

# IDENTITÀ DIACRITICA E INTERSOGGETTIVITÀ NELL'ONTOLOGIA DI M. MERLEAU-PONTY

di Nicola Comerci

## 1. *Intorno ad alcuni inediti*

Il pensiero di Merleau-Ponty si caratterizza per il tentativo di liberare la fenomenologia dall'eredità postcartesiana della soggettività che, secondo il filosofo, sopravvive ancora nell'Ego trascendentale husserliano. La problematizzazione delle capacità costitutive e auto-costitutive del soggetto co-determina così la "necessità di un ritorno all'ontologia"<sup>1</sup>, fondata sulla comune appartenenza del *Leib* e del mondo ad una medesima carne (*chair*), in uno sconfinamento (*empiètement*) reciproco che radicalizza il legame del soggetto al sensibile.

Nella nuova ontologia la coscienza inizia un percorso di auto-ricognizione che anticipa e sottende il definirsi stesso della dicotomia soggetto/oggetto, in quanto si scopre preceduta dal percepito e da quelle strutture (grandezza, profondità etc.) che credeva di imporgli e che invece si trova a dover subire. La fenomenologia dell'*Être sauvage* si configura infatti come movimento di auto-espressione del senso che de-centra il soggetto dal luogo di origine della verità: "Non siamo noi a percepire, è la cosa stessa a percepirci laggiù, –non siamo noi a parlare, è la verità a parlarsi in fondo alla parola–"<sup>2</sup>. La percezione si apre alla "fede percettiva", nel senso "che le cose ci possiedono, e che non siamo noi a possederle", e tale stato di de-possessione si estende anche al linguaggio, in quanto "il linguaggio esprime, almeno lateralmente, una ontogenesi di cui fa parte"<sup>3</sup>, con la conseguenza che "il linguaggio ci possiede e non siamo noi a possederlo [...] è l'essere a parlare in noi e non noi a parlare dell'essere"<sup>4</sup>.

La rivisitazione delle categorie tradizionali della metafisica incide inoltre sulla differenza ontologica (l'Essere non è fondamento o sostanza del mondo ma piuttosto la sua *latenza*), mentre il ripensamento delle dinamiche di trascendenza, nell'evidenziare il primato del trascendente, se per un verso riabilita a livello di sensatezza il corpo, per l'altro allontana in maniera decisa la soggettività dagli esiti totalizzanti del trascendentale kantiano ed hegeliano. La Natura carnale del corpo dis-loca infatti l'individuo in una sfera di anonimato che sembra suggerirne la nullificazione a favore dell'Essere: "Io, veramente, è nessuno, è l'anonimo [...]. Ma è proprio *lui a pensare*, ragionare, parlare, argomentare, soffrire, godere, ecc.? Evidentemente no, giacché non è *niente*"<sup>5</sup>.

In una nota inedita de *Le visible et l'invisible*<sup>6</sup>, il filosofo precisa inoltre che:

Ce n'est pas *nous* qui percevons dans le sens du *je* qui parle. Qu'est-ce exactement que le *je* silencieux? L'Être parle en nous et perçoit en nous –le je perceptif (le je de retention primaire) comme écart– comme *or*, anonyme, –première sur-rection du *sens*– sens de figure-et-fond- schéma corporel d'espace et de temps.

Merleau-Ponty dunque antepone al primato dell'io l'anonimato del *Si(On)*, in quanto *si*/percepisce, *si*/parla e *si*/pensa nel soggetto nella misura in cui tali operazioni gli sono non-dato quanto gli è non-dato il suo essere-al-mondo, e *l'io non si definisce se non come scarto (écart)*; cerchiamo di capire meglio.

Se in realtà non si tratta di delegare, heideggerianamente, ogni forma di iniziativa all'Essere, poiché "L'Essere è *ciò che esige da noi creazione* affinché ne abbiamo l'esperienza"<sup>7</sup>, si deve invece cogliere il carattere anonimo dell'io in relazione alla perdita per il soggetto della positività che l'Idealismo gli riconosceva. Nel contrapporre infatti alla costituzione coscienzialista di Husserl l'idea di "istituzione"<sup>8</sup>, Merleau-Ponty allontana il rischio del nichilismo come conseguenza della de-soggettivazione del soggetto, in quanto il "per-sé" resta "incontestabile, ma derivato: è il culmine dello scarto nella *differenziazione*"<sup>9</sup>. Questo radicale cambio di prospettiva ha come conseguenza immediata la crisi della visione ipseitaria dell'identità personale, in quanto ne deriva l'impossibilità di una "pienezza" del sé tale da poter garantire la continuità dell'identità nella variazione temporale. Si tratta dunque di re-imparare a pensare l'identità secondo i parametri differenziali dell'ontologia della *chair*.

Riguardo a questo tema, in un'altra nota inedita<sup>10</sup>, Merleau-Ponty indica il percorso da seguire:

l'ipséité doit m'apparaître comme dérivant d'une *Selbstheit* qui n'est pas encore celle d'un ego. Reste que, si cette *Selbstheit* n'est pas vraiment moi au sens empirique, elle ne l'est pas non plus au sens transcendantal.

12

La ri-cognizione della dimensione identitaria deve muoversi dunque su un piano altro, pre-tematico, non meramente empirico né idealisticamente trascendentale; in questo senso l'io è anonimo, in quanto "anteriore ad ogni oggettivazione, denominazione", precedente ogni categorizzazione oggettivante. L'identità personale andrà così ri-elaborata secondo l'idea di una presenza a sé a carattere differenziale, "*l.e.* di una presenza a sé che è *assenza da sé*, contatto con Sé *mediante* lo scarto rispetto a Sé"<sup>11</sup>, e si configura come processo di auto-differimento che *precede e fonda* l'idea classica di una soggettività unitaria.

Queste considerazioni spostano il discorso dalla positività dell'auto-costituzione alla passività dell'*etero-istituzione* identitaria operata dall'Essere e dagli Altri. La fenomenologia merleau-pontyana si incentra infatti su quella che il filosofo francese chiama (rispetto alla "prima", quella eidetica) la "seconda" direzione del pensiero di Husserl, l'analisi della *Lebenswelt*, e ciò determina la necessità di radicare la formazione dell'identità umana all'interno di un vissuto esperenziale il cui orizzonte ontologico è fortemente condizionato da presupposti culturali ("le *Lebenswelt*, c'est la nature, mais aussi la culture"<sup>12</sup>) e in quanto tali inevitabilmente intersoggettivi. In questo modo la riflessione sull'identità personale coinvolge la problematica questione dell'esperienza dell'Altro<sup>13</sup>, secondo un orientamento ben preciso. Un percorso di allontanamento dalle "filosofie della coscienza" come quello intrapreso da Merleau-Ponty prevede infatti che non si possa affrontare autonomamente *prima* la questione dell'identità personale per poi passare a quella dell'intersoggettività

senza il rischio di ricadere nella descrizione di una operazione di trascendenza in senso idealista. Una corretta analisi fenomenologica deve invece mostrare come il legame tra sé e l'Altro sia già esistente e concretamente vissuto prima di ogni oggettivazione costitutiva, e deve indicarne le correlazioni: è questa la strada che qui si intende seguire.

