

NELLA CORRENTE DELL'IPERDIALETTICA: IL MIO PERCORSO A PARTIRE DA MERLEAU-PONTY

di Sandro Mancini

Ho incontrato il pensiero di Merleau-Ponty lungo il filo di una riflessione sull'originario che ha preso le mosse negli anni Settanta dall'incontro tra fenomenologia e marxismo, in particolare tra la problematica husserliana della *Lebenswelt* e quella neomarxista della soggettività estraniata del lavoro vivo. Da un allargamento di questa prospettiva nella direzione dell'ermeneutica e dell'ontologia è nata la mia ricerca su M.P., collocata tra la fine di quel decennio e la prima metà degli anni Ottanta. Il suo esito principale è costituito dalla monografia *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*. Il titolo vuole evocare quello che mi è parso il motivo ispiratore della filosofia dell'ambiguità di M.P.: orientare la ricerca verso il senso nascente, là dove la vita ricomincia cercando di aprirsi un varco nell'inerte rigidità del costituito.

La mia indagine ha inteso focalizzare soprattutto gli ultimi scritti del pensatore francese, in contrapposizione al *cliché*, allora invalso, di un'opinata contrapposizione tra un 'primo' M.P. esistenzialista e un 'secondo' M.P., ormai lontano dalla dimensione della soggettività e approdato alle sponde heideggeriane dell'Essere delle lontananze, dopo aver ripudiato l'iniziale ispirazione fenomenologica. Ho invece mostrato come l'ontologia indiretta abbozzata in *Le visible et l'invisible* svolga il medesimo motivo della ricerca sulla percezione delineata nella *Phénoménologie de la perception*, nell'ideale continuità di un'originale concezione dialettica dell'espressione.

Così, nella mia interpretazione, l'*iperdialettica* non è considerata come una componente secondaria, o addirittura ipertrofica, della trama filosofica che si andava delineando in *Le visible et l'invisible*, o ancor meno come un retaggio obsoleto dell'opinata precedente fase umanistica. Essa è assunta al contrario come un passaggio decisivo, in cui prende forma l'idea della reversibilità, sfociante in una concezione dell'essere policentrica e poliritmica. Nell'ontologia iperdialettica il riferimento all'assoluto non scompare, ma vien meno soltanto la funzione legittimante assegnatagli dalla metafisica, e questo è fluidificato nella molteplicità dei piani dell'esperienza, ove funge da irrelativo della sterminata trama di relazioni di cui è intessuta la stoffa della *chair*. La dialetticità dell'espressione impedisce anche che la dimensione della soggettività dilegui con l'apertura alla nozione di struttura enucleata dalla linguistica di Saussure, utilizzata piuttosto per istituire una relazione reversibile tra i piani, irriducibili ma complementari, dell'esperienza vissuta e delle strutture che la informano.

Pur essendo ritornato in diversi articoli alla disamina della filosofia merleau-pontyana, dopo la pubblicazione di *Sempre di nuovo* ho sviluppato la mia ricerca su due piani paralleli, svolgendo in entrambi i temi e la dialettica del-

l'espressione enucleati dall'interpretazione di M.P.: un primo piano contiguo al precedente, ancora collocato nella contemporaneità, e un secondo, situato in una stagione apparentemente lontana dello spirito europeo, ma in effetti provvista di molteplici punti di convergenza con la nostra situazione: quella del tardo Rinascimento.

