

Marcello Ghilardi

Un'architettura di segni.

Il pensiero di Merleau-Ponty tra fenomenologia ed ermeneutica

1. È piuttosto noto che i primi titoli ipotizzati da Merleau-Ponty per lo studio che, postumo, diverrà noto come *Il visibile e l'invisibile* fosse *Origine della verità*, o anche *Genealogia del vero*¹. Contro ogni dogmatismo ingenuo e rigido secondo il quale il linguaggio e la realtà godrebbero di un'esistenza indipendente, ed evitando accuratamente di cadere nelle seche dell'empirismo o in quelle dell'intellettualismo idealistico, il filosofo francese ha sempre cercato di mostrare come «la parola, lungi dall'essere il semplice segno degli oggetti e dei significati, abiti le cose e sia il veicolo dei significati. Così, in colui che parla, la parola non traduce un pensiero già fatto, ma lo compie. A maggior ragione si dovrà ammettere che chi pensa riceve il pensiero dalla parola stessa»². Il linguaggio è sempre una rielaborazione dei dati percettivi che contribuisce a rendere quei dati oggetto di esperienza producendo una sorta di rimbalzo, di contraccolpo, di distanziamento, aprendo uno iato tra l'immediatezza dell'«urto» con il reale e la mediazione che ce lo rende presente e comunicabile anche a noi stessi. Secondo Merleau-Ponty «la denominazione degli oggetti non viene dopo il riconoscimento, ma è il riconoscimento stesso. [...] Per il fanciullo l'oggetto è conosciuto solo quando è nominato, il nome è l'essenza dell'oggetto e risiede in esso allo stesso titolo che il suo colore e la sua forma»³. Il linguaggio e i segni che lo strutturano non sono oggetto di possesso da parte di chi parla o scrive: proprio l'attenzione portata allo sviluppo cognitivo e comportamentale dei bambini mostra come il linguaggio plasmi la loro realtà, orienti la loro percezione, costituendo un circolo *virtuoso* con quelli che, bergsonianamente, potremmo chiamare

¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Un inédit de Merleau-Ponty*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", n. 4, 1962, pp. 401-409 (in particolare pp. 406-407); cfr. anche *Avvertenza* di Claude Lefort in M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 31-32.

² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it., Bompiani, Milano 2000, p. 249.

³ Ivi, p. 248.

i “dati immediati della coscienza”⁴. «Io non percepisco più di quanto non parli – La percezione mi ha come il linguaggio – E come è necessario che comunque io sia qui per parlare, così è necessario che io sia qui per percepire – Ma in che senso? Come *si*»⁵. Il linguaggio è un flusso, come un alito di vento che attraversa le fronde di un albero; il suono, il fruscio che ne deriva è caratteristico di ciascuna singola pianta, come l'uso e l'inflessione sono singolari come il soggetto che le genera, anche se il soffio è impredicabile e passa tra i diversi soggetti.

Merleau-Ponty tenta dunque di aprire una via mediana – che a una lettura retrospettiva dei suoi testi più maturi appare insieme fenomenologica ed ermeneutica, addirittura semiotica in alcune sue parti – tra i due estremi di una visione che ingloba ogni alterità e impedisce ogni sviluppo cristallizzando le figure del sapere e del mondo, da un lato, e di un pensiero che vuole lasciare libera la trascendenza dei fenomeni evitando di interrogarla e riducendosi al mutismo, dall'altro. Nei suoi scritti e nelle trascrizioni dei corsi è sempre viva la consapevolezza degli effetti retroattivi che ogni interrogazione riporta sul soggetto, delle dinamiche dialettiche tra mondo e linguaggio, tra io e altro, tra mappa e territorio, che emergono nella stessa formulazione di una domanda – o meglio, che emergono dal fatto stesso che una domanda, per essere tale, deve essere formulata. Il mondo della percezione è al contempo il mondo in cui la percezione accade e il mondo che dalla percezione è costituito. Ma il filosofo sa che già la minima interrogazione razionale sul proprio percepire implica una «architettura di segni»⁶, un complesso sistema di parole, concetti, forme di scrittura, gesti, atti dialogici o interpretativi che fanno parte del mondo e, insieme, cooperano al suo organizzarsi, al suo *pensarsi* – non si dispongono cioè su un mondo già fatto e finito, come se giungessero ad esso dall'esterno.

«Il mondo è ciò che io percepisco, ma la sua prossimità assoluta, daché la si esamina e la si esprime, diviene anche, inspiegabilmente, distanza irrimediabile»⁷. Non si tratta di un *aut aut*, bensì di un *et...et*: tra prossimità e distanza, intimità ed estraneità. Ma per non rendere questo *et...et* una sorta di *impasse* del pensiero, per non cadere in uno sterile circolo vizioso, occorre intendere il mondo non come una “cosa” o una somma di cose; esso è piuttosto l'orizzonte inoggettivabile del darsi di

⁴ Cfr. H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2002.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it., Bompiani, Milano 1994, p. 206.

⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, tr. it., Editori Riuniti, Milano 1999, pp. 62-63: «Ogni filosofia è [...] una architettura di segni; essa si costituisce dunque in stretto rapporto con le altre forme di scambio che costituiscono la vita storica e sociale. La filosofia si colloca nel bel mezzo della storia, non è mai indipendente dal discorso storico».

⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 36.

ogni cosa. Il mondo, che appunto non è semplicemente “là fuori”, come se il soggetto che lo osserva non ne facesse parte e se ne potesse astrarre, è anche l’ineffabile luogo che fa da sfondo a tutte le parole, è il luogo in cui accade e in cui è inclusa ogni sua definizione, senza che esso mai possa coincidere con alcuna definizione particolare. Certo, «il mondo è ciò che io percepisco»: è anche oggetto di percezione e di esperienza, si dà in quanto oggetto di percezione e di esperienza. Bisogna però imparare a pronunciare una frase simile avvertendone i limiti, sapendo che ogni espressione del tipo «il mondo è (qualcosa, o qualcos’altro)» guadagna una possibilità di definizione e insieme perde la dimensione strutturale del mondo, ovvero il suo restare sempre altro rispetto ad ogni proposizione che voglia circoscriverlo. Affermando che il mondo è l’impossibile da circoscrivere, perché è piuttosto l’*includente* di ogni cosa o parola, e nessuna definizione dunque lo può includere o de-finire, si replica una volta di più la forma della definizione – si dice che il mondo è indefinibile, lo si definisce come indefinibile. Per non cadere in un circolo vizioso è necessario avvertire in una formulazione simile tanto la positività e la forza della formulazione logico-linguistica (del tipo “x è y”), quanto il limite che in essa appare. Esibire un limite non significa invalidare ciò che da quel limite è raccolto, ma stare in esso in maniera differente.

La prossimità del mondo rispetto all’io che percepisce diviene distanza irrimediabile, scrive Merleau-Ponty nella frase sopra citata, «dacché la si esamina e la si esprime». L’inciso è di estrema importanza, e a seconda di come lo si intenda se ne possono trarre due modelli interpretativi, due linee di fuga. Da un lato può persistere l’idea che la prossimità sia e resti tale, in quanto fondo essenziale del nostro essere-nel-mondo, del nostro esperire la realtà ed essere “intramati” con essa. C’è senza dubbio l’ambito del linguaggio, che ci fa abitare il mondo secondo una certa modalità e ci permette di parlarne, costruendo anche nuove forme di realtà, tuttavia sussiste uno zoccolo duro dell’essere delle cose a cui si accede in modo immediato grazie alla percezione dei sensi. La distanza rispetto alle “cose stesse” si apre nel momento in cui le si porta a tema con il linguaggio; ma finché non si entra nel gioco dell’espressione verbale il contatto con le cose resta concreto e anapodittico. D’altra parte, si può pensare che l’inciso non possa venire astratto dal resto della frase; in tal caso la percezione del mondo – una percezione che si riconosca come umana – deve fare tutt’uno con il contraccolpo linguistico che se ne appropria rendendola esperienza consaputa. La percezione consapevole di sé, che si rappresenta alla coscienza, è da sempre intrecciata con il linguaggio che la dice. La «distanza irrimediabile» che si interpone tra il soggetto che percepisce e il mondo percepito non è allora un evento che si dà in un secondo tempo, come un’aggiunta inessenziale alla struttura e all’essere-nel-mondo dei soggetti dotati di linguaggio; è piuttosto un polo che si

coordina con il suo complementare, ovvero quella «prossimità assoluta» manifestata nell'atto percettivo. Il pensiero di Merleau-Ponty si specifica nelle righe successive e permette di comprendere meglio in quale direzione sia orientata la sua prospettiva:

L'uomo "naturale" tiene le due estremità della catena, pensa *ad un tempo* che la sua percezione entra nelle cose e che si effettua al di qua del suo corpo. Ma come nell'uso della vita le due convinzioni coesistono senza sforzo, così, ridotte in tesi ed enunciati, esse si distruggono a vicenda e ci lasciano nella confusione. [...] Già il mio corpo, in quanto regista della mia percezione, ha dissolto l'illusione di una coincidenza della mia percezione con le cose stesse.⁸

Qui si concentra un intero programma di ricerca, a partire dalla sottolineatura della locuzione «ad un tempo» che esprime la circolarità, l'*et...* *et* del rapporto tra intuizione (percettiva) e riflessione (linguistico-concettuale). Ad essere in questione è la capacità di pensare in unità, al tempo stesso – ma non si tratta di una mera istantaneità cronologica – l'aspetto fenomenologico e quello ermeneutico della trama estetica dell'incontro con il mondo, che è pure la trama estetica della soggettivazione dell'umano. L'idea merleau-pontyana di *esperienza* come relazione originaria tra l'io e il mondo porta ad evidenza il fatto che ogni io è già da sempre un io-mondo e che c'è mondo sempre a partire da un «io» che riconosce il mondo come tale. È tale consapevolezza che permette di evitare il rischio di arenarsi in uno dei due estremismi prima citati: quello che postula una dimensione assolutamente primaria e originaria dell'esperienza sensibile, da un lato, e quello che sostiene il carattere ontologicamente originario, necessitante e ineludibile del linguaggio come elemento di "costruzione" del mondo. L'errore da evitare è proprio quello di fissarsi in una delle due posizioni alternative, ritenendo di poter sciogliere il nodo che tiene insieme *ciò che diciamo essere* l'esperienza fenomenologica e *ciò di cui* il momento ermeneutico rende conto, portandolo a consapevolezza ed espressione. Un pensiero critico, filosofico, deve saper stare in questa relazione e tentare di renderla perspicua e feconda. L'esperienza accade, si dà in questa *mutua implicazione tra sensibilità e linguisticità*, tra l'aspetto fenomenologico e l'aspetto ermeneutico dell'incontro con il mondo, nello scoprirsi soggetti in esso e ad esso. È a partire da questa circolarità che emerge un soggetto in grado di sapersi come distinto da un oggetto e articolato in relazione ad esso. La soglia a partire da cui si elabora questo intreccio è il corpo. Anche del corpo però si deve dire che non "c'è" prima del gesto che lo attualizza; nemmeno si può dire che è