Il carattere culturale della *Lebenswelt* introduce inoltre il discorso sul linguaggio, in quanto “retrouver le *Lebenswelt*, c'est ici retrouver l'historique sédimenté qui *Strecke* en nous. Il est langage, *niedergeschlegene Logos*”<sup>14</sup>. Il linguaggio è dunque la dimensione in cui è possibile accedere al sapere sedimentato intersoggettivo del mondo-della-vita, ma non soltanto questo. Nel prosieguo della nota inedita sopra citata, Merleau-Ponty, con un evidente riferimento critico ad Husserl, spiega infatti come a livello *langagière* si manifesti in maniera evidente l'ulteriorità della costituzione rispetto all'esperienza vissuta dell'Altro e alla comune appartenenza al sensibile:

tout énoncé concernant Moi entraîne aussitôt un énoncé concernant l'alter ego, –lequel annule le premier ou au moins le transforme. P. ex.: je suis constituant, entraîne: l'autre est constituant et donc: je suis constitué. Pour comprendre comment je suis à la fois constituant et constitué, il faut comprendre que *l'affirmation de moi (comme constituant) n'est pas le contraire de l'affirmation d'autrui (comme consti-tuant), ni donc de moi (comme consti-tué)*, et qu'au contraire, en vertu du phénomène fondamental de l'alter ego, qui est la dialectique en action, ma universalité et ma particularité sont synonymes, ma liberté de *Stiftung* du monde et mon appartenance à ce monde ne font qu'un<sup>15</sup>.

Si rende pertanto necessario capire in che modo l'io possa porsi come “scarto”, si tratta cioè di ripercorrere la dinamica di quella che abbiamo definito istituzione “diacritica” del sé, cercando di comprenderne il carattere dialettico attraverso la ricostruzione dei rapporti con l'esperienza *d'autrui*<sup>6</sup>, e soffermandoci sul ruolo che in questa dialettica riveste il linguaggio. Questa apertura dell'ontologia all'intersoggettività consentirà altresì di spostare il discorso sulle implicazioni etiche derivabili dall'intera argomentazione qui proposta, in modo da coinvolgere anche un altro aspetto poco conosciuto della filosofia di Merleau-Ponty, la riflessione sulla morale, al fine di evidenziare ulteriormente l'attualità e la contemporaneità del suo pensiero.

## 2. Una questione aperta

Il tema dell'Altro rappresenta uno dei luoghi meno frequentati del pensiero di Merleau-Ponty<sup>17</sup>; cercheremo dunque di ricostruire il modo in cui il filosofo ha interpretato la possibilità di un rapporto intersoggettivo seguendo un percorso argomentativo che, partendo dall'analisi della trascendenza, coinvolge la sfera ontologica dell'identità personale, del linguaggio e *quindi* dell'etica.

Nella prospettiva merleau-pontyana la filosofia si trova a confrontarsi di continuo, nel non potersi esimere dal farlo, con il carattere paradossale della propria natura di analisi trascendente *interna* all'orizzonte che intende trascendere, pur rimanendovi immersa nel non potersi sottrarre in quanto pro-

pria condizione di possibilità. In questo modo, il filosofo francese si trova a dover pensare razionalmente una dimensione di senso, l'irriflesso, nello stesso tempo *tema* e *condizione* di possibilità del pensiero stesso; compito non facile, in quanto l'apertura all'irrazionale deve avvenire razionalmente, si tratta cioè di pensare una dimensione che ontologicamente si sottrae alle categorie del pensiero: "Non è dunque l'irriflesso a contestare la riflessione, ma è la riflessione a contestare se stessa, perché il suo sforzo di ripresa, di possesso, di interiorizzazione o di immanenza non ha senso, per definizione, se non rispetto a un termine già dato, il quale si ritira nella sua trascendenza sotto lo sguardo stesso che va a cercarvelo"<sup>18</sup>. Invitto sottolinea con efficacia l'assoluta centralità di questo tema nel pensiero di Merleau-Ponty nel dire che il "chiasma di *raison* e *déraison* [...] costituisce la cifra di tutta la speculazione merleaupontyana"<sup>19</sup>.

La questione *d'autrui* rappresenta così il momento della trascendenza<sup>20</sup> in cui secondo Merleau-Ponty in misura maggiore si manifestano i limiti del realismo e del coscienzialismo idealista. L'Altro infatti si pone come trascendenza pura in quanto *è* veramente Altro *se è* assolutamente tale (e non *alter ego*). L'Altro mi trascende, ma la sua trascendenza non si limita alla presenza fattuale di un trascendente, in quanto trascende l'atto stesso del presentarsi: "è presenza di una non-presenza"<sup>21</sup>. Il che non implica che la sua assenza manifesti *un'altra* presenza, ma che si presenti come "una certa assenza"<sup>22</sup>, in quanto nella sua esperienza il darsi e il ritrarsi si identificano, come messa in questione dell'opposizione tra soggetto esperienziale e soggetto trascendentale. Sebbene l'Altro si costituisca nell'esperienza muta come un'*altra* apertura all'Essere, esso è invisibile, ma tale invisibilità è reale se come me può essere *presentata*.

Perché l'apparizione dell'Altro sia possibile, è necessario dunque che la coscienza si configuri come il proprio superamento, che realizzi se stessa nell'oltrepassarsi. Una dimensione intersoggettiva reale necessita di una rivisitazione dell'immanenza del soggetto nel suo farsi trascendenza, una immanenza che si compie nell'apertura (*ouverture*), di cui la percezione non può rendere conto. Il soggettivismo in cui ancora si muove la *Fenomenologia della Percezione* dimostra che la coscienza percettiva è ancora troppo presso-di-sé per potersi aprire agli Altri, di modo che le viene impossibile concepire una trascendenza radicale: poiché l'Altro è "*presentazione originaria dell'impresentabile*"<sup>23</sup>, la sua trascendenza è trascendenza *ontologica* più che fenomenica.

