



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di filosofia, sociologia, pedagogia e psicologia applicata

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
INDIRIZZO FILOSOFIA E STORIA DELLE IDEE
CICLO XXIV

Je est un autre. La questione dell'identità nella riflessione di Merleau-Ponty, Simondon e Deleuze

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. Fabio Grigenti

Supervisore: Ch.mo Prof. Umberto Curi

Dottoranda: Erika Mancuso

INDICE

INTRODUZIONE	p. 3
1. Avvertenze. Il <i>bugiardino</i> dell'identità.	p. 5
2. Avvicinarsi all'identità..come fare? Indicazioni pratiche.	p. 9
CAPITOLO PRIMO. IL SOGGETTO <i>CREUX</i> .	p. 15
1. Introduzione	p. 17
2. Il soggetto ne <i>La struttura del comportamento</i> .	p. 22
3. Per una comprensione originaria del soggetto. Il <i>Cogito tacito</i> de <i>La fenomenologia della percezione</i>	p. 32
4. La scomparsa del <i>subjectum</i> . L'abbozzo di una nuova proposta merleau-pontyana.	p. 53
5. Il dividuo. Verso l'ontologia.	p. 68
6. 'Il magma degli uomini'. <i>Je est un autre</i>	p. 88
7. Conclusioni.	p.113
CAPITOLO SECONDO. SIMONDON E L'INDIVIDUO QUANTICO	p. 117
1. Introduzione	p. 119
2. La rivoluzione copernicana dell'individuazione	p. 122
3. La prima risoluzione di un sistema metastabile. L'individuazione fisica	p. 142
4. 'L'individuo, cristallo allo stato nascente'	p. 153

5. Il carattere quantico della coscienza. L'individuazione psichica	p. 162
6. L' ' <i>individuation biface</i> ': dallo psichico al transindividuale collettivo	p. 170
7. 'Attraverso l'individuo (...) le società divengono mondo'. Conclusioni.	p. 173

CAPITOLO TERZO. DELEUZE E LA DIFFERENZA MALEDETTA p. 175

1. Introduzione. 'Un giorno forse il secolo sarà deleuziano'.	p. 177
2. Il soggetto che 'va oltre il dato'. <i>Empirismo e soggettività</i> .	p. 184
3. <i>Differenza e ripetizione</i> . La maledizione della differenza.	p. 187
4. Il trionfo del differente. <i>La logica del senso e Francis Bacon</i>	p. 199
5. L'individuo-rizoma. <i>Millepiani</i>	p. 207
6. Le monadi danzanti. La piega deleuziana del soggetto.	p. 218

CAPITOLO QUARTO. UNO, NESSUNO, CENTOMILA. SOLO LE DIFFERENZE SI SOMIGLIANO. p. 227

1. Dove eravamo rimasti..	p. 229
2. Nessuno e centomila: davvero una condanna?	p. 233
3. L'estraneità dell'io: Je est un autre	p. 238
4. Immanenza, una vita..	p. 242

CONCLUSIONE p. 245

BIBLIOGRAFIA p. 251

INTRODUZIONE

*C'est faux de dire: Je pense: on devrait dire: on
me pense. - Pardon du jeu de mots.
Je est un autre. Tant pis pour le bois qui se
trouve violon et Nargue aux incoscients, qui
ergotent sur ce qu'ils ignorent tout à fait!*
Rimbaud, *Lettres dites du voyant*¹

¹ Rimbaud, *Lettres dites du voyant*, in *Poésies, Une saison en enfer, Illuminations*,
Éditions établie par L. Fourestier, Éditions Gallimard, Paris 1984, p. 200.

1. Avvertenze. Il bugiardino dell'identità.

Assorto nella sua toeletta mattutina davanti allo specchio, Gengè viene colto improvvisamente dall'affermazione della moglie, quasi avesse ricevuto una stiletta alle spalle:

- Che fai? – mia moglie mi domandò vedendomi insolitamente indugiare davanti allo specchio. – Niente – le risposi, - mi guardo qua, dentro il naso, in questa narice. Premendo, avverto un certo dolore. Mia moglie sorrise e disse: - Credevo ti guardassi da che parte ti pende.²

