

Luca Vanzago

La questione della temporalità dalla corporeità alla carne

Il tema della temporalità attraversa l'intera opera di Merleau-Ponty: viene delineato già nel suo primo libro, la *Struttura del comportamento*, e non cessa di interpellare il filosofo sino alla fine prematura, come testimoniano varie note di lavoro di *Il visibile e l'invisibile*. Nella *Fenomenologia della percezione*¹, Merleau-Ponty elabora la sua concezione più articolata, non però quella definitiva: anzi è alla luce dell'approfondimento della questione della temporalità che si può leggere lo sviluppo del pensiero merleau-pontyano. La mia tesi, detto in poche parole ma sperando di poter offrire qualche argomento a suo favore, è che, attraverso la riconsiderazione del concetto di tempo esposto in FP, sia possibile apprezzare il senso della svolta ontologica operata in particolare nelle riflessioni svolte nei corsi al Collège de France. In quel contesto, e in particolare nei corsi dedicati al concetto di natura, Merleau-Ponty sposta la sua prospettiva da un approccio centrato sulla corporeità vissuta ad uno fondato su di una innovativa concezione della natura, che nei piani di Merleau-Ponty avrebbe dovuto costituire parte integrante, e probabilmente centrale, del progetto di cui *Il visibile e l'invisibile* rappresenta le vestigia. Si potrebbe parlare di una radicalizzazione, ma si tratta di capire che cosa ciò propriamente significhi. Cercherò di esporre sinteticamente alcuni argomenti a favore di questa interpretazione.

Vi sono fondamentalmente due direzioni di indagine sulla temporalità nell'opera di Merleau-Ponty: da una parte quella che affronta la questione della temporalità del soggetto, intesa in termini di auto-manifestazione; dall'altra quella della genesi della soggettività, da comprendere in un contesto che si avvicina a quello husserliano dei testi più tardi, ma lo supera in direzione di una riflessione sull'irriflesso che raccorda le tesi di Merleau-Ponty a quelle della psicoanalisi.

¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it., *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1945. D'ora in poi citato con la abbreviazione FP seguito dalla paginazione.

La questione della automanifestazione del soggetto è affrontata, in FP, nei termini di un processo che coinvolge il soggetto nella sua esistenza singola, che rappresenta quanto potrebbe essere detto il processo ontogenetico. Si tratta di una analisi che viene compiuta attraverso l'esame critico della concezione husserliana della temporalità, connesso a quello, correlativo, della concezione husserliana della coscienza. Tuttavia, l'altro aspetto delineato, già delineato fin da *La struttura del comportamento*, vale a dire la relazione tra la forma umana di soggettività e la "natura", sebbene non sviluppata in FP, non è del tutto assente. Nondimeno è soltanto nei lavori successivi che Merleau-Ponty chiarisce adeguatamente i nessi tra le due tematiche, giungendo così anche ad un approfondimento radicale del concetto di soggettività, che viene espresso in maniera icastica dalla sostituzione del concetto di corpo proprio con quello di "carne" (*la chair*). La mia tesi è che l'approfondimento del concetto di automanifestazione, e della temporalità ad esso correlativa, accoppiato all'approfondimento del problema del processo di individuazione del soggetto rispetto al mondo, costituisce la ragione del mutamento di prospettiva che avviene nel passaggio dalla FP alle opere postume. La nozione di "carne" può allora essere compresa come radicalizzazione del concetto di soggetto corporeo.

Il capitolo sulla temporalità costituisce l'esito di tutta la riflessione prodotta in FP. Nel capitolo sul tempo Merleau-Ponty tira le fila di tutta l'analisi sul soggetto corporeo condotta nell'opera, e mette esplicitamente in connessione i risultati di questa analisi con le questioni sollevate in *La struttura del comportamento*². In questo capitolo in effetti si intrecciano tutti i temi che costituiscono il campo di interessi della ricerca merleau-pontyana: la concezione della soggettività corporea, la possibilità di descrivere come, entro il mondo stesso, emerga un soggetto come consapevolezza di sé non disincarnata, la coimplicazione di soggettività e mondo, infine l'emergenza del senso, concepito come via di mezzo tra la sensazione pura dell'empirismo e il concetto dell'idealismo. Ciò che importa chiarire è il senso della determinazione della soggettività come radicalmente temporale, e reciprocamente del tempo come intrinsecamente soggettivo. Questo chiarimento si impone in quanto Merleau-Ponty ne sostiene esplicitamente il ruolo fondamentale per la sua concezione della soggettività. In effetti la questione di partenza è capire come può emergere una consapevolezza del mondo entro il mondo stesso; e inoltre come può questa consapevolezza, essendo temporale, essere effettivamente una coscienza, cioè possedere un'unità, sia pure sempre da rifare e mai definitiva, ma che al contempo non si perde in una dispersione senza coesione.