Il passaggio all'ontologia della carne consente a Merleau-Ponty di affermare che "la trascendenza è l'identità nella differenza"<sup>24</sup>, sulla base della reversibilità chiasmatica generata dalla dinamica senziente/sensibile delle mani che si toccano descritta da Husserl nel § 36 di *Ideen II*, in cui si determina la parentela ontologica tra il *Leib* e il sensibile riabilitato ontologicamente come "forma universale dell'essere grezzo"<sup>25</sup>. La dimensione sensibile della carne deborda i limiti del corpo: "Il mio corpo è fatto della medesima carne del mondo", poiché "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 sopravanzamento"<sup>26</sup>, le cui dinamiche sono determinate dalla

*reversibilità* interna all'Essere come movimento di auto-articolazione. Tale movimento si ripercuote carnalmente anche sulla sfera identitaria del soggetto, nel definirne come sempre *prossima* e mai attuata in pieno la coincidenza con se stesso. Il distacco dall'antropocentrismo dell'auto-trasparenza si manifesta così sia nell'autosfuggimento del corpo: "Il *toccarsi, vedersi* del corpo" non è "raggiungersi; è viceversa *sfuggirsi, ignorarsi*; il sé in questione è scarto"<sup>27</sup>, sia nella sfera razionale: "la riflessione non è identificazione a sé [...] ma non-differenza con sé"<sup>28</sup>. Dal corpo proprio, la reversibilità ontologica coinvolge anche l'Altro, che diviene momento di "un'unica intercorporeità"<sup>29</sup>. Questa tesi merleau-pontyana ha generato una serie di perplessità; cerchiamo di capire.

Pangallo sostiene che questa prospettiva manterrebbe l'argomentazione all'interno della sfera immanente della percezione, tale da impedire ogni apertura etica, al punto da rilevare in Merleau-Ponty una forma di "nichilismo"<sup>30</sup>, riprendendo in questo modo la tesi di Levinas, che rileva come l'intercorporeità rappresenti un vincolo troppo forte per lasciare spazio ad un qualunque moto di avvicinamento: manca una *separazione*, una distanza da superare necessaria all'etica<sup>31</sup>. A tal proposito, Carbone sottolinea invece come nella stretta di mano sia già prefigurata "la possibilità –che pertanto non significa garanzia e non esclude la differenza né il conflitto stesso– di una comunicazione" e dunque anche di "una relazione etica"<sup>32</sup> che lo stesso Levinas coglierebbe implicitamente nella "non-indifferenza reciproca degli uomini che si chiama anche amore" soltanto che pone l'accento sull'"ordine che viene, attraverso il volto umano, da molto in alto, fuori dal mondo"<sup>33</sup>. Seguendo Meazza rileviamo inoltre che il problema di fondo di Levinas è che nell'intercorporeità merleau-pontyana "il profilo del volto tende a sbiadire", in quanto la Naturalità ontologica del corpo finisce per definire ancora da un punto di vista totalizzante e, in quanto tale, *immanente*, l'individualità del soggetto<sup>34</sup>. Si tratta dunque di prendere atto di una diversa concezione della trascendenza, in quanto Merleau-Ponty, come si è visto, si muove alla ricerca della trascendenza *all'interno* dell'immanenza del mondo, e questo orientamento coinvolge il valore morale senza per questo suggerirne derive nichiliste<sup>35</sup>.

Ritornando ad un'analisi testuale più attenta, si deve rilevare inoltre come l'intercorporeità non implichi, come si vorrebbe, una indistinzione estesiologica; in quanto è fondata su di "una reversibilità sempre imminente e mai realizzata di fatto" in cui "io non giungo mai alla coincidenza; essa si eclissa nel momento di realizzarsi"<sup>36</sup>. L'idea è dunque quella di un legame sinestetico concreto che indica la comune appartenenza sensibile in un rapporto dinamico, costitutivamente incompiuto in quanto concepito come spazio della prassi e della morale, quest'ultima intesa, come si vedrà, come un *compito* più che un destino. L'intersoggettività è dunque per Merleau-Ponty una "questione aperta" nel duplice senso di problema filosofico ed esistenziale, problema da risolvere ma in se stesso *non* definibile in maniera esaustiva perché caratterizzato dalla sempre imminente e mai compiuta reversibilità della carne<sup>37</sup>. E questo a sua volta non significa che non si possa cercare di ricostruire le *dinamiche* e i *luoghi* della reversibilità intersoggettiva. Verrà qui perciò proposta una linea di lettura della riflessione merleau-pontyana sull'intersoggettività non *limitata*

all'intercorporeità, in relazione ai suoi legami con il nostro tema, l'identità personale. Seguiremo pertanto un percorso che dal Visibile continua nell'Invisibile, al fine di comprendere il ruolo *d'autrui* nell'istituzione diacritica del sé, all'interno delle due dimensioni del corpo proprio e del linguaggio.

### 3. *Il mondo come Visibilità: il corpo* istituito

Nel chiedersi “come comprendere la soggettività?”, Merleau-Ponty sostiene che “la soluzione va cercata nella visione stessa”<sup>38</sup>. La reversibilità del tatto si estende anche agli altri sensi, in particolare alla vista, interpretata come *voiance*, capacità di cogliere l'Invisibile nel Visibile, in modo da evidenziare la priorità crono-ontologica del Sensibile sul senso, cioè della Visibilità sulla visione e del Visibile sull'Invisibile, in un movimento che non può non coinvolgere l'Altro. L'Altro infatti è un visibile come le cose, ma diverso da esse perché la sua visione testimonia la presenza di un vedente come lo sono io: come me l'Altro è *apertura* e, in questo senso, non è mai davanti a me, ma mi avvolge, è intorno a me, decentra la mia apertura nell'orizzonte del mondo in un *là-bas* che per lui è un *ici*. La reversibilità si manifesta nell'apertura carnale al mondo basata su prospettive autonome, che fanno sì che l'Altro resti *distante* e *diverso* da me nella prossimità generata dal rapporto di inerenza (*en être*) carnale all'Essere; la negatività della separazione è l'altro lato della positività generata dall'appartenenza allo stesso mondo sensibile. In una nota inedita<sup>39</sup> Merleau-Ponty spiega infatti che:

Le passage de l'Ego à l'alter ego ne sera jamais accompli si (l') on ne comprend pas que je ne suis je constituant ou vie séparée, homme individuel (c'est à l'égard de ce problème, la même chose), –que je suis si impliqué dans le monde, ni spectateur de toutes choses, ni témoin d'une vie (d'un douleur) unique, mais monade oublieuse d'elle-même, entraînée par son fonctionnement propre dans le monde même, que je touche dans sa formation, loin de toute recherche suivie, loin de tout *Überschauen*, entraînée de même coup en autrui en tant que le monde unique, à l'état brut, n'est nullement mien, que l'autre historique, y parle son langage monumentale.

Il mondo rappresenta così l'orizzonte ultimo dell'intersoggettività, e la sua trascendenza è possibile nell'offrirsi non ad una Visione pura ma a visioni viziate dalla prospettività, nel senso che io co-percepisco la percezione visiva di uno stesso mondo che trascende il soggetto stesso che la opera. In quanto si offre alle molteplici aperture visive degli Altri, il mondo non è se non Visibilità, e gli Altri non sono se non queste aperture. Il Visibile si decentra a profitto di un altro visibile in se-stesso-vedente, e questo testimonia il mio scarso rispetto ad esso. Ne deriva una “Intra-ontologia” basata su di “un mondo visto nell'inerenza a questo mondo”<sup>40</sup>, dunque come fatticità assoluta che contiene tutto compreso la sua stessa possibilità, in quanto l'oggettività del mondo è tale perché il Visibile è già abitato da Altri. In questo modo l'intersoggettività si presenta, di rimando, come la dimensione ultima di comprensione del mondo, e questo si riflette sulla nostra ricerca sull'identità personale.

