azione simbolica e conta, oltre che sui risultati immediati nell'avvenimento, anche sull'effetto che farà come gesto significativo e traccia di un'intenzione, se quindi si rinuncia all'‘azione pura’ che è un mito, e un mito della coscienza spettatrice, proprio allora forse si hanno le maggiori possibilità di cambiare il mondo. Il margine che i concediamo non è detto che serva solo alla nostra comodità personale, a dare al sapere e alla letteratura quella buona coscienza che l'azione pura rifiuta loro. [...] Se la politica non è responsabilità immediata e totale, se consiste

¹⁷¹ Ivi, p. 104. Enfasi dell'autore.

¹⁷² R. Esposito, *Per un pensiero istituente*, op. cit., p. 13.

¹⁷³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 453.

¹⁷⁴ R. Esposito, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, op. cit., p. 175.

nel tracciare una linea nell'oscurità del simbolismo storico, allora anch'essa è un mestiere e ha la sua tecnica¹⁷⁵.

Per “cambiare il mondo”, per “tracciare una linea nell'oscurità del simbolismo storico”, è necessaria una prassi istituyente, congiunzione di teoria e pratica¹⁷⁶, che sia consapevole di intervenire in istituzioni inscritte nella densità simbolica dello spessore dell'intermondo “che chiamiamo storia, simbolismo, verità da fare”. Il filosofo ed il politico dell'oggi sono chiamati a rispondere all'appello di istituzioni sorte da una modernità sempre più vacillante che, per essere trasformata al fine di non soccombere tra le secche di quella “specie di inerzia”, di “resistenza passiva, di venir meno del senso: di un'avversità anonima”¹⁷⁷, richiede purtuttavia una riattivazione trasformativa – nell'interpretazione filosofica e nell'azione politica – della modernità stessa nei suoi significati simbolici sedimentati. Si tratta di una prassi istituyente che, in una tensione iperdialettica, sappia considerare l'ambigua genealogia e l'inerzia delle strutture simboliche attraverso le quali ogni azione si genera e si esprime. Dopotutto, è proprio nella comprensione della mediazione attuata dalle forme simboliche che

per il filosofo, la struttura, presente fuori di noi nei sistemi naturali e sociali e in noi come funzione simbolica, indica una via al di fuori della correlazione soggetto-oggetto che domina la filosofia da Descartes a Hegel. In particolare, essa fa comprendere come noi ci troviamo in una specie di circuito con il mondo socio-storico, perché l'uomo è eccentrico a se stesse e perché il sociale ha il proprio centro solo in lui¹⁷⁸.

Ma verso quale direzione è necessario “cambiare il mondo”? Quale il criterio? Come “tracciare una linea nell'oscurità del simbolismo storico”? Secondo Merleau-Ponty la prassi istituyente, che mai può pretendersi neutra rispetto alle linee conflittuali che descrivono il sociale, deve agire per *dischiudere nuove dimensioni e strutture politiche, economiche e culturali di coesistenza*¹⁷⁹, vale a dire istituzioni, forme simboliche, costumi, regole e valori che facilitino la coesistenza tra soggetti diversi¹⁸⁰ – questo rimane, in fin dei conti, il criterio etico e morale che, considerati gli

¹⁷⁵ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 201.

¹⁷⁶ “La politica e la cultura si collegano tra loro, non perché siano immediatamente sovrapponibili e aderiscano entrambe all'avvenimento, ma perché i simboli di ognuno dei due ordini trovano nell'altro echi, corrispondenze, effetti d'induzione” (M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 201).

¹⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 271. Enfasi dell'autore.

¹⁷⁸ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 147.

¹⁷⁹ Intenzione che, secondo il filosofo francese, dovrebbe ispirare una politica effettivamente marxista: “Ciò che il marxismo si propone di è di risolvere radicalmente il problema della coesistenza umana al di là dell'oppressione della soggettività assoluta, dell'oggettività assoluta, e al di là della pseudosoluzione del liberalismo” (M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit., p. 116)

¹⁸⁰ D. Coole, *Negativity and Politics: Dionysus and Dialectics from Kant to Poststructuralism*, Routledge, New York 2000, p. 7.

slittamenti di prospettiva dovuti al maturare degli eventi, continua, fin dalle prime riflessioni politiche, a ispirare il pensiero di Merleau-Ponty. A tal proposito, in *Umanismo e terrore* scrive:

il mondo umano è un sistema aperto o incompiuto, e la stessa contingenza fondamentale che lo minaccia di discordanza lo sottrae anche alla fatalità del disordine e preclude la disperazione, *alla sola condizione che ci si ricordi che gli apparati sono uomini, e che si mantengano e si moltiplichino i rapporti fra uomo e uomo*¹⁸¹.

Nella dottrina marxista, la vera forma di coesistenza è quella dell'universalità concreta del proletariato che si prepara già nel presente e "alla quale si tratta solo di dare una voce e un linguaggio"¹⁸². È questo il fine, il limite e la giustificazione che caratterizzano "la violenza, il terrore, il compromesso, infine la soggettività dei capi e del partito che rischierebbero di trasformare in oggetti gli altri uomini"¹⁸³, pur di servire l'unica società veramente umana, quella dei proletari. In altre parole, il fine dell'azione non potrebbe consistere che nel "rendere sempre più cosciente l'esistenza proletaria, poiché essa è l'inizio di una vera coesistenza umana"¹⁸⁴. Ma dato che il "proletariato come 'soppressione di se stesso'", come negazione della negazione, "è introvabile"¹⁸⁵, e che la buona dialettica è quella che è cosciente del fatto che l'Essere consiste in "insiemi legati in cui il significato non è mai se non come tendenza, in cui l'inerzia del contenuto non permette mai di definire un termine come positivo, un altro come negativo"¹⁸⁶ (non esiste un negativo puro, assolutizzato); non sussiste la pretesa di collocare tutto il negativo della storia in una forza sociale. Piuttosto, se

*l'unico 'luogo' in cui il negativo sia veramente è la piega, l'applicazione reciproca dell'interno e dell'esterno, il punto di rivoltamento*¹⁸⁷,

cioè di reversibilità, di "chiasma io-il mondo io-l'altro"¹⁸⁸ che, nella prospettiva del paradigma istituyente, è precisamente quel punto in cui assistiamo alla presenza dell'individuo nell'istituzione e dell'istituzione nell'individuo, abbiamo allora una preziosa indicazione circa la direzione in cui cercare "nuove" forme di coesistenza possibile. "Cogliere questo chiasma, questo rivolgimento. Ecco

¹⁸¹ M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit., p. 177. Corsivo mio.

¹⁸² Ivi, p. 123.

¹⁸³ Ivi, pp. 122-123.

¹⁸⁴ Ivi, p. 123.

¹⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 99. Già nel 1947, in un'intervista Merleau-Ponty sostiene: "Or il me semble que justement cette crise du socialisme, c'est avant tout la crise du mouvement prolétarien, qui n'a plus ni le vigueur, ni le degré de conscience qu'il a eu à un certain moment de l'histoire, par exemple il y a encore une quinzaine d'années" (M. Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, op. cit., p. 52).

¹⁸⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 115.

¹⁸⁷ Ivi, p. 275. Corsivo mio.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

lo spirito”¹⁸⁹. Il negativo è la “differenza degli identici” che rende non coincidente con sé stessa un’identità, giacché essa è costituita e attraversata dalla differenza. Solamente nel punto di rivoltamento, nel chiasma, nella reversibilità, si dà “il passaggio dal ‘Per sé’ al Per Altri”. Scrive Merleau-Ponty:

In realtà né io né l’altro siamo dati come positivi, come soggettività positive. Si tratta di due antri, di due aperture, di due scene in cui accadrà qualcosa, – e che appartengono entrambi allo stesso mondo, alla scena dell’Essere. Non c’è il Per Sé e il Per Altri. Essi sono l’altra faccia l’uno dell’altro. Ecco perché si incorporano vicendevolmente: proiezione-introiezione – C’è questa linea, questa superficie di confine a una certa distanza davanti a me, in cui si effettua la conversione io-altro altro-io. [...] Partire da ciò: non c’è identità, né non-identità o non-coincidenza, c’è interno ed esterno che ruotano l’uno attorno all’altro. [...] Posizione, negazione, negazione della negazione: questo lato, l’altro, l’altro dall’altro. Che cosa apporto al problema del medesimo e dell’altro? Questo: che il medesimo sia l’altro dall’altro, e l’identità differenza di differenza – ciò 1) non realizza superamento, dialettica nel senso hegeliano 2) si realizza sul posto, per sopravanzamento, spessore, *spazialità*¹⁹⁰.

È questo il senso che fa di ogni soggettività, individuale e politica, un “processo istituyente aperto”: ogni soggetto storico “è sempre attraversato dall’altro come sua *produttiva negazione*: come quel ‘fuori’ che, tagliando la sua positività, gli impedisce di chiudersi su se stesso. Da questa angolazione, il rapporto io/altro, da frontale ed escludente (e chiuso), diventa laterale e chiasmatico (e aperto)¹⁹¹.

Cercare altre forme di coesistenza dovrebbe essere, secondo Merleau-Ponty, il compito di una “sinistra non comunista”, che sia in grado, nel momento storico in cui scrive, di “stabilire tra il comunismo ed il resto del mondo un terreno di coesistenza”¹⁹². Si tratta di una “politica di coesistenza” consapevole che “la coesistenza è minacciata quando una delle parti capisce l’altra senza essere contraccambiata, e ogni accordo è illusorio se una delle parti nega idealmente l’esistenza dell’altra”¹⁹³. Negare l’esistenza dell’altra parte significa affermarsi come positività assoluta, cioè misconoscere quel *punto di rivoltamento* tra l’interno e l’esterno da cui dipende l’identità e la coesistenza delle due o più parti.

Il punto di rivoltamento è una delle poste in palio della politica. La sua dinamica dialettica è oggetto di una continua negoziazione a tutti i livelli della vita intersoggettiva, dalle relazioni interpersonali ai rapporti di forza tra gli interessi determinati che compongono la società. Affinché si

¹⁸⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 215.

¹⁹⁰ Ivi, pp. 274-275.

¹⁹¹ E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell’istituzione*, op. cit., p. 94.

¹⁹² Ivi, p. 187.

¹⁹³ Ivi, p. 188.

dischiudano nuove forme di coesistenza serve una politica che preservi il punto di rivoltamento, il movimento della reversibilità, contro quelle forze che ne negano l'esistenza e la verità – la reversibilità è la “verità ultima”¹⁹⁴. Dopotutto, ragiona Merleau-Ponty, se certi regimi politici scompaiono per lasciar il posto a regimi che si legittimano nella negazione della reversibilità, è perché quei regimi “*sont incapables de résoudre les problèmes du temps, la poussé intersubjective du moment. Ce qu'on appelle logique de l'histoire est un processus d'élimination par lequel seuls subsistent les systèmes capables de faire face à la situation*”¹⁹⁵. Da tale “processo di eliminazione” non sono immuni i contemporanei regimi democratici, abbagliati da quell'ottimismo democratico convinto che, se in uno Stato i diritti dell'uomo sono garantiti, allora “nessuna libertà usurpi più le altre e la coesistenza degli uomini come soggetti autonomi e ragionevoli ne risulti assicurata”¹⁹⁶. Convinzione che si regge sulla supposizione difficilmente difendibile dell'episodicità della violenza e della razionalità del mondo naturale e umano, che si vuole tradotta nella capacità pressoché insussistente dei rapporti economici in particolare di realizzare la giustizia e l'armonia sociale¹⁹⁷.

