

CHŌRA-CARNE: UN CONFRONTO TRA DERRIDA E MERLEAU-PONTY

di Mita Arici

L'innominabile e l'impresentabile

“Per tutto questo ci mancano i nomi”¹, afferma Husserl nel descrivere la costituzione dell'intimo flusso temporale della coscienza in un paragrafo che Derrida definisce “mirabile”². Husserl aveva infatti scoperto che il tempo vissuto internamente, diverso da quello “oggettivo” e misurabile degli orologi, non è concepibile come una successione di istanti puntuali, perché, a rigore, l'istante non c'è mai, non è mai “presente”, sfugge continuamente. Il flusso temporale si costituisce piuttosto come un continuo rimanendo, una continua reciprocità tra il prima e il dopo, tra ritenzione passata e protensione futura; esso ha quindi in sé qualcosa di circolare. Per questo movimento costituente “ci mancano i nomi” ed è solo una volta che il flusso temporale si è costituito che possiamo parlare di flusso, anche se Husserl ci mette in guardia contro queste metafore: “Noi non possiamo dire altro che: questo flusso è qualcosa che noi chiamiamo così in base al costituito, ma che non è nulla di temporalmente obiettivo”³.

Commentando questo paragrafo Derrida osserva che ciò che Husserl chiama “innominabile” è ciò che sfugge alla presenza, mentre “tutto ciò che è presente noi possiamo nominarlo” (VF, p. 122, n. 8)⁴. In effetti, come già Platone insegnava nel *Cratilo*, il nome fissa l'essenza immobile ed eternamente presente, la sostanza (*ousia*) delle cose⁵. Ci mancano invece i nomi per ciò che, come il flusso temporale descritto da Husserl, è instabile, per ciò che non è completamente visibile e presente, ma che si costituisce grazie ad uno scambio tra visibile e invisibile, presente e assente; ci mancano quindi i nomi per ciò che non è “un oggetto”, ma sta al di là della distinzione stessa tra oggettivo e soggettivo.

Molti anni dopo i suoi esordi husserliani⁶, Derrida dedica un testo al tema della *chōra*, quella materia amorfa o “ricettacolo” (di cui Platone parla nel *Timeo*) della quale si serve il Demiurgo per plasmare il cosmo e tutte le cose sensibili sul modello di quelle ideali. Il testo del filosofo francese esordisce in questo modo: “*Chōra* ci giunge, come il nome. Quando un nome viene, esso dice subito più del nome, l'altro del nome e l'altro come tale, di cui annuncia per l'appunto l'irruzione”⁷. Oltre a richiamare il tema dell'evento, queste righe ci informano che per Derrida la questione di *chōra*

(così la chiama il filosofo in questo testo, sopprimendo volutamente l'articolo determinativo) ha a che fare con il nome o meglio, con l'innominabile. In particolare *chōra* sembra qui assumere il valore esemplare di qualcosa che riguarda ogni atto di denominazione: se Platone, nel *Cratilo*, tentava di isolare una regola per fondare la correttezza dei nomi, Derrida avverte non solo che non c'è un significato o una parola "giusta" per *chōra*, ma anche che forse nessun nome, per nessun "oggetto", è un nome "giusto".

Abbiamo inoltre osservato come, già nei suoi primi testi in cui sviluppava una particolare lettura di Husserl, il filosofo francese collegasse una certa debolezza del linguaggio che pone nell'impossibilità di dare un nome ad una certa discronia o anacronia che impedisce di cogliere un essere sotto la forma della presenza. Derrida caratterizza la *chōra* platonica appunto come qualcosa che non possiede un'essenza determinabile e la cui presenza è sempre differita; *chōra*, dice Derrida, "è l'anacronia nell'essere o, meglio, l'anacronia dell'essere. Essa anacronizza l'essere" (C, p. 51). Forse, lascia intendere il filosofo, questo non è solo il caso di *chōra*, perché non c'è *nessuna* essenza stabile ed è necessario incominciare a pensare la presenza a partire da questa instabilità, da questa *différance*, e non il contrario.

La nozione di *chōra* assume quindi un valore strategico nell'operazione complessiva in cui è coinvolta la riflessione di Derrida. Com'è noto il filosofo francese intraprende una paziente decostruzione dei testi della metafisica classica la quale, come aveva insegnato Heidegger, concepisce l'essere come "presenza" stabile e originaria da cui procederebbero, a titolo derivato, tutte le differenze e tutto il divenire. Platone, o ciò che viene chiamato il "platonismo", costituisce una tappa fondamentale nella storia che ha condotto la filosofia a concepire l'essere nei termini di presenza, ossia nella storia di ciò che tradizionalmente chiamiamo "la" filosofia. Il termine "platonismo" è però un'astrazione che cela dell'altro, qualcosa che, dall'interno della stessa scrittura platonica, confuta ciò che chiamiamo platonismo. Siamo di fronte ad un movimento circolare, o, come dice Derrida, ad una "violenta inversione" (C, p. 78): lo scritto di Platone genera il "platonismo", ma questa inevitabile astrazione (il platonismo) farà sempre un po' di violenza allo scritto di Platone, perché ci porterà necessariamente a trascurare alcuni dei sentieri che si aprono nelle sue pieghe. Approfondire il tema della *chōra* significa appunto per Derrida riscoprire uno di questi sentieri in modo da far affiorare le falle o le crepe che contestano l'edificio platonico (che si trova al cuore dell'edificio della filosofia tradizionale) dal suo interno.

In questo testo tenteremo di approfondire l'analogia tra la concezione derridiana di *chōra* e la nozione merleau-pontiana di "carne".

È noto che, come per Derrida, anche per Merleau-Ponty il pensiero di

Husserl costituisce un punto di riferimento fondamentale, ma entrambi i pensatori francesi intrattengono con esso un rapporto non semplice; sia l'uno che l'altro, infatti, elaborano questa eredità situandosi non tanto all'interno, quanto piuttosto "ai margini" (Derrida), o "ai limiti" (Merleau-Ponty) della fenomenologia. È utile ricordare che Derrida prende esplicitamente le distanze dall'interpretazione merleau-pontiana di Husserl e afferma che la sua lettura del testo fenomenologico diverge profondamente dalle versioni che ne proponevano negli anni '50 Sartre e Merleau-Ponty e si situa piuttosto in opposizione a esse o fuori di esse⁸.

Nonostante queste riserve espresse da Derrida e nonostante le effettive differenze che vi sono tra i due pensatori francesi, è possibile affermare che entrambi hanno voluto seguire l'eredità husserliana con un rigore che li porta, paradossalmente, a sviluppare quegli aspetti del pensiero fenomenologico che oltrepassano gli intenti programmatici di Husserl, ancora per molti versi legato ad una visione classica della filosofia in quanto ancorato al sogno di un'evidenza piena, di un'origine pura e di una coincidenza e un'adeguazione assolute. Ecco allora che, mentre Derrida marca lo scarto tra ciò che Husserl affermava dogmaticamente "di diritto" per non contraddire il suo stesso programma e ciò che invece Husserl manifestava dirigendosi "di fatto" verso un nuovo tipo di pensiero irriducibile agli schemi classici, Merleau-Ponty individua nella riflessione husserliana un'ombra di questioni laterali, irrisolte, un "impensato" che scaturisce dai bordi di ciò che il filosofo padroneggiava e che si tratta di pensare di nuovo. Entrambi i filosofi si rendono conto dell'impraticabilità della riduzione radicale prospettata dal pensiero fenomenologico come ritorno a una coscienza trascendentale costituente di fronte alla quale il mondo si dispiegherebbe in una trasparenza assoluta.

L'impossibilità di una riduzione completa, l'inattingibilità del momento di origine del senso, l'incapacità di coincidere con i propri movimenti costitutivi, implicano l'abbandono di uno schema filosofico tradizionale, caratterizzato, al contrario, dalla certezza e dalla pienezza dei fondamenti e da un approccio diretto al vero garantito dall'immediatezza dell'evidenza. Con Husserl e nonostante Husserl (e ovviamente con l'apporto di altri influssi importanti come quello del pensiero di Heidegger o dello strutturalismo, per citare altre due fonti comuni a entrambi i filosofi francesi) si fa allora strada l'idea che ciò che ci fa mancare la coincidenza con l'origine del senso e della verità differendo continuamente il nostro accesso diretto all'essere, a se stessi e all'altro, lungi dal costituire ciò che ce ne impedisce l'esperienza, sia proprio l'unica via che abbiamo per accedervi.

Conseguentemente, l'essere non è più concepito come opposto al divenire (come avveniva nella metafisica tradizionale), ma come originariamente complicato con esso; questo significa anche rifiutare il principio che

vi sia un significato preesistente alla sua espressione linguistica per sostenere invece l'idea di una *contemporaneità* tra il senso e la sua articolazione; per esempio dall' *Origine della geometria* di Husserl⁹ entrambi i pensatori colgono l'idea che non si possa più parlare di un "divenir parola del significato", ma è l'articolazione linguistica e, per Derrida in modo particolare, grafica, che inaugura (in ritardo) il senso.

In Derrida, come si è accennato, questa contestazione della filosofia classica prende la forma di una critica alla "metafisica della presenza", critica che ha uno dei suoi punti fondamentali nell'elaborazione del concetto-non concetto di *différance*. Merleau-Ponty, invece, viene man mano sviluppando la convinzione che sia necessario evadere dai canoni tradizionali costruendo una "nuova ontologia" che ci faccia ritornare a vedere e a pensare in un modo diverso, un modo che "ci siamo precluso diventando occidentali"¹⁰. La "carne" è appunto il nome che Merleau-Ponty sceglie per esprimere un tipo di essere diverso, inedito, che introduce ad un nuovo modo di concepire la natura, la storia, il linguaggio e le relazioni con sé e con gli altri.

Come *chōra*, il termine "carne" ha in sé qualcosa di sfuggente e di intraducibile, perché la carne non possiede un'essenza definita di cui un nome potrebbe riprodurre l'equivalente esatto: "ciò che chiamiamo carne [...] non ha nome in nessuna filosofia"¹¹, afferma Merleau-Ponty. Quando si nomina ci si trova già al livello del *logos*, si è già operata una certa distorsione nei confronti di quell'essere irriflesso e fluido che si intendeva esprimere, ci si è già posti, come direbbe Husserl, al livello del costituito. La carne però non coincide nemmeno con uno strato assolutamente inattuabile, condannato per sempre al mutismo; Merleau-Ponty osserva con grande interesse il tentativo di Husserl di esercitare la ragione filosofica fino alle sue estreme conseguenze, tentativo che, paradossalmente, porta il filosofo tedesco a scoprire dietro alla riflessione l'irriflesso come sua intima condizione di possibilità; con la nozione di carne il filosofo francese non vuole quindi esprimere un'estraneità assoluta tra riflesso e irriflesso, ma la loro *reciprocità*, quella stessa reciprocità che ritroveremo nella struttura della *chōra*.