² L. Pirandello, *Uno nessuno centomila*, Introduzione di R. Bodei, a cura di U. M. Olivieri, Feltrinelli Editore, Milano 2012, p. 3. Proviamo qui a seguire le indicazioni deleuziane e merleau-pontyane (ma anche simondoniane, visto che proprio Simondon utilizzerà nozioni ed esempi tratti da ambiti totalmente altri rispetto a quelli in cui verranno utilizzate) sul testo letterario e la letteratura, nel quale non si tratta semplicemente di ripercorrere il vissuto dell'artista ma attraversare quei 'blocchi di sensazioni che si producono nel reale e che sono del reale stesso'. Cfr. E. Lisciani-Petrini, *Fuori dalla persona. L'impersonale in Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze*, 'Daimon. Rivista Internazionale de Filosofia', n. 55, 2012, p. 88. Numerosa è la bibliografia che rintraccia nelle opere letterarie, poetiche ed artistiche una riflessione più profonda rispetto a quella filosofica su questioni fondamentali. Quest'ultima infatti rimarrebbe incatenata ad un linguaggio prigioniero di categorie filosofiche oramai vetuste ma pur sempre imperanti. L'interesse di Merleau-Ponty per la letteratura è testimoniato dalle citazioni tratte da essa, disseminate in tutta la sua opera, a dimostrazione di quanto essa sia fonte di ispirazione. Un romanzo è, secondo Merleau-Ponty, la produzione di un 'sistema di segni che in virtù della sua interna strutturazione restituisca il paesaggio interno di un'esperienza'. E questo perché 'la parola letteraria dice il mondo nella misura in cui è stato dato da vivere a qualcuno'. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Résumé de cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris 1968, tr. it. A cura di M. Carbone, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Milano 1995, p. 43. Il romanzo, cioè, raffigura il paesaggio di chi l'ha scritto, il suo stile dando la possibilità così di 'esplorare un invisibile' che suscita, nel lettore, altri paesaggi, altri sentieri da percorrere in cui appaiono direzioni significative di una presenza al mondo. A proposito della letteratura, nel breve ma denso testo che Deleuze dedica all'opera di Kafka, opera 'rizoma', opera 'tana' (G. Deleuze – F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Les Éditions de Minuit, Paris 1975, tr. it. Di A. Serra, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 1996, p. 7) egli afferma che: 'ciò che uno scrittore da solo dice o fa è necessariamente politico'. (cfr. *Ivi*, p. 31.). E ancora Deleuze collega Proust a Hume e Bergson perché tali pensatori rivelano 'profondi elementi per una nuova immagine del pensiero'. Cfr. G. Deleuze, *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault ed altri intercessori*, Introduzione e cura di U. Fadini, Ombre Corte Edizioni, Verona 1999, p. 55. Secondo G. Piana, 'la letteratura costituisce infatti la faglia interna, la differenza o il fuori complicato che ossessiona fino al delirio il dentro della filosofia deleuziana. Forse, oltre che una filosofia-teatro o una filosofia-cinema, è in gioco anche una filosofia-letteratura.'. Cfr. G. Piana, *Deleuze e la letteratura*, 'Aut-Aut', n. 276,

Sorpreso dalla scoperta di quel piccolo difetto mai notato, basito e stizzito dall'elenco successivo di imperfezioni stilato dalla moglie, avezzo 'di quei tempi'³ ad 'abissi di riflessioni e considerazioni'⁴, Vitangelo Moscarda si stupì profondamente di 'non conoscere bene'⁵ quelle cose che 'più intimamente'⁶ gli appartenevano.

Ebbe inizio qui il suo male, 'quel male'⁷ che lo condusse a tali 'condizioni di spirito e di corpo così misere e disperate'⁸ che –egli afferma- certo ne sarebbe morto se in quella stessa riflessione non ne avesse trovato rimedio.

L'evidenza scaturita dalla considerazione della moglie è che Vitangelo non è 'per gli altri' quel che sempre s'era 'figurato d'essere'⁹: la frantumazione della sua identità nei mille Gengé, ciascuno forgiato a piacimento di quell'altro che si pone di fronte a lui, spinge Vitangelo ad una riflessione che acuisce il suo malessere tanto da divenire potenzialmente mortale. Ecco dunque l'avvertenza che il lettore, che si appresta a condurre nella lettura di tali pagine un'indagine sull'identità, deve tenere a mente: la posta in gioco è così alta da poter condurre, senza adeguate precauzioni

Gilles Deleuze. *L'invenzione della filosofia*, novembre-dicembre 1996, p. 164.

In relazione alle risonanze di pensiero tra Deleuze e Merleau-Ponty nella trattazione del nesso arte/scienze/metafisica, cfr. anche l'articolo di P. Gambazzi, *Pensiero, Pittura. A proposito del Bacon di Deleuze*, Aut-Aut, nn. 277-278, 1997, pp. 93-125 che pone sulla stessa linea *L'occhio e lo spirito* merleau-pontyano e il *Bacon* deleuziano, entrambi come pensiero che fanno 'appello alla pittura non (semplicemente) per annettersela attraverso definizioni e normatività (..) ma al contrario per interrogare la filosofia stessa a partire da una diversa metafisica.' Cfr. *Ibidem*.

³ L. Pirandello, *Uno nessuno centomila*, cit., p. 2.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ivi*, p. 3.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, pp. 3-4.

⁹ *Ivi*, p. 5.

a 'riflessioni rovinose'¹⁰ e a 'terribili conclusioni'.¹¹ La riflessione sull'identità implica una messa in discussione radicale di quell'uno che ciascuno pensa d'essere, a partire dall'emergere di del 'Due'¹²: l'apparizione dell'altro, la sua presenza con cui l'Uno dell'io entra in relazione costringe proprio a quelle terribili riflessioni cui non può più sottrarsi Vitangelo. Interrogarsi sul due, sulla molteplicità, sulla differenza

¹⁰ *Ivi*, p. 18.

¹¹ *Ibidem*.