Nella prima direzione ho prolungato il confronto, già istituito in *Sempre di nuovo*, tra l'ontologia merleau-pontyana del "Logos selvaggio" e l'antropologia del "pensiero selvaggio" elaborata da Lévi-Strauss. Proprio l'iperdialettica, imperniata sulla sintesi di mescolanza e sulla chiasmaticità e reversibilità degli opposti, mi ha fornito la chiave per comprendere la portata filosofica della tematica del pensiero selvaggio di Lévi-Strauss, che ho interpretato come una dialettica sincronica, riprendendo con una diversa curvatura una tesi avanzata negli anni '60 da un Lyotard non ancora approdato ai noti lidi del postmoderno²: il nucleo della semantica lévi-straussiana del pensiero selvaggio, ulteriormente articolato nell'indagine sui miti amerindi, è la coappartenza dell'uomo e della natura sullo sfondo dell'indivisione primordiale della vita. Certo Lévi-Strauss attinge la strumentazione filosofica per pensare l'identità originaria della vita più da Rousseau che da Merleau-Ponty, ma quel che conta è che in entrambe le prospettive si svolge un parallelo percorso di critica delle pretese di dominio del Cogito, e di ridislocazione del trascendentale dal piano della coscienza a quello della vita.

Da Rousseau Lévi-Strauss attinge le implicazioni morali dell'identificazione primordiale dell'uomo con tutti i viventi, inoltrandosi su un sentiero che Merleau-Ponty non ha percorso in prima persona, ma che è compatibile con la sua interrogazione sul senso originario dell'esperienza. Essa è connotata dall'estensione dell'ambito del dovere dall'umano al vivente in quanto tale, cui viene riconosciuta un autonomo statuto valoriale, indipendente dagli scopi dell'azione umana. L'approfondimento di questa tematica mi ha portato, nei primi anni '90, allo studio di Jonas, in particolare della sua teorizzazione del "principio responsabilità", in cui prende forma un nuovo paradigma etico, che estende l'obbligatorietà morale alla vita e all'ambiente. In quello studio –in cui tra l'altro paragonavo la funzione che avrebbe svolto l'omonimo libro di Jonas nel nuovo contesto culturale degli anni '90 a quella esercitata negli anni '60 da *L'uomo a una dimensione* di Marcuse– la meditazione merleau-pontyana mi ha aiutato a focalizzare due nodi dell'impensato jonasiano, poco valorizzati nella scarsa letteratura critica allora esistente: da una parte l'interpretazione del metabolismo, in cui questi scorge una dialettica primordiale dell'interno e dell'esterno inscritta nel cuore della natura, preannunciante e prolungantesi nel simbolismo proprio della vita animale e poi nella relazione dialettica del sensibile e dell'intelligibile che si instaura nella vita umana, a partire dal nesso originario di percezione e immaginazione, che qualifica essenzialmente l'uomo non soltanto come *homo faber* e *homo sapiens*, ma anche e non meno come *homo pictor*³; dall'altra parte l'intuizione della spontaneità come carattere essenziale della vita, fonte perenne e sempre ricominciante di senso, convergente col tema merleau-pontyano della vita come "ordine della spontaneità insegnante"⁴. Ho infine individuato un ulteriore, significativo, punto di rac-

cordo tra queste due prospettive nella comune valorizzazione della vita infantile per la comprensione del senso dell'intersoggettività⁵.

Il secondo filone di ricerca germinato dal mio incontro col pensiero di M.P. mi ha condotto allo studio della filosofia del Rinascimento, intrapreso alla fine degli anni '80 e condotto nell'arco dell'intero decennio successivo intorno alle due figure, coeve e convergenti sotto il profilo del pensiero morale, di Michel de Montaigne e di Giordano Bruno. È stato un cammino *à rebours*, in cui ho ritrovato in questi due fondamentali crocevia della coscienza laica europea temi e prospettive poi ripresi da M.P.: un cammino che mi ha poi consentito un decentramento critico dalla 'situazione' filosofica del Nostro, e che mi ha spinto a riconsiderarlo alla luce di questi ulteriori percorsi critici. Così, al termine di quel decennio di ricerca, sono tornato ancora una volta a M.P.: frutto di questo ritorno è la nuova edizione di *Sempre di nuovo*, pubblicata quest'anno per i tipi di Mimesis.