Dovrebbe già apparire chiaro che non si tratterà qui di "tradurre" o di "far coincidere" il termine carne con *chōra* o viceversa, perché qui sono in questione proprio una certa idea della traduzione come possibilità di incarnare un'essenza o un significato adeguati in un termine equivalente e una certa necessità che la coincidenza non si realizzi mai; è però possibile cogliere tra queste due nozioni dei punti di contatto e delle analogie di struttura.

Vedremo che, come la *chōra*, l'essere carnale descritto da Merleau-Ponty si sottrae ad una classificazione nei termini di presenza: la carne non si può afferrare con uno sguardo che pretende di possederla completamente, perché essa non è completamente "visibile", ma è piuttosto un amalgama di visibile e invisibile e si può cogliere solo indirettamente, al-

l'orizzonte delle nostre percezioni e delle nostre riflessioni. Come la *chōra*, inoltre, la carne è contemporaneamente ciò che non ha una forma propria e ciò in cui e da cui ogni cosa si forma.

Osserviamo comunque che il nostro confronto è sin dall'inizio complicato da una particolare *mise en abyme*: per operarlo è infatti necessario interpretare una certa interpretazione che Derrida ci dà del *Timeo* platonico. Il *Timeo* però, come la lettura di Derrida intende precisare, non costituisce "l'origine" dei nostri discorsi, perché questo testo dipende a sua volta dalle nostre interpretazioni. Questo circolo ermeneutico, oltre a riflettere il movimento circolare della *chōra*, si rispecchia nella struttura a scatole cinesi con cui Derrida gioca continuamente in questo testo presentandoci il *Timeo* come un labirinto di racconti incassati l'uno nell'altro, di cui però si perde sempre il primo referente, tanto che l'originale e il derivato, il contenente e il contenuto, si scambiano incessantemente di posto obbligando Platone ad un andamento "a zig zag" che lo costringe a riprendere "sempre di nuovo" il filo del discorso.

Per non smarrirsi in questa costruzione vertiginosa sembra quindi utile presentare dapprima i punti che ci interessano della lettura che Derrida dà della *chōra*. Successivamente illustreremo la nozione merleau-pontiana di carne cercando di mettere in luce le analogie e differenze con la *chōra* derridiana. Infine, a partire da questa angolatura, tenteremo di suggerire alcuni tra i possibili esiti di questo confronto.

Derrida e la chōra

Derrida pone ad esergo del testo sulla *chōra* una citazione tratta da J.-P. Vernant in cui lo studioso francese chiede ai linguisti, ai logici e ai matematici di soccorrere il mitologo, poiché questi si trova sprovvisto di una logica adeguata all'investigazione del mito. Il mito, dice infatti Vernant, per la sua comprensione necessiterebbe di una logica differente da quella di non contraddizione dei filosofi, "una logica dell'ambiguo, dell'equivoco, della polarità. [...] una logica che non sia quella binaria del sì o no, [...] una logica diversa dalla logica del *logos*"¹².

È noto, spiega quindi Derrida, che ciò che Platone nel *Timeo* chiama *chōra*, sfugge alle categorie binarie della logica tradizionale. Platone presenta infatti la *chōra* come "un terzo genere" che non è assimilabile né ai paradigmi ideali, né alle cose sensibili: "ora bisogna spiegare un terzo e differente genere. I due generi, infatti, erano sufficienti per le cose dette in precedenza: l'uno posto come forma di esemplare, come intelligibile e come essere che sempre è allo stesso modo; il secondo come imitazione dell'esemplare, che ha generazione ed è visibile. Il terzo genere allora non

l'abbiamo distinto, ritenendo che i due bastassero. Ora, invece, il ragionamento ci costringe a cercare di chiarire con le parole anche questo terzo genere difficile e oscuro" (*Timeo*, 48E-49A)¹³.

La *chōra* si caratterizza quindi innanzitutto come un termine mediano: né sensibile, né intelligibile, né forma, né materia, essa non appartiene propriamente né al *logos*, né al mito, come preciserà Derrida più avanti, tanto che si può tentare di coglierla solo attraverso un ragionamento spurio, o "ragionamento bastardo" che è a mala pena oggetto di persuasione (cfr. *Timeo*, 52B, tr. it. p. 1378).

Da una parte, quindi, la *chōra* non appartiene al regno delle forme, ma rimane sempre indeterminata, "amorfa", e la sua comprensione resta difficile e oscura appunto perché la comprensibilità implica necessariamente la determinazione della forma. In questo senso la *chōra* ci sfugge proprio nel momento in cui pensiamo di averla colta: non appena la nominiamo, essa scompare, perciò non ne possiamo parlare direttamente. La sua sintassi appare qui prossima a quella della teologia negativa anche se, a differenza della teologia negativa, per Derrida essa non rimanda ad "alcuna istanza teologica, ontologica o antropologica"¹⁴, quindi ad alcuna verità "al di là dell'essere" (FS, p. 22).

D'altra parte la *chōra* non è nemmeno materia. Derrida osserva che Platone si serve di molte parole per qualificarla (ricettacolo, madre, nutrice, causa errante, spazialità, luogo, ecc.), ma non utilizza mai il termine *hylē*, perciò l'interpretazione aristotelica della *chōra* come materia appare ai suoi occhi problematica (cfr. C, pp. 85-86). Inoltre, la trattazione di Derrida mira ad evidenziare come essa si situi ad uno strato più originario rispetto alla materia, che si trova già al livello del costituito. Platone in effetti afferma che i quattro elementi materiali con cui i filosofi naturalisti (e in particolare Empedocle) avevano fatto coincidere il Principio di tutto non sono in realtà dei Principi, ma dei principianti, ossia sono derivati e secondi rispetto alla *chōra*¹⁵. Non è nemmeno possibile identificare quest'ultima come una *res extensa*, anzi, come vedremo essa annuncia un concetto della spazialità in netto contrasto con quello cartesiano.

Più in profondità, Derrida vede nella *chōra* il manifestarsi di una struttura anteriore al dualismo medesimo tra forma e materia: "il pensiero della *chōra* renderebbe problematico l'ordine stesso della polarità, della polarità in generale, che sia o meno dialettica" (C, p. 50). Più che come un "terzo genere", la *chōra* sembra quasi caratterizzarsi come un unico principio che si trova al di qua e/o al di là del discorso sicuro di una filosofia che procede per opposizioni binarie, allo stesso tempo "madre" e causa di ogni cosa e "ricettacolo" di tutte le forme senza possederne alcuna in proprio.

Se la *chōra* sembra essere più originaria delle opposizioni che si generano in essa, non è però identificabile con un cominciamento inteso come

fondamento stabile e sicuro. La questione della *chōra*, in effetti, è in relazione con il tema dell'origine, ma Derrida mostra come il tentativo di individuare un'origine obblighi il discorso a spostarsi sempre oltre, in un rinvio e un rimando infiniti. Questo scacco nello sforzo di isolare un inizio viene rintracciato dal filosofo francese anche nella costruzione stessa del *Timeo*, dialogo scandito continuamente da ritorni indietro, in cui Platone annuncia più volte l'intenzione di ricominciare daccapo, ma dove non si risalirà mai ad una presenza originaria. In particolare Derrida fa vedere come questo scritto platonico abbia una struttura che noi potremmo chiamare "a matrioska", fatta di racconti contenuti l'uno nell'altro: il giovane Crizia riporta un racconto che aveva fatto il giorno innanzi, che a sua volta riporta un resoconto che il vecchio Crizia suo avo gli aveva narrato circa una conversazione avuta con Solone, che espone il colloquio avuto con un sacerdote egiziano, il quale riferisce dell'origine di Atene in base a scritture egiziane, ecc. Derrida mostra però come ciò che sembra di volta in volta l'inizio o la fonte del racconto (Socrate, gli ateniesi, ecc.) diventa fatalmente il fine o il ricevente (il "ricettacolo") della storia. Sembra quasi, seguendo l'esposizione derridiana, che si potrebbe al limite scegliere come origine un luogo qualsiasi del testo platonico, se non fosse che un'origine scelta a posteriori, un'origine che può "esplodere"¹⁶ in un punto qualsiasi del percorso, non è propriamente un'origine.

In effetti è proprio la concezione classica della genesi come inizio puntuale, come *presenza* da cui scaturisce un divenire, che la costruzione di *mise en abyme* di questo testo e la nozione di *chōra* problematizzano e mettono in questione. In contrasto con la metafisica tradizionale che prevede un'origine come punto fisso da cui segue uno sviluppo lineare, Derrida, a partire dalla sua tesi di laurea redatta negli anni 1953-54 in cui analizza il problema della genesi nella filosofia di Husserl, scopre infatti una sorta di "legge della contaminazione differenziale"¹⁷ che impedisce di ridurre l'inizio ad una puntualità istantanea introducendo nel movimento costituente uno scarto ineliminabile. La genesi è paradossale, spiega Derrida in questo testo, perché essa è sia *continua* che *discontinua* rispetto a ciò che produce, sia *contenuta* che *contenente* rispetto al suo svolgimento (cfr. PG, pp. 58-59)¹⁸. La struttura paradossale della genesi riflette lo stesso paradosso della *mise en abyme*, una tecnica compositiva sulla quale Derrida sofferma l'attenzione più volte, tanto che in un'intervista contenuta in *Positions* egli confessa che diversi suoi scritti importanti¹⁹ possono essere visti come un lungo commento ad un passaggio di Husserl tratto da *Idee I* (che egli pone ad esergo de *La voce e il fenomeno*) in cui uno spettatore all'interno della galleria di Dresda guarda un quadro che rappresenta dei quadri, che contengono delle iscrizioni, ecc. In questo gioco di scatole cinesi si tratta in effetti di mettere in discussione il fatto che ci sia una presenza originaria, per-

ché lo spettatore è sia interno che esterno al quadro, sia contenuto che contenente. La *chōra*, a suo parere, riflette appunto questa struttura *en abyme*, perché essa “raffigura il luogo d’iscrizione di tutto ciò che al mondo si marca” (C, p. 64), ciò che in essa si produce è quindi *simultaneamente* continuo e discontinuo, interno ed esterno rispetto ad essa.