⁸ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 36 (corsivo dell'autore).

conosciuto in quanto “corpo” indipendentemente dalla pratica di parola che lo descrive e lo attiva come tale. Voler andare “alle cose stesse” deve tenere conto del fatto che la cosa verso cui si va diventa “cosa stessa” *per* un soggetto che ad essa si approssima. L’andare alle cose stesse è un processo di consapevolezza che parte dal riconoscimento della esteriorità di cosa e soggetto, pur nel loro co-appartenersi reciproco, pur nel loro essere in un chiasma ontologico. Esteriorità non significa tuttavia già immediatamente “alterità” né dualismo assoluto; l’accesso al mondo non è una presa immediata su di esso, si iscrive nel movimento irriducibile tra l’esperienza fenomenologica e la consapevolezza ermeneutica non distribabile da quell’esperienza stessa. Nel momento in cui ci si figura la cosa stessa in quanto tale, la si è portata al dire; l’averla intesa come “cosa stessa” significa averla già disposta all’interno di un orizzonte predicativo, linguistico, segnico. Altro è l’aver a che fare con cose; un tal “aver a che fare” può essere ante-predicativo, ma una tale consapevolezza appartiene già all’ordine linguistico, proposizionale: è l’essere umano che *dice* che ci sono cose e che si può aver a che fare con esse. Il soggetto che dice la propria esperienza, che vuole dirla nel suo aspetto ante-predicativo, è già un soggetto linguistico ed è radicalmente altro dal soggetto che “fa esperienza” (come *dice* un soggetto linguistico) senza saperla come tale. Per questo soggetto nemmeno si darebbero problemi o discorsi su ipotesi idealistiche o empiristiche, su primitività o derivatezza di fenomeni e categorie.

2. L’esperienza, il suo carattere evenemenziale attraverso forme, *si fa* attraverso segni che non possono venire esclusi dal novero complessivo degli atti e dei fatti dell’esperienza stessa, né possono essere rubricati ingenuamente come mezzi trasparenti che riflettono un mondo di cose al di fuori delle parole – come se le parole non fossero a loro volta elementi del mondo, che collaborano alla sua costituzione. Il reale non è soltanto sfondo o orizzonte, non è solo l’insieme delle nostre percezioni, ma anche la *complicatio* e la *explicatio* delle forme, il movimento stesso del suo istituirsi e del suo sciogliersi. Rendere conto di questo movimento è possibile a condizione di pensare secondo una dialettica che non produce sintesi finali la fenomenologia e l’ermeneutica, e a condizione di tener presente la struttura segnica con cui si conosce ogni essere-nel-mondo.

Una volta dato il senso, i segni acquistano valore totale di “segni”. Ma è necessario che il senso sia dato prima. Ma allora come lo è? Probabilmente un frammento della catena verbale è identificato, proietta il senso che ritorna sui segni. Non basta dire (Bergson): andirivieni. Si deve comprendere fra che cosa e che cosa, e ciò che forma lo spazio intermedio. Non è una serie di induzioni. È *Gestaltung* e *Rückgestaltung*. “Movimento retrogrado del vero” questo fenomeno: che non ci si può più disfare di ciò che è stato pensato una

volta, che lo si ritrova nei materiali stessi [...]. E ciò significa: la percezione (la prima) è di per sé apertura di un campo di *Gestaltungen*. E ciò significa: la percezione è inconscio. Che cos'è l'inconscio? Ciò che funge da cardine, esistenziale, e, in questo senso, è e non è percepito. E le percepiamo solo in rapporto al livello, che dunque è impercepito. – La percezione del livello: sempre *fra* gli oggetti.⁹

Tutta la riflessione matura di Merleau-Ponty – elaborata già dagli anni di preparazione della *Fenomeonologia della percezione* e sviluppatasi sempre più nel corso dei tardi anni Quaranta e di tutti i Cinquanta – è attraversata da un confronto, a tratti implicito e a tratti esplicito, con il problema del linguaggio, o meglio tra percezione e linguaggio, tra natura e storicità. Per questo si può individuare una teoria semiotica di Merleau-Ponty, che affiora più o meno esplicita in momenti e in opere differenti, mantenendo una coerenza di fondo. Nel canovaccio per una conferenza tenuta in Messico nel 1949, da poco pubblicata in Francia insieme a molti altri testi inediti, Merleau-Ponty scrive:

Concezione classica: linguaggio = soltanto abito o mezzo di trasmissione di un pensiero già fatto – segni e significati rigorosamente separati. [...] Che cos'è insomma il linguaggio? La costruzione da parte del soggetto di operazioni espressive che forniscono un corpo al pensiero e che permettono di stabilizzare quel pensiero, sia per trasmetterlo ad altri sia per acquisirlo e fissarlo per se stessi. Ruolo del corpo nella percezione e nel linguaggio: in un senso è costretto a seguire la cosa, – in un altro innesca in rapporto ad essa una condotta virtuale, la inserisce nell'immaginario che è in gioco. Il linguaggio, come il gesto abituale nel momento in cui è acquisito, non è l'eco di un pensiero già formato e completo, ma una presa attiva tramite i gesti linguistici dati di un nuovo nucleo di significazione, in modo tale che altri possano *nachvollziehen* [comprendere], e che il nuovo significato sia colto. Ma al di fuori di questa presa non è altro che possibilità.¹⁰

Un altro brano, tratto dalla prolusione al Collège de France del 1953, costituisce un'altra lucida e sintetica testimonianza dell'approccio al problema del segno, ovvero al rapporto tra l'apparire della cosa e la coscienza che se ne può avere:

⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 205 (nota di lavoro, 2 maggio 1959).