² Cfr. FP 547 e seguenti.

Merleau-Ponty punta a comprendere come il soggetto non preesista al mondo (tesi idealista), ma neppure derivi dal mondo, a sua volta pensato come preesistente (tesi realista). La sola alternativa è dunque quella di pensare soggetto e mondo come coemergenti e mutuamente determinanti. Si può anche caratterizzare questa tesi sostenendo che, nella relazione tra soggetto e mondo, ciò che si dà primordialmente non è né il soggetto né il mondo ma la loro relazione.

Il problema che Merleau-Ponty deve affrontare nella sua determinazione della soggettività è quello di chiarire come vi sia un soggetto che è in qualche modo all'origine della temporalità, e nondimeno non ne è l'autore, il fondamento, ma al contrario ne è a sua volta condizionato. Come si vede, questo problema è strutturalmente analogo a quello generale di capire come vi sia una soggettività, una coscienza, un'anima, che non siano né mera materia né puro spirito: ed in effetti Merleau-Ponty chiarisce in questo capitolo che la comprensione adeguata della soggettività, e il suo essere temporale, sono intrinsecamente connessi.

Il tempo non è il prodotto di una soggettività trascendentale. Se fosse tale, in fin dei conti non vi sarebbe più tempo. Perché, infatti, la soggettività trascendentale dovrebbe temporalizzarsi?³ Bisogna comprendere che il tempo non è un attributo del soggetto, qualcosa che il soggetto possiede, bensì che subisce.⁴ Solo a questo patto può avere un senso dire che il tempo non è una creazione o un prodotto dell'attività costituente del soggetto. Il tempo non è meno reale per essere un effetto della soggettività. Al contrario, solo in quanto è temporale la soggettività è soggettività.⁵

La temporalità sta nel cuore sia della soggettività che del mondo. È per una sola e medesima ragione che il soggetto non è un ego trascendentale atemporale ma un processo, e che il mondo non è un oggetto ma qualcosa che sfugge sempre ad una determinazione esaustiva, qualcosa che, scrive Merleau-Ponty, si sottrae alla sintesi di identificazione e si presta solo alla sintesi di transizione. L'ambiguità del mondo (e delle cose) e la condizione di processualità del soggetto sono fondate sulla temporalità dell'uno come dell'altro.⁶ Il soggetto è temporale perché il tempo si fa in lui senza di lui, perché questa processualità anonima sta al di sotto dell'esistenza personale e la intesse di sé senza peraltro costituirne il fondamento. L'esistenza personale, la ripresa consapevole della temporalità, sono molto più una fuga da questa processualità fungente che non un suo epifenomeno.⁷ E nondimeno lo sguardo fenomenologico deve portare in

³ Cfr. FP 526.

⁴ Cfr. FP 451.

⁵ Si veda FP 430-432.

⁶ Cfr. ad esempio FP 297.

⁷ Cfr. FP 420-421.

luce l'inaggrabilità di questo processo.⁸ La soggettività infatti si costituisce come relazione con ciò che, non essendo presente, non è tuttavia assente e quindi opera come latenza nel cuore stesso del soggetto.⁹

Bisogna notare che il soggetto si definisce meno per la sua caratteristica di possedere una coscienza tetica che per il fatto di essere agito, al di sotto di questa coscienza tetica, da un altro tipo di coscienza, la quale è anonima e fungente. È qui che Merleau-Ponty mette Husserl contro se stesso. Soggettività non è sinonimo di coscienza che se si riconsidera la coscienza, si abbandona il primato dell'intenzionalità d'atto e si comprende che al di sotto di essa vi è tutta la vita del soggetto corporeo, che non è personale ma che ha un'esistenza ben più ampia della soggettività personale.¹⁰ L'esistenza del soggetto dunque dipende in modo essenziale dal tempo, non solo perché il tempo non si lascia cogliere da una coscienza pensata esclusivamente come tetica,¹¹ ma perché, in modo più radicale, non esiste soggettività che in quanto essa è soggetta al passare del tempo. La questione posta da Merleau-Ponty è quindi in un certo senso il rovesciamento del problema filosofico tradizionale di comprendere come la coscienza sia temporale o abbia un rapporto col tempo (ossia in definitiva perché vi sia la caduta dell'anima nel tempo). La tesi di Merleau-Ponty è che non vi è coscienza che *perché* essa è temporale. Il problema è allora quello di comprendere come un processo temporale possa rivolgersi su di sé, e come possa, invece di perdersi in un'una pura processualità dispersa, raccogliersi in sé e divenire fenomeno a se stesso.