La *chōra* rispecchia la struttura paradossale dell’origine anche perché essa deve essere dimenticata *come tale* per poter essere colta. In questo senso essa è pre-originaria, “*anteriore* ed esterna ad ogni generazione” (C, p. 83). In una conferenza tenuta a Capri nel 1994 sulla religione Derrida paragona la *chōra* alla figura di un deserto “prima” del deserto (FS, p. 21), o di un fondamento che “fonda sprofondando” e che “si sottrae sotto il suolo di ciò che fonda” (FS, p. 23). La questione della *chōra* sfiora quindi il tema heideggeriano della traccia e quello husserliano della crisi del senso originario in quanto questi esprimono tanto l’impossibilità di attingere direttamente all’origine, quanto la necessità di raggiungere il costituente solo passando attraverso la mediazione del costituito.

Per avvicinarsi alla *chōra* è necessario un cammino a ritroso, è necessario operare quella *Rückfrage* (o, come traduce Derrida, *question en retour*) di cui parlava Husserl ne *L’origine della geometria* quando affermava la necessità di attingere all’originario solo attraverso la mediazione del derivato²⁰. La *chōra* è quel supporto informe che genera e riceve tutte le determinazioni, a patto però che esse siano date a posteriori; c’è quindi una struttura di ritardo, una specie di “futuro anteriore” senza ritorno (cfr. FS, p. 23), per cui essa non si definisce mai in se stessa, ma solo grazie al suo contrassegno futuro, o alle interpretazioni future che ne saranno date. In un certo senso essa fonda ciò che la fonderà, oltrepassando così l’opposizione classica tra attivo e passivo: “la *chōra* [...] non si lascia facilmente situare [?]: essa è più situante che situata, opposizione che a sua volta bisognerà sottrarre a qualsiasi alternativa grammaticale o ontologica dell’attivo e del passivo” (C, p. 49). La *chōra* quindi c’è, *il ya, es gibt*, traduce Derrida nella lingua di Heidegger (evocando in questo modo anche il tema del dono), ma il modo del suo darsi e del suo dare luogo alle cose è quello di una “causa” molto particolare, una “causa errante” (come la definisce Platone; cfr. *Timeo*, 48 A 7) che vive di un movimento circolare irriducibile al pensiero causale.

Nel testo *Forcener le subjectile*, Derrida paragona più volte esplicitamente la concezione che egli propone in questo testo del soggettile alla *chōra* platonica²¹. L’analogia secondo il filosofo risiederebbe appunto nel fatto paradossale che, come la *chōra*, il soggettile, pur essendo un supporto, uno sfondo, un “ricettacolo” che assume in sé ogni forma, è in realtà senza fondo, perché sfugge a qualsiasi determinazione: il soggettile è infondato proprio perché è un “fondante-fondato” (SOG, p. 29).

Questa sorta di “generazione all’inverso” (SOG, p. 82) avviene per-

ché Artaud nei suoi disegni non ci mostra un ordine già articolato, normato, organizzato, quanto “il momento dell’articolazione” (SOG, p. 82). Il soggettivo, come la nostra lingua materna (alla quale Derrida lo paragona più volte), si costituisce nel momento in cui i segni, come i disegni, cominciano ad articolarsi, a differenziarsi tra loro, ossia nel momento in cui tra loro si istituisce uno scarto, uno spaziamento (*espacement*). Si tratta appunto di concepire la formazione di un campo di senso come un processo di spaziamento in cui i vari elementi acquistano un significato e un’identità solo relazionandosi tra loro. Com’è noto lo spaziamento (*espacement*) è un termine chiave nel lessico derridiano che gioca un ruolo fondamentale nella sua concezione della scrittura e attraverso il quale viene reinterpretata la concezione strutturalistica per cui il valore di un termine non è isolato, ma acquista la propria identità solo separandosi e scartandosi dagli altri elementi, quindi instaurando fra sé ed essi uno spazio e una differenza²². L’*espacement* annuncia un tipo di spazialità più primordiale rispetto a quella classica, ossia allo spazio oggettivo ed esteso di tipo cartesiano.

Ricordiamo che il termine *chōra* rimanda anche alla spazialità, al luogo, e che Platone se ne serve anche con questa connotazione²³. Derrida mette in rapporto la *chōra* all’*espacement* suggerendo che essa abbia a che fare con questa diversa e più originaria concezione dello spazio. Egli riferisce a proposito un passaggio tratto dall’*Introduzione alla metafisica* in cui Heidegger indica come, a cominciare da Platone, “in base cioè all’interpretazione dell’essere come ιδεα , si prepari la trasformazione dell’essenza [?] del luogo [τοπος] e della χωρα , nello ‘spazio’ definito attraverso l’estensione. Χωρα non potrebbe forse voler significare ciò che si separa da ogni cosa particolare, ciò che si sottrae, ciò che ammette, precisamente, in tal modo, qualcos’altro e ‘gli fa posto?’”²⁴.

Questa diversa “tropica” è collegata a quell’“anacronia” di cui abbiamo parlato qui sopra che caratterizza la temporalità della *chōra*. Scrive Derrida: “la tropica e l’anacronismo sono inevitabili. E tutto ciò che vorremmo mostrare è la struttura che, rendendoli così inevitabili, ne fa altra cosa che accidenti, debolezze o momenti provvisori” (C, p. 51). Similmente alla *différance*, *chōra* esprime una *struttura* (e non un’essenza)²⁵ in cui lo spazio si fa tempo e il tempo si fa spazio, proprio in quanto essi non esprimono due entità costituite, ma si auto-costituiscono attivamente attraverso uno scarto e un differenziarsi di elementi. Questi scarti e queste differenze, inoltre, non costituiscono degli accidenti che un pensiero dell’adeguazione avrebbe il compito di eliminare per riportarsi alla pienezza della presenza, ma sono necessari affinché qualcosa possa darsi e “avere luogo”.

La carne come chōra

È noto che Derrida non si è mai applicato agli scritti della tradizione con l'intento di un esegeta. Proprio per questo motivo non si ritiene essenziale, al fine del nostro paragone con la carne merleau-pontiana, stabilire in che misura l'interpretazione che Derrida dà della *chōra* platonica sia esatta. Piuttosto, il tentativo è quello di comparare tra loro la caratterizzazione derridiana della *chōra* e quella merleau-pontiana di carne suggerendo alcuni spunti per un confronto di carattere più generale tra i due filosofi. Ci concentreremo in particolare (anche se non esclusivamente) nell'ambito dell'ultima riflessione di Merleau-Ponty, che raggiunge il suo punto massimo di elaborazione in un'opera che però egli non riuscì a portare a termine a causa della morte: *Il visibile e l'invisibile*.

Merleau-Ponty intende per visibile "il mondo sensibile, [...] relativamente continuo" e per invisibile "l'universo di pensiero, [...] discontinuo e lacunoso" (VI, p. 39). Queste categorie subiscono però delle trasformazioni di significato che segnano subito un distacco del filosofo francese dall'ontologia classica: mentre quest'ultima, infatti, ripartisce l'essere nei diversi livelli del sensibile e dell'intelligibile, Merleau-Ponty intende mettere in evidenza che non si tratta di due mondi differenti, ma di *un unico livello* che contiene la visibilità e l'invisibilità come due facce di una stessa medaglia. Il filosofo francese conduce una lotta su due fronti contro il realismo del "pensiero oggettivo" e l'idealismo del "pensiero riflessivo" che, dando l'uno la prevalenza al lato oggettivo e l'altro al lato soggettivo, si mantengono comunque nei limiti tradizionali di una visione oppositiva tra soggetto e oggetto, concepiti come due essenze positive. L'essere carnale, "grezzo", "poroso", con cui Merleau-Ponty intende proporre anche una concezione innovativa della natura, indica invece una nuova dimensione in cui presenza e assenza, materia e forma, si trovano implicati l'uno nell'altro e allacciati in uno stretto legame e dove passività e attività, oggetto e soggetto, sono in un rapporto di reversibilità.

L'elaborazione della nozione di carne si inserisce quindi nell'attacco sferrato da Merleau-Ponty contro il dualismo che caratterizza l'impianto del pensiero tradizionale, dualismo che egli non smette di criticare lungo tutto il corso della propria meditazione. In effetti, come il filosofo francese apprende dallo Husserl degli ultimi scritti (in particolare lo Husserl di *Idee II*, della *Crisi* e dei manoscritti inediti), i due poli in cui un pensiero dualista si irrigidisce non sono fondamentali, ma sono già costituiti, astratti, veri "a titolo derivato": "A partire da *Idee II*, sembra chiaro che la riflessione non ci insedia in un ambito chiuso e trasparente, che non ci fa passare, per lo meno non immediatamente, dall'"oggettivo" al "soggettivo", che ha piuttosto la funzione di svelare una terza dimensione in cui questa distinzione diviene

problematica [...] la riflessione husserliana elude questo star di fronte del soggetto puro e delle pure cose, cerca *al di sotto* il fondamentale” (S, p. 215). La carne, in questo senso, si configura come quella zona di *profondità* che dà spessore alla superficialità di un pensiero dualistico. È proprio la contemplazione di questa “terza via” che oltrepassa gli schemi binari di una filosofia tradizionale che porta alla teorizzazione di una contrapposizione non assoluta, ma solo relativa, tra essere e nulla e che segna la distanza tra il pensiero di Merleau-Ponty e quello di Sartre: “Anziché dell’essere e del nulla, sarebbe meglio parlare del visibile e dell’invisibile, ripetendo che non sono contraddittori” (S, p. 45)²⁶.

Osserviamo che questa definizione della carne come *terza dimensione*, si può avvicinare alla caratterizzazione della *chōra* come “terzo genere” che non si può riassorbire né dal lato della forma, né da quello della materia.

L’accostamento tra la carne merleau-pontiana e la *chōra* platonica viene suggerito anche da Mauro Carbone in un breve testo dedicato agli influssi del pensiero neoplatonico nella concezione merleau-pontiana della luce²⁷, dove l’autore osserva opportunamente che tuttavia in Merleau-Ponty, a differenza che in Platone, la carne si configura come un genere *unico* e non *terzo*, che è allo stesso tempo amorfo e formatore. In effetti, se la dimensione dell’essere carnale si può definire come una terza via rispetto ai due poli classici del sensibile e dell’intelligibile, va precisato che però essa non si trova fuori di essi, in un altrove irraggiungibile o in un “altro dall’essere”. Vi è quindi, in questo senso, un unico livello, quello della carne, che vive della differenziazione stessa tra sensibile e intelligibile, visibile e invisibile, che la costituiscono e ne sono costituiti e che sono l’uno la contropartita dell’altro²⁸.