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Conférences en Amériques, notes des courses et autres textes. Inédits II (1947-1949)*, Mimesis, Paris-Milano 2022, pp. 332-333 (trad. nostra). Cfr. anche M. Merleau-Ponty, «Abbozzo di una redazione», in *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 274: «Non già che la filosofia cerchi l'adeguamento senza parola a un vissuto immediato: essa stessa non lo realizza se non facendosi parola e sarebbe la più grande incoerenza da parte sua considerare il linguaggio come uno schermo tra se stessa e l'essere».

La teoria del segno elaborata dalla linguistica implica forse una teoria del senso storico che sopravanza l'alternativa tra *cosa* e *coscienza*. Il linguaggio vivente presenta proprio il difficile problema di una compenetrazione dello spirito e della cosa. Nell'atto di parola, nel suo tono e nel suo stile, il soggetto afferma la sua autonomia, poiché niente gli appartiene più da vicino; e tuttavia egli è, nel medesimo tempo e senza contraddizione, rivolto verso la comunità linguistica e tributario della lingua comune.¹¹

L'intuizione sensibile della cosa (lato fenomenologico) e la parola che consente di pensare quell'intuizione (lato ermeneutico) si co-istituiscono, si potrebbe dire, in un *implesso*, ovvero in un'unità comprendente e fungente a cui non si perviene per aggiunte e co-implicazioni, ma che testimonia una presenza di fattori distinti in una singolarità operativa, pratico-teoretica – perché è un modo di vedere e intendere il mondo e al contempo un mondo di viverlo, di abitarlo, di agire in esso. L'intuizione pura ambisce e tende a cogliere una (ipotetica) dimensione originaria, pre-categoriale dell'essere nel mondo, che si pretende inoggettivabile; ma appena la si definisce come tale la si oggettiva, la si traduce in qualcosa di "detto", la si iscrive nell'ambito del nome.

La parola che riflette sull'intuizione originaria indica l'esplicitazione – determina la necessaria problematizzazione – di tale supposta originarietà, che emerge sempre *ex post*. Non si può dire una tale intuizione o esperienza pura, prima e originaria, senza che essa venga articolata in una espressione "postuma", senza che essa venga perduta. Solo a partire dalla sua perdita se ne coglie la specificità, per contraccolpo. La nozione di esperienza precategoriale, o antepredicativa, è già una nozione linguistica, ermeneutica; viene fatta retroagire sul supposto dato originario dell'esperienza, con la pretesa che non lasci alcuna traccia. Non si deve nemmeno assegnare una priorità alla parola, come se fosse questa a generare l'esperienza sensibile. È proprio la circolarità indistricabile tra i due aspetti, che *insieme* determinano l'esperienza, a dover essere mantenuta ed elaborata. Tale "circolarità" va pensata nel suo essere irriducibile a qualcosa di compiutamente e definitivamente noto, perché l'implesso tra intuizione e linguaggio, tra esperienza fenomenica e interpretazione discorsiva non è senza residui. Distanza e alterità non sono elementi rimovibili o superabili, ma sono strutturali all'esperienza stessa. Né monismo, né dualismo: alterità e distanza convivono paradossalmente con l'identità e l'unità. La questione è come pensare questo co-appartenersi di tali aspetti. Ma qual è, se c'è, la forma più adatta per dire, per scrivere di tali dimensioni problematiche? Ogni forma assunta dal linguaggio, dalla scrittura, dalla logica che sorregge la formulazione di un pensiero non

¹¹ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, cit., p. 60.

implica già un adattare ad essa il mondo che deve essere descritto?¹² Non significa già decidersi per un modo di vedere le cose, per un modo di descriverle e dunque di averle? Bisogna allora saper aderire alla contingenza del gesto che pone la domanda sapendola come singolare e parziale, in modo tale che essa implichi idealmente tutte le altre, come se fosse il nodo di una rete virtualmente infinita nella quale ogni filo è intrecciato a tutti gli altri. La rete non sta in nessun filo né in nessun nodo particolare, ma non esiste senza di essi; non è nemmeno la somma di tutti i nodi presi uno ad uno, ma la relazione che si crea tra i fili e i nodi che si intrecciano, si disfano e si riannodano di nuovo – bisogna immaginare la rete nel processo concreto del suo uso, come le reti dei pescatori che vengono di continuo riparate, usate, rovinate, di nuovo riparate e in questo processo sono sempre e non sono mai la stessa rete. L'analogia termina qui: mentre per un pescatore è sufficiente che la rete svolga bene la sua funzione, e ad essa non deve chiedere di più, per il filosofo l'attività del domandare non si esaurisce nelle risposte che si possono trovare.