Se è vero infatti che la datità del mio essere-al-mondo, il mio *esserne* precede ogni rappresentazione che io ne posso avere, è altresì vero che nello sguardo altrui io supero, in quanto *assumo*, la prospettività delle mie visioni del mio corpo e del mondo, in modo che l'Altro riveste un valore istitutivo nella mia percezione del mio corpo. Scrive Merleau-Ponty che “grazie ad altri occhi, siamo pienamente visibili a noi stessi; quella lacuna in cui si trovano i nostri occhi e la nostra schiena è colmata”<sup>41</sup>. In quanto è se stesso nell'essere parte dell'Essere, nell'esser *ne* della Visibilità, ciò comporta altresì che per diventare vedente il soggetto *deve farsi* visibile, e questa depossessione costituisce nello stesso tempo garanzia di presenza a sé. Il soggetto afferma se stesso negandosi, si perde nel ritrovarsi e si ritrova nel perdersi: il movimento per cui si fa vedente per co-percepire l'altra visione non si distingue da quello per il quale si fa visibile per un'altra visione; si de-centra e differisce dialetticamente la propria auto-costituzione nel duplice scarto diacritico in relazione all'Essere e agli Altri, nel senso che ritrova la propria identità corporea, (e dunque sensibile), nell'essere esposto all'Altro: l'apertura all'Altro *precede* l'identità in modo che l'alterità si mantiene sempre in questa apertura<sup>42</sup>.

Ne deriva inoltre che a livello percettivo l'Altro può essere tale solo a condizione di non esserlo, di essere altro, mondo. L'Altro si costituisce nell'esperienza muta come estensione del chiasma carnale, vale a dire come rapporto dell'Essere a se stesso. In questo modo l'intersoggettività è tale nel non esserlo, nell'essere un momento dell'alterità radicale del mondo: non c'è alternativa per me tra la percezione del mondo e l'apertura all'Altro, se non nel senso che a livello percettivo c'è *più* esperienza del mondo che dell'Altro, in quanto quest'ultimo mi si dà diacriticamente, come scarto, assenza *riferita*. L'esteriorità della carne sensibile più che attestare *nega* un'altra presenza in quanto il mondo non può aprirmi ad un'interiorità altrui: l'Altro, a livello sensibile, mi si offre *più* come mondo che come io. Ne consegue che l'Altro, nel sensibile, mi si offre rimanendo da me distinto, e questo vuol dire che mi si dà come negazione<sup>43</sup>, scarto differenziale tra me e il mondo: la reversibilità manifesta il suo statuto eminentemente diacritico. Se, dunque, l'esperienza dell'Altro si fonda sull'anonimato della visione, sulla Visibilità del mondo, se ne conclude così che l'esistenza dell'Altro mi si dà come anonima.

Poiché però il mondo non rappresenta la negazione della soggettività per la comune Natura carnale, l'anonimato non sfocia in una confusione indistinta: l'intersoggettività si pone come identità dell'identità e della differenza carnale, “reversibilità imminente” appunto. La dimensione ontologica dell'inerenza carnale si manifesta così come una dimensione primordiale intersoggettiva, che evidenzia la crisi dell'autonomia identitaria del soggetto e orienta il pensiero verso una soggettività che diviene se stessa nel farsi altro-da-sé, in una comune appartenenza al sensibile che rende possibile l'istituzione reciproca.

Nel concludere questo paragrafo, non si può non rilevare il capovolgimento che Merleau-Ponty opera della concezione oggettivante dell'attività visiva, in quanto, alla violenza della reificazione, il filosofo contrappone la positività dell'istituzione. Invitto spiega questo punto e ci indica la strada da seguire:

Corpo e mondo sono della stessa stoffa, dirà Merleau-Ponty. Per ciò anche il rapporto con gli altri, così come è mediato dallo sguardo, è un rapporto di reciproca rivisitazione, di stupore, di arricchimento vicendevole. Già nella *Phénoménologie de la perception* era esclusa ogni possibile invadenza del soggetto-vedente a danno del soggetto-oggetto veduto: è possibile violenza e oggettivazione nello sguardo –diceva Merleau-Ponty– solo quando si rifiuta la comunicazione.<sup>44</sup>

La funzione istitutiva operata nel Visibile deve continuare dunque anche nel rapporto con l'Invisibile, in quanto lo spazio dell'intersoggettività rappresenta il luogo in cui l'Essere si configura in maniera diversa e permette all'Invisibile di acquistare consistenza nell'oggettività ideale. Nell'apertura all'Altro, Merleau-Ponty individua il momento in cui l'Essere deve ritornare su se stesso e modificare la modalità di questa apertura aprendosi all'Invisibile, e questo movimento avviene nella comunicazione attraverso il linguaggio.

#### 4. *L'Invisibile: la parola istitutiva*

Nell'esperienza dell'Altro si manifesta la teleologia ontologica che può aprirsi alla ragione soltanto nella comunicazione linguistica, come sublimazione del dato nel senso e, di rimando, iscrizione dell'Invisibile nel Visibile.

18

In quanto la carne rappresenta l'orizzonte a cui tutti apparteniamo ed in cui tutti ci apparteniamo, essa costituisce infatti la condizione di possibilità della comunicazione<sup>45</sup>. Merleau-Ponty tenta di superare il dualismo platonico nel conferire al linguaggio il compito di portare ad espressione l'irriflesso da cui nasce, quell'esperienza "muta" o silenziosa del sensibile che si estende anche al mondo delle idee, in quanto "l'idealità pura non è senza carne", sebbene "si tratti di un'altra carne": "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<sup>46</sup>". Se per un verso dunque l'Invisibile cessa di vivere in un improbabile iperuranio e riscopre la sua dimensione carnale (che non significa, si badi, ritornare ad uno sterile determinismo), per l'altro la sfera ideale si apre all'intersoggettività della comunicazione.

La relazione all'Altro ridiscute così l'opposizione tra l'ordine sensibile e l'universo del senso: la riflessione ontologica si arricchisce dell'attenzione costante dimostrata da Merleau-Ponty per il linguaggio<sup>47</sup>. Sebbene quest'ultimo rappresenti in se stesso la "fodera dell'essere", la dimensione in cui è possibile portare ad espressione l'irriflesso, nello stesso tempo apre ad un nuovo modo di significare non riducibile alla semplice presentificazione, che ne chiarisce il rapporto con l'esperienza percettiva, in quanto il senso di quest'ultima può essere compreso soltanto a partire dalla parola<sup>48</sup>. Nel conservare dunque la derivazione sensibile del linguaggio, Merleau-Ponty riflette sulla peculiarità propria di questa forma espressiva, che è la capacità di sedimentare un senso e di renderlo disponibile per ulteriori utilizzazioni. L'autonomia della *langue* saussuriana fa sì infatti che il linguaggio sia "qualcosa di simile



ad un essere<sup>49</sup>, poiché la sua riflessività interna lo rende autoreferenziale e autonomo, al punto da sembrare distaccato dal mondo.