Si è accennato al fatto che il tempo non è dato in modo rappresentazionale al soggetto. Si tratta di capire meglio il significato di questa affermazione, e di esplicitarne le implicazioni. Merleau-Ponty parte dal concetto di "campo di presenza in senso lato"¹² per descrivere il modo con cui il soggetto è in relazione col tempo. Va notato come già in questo primo gesto si connettano l'esperienza (percettiva) – la presenza –, e la temporalità – il presente –, in un modo che deriva certamente anche dalle analisi heideggeriane di *Essere e tempo*. Le dimensioni del tempo, cioè il passato e il futuro, non sono date «in virtù di atti discreti»: Merleau-Ponty nota che «io non mi rappresento la mia giornata, essa grava su di me con tutto il suo peso, è ancora là, io non ne evoco nessun dettaglio, ma ho il potere diretto di farlo, la tengo "ancora in pugno". Allo stesso modo, io non penso alla sera che verrà e a ciò che seguirà, e tuttavia essa

⁸ Cfr. FP 550.

⁹ Cfr. FP 102.

¹⁰ Numerosi sono i passaggi in cui Merleau-Ponty esprime questo concetto. Per ciò che ci concerne più direttamente qui, cioè la relazione tra soggettività e temporalità, cfr. FP 535-536.

¹¹ Cfr. FP 532.

¹² FP 532.

“è là” come il retro di una casa di cui vedo la facciata, o come lo sfondo sotto la figura.»¹³ La “presenza” del passato e del futuro si dà senza passare per una rappresentazione che la media. Passato e futuro “sono” presenti, sebbene non siano presenti allo stesso modo di una cosa presente qui e ora. D'altra parte neppure il presente è dato in senso stretto.¹⁴ Vi sono dunque sì tre dimensioni, ma esse non sono distinte come tre diverse stratificazioni in un sedimento roccioso. Si può anche dire, come Merleau-Ponty dirà subito dopo, che nessuna delle dimensioni esiste in sé ma ognuna esiste solo in relazione alle altre. In effetti Merleau-Ponty arriva a parlare di un'unica ek-stasi, laddove Heidegger (la cui analisi pure costituisce il modello di questa analisi merleau-pontyana) distingue pur sempre tre differenti ekstasi. Perché Merleau-Ponty riduce queste tre ekstasi ad una? Si tratta in effetti di un passaggio fondamentale nell'analisi merleau-pontyana della temporalità.

Merleau-Ponty parla di una apparizione in persona delle dimensioni temporali. Il passato grava sul presente, e si può dire che il futuro faccia altrettanto, sebbene a modo suo (il passato grava al modo del non essere più, il futuro al modo del non esser ancora). Altrove Merleau-Ponty nota che il “momento presente” non è un dato in sé, ma dipende da quella che sostanzialmente si può chiamare la situazione affettiva del soggetto.¹⁵ Un momento non ha una estensione definita, ma viene determinato dal modo con cui il soggetto si relaziona al proprio ambiente temporale: ad es. io posso sentire questo momento in cui sto effettivamente scrivendo come molto rapido, se percepisco che il processo di scrittura è lento e che ogni pagina mi costa molta fatica e lavoro; o viceversa posso sentirlo come molto lento, se non sto facendo nulla e magari aspetto che qualcosa accada o qualcuno arrivi. La scansione oggettiva del tempo in unità (ad esempio i secondi o i giorni) è una suddivisione astratta e quindi secondaria rispetto al tempo “vissuto”. Quando dunque Merleau-Ponty parla di campo di presenza, egli intende una *situazione* in senso heideggeriano, un'articolazione della soggettività come essere nel mondo in modo temporalmente esteso. Le dimensioni del tempo non esistono oggettivamente ma dipendono dalla definita situazione affettiva del soggetto. Ciò consente di chiarire il senso della critica merleau-pontyana a Husserl.

Va sottolineato il fatto che Merleau-Ponty usa il concetto di campo sia per descrivere il mondo che per caratterizzare la soggettività. Questa duplicità del campo non è casuale né deriva da una imprecisione. Si tratta invece del sintomo di un problema da comprendere. Si può affermare provvisoriamente che se sia mondo che soggetto sono un campo, allora

¹³ FP 533.

¹⁴ Cfr. *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. ad es. FP 535-536.