Esiste una domanda alla quale non è sufficiente rispondere nel modo giusto, una domanda che prevale proprio nel momento in cui, presa alla lettera, ostentatamente vinta dal primato del discorso, sparisce e viene dimenticata. [...] Interrogare significa fare un salto nella domanda. La domanda è questo appello a saltare che non si lascia chiudere in un risultato. [...] Con la domanda non si finisce mai, non perché ci sia ancora troppo da domandare, ma perché in questo percorso della profondità che le è proprio – moto che ci distoglie da essa e da noi – la domanda apre un rapporto con ciò che non ha fine.¹³

Ciò che non ha fine è l'evento stesso del domandare, il suo accadere come condizione trascendentale per ogni domanda empirica, singola, specifica. Evenienza, emergenza del domandare che precede ed eccede ogni concreta forma del domandare, ogni singola figura, ma che si sostanzia in esse pur senza risolversi senza residui. L'evento del domandare è antecedente alla stessa primarietà dell'interrogare, è uno sfondo "affermativo" che precede e accoglie l'ordine del domandare che apre alla ricerca. Già dire che è uno sfondo affermativo è di troppo: sta al di qua della stessa distinzione tra affermativo e interrogativo, al di qua anche della dicotomia tra affermazione e negazione, che si articolano al suo interno. È cruciale intendere questo "luogo-non-luogo" che dà spazio alle forme e in esse si attualizza. A partire da questo sfondo inoggettivabile si stagliano e si intrecciano le differenti forme di scrittura della verità, ciascuna portatrice di

¹² Su questo tema cfr. C. Sini, *Il metodo e la via*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 53-62.

¹³ M. Blanchot, *La conversazione infinita*, tr. it., Einaudi, Torino 2015, pp. 25-28.

una sua razionalità specifica – poetica, argomentativa, retorica, scientifica... Tuttavia è pur sempre a partire dal livello dell'articolazione linguistica che può innescarsi un'indagine per risalire alle condizioni primordiali dell'esperienza. Come si è già detto in precedenza, la stessa nozione di pre-categoriale entra nel circuito della significazione una volta che l'espressione linguistica la fa entrare nel gioco del senso e dunque la instaura. Parlare della percezione dell'infante o di animali non umani è corretto e sensato, ma occorre tenere in debito conto il fatto che a descriverla è un soggetto dotato di linguaggio, immerso in un certo tipo di *habitus* o di prassi logico-razionale che non soltanto erige a oggetto di indagine ma instaura – portandoli alla parola – eventi quali “esperienza fenomenologica”, “intuizione immediata della cosa”, “incontro con il mondo”. È così che un simile soggetto si rende presenti le cose circostanti e, portandole al linguaggio, le costituisce appunto come “cose” in un modo differente da quello proprio di chi non è soggetto alla pratica della nominazione. La nozione di “oggettività” del mondo è una nozione linguistica, appartiene a una specifica pratica significante. Dicendo “mondo”, “montagna”, “pioggia” o “fuoco” non si abita la realtà – ciò che si nomina “realtà” – nello stesso modo di chi non dà nomi nonostante la relativa identità delle cosiddette reazioni fisiologiche all'acqua o al fuoco. Ma la stessa nozione di “reazione fisiologica” appartiene a una interpretazione particolare di quell'oggetto nominato come mondo esterno o ambiente circostante. È un *habitus*, un tipo di comportamento, una postura teoretica e pratica, un modo di essere-nel-mondo. Il mondo e la sua interpretazione si costituiscono insieme: si co-istituiscono, sono un fenomeno unitario. Non c'è interpretazione che non sia nel mondo e parte di esso; non si dà un soggetto che si collochi fuori del mondo e che possa osservare il mondo o alcune sue parti senza esserne al contempo implicato e senza modificare ciò che osserva, tocca, nomina. «La verità è che non esistono cose, ma fisionomie»¹⁴, scrive Merleau-Ponty dopo un'attenta analisi del rapporto che lega percezione e verbalizzazione. Il filosofo francese prosegue la sua analisi con un esame dell'intreccio tra la dimensione soggettiva e l'ambiente in cui il soggetto si iscrive e agisce. Gli «oggetti primitivi della percezione» non sono “cose” date, in sé compiute, al soggetto che percepisce. Si danno piuttosto come realtà di un vissuto, sono cioè attraversati dall'esperienza del soggetto, dalla sua interpretazione, ovvero dalle risposte e dai significati che connette a quegli oggetti.

«Il campo da gioco non è mai, per il calciatore che gioca, un “oggetto” [...]. Il campo non gli è presente come un dato, ma come il termine imma-

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, tr. it., Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 184.

nente delle sue intenzioni pratiche [...]. Non basta dire che la coscienza abita l'ambiente. La coscienza stessa non è qui nient'altro che la dialettica tra l'ambiente e l'azione. Ogni manovra iniziata dal giocatore modifica l'aspetto del campo e stabilisce nuove linee di forza in cui l'azione a sua volta si effettua e si realizza alterando di nuovo il campo fenomenico».¹⁵

Questa analisi potrebbe lasciare intendere che la co-istituzione di percezione e interpretazione, oppure quella tra oggetto e soggetto accada soltanto in situazioni già eminentemente culturali, ovvero dove ci si trova in presenza di “oggetti” o comportamenti socialmente organizzati quali sono per esempio un gioco o un campo sportivo. Alla pagina precedente Merleau-Ponty aveva invece sottolineato come l'intreccio tra momento percettivo e momento legato alla verbalizzazione si dia anche in rapporto ad oggetti naturali:

«Non è in base alla loro somiglianza che due oggetti vengono designati con la stessa parola, ma è proprio perché sono designati con la stessa parola, e partecipano quindi ad una stessa categoria verbale ed affettiva, che vengono percepiti come somiglianti. Così, anche quando la percezione si rivolge ad oggetti naturali, li considera ancora attraverso certi oggetti d'uso, le parole».¹⁶