Effettivamente, il paradigma istituyente delineato da Merleau-Ponty trova nella necessaria risposta alle difficoltà dei regimi democratici una delle sue ragioni. Come si sosteneva, ciò che Merleau-Ponty più apprezza del regime democratico, specificamente nella sua forma parlamentare, è il fatto che essa sia l'unica istituzione politica conosciuta “che garantisca un minimo d'opposizione e di verità”¹⁹⁸, vale a dire il movimento della reversibilità, la dinamica del punto di rivoltamento, garanzia del pluralismo e possibilità del riconoscimento reciproco¹⁹⁹, cioè della coesistenza. In tal senso, il paradigma istituyente offre uno strumento teorico utile per individuare le forme di coesistenza esemplari, cioè giuste. Si dà il caso che per Merleau-Ponty i modelli positivi di coesistenza sono caratterizzati da un'apertura nei confronti dell'ambiguità, della complessità e della contingenza²⁰⁰ che fa di ogni istituzione una risposta temporanea al problema della coesistenza. Per di più, le differenti culture appartenenti alle diverse epoche possono vicendevolmente comprendersi come variazioni

¹⁹⁴ Ivi, p. 170

¹⁹⁵ M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne : résumé de cours, 1949-1952*, op. cit., p. 86.

¹⁹⁶ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 129.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ Ivi, p. 223.

¹⁹⁹ Nel § 2.4 di questo lavoro, attraverso le osservazioni di Rogozinski si è ragionato sul lato “oscuro” della reversibilità, cioè sulla possibilità che essa generi, in quanto luogo del negativo, lacerazioni e conflitti tra i poli carnali. Ma la reversibilità non è solo il focolaio di rivalità e conflitti, di sopraffazione e misconoscimento, ma anche possibilità di reciproco riconoscimento e di riconciliazione in virtù del suo essere apertura alla differenza e alla pluralità, ai bisogni e alle sofferenze degli altri soggetti. In tal senso, si ragionava, in essa Merleau-Ponty crede di aver individuato la ragione e la soluzione al problema del conflitto.

²⁰⁰ D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 48. Nel § 3.2 si è trattata l'evidenza per cui il fascismo è quel fenomeno che consiste propriamente nel ripiegamento “di una società davanti a una situazione in cui la contingenza delle strutture morali e sociali è manifesta. È la paura del nuovo che galvanizza e riafferma quelle stesse idee che l'esperienza storica aveva logorato” (M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 274).

provvisorie del tema della coesistenza, soluzioni, o meglio risposte, sempre imperfette²⁰¹, “archetipi e varianti dell’umanità e della vita”²⁰².

Il paradigma istituyente permette di affrontare il problema della coesistenza assumendo dialetticamente la fecondità della contraddizione ed il conflitto che attraversa la società, la lotta fra le coscienze e l’opposizione fra libertà portatrici di istituzioni e simbolismi diversi. In questo modo, per un verso, si evita che il problema della coesistenza venga confinato “nell’anonimato e nella banalità quotidiana”²⁰³, considerando piuttosto “la virtù e la morale non solo nel cuore di ognuno, ma nella coesistenza degli uomini”²⁰⁴, resa possibile attraverso strutture giuste che devono essere politicamente negoziate dalle diverse forze sociali con il fine, si ribadisce con Merleau-Ponty, di *mantenere e moltiplicare i rapporti tra uomo e uomo*, uomini che sono espressione della densa complessità dell’intermondo sociale, dove la forma simbolica e l’istituzione sono manifestazioni e processi di soddisfacimento dei bisogni, degli affetti, delle emozioni, dei desideri, che sempre sorgono negli spazi aperti dalle matrici simboliche e che sempre su queste retroagiscono producendone un movimento più o meno trasformativo a seconda della capacità di *sfuggimento* - “che non è mai una libertà incondizionata”²⁰⁵ – praticata dalla prassi istituyente dei diversi attori politici. Questo è il senso della doppia temporalità di cui deve tener conto il politico, della temporalità dell’istituzione raddoppiata dalla temporalità del simbolismo²⁰⁶, nel cui denso reticolo il politico si muove e decide, in una tensione chiasmatica e costitutiva tra la permanenza di un fondo e le sue espressioni successive che sempre sono imprevedibili e ineffabili; tra il carattere inglobante del simbolismo, del mito, del “tempo leggendario” che, come si diceva con Merleau-Ponty, sempre incombe, e l’impossibilità di una coincidenza assoluta tra di esso e le diverse forme storiche che assume nelle imprese umane²⁰⁷.

Una politica che preservi il punto di rivoltamento e quindi la coesistenza fra le differenti identità è una politica che, in sostanza, si può definire dialettica, umanista e razionale²⁰⁸. Dialettica perché la decisione politica prende forma a partire dai rapporti di forza espressione della coesistenza umana dove, dialetticamente, “le morali, le dottrine, i pensieri e i costumi, le leggi, i lavori, le parole si esprimono a vicenda, tutto significa tutto”²⁰⁹. Per quanto riguarda l’impronta umanista della politica,

²⁰¹ D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., pp. 135-136.

²⁰² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 135.

²⁰³ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 94.

²⁰⁴ M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit., p. 132.

²⁰⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 239.

²⁰⁶ Per la questione della doppia temporalità si rimanda al § 4.2.

²⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 147. Corsivo mio. Sull’argomento si veda anche R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, op. cit., p. 28

²⁰⁸ Tenendo conto delle condizioni teoriche analizzate precedentemente che liberano il concetto di umanismo (si veda *supra* § 3.2) ed le condizioni della razionalità (*Supra*, § 3.1) da quei significati che nel pensiero di Merleau-Ponty non possono trovare legittimità.

²⁰⁹ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 187. Per il ruolo centrale del metodo dialettico nella riflessione merleau-pontiana, si rimanda ai § 3.3 e 3.4.

la sfida che pone la riflessione merleau-pontiana è di combinare insieme un'ontologia anti-umanista – che decentra il soggetto epistemologico trasferendo marcatamente le sue capacità costitutive all'ambiente storico e sociale, o più in generale all'essere – con una visione della politica segnata dal fine della protezione e dell'accrescimento delle situazioni e delle strutture di coesistenza. Del resto, come sostiene lo stesso Merleau-Ponty, nella nostra contemporaneità è possibile parlare ancora di umanesimo solo alla luce della verità recata dal movimento della coesistenza: “lo spirito e l'uomo non *sono* mai, ma traspaiono nel movimento in virtù del quale il corpo si fa gesto, il linguaggio opera, la *coesistenza verità*”²¹⁰.

Si può parlare di una politica umanista se essa, in virtù di una profonda consapevolezza della contingenza dell'umano, dei principi e delle strutture, riesce a sviluppare un criterio attraverso cui valutare una progressività o una regressività verso forme che favoriscano od ostacolino la coesistenza, una normatività attraverso cui giustificare un intervento politico favorevole o critico verso determinati attori o istituzioni politiche o simboliche che negano tale normatività²¹¹. Si tratta di un'idea dialettica di progresso verso la coesistenza che non va in alcun modo confusa con l'ottimismo progressista di marca borghese. Riprendendo le tesi del Lukács di *Storia e coscienza di classe*²¹², infatti, Merleau-Ponty chiarisce che il progresso di cui parla non consiste in quell'artificio che ripartisce “su di un tempo illimitato una contraddizione minimizzata in partenza e nel supporre che essa potrà risolversi da sola. Il progresso dissolve in un processo naturale senza contorni precisi l'inizio e la fine intesi in senso storico, nasconde all'uomo il suo stesso ruolo”²¹³. Questa è un'idea di progresso adialettica frutto dell'accettazione della contraddizione irrisolta, non feconda, che viene espressa sempre e soltanto come presente²¹⁴.

La razionalità della politica in questione, invece, va considerata nel passaggio – su cui Merleau-Ponty non cessa mai di ragionare – dal razionalismo moderno dogmatico ad un uso metodologico della ragione dialettica e processuale che incessantemente riesamina il rapporto reciproco, ambiguo e instabile tra il reale e la sua interpretazione²¹⁵, tra il razionale e l'irrazionale, tra il positivo ed il negativo, tra la precarietà del senso e il non senso: “c'è un sottofondo di non-senso su cui si profila ogni impresa universale, e che la minaccia di scacco”²¹⁶. Ciò significa che l'azione politica non può mai aspirare a definirsi come un processo puramente razionale e riflessivo,

²¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 273. Enfasi mia.

²¹¹ D. Coole, *Negativity and Politics: Dionysus and Dialectics from Kant to Poststructuralism*, op. cit., p. 143. Proprio perchè contingenti, un progresso verso forme più favorevoli della coesistenza può essere pagato da regressi, poiché “nulla garantisce che gli elementi progressivi della storia riusciranno ad affiorare dall'esperienza per sommarsi più tardi” (M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 35).

²¹² G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit., p. 15.

²¹³ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 47.

²¹⁴ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit., p. 213.

²¹⁵ D. Coole, *Negativity and Politics: Dionysus and Dialectics from Kant to Poststructuralism*, op. cit., p. 147.

²¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 22.

pienamente compiuto e privo di negatività, ma sempre parziale, gravata di deficienze. Inoltre, poiché la convivenza – in virtù del punto di rivoltamento, della reversibilità e del suo lato “oscuro” – è sempre aperta al negativo, cioè allo sconfinamento, all’intrusione, all’invasione, alla frizione tra le libertà, l’azione politica non può esimersi dall’utilizzo della forza al fine di proteggere l’effettività della coesistenza e delle istituzioni che la realizzano. Non si può che convenire con Ricoeur, quando riconosce che “il carattere decisionale che si lega al politico in quanto tale, con il suo seguito di costrizione, di forza e di violenza, mi pare un tratto insuperabile dell’azione politica in quanto tale”²¹⁷.

Per ultimo, si tratta di una razionalità che aumenta la propria capacità di portare la realtà al concetto e quindi di incidere nell’agone politico proporzionalmente – e dialetticamente – allo svilupparsi e all’accrescersi delle istituzioni che favoriscono la coesistenza, ossia il moltiplicarsi e l’intensificarsi dei movimenti della reversibilità, delle connessioni dialettiche tra i punti di rivoltamento. A riguardo Madison scrive: “[Merleau-Ponty] *has for its goal not the denial of reason, but rather an enlargement of it; its goal is to enlarge our idea of what makes a discourse or a belief a rational discourse or belief. [...] Any discourse is rational if it enables men to better understand one another and to better coexist*”²¹⁸. In altre parole, Merleau-Ponty cerca di descrivere una razionalità operativa che istituisce forme politiche tanto più di valore quanto più sono complesse²¹⁹ e capaci di articolare le pluralità differenti, mai totalizzabili e riducibili all’uniformità, senza le quali non ci sarebbero “mediazione, movimento, trasformazione, e si rimarrebbe in piena positività”²²⁰: ovvero, non ci sarebbe coesistenza.