è probabile che il campo sia qualcosa di primordiale rispetto a entrambi. Che le cose stiano così è provato dalla lettura merleau-pontyana del concetto di essere al mondo. Se già in Heidegger questo concetto denota il primato del rapporto tra il soggetto e il suo mondo rispetto ai due poli presi in sé e separatamente, tuttavia *Dasein* come *in-der-Welt-sein* è ancora distinto ontologicamente dal suo mondo. Tale differenza non viene soppressa da Merleau-Ponty ma ulteriormente attenuata: il soggetto percipiente è un corpo, e come tale fa parte del mondo nel momento stesso in cui se ne distingue. Il soggetto corporeo è infatti caratterizzato dalla propria duplicità: cosa tra le cose, ma al contempo anche coscienza. Si può dire che il soggetto sia tale in quanto è questa duplicità, e ognuna delle due determinazioni è essenziale. Il soggetto non potrebbe essere ciò che è se non fosse in contatto “carnale” col mondo, ma d'altra parte se non vi fosse un contatto, ossia una differenza, non vi sarebbe propriamente esperienza, dunque non vi sarebbe soggettività. Non si tratta dunque di un soggetto separato che sia in qualche modo paracadutato entro un mondo preesistente ed in sé concluso, quanto piuttosto dell'emergere di una coscienza dall'interno del mondo stesso.¹⁶ Tuttavia come questo accada è propriamente il problema che ci occupa, in quanto l'emergere della coscienza è un processo e quindi si pone di nuovo il compito di comprendere come si produca una unità entro la molteplicità, ossia come si dia un flusso che non si disperde ma possiede una struttura.

L'identità del soggetto non si fa nonostante, ma grazie al tempo.¹⁷ Allo stesso modo l'identità del soggetto non si fa nonostante, ma grazie alla propria situazione, al proprio passare per un'esteriorità che è originaria.¹⁸ Non si dà soggettività che in quanto essa è opaca a se stessa e al contempo si coglie in questa opacità e quindi la trascende e la manifesta.¹⁹ Ma

¹⁶ È necessario segnalare a questo punto un problema che emerge nel momento stesso in cui si pone la questione dell'emergenza della soggettività: se il soggetto che emerge dal mondo è al contempo il cuore segreto del mondo, il principio della sua manifestazione, che tipo di relazione si dà tra mondo e soggetto? Nessuno dei due può precedere o seguire in modo assoluto l'altro, e quindi la loro relazione è di complicazione, di mutua determinazione, quindi è circolare (come del resto mostra l'analisi gestaltica della percezione). Nondimeno bisogna anche ammettere che se mondo e soggetto emergono codeterminandosi, essi devono in qualche modo “derivare” da qualcosa che sta “prima”. Che cosa è questo elemento primordiale? Sembra naturale affermare che se esso non è il “mondo” fenomenico, deve essere connotato diversamente. Tuttavia non vi è in FP una distinzione terminologica in questo senso, e però si sente l'esigenza di farla. Inoltre bisogna chiedersi se questo elemento primordiale da cui soggetto e mondo emergono codeterminandosi sia annullato, trasformato, o mantenuto dal processo di emergenza. Come si intuisce facilmente, questi sono problemi che, rimasti impliciti in FP, emergono tuttavia con chiarezza in *Il visibile e l'invisibile*.

¹⁷ Cfr. FP 536-537.

¹⁸ Cfr. FP 542.

¹⁹ Cfr. FP 19.

questa trascendenza non è che momentanea, essa non conduce mai in un al di là in cui la soggettività si colga in modo pieno. La temporalità del soggetto è anche questo dover sempre ricominciare, questo perpetuo riproporsi il compito di essere qualcosa, cioè l'impossibilità di fissarsi in alcunché di definitivo. Altrove Merleau-Ponty sostiene che il soggetto deve darsi degli ancoraggi, degli emblemi di sé, proprio in quanto non sussiste. Ora si vede l'altra faccia di questo processo: ogni emblema è "per un tempo", non può divenirne il simbolo che al prezzo della scomparsa della soggettività come tale.²⁰ Si potrebbe dunque dire che per Merleau-Ponty la soggettività non può né evitare di fissarsi né smettere di fissarsi; deve cioè continuamente negare e superare ogni singola fissazione, ogni attaccamento, per così dire, proprio in quanto è votata a cercare sempre un altro modo di attaccarsi.