3. Merleau-Ponty ha intuito il rapporto costitutivo che lega sensibilità e gesto di parola, esperienza percettiva e discorso, fin dall'epoca della sua iniziale riflessione sul comportamento. La riflessione sul linguaggio attraversa gran parte dei suoi scritti e tutti i suoi testi maggiori. È per un effetto retroattivo, dal linguaggio alla percezione, che si assume la postura teoretica di considerare il mondo come un insieme di cose o come la totalità delle cose. Non è che non esista un livello percettivo che “funziona” anche indipendentemente dal suo essere oggetto di verbalizzazione; ma non si può dimenticare che espressioni e concezioni quali “livello percettivo”, “intuizione immediata”, “realtà esterna (o anteriore) al linguaggio” restano sempre formulazioni, espressioni del linguaggio. La nozione di interpretazione a cui spesso si fa riferimento per criticare un uso scorretto o un abuso del ruolo delle categorie ermeneutiche in merito alla costituzione del mondo e alla sua (com)preensione è spesso viziata. Interpretazione non è sinonimo di totale arbitrio soggettivo; indica piuttosto l'impossibilità di scindere un oggetto – storico, fenomenico, sociale, mentale – dal soggetto che lo pone a tema e lo costituisce mentre ne viene a sua volta costituito; indica, in altri termini, il fatto che il mondo si offre sempre e solo attraverso possibili *articolazioni del soggetto*, nel senso sia

¹⁵ Ivi, pp. 184-185.

¹⁶ Ivi, p. 184.

soggettivo sia oggettivo del genitivo: il soggetto articola il mondo, non lo incontra mai “in sé” ma sempre secondo prospettive, adombramenti, punti di vista, interpretazioni appunto – e al contempo *il soggetto* viene articolato esso stesso, è a sua volta una particolare articolazione di mondo. Nella *Fenomenologia dello Spirito* Hegel ha proposto argomentazioni rigorose a proposito della co-istituzione e co-produzione dei momenti soggettivo e oggettivo della realtà, e l’ha fatto proprio a partire dalla certezza sensibile. Non occorre approvare acriticamente la dialettica hegeliana per apprezzare la raffinatezza e la profondità di tali analisi. Si può invece cercare di seguirne le intuizioni per restituire ed elaborare nel pensiero la dinamica che lega esperienza e discorso, fenomenologia ed ermeneutica, corpo e linguaggio, nel costante rimando che avviene tra l’uno e l’altro. Anche in questo caso bisogna intendersi sul senso dei termini e delle espressioni che si impiegano. Dire che tra corpo e linguaggio si dà una relazione essenziale e strutturale, e spingersi al punto in cui si afferma che senza linguaggio non c’è corpo, non vuol dire che chi non possiede un linguaggio articolato o chi non nomina il proprio corpo – come elemento imprescindibile del sé e come cosa del mondo – sia un’entità inconsistente. Vuol dire che un animale non umano, o un essere umano *infans*, che non si “ha” in forma di parola, non ha nemmeno un corpo nel modo in cui lo ha un essere che dispone di quella forma per conoscersi e possedersi. È pur sempre il parlante a dire del neonato o dell’animale non umano che “ha un corpo”. L’infante è invece assorbito nella dimensione gestuale dell’intreccio dei sensi e delle sue prassi – del suo respirare, del suo annusare, del suo succhiare, del suo stringere. Si sta ancora formando un’esperienza di corpo in quanto elemento distinto dal mondo cosiddetto esterno, o distinto dal corpo della madre; è immerso in una serie di prassi che solo a posteriori, con lo sguardo per così dire già abitato dal *logos* dell’essere adulto, vengono isolate l’una rispetto all’altra. In quest’ottica è corretto dire che l’infante è presso le cose, in estasi nel mondo e nelle cose, e lo è proprio perché non è ancora un soggetto parlante, perché non ha ancora assunto quella distanza tipica del soggetto cosciente rispetto alle cose e a se stesso. Come scrive ancora Merleau-Ponty,

«l’unico modo di assicurare il mio accesso alle cose stesse sarebbe quello di purificare completamente la mia nozione di soggettività: anzi, non c’è “soggettività”, o “Ego”, la coscienza è senza “abitante”, è necessario che io la sciolga completamente dalle appercezioni seconde che fanno di essa il rovescio di un corpo, la proprietà di uno “psichismo” e che io la scopra come il “niente”, il “vuoto”, che è capace della pienezza del mondo, o meglio, che ne ha bisogno per sorreggere la sua inattività».¹⁷

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 77.

In queste righe sembra aleggiare la presenza di Sartre, del suo *L'essere e il nulla*, che non a caso viene citato poco dopo. Il “nulla” o “vuoto” a cui fa riferimento Merleau-Ponty, pensando alla coscienza come luogo destinato ad accogliere la pienezza del mondo, pare debitore delle analisi sartriane relative allo sguardo, alla presenza d'altri, al rapporto tra coscienza e mondo. Ciò che ora interessa è soprattutto l'intuizione secondo cui solo a patto di una de-soggettivazione si può essere *tra e nelle* cose. De-soggettivarsi significa anche lasciarsi alle spalle il linguaggio, la riflessione di secondo grado circa l'intuizione sensibile in cui viene assorbito ciò che veniva identificato come soggetto. È questo il punto limite della prassi filosofica, ciò a cui da un lato essa tende ma da cui al tempo stesso rifugge. Se giungesse al punto limite della coincidenza con il mondo non vi sarebbe più distanza da esso, il soggetto sarebbe tutt'uno con il mondo, totalmente immanente ad esso – ma non potrebbe più essere filosofo, senza quella distanza che permette appunto uno spazio di trascendenza, ovvero di riflessione.