Torniamo all’asserzione normativa merleau-pontiana che pone all’agire politico la condizione “che si mantengano e si moltiplichino i rapporti fra uomo e uomo”²²¹. L’utilizzo del verbo “mantenere” è decisivo perché richiama un tratto centrale della riflessione merleau-pontiana che la rende irriducibile ad una prospettiva esclusivamente costruttivista. In effetti, nelle sue analisi fenomenologiche, antropologiche, ontologiche e politiche Merleau-Ponty individua gli stili della coesistenza già operanti nella struttura ontologica, antropologica e nelle dinamiche del tessuto sociale, nei processi conoscitivi della percezione (“comprendere è cogliere per coesistenza, lateralmente, *come stile*”²²², “*l’ordre de la perception, i. e. l’ordre de la coexistence au monde et aux autres*”²²³), nella funzione mediatrice delle istituzioni (“*un sujet instituant peut coexister avec un autre*”²²⁴) e del simbolismo (“il sistema simbolico [...] è una modulazione della nostra

²¹⁷ P. Ricoeur, *Il conflitto: segno di contraddizione o di unità?*, op. cit., p. 262.

²¹⁸ G. Madison, *The Phenomenology of Merleau-Ponty*, Ohio University Press, United States of America 1981, p. 296.

²¹⁹ D. Coole, *Negativity and Politics: Dionysus and Dialectics from Kant to Poststructuralism*, op. cit., p. 143.

²²⁰ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 113.

²²¹ M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit., p. 177.

²²² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 204.

²²³ M. Merleau-Ponty, *L’institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 286.

²²⁴ Ivi, p. 162.

coesistenza”²²⁵). Ma un’istituzione o un sistema simbolico non sono necessariamente favorevoli per la coesistenza (ad esempio alcune delle istituzioni sorte sotto il regime fascista, o un sistema simbolico che giustifica la sottomissione della donna all’uomo). Istituzioni e forme simboliche possono realizzare una “modulazione” della coesistenza ingiusta, dove l’esistenza di alcuni è sottomessa all’esistenza di altri o da questa minacciata. Compito della politica, o della prassi istituyente, è inverare istituzioni che siano portatrici di una coesistenza giusta, cominciando dal riconoscimento del negativo, vale a dire del punto di rivoltamento, luogo al contempo del reciproco riconoscimento e del conflitto sociale tra rivendicazioni e interessi divergenti. Del resto, Merleau-Ponty è ben consapevole che la negazione teorica del conflitto, con il fine di realizzare l’unità degli uomini attraverso l’applicazione forzata dei principi, conduce alla furia distruttrice del Terrore; “La Rivoluzione del ’93 è Terrore perché è astratta e vuole passare immediatamente dai principi all’applicazione forzata dei principi”²²⁶, imponendo l’universale astratto al particolare concreto. Inoltre, poiché non c’è decisione del potere che non sia scavata dal negativo, per quanto essa aspiri a realizzare istituzioni le più giuste possibili, i mezzi che essa impiega per risolvere una determinata contraddizione “sviluppano delle nuove contraddizioni che, spostando il luogo del conflitto, ne cambiano la forma e invocano una strategia appropriata”²²⁷. Ogni decisione del potere è una “fonte irriducibile di conflitto”²²⁸. Il potere è sempre “fattore di instabilità e conflitto permanenti”²²⁹.

Giungiamo così in uno dei passaggi nevralgici della riflessione politica di Merleau-Ponty e, indubitabilmente, del nostro tempo. In *Senso e non senso* Merleau-Ponty scrive:

Senza dubbio non c’è *soluzione* ai problemi umani: nessun modo di eliminare la trascendenza del tempo o la separazione fra le coscienze, che possono sempre riapparire e minacciare i nostri impegni, che possono sempre, in un momento di stanchezza, sembrarci convinzioni fittizie. [...] Ogni progetto umano è contraddittorio, in quanto richiede e, a un tempo, respinge la sua realizzazione²³⁰.

Non c’è istituzione che possa, definitivamente, risolvere il problema della coesistenza umana:

Una soluzione storica del problema umano, una fine della storia, sarebbe concepibile se l’umanità fosse come una cosa da conoscere, se in essa la conoscenza potesse esaurire l’essere, se potesse raggiungere uno stato che contenesse realmente tutto ciò che essa è stata e tutto ciò che può essere. Poiché però, nello spessore della sfera

²²⁵ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, op. cit., p. 54.

²²⁶ M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit, p. 149. Corsivo dell’autore.

²²⁷ P. Ricoeur, *Il conflitto: segno di contraddizione o di unità?*, op. cit., p. 262.

²²⁸ Ivi, p. 261.

²²⁹ G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 231.

²³⁰ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 59.

sociale, ogni decisione porta conseguenze inattese, e poiché d'altra parte l'uomo risponde a queste sorprese con invenzioni che spostano ogni volta il problema, non esiste situazione senza speranza, ma non esiste neppure una scelta che metta fine alle deviazioni, esaurisca il proprio potere d'invenzione e arresti il flusso della storia. Esistono quindi soltanto progressi. [...] Gli insiemi intellegibili della storia non rompono i legami con la contingenza, e anche il movimento con cui essa si volge a guardare se stessa, per tentare di cogliersi, di possedersi, di diventare ragione, non offre una garanzia. La storia comporta fatti dialettici, significati appena abbozzati, non è un ragionamento filato: simile ad un interlocutore disattento essa lascia che il dibattito devii, dimentica per strada i dati del problema. Le epoche storiche si lasciano più facilmente raggruppare intorno ad un interrogativo sulla possibilità dell'uomo di cui ciascuna offre una formula, piuttosto che intorno ad una soluzione immanente di cui la storia sarebbe l'avvento²³¹.

L'interrogativo della nostra epoca che in sé raggruppa un vasto fascio di problemi e che già, nelle sue prime avvisaglie, Merleau-Ponty descrive acutamente sotto il titolo di "nominalismo politico"²³², riguarda il progressivo fenomeno dell'esaurimento della democrazia rappresentativa. L'istituzione democratica rappresentativa, lungi dall'essere una soluzione definitiva, appunto, sembra rimanere per il momento sufficientemente credibile per screditare altre soluzioni al problema della coesistenza. La democrazia è un modello istituzionale che si lascia attraversare dal negativo, che è mediazione e conflitto sociale, dialettica manifesta tra forze sociali in opposizione²³³. L'istituzione democratica consiste in sottili procedure discorsive e in complesse convenzioni di mediazioni dei conflitti²³⁴. Il regime democratico impone al potere lo sguardo critico di un'opposizione; "non c'è dialettica senza opposizione e senza libertà"²³⁵, scrive Merleau-Ponty. In particolare, "l'esistenza di un'opposizione è assolutamente necessaria alla vita e alla verità di un sistema politico"²³⁶.

A differenza di altri modelli istituzionali che si legittimano nell'espunzione del negativo dalla vita sociale, per la democrazia la preservazione del negativo, del movimento della reversibilità, è la principale ragione d'esistenza e di legittimazione. Ma questa fonte di legittimità risulta tuttavia indebolita, per un verso, dalla crescente incapacità delle democrazie rappresentative di implementare i diritti economici e culturali, esaurendo così il suo valore progressivo; "Questo principio democratico e la pratica più o meno fedele che l'ha realizzato sono stati, sul piano politico, la grande conquista degli ultimi tre secoli; ma questo principio ha conservato un valore progressivo e anche progressista

²³¹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 34-36.

²³² "Siamo arrivati a uno stadio di nominalismo politico, di cui la storia francese non offre forse nessun altro esempio" (M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 196). Per l'analisi dell'argomento sviluppato da Merleau-Ponty, si veda *supra* § 3.1.

²³³ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 206.

²³⁴ P. Ricoeur, *Il conflitto: segno di contraddizione o di unità?*, op. cit., p. 272.

²³⁵ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 206.

²³⁶ *Ivi*, p. 251.

solo finché la maggioranza stessa ha rappresentato la congiunzione degli sfruttati e della parte illuminata dell'opinione, avida di cambiamenti, di libertà e di giustizia"²³⁷. Esaurita questa congiunzione, il rischio all'ordine del giorno, sovente tradotto nella realtà dei fatti, mostra un'istituzione democratica alle prese con il decadente fenomeno della "mistificazione parlamentare [che] consiste nel non porre i veri problemi, o nel porli soltanto in modo indiretto o troppo tardi. Una sinistra non comunista potrebbe sicuramente fare molto contro tale mistificazione"²³⁸, spera Merleau-Ponty, ben consapevole che "non è mistificazione se non nella decadenza; solo allora la coscienza diventa ideologia, maschera, diversione, perché ha rinunciato a dominare la realtà sociale e può servire soltanto a nasconderla"²³⁹.

Per un altro verso, ben più drammatico del primo, poiché di quello ne è il movente teorico e pratico, la crisi delle nostre democrazie risulta aggravata dal fenomeno di esaurimento delle tradizioni di pensiero e dei patrimoni tradizionali. Esaurimento catalizzato da quelle forze sociali che rinnegano qualsiasi legame con una tradizione, misconoscendo in questo modo l'essenza stessa dell'istituzione e della sua dinamica di riattivazione innovativa dei significati sedimentati. Non è un caso se questo fenomeno di esaurimento del deposito di senso si accompagna con "*l'assenza di un progetto collettivo nelle nostre società*"²⁴⁰, assenza che genera lo schiacciamento del futuro sul presente, al punto che diventa sempre più difficile teorizzare qualsiasi prospettiva politica che apra alla dimensione futura, vale a dire a una trasformazione dell'esistente che lo strappi alla decadenza delle strutture. Come spiega il paradigma istituyente elaborato da Merleau-Ponty, il futuro nasce nell'atto di ripresa e innovazione del sedimentato operato dal gesto umano, "squilibrio creatore"²⁴¹ che risponde all'appello ad un seguito rivolto ad esso dalle istituzioni, quei contenuti "da completare in un futuro interminabile, risorsa indefettibile dell'avvenire"²⁴². Temporalità dell'*avvento*, senso di un passato gravido di avvenire, che riposa le sue speranze e i suoi progetti di un "mondo umano"²⁴³ nella qualità d'inaugurazione appartenente ad ogni gesto umano che, non esaurendo il proprio significato nella mera esistenza fattuale, inaugura un senso che "annuncia un seguito o dei ricominciamenti"²⁴⁴, che apre al futuro istituendolo.

²³⁷ P. Ricoeur, *Il conflitto: segno di contraddizione o di unità?*, op. cit., p. 271.

²³⁸ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., pp. 223-224.

²³⁹ Ivi, p. 55.

²⁴⁰ P. Ricoeur, *Il conflitto: segno di contraddizione o di unità?*, op. cit., p. 267.

²⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 205.

²⁴² P. Napoli, *L'istituzione e il deposito del senso*, op. cit., p. 68.

²⁴³ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 23.

²⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 86.