Questa precisazione può consentire di mettere meglio a fuoco il confronto con Derrida. In effetti, se da una parte il filosofo francese sottolinea, come abbiamo visto, il carattere “mediano” della *chōra*, d’altra parte egli insiste sull’“estraneità” della *chōra*, sul suo essere sempre oltre e fuori da ogni luogo: “Dall’interiorità aperta di un corpus, di un sistema, di una lingua o di una cultura, *chōra* situerebbe [...] la spaziatra astratta, il luogo stesso, il luogo dell’esteriorità assoluta” (FS, p. 21)²⁹. A questo proposito è utile osservare che anche là dove la *chōra* derridiana sembra approssimarsi maggiormente alla carne merleau-pontiana, ossia (per esempio) quando Derrida la definisce come un “chiasmo” in cui “tutto verrebbe nello stesso tempo a *prendere posizione e a riflettersi*” (C, p. 62), appaiono delle differenze significative. Si ricordi che la figura del chiasmo è fondamentale nel pensiero di Merleau-Ponty, perché indica quel rapporto di scambio, di reciprocità e di rispecchiamento che si stabilisce tra soggetto e oggetto e in generale un tipo di rapporto all’essere che si instaura dall’interno dell’essere. In questo testo di Derrida il chiasmo appare invece come una voragine, un

“abisso” che, pur aprendosi all'interno del testo, rimane assolutamente estraneo ad esso. È a partire da questa estraneità, da questa assenza, che si mette allora in moto, come si è visto, il meccanismo della *mise en abyme*, che rende la *chōra* sempre più inafferrabile situandola, come un terzo genere o un “terzo uomo”³⁰, sempre al di là di ogni alternativa. La *chōra*, afferma Derrida, “portando al di là della polarità del senso (metaforico o proprio), [?] non apparterebbe più all’orizzonte del senso” (C, p. 50); l’essere carnale merleau-pontiano, invece, pur non identificandosi con il *logos* e il senso tradizionali, non si pone al di fuori dell’“orizzonte del senso”, ma vuole farsi portatore di un senso diverso, grezzo o “selvaggio”, di un “logos del mondo estetico” che aderisce maggiormente al mondo dell’arte e della sensibilità piuttosto che all’universo logico-scientifico o alle “idee dell’intelligenza”.

Questa diversità si riflette in una differenza di impronta più globale tra il pensiero di Merleau-Ponty e quello di Derrida, che mantiene in fondo un impianto dualista, poiché pone appunto una separazione radicale tra il *logos* (con le sue opposizioni) e il suo oltre (in questo caso la *chōra*), nonostante l’uno non possa darsi senza l’altro³¹. Merleau-Ponty invece, come si è visto, tenta di superare uno schema binario pensando ai due poli antitetici come reversibili, come i due lati di un unico essere “verticale”, dotato di una profondità che li connette senza mai sovrapporli in una coincidenza perfetta: mentre per Merleau-Ponty non è possibile concepire una discontinuità se non sullo sfondo di una continuità (per quanto “porosa” e “incerta”), Derrida parte da una scissione originaria. Per Merleau-Ponty non c’è, come per Derrida, una “falla”, un’“assenza originaria”, o, come per Sarte, un “buco” che pone un’eterogeneità insuperabile nel tessuto della presenza, ma una “cavità” o una “piega” che lavora interiormente la carne e vi istituisce l’articolazione del senso e della storia. L’invisibile, quindi, non è completamente “altro” dal visibile, ma ne è la controparte e contribuisce così a creare una visibilità più ampia.

Un altro angolo visuale fecondo per il nostro confronto riguarda la rielaborazione del termine “struttura”. Sia nel caso della *chōra* che in quello della carne, infatti, viene applicata la teoria strutturalistica del linguaggio, per cui non siamo di fronte ad una sostanza o ad un insieme di sostanze, ma ad un fascio di relazioni in cui le singole cose si distinguono per contrasto. Come abbiamo visto, la *chōra* derridiana si alimenta del reciproco differenziarsi tra di loro degli elementi che la compongono.

Similmente, con il concetto di carne Merleau-Ponty abbandona qualsiasi posizione sostanzialistica rilevando come “la cosa stessa” sia sempre trascendente e non possa apparire che in filigrana: ciò che è “visibile”, come ad esempio gli individui, gli eventi o le essenze ideali, sembra cristallizzarsi in una “cosa” solo grazie ad un processo di astrazione. In realtà, al

livello pre-logico dell'essere carnale per Merleau-Ponty non ci sono che grovigli di relazioni, "ciuffi di essere", "matrici simboliche", centri di irradiazione o "raggi di mondo" che non hanno consistenza al di fuori del tessuto connettivo che li lega, ma che si formano nel momento in cui, attraverso la stoffa carnale di cui fanno parte, si rispecchiano gli uni negli altri³².

Questa concezione relazionale del reale affiora anche nella peculiare idea merleau-pontiana dello spazio, a cui il filosofo dedica notevoli riflessioni penetrando a fondo il meccanismo della visione e il modo in cui essa si esercita nella pittura. Come abbiamo accennato qui sopra la *chōra* derriana, pur coinvolgendo la nozione di spazio, non è assimilabile ad una concezione della spazialità come estensione, ma piuttosto a quel movimento di contrasti e distinzioni che crea lo spazio descritto proprio attraverso il processo di *espacement*. Similmente, Merleau-Ponty si distanzia dalla concezione cartesiana dello spazio, ossia da uno spazio oggettivo, chiuso in un sistema di coordinate geometriche, ed esplora invece la spazialità primordiale che viviamo spontaneamente relazionandoci con le cose prima ancora di sapere "dove" esattamente siamo, ponendoci in un rapporto chiasmatico, di scambio e di circolarità, con ciò che ci circonda: lo spazio infatti ci avvolge nella misura in cui è la nostra posizione a determinarne l'orizzonte. È chiaro che in questo tipo di spazialità la posizione dei corpi, prima di costituirsi come un dato oggettivo e misurabile, si stabilisce grazie al gioco di distanze e prossimità che le cose istituiscono relazionandosi e riflettendosi le une nelle altre.

Come nel caso della *chōra*, inoltre, questa spazialità comunica intimamente con la temporalità, perché è intrisa di dinamismo e di movimento. Lo spazio e il tempo infatti, secondo Merleau-Ponty, sono delle "strutture di orizzonte" che vivono di una continua differenziazione interna e di un continuo scambio tra visibile e invisibile: come nell'esperienza dello spazio vi sono delle zone di indeterminatezza (gli orizzonti spaziali) che facendo da sfondo alla nostra visione ne sono la condizione, così nella temporalizzazione gli orizzonti della nostra esperienza sono il passato e il futuro che, pur non essendo presenti, contribuiscono alla costituzione del presente³³.

Come si può osservare, l'identità, sia essa di un soggetto, di una figura su sfondo, di un istante del tempo, non è mai primaria, ma emerge da una struttura più vasta a cui appartiene scartandosi da essa; reciprocamente, è proprio grazie a questa emersione e a questo scarto che anche la struttura appare iniziando ad articolarsi.

Nonostante sia la carne che la *chōra* si definiscano come due "strutture" originarie che accennano ad una filosofia irriducibile a quella degli schemi classici, possiamo osservare che, diversamente da Derrida, Merleau-Ponty arriva a teorizzare questo nuovo tipo di pensiero e di senso a partire dalla percezione, dalla visione nel suo concreto esercitarsi. Nell'ultimo

Merleau-Ponty, in particolare, la teoria di Saussure della diacriticità dei segni e alcune idee provenienti dalla psicologia della *Gestalt* per cui la percezione si dà grazie alla reciproca differenziazione tra figure e sfondi si connettono all'affermazione del nostro inestricabile legame con l'essere grezzo, del nostro appartenere ad una medesima natura, del nostro essere tutti fatti della stessa carne: "L'analisi saussuriana dei rapporti fra significanti e dei rapporti fra significante e significato e delle significazioni (come differenze di significazioni) conferma e ritrova l'idea della percezione come *scarto* in rapporto a un *livello*, cioè l'idea dell'Essere primordiale, della Convenzione delle convenzioni, della parola prima della parola" (VI, p. 217). Derrida invece si colloca ad un livello più astratto e nel suo pensiero il continuo rinvio dei segni tra loro non implica, come in Merleau-Ponty, una ricerca sul nostro legame con l'essere primitivo e una rielaborazione del tema della natura, ma si concentra sul mondo del significato e dei segni e rimanda al vuoto originario da cui paradossalmente prende avvio questo gioco di differenze.

Queste analogie e divergenze si rispecchiano nel modo di concepire l'originario e il movimento che lo anima. Sia Merleau-Ponty che Derrida, elaborando e sviluppando alcune concezioni di Husserl, arrivano a constatare che non esiste un'origine puntuale, immanente e assoluta, ma che sin dall'inizio si instaura un rapporto dinamico di reciprocità tra il fondante e il fondato. Abbiamo visto come Derrida utilizzi il termine husserliano *Rückfrage* per descrivere questo continuo rimando tra costituente e costituito. Merleau-Ponty utilizza invece il termine (sempre husserliano) *Fundierung*, che esprime appunto lo spessore del processo genetico e che ha una sintassi molto simile a quella esposta da Derrida per spiegare l'andamento circolare dell'origine: "il termine fondante – il tempo, l'irriflesso, il fatto, il linguaggio, la percezione – è primo nel senso che il fondato si dà come una determinazione o una esplicitazione del fondamento senza per ciò poterlo mai riassorbire; tuttavia, il fondante non è primo nel senso empiristico e il fondato non è semplicemente derivato, poiché il fondante si manifesta proprio attraverso il fondato" (FP, pp. 505-506)³⁴.