Il pensiero del Rinascimento non è del tutto assente negli scritti di M.P.: nella seconda metà degli anni '40 egli dedica infatti due articoli a Machiavelli e a Montaigne, entrambi ripresi in *Signes*, in cui sono ripubblicate anche le prefazioni al volume *Les philosophes célèbres*, da lui curato nel 1956, col titolo *Partout et nulle part*. Nel Rinascimento M.P. trova il fascino di un nuovo inizio, l'aurorale ripresa di contatto con la vita sensibile non più delegittimata dal dogmatismo della Scolastica, la fluidità del risvegliarsi e riabbeverarsi alla fonte del senso autoctono del mondo della vita.

In questo quadro, mi è parso che l'incontro con Montaigne vada ben al di là dello spazio dedicatogli nell'articolo del '47, da cui pure ha preso le mosse la ventennale ricerca di Starobinski sugli *Essais*⁶, e che fornisca una duplice chiave, per comprendere sia Montaigne che M.P. In effetti M.P. non poteva non incontrare l'autore degli *Essais* nel suo cammino, perché convergente è il motivo ispiratore e l'atteggiamento con cui i due pensatori affrontano la loro avventura intellettuale. "Nous recommençons tousjours à vivre"⁷: queste parole degli *Essais*, che ritengo suggellino il senso dell'impresa teorica di Montaigne, indicano altrettanto bene quella di M.P. Prima ancora che tra pensieri, il loro si presenta come un incontro tra uomini, uniti nel tempo dalla forza misteriosa delle affinità elettive. Junghianamente, si potrebbe dire che ciò che li accomuna è il fatto che entrambi hanno integrato l'*Anima* non soltanto nella sfera della loro esistenza, ma anche in quella della loro meditazione. Sia negli *Essais* che negli scritti merleau-pontyani si ritrova infatti operante un medesimo senso della fluidità, nell'aderenza alle figure della vita sensibile così come nella finezza dell'andamento di pensiero con cui entrambi gli autori seguono le pieghe recondite della soggettività; un senso della liquidità che fa tutt'uno con il comune estraniarsi dalla pesante solidità della logica del dominio, che accetta la vita solo per sussumerla nella rigidità degli apparati. In entrambi i casi poi tutto ciò non contrasta, ma anzi felicemente si sposa con il *pathos* dell'autenticità, con l'energico richiamo ad appropriarsi dell'esistenza e a inverare in una prassi coerente la misura dell'umana libertà. Inoltre non è affatto casuale che, seppure in contesti ovviamente differenti, né l'uno né l'altro siano stati pensatori sistematici, ma dilettanti, nel senso migliore del termine, sempre

pronti a ricominciare a pensare daccapo, disposti a prestare il loro orecchio e la loro penna alle deboli voci del senso allo stato nascente, che cercano faticosamente un varco istitutivo tra l'inerte mole dei significati acquisiti.

Se il dato di questa convergenza è vero, la presenza di Montaigne in M.P. non può essere limitata all'iniziale articolo del '47, ed è proprio così; ritroviamo infatti Montaigne tra i pochi autori analizzati nel corso sulla dialettica del 1955-56, e mi pare altamente significativa la scelta di M.P. di leggere gli *Essais* come espressione di una dialettica vissuta: il mio libro su Montaigne ha preso le mosse, e articolato, questa linea interpretativa⁸.