¹² M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Azzate 2003. In tale testo è proprio l'emergere del 'Due' che fa problema a partire dal quale si dà avvio a quella ricerca che ne indaga le origini. Tale operazione comporta un'interrogazione 'sull'identità', questione ineludibile nel momento in cui appare un Altro con il quale è necessaria una relazione. A questo proposito sembra interessante ricordare la radice etimologica di 'due': – sostiene Cacciari – essa 'è la stessa del verbo che dice il timore, *deído*, e del termine che indica il 'tremendo', lo 'spaesante', *deínos*'. Cfr. *Ivi*, p.12. Ora, a quale conseguenza conduce tale affermazione? Alla seguente deduzione: interrogarsi sul molteplice, sul differire, sul differente è spaesante e pauroso. Ed esso lo è quanto l'interrogazione su quell'uno, su quell'identità che noi stessi siamo e la cui domanda è necessaria per la conoscenza dell'Altro. Fondamentale quadro di riferimento di tali considerazioni è un ragionamento che investe l'istituzione Europa e la necessità che essa inizi a sentirsi parte - e non centro - di quella 'geo' di cui vuol occuparsi la riflessione di Cacciari. E nonostante siano passati all'incirca quindici anni dalla pubblicazione di tale testo, l'urgente preoccupazione di fondo rimane oggi attuale e medesima. L'Asia (ma si potrebbe pensare qui anche all'Islam) prima al confine dell'Europa, *limes* necessario alla difesa dell'identità della cultura europea, si è spostata 'sin nel cuore dell'Europa'. Cfr. E. Pace, *Islam e Occidente*, Editrice Lavoro, Roma 1995, p. 12. Spostamento che richiede un ripensamento non tanto e non solo delle categorie geopolitiche sin qui utilizzate – compito che Cacciari stesso si è assunto – ma anche di quelle usate per la definizione stessa di identità e, quindi, di diversità dell'individuo umano. Perché oramai Europa e Asia s'incontrano per strada, al supermercato, ai giardini, nelle scuole: e tale incontro è, per riprendere la precedente definizione etimologica, 'terribile e spaesante'. A proposito di simili riflessioni sulla *praxis* quotidiana nella quale l'incontro con l'altro determina paura e timore si veda anche la riflessione di E. Bianchi, priore della comunità di Bose. La presenza del diverso, dello straniero è un fenomeno diffusissimo ed attestato anche in Italia, pur se in misura minore rispetto ad altri paesi europei, in cui tale processo è già in stato avanzato: 'Non solo responsabili di crimini o vittime di incidenti sul lavoro, non solo campioni sportivi o personaggi dello spettacolo, ma molto più spesso e quotidianamente normali compagni di scuola, colleghi di lavoro, fornitori di servizi, ristoranti, badanti (..)' E. Bianchi, *L'altro siamo noi*, Einaudi Editore, Torino 2010, p. 43. Appare necessaria dunque non solo una riflessione su di esso, ma anche l'assunzione di tale realtà e del *pathos* che ad essa si accompagna. Per affrontare tale paura del diverso, tale spensamento, e per sfuggire all'impasse presente nella *praxis* quotidiana quella cioè tra un'identità ben costruita, solida cui si contrappone una diversità altrettanto ben determinata, si ritiene urgente un ripensamento di queste stesse categorie a partire dall'individuo, a partire da un io che si trova di fronte ad un altro.

implica terrore, spavento e angoscia: tra l'uno dell'io e il due dell'altro si istituisce allora una relazione ascrivibile alla sfera del *das Unheimliche* e cioè 'alla sfera dello spaventoso, di ciò che genera angoscia e orrore'.¹³ Se apparentemente tale termine sembra voler designare qualcosa di opposto all'*Heimliche*, a ciò che è familiare in quanto appartenente all'*Heim*, in realtà esso è intimamente presente anche in quella cosa di cui è straniero, di cui è altro.¹⁴ La diade tradizionalmente oppositiva vuole che l'altro sia colui al quale appartiene il pezzetto di terra delimitato nettamente da quello successivo, proprio dell'io. Straordinario però, per un pensiero che vada oltre tale dicotomia, è proprio quel *limes* che allo stesso tempo separa ed unisce l'io dall'altro, proprio perché in tale inframezzo si dà quella relazione alla quale i due termini, io e altro, in realtà non preesistono ma nella quale essi si fanno.

Il ripensamento di tali questioni sono oggetto dell'indagine svolta in questo testo a partire da questo spettro¹⁵ così visibile, da questo *mal du siècle*¹⁶ che è la questione dell'identità, a partire dalle linee guida rintracciate all'interno delle riflessioni proposte da Merleau-Ponty, da Simondon e Deleuze al fine di poter elaborare una diversa griglia concettuale attraverso cui leggere anche le problematiche sociali e comunitarie.¹⁷

¹³ U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, p. 29

¹⁴ Come sottolinea Curi, il perturbante infatti 'rivela un rapporto molto meno pacificamente oppositivo' con quanto è ascritto semanticamente alla sfera del suo contrario: '*Unheimlich* è una variante di *Heimlich*' tanto da manifestarsi come ciò che incute timore e angoscia nel familiare. Detto in altri termini, 'ciò che ritenevamo familiare è insieme anche estraneo. E viceversa'. Cfr. *Ivi*, pp. 49-53.

¹⁵ Olivier Bruno, *Identité et identification. Sens, mots et techniques*, Lavoisier, Paris 2007, p. 11 (traduzione mia).