Tali considerazioni si ripercuotono ulteriormente sulla questione dell'identità personale, in quanto il linguaggio apre ad una dimensione di senso in cui emerge, in maniera decisa, sul punto di vista egologico, la preminenza della relazione intersoggettiva. Finché il discorso permane nella dimensione carnale, io e l'Altro siamo ancora separati, scissi in quanto assenze pure. Se nella dimensione sensibile l'esistenza dell'Altro mi si dà come anonima, nella parola invece si manifesta quell'unione tra mondo naturale e mondo culturale in cui l'intersoggettività, che a livello percettivo era presuntiva, diviene predominante<sup>50</sup>, e si apre un dominio di senso che sposta il discorso da una "comunanza di *essere*" ad una "comunanza di *fare*"<sup>51</sup>. Nel linguaggio si accede all'Altro e *quindi* al mondo, in modo che non ci si rapporta ad un elemento neutro come avviene nell'esperienza sensibile. La parola porta la relazione intersoggettiva ad un livello diverso dal semplice riferimento ad un mondo comune, in quanto nel dialogo si accentua la perdita della positività del soggetto in relazione ad una sua frammentazione istitutiva. Nella parola io ritrovo infatti i segni di un mondo culturale in cui io stesso nasco: il senso riviene a se stesso anziché depositarsi come esteriorità visibile, e la coscienza si scopre istituita dai discorsi altrui e inserita in un mondo culturale rispetto al quale più che afferire positivamente mostra di *differire* negativamente. Non si tratta di contrapporre due soggettività pre-costituite linguisticamente, in quanto nel linguaggio io e l'Altro co-nasciamo come io e Altro e come Altro e io: si pensa con i pensieri degli Altri, si parla con le parole degli Altri<sup>52</sup>.

Negli appunti inediti preparatori al corso del lunedì tenuto presso il *Collège de France* nell'a.a. 1952-53<sup>53</sup>, Merleau-Ponty precisa che:

Même pour savoir ce que nous pensons nous avons besoin de le mettre en langage commun.  
Connaissance de soi passe dans connaissance d'autrui: le chiasma.

Nel linguaggio dunque ritroviamo il *chiasma*, la "reversibilità imminente" della carne che sottostà alla formazione della coscienza. Nel dialogo non c'è differenza tra diventare se stessi e farsi Altro, in quanto, nell'unità tra linguaggio e pensiero, si diviene se stessi esponendo le proprie parole. L'Altro, nel parlarmi, si distacca da se stesso al fine di ricongiungersi a sé, mi espone le sue ragioni in modo che diventino sue nel momento in cui le espone: più che parlarmi *si parla in me*, continua a ricevere la propria parola come se fosse proferita da un Altro.

Il linguaggio si pone dunque come operazione di auto-trascendenza che sfocia nella conquista di se stessi attraverso l'Altro:

Le langage est un acte de transcender. On ne peut donc le considérer simplement comme une enveloppe de la pensée; il faut voir en lui un instrument de conquête du moi par contact avec autrui<sup>54</sup>.

Il dialogo deve essere dunque inteso come "sconfinamento di me nell'altro

e dell'altro in me", in modo tale che "la percezione di un autentico *alter ego* presuppone che il suo discorso [...] abbia il potere di rifarci a propria immagine e di aprirci ad un altro significato"<sup>55</sup>. Questo non significa che la parola realizza "l'impossibile accordo tra due totalità rivali" nel farci "rientrare in noi stessi" o nel farci trovare "qualche spirito unico al quale parteciperemmo", ma significa che "ci concerne, ci raggiunge indirettamente, ci seduce, ci trascina, ci trasforma nell'altro e trasforma l'altro in noi, perché abolisce i limiti del mio e del non-mio, di ciò che è non senso per me, di me come soggetto e dell'altro come oggetto"<sup>56</sup>.

In questo modo nella dimensione *langagière* viene superata e nello stesso tempo conservata la distanza intersoggettiva esperita nel mondo sensibile, distanza che è data dal fatto che l'Altro è assente nella sua presenza. L'elemento di questa distanza che fa sentire una vicinanza è appunto il mondo culturale, separazione e nello stesso tempo prossimità. Quella dialogica rappresenta così la sfera in cui si congiungono la presenza e l'assenza dell'Altro, una presenza che rimane dissimulazione in quanto la parola esprime nella misura in cui la sua dimensione significativa si determina nell'offrirsi ad un'altra parola, poiché io "parlo in seguito a [...] ciò che dice l'altro"<sup>57</sup>. Ne deriva che nel dialogo il sé si ritrova come mancante, e realizza la sua unione all'Altro come separazione e come perdita *costruttiva* dell'identità soggettiva in quanto "io sono, grazie alla parola, messo in presenza di *un altro me stesso* che ricrea ogni momento del mio linguaggio e mi sostiene anche nell'essere"<sup>58</sup>. La differenza tra le coscienze non rinvia così a molteplici corpi visibili: è la parola l'elemento di questa differenziazione nell'unità. Se infatti le coscienze fossero pregiudizialmente molteplici, non ci sarebbe comunicazione; se la coscienza fosse Una, non ci sarebbe bisogno di comunicare. Non si può tornare all'idealismo di una interiorità *contenuta* da un corpo. Nel dialogo il sé carnale si scopre *etero-istituito* dall'esterno nella sua differenza: l'allontanamento dal coscienzialismo idealista opera nel linguaggio il differimento della soggettività personale alla dimensione intersoggettiva, in quanto "Vi è parola (e dunque personalità) solo per un <io> che porta in sé questo germe di spersonalizzazione"<sup>59</sup>. Ciò non implica che nel linguaggio la carne permanga nell'esteriorità del sé, in quanto in questa estraneità si manifesta l'esteriorità della carne a se stessa, come "identità dell'identità e della differenza".

Con l'istituzione *langagière* si conclude l'analisi qui proposta dell'istituzione diacritica del sé, mentre si apre il problema della sua continuità nel variare temporale. Una identità personale priva della pienezza che gli derivava dall'autonomia auto-constitutiva, si trova infatti a non raggiungere mai una posizione di definitività tale da considerare concluso il proprio processo di formazione. L'io, come abbiamo visto, si pone sempre in scarto anche rispetto a se stesso, seguendo il principio di una identità personale sempre in costruzione, al punto da poter parlare di una sorta di variazione nella persistenza, di una continuità nella trasformazione<sup>60</sup>, senza seguire alcuna dinamica teleologica o finalistica che sorvolando l'empiria faccia dimenticare il carattere sempre contingente della nostra esperienza di vita.