Conclusioni. “*Exigence d’un avenir*”

Istituzione, corpo e simbolo. Questi i tre concetti attorno ai quali il presente studio ha tessuto la sua trama. Tre concetti espressione di tre fenomeni che, se nell’esperienza percepiamo nell’indistinzione sintetica di un unico fenomeno, sul piano analitico elaborato da Merleau-Ponty si costituiscono circolarmente nel movimento dialettico che ci fa dire e pensare il corpo attraverso l’istituzione e l’istituzione attraverso il corpo, il corpo attraverso il simbolo e viceversa, il simbolo per mezzo dell’istituzione e l’istituzione per mezzo del simbolo.

Dei molteplici aspetti che caratterizzano il vasto campo di indagine inaugurato dal gesto filosofico di Merleau-Ponty e che più direttamente sono coinvolti dalla relazione di questi tre concetti, la presente indagine – in una prospettiva politica – ha cercato di porne in evidenza quattro: la necessità della mediazione, i criteri per realizzare istituzioni portatrici di una coesistenza ragionevole, il problema dell’incorporazione del nuovo e, di conseguenza, il rinnovato senso di temporalità delineato dal paradigma dell’istituzione.

Per quanto riguarda il primo aspetto, ho analizzato come la necessità della mediazione sia rinvenuta da Merleau-Ponty ad ogni livello della nostra esperienza, dalla dimensione della corporeità alle strutture istituzionali più complesse: il corpo è il veicolo di mediazione che ci insedia alla presenza del mondo, il portatore di una dialettica reale che nell’esperienza percettiva vede la mediazione tra il percipiente ed il percepito. Parimenti, la mediazione coincide con l’attività simbolica – definibile come mediazione tra un sostrato materiale e un contenuto ideale –, e con l’istituzione, luogo del terzo – del “fra” – che media il rapporto tra i soggetti, che rende la mia relazione con altri irriducibile all’alternativa fra un positivo ed un negativo per cui altri sarebbe soltanto “il negativo di me stesso”. È in questo modo che, asserisce Merleau-Ponty, un soggetto istituyente – e non costituente – può *coesistere* con un altro soggetto.

Le istituzioni sono le forme storiche in cui vediamo all’opera “l’inerzia delle infrastrutture” e la “lentezza delle mediazioni”¹ che rendono opaco e imprevedibile il senso del processo storico. Nei regimi democratici, le istituzioni che operano la mediazione politica sono i partiti, la cui crisi Merleau-Ponty vede già all’opera nella vita pubblica francese e che riassume sotto l’efficace espressione di “nominalismo politico”², a sottolineare l’inconsistenza analitica e propositiva delle forze partitiche, in quanto per lo più attente a legittimarsi nel posizionamento strategico tra Stati Uniti

¹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., pp. 76-77.

² M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 357.

e Urss e nell'imbalsamata riproposizione di "brandelli" teorici ereditati dal XIX secolo³. Al punto che, "nell'ordine delle idee", essere comunista, socialista o repubblicano "non significa più nulla di preciso"⁴; le differenze tra queste diverse visioni politiche diventano sempre più difficili da definire e da comunicare quasi quanto lo sono quelle di "repubblicano" e "democratico" negli Stati Uniti⁵. Difficoltà che, nei nostri giorni, si è certamente acuita, come dimostra il crescente disorientamento politico manifesto tanto dagli elettori quanto dai loro rappresentanti politici.

Il tentativo di eliminare la mediazione e la dialettica dall'orizzonte del pensiero e della politica Merleau-Ponty lo vede esercitato nelle intenzioni di Sartre⁶. Sebbene con altri obiettivi politici – poiché ancora interni all'orizzonte comunista – e attraverso un apparato teorico profondamente diverso rispetto a quello della generazione dei filosofi post-strutturalisti, Sartre elimina infatti sia la mediazione sia la dialettica dalla sua visione della politica, privilegiando l'immediato adialettico che fa della storia il risultato istantaneo delle volontà e dei nostri desideri⁷. Contro questa intenzione, e più in generale sulla scorta del revisionismo nei confronti del marxismo rivoluzionario, Merleau-Ponty ci indica la necessità di pensare nuove istituzioni che sappiano farsi carico della mediazione all'interno dell'arena politica.

La crisi del partito politico quale attore principale della democrazia rappresentativa può essere sussunta nella più vasta crisi della mediazione, auspicata e catalizzata dal gesto decostruzionista che proprio nella mediazione legge il "lungo errore" del pensiero occidentale che dice l'Essere "nel senso della propria identità e nel senso della propria non-identità", e che il metodo della mediazione, assunto a criterio logico fondamentale nella dialettica, pretendendo di incorporare e funzionalizzare il negativo, non fa che reiterare colpevolmente⁸.

Ma come definire, infine, la mediazione cercata da Merleau-Ponty? E in quale direzione, conseguentemente, pensare queste nuove istituzioni?

La risposta al primo quesito la individuiamo nella logica chiasmatica che, nel corso di questo studio, abbiamo visto operare su diversi livelli d'esperienza: "fra" il senso ed il significato, "fra" l'attività e la passività del corpo, "fra" l'a priori percettivo e l'a priori storico, "fra" la matrice simbolica e l'istituzione, "fra" un soggetto e il suo altro, "fra" il soggetto e l'istituzione. Nella logica chiasmatica un termine acquisisce il suo senso, la sua determinazione, nella relazione a ciò che non

³ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 190.

⁴ Ivi, p. 196. Corsivo dell'autore.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Tentativo di eliminare la mediazione che, del resto, nella Riforma Luterana e nei suoi antecedenti nominalistici segna la modernità fin dalle sue origini.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 107.

⁸ A. Badiou, *Deleuze. Il clamore dell'essere*, op. cit., p. 38. Come spiega Badiou, il pensiero di Deleuze – nel metodo adottato e nelle conseguenze ontologiche, antropologiche e politico-sociali – è un pensiero *senza mediazioni*, cioè senza quelle divisioni categoriali che nel movimento dialettico trovano protezione contro "l'inumana neutralità dell'Essere" (Ivi, p. 40).

è, cioè nella mediazione esercitata dall'altro termine con cui entra in relazione. Nella relazione chiasmatica ciascuno dei due poli è presso di sé nell'altro. Il “fra”, da Merleau-Ponty richiamato anche con l'espressione “punto di rivoltamento” – o “la piega”, “l'applicazione reciproca dell'interno e dell'esterno”⁹ – è propriamente il “luogo” del negativo¹⁰, ossia il luogo della doppia mediazione – o della reversibilità – che, nell'andirivieni tra i due poli della relazione, li istituisce reciprocamente.

Il “fra”, vale a dire la funzione mediatrice della carne che sostituisce la moderna alternanza tra soggetto e oggetto, è il terzo che allo stesso tempo opera l'unione e la divisione tra gli elementi della relazione, che li identifica e al contempo li differenzia, che fa di ogni ente il prodotto – mai definitivamente positivo e chiuso in sé stesso – di una relazione che sempre lo rende tagliato da altro da sé¹¹. In questo senso, il rapporto fra sé e sé, fra sé e l'altro, passa sempre per l'esterno, cioè per lo spazio mediatore del terzo, poiché, come sostiene Merleau-Ponty, “la mediazione è pretesa dall'immediato, ovvero vi è mediazione attraverso di sé”¹².

Consapevole dell'irriducibile contingenza dell'esperienza, Merleau-Ponty prende sul serio il registro della mediazione nella sua valenza espressiva, vale a dire originaria, costitutiva e simbolica¹³. Esclusa ogni possibilità di una fonte del senso pre-manifestativa – il mondo non si sosterebbe “su alcuna prefigurazione ontologica contenente tutti i possibili significati”, come se fosse “anzitutto costituito in sé e per sé per poi anche esprimersi o riflettersi significazionalmente per ciò che”¹⁴ –, nella riflessione merleau-pontiana “la mediazione espressiva dei significati (attraverso cui affiora e riaffiora un mondo) non è soltanto la riproposizione riflessa o l'interazione esteriorizzata di un qualcosa di precedentemente costituito, come nel caso della dinamica dialettica hegeliana, bensì finisce per rivelarsi necessariamente produttrice di ciò che invece sarebbe solo addetta a portare a manifestazione”¹⁵. Soprattutto, della mediazione espressiva – “ciò che si esprime significativamente ‘in quanto’ ciò che è, diviene tale solo nell'evento della mediazione espressiva stessa”¹⁶ – Merleau-Ponty sottolinea il carattere creativo e istituente nella sua caratura storico-sociale. Di fatto, la mediazione di cui tratta Merleau-Ponty è radicalmente interattiva poiché incentrata sul paradigma

⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 275.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, op. cit., p. 171.

¹² M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit, p. 68.

¹³ Quando si parla di carattere originario e creativo della mediazione espressiva, si intende che essa “non porta semplicemente a espressione, ovvero non ‘riproduce’ soltanto, ciò che già sempre è costituito e determinato in seno alla totalità, bensì produce ciò che prima della mediazione non è ancora determinato; ma che una volta determinato – in ritardo –, si presenta, mediante un'operazione retroattiva, come ciò che deve aver già sempre anticipato la stessa mediazione espressiva, visto che quest'ultima si definisce, in linea di principio, come veicolazione di un qualcosa che è ad essa presupposto” (F.G. Menga, *La mediazione e i suoi destini. Profili filosofici contemporanei fra politica e diritto*, ombre corte, Verona 2012, p. 27).

¹⁴ Ivi, pp. 18-19.

¹⁵ Ivi, pp. 19-20.

¹⁶ Ivi, p. 20.

della “coproduzione” dialogica del mondo che, nella dinamica della risposta istituyente all’appello dell’istituto¹⁷, fa della mediazione un processo parziale e aperto, inevitabilmente instabile (data l’azione del negativo), in quanto la mediazione non sempre riesce a contenere l’eccesso di ciò che si manifesta¹⁸.

Per indagare i significati che comporta l’identificazione elaborata da Merleau-Ponty tra lo spazio del “fra” – del terzo, dove agisce la reversibilità – e il negativo (dopotutto, “*le négatif merleau-pontyen n’est qu’un autre nom de la réversibilité charnelle*”¹⁹), la ricerca individua nelle considerazioni di Rogozinski strumenti d’analisi utili che, se da una parte hanno il merito di segnalare le problematicità della dialettica negativa attivata dalla reversibilità carnale, dall’altra operano – altresì in una prospettiva politica – un decisivo ampliamento dello spettro delle situazioni a cui è applicabile l’azione ermeneutica della logica chiasmatica: crisi, lacerazioni e rotture del tessuto carnale, opposizioni e conflitti sono eventi sui quali, negli ultimi scritti sulla reversibilità, Merleau-Ponty non sofferma la propria riflessione, ma che nondimeno necessitano di essere analizzati e compresi alla luce della reversibilità ontologica della carne, al fine di evitare quella deriva unitaria e fusionale – segnalata, tra gli altri, da Derrida – che pregiudicherebbe una comprensione efficace del negativo.