¹⁶ C. Levi-Strauss, *L'identité*, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris 1977, tr. it. Di L. Melazzo, *L'identità*, Sellerio Editore, Palermo 1980, p. 11.

¹⁷ Non si ha qui la pretesa di esaurire tali questioni ma solamente di indicare una possibile direzione nella quale aprire una discussione in relazione ad esse.

2. Avvicinarsi all'identità' ...come fare? Indicazioni pratiche.

A partire dall'husserliano 'ritorno alle cose stesse', a partire cioè dall'osservazione di quanto circonda l'individuo nasce la riflessione sulla questione dell'identità che prende corpo nelle pagine che seguono. Presupposto di un tale pensiero è una particolare concezione del *modus vivendi* filosofico che ha spinto proprio nella direzione qui intrapresa. Per comprendere a quale modalità di pensiero si faccia riferimento, si lascia la parola al Merleau-Ponty delle pagine iniziali de *Il visibile e l'invisibile*:

(..) La filosofia non è un lessico, non si interessa ai 'significati delle parole', non cerca un sostituto verbale del mondo che vediamo, non lo trasforma in cosa detta, non si installa nell'ordine del detto o dello scritto, come il logico nell'enunciato, il poeta nella parola o il musicista nella musica. Sono le cose stesse dal fondo del loro silenzio, che essa vuole condurre all'espressione.¹⁸

La riflessione di cui ci si sta occupando quindi sta nel mondo e non al di fuori, quale oggetto posto di fronte ad un soggetto. La filosofia merleau-pontyana parte dalle cose stesse e dal mondo, da questa 'fede percettiva', 'comune all'uomo naturale e al filosofo'.¹⁹ E quando a causa dell'interrogazione intorno alle cose, all'uomo e al mondo si entra in un labirinto di difficoltà, il filosofo ha il compito di 'rivedere e ridefinire le nozioni meglio fondate, a crearne delle nuove'.²⁰ E questo a partire dalla

¹⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Le visibile et l'invisible*, texte établi par C. Léfort, Paris 1964, tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Milano 1969, rivisto da M. Carbone, Milano 1993

¹⁹ *Ivi*, p. 31.

²⁰ *Ibidem*.

consapevolezza che chi percepisce, chi interroga è anch'esso 'chiamato in causa dalla domanda'²¹, è anch'esso parte di ciò che sta percependo e interrogando. Quali conseguenze ha un simile approccio filosofico? Innanzitutto esclude la possibilità di ciò che Merleau-Ponty definisce il '*Kosmoteors*'²², e cioè l'atteggiamento che assume colui che, attraverso operazioni per lo più di analisi e di sintesi, avvicinabili a quelli della fisica dell'Età Moderna, crede di poter costruire o ricostruire il mondo esistente, in modo da liberarlo delle sue ombre, rendendolo perfettamente trasparente di fronte ad un soggetto. In altri termini, ciò che non si ritiene possibile è considerare la costruzione oggettiva del mondo che abitiamo – depurato quindi da ogni aspetto puramente qualitativo – quale costruzione 'vera'²³, quale perfetta adeguazione del pensiero alle cose, pensiero, al contrario, che è dell'uomo che lo sta esprimendo, e, per forza di cose quindi, situato:

Determinazioni simili non devono nulla al nostro contatto con le cose: esprimono uno sforzo di approssimazione che non avrebbe senso nei confronti del vissuto (..). (..) la scienza ha cominciato con l'escludere tutti i predicati delle cose scaturiti dal nostro incontro con esse.²⁴

²¹ *Ivi*, p. 53.

²² *Ivi*, pp. 41 - 42.

²³ La questione della verità in Merleau-Ponty è un argomento complesso cui sarebbe necessario fare riferimento attraverso un'analisi approfondita che ne renda giustizia. Molto schematicamente, e senza avventurarsi in questa sede con pretese di esaustività che non potrebbero essere soddisfatte, si ritiene di dover ricordare come la verità cui fa riferimento il nostro non è, per l'appunto, quella secondo cui vero sarebbe il pensiero, il discorso che si adegua perfettamente l'oggetto cui fa riferimento. La verità è piuttosto la continua interrogazione degli esseri che ne faccia emergere tratti sono ad allora sconosciuti, prospettive inusitate e insospettabili, nuovi aspetti. La verità non coincide con la scoperta dell'essenza dell'oggetto e con un pensiero ad esso adeguato: verità è espressione dell'Essere nella molteplicità dei suoi aspetti.

²⁴ *Ivi*, p. 41.