In effetti il tema del senso come scarto, come articolazione di un campo, è filosoficamente connesso a quello della reciprocità fra costituente e costituito, ossia a quel rimando tra archeologia e teleologia che abbiamo visto caratterizzare la temporalità della *chōra* e che contrassegna anche la struttura della carne; il movimento di articolazione grazie al quale si costituiscono i significati all'interno di una struttura, infatti, non viene a poggiare su un fondo solido e già costituito, ma è esso stesso a costituire, a posteriori, il proprio sfondo, il proprio passato, la propria origine. Nel caso di Merleau-Ponty si può osservare che il livello originario e pre-logico dell'essere carnale si presenta come un mondo più inarticolato e magmatico ri-

spetto a quello dell'attività e della riflessione. Esso costituisce una massa amorfa anche se non omogenea ma, come dice Merleau-Ponty, travagliata al suo interno. Tuttavia, per cogliere questo strato ancora confuso, per pensarlo, è necessario articolarlo, determinarlo altrimenti esso ci sfuggirebbe, perché i nostri significati, come abbiamo visto, sono essenzialmente articolazione, distinzione, differenziazione. Ora, per articolare questo sfondo è però necessario deformarlo, ricrearlo ogni volta. Merleau-Ponty esprime bene questo movimento biunivoco in una nota de *Il visibile e l'invisibile* in cui, oltre all'aggettivo "amorfo", che rimanda direttamente alla *chōra*, compare anche il nome di Proust: "Il mondo percettivo 'amorfo' di cui parlavo a proposito della pittura [...] che non contiene nessun modo d'espressione e che tuttavia li sollecita e li esige tutti, che ri-suscita con ogni pittore un nuovo sforzo di espressione [...] appare come contenente tutto ciò che sarà mai detto, lasciando però che siamo noi a crearlo (Proust): è il λογοςενδι αθετος che sollecita il λογοςπροφορικ ος" (VI, p. 187)³⁵. Come nel caso della *chōra*, anche la carne vive di un movimento circolare per cui il fondante genera ciò che lo fonderà, anche se lo fonderà solo deformandolo, ricreandolo, e quindi escludendo qualsiasi rapporto di derivazione di tipo deterministico.

Nonostante queste analogie, possiamo notare che, anche riguardo al tema delle origini, emergono delle differenze significative tra le concezioni di Merleau-Ponty e di Derrida.

In Derrida la constatazione della solidarietà del concetto di origine assoluta con la "metafisica della presenza", congiunta alla lezione di Heidegger e alla critica alla storia di Nietzsche, conduce al rifiuto del concetto di origine *tout court*. Il riscontro di un circolo vizioso originario che ingloba la genesi nel proprio movimento si ripercuote su tutto il pensiero di Derrida; la storia diviene così reciprocità circolare, senza inizio né fine, tra senso e non-senso. Al posto della carne, ossia di quel campo pressoché inarticolato e brulicante di "ciuffi di essere", che per Merleau-Ponty costituisce il suolo sfuggente da cui nascono le parole e le cose, non resta che l'avventura seminale della traccia nel gioco di infinito rinvio dei segni. Abbiamo visto qui sopra come nel testo sulla *chōra* Derrida si avvicini alle posizioni di Merleau-Ponty, concependo appunto quest'ultima come una sorta di struttura originaria in cui tutto viene a disporsi e ad avere luogo. Tuttavia anche in questo testo, come abbiamo osservato, la figura della *mise en abyme* rimanda all'assenza di un referente originario, in un labirinto senza vie d'uscita e senza vie di entrata.

Merleau-Ponty invece non mette in discussione il concetto di origine in quanto tale. Il suo problema è piuttosto quello di cercare un'origine che non sia un *arché*, tentando di cogliere ciò che fonda il senso, pur senza essere un fondamento positivo assoluto. La *Crisi delle scienze europee* e altri

scritti dell'ultimo Husserl permetteranno al filosofo di porre la questione di una rifondazione della filosofia nella descrizione non più di una coscienza costituente a fondamento di ogni senso, ma della *Lebenswelt* come luogo di radicamento e di scaturigine del senso. L'origine non è più concepita, cartesianamente, come l'inizio puro del pensiero, ma come ciò da cui deriviamo, trascinando la ricerca verso temi come l'infanzia, il passato, l'inconscio, la natura o la naturalità, il nostro modo naturale di stare al mondo, in generale, l'esplorazione dei tipi di rapporti che si instaurano tra l'attività e la passività. L'attenzione che Merleau-Ponty pone al tema del "suolo" arriverà quindi a coinvolgere la questione di una nuova filosofia della storia e di una nuova ontologia.

La tematica del suolo, in effetti, si connette in Merleau-Ponty ad una approfondita riflessione sulla passività, riflessione che il filosofo intraprende in polemica con le posizioni di Sartre, in particolare con il pensiero dualista di quest'ultimo. Allontanandosi da Sartre e dal suo pensiero della *costituzione*, che oppone radicalmente l'attivo e il passivo, Merleau-Ponty preferisce pensare alla genesi del senso in termini di *istituzione* (vocabolo con cui traduce quello husserliano *Stiftung*), che si riferisce ad una reciprocità tra attività e passività. Come è necessario riuscire a concepire la simultaneità (sempre smarcata, "sempre imminente e mai realizzata di fatto") tra visibile e invisibile, spazio e tempo, passato e avvenire, così, secondo Merleau-Ponty, occorre cogliere "la passività della nostra attività" e viceversa per penetrare il senso più profondo del "narcisismo" della nostra visione e della carne, che è un "fenomeno di specchio" in cui si realizza continuamente la riflessività propria del sensibile, che è sempre un senziente-sentito, vedente-visibile, toccante-toccato, ecc. In Merleau-Ponty l'attivo e il passivo rappresentano quindi il *recto* e il *verso* di una medesima realtà, la carne, che si sviluppa attorno al senziente alla maniera di una guaina di cui esso occupa l'interno, perché esso la sente allo stesso modo in cui è sentito da essa. In questo modo i rapporti tra attivo e passivo si scambiano e fanno del senziente, originariamente incluso nel sentito, la pellicola che lo riveste, come se il mondo potesse riuscire ad "apparirsi" solo attraverso la piega di una corporeità: "ogni rapporto all'essere è *simultaneamente* prendere ed essere preso, la presa è presa, è *inscritta* e iscritta nello stesso essere che essa prende" (VI, p. 277).

Ora, l'accento alla polemica tra Merleau-Ponty e Sartre è interessante, in quanto, alcune obiezioni che Merleau-Ponty rivolge a Sartre si potrebbero rivolgere anche a Derrida, mi riferisco in particolare alla caratterizzazione di queste filosofie come dualismi, dualismo tra l'in sé e il per sé in Sartre, dualismo tra il *logos* e il suo altro in Derrida, che esclude ogni altra possibile dimensione.

Questo ragionamento tuttavia si complica riguardo al tema della passi-

vità. Ricordiamo che Merleau-Ponty affermò esplicitamente di essere stato deluso dal fatto che Sartre non avesse mai elaborato una propria teoria della passività. Questo discorso non vale però per Derrida. Né si può dire che il filosofo abbia introdotto la questione della passività a partire dai suoi lavori sulla *chōra* o sul soggetto, dato che, sin dalla tesi di laurea sul problema della genesi in Husserl, egli affronta direttamente questo argomento.

Il tema della passività concerne direttamente quello della *chōra* intesa come supporto, “ricettacolo” o destinatario ricettivo di tutto ciò che si iscrive in essa. Nella già citata conferenza tenuta a Capri nel 1994 Derrida paragona la *chōra* ad un deserto o ad una “desertificazione” che si sottrae a ogni determinazione, ma che, nel contempo, è proprio la condizione di possibilità di tutto ciò a cui si sottrae (cfr. FS, pp. 18-19). Qui sopra abbiamo visto come per il filosofo la *chōra* si situi *oltre* l’alternativa stessa del passivo e dell’attivo. Tuttavia, proprio perché essa si situa *oltre* ogni alternativa, *oltre* il senso (con le sue polarità), *al di là* del sistema del debito e del dono (cfr. C, p. 68), *prima* di ogni intersoggettività (cfr. FS, p. 18), essa sembra allontanarsi dalla caratterizzazione merleau-pontiana della carne che, come abbiamo visto, non è assolutamente eteronoma rispetto alle strutture del senso e la cui dialettica si appoggia proprio sul carattere non assoluto, ma relativo dell’opposizione tra attivo e passivo, visibile e invisibile.

Alcuni esiti

In *Memorie di un cieco*, dove si propone un “Programma per una rilettura completa dell’ultimo Merleau-Ponty”³⁶, Derrida avverte che la visibilità di Merleau-Ponty, in quanto comporta in se stessa una non-visibilità, è prossima al suo pensiero di un’identità che si può dare solo tramite la differenza. Tuttavia dichiara che, diversamente da Merleau-Ponty, egli avrebbe più volentieri seguito “le tracce dell’invisibilità *assoluta*” (*ibid*). Come abbiamo osservato qui sopra è invece impossibile, nel caso di Merleau-Ponty, parlare di un’invisibilità o una differenza *assolute*.

A questo proposito sembra opportuno aggiungere che la perplessità che Derrida ha più volte dimostrato verso il testo merleau-pontiano (la cui lettura, egli ha ammesso, gli provocava un certo disagio), deriva forse dal fatto che nella sua filosofia non è contemplata una “terza dimensione” che, come la carne merleau-pontiana, funge da “cerniera” tra i due poli di ogni dualismo e quindi egli tende a considerare la continuità sfumata tra visibile e invisibile come indice di un pensiero che in fondo tende alla coincidenza e all’adeguazione³⁷. Al contrario, come abbiamo accennato anche all’inizio di questo testo a proposito della ricezione merleau-pontiana di Husserl, per Merleau-Ponty un pensiero della coincidenza e dell’adeguazione asso-

luta tra visibile e invisibile, tra costituito e costituente, tra sé e gli altri o tra sé e sé non si verifica mai e *non può* mai verificarsi. Questo avviene perché le lacune della nostra visione, lo scarto che ci separa dagli altri e dalle cose impedendoci di possederle con una visione “di sorvolo” non è un accidente o un ostacolo “di fatto” che si tratta di superare, ma è una condizione “di diritto”, è una sorta di “errore buono” che ci permette di vedere, di percepire e di comprendere qualcosa. Per Merleau-Ponty cogliere la “buona dialettica” che segna la struttura chiasmatica della carne significa “cogliere ciò che fa sì che l’uscire da sé sia rientrare in sé e viceversa” (VI, p. 215)³⁸. È quindi ovvio che non si raggiungerà mai una sintesi; la coincidenza assoluta (con l’altro, con sé, o con l’origine) è impossibile perché *lo stesso* movimento che operiamo per avvicinarci (all’altro, a noi stessi, all’origine, ecc.) è quello che ce ne allontana: poiché siamo parte della carne e intratteniamo un rapporto di inerenza con il mondo, per conoscere qualcosa dobbiamo distinguercene. Com’è noto, a differenza di Merleau-Ponty, Derrida aveva presto abbandonato l’impiego del termine dialettica; piuttosto che di dialettica, egli preferiva parlare di *différance*: con il concetto-non concetto di *différance* il filosofo intendeva inaugurare un nuovo tipo di pensiero che si delinea solo attraverso l’altro da sé, senza però approdare ad alcuna sintesi alla maniera hegeliana. Si può forse suggerire che in questo caso la diversità tra Derrida e Merleau-Ponty si situi più a livello terminologico che concettuale, e che anche Merleau-Ponty, per certi versi e per altre vie, sia arrivato ad un suo pensiero della *différance* intesa come impossibilità di un approccio diretto, necessità di uno scarto, necessità di un’invisibilità perché si dia visibilità. La carne, come la *chōra*, indica allora l’impossibilità di un’apprensione diretta e immediata dell’origine, dell’essere e del senso, che possono essere attinti solo attraverso dei processi di mediazione. Tuttavia per Merleau-Ponty questa mediazione è operata primariamente dalla sensibilità e dalle strutture carnali, mentre per Derrida essa avviene soprattutto al livello del *logos*.