Negli scritti successivi Montaigne non è più esplicitamente menzionato, ma ritengo che una eco di quella vecchia lettura sia udibile nella *Prefazione a Signes*, dove l'autore si dilunga a polemizzare garbatamente con Sartre a proposito della sua introduzione –peraltro a mio parere molto bella– alla nuova edizione da lui curata di *Aden Arabie*, una sorta di diario di viaggio dell'avventura araba del comune amico Paul Nizan⁹. M.P. ha qui una ragione esplicita per intervenire sullo scritto di Sartre, perché è stato direttamente coinvolto nelle vicende giovanili da questi rievocate. Parecchie, troppe, pagine della *Prefazione* di *Signes* sono dedicate a confutare le implicazioni politiche contenute nel saggio sartriano; ma il suo discorso si fa più interessante dove mostra come dietro le alte lodi che Sartre tributa all'amico morto giovane sul campo di battaglia, e alla correlativa aspra rampogna che riserva invece per se stesso e per il percorso della sua generazione nel dopoguerra, si giochi una partita tutta interna a Sartre, alle prese coi suoi fantasmi. Ciò che irrita palesemente M.P. è il fatto che Sartre ha mancato l'occasione per ricordare il concreto tessuto delle relazioni intersoggettive in cui i tre amici, insieme a tanti altri, sono stati allora aggrovigliati. Se Sartre non l'ha fatto, è perché è rimasto vittima dell'illusione retrospettiva, in cui inevitabilmente si cade allorché si riveste il passato coi panni del presente, nell'implicito presupposto coscienzialista che il presente detenga la vera rappresentazione del passato. Viceversa, se ci si affida al principio di simultaneità immanente al tempo, che fa sì che le estasi temporali stiano tra loro in un rapporto orizzontale di reciprocità, si può dischiudere un autentico spazio di manifestazione agli eventi passati nel rispetto della loro alterità, tornando a colloquiare con essi e mantenendo insieme la consapevolezza della loro irrimediabile distanza: "Forse il tempo non scorre né dall'avvenire né dal passato; forse è la distanza a costituire per noi la realtà dell'altro, e soprattutto dell'altro perduto. Se potessimo guardare a distanza noi stessi, questo distacco ci riabiliterebbe. Per riequilibrare quel che oggi Sartre dice di sé e di Nizan ventenni, mancherà sempre quello che il Nizan cinquantenne avrebbe potuto dire della loro giovinezza. Per noi, erano due uomini che cominciarono, e cominciarono dagli estremi opposti"¹⁰.

Ma cosa c'entra la lettura merleau-pontyana degli *Essais* con Sartre e Nizan? Analizzando la *Prefazione* di *Signes*, ho avuto l'impressione che quando Merleau-Ponty legge queste pagine sartriane, e ne scorge l'incapacità di descrivere quella che non fu affatto –come lì invece appare– un'idilliaca amicizia, gli torni alla mente il celeberrimo capitolo degli *Essais* in cui l'autore ricorda la sua intensa relazione con Étienne de La Boétie, il giovane amico morto

troppo presto, allorché doveva –come Nizan– ancora dare il meglio di sé. Nella sua replica M.P. è riuscito là dove Sartre ha fallito, perché ha saputo restituire i termini effettivi di un concreto rapporto tra uomini in carne e ossa, nella sua opacità e ambiguità. E non credo proprio che sia una mera coincidenza il fatto che M.P. si esprima con parole molto simili a quelle di Montaigne, allorché si sforza di trovare il senso ultimo, e ultimamente insensato, dell'effettiva amicizia tra Sartre e Nizan: “Era destino che Sartre lo comprendesse solo trent'anni dopo, *perché era Sartre, ma anche perché lui era Nizan*”¹¹. Montaigne infatti, ripercorrendo nella memoria i brevi anni trascorsi nella compagnia di La Boétie, trova le parole più belle sulla loro amicizia, e sul valore universale dell'amicizia, in questo *allongéail* della redazione finale degli *Essais*: “Si on me presse de dire pourquoi je l'aymois, je sens que cela ne se peut exprimer, qu'en respondant: *Par ce que c'estoit luy; par ce que c'estoit moy*”¹².