Quale la proposta di Merleau-Ponty, già in qualche modo accennata dalla considerazioni iniziali?:

(..) Intravediamo la necessità di un'operazione diversa dalla conversione riflessiva, più fondamentale di quest'ultima, intravediamo la necessità di una *superriflessione* che tenga conto anche di se stessa e dei mutamenti che essa introduce nello spettacolo, che quindi non perda di vista la cosa e la percezione grezze, che infine non le cancelli, non recida attraverso un'ipotesi di inesistenza, i legami organici della percezione della cosa percepita e assuma viceversa il compito di pensarli, di riflettere sulla trascendenza del mondo come trascendenza (..) per esprimere al di là dei significati stessi il nostro contatto muto con le cose quando esse non sono ancora cose dette.²⁵

Una riflessione che sia *surréflexion*: un'interrogazione che sia 'sopra' non tanto nel senso abituale del termine, che condurrebbe nuovamente ad assumere come dato un mondo platonico sovrasensibile cui essa farebbe riferimento. E' un'interrogazione nel senso latino di '*super*' e ciò come 'qualcosa che va oltre', non occupandosi solo di quanto viene etichettato come prettamente filosofico ma anche di ciò che da esso viene accademicamente espunto: che tratta quindi anche del 'non-filosofico', del 'vissuto'. Che sia insomma anche e soprattutto *a-filosofia*.

La proposta merleau-pontyana che qui guida l'intera indagine sull'identità non intende proporre una filosofia che coincida con l' 'immediato', l'irriflesso, quanto piuttosto il riconoscimento di una 'prossimità' con esso che avvenga attraverso la distanza, nella consapevolezza che come gli altri uomini anche il filosofo è nel mondo di cui parla, da cui non gli è

²⁵ *Ivi*, p. 63.

possibile una separazione riflessiva netta e trasparente.²⁶

La non-filosofia, la vita, il *pathos* è ciò da cui prende origine la filosofia stessa, è la sua *archè*, il suo inizio temporale ma anche il principio primo cui essa sempre attinge per la formulazione di nuove connessioni che permettano la visione delle cose da punti di vista diversi, grazie ad una circolarità infinita, ad un *Ineinander*, un intreccio sempre rinnovato tra vita e pensiero, tra filosofia e non filosofia. Abbraccio quest'ultimo che permette di pensare anche secondo le indicazioni deleuziane, altrettanto fondamentali, diventando altro, partendo dal non filosofico presente 'nel cuore della filosofia'²⁷, attraverso concetti che scardinano ogni riferimento abituale alla realtà per scorgere modalità diverse di riflessione e di indagine.

Il tentativo che si vuol proporre ha l'ambizione di provare a scendere tra le questioni di vita, per cercarne nuove prospettive che permettano di considerare, in modo altro, la problematica dell'identità, strettamente connessa a quella dell'alterità. Una simile ricerca possiede anche un'altra motivazione, non certamente secondaria ma riconducibile proprio all'idea di una filosofia le cui questioni sorgono all'interno della vita stessa²⁸:

Ogni domanda, anche quella della semplice
conoscenza, fa parte della domanda centrale che

²⁶ Afferma Merleau-Ponty che, per recuperare il nostro rapporto all'Essere, in modo tale che di esso sia possibile averne restituito uno spessore che ne mostri l'intreccio di prospettive e di vedute su di esso, è necessario 'tornare a questa idea della distanza per prossimità, dell'intuizione come auscultazione o palpazione in spessore (...)'. Cfr. *Ivi*, p. 146.

²⁷ G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Editions de Minuit, Paris 1991, tr. It. Di C. Arcuri, *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 31-32.

²⁸ Merleau-Ponty afferma: 'La filosofia non pone domande e non fornisce risposte che a poco a poco colmerebbero le lacune. Le domande sono interne alla nostra vita, alla nostra storia (...)'. Cfr. *Ivi*, p. 125. Qualche pagina più in là: 'Nessuna domanda va verso l'Essere: non fosse che per il suo essere di domanda, essa l'ha già frequentato, ne ritorna'. Cfr. *Ivi*, p. 139.

è noi stessi, di quell'appello alla totalità al quale nessun essere oggettivo dà risposta e che ora dobbiamo esaminare più precisamente.²⁹

Ecco dunque spiegate le radici del riflessione sull'identità che si va affrontando. E' una riflessione che si potrebbe far affondare in un'osservazione fenomenologica 'genetica' della realtà, con cui è sempre intrecciata.

²⁹ *Ivi*, p. 124.

CAPITOLO PRIMO

II SOGGETTO CREUX

Le mot d' 'étrange' est celui qui revient le plus quand Montaigne parle de l'homme. Ou 'absurde'. Ou 'monstre'. Ou 'miracle'(..). En toute conscience, il ne peut donc être question de résoudre le problème de l'homme, il ne peut s'agir de décrire l'homme que comme problème. De là cette idée d'une recherche sans découverte, d'une chasse sans prise, qui n'est pas le vice d'un dilettante, mais la seule méthode possible quand il s'agit de décrire l'homme.

Merleau-Ponty, *Signes*¹

¹ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 254-255, tr. It. di G. Alfieri, a cura di A. Bonomi, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 2003, p.p. 263-265.