Queste differenze si riflettono nel diverso approccio al tema dell’alterità. Ad esempio, nel testo *Le toucher* (cit.), Derrida rimprovera a Merleau-Ponty di valorizzare maggiormente la nozione husserliana di *Einfühlung* piuttosto che quella di “appercezione analogica”, che egli giudica più adatta ad esprimere un maggiore rispetto per l’alterità dell’altro, poiché apre tra me e lui la distanza delle strutture del *logos*. In realtà per Merleau-Ponty l’*Einfühlung* non indica affatto un accesso diretto all’altro, ma una via per comunicare con l’altro attraverso la *mediazione della sensibilità* piuttosto che attraverso la *mediazione del logos*³⁹. Questa prospettiva permette a Merleau-Ponty di individuare il luogo del nostro incontro più autentico con l’altro nel regno del pre-logico e di rivalutare così un tipo di comunicazione indiretta, laterale, fatta più di segnali corporei e istintivi che di parole. Que-

sto è testimoniato, ad esempio, dall'interesse che il pensiero di questo filosofo ha sempre suscitato in settori come la musicoterapia, che ricerca un tipo di espressione che non si consuma nello scambio frontale e verbale, studiando strategie di comunicazione alternative per persone che trovano la comunicazione tradizionale molto difficoltosa o impossibile.

La diversa posizione di Derrida si ricava anche da un testo di notevole importanza e densità, come *Violenza e metafisica*, in cui il filosofo, allo scopo di rispettare fino in fondo l'altro e la sua irriducibile alterità, difende una certa lettura di Husserl contro Lévinas, ma finisce per impostare la questione in termini dualistici: da una parte l'altro è un *fenomeno*, ossia si può dare solo attraverso la mediazione delle categorie del *logos* che salvaguardano e garantiscono la sua alterità; d'altra parte l'altro è un *noúmeno*, un oltre assoluto che sfuggirà irrimediabilmente e alla cui inviolabilità si dovrà sempre vegliare se voglio che l'altro sia veramente tale⁴⁰.

Ma, direbbe Merleau-Ponty, se l'altro è *assolutamente* altro non posso farne esperienza, perché non c'è "passaggio" tra noi; se l'altro è un'assenza, non è un'assenza qualsiasi, "bensì una certa assenza, una certa differenza secondo delle dimensioni che ci sono immediatamente comuni, che predestinano l'altro a essere specchio di me così come io lo sono di lui, che fanno sì che noi stessi non abbiamo di qualcuno e di noi, due immagini fianco a fianco, ma un'unica immagine in cui siamo implicati entrambi, che la mia autocoscienza e il mio mito dell'altro siano non due termini contraddittori, ma il rovescio l'uno dell'altro" (VI, p. 104)⁴¹.

La preoccupazione che Merleau-Ponty avverte nel rapporto con l'altro è duplice: non si tratta solamente di affermare la separazione tra me e l'altro per cautelarsi da un pensiero rassicurante che ambirebbe ad una comunione totale tra gli esseri; si tratta, parallelamente, di affermare anche la prossimità dell'altro, poiché anche la dichiarazione della sua assoluta estraneità sarebbe consolante⁴²: è proprio quando sappiamo che l'altro è un nostro simile, che egli ci appare ancora più estraneo; è proprio quando non possiamo dire di non aver nulla a che fare con lui, che siamo chiamati ad essere responsabili nei suoi confronti; l'alterità, per essere avvertita, deve prendere le mosse da un fondo di "confusione" (che non è coincidenza).

Come abbiamo osservato, è appunto la presenza di questo sfondo a segnare uno dei massimi punti di distanza tra le filosofie di Derrida e quella di Merleau-Ponty. Nonostante, attraverso la sua lettura della *chōra*, Derrida si avvicini alla teorizzazione di una "struttura" originaria che ha molte caratteristiche affini a quelle della carne merleau-pontiana, il suo pensiero mantiene comunque un impianto fondamentalmente dualistico, anche se i termini vengono fatti slittare; non si tratta più, infatti, del dualismo classico tra forma e materia, interno ed esterno, poiché la posizione della *chōra* al-

l'interno di queste alternative rimane indecidibile. Si tratta, piuttosto, del dualismo tra il *logos* (con le sue opposizioni binarie) e l'indecidibile stesso (in questo caso tra il *logos* e la *chōra*), del dualismo tra il senso e il non senso. Queste considerazioni, tutt'altro che esaustive e che richiederebbero una ricerca ulteriore, possono forse illuminare in parte il significato della diversa posizione di Merleau-Ponty che, nel tentativo di evadere dai canoni del pensiero dualista, ha invece teorizzato la possibilità di un senso *diverso* da quello del *logos* approfondendo i temi della natura, della sensibilità, della corporeità e in genere ha maggiormente esplorato il mondo della nostra comunicazione intima e indiretta, profonda e in parte inconsapevole e illogica, con ciò che ci circonda.

¹ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, a cura di R. Bohem, M. Nijhof, Den Haag 1966; tr. it. di A. Marini, *Per una fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, Franco Angeli Editore, Milano 1981, § 36, p. 102.

² J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1967; tr. it. a cura di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaka Book, Milano 1968, 3° ed. 1997, p. 122, nota 8 (d'ora in poi VF). Non è la prima volta che Derrida cita queste parole (cfr. J. DERRIDA, *Introduction à "L'origine de la géométrie" de Husserl*, PUF, Paris 1962; tr. it. a cura di C. Di Martino, *Introduzione a "L'origine della geometria"* di Husserl, Jaka Book, Milano 1987, p. 135 (d'ora in poi IOG).

³ E. HUSSERL, *Per una fenomenologia della coscienza interna del tempo*, cit., § 36, p. 102. Ritorneremo più volte su questa necessità di partire dal costituito, che interessa sia il tema della *chōra* che quello della *carne*.

⁴ Si ricorda che in questo notevole testo di Derrida l'elaborazione di questa concezione della temporalità in Husserl costituisce il cuore della decostruzione della "voce" fenomenologica intesa come presenza e coincidenza a sé del soggetto.

⁵ Cfr. PLATONE, *Cratilo*, 423D, 423E; tr. it. a cura di G. Reale, in Id., *Tutti gli scritti*, Rusconi 1991.

⁶ Ricordiamo che le prime opere di Derrida, a partire dalla tesi di laurea (composta negli anni 1953-54, ma pubblicata alla fine degli anni '90) sono dedicate all'analisi del pensiero di Husserl, che esercitò un'influenza decisiva nel corso del suo pensiero, anche quando egli cesserà di esaminare direttamente i testi husserliani.

⁷ J. DERRIDA, *Khōra*, Galilée, Paris 1993; tr. it. a cura di G. Dalmasso e F. Garritano, *Chōra*, in Id., *Il segreto del nome*, Jaka Book, Milano 1997, p. 45 (d'ora in poi C).

⁸ Cfr. J. DERRIDA, *The Time of a Thesis: Punctuations*, in *Philosophy in France Today*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, p. 38.

⁹ Com'è noto questo testo è inserito come appendice terza in E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, M. Nijhof, Den Haag 1956; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, ed. EST, Milano 1997, pp. 380-405. Sia Mer-

leau-Ponty che Derrida si interessarono moltissimo a questo scritto. Derrida ne compilò un commentario nel 1962 e Merleau-Ponty vi dedicò un corso al Collège de France nel 1959-60; si vedano rispettivamente il già citato J. DERRIDA, *Introduction à "L'origine de la géométrie" de Husserl* e M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur "L'origine de la géométrie" de Husserl*, PUF, Paris 1998.

¹⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. di G. Alfieri, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 186 (d'ora in poi S).

¹¹ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, texte établi par Claude Lefort, Gallimard, Paris 1964; tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Idee Nuove, Milano 1969, ed. riveduta da M. Carbone, Bompiani 1993, p. 163 (d'ora in poi VI).

¹² J.-P. VERNANT, *Ragioni del mito*, in *Mito e società nell'antica Grecia*, tr. it. di P. Pasquino e L. Berrini Paletta, Einaudi, Torino 1981, p. 250; cit. da J. Derrida, C, p. 43.

¹³ Derrida si soffermerà anche sulla connotazione della *chōra* come madre e nutrice, quindi sulla sua appartenenza al genere femminile, per notare come però la sua collocazione rimanga sospesa e irriducibile ad un genere specifico. La *chōra*, infatti, "non appartiene ad una coppia oppositiva [...] indica un posto a parte, la spaziatura che conserva un rapporto asimmetrico con tutto ciò che [...] sembra far coppia con essa" (C, pp. 82-83). Per questa caratterizzazione della *chōra* come madre cfr. G. BENNINGTON, *Derrida-base*, in G. BENNINGTON, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991, pp. 193-198, in cui l'autore osserva che non è un caso che la *chōra* platonica sia stata fatta oggetto di studi da parte di pensatrici come Kristeva e Irigaray.

¹⁴ J. DERRIDA, *Fede e sapere*, in *La religione*, annuario filosofico europeo, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 22 (d'ora in poi FS).