Al secondo interrogativo relativo alla direzione verso cui pensare istituzioni nuove, il presente lavoro cerca una risposta nel criterio della *giusta* coesistenza. Nelle ultime pagine di *Umanismo e terrore* Merleau-Ponty pone a fondamento di ogni istituzione la condizione per cui i rapporti fra uomo e uomo siano dalle istituzioni mantenuti e moltiplicati²⁰. In tal senso, per quanto Merleau-Ponty non si spinga a fornire riferimenti pratico-normativi circa i tratti che dovrebbero caratterizzare l’istituzione favorevole alla coesistenza, dalle sue riflessioni è possibile dedurre che i modelli positivi di coesistenza si contraddistinguono per l’apertura nei confronti dell’ambiguità, della complessità e della contingenza²¹, tre nozioni che esprimono l’attività del negativo che *dall’interno* – vale a dire dal punto di rivoltamento dove agisce la reversibilità – lavora e vivifica, trasformandole, le istituzioni che compongono il campo sociale (a differenza della rivoluzione che trasforma le istituzioni agendo *dall’esterno*). Necessari sono quindi quei processi di istituzionalizzazione che preservino il movimento della reversibilità nelle sue espressioni sociali contro quelle forze e istituzioni, o più in generale universi simbolici, che ne negano l’esistenza e la verità.

¹⁷ Ivi, p. 210. Si veda M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, op. cit., p. 120.

¹⁸ F.G. Menga, *La mediazione e i suoi destini. Profili filosofici contemporanei fra politica e diritto*, op. cit., pp. 29-31.

¹⁹ J. Rogozinski, *La réversibilité qui est vérité ultime*, op. cit., p. 69.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore*, op. cit., p. 177.

²¹ D. Coole, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, op. cit., p. 48.

Ora, il discorso sulla trasformazione dall'interno, in alternativa alla trasformazione dall'esterno, richiama direttamente l'annosa questione che oppone il riformismo politico alla rivoluzione. Ritengo, tuttavia, che sarebbe fuorviante confinare la riflessione merleau-pontiana nell'alveo di una teoria riformista. In tempi non sospetti, precisamente nel 1955, davanti alla scelta di operai altamente qualificati di ribellarsi alla "democrazia di massa" poiché favorevoli agli obiettivi e alla tattica promossi dalla Camera del Lavoro, Merleau-Ponty già segnala l'insufficienza della distinzione tra "riformisti" e "rivoluzionari" per "capire la storia di oggi"²². Sessantacinque anni dopo, le forme della crisi che gli attori politici devono affrontare – crisi dell'attività mediatrice dei corpi intermedi, crisi del senso, crisi delle tradizioni di pensiero, crisi della temporalità – non fanno che sottolineare questa insufficienza. Necessaria è infatti una strategia complessa che, per un verso, non si attesti sulla linea del gradualismo riformista o del riformismo tecnocratico – che in genere non fanno altro che consolidare e protrarre le aporie dell'istituzione democratica –, e che, per altro verso, si guardi bene dallo spropositato costo politico e soprattutto sociale che ogni impresa rivoluzionaria presenta. Piuttosto, affinché siano realizzate condizioni più favorevoli alla coesistenza tra le differenze istituite dalla dinamica della reversibilità, sono richieste alla prassi istituyente fasi di gravosa progettazione, di intensa negoziazione e di consultazione alternate a fasi di agitazione e di profondo cambiamento, nella dialettica, anche ruvida, contro quelle forze sociali che ad essa si oppongono.

La realizzazione di istituzioni capaci di inverare condizioni più favorevoli alla coesistenza richiama in maniera decisiva il problema del sorgere del nuovo, il terzo aspetto sul quale la ricerca ha concentrato la sua attenzione. Davanti all'esaurimento dell'efficacia rivoluzionaria dell'azione comunista e all'atteggiamento di chiusura del regime sovietico nei confronti di ogni critica e autocritica che possa produrne un cambiamento interno, da una parte, e all'incapacità dei partiti liberali di riformare i regimi democratici al fine di ridurre lo iato tra valori astratti e realtà materiale²³, dall'altra, Merleau-Ponty avverte marcatamente la necessità di esplorare i percorsi attraverso i quali nuove forme di senso possano istituirsi e fornire soluzioni nuove alla prassi politica. Nel corso del presente lavoro, tale necessità è stata analizzata, in un primo momento, nella tensione chiasmatica tra il polo del senso sempre nascente che sperimentiamo nell'atto percettivo ed il polo dei significati istituiti dove il senso si deposita, si cristallizza. I significati si articolano in abitudini, convenzioni, istituzioni simboliche e assetti di potere che tendono ad opporsi allo zampillare del senso di cui un gesto innovatore, un evento matrice, o l'efficace presa di parola da parte di un soggetto sono espressioni. Inoltre, nell'approfondimento del fronte storico-politico del paradigma istituyente delineato da Merleau-Ponty, il presente studio ha messo a fuoco il tentativo del filosofo francese di

²² M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 141.

²³ Iato che, d'altronde, Merleau-Ponty vede presente nello stesso regime sovietico.

pensare insieme la tensione fra la tradizione quale deposito di senso e l'innovazione apportata dal gesto innovativo umano che, pur nascendo tra le maglie dell'istituto, retroagisce su di questo segnandone una trasformazione.

Sullo sfondo di questi tre aspetti, il fattore comune che si trova all'opera è il negativo. In questo studio si è cercato di analizzare i diversi modi in cui Merleau-Ponty dice il negativo al fine di evitarne ogni forma di assolutizzazione. Attraverso il concetto di negativo, in effetti, il filosofo francese tenta di individuare diverse circostanze: la negatività naturale del simbolico, l'invisibile, lo scarto, la mediazione che istituisce il soggetto e l'oggetto, il negativo come molla e come inverso del positivo, il negativo come trascendenza nell'immanenza e il negativo come logica di ogni movimento. In quest'ultima circostanza, mediante il concetto di negativo Merleau-Ponty intende la differenza produttiva che impedisce al reale di chiudersi su sé stesso in virtù della fecondità della contraddizione o della verità della reversibilità che, scuotendo e lavorando dall'interno l'istituzione, la interroga, la critica e la trasforma nell'apertura costitutiva al non-identico, o meglio a ciò che ad essa è esterno²⁴. Per quanto Merleau-Ponty renda il concetto di negativo decisamente elastico, unico è il metodo dal quale dipende la resa di questa pluralità di significati: il metodo iperdialettico (o chiasmatico), che, a differenza del metodo dialettico dei moderni, rimanda ad una totalità aperta la cui sintesi è interminabile. Nel metodo iperdialettico, l'opposizione tensiva di due poli non viene mai risolta nella sintesi di un terzo polo compiutamente positivo, ultimo anello di una catena infine compiuta in sé, poiché anche quest'ultimo anello risulta sdoppiato e scavato dal negativo²⁵ che lo espone alla trasformazione e quindi all'imprevedibilità del suo superamento. In questo senso, attraverso il metodo iperdialettico Merleau-Ponty prepara una concezione della storia che esce dall'alveo della modernità razionalista in direzione di una concezione dell'indeterminatezza del processo storico che verrà in seguito esplorata dai filosofi post-strutturalisti.

Ora, come già anticipato nell'introduzione, il fatto che in Merleau-Ponty la negatività sia in più occasioni approssimabile alla differenza²⁶ comporta una conseguenza rilevante sul piano del discorso politico. Infatti, se il negativo altro non è che la logica diacritica che incessantemente produce trasformazione e novità, esso non può dunque indicare l'esercizio della negazione determinata e la prassi istituyente di una soggettività politica strategica che, opponendosi a certo assetto di potere, operi come forza negatrice dell'essere dato. In questo modo il pensiero di Merleau-Ponty sembra mettere un piede fuori dal perimetro della modernità hegel-marxista – che ha cercato di rendere produttivo il negativo al fine del suo superamento –, per addentrarsi lungo un percorso che

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 275.

²⁵ Ivi, pp. 274-275.

²⁶ J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, op. cit., p. 166.

discioglie e disinnesci il negativo nella relazione differenziale quale logica che regola ogni livello della nostra esperienza, dal funzionamento della percezione alla strutturazione e trasformazione delle istituzioni e delle relative soggettività (anticipando, anche su questa linea, una traiettoria di pensiero che troverà la sua fortuna tra i filosofi della tarda modernità). In quest'ultima prospettiva, l'unica relazione possibile tra la politica e questo negativo molecolarizzato risiederebbe nei processi politici e giuridici di riconoscimento o misconoscimento, di tutela o di condanna delle differenze in trasformazione e delle istituzioni di cui esse sono espressione. Questa in sostanza sarebbe l'utilità e la funzione della democrazia, modello istituzionale che si lascia attraversare dalla negatività della differenza, limitandosi ad esercitare la mediazione del conflitto sociale nella dialettica manifesta tra forze sociali in opposizione²⁷. In mancanza di un ideale normativo di "vita buona", l'unico criterio normativo suggerito dalla riflessione merleau-pontiana consisterebbe pertanto, come sopra menzionato, nel favorire le istituzioni che preservino il movimento della reversibilità nelle sue espressioni sociali contro quelle istituzioni che nella negazione della reversibilità trovano la propria legittimità, in virtù di un progetto di società chiusa nella sua differenza e nel rifiuto della contingenza²⁸. Eppure, come accennato nell'introduzione e approfondito nello svolgersi della ricerca, se effettivamente la fecondità e l'importanza del pensiero di Merleau-Ponty risiede nel suo collocarsi al crocevia tra modernità e tarda modernità, dall'orizzonte politico del suo pensiero non possono essere del tutto escluse quelle risorse normative, affidateci dal progetto moderno²⁹, che già innervano la nostra esistenza istituzionale ed il nostro contesto storico, e dalle quali dipendono le nostre capacità di esercitare la negazione determinata e l'impulso critico verso le istituzioni che mettono a repentaglio tali risorse.

Per quanto riguarda invece il quarto aspetto relativo alla questione della temporalità, nell'analisi delle considerazioni merleau-pontiane sull'istituzione come "*modalité fondamentale du temps*"³⁰, questa indagine ha cercato una risposta alla patologia temporale della nostra epoca che, colpendo le dimensioni del passato e del futuro, annichisce la dimensione del presente nelle nostre capacità di comprensione e d'azione politica. Due sono i sintomi attraverso cui si esprime la patologia in questione: da una parte la sclerotizzazione del passato ed il relativo esaurimento della dimensione futura, dall'altra il rifiuto in blocco della tradizione con la conseguente ipertrofia dell'aspettativa

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 206.

²⁸ Progetto, questo, incarnato dal fascismo in quanto ripiegamento "di una società davanti a una situazione in cui la contingenza delle strutture morali si è manifesta. È la paura del nuovo che galvanizza e riafferma quelle stesse idee che l'esperienza storica aveva logorato" (M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 274). Oggi un simile gesto di ripiegamento, seppur radicalmente diverso nelle ragioni, nei fini ultimi e nelle condizioni storiche che lo originano, è rappresentato da quelle forze politiche che si collocano nella sfera del sovranismo.

²⁹ Dopotutto, Merleau-Ponty critica il progetto della modernità per salvare dall'astrattezza i valori umanistici da esso tematizzati (M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, op. cit., p. 187).

³⁰ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p. 46.

verso l'avvenire. In entrambi i casi, a farne le spese è lo spazio d'esperienza dell'agire politico in quanto depauperato delle risorse cognitive e delle coordinate concettuali necessarie per intervenire nel reale e governarlo.