1. Introduzione

Appare fin da subito necessario chiarire come non sia possibile rintracciare chiaramente nel pensiero di Merleau-Ponty² un filo conduttore che permetta di indicarlo quale riferimento obbligato per una riflessione che si occupi della questione del soggetto, dell'identico, del proprio. Non vi è nelle sue opere una trattazione sistematica di tale argomento, non questa è la domanda di fondo che percorre il suo pensiero. In uno dei capitoli relativo a *Les philosophes célèbres*, oggi raccolto in *Segni*, Merleau-Ponty sottolinea la distanza che separa la sua riflessione da quella propria alle 'filosofie del soggetto': l' 'io pensante di Cartesio e anche di Pascal'³, l'io di Montaigne, 'la serie soggettiva dei filosofi inglesi'⁴, l'io di Rousseau⁵, il 'soggetto trascendentale dei kantiani'⁶, quello di Biran, insomma, 'da Montaigne a Kant (..) il problema concerne lo stesso essere-soggetto'⁷. In qualche modo, nonostante le dichiarate intenzioni, Merleau-Ponty si iscrive proprio nella medesima preoccupazione per la questione del soggetto rintracciabile nelle 'filosofie del soggetto': con le dovute differenziazioni è proprio il soggetto, l'io ad essere posto in questione nella riflessione merleau-pontyana, e lo è nel senso che la tematica sottesa ad

² Maurice Merleau-Ponty nasce il 14 marzo 1908 a Rochefort-sur-Mer, in una famiglia cattolica piccolo-borghese. Con la morte del padre, si trasferisce con la madre e i fratelli a Parigi, dove termina gli studi all' École Normale Supérieure dal 1926 al 1930. Insegna filosofia in licei di provincia e poi a Parigi. Dal 1945 al 1948 lavora all'Università di Lione, dal 1949 al 1952 alla Sorbona dove ricopre la cattedra di psicologia e pedagogia. Dal 1953 ricopre la cattedra di filosofia al Collège de France, massima istituzione universitaria francese. È stato anche membro del comitato direttivo della rivista 'Les Temps modernes', oltre che editorialista politico, dalla fondazione della rivista nell'ottobre 1945 fino al dicembre 1952. Muore il 3 maggio 1961, a soli 53 anni per un infarto.

³ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 201.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 203.

ogni riflessione è quella antropologica,⁸ proprio perché è un ostacolo contro cui il pensiero si troverà costantemente a fare i conti, anche e soprattutto quando si riterrà d'averla 'superata'.⁹ Ecco che pur se il termine uomo è difficilmente rintracciabile nell'opera di Merleau-Ponty, esso tuttavia viene costantemente sottoposto 'all'interrogazione: è una parola che si pronuncia sottovoce e che, si deve dirlo, pretende un certo pudore'.¹⁰

L'uomo è il protagonista della scrittura merleau-pontyana, colui che non è riducibile semplicemente alla sua *pars cogitans*, né alla sua *pars extensa* come vorrebbero le dispute filosofiche al centro delle quali Merleau-Ponty si pone, considerandole quali costanti riferimenti polemici. A partire dall'età

⁸ Da ricordare è che Merleau-Ponty in relazione al concetto di *chair* ne *Il visibile e l'invisibile* ha chiaramente ribadito come non voglia fare della propria riflessione un'antropologia: "quando parliamo della carne del visibile noi non intendiamo fare dell'antropologia, descrivere un mondo ricoperto di tutte le nostre proiezioni, fatta riserva di ciò che esso può essere sotto la maschera umana. Viceversa vogliamo dire che l'essere carnale, come essere della profondità, a più fogli o a più facce, essere di latenza, e presentazione di una certa assenza, è un prototipo dell'Essere, di cui il nostro corpo, il senziente sensibile, è una variante molto notevole". Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 152. In realtà qui si dà tale definizione della sua riflessione riprendendo l'accezione che Bimbenet utilizza nel suo testo (cfr. E. Bimbenet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, Librairie philosophique Vrin, Paris 2004), e cioè relativamente al continuo riferimento che Merleau-Ponty fa non tanto 'all'uomo interiore che non trova nessuna difficoltà di principio nei suoi rapporti con gli altri, nessuna opacità nel funzionamento sociale (...) (Cfr. M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit. p. 291) quanto piuttosto a quell'uomo che si trova in situazione, ove solitamente il rapporto con gli altri risulta complesso e problematico (cfr. *Ibidem*).

⁹ Afferma Merleau-Ponty che 'il pensiero del soggettivo è uno di quei solidi che la filosofia dovrà digerire'. E poche righe più in là, in chiusura al paragrafo dedicato a 'La scoperta della soggettività' in *Ovunque e nessun luogo*, ribadisce: 'La soggettività è uno di quei pensieri che non si possono elidere, anche e soprattutto se li si supera'. Cfr. *Ivi*, p. 204.

¹⁰ Cfr. E. Bimbenet, *Nature et humanité*, op. cit., p. 10 (traduzione mia): '*L'homme est un mot qu'on trouve rarement à l'honneur dans cette oeuvre et que l'oeuvre ne cesse de suspendre, pour le soumettre à l'interrogation: c'est un mot qui se prononce tout bas et qui, devrait-on dire, appelle une certaine pudeur*'. A questo proposito è necessario ricordare anche Sartre. Quest'ultimo, in riferimento al debito che legherebbe Merleau-Ponty alla riflessione heideggeriana riferisce: 'L'Essere è l'unico interesse del filosofo tedesco; a dispetto di un vocabolario talvolta comune, l'uomo rimane l'interesse principale di Merleau-Ponty' Cfr *Merleau-Ponty vivant*, 'Les temps modernes', n. 184-185, pp.260-261.