¹⁵ "Perciò la madre e il ricettacolo di ciò che si genera ed è visibile e interamente sensibile, non diciamola né terra né acqua né fuoco né aria, né altre delle cose che nascono da queste o da cui queste nascono. Ma, dicendola una specie invisibile [ανορατον] e amorfa [αμορφον] capace di accogliere tutto, e che partecipa in un modo assai complesso dell'intelligibile e che è difficile da concepirsi, non ci inganneremmo. E per quanto, stando a ciò che si è detto, risulti possibile raggiungere la sua natura, nel modo più corretto si potrebbe dire così: ogni volta pare fuoco la parte infuocata di essa, acqua la parte liquida, e così terra ed aria nella misura in cui riceve imitazioni [μιμητα] di queste cose?" (PLATONE, *Timeo*, 51 A-B, tr. it. cit., p. 1377).

¹⁶ L'immagine di una deflagrazione dell'origine non è utilizzata da Derrida, ma è di Merleau-Ponty: "l'originario esplose, e la filosofia deve accompagnare questa esplosione, questa non-coincidenza, questa differenziazione" (VI, p. 142).

¹⁷ Cfr. J. DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris 1990; tr. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaka Book, Milano 1992, p. 51, d'ora in poi PG.

¹⁸ È utile osservare che, nella prefazione alla pubblicazione di questo testo, datata 1990, Derrida afferma che questa legge di una contaminazione originaria "*fin nella sua formulazione letterale*, non ha cessato, *da allora*, di guidare tutto quanto ho tentato di dimostrare" (PG, p. 51). In effetti possono essere formulati ricorrendo alla coppia continuo/discontinuo anche temi della produzione derridiana successiva: ad esempio, l'aporia della responsabilità è costituita dal fatto che essa prevede, da un lato una *continuità* con un certo schema di valori, dall'altro la capacità di farsi carico di una scelta di *discontinuità* radicale, ecc. Si osservi inoltre come questa struttura genetica sia affine a quella della temporalità originaria descritta da Husserl cui abbiamo fatto cenno qui sopra, per cui nel flusso temporale vengono individuati *contemporaneamente* una continuità e una discontinuità, un'identità e un mutamento.

¹⁹ Derrida si riferisce a *La voce e il fenomeno, Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl, La grammatologia e La scrittura e la differenza*, cfr. J. DERRIDA, *Positions: entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Editions de Minuit, Paris 1972, pp. 44-45.

²⁰ Per una definizione di *question en retour* cfr. J. DERRIDA, IOG, in particolare pp. 99-100. Com'è noto per Derrida questo ritardo costitutivo presiede in generale alla formazione del senso. Riguardo alla reciprocità tra costituito e costituente si veda anche J. Derrida, *La carte postale: de Socrate a Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980.

²¹ Cfr. J. DERRIDA, *Forcener le subjectile*, Schirmer/Mosel Publishers, Munich 1986, tr. it. a cura di A. Cariolato, *Anonin Artaud. Forsennare il soggettile*, Abscondita, Milano 2005 (d'ora in poi SOG). Tecnicamente il termine soggettile (*subjectile*) appartiene al lessico artistico e designa il supporto o sostrato di un'opera, "ciò che sta al di sotto" (il foglio, la tela, il muro, la materia di una scultura, ecc.). Derrida paragona il soggettile alla *chōra* alle pp. 77, 86, 89, 90. In altre pagine (49, 53) egli parla invece del soggettile come di "ricettacolo". Si osservi che, in apparente contrasto, Derrida, nel testo sulla *chōra*, afferma che "*Chōra* non è un soggetto. Non è il soggetto. Né il supporto (*subjectile*)" (C, pp. 52-53). In effetti i due concetti non si possono sovrapporre e si limitano ad incrociarsi laddove entrambi indicano la struttura di un suolo che si auto-costituisce nella maniera circolare che abbiamo tentato di illustrare. L'analogia però si arresta se per "soggettile" si intende un supporto stabile, o un soggetto, che sia possibile raggiungere, che si lasci concepire *come tale* (cfr. C, p. 53).

²² A proposito del rapporto tra Derrida e lo strutturalismo e sulla concezione di *espace-ment* in connessione con la *différance* si veda M. IOFRIDA, *Forma e materia. Saggio sullo storicismo antimetafisico di Jacques Derrida*, ETS, Pisa 1988 in particolare capitoli I e II.

²³ Cfr. PLATONE, *Timeo*, 52 A 8 sgg. E52 B 4 (qui come $\tau\omicron\pi\omicron\varsigma$).

²⁴ M. HEIDEGGER, *Einführung die Metaphysik*, M. Niemeyer, Tübingen 1966, tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, pp. 76-77; cit. leggermente modificato in *Chōra*, p. 51, nota 8.

²⁵ "Si tratterebbe [?] di una struttura e non di qualche essenza della *chōra*, non avendo la questione dell'essenza più senso a tale riguardo" (C., p. 51).

²⁶ In particolare ricordiamo che Merleau-Ponty critica Sartre per non avere sviluppato una propria teoria della passività e per avere identificato soggettività e attività, diversamente da come invece aveva fatto Husserl, che aveva lasciato sempre più spazio, nei suoi ultimi scritti, ad una intenzionalità operante, senza atti (*fungierende Intentionalität*).

²⁷ Cfr. M. CARBONE, *La luce della carne. Istanze antiplatonistiche e tracce neoplatoniche nel pensiero dell'ultimo Merleau-Ponty*, "Annuario Filosofico", n. 20, 2004 (ed. 2005), pp. 133-144.

²⁸ Come nel caso della *chōra* (cfr. qui sopra, nota 13), pur non appartenendo ad un genere specifico la carne sembra aderire più al genere femminile che a quello maschile. Ne *Il visibile e l'invisibile* Merleau-Ponty, parlando della natura, annota: "è la carne, la madre" (VI, p. 278).

²⁹ Cfr. anche ivi, p. 23: *chora* "sarà sempre stata [...] il luogo stesso di una resistenza infinita, di una prestanza infinitamente impassibile: un tutt'altro senza volto".

³⁰ Derrida non menziona l'argomento del terzo uomo nel testo sulla *chōra*. Com'è noto l'argomento, in cui possiamo rintracciare una struttura simile a quella della *mise en abyme*, fu formulato da Platone stesso nel *Parmenide*.

³¹ Per capire in che senso la filosofia di Derrida si possa considerare un dualismo si veda M. IOFRIDA, *L'esaurimento del programma post-strutturalista: un bilancio e qualche prospettiva*, in Id., *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Derrida a*

Merleau-Ponty, Mucchi Editore, Modena 2007, pp. 59-83. Per un confronto tra Merleau-Ponty e Derrida che sviluppa questo tema in relazione alla diversa concezione dell'alterità espressa dai due filosofi mi permetto di rimandare a M. ARICI, *Derrida e Merleau-Ponty: due letture di Husserl a confronto*, in Av.Vv., *Après coup – L'inevitabile ritardo. L'eredità di Derrida e la filosofia a venire*, Bulzoni, Roma 2006, pp. 65-86.

³² Come testimonia l'insistenza sui temi del corpo, della natura, della percezione, la filosofia di Merleau-Ponty si caratterizza per una forte ricerca di concretezza. Potremmo anche accostare l'aspetto qui illustrato della carne al senso etimologico di *con-cretum*, che significa ciò che è cresciuto insieme, ciò che definisce il suo significato in relazione con le altre cose, in cui gli elementi sono connessi gli uni agli altri e che si differenzia quindi dall'astratto, ossia ciò che è separato, singolo, ciò che è estrapolato da questa struttura. Si osservi che questa particolare lettura della contrapposizione tra concreto e astratto è offerta da Adorno in alcune Lezioni sulla terminologia filosofica, in relazione alla filosofia hegeliana: "ciò che noi chiamiamo abitualmente concreto, ciò che ci troviamo di fronte qui e ora come isolato, singolo, sparso, e anche noi stessi in quanto ci contrapponiamo isolatamente a queste cose sparse, queste, che per il linguaggio abituale sono realtà concrete, per Hegel sono l'astratto". In questo senso il pensiero di Derrida, pur incontrando questo peculiare significato della "concretezza" (soprattutto con la nozione di *espacement*), ha degli aspetti di maggiore astrazione rispetto a quello di Merleau-Ponty, ad esempio quando Derrida parla di una singolarità "assoluta".

³³ Merleau-Ponty elabora questa concezione di un tempo che si fa spazio e viceversa in parte seguendo, in parte criticando Husserl. Per un'analisi più dettagliata su questa comunicazione tra spazio e tempo, che si basa su di una certa concezione della *profondità*, mi permetto di rimandare a M. ARICI, *Avventure dell'espressione*, Bulzoni, Roma 2007, pp. 84-105 e pp. 126-136. È possibile accostare la spazialità della *chōra* a quella della carne anche a parte. Intra da un tardo testo husserliano sulla dottrina copernicana (citato più volte sia da Merleau-Ponty che da Derrida) in cui il filosofo tedesco non concepisce la Terra come il pianeta fisico delle "mere cose", ma come il suolo originario in rapporto al quale movimento e riposo oggettivi perdono senso, il "qui" assoluto che ci porteremmo sempre con noi anche se ci allontanassimo dalla terra fisica. Cfr. E. HUSSERL, *Umsturz der Kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht* [1934], inedito contrassegnato D17, pubblicato in M. Farber (a cura di), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1940, pp. 307-325; tr. it., a cura di G.D. Neri, *Rovesciamento della dottrina copernicana nella corrente interpretazione del mondo*, in "Aut-aut", n. 245, 1991, pp. 3-18.

³⁴ Osserviamo che, come per Derrida, anche secondo Merleau-Ponty la genesi è simultaneamente interna ed esterna rispetto al suo divenire, perché essa descrive il movimento paradossale di "un atto inaugurale che abbraccia un divenire senza essere all'esterno di un tale divenire" (M. MERLEAU-PONTY, *La nature. Notes de cours 1956-1960*, Seuil, Paris 1995; tr. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, *La natura*, Cortina, Milano 1996, p. 87).

³⁵ Questo passaggio è citato anche da M. Carbone in *La luce della carne* (cit). Merleau-Ponty si è interessato moltissimo alla scrittura di Proust, da lui considerato come colui che ha saputo esplorare più di ogni altro i tipi di rapporti che intercorrono tra il visibile e l'invisibile. Il filosofo francese osserva che Proust compose la *Ricerca del tempo perduto* narrandone l'origine, narrando cioè di come il suo vissuto si convertisse pian piano in lui in una scrittura nuova. Proust cerca di dare forma ai segni sconosciuti del suo vissuto, ma la decifrazione di questo vissuto coincide con la sua ri-creazione, quindi con

una sua certa deformazione che però non è totalmente arbitraria, perché deriva proprio da esso. Un altro bell'esempio di questa paradossale inversione tra figure e sfondi si ritrova in una testo in cui Merleau-Ponty descrive le "avventure" della linea di Klee, un pittore a lui molto caro: "Una linea suscita il campo che le dà senso deformando il campo dato"; M. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours. 1959-1961*, Gallimard, Paris 1996; tr. it. di F. Baracchini e A. Pinotti, *È possibile oggi la filosofia?*, Cortina, Milano 2003, p. 21.