Il tempo è dunque irriducibilmente il limite e la possibilità dati al soggetto per essere ciò che è. Il tempo è subito ma al contempo fonda tutte le possibilità date al soggetto.²¹ La possibilità non si fonda su di una spontaneità irriducibile all'incarnazione, ma al contrario trae la propria forza proprio dall'incarnazione. Al contrario di ciò che pensa Sartre, non vi è coscienza che perché essa è incarnata e temporale.²² Il che in definitiva mostra che anche la coscienza non può essere compresa se viene separata dalla "materia" e se ne cerca poi la relazione. Non vi è coscienza che perché vi è un corpo che sente e non è semplicemente materia inerte. L'intero tragitto dell'analisi merleau-pontyana si compie qui, nel mostrare che, per comprendere la soggettività, è necessario abbandonare l'opposizione di forma e materia, spirito e corpo, ed accedere ad una realtà "terza" che si mostra però esser la "prima", quella da cui spirito e corpo inerte sono derivati in modo astrattivo.²³

Questa analisi sembra a Merleau-Ponty sufficiente per affermare che il flusso temporale non si disperde ma giunge a manifestazione di sé. Una volta che si sia affermato che l'opacità della percezione, la molteplicità delle strutture del mondo, l'insuperabilità del tempo non sono ostacoli ma condizioni per l'avvento di una soggettività vera e propria, allora si può anche sostenere che non vi è da cercare oltre, che si è final-

²⁰ Cfr. FP 543.

²¹ Cfr. FP 542. »

²² Cfr. FP 545-546. Merleau-Ponty scrive queste frasi con diretto riferimento a *L'être et le néant*.

²³ Merleau-Ponty può così mostrare che il progetto inaugurato in *La struttura del comportamento* di cercare "l'unione dell'anima e del corpo" viene concluso con questa concezione della soggettività come temporale e della temporalità come soggettiva. Merleau-Ponty mette qui esplicitamente in relazione le analisi condotte con quanto studiato nella prima opera. Egli può così concludere il capitolo ritenendo di aver raggiunto la sintesi cercata tra soggettività corporea, senso percettivo e temporalità: cfr. FP 552.

mente trovato il modo di definire il soggetto.²⁴ Ci si può però chiedere se Merleau-Ponty abbia davvero tirato tutti i fili della complessa trama messa in opera in FP. Ciò che vogliamo capire non è, in altre parole, se le tesi espresse in FP debbano essere considerate in sé adeguate o debbano essere abbandonate in favore di qualche altra tesi. Io ritengo che l'orizzonte filosofico attuato in quest'opera continua a permanere ed a condizionare le ricerche merleau-pontyane successive. Credo piuttosto che Merleau-Ponty sia tornato sul tema in quanto la conclusione a cui perviene in questo capitolo sulla temporalità si mostra insufficiente rispetto al complesso di ciò che è stato portato in luce. Non si tratta dunque di contestare quanto si è andato esponendo sin qui, ma di integrarlo con temi che, pur svolgendo un ruolo essenziale per la caratterizzazione del concetto di soggettività, che è il problema che ci concerne, non svolgono la parte che dovrebbero nella strategia teorica messa in campo alla fine di FP. Diamo dunque, per concludere, le indicazioni che ci paiono necessarie al proposito per individuare il punto, o i punti, in cui l'analisi di FP si mostra insufficiente, e quindi richiede quegli sviluppi che le opere successive tematizzano.

Il ruolo del corpo come *principium individuationis* appare non del tutto soddisfacente. L'uso che Merleau-Ponty fa di questo concetto sembra mantenere un residuo realistico proprio nel momento in cui si vuole sgombrare il campo da ogni presupposizione di tale natura. Questo è in definitiva il problema che Merleau-Ponty incontra in FP, e che egli enuncia molto lucidamente.

Vi è un primato del presente in quanto il presente è il luogo in cui la soggettività si piega su di sé e si mostra a sé. Il presente non esiste dunque come momento in sé ma solo in quanto è il punto di articolazione e di riflessione (quasi in senso ottico) del soggetto su se stesso. Il presente dunque non si istituisce che grazie a quelle stesse dimensioni, passato e futuro, che pure non esistono che a partire dal presente. Il presente allora non è dato, in *un certo senso*, che *ex post*, ovvero *après coup*.²⁵ Si vede così che il primato del presente è tale solo in senso relativo, e che in effetti il presente, pur essendo la condizione per la strutturazione delle dimensioni del passato e del futuro, cioè del processo, ne dipende a sua volta e, se è all'origine dell'istituzione del processo, ne è però anche l'effetto. Si può considerare questa coimplicazione tra presente, ossia presenza, e processo, ossia assenza, come una contraddizione, ma solo se si pone la presenza in contrapposizione all'assenza. Merleau-Ponty invece cerca di definire un luogo ambiguo in cui presenza e assenza non si contrappongano ma si condizionino reciprocamente. Né la presenza né l'assenza

²⁴ Cfr. FP 543.