moderna, dalla separazione tra il mondo delle qualità e il mondo delle quantità¹¹, il fenomeno umano si trova conteso tra un atteggiamento prettamente filosofico, che definirebbe l'uomo a partire da un'essenza già costituita e ben identificabile a priori, e un atteggiamento scientifico che lo ascrive nel quadro della natura, totalmente e razionalmente inserito in essa. Merleau-Ponty sintetizza la situazione in questi termini:

La *natura umana* aveva per attributi la verità e la giustizia, così come altre specie hanno per attributi le pinne o le ali. L'epoca era piena di questi assoluti e di queste nozioni separate.¹²

Ma queste nozioni separate non sono sufficienti per pensare la complessità del fenomeno umano, né probabilmente necessarie. Al contrario sarà necessario ricercare nuove formule, nuovi termini, in definitiva un nuovo linguaggio, che permetta la definizione di tale evento. Urgente sarà il passo preliminare, quello dell'*epoché*, che condurrà Merleau-Ponty al ripensamento di simili categorie. Pur iscrivendosi infatti nella riflessione spiritualista che intende criticare, Merleau-Ponty rifiuta una simile concezione dell'umano, volendo porsi al di là sia di un umanismo sì inteso, sia un anti-umanismo¹³: 'egli pensa l'uomo come problema, e

¹¹ Per quanto concerne la questione della separazione tra il mondo delle qualità e il mondo delle quantità, e dunque la matematizzazione del reale che ha condotto all'espulsione da esso di quanto non ascrivibile ad una sfera logico-razionale si farà riferimento a quanto detto in precedenza (cfr Introduzione).

¹² Cfr. *Ivi*, p. 296.

¹³ Nella conferenza tenuta il 10 settembre 1951 ai 'Rencontres Internationales de Genève', pubblicata per la prima volta in *La connaissance de l'homme au XXème siècle*, ora in *Segni*, Merleau-Ponty afferma: 'Anche quelli di noi che oggi riprendono la parola umanismo non sostengono più *l'umanismo senza ritegno* della generazione precedente. La peculiarità del nostro tempo è forse di dissociare l'umanismo e l'idea di una umanità

dunque lo pensa alla frontiera dell'umano, laddove non è ancora, e non potrebbe esserci'.¹⁴ Ecco anche in Merleau-Ponty quel sentimento di 'straniamento' che primo Montaigne aveva ammesso di provare di fronte alla complessità dell'uomo e di una riflessione attorno ad esso. Quell' 'étrange', quello strano che sbilancia l'osservatore e che etimologicamente ha a che fare con l'étranger, lo straniero che l'uomo, l'io, il soggetto¹⁵ prova nei confronti di se stesso. Questo étrange ha del miracoloso, porta con sé mistero, assurdità, mostruosità¹⁶ e conduce allo stupore, allo sconvolgimento di tutte le categorie fin qui utilizzate. Conduce, in altri termini, ad un'époché che elimina le sedimentazioni tradizionali affinché possa emergere l'ambiguità¹⁷ e la complessità, oltre le sue

piena di diritto, e non solo di conciliare, ma di ritenere inseparabili la coscienza dei valori umani e quella delle infrastrutture che li sorreggono nell'esistenza'. Cfr. *Ivi*, p. 297.

¹⁴ Cfr. E. Bimbenet, *Nature et humanité*, op. cit., p. 11, traduzione mia. '(...) Il pense l'homme comme problème, et donc le pense à la frontière de l'humain, là où il n'est pas encore, et pourrait ne pas être'.

¹⁵ Poco importa ora il termine, la categoria che, in questa sede, si utilizza per indicare il fenomeno più propriamente umano

¹⁶ Gli aggettivi 'strano', 'mostruoso', 'miracoloso', 'assurdo' sono infatti secondo Merleau-Ponty i più utilizzati da Montaigne per indicare l'uomo: 'La parola strano è quella che ritorna più spesso quando Montaigne parla dell'uomo. Oppure assurdo. O mostro. O miracolo.' Cfr. M. Merleau-Ponty, *Segni*, p. 263.

¹⁷ Quello cui qui si fa riferimento è la concezione merleau-pontyana del termine 'ambiguità' che non ha un'accezione negativa. Una chiarificazione di come intendere un tale vocabolo la rintracciamo in *Elogio della filosofia*: 'Il filosofo si riconosce dal fatto che egli ha, inseparabilmente il gusto dell'evidenza e il senso dell'ambiguità. Quando l'ambiguità egli si limita a subirla, essa prende come d'equivocità. Nei più grandi, invece, essa è posta a tema e contribuisce a fondare le certezze anziché minacciarle. Bisognerebbe dunque distinguere una buona e una cattiva ambiguità'. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Paris 1953, tr. it. C. Sini, *Elogio della filosofia*, Roma 1984, p. 14. Per quanto concerne l'idea di una 'buona' e di una 'cattiva' ambiguità, in relazione alla filosofia e alla dialettica: cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 183.