³⁶ J. DERRIDA, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Ed. Réunion Musées Nationaux, Paris 1999; tr. it. di A. Cariolato e F. Ferri, *Memorie di un cieco. L'auto-ritratto e altre rovine*, Abscondita SRL, Milano 2003, p. 71.

³⁷ Cfr. ad esempio J. DERRIDA, *Le Toucher, Jean Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000, pp. 238-239: "Qu'est-ce qui (me) rend la lecture de Merleau-Ponty si malaisée? [...] Peut-être ceci, en un mot: le mouvement que nous avons évoqué, cette expérience de la coïncidence avec la non-coïncidence, [...] nous le retrouvons transféré dans l'ordre de la conséquence (inconséquence) ou de la continuité (interrompue) des énoncés philosophiques, et de façon non pas toujours diachronique, selon l'évolution ou la mutation d'une pensée, mais parfois synchronique. Faut-il en créditer le philosophe, comme je suis le plus souvent tenté de faire, ou au contraire regretter qu'il n'ait pas pu procéder à une re-formalisation plus puissante de son discours pour thématiser et penser la loi sous laquelle il se plaçait ainsi, préférant toujours, au bout de compte, en fait, la 'coïncidence' [...] à la 'non-coïncidence'?"

³⁸ Si osservi come in fondo questa impossibilità di una sintesi, di una coincidenza, non sia che una delle conseguenze dell'affermazione dell'impossibilità della riduzione fenomenologica, impossibilità che appare evidente anche a Derrida nel momento in cui, ne *La voce e il fenomeno*, egli afferma che "*La riduzione fenomenologica è una scena*" (cfr. VF, p. 124), ossia che è necessario uscire da sé, mettersi in scena, per riconoscersi come sé, per rientrare in sé. Nel porre il sé come equivalente a se stesso, si è già insediata un'alterità in seno alla coscienza. In più luoghi Merleau-Ponty cita inoltre Heidegger, il quale, in *Identità e differenza* afferma che l'identità è da comprendere come *Dasselbe* e non *das Gleiche*, perché "nell'uguale scompare la differenza, mentre nello stesso appare la diversità" (cfr. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957; tr. it. di U. M. Ugazio, *Identità e differenza*, in "aut aut", n. 187, 1982, p. 19). L'impossibilità della riduzione e la messa in discussione di un soggetto trascendentale, oltre che dall'elaborazione del pensiero heideggeriano, è ricavata anche dalle *Lezioni* di Husserl sulla costituzione della temporalità originaria che abbiamo citato all'inizio di questo testo: se la temporalità è questa non-identità e se la soggettività è temporale, è chiaro che una coincidenza a sé della coscienza è impossibile. È interessante osservare la prossimità di alcune considerazioni di Merleau-Ponty e del primo Derrida su questo tema; cfr. ad esempio J. Derrida, PG, p. 158: "La soggettività è il tempo che *si* auto-temporalizza. Il tempo è la soggettività che *si* auto-realizza come soggettività. [...] Nell'identità assoluta del soggetto con se stesso la dialettica temporale costituisce *a priori* l'alterità. soggetto appare originariamente come tensione del Medesimo e dell'Altro", e M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 544: "Non comprenderemmo mai come un soggetto pensante o costituente possa porre o cogliere se stesso nel tempo. [...] Ma se il soggetto è temporalità, allora l'autoposizione cessa di essere una contraddizione, poiché esprime esattamente l'essenza del tempo vivente. [...] l'esplosione o la discesa del presente verso un avvenire è l'archetipo del rapporto di sé con sé".

³⁹ Ho trattato in maniera più estesa questo argomento in M. ARICI, *Derrida e Merleau-Ponty: due letture di Husserl a confronto*, in AA.Vv., *Après coup – L'inevitabile ritardo*.

L'eredità di Derrida e la filosofia a venire, Bulzoni, Roma 2006, pp. 65-86, cui mi permetto di rimandare.

⁴⁰ Sotto questa prospettiva, che afferma un'alterità *assoluta* dell'altro, si possono rileggere anche alcune concezioni che Derrida espone soprattutto nei suoi ultimi testi in cui si avverte una certa distanza dalle posizioni di Merleau-Ponty; mi riferisco in particolare alle tematiche del "dono", della "responsabilità" e del "segreto" (che si appella ad una "singolarità assoluta"), con cui Derrida si pone in relazione con il pensiero di Emmanuel Lévinas.

⁴¹ Queste argomentazioni sono indirizzate da Merleau-Ponty contro l'impostazione dualistica data da Sartre al tema dell'alterità. A questo proposito cfr. anche M. ARICI, *Derrida e Merleau-Ponty: due letture di Husserl a confronto*, cit., pp. 78-80.

⁴² Confrontando fra loro alcuni aspetti dei pensieri di Merleau-Ponty, Franck, Nancy, Derrida e Henry, Mauro Carbone scrive: "Affermare l'assoluta distinzione fra la carne e la pietra, il familiare e l'estraneo, il fratello e l'intruso, come la ragazza di Novi Ligure non fosse stata lei stessa parte della famiglia che ha distrutto, questo sì, sarebbe evidentemente consolatorio" (M. CARBONE, D. M. LEVIN, *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Mimesis, Milano 2003, p. 32).

Bibliografia e abbreviazioni

- M. ARICI, *Avventure dell'espressione. La pittura, la musica e la nuova ontologia di M. Merleau-Ponty*, Bulzoni, Roma 2007.
- M. ARICI, *Derrida e Merleau-Ponty: due letture di Husserl a confronto*, in AA.VV., *Après coup – L'inevitabile ritardo. L'eredità di Derrida e la filosofia a venire*, Bulzoni, Roma 2006, pp. 65-86.
- G. BENNINGTON, J. DERRIDA, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991.
- M. CARBONE, D. M. LEVIN, *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Mimesis, Milano 2003.
- M. CARBONE, *La luce della carne. Istanze antiplatonistiche e tracce neoplatoniche nel pensiero dell'ultimo Merleau-Ponty*, «Annuario Filosofico», n. 20, 2004 (ed. 2005), pp. 133-144.
- J. DERRIDA, *La carte postale: de Socrate a Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980.
- J. DERRIDA, *Fede e sapere*, in AA.VV. *La religione*, annuario filosofico europeo, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1995 = FS.
- J. DERRIDA, *Forcener le subjectile*, Schirmer/Mosel Publishers, Munich 1986, tr. it. a cura di A. Cariolato, *Anonin Artaud. Forsennare il soggettile*, Ab-scondita, Milano = SOG.
- J. DERRIDA, *Introduction à "L'origine de la géométrie" de Husserl*, PUF, Paris 1962; tr. it. a cura di C. Di Martino, *Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl*, Jaca Book, Milano 1987 = IOG.

- J. DERRIDA, *Khôra*, Galilée, Paris 1993; tr. it. a cura di G. Dalmasso e F. Garri-
tano, in Id., *Il segreto del nome*, Jaka Book, Milano 1997 = C.
- J. DERRIDA, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Ed. Réunion
Musées Nationaux, Paris 1999; tr. it. di A. Cariolato e F. Ferri, *Memorie
di un cieco. L'autoritratto e altre rovine*, Abscondita SRL, Milano 2003.
- J. DERRIDA, *Positions: entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis
Houdebine, Guy Scarpetta*, Editions de Minuit, Paris 1972.
- J. DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Pa-
ris 1990; tr. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Hus-
serl*, Jaka Book, Milano 1992 = PG.
- J. DERRIDA, *The Time of a Thesis: Punctuations*, in *Philosophy in France Today*,
Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- J. DERRIDA, *Le Toucher, Jean Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000.
- J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans
la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1967; tr. it. a cura di G.
Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno
nella fenomenologia di Husserl*, Jaka Book, Milano 1968, 3° ed. 1997
= VF.
- M. HEIDEGGER, *Einführung die Metaphysik*, M. Niemeyer, Tübingen 1966, tr. it.
di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.
- M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, tr. it. di U.M.
Ugazio, *Identità e differenza*, in "aut aut", n. 187, 1982.
- E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzenden-
tale Phänomenologie*, M. Nijhof, Den Haag 1956; tr. it. di E. Filippini, *La
crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Sag-
giatore, Milano 1961, ed. EST, Milano 1997.
- E. HUSSERL, *Umsturz der Kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltan-
schaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht* [1934],
inedito contrassegnato D17, pubblicato in M. Farber (a cura di), *Philo-
sophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University
Press, Cambridge (Massachusetts) 1940, pp. 307-325; tr. it., a cura di
G.D. Neri, *Rovesciamento della dottrina copernicana nella corrente in-
terpretazione del mondo*, in "aut-aut", n. 245, 1991.
- E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*,
a cura di R. Bohem, M. Nijhof, Den Haag 1966; tr. it. di A. Marini, *Per
una fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*,
Franco Angeli Editore, Milano 1981.
- M. IOFRIDA, *Forma e materia. Saggio sullo storicismo antimetafisico di Jacques
Derrida*, ETS, Pisa 1988.
- M. IOFRIDA, *L'esaurimento del programma post-strutturalista: un bilancio e qual-
che prospettiva*, in Id., *Per una storia della filosofia francese contempo-
ranea. Da Derrida a Merleau-Ponty*, Mucchi Editore, Modena 2007, pp.
59-83.
- M. MERLEAU-PONTY, *La nature*, lezioni al Collège de France 1956-1960, Edi-

- tions du Seuil, Paris 1995, tr. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, *La natura*, Cortina, Milano 1996.
- M. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours. 1959-1961*, Gallimard, Paris 1996; tr. it. di F. Baracchini e A. Pinotti, *È possibile oggi la filosofia?*, Cortina, Milano 2003.
- M. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours sur 'L'origine de la géométrie' de Husserl*, PUF, Paris 1998.
- M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965 = FP.
- M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. di G. Alfieri, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967 = S.
- M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, texte établi par Claude Lefort, Gallimard, Paris 1964; tr. it di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Idee Nuove, Milano 1969, ed. riveduta da M. Carbone, Bompiani 1993 = VI.
- PLATONE, *Tutti gli scritti*, tr. it. a cura di G. Reale, Rusconi 1991.