²⁵ Cfr. FP 545.

possono essere pensate separatamente, ognuna non si dà che in quanto si dà l'altra. Si disegna così un movimento che, con un termine del tardo Merleau-Ponty, si può caratterizzare come reversibilità.

Bisogna qui ricordare che il soggetto si definisce attraverso il tempo, ma non solo attraverso di esso. Il tempo è una delle determinazioni intrinseche della soggettività, come Merleau-Ponty afferma in apertura del capitolo,²⁶ non però l'unica. Né si tratta di stilare qui un repertorio: in realtà la temporalità del soggetto sta in una relazione intrinseca con le altre determinazioni, in particolare con la spazialità e l'affettività.²⁷ Un'attenzione portata esclusivamente sulla temporalità del soggetto come sua determinazione essenziale farebbe perdere di vista la possibilità di comprendere la temporalità stessa. L'analisi delle relazioni tra temporalità e rispettivamente spazialità e affettività è dunque un passaggio fondamentale per comprendere la soggettività corporea o incarnata, e d'altra parte per comprendere la stessa temporalità del soggetto, proprio in virtù della codeterminazione di soggettività e temporalità.

Si può allora affermare, sia pure in maniera provvisoria, che l'analogia strutturale tra autoaffezione temporale ed autoaffezione spaziale e cinetica sembra essere qualcosa di più di una semplice analogia. Questo vale in particolare per la relazione tra soggetto e mondo: da un lato il mondo, conformemente all'analisi fenomenologica husserliana, non si dà che in relazione ad un soggetto come sua origine latente. D'altra parte il soggetto stesso non esiste in separazione rispetto al mondo ma si coglie solo in relazione ad esso. Anche in questo caso emerge una relazione classificabile come reversibilità. Tuttavia la generalizzazione del ruolo strutturale della reversibilità conduce anche all'attenuazione del ruolo fondante svolto dall'analisi della temporalità: in questo senso una lettura del capitolo di FP sulla temporalità che insistesse solo sulla vicinanza tra le tesi di Merleau-Ponty e quelle di Heidegger condurrebbe a perdere di vista il fatto che Merleau-Ponty, in maniera molto netta in altri capitoli del libro anche se non altrettanto chiara in questo, insiste sulla "equiprimordialità", per usare un termine heideggeriano, della spazialità e della motricità rispetto alla temporalità.

Se si accetta questa osservazione si può anche vedere come in effetti l'ipseità non sia, neppure nel modello di FP, un dato originario. Se si pone attenzione al ruolo svolto dal concetto husserliano di *Lebenswelt* nella strategia analitica di FP, si può facilmente rilevare l'importanza di una determinazione essenziale di questo concetto per l'analisi del problema che ci riguarda, cioè il fatto che è intrinseca al concetto di *Lebenswelt*

²⁶ Cfr. FP 526.

²⁷ Queste determinazioni sono ricordate esplicitamente da Merleau-Ponty nel passo d'apertura appena ricordato.

l'idea che il mondo sia composto anche da altri soggetti (cioè che l'intersoggettività sia un dato primordiale, anche se ancora non si conosce il senso fenomenologico di questa affermazione); la reversibilità tra mondo e soggetto che si viene scoprendo è dunque anche reversibilità tra soggetti. L'analisi della temporalità, presa di per sé, potrebbe condurre a pensare l'automanifestazione del soggetto come centrata sul singolo individuo. Il soggetto è sì riconosciuto nella sua duplicità, ma questa è pur sempre pensata come duplicità propria del *singolo* soggetto. E questa analisi è in qualche modo suffragata dall'apprensione ancora in parte naturalistica della corporeità del soggetto come corpo individuato.