«Il filosofo parla, ma è una sua debolezza, e una debolezza inspiegabile: egli dovrebbe tacere, coincidere in silenzio, e raggiungere nell'Essere una filosofia che vi è già fatta. Viceversa, tutto avviene come se egli volesse tradurre in parole un certo silenzio che è in lui e che egli ascolta. *La sua intera “opera” è questo sforzo assurdo.* Il filosofo scriveva per dire il suo contatto con l'Essere; ma non l'ha detto, e non potrebbe dirlo, giacché questo contatto è tacito. Allora egli ricomincia... Si deve quindi credere che il linguaggio non è semplicemente il contrario della verità o della coincidenza, che c'è o potrebbe esserci – ed è ciò che egli cerca – un linguaggio della coincidenza, un modo di far parlare le cose stesse. Si tratterebbe di un linguaggio di cui egli non è l'organizzatore, di parole che egli non riunirebbe, che si unirebbero attraverso di lui grazie alla connessione naturale del loro senso, *al traffico occulto della metafora* – ciò che conta non essendo più il senso manifesto di ogni parola e di ogni immagine, ma i rapporti laterali, le parentele, che sono implicati nei loro rivolgimenti e nei loro scambi. [...] Ma dobbiamo aver ben chiara la conseguenza: se il linguaggio non è necessariamente ingannatore, la verità non è coincidenza, muta [*la vérité n'est pas coïncidence, muette*]».¹⁸

La verità non è da intendersi al modo della *adaequatio rei et intellectus* – per lo meno, non è questo l'unico e forse nemmeno il più profondo significato che si possa attribuire alla nozione di verità. Il linguaggio non necessariamente occulta o distoglie dalla verità, ma questa non si risolve interamente nella parola; è muta, è tacita. Il filosofo vive nell'ambiguità aporetica tra l'insopprimibile esigenza di evidenza fenomenologica, da una parte, e la consapevolezza ermeneutica della polarità tra la

¹⁸ Ivi, p. 143 (corsivi miei).

percezione delle cose e il linguaggio che orienta verso di esse, dall'altra. Il mondo non è mai soltanto "là fuori", davanti al soggetto percipiente, perché sempre lo attraversa, lo implica e ne è implicato. Il corpo del soggetto è sempre un corpo-mondo, è *Körper* e insieme *Leib*, come ha mostrato Husserl. Tra soggetto e oggetto, tra immanenza e trascendenza, tra percezione e linguaggio c'è continuità nella discontinuità, c'è un rimandarsi e un corrispondersi. Soltanto sapendo stare in questa circolazione ritmica ci si può approssimare alla relazione che lega io e mondo, una relazione che non è dualista né monista, ma che produce una sorta di *interferenza aduale*. Io e mondo non sono uno, eppure non sono nemmeno due. La natura della percezione e del linguaggio è tale da rimandare strutturalmente ad altro, implica una distanza, un'alterità; tuttavia non potrebbe porre nulla in comunicazione se non ci fosse una stoffa comune che si articola e si fraziona nella pluralità di questi reciproci rimandi.

Il lavoro del filosofo è analogo a quello del Sisifo di Camus, che apprende e vive la fedeltà a un compito, a una vocazione. Se Sisifo è «l'eroe assurdo, tanto per le sue passioni che per il suo tormento»¹⁹, anche l'opera del filosofo è uno sforzo assurdo, nel suo voler tradurre in parola il contatto tacito con l'Essere, che si perde non appena viene espresso. Eppure di quel contatto la parola rende testimonianza e consapevolezza in un modo indispensabile e unico, un modo che trae fuori dal silenzio e dall'estasi muta della verità. È la parola a istituire relazioni analogiche tra le cose, a far sì che vi sia un "mondo percepito", che questo esca dal silenzio delle prassi a cui altrimenti sarebbe consegnato e si consolidi appunto in figura di "mondo". Per questo, «più sarà energica la nostra intenzione di vedere le cose stesse, più vedremo crescere tra esse e noi le apparenze attraverso le quali esse si esprimono, le parole con le quali noi le esprimiamo»²⁰. Il filosofo sa che deve sempre ricominciare a dire il mondo, a dire l'Essere, poiché dicendoli li manca. In questo fallire, in questo mancare le cose e nel continuo ricominciare a dirle stanno la sua inattualità e l'apparente absurdità del suo sforzo. La prassi filosofica consiste nel *lasciar passare* attraverso figure di pensiero l'esercizio duplice e connesso della percezione e del linguaggio, che si intersecano e si illuminano, si co-istituiscono e si co-appartengono. Il filosofo cerca il linguaggio della coincidenza, ma il linguaggio è proprio la non-coincidenza, esprime lo sfuggire infinito della cosa rispetto al nome che la dice e dicendola la perde – ma, perdendola, la rinnova in forma di parola, la rende "cosa" in rapporto al

¹⁹ A. Camus, *Il mito di Sisifo*, tr. it., in *Opere. Romanzi, racconti, saggi*, Bompiani, Milano 2000, p. 316.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, cit., p. 29.

dire che la nomina. Un'attenzione che prefigura molti dei percorsi che il pensiero francese tratterà negli anni Sessanta e Settanta è quella che Merleau-Ponty rivolge non tanto al «senso manifesto di ogni parola e di ogni immagine, ma [a]i rapporti laterali, [al]le parentele, che sono implicati nei loro rivolgimenti e nei loro scambi». Foucault e Derrida, ciascuno secondo modi e prospettive personali, sembrano aver preso le mosse da questa indicazione per poterla sviluppare²¹. Gran parte del pensiero post-strutturalista francese, del resto, mantiene un debito tacito e raramente confessato nei confronti di molte felici intuizioni merleau-pontyane. Il passaggio citato mette in evidenza in modo conciso come occorra smontare le presunte evidenze su cui riposano le modalità abituali di intendere percezione, pensiero, abiti discorsivi e non discorsivi nei cui contesti le nozioni di verità e falsità appaiono come dati acquisiti, ereditati in modo irriflesso.