Tali implicazioni non possono non avere conseguenze per la vita vissuta.

Una visione del sé permeato dall'operare intersoggettivo non può evitare infatti il riferimento ad una dimensione valoriale ed etica di cui, per ovvi motivi di brevità, cercheremo però di fornire una semplice indicazione di percorso e non una trattazione esaustiva.

### 5. *La moralità "à faire"*

Ristabilire la trascendenza nell'immanenza costituisce il senso proprio della ri-definizione dell'orizzonte trascendentale operata da Merleau-Ponty nell'idea di "superriflessione"<sup>61</sup>, come trascendentale *interno* all'esperienza, non più avulso e separato da essa, capace così per un verso di conservare le pretese della sensibilità, per l'altro di salvaguardare l'attività razionale, "in una lontananza dell'uomo rispetto al mondo che non si allarga mai fino a diventare una spaccatura"<sup>62</sup>. L'allontanamento dal paradigma conoscitivo del soggetto moderno e del riduzionismo scientifico si apre così ad una trascendentalità immanente originariamente intersoggettiva, che trova le sue radici nella comunicazione e nel linguaggio, verso una universalità "laterale" non più presupposta ma da raggiungere. Il pensatore francese si muove verso l'individuazione di una ragione *comunicativa* in un movimento che sconfinava sulla sfera dell'etica, in quanto l'Altro è stato individuato non all'interno della dimensione conoscitiva ma nel percorso stesso di definizione del trascendentale<sup>63</sup>.

Questo de-centramento razionale del soggetto e il suo radicamento in una dimensione intersoggettiva mette così in crisi la prospettiva volontaristica e comporta che anche la trascendenza del valore etico debba essere colta nell'immanenza al mondo. La fenomenologia rivela l'inserimento dell'io non in un "un regno dei fini" trascendenti ma in un orizzonte immanente di trascendenza a cui anche il valore spirituale non può sottrarsi. La morale si scopre fondata su quell'appello (*solicitation*) e su quella pretesa (*exigence*) di cui spesso Merleau-Ponty parla come superamento del pragmatismo e del moralismo in vista di un *dover-fare* che deve essere delineato partendo dalla fatticità condizionante che prescinde dalle nostre scelte. In questo modo l'etica si trova a confrontarsi con l'azione e la responsabilità storica, in una visione della libertà che trova nell'Altro la sua condizione di possibilità e non il suo limite; si tratta dunque di individuare una diversa concezione del dovere morale basata sullo sconfinamento delle soggettività capace di orientare moralmente una dinamica relazionale di per sé non più intrinsecamente etica.

La teleologia dell'Espressione ontologica crea così le condizioni per l'individuazione del principio di una morale all'interno della reversibilità carnale tra gli individui che fonda il riconoscimento nell'istituzione reciproca dell'identità personale, e tale principio si configura come una "bonne forme du rapport, qui est celle de la *réciprocité*"<sup>64</sup>. La reciprocità è "buona" perché capace di generare valori, e non è da intendersi come simmetrico riconoscimento reciproco in quanto strutturata asimmetricamente nell'alterità costitutiva del sé. Il rispetto dell'Altro nasce nell'intreccio (*Entrelacs*) chiasmatico tra sconfinamento e reversibilità che sottolinea più la differenza che la somiglianza, una somiglianza-

za *nella* differenza, che si ripercuote sul soggetto stesso, la cui perdita di trasparenza accomuna le soggettività incarnate nel movimento d'istituzione reciproca. Ciò comporta non la *scomparsa* ma la *ridefinizione* della dimensione personale: la sfera intersoggettiva precede tutte le altre dimensioni in modo tale che la relazione dialogica non è quella in cui le soggettività si atomizzano, ma quella in cui esse si istituiscono reciprocamente nel loro incontro differenziale, in un "movimento, dapprima violento, che supera ogni significazione" in quanto "se l'altro è veramente un altro, occorre che a un certo punto io sia sorpreso, disorientato, e che ci ritroviamo non più in ciò che abbiamo di simile ma in ciò che abbiamo di differente"<sup>65</sup>. Il riconoscimento avviene così lateralmente, nella non-coincidenza tra gli individui che trova nel *desiderio* l'attestazione della distanza e nello stesso tempo della volontà di ricongiungimento.

Fondata sull'istituzione diacritica del sé e sulla struttura asimmetrica della reciprocità, la morale non vive in una sfera autonoma ma in un mondo intersoggettivo concreto, in cui i valori etici vengono istituiti all'interno dell'orizzonte dell'intersoggettività sensibile e *langagière*, in cui si determina la stessa identità personale dell'uomo. La scomparsa della positività intrinseca del valore morale non sfocia dunque nel relativismo etico ma piuttosto nel suo radicamento nel vissuto esperenziale della storia in cui forte è il ruolo rivestito dalla prassi, dall'azione concreta, in quanto se è vero che "il faut que je m'élève à penser autrui comme réciprocal avec moi", ne deriva altresì che "la moralité n'est pas donnée, mais à faire"<sup>66</sup>.

22

<sup>1</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, texte établi par C. Lefort, Gallimard, Paris 1964, tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969; edizione riveduta a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1994, p.183.

<sup>2</sup> Ivi, p.202.

<sup>3</sup> Ivi, p.122.

<sup>4</sup> Ivi, p.210.

<sup>5</sup> Ivi, p.258.

<sup>6</sup> Si tratta di un "inedit sans date" intitolato *Paragraphe ultérieur sur l'Offenheit*, che C. Lefort data intorno al 1958 di cui qui ripropongo alcune parti (così come farò anche di altri inediti citati più avanti) su cortese autorizzazione di M.me Suzanne Merleau-Ponty, alla quale vanno i miei più sentiti ringraziamenti. Tale nota fa parte dell'insieme di "Notes de travail" al "Livre en projet 1958-1960", Boîte III, D.M.O., B.N.F. (attualmente disponibile anche in microfilm: Vol. VIII -catalogato come: MF 9852, ff. 168-169), note non annesse da C. Lefort nella redazione de *Le visible et l'invisible*, che ho potuto consultare presso il "Fondo Merleau-Ponty", Département des Manuscrits Occidentaux, Bibliothèque Nationale de France (Site Richelieu) di Parigi. Desidero ringraziare inoltre la prof.ssa Daniela Calabrò per le preziose indicazioni "logistiche".

<sup>7</sup> Ivi, p.213.

<sup>8</sup> Nel delineare l'idea di un soggetto "instituant, non constituant", Merleau-Ponty scrive infatti che "on cherche ici dans la notion d'institution un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience. 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" (Id., *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Préfacé par Claude Lefort, Belin, 2003, p. 123 (la citazione è tratta dal *Résumé* del corso su *L'institution*).

<sup>9</sup> Id., *Le visible et l'invisible*, tr. it. cit., p. 207.