Il mio libro su Montaigne fa dell'istanza merleau-pontyana del raccordo tra vissuto e struttura la chiave per un'indagine sull'identità negli *Essais* che mette capo a una sorta di scetticismo fenomenologico *ante litteram*, come in parte M.P. ha colto nel suo articolo del '47. Ne ho trattato diffusamente in *Oh, un amico!*, per cui qui non mi ripeto. Mi limito a richiamarne l'esito speculativo: l'apertura di un inedito spazio di manifestazione alla dimensione irriflessa della vita di coscienza, in cui si dà coesistenza degli impossibili, e in cui la contraddizione, espunta dalla sfera sottoposta alla legislazione dell'intelletto, è reimmessa nel movimento del farsi prassico della verità, a opera di un più profondo Logos: un esito, questo, in cui lo scetticismo si rivela non soltanto il movimento del pensiero *verso* la verità, ma anche il movimento stesso *della* verità, attuantesi perennemente nel rovesciamento delle certezze precostituite. Vi è quindi un robusto filo teoretico che congiunge l'anima fenomenologica dello scetticismo montaignano alla dialettica dell'espressione di M.P., e che non vien meno neppure nell'ultima ontologia indiretta della *chair*, anche se nei materiali provvisori di *Le visible et l'invisible* il riferimento agli *Essais* non emerge tematicamente: lo spirito dello scetticismo fenomenologico continua ad animare l'ultimo corso della meditazione merleau-pontyana, orientandola a concepire la presenza dell'Essere nel pensiero come l'atto del suo continuo ritrarsi dalle forme dopo averle portate ad espressione, quando esse sono ormai cristallizzate: uno scetticismo che non nega dunque l'Assoluto, ma opera come il principio dialettico della sua fluidicazione¹³.

Anche la ricerca su Bruno è germinata nel fecondo terreno dell'incontro con M.P.. La meditazione merleau-pontyana sulla chiasmaticità e reversibilità originarie mi ha fornito il filo conduttore per un attraversamento del labirintico territorio della “Nolana filosofia”; vi ho trovato infatti la chiave decisiva per venire a capo dell'apparente aporeticità della rivoluzione onnicentrica promossa da Bruno. Essa consiste nella reversibilità di identificazione e di separazione che scandisce il duplice ritmo del processo di infinitizzazione attivato dal Nolano, articolantesi nei due registri simultanei della presenza e dell'assenza, affermantisi rispettivamente la generalizzazione del centro e la sua vanificazione.

La sfera infinita propone la tesi che Bruno elabori due strategie filosofiche opposte e complementari, la via analogica della differenza e la via dialettica

dell'identità, e allestisce anche lo spazio teorico della loro comunicazione: viene così a cadere la statica e astratta contrapposizione tra immanenza e trascendenza, che spesso ha connotato le correnti interpretative del pensiero bruniano. Mi permetto di richiamare il passo in cui interpreto il motivo, cruciale in Bruno, della *transformatio duplex* del sé e della cosa, dell'interno e dell'esterno, alla luce dell'iperdialettica merleau-pontyana: "Nei *Furori* il culmine della caccia della verità è il frutto della reversibilità dell'identità e della differenza, è il pensiero della reciprocità e coapparenenza dei due movimenti dell'entrare e dell'uscire, della *complicatio* e dell'*explicatio*, del *descenso* e dell'*ascenso*. L'ultima figurazione di questo percorso [...] è la *transformatio duplex*, che Bruno aveva posto al vertice della sua gnoseologia già nel *De umbris idearum*. una dialettica senza sintesi compiuta, che non estingue le differenze dopo averle inglobate, ma le lascia accadere. Se ci si consente di prendere a prestito un neologismo dell'ultimo Merleau-Ponty, è una 'iperdialettica' in cui la mediazione degli opposti è l'attualità dell'Uno, per il quale essere nella sua assoluta ed esclusiva unità è lo stesso che essere nella puntualità del differente: di modo che tanto più l'ente determinato si attua nella sua peculiare specificità, tanto più attua l'Uno ad esso immanente."¹⁴

Bruno e Montaigne da un lato, Merleau-Ponty dall'altro, si dispongono idealmente alle due soglie della rivoluzione scientifica, nei due passaggi epocali della fine del '500 e della seconda metà del '900, in cui si decide l'affermarsi prima e il deflagrare poi di *una* delle anime della modernità: quella dualista e coscienzialista che trova la sua cifra filosofica nel paradigma cartesiano-kantiano del Cogito, in cui si saldano verità e sicurezza. Di contro a essa si dispone quella dialettica, che trova nella vaghezza della figura della vita l'ispirazione per contrastare la riduzione del qualitativo al quantitativo e propugna la "riabilitazione del sensibile". Nei percorsi che potranno ancora scaturire da questo progetto alternativo della modernità la fenomenologia merleau-pontyana rimarrà una viva fonte di ispirazione.