Non c'è futuro senza istituzione. Il futuro va istituito. È questo uno dei significati più preziosi e significativi che le pagine di Merleau-Ponty consegnano al pensiero contemporaneo della politica, che oggi più che mai fa esperienza, in negativo, della verità dialettica per cui “il soggetto e l'oggetto, l'individuo e la storia, il passato e il futuro”³¹, “[il] presente e [il] futuro, [il] giudizio e [la] disciplina”, “il valore e la realtà”³², sono contrari che “deperiscono l'uno senza l'altro”³³. In molti, e per diverso tempo lo stesso Merleau-Ponty, hanno creduto che il *punto sublime*³⁴ della storia dove i contrari, anziché “entrare in collisione, avrebbero a poco a poco raggiunto una possibilità d'intesa”, fosse la rivoluzione stessa; credenza e speranza poi disattese, poiché la rivoluzione in atto ha mostrato che in essa, anziché essere superati, i contrari vengono schiacciati gli uni sugli altri e quindi nuovamente separati. “Bisogna cercare qualcos'altro”³⁵, asserisce Merleau-Ponty, aprendo così il suo pensiero all'orizzonte del paradigma istituyente che mobilita in maniera innovativa le precedenti analisi incentrate sul concetto d'espressione³⁶. Nella congiunzione dei due concetti di istituzione e di espressione Merleau-Ponty crede infine di aver trovato la possibilità di far coesistere, dialetticamente, i contrari. Anche attraverso Lukács, Merleau-Ponty comprende che i contrari

fanno chiarezza soltanto quando li cogliamo nell'esperienza concreta, al punto di giunzione [o di rivoltamento] di un soggetto, dell'esser e degli altri soggetti: tra *questi* particolari contrari, in *questa* azione reciproca, in *questo* rapporto tra un dentro e un fuori, tra gli elementi di *questa* costellazione, in *questo* futuro, [...] c'è posto senza contraddizione e senza magia per dei rapporti a doppio senso, per dei rovesciamenti, per delle verità contrarie e inseparabili, per dei superamenti, per una genesi perpetua, per una pluralità di piani e di ordini. Non c'è dialettica se non nell'ambito di quel tipo d'essere in cui si compie la giunzione dei soggetti e che non è soltanto uno spettacolo che ognuno di essi si dà per conto suo, ma la loro residenza comune, il luogo del loro scambio e della loro inserzione reciproca. La dialettica si propone [...] la coesione globale, primordiale, d'un campo d'esperienza di cui ogni elemento apre sugli altri. Essa si pensa sempre come espressione o verità di un'esperienza in cui il commercio dei soggetti tra loro e con l'essere era istituito preliminarmente³⁷.

³¹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 84.

³² Ivi, p. 137.

³³ Ivi, p. 18.

³⁴ Ivi, pp. 18-19. Si veda *supra*, p. 141, nota 199.

³⁵ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 18.

³⁶ J. Revel, *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, op. cit., p. 77.

³⁷ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 203. Enfasi dell'autore.

Presente e futuro vivono solo nel movimento dialettico che istituisce l'uno nell'altro, il presente nel futuro ed il futuro nel presente. Presente che esprime il futuro e futuro che è espressione del presente. Tutte le politiche sono analizzabili nell'“andare e venire tra la realtà e i valori, tra il giudizio del singolo e l'azione comune, tra il presente e l'avvenire”³⁸. Senza quest'andirivieni, in assenza del movimento dialettico che istituisce le dimensioni temporali del presente (con la sua carica di passato) e del futuro, la dimensione della politica si esaurisce e al suo posto, nello spazio da essa lasciato vuoto, subentra la presunzione di incontrastati privilegi prodromo (o causa) di inerzia, ovvero della decadenza delle strutture, del venir meno del senso, di quell'avversità, o conflittualismo sterile, che, non più anonima, ritrova il privilegio di un'intenzione, di una necessità, e persino di un nome, che sia “fortuna”, “destino”, “naturalità”, “inevitabilità”³⁹.

Il presente deperisce senza il futuro dal quale il presente è istituito, perché il futuro, cioè la rappresentazione dell'avvenire, non è uno scopo o un fine – “*le futur n'est pas contenu dans le passé comme dans la théorie finaliste*”⁴⁰ –, ma “una realtà agente che abita il presente e lo determina”⁴¹: in questo senso, “*le lien [de “la nouveauté de l'avenir”] avec le passé est assuré puisque l'avenir y est inscrit en filigrane*”⁴². Nell'istituzione il futuro abita già il presente: il futuro agisce nell'istituzione come esigenza di un avvenire, ad un seguito, ad una ripresa, ad una riattivazione che l'istituto presenta, sollecitandolo, all'azione del soggetto. Ciò significa che tutto ciò che è sedimentato “si sdoppia”, ha una doppia valenza, una doppia prospettiva, a seconda che lo si consideri nel suo passato, decadente per riassumersi nel solo fatto di aver acceduto alla dimensione storica⁴³, o “nella prospettiva di un avvenire che richiede”⁴⁴. Prospettiva già proiettata dalla fecondità dell'istituzione che sola può salvare il sedimentato dal cimitero della storia conferendogli, rinnovate, nuova vitalità e funzione rinnovate. In Hegel, o meglio nell'equivocità di cui vive il pensiero hegeliano, Merleau-Ponty scorge questa dinamica storica, dove non c'è “il sacrificio del presente a un avvenire ignoto”, ma “maturazione di un avvenire nel presente [...] e la regola dell'azione non è per lui l'efficacia a ogni costo, ma anzitutto la fecondità”⁴⁵.

Il paradigma istituente propostoci da Merleau-Ponty espande in maniera decisiva le possibilità ed il potere d'iniziativa del presente che, lungi dall'essere riducibile ad un istante qualsiasi, ad una mera divisione schiacciata tra il prima ed il dopo, risulta essere il momento attivo e pratico in cui un

³⁸ Ivi, p. 17.

³⁹ Si veda *supra* § 3.2.

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne : résumé de cours, 1949-1952*, op. cit., p. 278.

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Le aventure della dialettica*, op. cit., p. 66.

⁴² M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours, 1949-1952*, op. cit., p. 278.

⁴³ “Ogni progresso è dunque relativo, nel senso profondo che la stessa registrazione storica che lo insedia nelle cose pone all'ordine del giorno il problema della decadenza” (M. Merleau-Ponty, *Le aventure della dialettica*, op. cit., p. 51).

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 48.

⁴⁵ Ivi, p. 91.

gesto politico o una decisione politica, riattivando il già dato, possono istituire una direzione ed un significato fino a quel momento non previsti dalla configurazione delle determinazioni storiche. Il sedimentato contiene un numero indeterminabile di possibilità e di risorse normative⁴⁶: affinché sorga il futuro, il politico deve rispondere all'appello del passato, all'appello della memoria. Dal tipo di risposta politica dipende il futuro nelle sue possibilità.

La crisi politica dell'Europa – manifesta nell'“*assenza di un progetto collettivo nelle nostre società*”⁴⁷, vale a dire di una proiezione collettiva verso il futuro – è fortemente annodata alla crisi della sua memoria. Per i popoli europei il fenomeno della crisi non è un accidente contingente e tanto meno una malattia moderna: la crisi è costitutiva della coscienza europea⁴⁸. Il motivo è nella pluralità di sedimentazioni del deposito di senso del quale la coscienza europea è la sintesi. Il tessuto sociale e culturale europeo è infatti il fragile risultato di un intreccio di matrici simboliche diversissime e spesso tra loro rivali, antitetiche, che si sono fronteggiate e susseguite di crisi in crisi. Durante la crisi è tuttavia facile passare rapidamente dalla fragilità alla patologia⁴⁹ che vede nel rapporto adialettico tra le proprie tradizioni culturali e di pensiero e nello svuotamento del futuro i propri sintomi. È il caso di quei periodi storici in cui la tradizione viene ridotta ad un deposito cristallizzato o pietrificato “che gli uni esaltano e gli altri nascondono o sotterrano”⁵⁰. Nei giorni d'oggi, nella sclerotizzazione del deposito del senso, da un lato, i sovranismi indicano la via della salvezza contro le minacce della globalizzazione, dall'altro lato, invece, le forze sociali e politiche più marcatamente progressiste additano l'ostacolo che si frappone tra le proprie rivendicazioni politiche ed il nuovo che *solo* nel futuro vive e ci attende.

La sclerotizzazione della tradizione è l'origine e la ragione della crisi della dimensione futura, della nostra capacità di proiettarci collettivamente – e non solo individualmente, come invece perora la cultura neoliberale – verso l'orizzonte del futuro, al punto che questo si svuota di ogni contenuto, di ogni compito o progetto degno di essere perseguito. Senza la mediazione attiva e dialettica operata dal presente tra il passato ed il futuro, la paura e la diffidenza nei confronti di qualsiasi previsione a medio o a lungo termini divampano nella società⁵¹. Per legittimare una decisione politica, al politico non rimane pertanto che appellarsi al futuro più prossimo e individuale, quello dei figli e dei nipoti dei cittadini dei quali vuole farsi rappresentante; nessuna proiezione collettiva nel domani, nessun progetto di una società maggiormente garante della coesistenza, del benessere e del reciproco

⁴⁶ “Every institution has a horizon of pathways of potential development, but only certain pathways are actualized in the movement from the past to the present” (D. Meacham, *The 'Noble' and the 'Hypocritical' Memory: Institution and Resistance in the Later Merleau-Ponty*, *Philosophy Today*, n. 4, 2009, p. 236).

⁴⁷ P. Ricoeur, *Il conflitto: segno di contraddizione o di unità?*, op. cit., p. 267.

⁴⁸ P. Ricoeur, *L'Europa e la sua memoria*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 17.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ivi*, p. 18.

⁵¹ *Ivi*, p. 19.

riconoscimento: rimane solo la proiezione dei singoli individui nell'affetto verso la propria discendenza.

Questa doppia patologia, che tocca tanto il futuro quanto il passato, si riflette a sua volta in un impoverimento del presente, inteso [...] quale capacità di iniziativa, di intervento sul corso delle cose. Si assiste un po' dappertutto a una privatizzazione dei desideri e dei progetti, a un culto del consumismo effimero; all'origine di questo ripiegarsi su di sé non è difficile riconoscere un disimpegno verso ogni responsabilità civile⁵².

Contro la sclerotizzazione delle tradizioni e lo svuotamento del futuro, il paradigma istituzionale elaborato da Merleau-Ponty individua una risposta nella "forma nobile della memoria", che del passato non si limita a garantire tracce di sopravvivenza nella memoria – si tratterebbe di una "forma ipocrita di oblio"⁵³, che confina il sedimentato nell'atemporalità del museo, espressione di una storicità di morte –, ma che del passato fa una possibilità di futuro. Se irrigidito e limitato alla sopravvivenza, il passato sedimentato inibisce il movimento dell'istituzione, reprime le potenzialità che emergono dalla fecondità della contraddizione di cui ogni istituzione vive; schiaccia e comprime le opportunità espresse dai nessi e dalle interazioni tra i diversi campi istituzionali⁵⁴. La sclerotizzazione del deposito di senso genera la "*démocratie statistique*, c'est-à-dire la dictature par séduction du 'normal'"⁵⁵, cioè la forma democratica dove ogni processo è previsto dalle procedure di istituzioni funzionalizzate e sottratte alla dimensione politica; in una tale democrazia non può esserci nessuno sviluppo o apertura al nuovo che non sia previsto dalle sue regole⁵⁶.