<sup>10</sup> Si tratta della nota del 6 Ottobre 1958 che fa parte anch'essa dell'insieme di "Notes de travail" al "Livre en projet 1958-1960", f.162 (per la cui localizzazione si veda *supra*, nota 6).

<sup>11</sup> *Le visible et l'invisible*, tr. it. cit., p. 208.

<sup>12</sup> Id., *Notes de cours (1959-1961)*, Gallimard, Paris 1996, p.76.

<sup>13</sup> L'importanza di questo problema è tale per Merleau-Ponty al punto da far convergere in esso le sue critiche alla metodologia realistica e idealistica; in particolare a quest'ultima posizione accomuna anche la costituzione husserliana, incapace, a suo parere, di rendere conto della dimensione intersoggettiva perché impostata sull'egologia del soggetto (si veda *Signes*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. di G. Alfieri, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, p.128). In realtà il giudizio di Merleau-Ponty è troppo severo perché viziato da parzialità, in quanto confina l'intera riflessione di Husserl sul tema dell'Altro alle riflessioni condotte nella V delle *Meditazioni Cartesiane*, non considerando i numerosi inediti sull'intersoggettività di cui però il pensatore francese non poteva disporre. Per un'analisi di questi inediti si veda N. DEPRAZ, *Les figures de l'intersubjectivité. Étude des Husserliana XIII-XIV-XV*, "Archives de Philosophie", n. 55, juillet-sept. 1992.

<sup>14</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Notes* cit., p. 76, nota a.

<sup>15</sup> Id., nota inedita del 6 Ottobre 1958 cit. Ho riportato in corsivo le sottolineature originarie del testo.

<sup>16</sup> A tal proposito Merleau-Ponty scrive che "[Autrui est] non constitué-constituant, *i.e.* ma négation, mais institué-instituant" e in margine appunta che "par rapport à moi, parce que je suis, par rapport à moi-même, institué-instituant" (*L'institution. La passivité*, cit., p. 35).

<sup>17</sup> Al di là dei vari riferimenti al tema presenti in vari studi, al momento esistono infatti soltanto due opere di un certo rilievo dedicate esplicitamente a questo argomento: MARIO PANGALLO, *Il problema filosofico dell'alterità. Saggio sul solipsismo e l'intersoggettività in Maurice Merleau-Ponty*, Euroma, Roma 1989 e il fondamentale lavoro di Ronald Bonan in due volumi, *La dimension commune*, L'Harmattan, Paris, Budapest, Torino 2001: vol. I: *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*; vol. II: *L'institution intersubjective comme poétique générale*, le cui conclusioni verranno discusse nel prosieguo del discorso.

<sup>18</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Le philosophe et son ombre*, in AA.VV. *Edmund Husserl (1859-1949)*, Den Haag, M.Nijhoff, 1959, pp. 195-220; poi in *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, cit., pp. 211-238, p. 214.

<sup>19</sup> G. INVITTO, *La tessitura di Merleau-Ponty. Ragioni e non-ragione nell'esistenza*, Mimesis, Milano 2002, p. 89. Attraverso la feconda metafora della "tessitura", Invitto ricostruisce il movimento continuo e coerente del pensiero merleau-pontyano dai primi scritti agli ultimi sbocchi ontologici, secondo una prospettiva che qui assumo senza riserve: la ricerca di una "afilosofia" intesa come "non filosofia" o "filosofia negativa", come un pensiero che non sorvola il mondo ma si concentra sull'immanenza, un pensiero che supera se stesso nel confrontarsi con qualcosa che è altro-da-sé, la contingenza dell'*Être brut* ma anche della politica, della tecnica e, dunque, dell'Altro.

<sup>20</sup> Scrive il filosofo che "la trascendenza oggettiva non è posteriore alla posizione dell'altro: il mondo è già qui, nella sua trascendenza oggettiva, prima di questa analisi, ed è il suo senso stesso che sarà esplicitato come senso... [Dunque l'introduzione all'altro non è ciò che produce <la trascendenza oggettiva>: l'altro ne è uno degli indici, un momento, ma è nel mondo stesso che si troverà la possibilità dell'altro]." (*Le visible et l'invisible*, tr.it. cit., p.190).

<sup>21</sup> In questi termini si esprime Renaud Barbaras nel suo *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 1990, ("présence d'une non-présence" p. 44), che ho tenuto presente durante l'analisi dell'intersoggettività.

<sup>22</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, tr. it. cit., p. 104.

<sup>23</sup> Ivi, p. 219.

<sup>24</sup> Ivi, p. 238.

<sup>25</sup> *Le philosophe et son ombre*, tr. it. cit., p. 225.

<sup>26</sup> *Le visible et l'invisible*, tr. it. cit., p. 260.

<sup>27</sup> Ivi, p. 261.

<sup>28</sup> Ivi, p. 219.

<sup>29</sup> *Le philosophe et son ombre*, tr. it. cit., p. 221.

<sup>30</sup> M. PANGALLO, *Il problema filosofico dell'alterità*, cit., p. 21

<sup>31</sup> E. LÉVINAS, *De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty*, in Id., *Hors du sujet*, Fata Morgana, Paris 1987, tr. it. *Dell'intersoggettività. Note su Maurice Merleau-Ponty*, "Aut-Aut", n. 232-233, luglio-ottobre 1989, pp.140-145, p.145.

<sup>32</sup> M. CARBONE, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Guerini, Milano 1990, p. 125 nota.

<sup>33</sup> E. LÉVINAS, *De l'intersubjectivité* cit. p.145.

<sup>34</sup> C. MEAZZA, *Il Testimone del Circolo. Note sulla filosofia di Lévinas*, Franco Angeli, Milano 1996, p.145; si vedano in particolare le pp.143-146.

<sup>35</sup> È singolare a riguardo notare, pur nella rilevante e insopprimibile diversità di prospettive, la comunanza di orientamenti riscontrabile con le tesi avanzate da K. Wojtyła nel saggio recentemente pubblicato *L'uomo nel campo della responsabilità* (Bompiani, Milano 2002, cura e Introduzione di Antonio Delogu, *Presentazione* di A. Wierzbicki). Come nota infatti Delogu nel saggio introduttivo all'opera, nella prospettiva etica del filosofo Wojtyła, sulla base dell'attenzione posta dalla fenomenologia (a cui Wojtyła si richiama) sul valore costitutivo e *teoreticamente significativo* della dimensione esperenziale, "i valori non costituiscono oggetto di conoscenza separato in quanto nell'immanenza si ritrova la trascendenza, nel dato il senso" (p.31).

<sup>36</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, tr. it. cit., p.163.

<sup>37</sup> Rimando su questo punto alle acute conclusioni di R. BONAN, *La dimension commune*, cit., vol. I, pp. 337-347.

<sup>38</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, tr. it. cit., p. 210.

<sup>39</sup> Si tratta della nota de *Le visible* datata Gennaio 1959 che, come le altre citate, fa parte dell'insieme delle "Notes de travail" al "Livres en projet 1958-1960" f. 250 (si veda di nuovo la nota 6).