¹ FrancoAngeli, Milano 1987; II edizione riveduta e accresciuta, Mimesis, Milano 2001.

² Ho svolto questa indagine in due articoli apparsi nella seconda metà degli anni '80, poi ripresi in *Umano e nonumano tra vita e storia. Lévi-Strauss, Jonas e la ragione dialettica*, Mimesis, Milano 1996 (su Lyotard cfr. pp. 49-57).

³ Cfr. op. cit., pp. 116-7.

⁴ Cfr. op. cit., pp. 108-9 e M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 118; tr. it. di G. Alfieri, *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 1967, p. 129.

⁵ Cfr. op. cit., p. 118.

⁶ Cfr. J. STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1982; II edizione ampliata 1993. Tr. it. della I edizione a cura di M. Musacchio, *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, il Mulino, Bologna 1989.

⁷ MONTAIGNE, *Les Essais*, II, XXVIII (*Toutes choses ont leur saison*), Éd. Villey - Saulnier, vol. II, Puf, Paris 1988, p. 702.

⁸ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours*. Collège de France 1952-1960, Gallimard, Paris 1968, pp. 85-87 e S. MANCINI, *Oh, un amico! In dialogo con Montaigne e i suoi interpreti*, FrancoAngeli, Milano 1996.

⁹ Cfr. P. NIZAN, *Aden Arabie*, Maspéro, Paris 1960.

¹⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, trad. it. cit., p. 52.

¹¹ *Ib.*, trad. it. cit., p. 51 (corsivo mio).

¹² La citazione è tratta dal saggio I, 28, *De l'amitié* (*Les Essais*, vol. I, cit., p. 188, corsivo mio).

¹³ La prima parte del libro ripercorre i passaggi più salienti dell'autoritratto di Montaigne, enucleando l'idea di espressione che la sottende e focalizzando la questione dell'identità. Gli *Essais* hanno il loro inizio in un atto di affermazione dell'identità dell'autore. Ma poi, man mano che l'autoritratto diventa il tema centrale dell'opera, tale affermazione si rovescia progressivamente nel suo contrario. Il libro intende mostrare, in questa prima parte, come l'esito della ricerca interiore di Montaigne non consista soltanto in uno scacco, perché se Montaigne non ha trovato l'arcano di se stesso, pur tuttavia ha aperto un nuovo spazio di manifestazione a dimensioni fino ad allora inesplorate della soggettività, come il corpo vissuto e l'inconscio. Alla luce degli esiti della prima parte, la seconda affronta le idee di Montaigne. Sulla base della ricognizione della sua antropologia, il libro mostra come lo spirito scettico spinga l'autore dei *Saggi* a percorrere molteplici registri etici, senza appagarsi in nessuno, e come la sua riflessione morale sia attraversata da una tensione irrisolta tra il piano descrittivo del relativismo dei costumi e quello prescrittivo di un obbligo universale di solidarietà con tutti i viventi. Si delinea così l'impensato della saggezza di Montaigne, ossia il lato creativo dello scetticismo montaignano: esso non perviene all'identità dell'io, ma in questo scacco emerge infine che il senso dei fenomeni dell'esistenza non si attinge nella ricerca di una loro opinata identità, bensì nel lasciar essere il loro movimento, che eccede le pretese legislative della coscienza.

¹⁴ S. MANCINI, *La sfera infinita. Identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*, Mimesis, Milano 2000, p. 94.