È chiaro che il corpo proprio prova sensazioni private che nessun altro soggetto può provare come tali. Ciò che però tutta l'analisi di Merleau-Ponty induce a compiere è uno sforzo ulteriore per comprendere l'individualità come processo e non come dato originario. Trasferito alla questione della soggettività corporea, ciò significa porre la questione dell'individualità come *individuazione*, cioè come processo. Se questo è vero, tuttavia, si vede come non basti più ricorrere alla temporalità come autoaffezione (che è la tesi heideggeriana, ove il tempo svolge – programmaticamente – il ruolo che in Kant svolge il concetto di *Gemüt*) per giungere a comprendere l'evento grazie al quale il soggetto si manifesta a sé. Detto in altre parole, non si sa ancora come questa *autoaffezione*, che pure avviene, sia *autoaffezione*. L'affezione deve essere assunta come tale. Dire che il flusso non scorre soltanto, ma *deve* anche darsi una manifestazione di se stesso (*Selbsterscheinung*) rischia allora di essere soltanto una dichiarazione programmatica e non una descrizione fenomenologica. Non che la temporalità non sia un elemento fondamentale nel processo di automanifestazione, ma essa non lo è esclusivamente. La temporalità sembra invece uno dei modi con cui la struttura dell'automanifestazione avviene. È necessario, conseguentemente, effettuare la sua riduzione, per portare in luce ciò che la fonda.

La temporalità mostra di possedere una struttura che non è esclusivamente sua ma al contrario è comune a tutti i modi con cui la soggettività si manifesta a se stessa. In particolare l'analogia tra struttura della temporalizzazione e relazione tra soggetto e mondo si impone in quanto degna di nota, e in grado di indicare la direzione lungo la quale il fenomeno dell'automanifestazione deve essere approfondito. Il concetto merleau-pontyano della soggettività come campo trascendentale viene fondato in VI sulla concezione del campo come chiasma di chiasmi. Questo significa che il soggetto non è un individuo ma una pluralità di parti che realizzano nondimeno tra di loro un'unità strutturale. Tale unità è però costituita attraverso una relazione che Merleau-Ponty chiama di volta in volta transgressione intenzionale, *empiètement*, *Ineinander*, e così via. Questa unità dunque non è l'unità a priori di un soggetto trascendentale che opera in

virtù di essa e non può non operare così, ma è un'unità prodotta da un processo indeterminato e fattizio, aperto costantemente a possibili regressioni, e non necessitato nella sua costituzione.

La pluralità della soggettività non è inoltre soltanto interna, ma anche esterna; o per meglio dire, si tratta di una pluralità generale, precedente l'istituzione delle separazioni che danno luogo alla ripartizione in interiorità ed exteriorità, e costantemente soggiacente tali segregazioni. Ogni soggetto si trova cioè in una condizione di intercorporeità che precede la coagulazione in individui separati ed è indipendente dalla individuazione fisiologica del corpo. Tale individuazione è anzi un risultato da conseguire, in quanto, come Merleau-Ponty dice in *La struttura del comportamento*, il soggetto che è un corpo non coincide col soggetto che "ha" il proprio corpo come una invariante, cioè come una struttura individuata. Questa struttura anzi individuata non lo è mai in modo stabile, cosa che è provata da una serie di patologie che mostrano come l'essere un corpo fisiologico non è né condizione necessaria né sufficiente per essere un soggetto individuato e unitario.

Nondimeno Merleau-Ponty insiste (in ciò differendo frontalmente da Sartre) sul fatto che la soggettività, per non essere ridicibile alla struttura corporea, nondimeno non è neppure separabile da quest'ultima. Il concetto di corpo proprio, centrale in FP, è alla base del concetto di soggetto carnale di *Il visibile e l'invisibile*. In questo senso, dunque, l'ontologia della carne è la generalizzazione metafisica della fenomenologia di FP. Dunque, il soggetto va trovato in relazione al corpo proprio, sebbene non sia riducibile al concetto di soggetto corporeo elaborato in FP. È cruciale a questo proposito il processo di revisione della relazione tra temporalità e soggettività operato successivamente alla pubblicazione di FP. Da processo di automanifestazione del soggetto, sebbene in forma indebolita rispetto all'idea hegeliana di inveramento che permane, implicitamente e involontariamente, in Husserl e nello Heidegger di *Essere e tempo*, il tempo diventa nella riflessione di Merleau-Ponty una processualità senza teleologia, allargandosi così allo stesso tempo alla sfera dell'essere e non essendo più rapportata esclusivamente alla soggettività "umana" ovvero alla coscienza.

Il processo temporale del soggetto appare così consistere, negli scritti tardi di Merleau-Ponty, in una dialettica "*sur place*", cioè non realizzatrice di alcun superamento che non sia la ripetizione della propria struttura, dimostrando di essere una struttura ciclica che nondimeno, attraverso la differenza che ogni singolo ciclo istituisce con se stesso, realizza uno sfasamento (*bougé*) attraverso cui la soggettività istituisce una sua temporalizzazione "non intenzionale", una forma di storicizzazione del sé che accade indipendentemente dallo stesso soggetto e che è piuttosto da vedere come il processo di emergenza del soggetto stesso. Il carattere

di passività del soggetto rispetto alla sua stessa temporalità propria, già sottolineato in FP per evitare una nuova versione della soggettività trascendentale come temporalità autentica, è così in *Il visibile e l'invisibile* ulteriormente approfondito.