La memoria "nobile" di cui parla Merleau-Ponty è una memoria interrogativa e critica che si oppone alla memoria-ripetizione, resistente alla critica e morbosamente legata all'immutabilità della forma, alla rassicurazione dell'abitudine. La memoria nobile non solamente getta una luce critica sulla tradizione che soltanto attraverso il vaglio del dubbio può scoprirsi portatrice di promesse non adempiute, insabbiate, dimenticate o respinte, ma mostra agli uomini e alle donne il loro essere espressione di epoche passate, "poiché sono portatori di attese, sogni, utopie non soddisfatte da liberare e incorporare nelle proprie attese per dare loro un contenuto"⁵⁷.

Ma se è vero che il presente deperisce senza il futuro, è anche vero che il futuro deperisce senza il presente, cioè senza il potere di re-istituzione e reinterpretazione del sedimentato che abita il

⁵² Ivi, pp. 19-20.

⁵³ M. Merleau-Ponty, *Segni*, op. cit., p. 77.

⁵⁴ D. Meacham, *The 'Noble' and the 'Hypocritical' Memory: Institution and Resistance in the Later Merleau-Ponty*, op. cit., p. 234.

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *Parcours (1935-1951)*, Verdier, France 1988, p. 232.

⁵⁶ D. Meacham, *The 'Noble' and the 'Hypocritical' Memory: Institution and Resistance in the Later Merleau-Ponty*, op. cit., p. 234.

⁵⁷ P. Ricoeur, *L'Europa e la sua memoria*, op. cit., p. 35.

presente. Il secondo sintomo della patologia temporale considerata, dialetticamente speculare al primo sintomo relativo alla sclerotizzazione della tradizione, consiste infatti nell'ipertrofia delle aspettative verso il futuro, cui fa riscontro un contrarsi progressivo dei margini di esperienza nel presente e della possibilità della prassi istituyente di riattivazione creativa del sedimentato; "All'inflazione delle aspettative fa riscontro una deflazione delle capacità esperienziali"⁵⁸. Secondo Marramao, le cui considerazioni si incrociano con quelle di Ricoeur nel comune riferimento a Koselleck, la dimensione dell'esperienza rimane inghiottita dalla "protensione progettuale dell'attesa" poiché il futuro, cioè il "Progetto moderno", si è autonomizzato dalle finalità e dagli obiettivi di matrice illuministica che originariamente lo condizionavano e limitavano nella relazione con la "concreta pragmatica di soggetti e contesti di esperienza determinati"⁵⁹. Se distaccato dall'esperienza, dalle percezioni, dai desideri, dai bisogni, dalle paure e dalle aspettative vissute dei soggetti concreti, il progetto del futuro non mira più ad una dimensione liberatoria dove le promesse di una società migliore, più giusta e più uguale – promesse già agenti nel presente poiché depositate nel passato, promesse che continuamente ci appellano per dar loro un seguito – possano effettivamente *un giorno, poiché già da ora*, innervare la coesistenza. Piuttosto, il rischio attuale è che l'avvenire divenga affare *esclusivo* del vertiginoso progetto algoritmico⁶⁰ di velocizzazione dei processi e incremento delle prestazioni⁶¹ attraverso una sempre più sviluppata potenza di calcolo. Necessario sarebbe coordinare questo progetto tecnologico con altre progettualità portatrici dei bisogni e delle aspettative storiche di soggetti concreti quali espressione della complessità della condizione umana e delle sue istituzioni storiche. È decisivo evitare che l'idea dell'avvenire lasci nei soggetti non altro che un vago senso di *déjà-vu*, di "routine innovativa" sottratta alla loro volontà, come se, in fin dei conti, l'avvenire non fosse più a nostra disposizione, alla portata dell'agire politico⁶². Dopotutto, di un futuro depauperato, spaesato, indisponibile, senza contenuto, senza promesse, che farne?

⁵⁸ G. Marramao, *Kairos. Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 17.

⁵⁹ Ivi, p. 16.

⁶⁰ In tempi non sospetti, Merleau-Ponty scorge nell'utilizzo dell'algoritmo un "progetto di lingua universale" che punta ad eliminare il linguaggio determinato quale espressione delle diverse culture. L'algoritmo è il rifiuto di dipendere dalle confusioni del linguaggio determinato, dall'imprevedibilità azionata dalla presa di parola dei soggetti, per rifare il linguaggio "a misura di verità" ricominciando "da zero la storia della parola, o piuttosto di strappare la parola alla storia" (M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, op. cit., p. 45).

⁶¹ Si veda almeno H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica nella tarda modernità*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2015.

⁶² G. Marramao, *Kairos. Apologia del tempo debito*, op. cit., p. 17.

Bibliografia

Opere di Merleau-Ponty:

- *Struttura del comportamento*, Mimesis, Milano 2010.
- *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1976 (trad. it *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2018).
- *Il bambino e gli altri*, Armando Editore, Roma 1993.
- *Umanismo e terrore*, SugarCo Edizioni, Firenze 1978.
- *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 2016.
- *Elogio della filosofia*, Edizioni Solfanelli, Chieti 2013.
- *Le avventure della dialettica*, Mimesis, Milano 2008.
- *Segni*, Il Saggiatore, Milano 2015.
- *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Éditions Belin, Paris 2015.
- *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*, Orthotes Editrice, Napoli 2017.
- *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961.*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.
- *La Prose du monde*, Gallimard, Parigi 1992 (trad. it. *La prosa del mondo*, Mimesis, Milano 2019).
- *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2007.
- *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 2015.
- *Parcours (1935-1951)*, Editions Verdier, 1997.
- *Parcours deux (1951-1961)*, Editions Verdier, 2000.
- *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Bompiani, Bergamo 1995.
- *La nature. Notes, cours du Collège de France*, Éditions du Seuil, Paris 1995.
- *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Gallimard, Paris 1968.
- *Merleau-Ponty à la Sorbonne : résumé de cours, 1949-1950*, Cynara, 1988.
- *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, R. Barbaras (sous la direction de), PUF, Paris 1998.
- *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Verdier, France 2016.
- *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Gallimard, Paris 1996.

Opere su Merleau-Ponty:

- T. AYOUC, *Merleau-Ponty's Non-Exclusively-Verbal Unconscious: Affect Figurability and Gender*, in *Unconsciousness between Phenomenology and Psychoanalysis*, Dorothée Legrand, Dylan Trigg (eds.), Springer, 2017.
- R. BARBARAS, *De l'être du phénomène : Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 1993 (trad. ing. *The Being of the Phenomenon. Merleau-Ponty's Ontology* (translated by T. Toadvine e L. Lawlor,) Indiana University Press, Bloomington 2004.
- J. M. BECH, *Institution at the Crossroads. Ontological Extension or Corporeal Restatement*, https://www.academia.edu/29399455/Institution_at_the_Crossroads_Ontological_Extension_or_Corporeal_Restatement), in *Chiasmi International*, Vol. 11, Vrin, 2009.
- E. BIMBINET, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2004.
- A.M.S. BOETTI (a cura di), *La prosa del mondo. Omaggio a Maurice Merleau-Ponty*, Edizioni QuattroVenti, Napoli, 1990.
- A. BONOMI, *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty*, Il Saggiatore, Milano 1967.
- C. CAPALBO, *L'historicité chez Merleau-Ponty*, in *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série*, Vol. 73, n. 19, 1975, pp. 511-535.
- G. M. CHIODI, *Osservazioni sul Machiavelli di Maurice Merleau-Ponty*, in *Il politico*, Vol. 33, n. 3, settembre 1968, pp. 592-608.
- J. COLETTE, *La Phénoménologie et l'être naturel. Après Schelling et Cassirer : Merleau-Ponty et les formes symboliques* in *Philosophies de la nature*, O. Bloch (sous la direction de), Editions de la Sorbonne, Paris 2019.
- D. COOLE, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, Rowman & Littlefield, USA 2007.
- *The Inertia of Matter and the Generativity of Flesh in New Materialism: Ontology, Agency, and Politics*, Duke University Press, Durham USA, 2011.
 - *Thinking politically with Merleau-Ponty* in *Radical Philosophy* n.108, 2011.
 - *Negativity and Politics. Dionysus and dialectics from Kant to poststructuralism*, Routledge, London 2000.
- N. CROSSLEY, *Body-Subject/Body-Power: Agency, Inscription and Control in Foucault and Merleau-Ponty*, in *Body & Society*, Vol. 2 (2), 1996, pp. 99-116.
- *Intersubjectivity: The fabric of Social Becoming*, Sage Publications, 1996.
- M.C. DILLON, *Merleau-Ponty's Ontology*, Indiana University Press, USA 1988.

- GUY-FELIX DUPORTAIL, *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*, Millon, Grenoble 2008.
- A. GLEONEC, *Institution et passivité : Lectures de M. Merleau-Ponty*, Million, Grenoble 2017.
- S. GOYARD-FABRE, *Merleau-Ponty et la Politique*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 85e Année, No. 2, 1980, pp. 240-262.
- H. HALL, *The A Priori and the Empirical in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*, in *Philosophy today*, Vol. 23, 1979, pp. 304-309.
- G. INVITTO (a cura di), *Merleau-Ponty. Filosofia, esistenza, politica*, Guida Editori, Napoli 1982.
- *Merleau-Ponty politico: l'eresia programmatica*, Lacaia Editore, Fasano 1971.
- M. JAY, *Marxism and totality*, University of California Press, USA 1984.
- S. KRUKS, *Merleau-Ponty: A Phenomenological Critique of Liberalism*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 37, No. 3, 1977, pp. 394-407.
- G. LABELLE, *Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort*, in *Politique et Sociétés*, 22 (3), pp. 9-44.
- D. LANDES, *Between Sensibility and Understanding: Kant and Merleau-Ponty and the Critique of Reason*, in *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 29, n. 3, 2015, pp. 335-345.
- M. LARISON, *Stiftung et pensée du social : à propos de la phénoménologie merleau-pontienne de l'institution*, in *Chiasmi International*, vol. 18, 2016, pp. 363-376.
- *L'imaginaire du politique. Réflexions sur la lecture merleau-pontienne de Machiavel*, in *Chiasmi International*, vol. 14, Mimesis, Milano 2014.
- C. LEFORT, *Sur une colonne absente*, Gallimard, Paris 1978.
- E. LISCIANI-PETRINI, R. KIRCHMAYR (a cura di), *Sartre/Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo* in *Aut Aut* n. 381, Il Saggiatore, Milano, 2019.
- E. LISCIANI PETRINI, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002.
- *Per un "dérèglement de tous les sens". Merleau-Ponty: le sinestésie e l'impersonale*, in *Eikasia. Revista de Filosofia*, anno IV, 21, 2008, pp. 35-55.
- *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in *Il problema dell'istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche*, E. Lisciani-Petrini, M. Adinolfi (a cura di), Discipline Filosofiche XXIX, 2, 2019.
- G. MADISON, *The Phenomenology of Merleau-Ponty*, Ohio University Press, United States of America 1981.
- S. MANCINI, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2001.