L'ultima frase del passo è ambivalente: cosa si deve intendere con l'espressione «*si le langage n'est pas nécessairement trompeur, la vérité n'est pas coïncidence, muette*»? Se il linguaggio non inganna, allora la verità non è coincidenza? Oppure è da intendere così: se, per un verso, il linguaggio non è ingannatore, d'altra parte la verità non è identificabile con una forma di coincidenza? E coincidenza di cosa: di linguaggio e mondo? Di forma linguistica e percezione? Oppure è coincidenza tra la cosa e l'intelletto che la afferra, la pensa e la esprime? Come lo stesso Merleau-Ponty dice nella sua lezione inaugurale al Collège de France, «il linguaggio vivente presenta proprio il difficile problema di una compenetrazione dello spirito e della cosa»²². Non si dà un linguaggio che non emerga da un tessuto vitale, che non sia una risposta alle “cose”; nemmeno però si dà una “cosa” se non per un soggetto che non solo la incorpora in un uso, ma che pure la nomina come cosa, la rende cioè oggetto della e nella prassi del nominare. La verità non è coincidenza perché è altra cosa rispetto ad ogni pretesa o attesa di coincidenza. Non ha a che fare con alcuna coincidenza, perché piuttosto accade nel suo *trans*-correre tra esperienza e linguaggio, nel suo circolare attraverso la dimensione fenomenologica e quella ermeneutica, senza possedere un luogo prioritario in cui possa essere fissata, afferrata una volta per tutte. Ogni forma di coincidenza, per quanto possa costituire un aspetto particolare della verità, non la rappresenta nella sua pienezza. Di questa verità Merleau-Ponty aggiunge un altro aspetto: dice che è muta. Si tratta di un altro punto complesso e ambiguo, sia per come viene reso in italiano sia per come è formulata la frase nell'originale francese. Non è scritto infatti, *la vérité n'est pas coïncidence, [elle] muet*: “la verità non è coincidenza, [essa] muta”, nel senso prescrit-

²¹ Su questo rapporto teoretico cfr. V. Perego, *Foucault e Derrida*, Orthotes, Salerno 2018.

²² Ivi, p. 60.

to dal verbo mutare²³. *Muette* è invece “muta” come aggettivo: tacita, silenziosa, non parlante. La coordinazione per asintoto, con la semplice virgola, lascia il lettore un po’ in imbarazzo; la frase sarebbe stata meno criptica se fosse stato scritto *la vérité n’est pas coïncidence, elle est muette*, “essa è muta”. Si può intendere allora che la verità non sia una forma di “coincidenza muta” o che la verità sia muta dal momento che non è una forma di coincidenza, tale per cui il linguaggio la possa esprimere. Non ha senso invocare un linguaggio in cui ogni cosa finalmente possa coincidere con la parola e vi si rispecchi, o pretendere che possa darsi alla coscienza rappresentativa un immediato che non sia abitato dalla mediazione che lo riconosce e lo definisce. Piuttosto, ha senso cercare di elaborare una sempre più precisa e lucida fenomenologia della percezione, intesa come “filosofia dell’esperienza” e del senso, che senza entrare in competizione con la letteratura sa trarre anche da essa e in generale dalla pratica della parola poetica l’idea di una promessa di liberazione dalle ottusità del pensiero e della vita, riconoscendo e promuovendo l’irriducibilità del soggetto a processi di stampo riduzionistico, anche decostruendo e decentrando le pretese auto-centrate di quello stesso soggetto. Sarà così che la filosofia potrà continuare a offrirsi come possibilità di praticare una resistenza, sempre interrogandosi sulla possibilità della genesi del suo stesso discorso e producendo nuove possibilità di senso, nuove forme del pensare e inedite occasioni di abitare il mondo.

²³ Così appariva la prima versione della traduzione italiana: «La verità non è coincidenza: essa muta» (Bompiani, Milano 1969, p. 149).

**Un'architettura di segni.
Il pensiero di Merleau-Ponty tra fenomenologia ed ermeneutica**

This essay wants to show how Merleau-Ponty opens a middle path, which may appear both phenomenological and hermeneutic, between the two extremes of a vision that encompasses all otherness and prevents all development by crystallizing the figures of knowledge and the world, on the one hand, and a thought that avoids questioning the transcendence and the overflow of phenomena, thus reducing itself to silence, on the other. In his writings and in the transcripts of the courses, we witness the awareness of the dialectical dynamics between world and language, self and other, map and territory, which emerge in the very formulation of a question – or from the very fact that a question must be *formulated*. The world of perception is both the world in which perception occurs and the world that perception is made up of. The slightest rational questioning about one's own perception implies an “architecture of signs”, a complex system of words, concepts, forms of writing, gestures, dialogic or interpretative acts that are part of the world and, together, cooperate in its practical and theoretical organization.

KEYWORDS: Sign, Language, Perception, Body, Subject