La temporalità del processo di “soggettivazione” inoltre non solo mostra di possedere dei caratteri che, come già FP affermava, non sono riducibili alla concezione seriale lineare che persiste ancora nelle analisi husserliane sulla coscienza interna del tempo, ma anche dei caratteri che ne fanno una temporalità di contaminazione e di sovrapposizione intenzionale, rispetto a cui la rappresentazione comune del tempo come flusso appare come una riduzione. Riduzione in entrambi i sensi: rappresentazione riduttiva e semplificatrice della complessità di una struttura che si sottrae alle categorie della logica fondata sul principio di non contraddizione, ma anche riduzione nel senso fenomenologico di rappresentare l'effetto di una istituzione condotta in vista di realizzare un ordine rispetto al “disordine” di ciò che appare essere la versione merleau-pontyana del processo primario.

Questa istituzione possiede la struttura chiasmatica di provvedere alla strutturazione del mondo così come a quella del soggetto. La riduzione della processualità “verticale” conduce infatti alla segregazione dell'essere ed alla sua fissione in un mondo strutturato ed in un soggetto “cosciente”. Nondimeno questa coscienza non è che l'effetto del misconoscimento (operato a fini “vitali”) della processualità dell'essere che il soggetto realizza al fine di darsi un mondo e di dare una forma a se stesso.

La processualità temporale dell'essere risulta così consistere, se vista attraverso la peculiare riduzione fenomenologica realizzata da Merleau-Ponty col suo concetto di filosofia come interrogazione, nella processualità di eterna oscillazione tra la condizione di transitivismo e quella di separazione. La separazione dei soggetti non è mai effettiva, e nondimeno è sempre rinnovata. La sua stabilizzazione avviene grazie all'opera di sedimentazione in esistenziali che è permessa dalla peculiare struttura del ciclo del presente, ma si tratta comunque di una stabilizzazione *intenzionale* (sebbene fungente) e non “reale”. I soggetti separati non sono la verità dell'essere come intercorporeità, cioè non preesistono in sé per poi diventare coscienti di sé, e nondimeno la loro separazione non è semplicemente un'illusione perché essa anzi consente al soggetto di sussistere. La natura “convenzionale” dell'istituzione non implica che la convenzione sia una finzione. Essa è semmai ciò che Nietzsche chiama finzione vitale, ossia la strutturazione di strutture stabili, quanto meno apparentemente, rispetto a cui e grazie alle quali la condizione di transitivismo può essere tenuta a distanza. La “verità” dell'essere perciò non consiste né nella fusione con esso, né nella separazione da esso, ma nella realizzazione (questa sì veramente dialettica) dell'insorpassabilità

di ciò che Merleau-Ponty chiama l'ambiguità dell'essere: ambiguità che non cessa di sussistere per il fatto di essere stata riconosciuta riflessivamente, ma che non sta alla base della propria conversione "riflessiva" che in quanto ne motiva una presa di distanza. La verità dell'ambiguità è una verità dialettica: l'ambiguità è negata nella sua cogenza immediata, ma anche colta come tale e perciò superata come condizione originaria ma mantenuta come condizione comunque intrascendibile. Questa verità comincia a farsi luce nell'opera stessa della percezione, che non è come tale separata dal linguaggio e ad esso precedente, ma consustanziale al linguaggio perché il linguaggio stesso non è che una modalità espressiva di ciò che il concetto merleau-pontyano di "percezione" rappresenta. Il linguaggio non è che una forma più articolata della sedimentazione che già opera nella percezione stessa, e che si articola ulteriormente attraverso la scrittura.

La questione della temporalità dalla corporeità alla carne

This essay discusses the conception of temporality elaborated by Merleau-Ponty in the *Phenomenology of Perception*, in order to show that this question is central to understanding the entire project configured by Merleau-Ponty in the first phase of his work, i.e. since *The Structure of behavior*, which represents the necessary complement to correctly understand the theses of the major work. But starting from the results acquired from the investigation, it can be seen how since that work Merleau-Ponty actually laid the foundations for a radicalization of the concept of temporality in the direction of the ontology of later writings, in particular of *The Visible and the Invisible*, the outcome of which unfortunately was not completed by the author.

KEYWORDS: Temporality, Corporeality, Flesh, Self-manifestation, Subjectivity