- D. MEACHAM, *The 'Noble' and the 'Hypocritical' Memory: Institution and Resistance in the Later Merleau-Ponty*, *Philosophy Today*, n. 4, 2009.
- J. MILLER, *Merleau-Ponty's Marxism: Between Phenomenology and the Hegelian Absolute*, in *History and Theory*, Vol. 15, No. 2, 1976, pp. 109-132.
- E. PACI, *Introduzione a Elogio della filosofia* in *Chiasmi International*, n. 2 *Merleau-Ponty, dalla natura all'ontologia*, Mimesis Edizioni, 2000.
- G. RALÒN DE WALTON, *Symbolic matrices and the institution of meaning*, in *Chiasmi International* n.9, Mimesis, Milano 2007, pp. 113-129.
- J. REVEL, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Librairie philosophique j Vrin, France 2015.
- *Histoire sédimentée, histoire ouverte : un autre chiasme?*, in *Alter*, 25 | 17, <https://journals.openedition.org/alter/455>, pp. 115-134.
- *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, in *Almanacco di filosofia e politica (2020). Vol. 2: Istituzione. Filosofia, politica, storia*, M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), Quodlibet, Macerata 2020.
- M. RICHIR, *Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, in *Les Cahiers de Philosophie*, n. 7, 1989.
- *Phénomènes, Temps et Êtres, Ontologie et Phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987, 65-103 (trad. it. *Essenze e "intuizione" delle essenze nell'ultimo Merleau-Ponty*, in *Negli specchi dell'Essere, Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, M. Carbone, C. Fontana (a cura di), Cernusco, Hestia edizioni, 1993.
- P. RICOEUR, *Hommage à Merleau-Ponty* in *Esprit*, 29/ 6 (1961), pp. 1115-20.
- J. ROGOZINSKI, *La réversibilité qui est vérité ultime*, in *Rue Descartes*, No. 70 (Les usages de Merleau-Ponty), Novembre 2010, pp. 61-73.
- *Le chiasme et le restant (la 'phénoménologie française au contact de l'intouchable)*, in *Rue Descartes*, No. 35, 2002.
- *La chair de la vérité*, in *Archives de Philosophie*, Vol. 73, No. 1, 2010.
- D. SCHENCK, *Merleau-Ponty on Perspectivism, with References to Nietzsche*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, No. 2, 1985, pp. 307-314.
- R. TERZI, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, *Bulletin d'analyse phénoménologique* XIII 3, 2017.
- X. TILLIETTE, *Maurice Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, in *Archives de Philosophie*, Vol. 24, n. 3/4, 1961, pp. 399-413.
- L. VANZAGO, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012.

- *Dialettica dell'immanenza: tra Hyppolite e Merleau-Ponty*, in *Shift. International Journal of Philosophical Studies*, M. Esposito, M. Villani (a cura di), Mimesis, 1/2018, pp. 71-84.
- J-B VUILLEROD, *Merleau-Ponty hégélien?*, in *Chiasmi International*, vol. 19, Mimesis, Milano 2018.
- K. H. WHITESIDE, *Perspectivism and Historical Objectivity: Maurice Merleau-Ponty's Covert Debate with Raymond Aron*, in *History and Theory*, Vol. 25, No. 2, 1986, pp. 132-151.
- *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*, Princeton University Press, USA 2016.

Opere sull'argomento:

- V. ANDOLFATO, *Il rapporto sensibile-intelligibile nella concezione del simbolo di Ernst Cassirer*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 57, No. 2/3 (marzo-giugno 1965).
- A. BADIOU, *Il clamore dell'essere*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2004.
- W. BRECKMAN, *Adventures of the Symbolic. Post-Marxism and Radical Democracy*, Columbia University Press, New York 2013.
- *Lefort and the Symbolic Dimension*, in *Constellations*, Vol. 19, n. 1, Oxford 2012.
- A. BRODERICK (edited by), *The French Institutionalists. Maurice Hauriou, Georges Renard, Joseph T. Delos*, HUP, Cambridge, Massachusetts 1970.
- P. BUCCI, *La Wesensschau e il metodo fenomenologico*, in *Rivista di filosofia*, Fascicolo 1, 2019, pp.107-129.
- E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio Vol.: il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze 1965.
- *Filosofia delle forme simboliche. Vol. 3, tomo 1: fenomenologia della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1966.
- *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni, Milano 2003.
- M. CAVALLO, *Lo sguardo e la voce. Al di là della fenomenologia della percezione* (<http://www.ibridamenti.com/lo-sguardo-la-voce-al-la-della-fenomenologia-della-percezione>), in *Ibridamenti/Due*, 2017.
- R. CICCARELLI, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, Il Mulino, Bologna 2008.
- R. DE LUCA PICIONE, *Il fantasma in psicoanalisi, un dispositivo che articola la "statica" e la "dinamica" temporale della significazione*, in *European Journal of*

Psychoanalysis:http://www.journal-psychoanalysis.eu/il-fantasma-in-psicoanalisi-un-dispositivo-che-articola-la-statica-e-la-dinamica-temporale-della-significazione/#_ftnref5, 2017.

G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino, 2004.

- *Istinti e istituzioni*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

- *Empirisme et subjectivité*, PUF, Paris 1993.

- *Differenza e ripetizione*, il Mulino, Bologna 1971.

- *Nietzsche e la filosofia*, Colportage, 1978.

G. DELEUZE, G. CANGUILHEM, *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Evolutione creatrice di Bergson*, G. Bianco (a cura di), Mimesis, Milano 2006.

J. DERRIDA, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Editions Galilée, Paris 2000.

M. DI PIERRO, *Il concetto di istituzione in Claude Lefort*, in *Il problema dell'istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche*, E. Lisciani-Petrini, M. Adinolfi (a cura di), Discipline Filosofiche XXIX, 2, 2019, pp. 99-120.

R. ESPOSITO, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020.

- *Per un pensiero istituyente*, in *Il problema dell'istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche*, E. Lisciani-Petrini, M. Adinolfi (a cura di), Discipline Filosofiche XXIX, 2, 2019.

- *Istituzione*, Il Mulino, Bologna 2021.

- *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

M. FERRARI, *Metafisica delle forme simboliche. Note su Cassirer inedito*, in *Ernst Cassirer 50 anni dopo*, Rivista di Storia della Filosofia, 1995, Vol. 50, No. 4, pp. 809-837.

R. FINELLI, *Karl Marx. Uno e bino. Tra arcaismi del passato e illuminazioni del futuro*, Jaca Book, Milano 2018.

F. FORESTIER, *L'animalité symbolique de l'humain*, in *Eikasia. Revista de Filosofia*, Vol. n. 47, 2013, pp. 649-663.

- *Introduction à la phénoménologie de Marc Richir comme phénoménologie du « sens se faisant »*, in *Making Sense 2* (eds. : L. Collins ; B. X. Lee), Oxford, Peter Lang, 2013.

- *La phénoménologie génétique de M. Richir*, Springer, 2015.

M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005.

- *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977.

- *Le parole e le cose*, Rizzoli Editore, Milano 1967.

- *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1979.

D. FRANCK, *Heidegger e il problema dello spazio*, Ananke, Torino 2006.

- S. FREUD, *Pulsioni e loro destini*, in *Opere di Sigmund Freud*, Boringhieri, Torino 1978.
- T. FUCHS, *Ecology of the brain*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- C. GALLI, *Marx eretico*, Il Mulino, Bologna 2018.
- S. GEROULANOS, *L'ascension et la marionnette : l'homme d'après Jean Hyppolite*, in *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, Giuseppe Bianco (a cura di), Éditions Rue d'Ulm, Paris 2013.
- G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, Vol. 2, Laterza, Bari 2008.
- D. HENRICH, *Metafisica e modernità. Il soggetto di fronte all'assoluto*, Rosenberg & Sellier, Torino 2020.
- E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Volume II*, Biblioteca Einaudi, Torino, 2002.
- J. HYPOLITE, *Études sur Marx et Hegel*, Marcel Rivière, Paris 1965.
- *Logique et existence*, PUF, Paris 1953.
- *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2015.
- K. KORSCH, *Marxismo e filosofia*, PGRECO, Milano 2012.
- J. LACAN, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*, Einaudi, Torino 1991.
- L. LANDI, *Cassirer, Husserl e l'ermeneutica* in *Rivista di Storia della Filosofia*, Vol. 46, No. 3 (1991), pp. 565-574.
- C. LEFORT, *Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes*, in *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris 2000.
- G. W. LEIBNIZ, *Monadologia. Causa Dei*, Giuseppe Tognon (a cura di), Laterza, Bari 1991.
- G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973.
- G. MARRAMAIO, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- *Kairos. Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.
- M. MAUSS, P. FAUCONNET, *Sociologie*, in *Grande Encyclopédie*, vol. XXX, Paris 190, p. 11
(Versione PDF :
http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T1_la_sociologie/la_sociologie.pdf).
- E. MELANDRI, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004.
- F.G. MENGA, *La mediazione e i suoi destini. Profili filosofici contemporanei fra politica e diritto*, ombre corte, Verona 2012.
- J.-L. NANCY, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003.
- *La déconstruction du christianisme*, in *Les Études philosophiques*, n. 4, 1998, pp. 503-519.

- J. H. NICHOLS, *Alexandre Kojève: Wisdom at the End of History*, Rowman & Littlefield Publishers, - USA 2007.
- F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi. 1884-1885*, Adelphi, Milano 1965.
- *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1976.
- B. NOYS, *The Persistence of the Negative. A Critique of Contemporary Continental Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010.
- L. PALTRINIERI, *A priori storico, archeologia, antropologia: suggestioni kantiane nel pensiero di Michel Foucault*, in *Studi Kantiani*, Vol. 20 (2007), pp. 73-97.
- O. POMPEO FARACOVI, *Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura*, Feltrinelli, Milano 1972.
- M. RECALCATI, A. DI CIACCIA, *Jacques Lacan*, Mondadori, Milano 2000.
- A. RENAUT, *L'ère de l'individu*, Gallimard, France 1989.
- M. RICHIR, *Phénoménologie et institution symbolique*, Millon, Grenoble 1988.
- P. RICOEUR, *Il conflitto: segno di contraddizione o di unità?*, in *Almanacco di filosofia e politica (2020). Vol. 2: Istituzione. Filosofia, politica, storia*, M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), Quodlibet, Macerata 2020, pp. 259-277.
- *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Como 2007.
- *L'Europa e la sua memoria*, Morcelliana, Brescia 2017.
- H. ROSA, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica nella tarda modernità*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2015.
- F. SAUSSURE, *Scritti inediti di linguistica generale*, Laterza, Bari 2005.
- B. SPINOZA, *Etica/Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano 2007.
- C. TARDITI, *Introduzione alla fenomenologia francese*, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento 2011.
- D. TARIZZO, *Introduzione a Lacan*, Laterza, Bari 2003.
- G.P. TERRAVECCHIA, *Husserl critico del naturalismo: dalla logica all'etica*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 100, No. 4, 2008, pp. 595-620.
- D. ZAHAVI, *Michel Henry and the Phenomenology of the Invisible*, in *Continental Philosophy review*, 32/3, 1999, pp. 223-240.