<sup>40</sup> *Le visible et l'invisible*, tr.it. cit., p. 240.

<sup>41</sup> Ivi, p. 159.

<sup>42</sup> Barbaras scrive a proposito che "la relation aux autres précède en quelque sorte [...], l'identité personnelle" (*De l'être du phénomène* cit., p. 289) e un po' più avanti ribadisce che "Il n'y a de devenir-soi que comme devenir-autre, de conquête de l'identité que comme ouverture aux autres" (Ivi, p. 294).

<sup>43</sup> Si deve tenere ben presente il senso di questa negazione, in quanto Merleau-Ponty precisa che "Dire che c'è trascendenza, essere a distanza, equivale a dire che l'essere (nel senso sartriano) è talmente gonfiato di non-essere o di possibile che esso non è solamente *ciò che è*" (*Le visible et l'invisible*, tr. it. cit., pp. 197-198).

<sup>44</sup> G. INVITTO, "Esprit" e "raison" filosofi francesi del novecento, Capone editore, Lecce 1987, pp. 81-87, p. 85. Invitto oppone allo sguardo di Sartre, indice di una "dialettica totalizzante di violenza" (pp.81-82), che porta all'oggettivazione del mondo e dell'Altro, le analisi della *visione* condotte da Merleau-Ponty e rileva come esse siano da interpretare all'interno della più generale trasformazione del problema della trascendenza che il filosofo intende operare.

<sup>45</sup> Si veda M. CARBONE, *Carne*, "aut-aut", n. 304, Luglio-Agosto, pp.99-119.

<sup>46</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, tr. it. cit., p. 168.

<sup>47</sup> Per un'attenta analisi di questo interesse, e in particolare modo per le teorie di F. De Saussure, si veda M. CARBONE, *Ai confini dell'esprimibile*, cit., pp. 73-113; sulla presenza metodologica (e non solo *langagière*) dell'influsso saussuriano nell'ontologia della carne, mi sia concesso rimandare anche a: N. COMERCI, *Del linguaggio incarnato. Intorno a Merleau-Ponty*, in AA.Vv., *Linguaggio e percezione. Le basi sensoriali della comunicazione linguistica*, Carocci, Roma 2002, pp. 57-63.

<sup>48</sup> Si veda M. MERLEAU-PONTY, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, "Bulletin de la Société française de Philosophie", t. XL1, 1947; poi in M. MERLEAU-PONTY, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, Paris 1996, pp.39-104, pp. 55-56.

<sup>49</sup> *Signes*, tr. it. cit., p. 67

<sup>50</sup> In questo modo devono essere integrate le pur imprescindibili analisi di Bonan che, ne *La dimension commune*, tende a considerare il linguaggio come "epifenomeno" del mondo sensibile, con il risultato di non conferire il giusto peso alle possibilità intersoggettive che la parola manifesta in piena autonomia dal sensibile. Merleau-Ponty precisa infatti che "non possiamo più, per spiegare la comunicazione, invocare la nostra appartenenza a uno stesso mondo, poiché è questa appartenenza che è in questione e di cui appunto si tratta di dare conto. Tutt'al più possiamo

dire che il nostro radicamento sulla stessa terra, la nostra esperienza di una stessa natura, è ciò che ci lancia nell'impresa: esse non saprebbero garantirla, non bastano a compierla" (M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde* –datato 1950-51– texte établi et présenté par C. Lefort, Gallimard, Paris 1969; tr. it. di M. Sanlorenzo, *La prosa del mondo*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 143).

<sup>51</sup> Ivi, p. 142.

<sup>52</sup> "La parola passa da uno spazio di coscienza all'altro per un fenomeno di sopravanzamento o di propagazione. Come soggetto parlante e attivo io sopravanzo su altri che ascolta, come soggetto ascoltatore e passivo, lascio sopravanzare altri su di me. Nell'esercizio del linguaggio, io verifico su me stesso che l'attività è l'altro lato della passività. È allora che l'idealità 'fa il suo ingresso'. Tanto nel mio rapporto con me stesso, tanto nel mio rapporto con altri non c'è sorvolo né idealità pura. C'è ricoprimento di una passività da parte di una attività: è così che io penso in altri e che mi parlo. La parola non è un prodotto del mio pensiero attivo, seconda rispetto a esso" (M. MERLEAU-PONTY, *Husserl aux limites de la phénoménologie*, corso del 1959-60 presso il Collège de France, tr. it. *Husserl ai limiti della fenomenologia*, in M. MERLEAU-PONTY, *Linguaggio storia natura*, Bompiani, Milano 1995, pp. 117-123, p. 120).

<sup>53</sup> Si tratta del "Cours du lundi" intitolato *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, i cui appunti preparatori sono conservati anch'essi presso il "Fondo Merleau-Ponty", Département des Manuscrits Occidentaux, Bibliothèque Nationale de France (Site Richelieu) di Parigi e consultabili in microfilm (Vol. XI – catalogato come: MF 9846). Il corso è diviso in due parti: la prima dedicata a Valéry (da cui è tratta la citazione: f. 54), la seconda a Stendhal; ai corsi sono annesse le "Notes pour les leçons sur Stendhal" e alcune "Notes sur Sartre et Parain, d'après *Situations I*".

<sup>54</sup> *M. Merleau-Ponty à la Sorbonne (1949-1952). Résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même*, "Bulletin de psychologie", t. XVIII, n. 236, 1964, Paris, pp. 109-336; poi Cynara, Grenoble 1988, p.55.

<sup>55</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, tr. it. cit., p. 145.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 146-147.

<sup>57</sup> Ivi, p. 145.

<sup>58</sup> Ivi, p. 45, corsivo nel testo.

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> R. Bonan (*La dimension commune*, cit., vol. II, pp.116-137) propone di utilizzare la nozione di *stile* per indicare un tratto forte della personalità capace di garantire continuità nel modificarsi temporale.

<sup>61</sup> *Le visible et l'invisible*, tr. it. cit., p. 163.

<sup>62</sup> A. DELOGU, *Né rivolta né rassegnazione. Saggio su Merleau-Ponty*, ETS, Pisa 1980, p.118.

<sup>63</sup> Bernard Waldenfels parla a proposito di una "razionalità responsiva" che disloca il soggetto da un piano di indubitabilità ad un piano in cui la razionalità non si conquista tramite l'epoché ma si raggiunge nel confronto dialogico; si vedano in particolare: B. WALDENFELS, *Ordnung im Zwielicht*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987; ID., *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994.

<sup>64</sup> R. BONAN, *La dimension commune*, cit., vol. II, p. 217. È merito di Bonan aver sottolineato l'importanza di questo tema (tratto da Marcel) nella riflessione merleau-pontyana.

<sup>65</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La prosa del mondo*, cit., p.144.

<sup>66</sup> ID., *Le primat de la perception*, cit., p. 79.