Altro impiego chiarificatore del significato del termine lo ritroviamo in *Senso e non senso*: 'tutta la vita è ambigua e non esiste maniera alcuna di sapere il senso vero di quel che si fa, forse non esiste nemmeno un vero senso delle nostre azioni' Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il romanzo e la metafisica*, in *Senso e non senso*, cit. p. 53. Secondo P. Nepi, l'idea di ambiguità 'indica la compresenza di un momento soggettivo e di un momento oggettivo in ogni attività umana, a partire da quella conoscitiva'. Cfr. P. Nepi, *Merleau-Ponty tra il visibile e l'invisibile*, Roma 1984, p. 33. La questione dell'ambiguità è stata molto

cristallizzazioni abituali.

Nelle pagine che seguono si cercherà dunque di sottolineare il rapporto che il discorso di Merleau-Ponty intrattiene con la questione del soggetto e come questa, mantenendosi in contatto con il sostrato profondo della riflessione merleau-pontyana, venga a trasformarsi per meglio compenetrare il fenomeno umano.

L'ipotesi da cui si parte è che, grazie al distacco dalla tradizione spiritualistica da cui emerge, Merleau-Ponty riesca a riprodurre, soprattutto negli ultimi scritti, il quadro di una soggettività non più iscrivibile nella tradizionale definizione del soggetto a priori, la cui attività consiste nella costituzione di un proprio mondo e universo differente da quello di ogni *alter Ego*.

Nel primo paragrafo si tenterà una ricostruzione della nozione di soggetto nel Merleau-Ponty della *Struttura del comportamento*. Nonostante si inserisca ancora perfettamente all'interno della tradizione spiritualista dalla quale proviene, la nozione di comportamento che mette in gioco nella delineazione del Sé risulta essere estremamente innovatrice.

Nel secondo paragrafo si procederà nell'analisi del soggetto all'interno de *La fenomenologia della percezione*. Pur superandone, negli appunti di corsi e nei testi successivi, le conclusioni fenomenologiche, la rivalutazione della corporeità che vi appare viene lentamente a comporre il nuovo quadro fornitoci dalla soggettività merleau-pontyana.

Il terzo paragrafo tenterà di far chiarezza tra gli appunti di corsi stesi tra il

discussa tra i critici, tanto che alcuni ne hanno fatto l'elemento centrale della filosofia merleau-pontyana: si pensi a A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, Louvain 1967.

1952 e il 1959 in ordine alla questione del soggetto. Fin da subito emergerà in tal senso la direzione ontologica che la riflessione filosofica merleau-pontyana assumerà soprattutto in seguito, il cui pieno rilievo sarà rintracciabile ne *Il visibile e l'invisibile*, di cui tratterà il quarto paragrafo. Sarà chiaro infine come tale percorso non potrà che concludersi con un riferimento alla questione di *autrui*, fondamentale per la comprensione di una nuova idea di soggettività, quale è quella merleau-pontyana.

2. Il soggetto nella *Struttura del comportamento*

Fil rouge dell'incedere filosofico merleau-pontyano è il tentativo di superamento delle categorie tradizionali nella direzione di una scoperta dell'originario, dell'immediato, di un 'pre-tetico': quell'originario che non solo sostiene e precede la riflessione ma soprattutto ciò da cui essa emerge. E' il nocciolo tematico che percorrerà l'intera riflessione merleau-pontyana e che affonda le proprie radici nel terreno filosofico su cui Merleau-Ponty si è formato.¹⁸

L'uguale insoddisfazione per quelle che egli identificava genericamente come filosofie idealiste ed empiriste porta Merleau-Ponty ad interessarsi, alle nuove scuole di psicologia, nelle quale intravede un possibile tentativo di superamento dell'associazionismo causalistico della psicologia

¹⁸ Durante la crisi primonovecentesca dei fondamenti filosofici tradizionali, egli si rivolge da un lato al pensiero di Bergson, del quale manterrà l'idea di una riflessione in continuo contatto con i momenti vitali dell'esperienza, al di sotto delle categorizzazioni scientifiche che di essa si possiedono; dall'altro costante riferimento della sua produzione filosofica sarà la fenomenologia tedesca, in particolare quella husserliana. Di Husserl ascolterà le lezioni che lo stesso tiene a Parigi nel 1929 –quelle che poi verranno raccolte sotto il titolo di *Meditazioni Cartesiane* – per poi accedere, come primo studioso, intorno al 1938, agli archivi husserliani a Leuven.

riflessiva. *In primis* dunque la *Gestalttheorie*, ma anche la psicoanalisi e il behaviorismo, pur ritrovando in ognuna tratti ancora in linea con la modalità di pensiero tradizionalmente dicotomica. Obiettivo polemico rintracciabile nell'intera produzione merleau-pontyana¹⁹ è la distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, il cui ripensamento viene posto quale scopo fin dalla prima opera, la *Struttura del comportamento*:

Lo scopo del nostro studio è di comprendere i rapporti di coscienza e natura – organica, psicologica o anche sociale.²⁰

La natura e la coscienza nelle loro pur differenti declinazioni – lo psichico e il materiale, lo spirituale e il materiale, l'organismo e la coscienza, vengono percepiti dal pensiero contemporaneo sino a Merleau-Ponty come due ordini di realtà sostanzialmente differenti. Di più: spesso, uno dei due diviene causa dell'altro, che assume dunque il ruolo d'effetto.²¹ Come superare tale rigida scissione tra realtà per nulla divise se non categorialmente? Come restituirne complessità e spessore? Come poter

¹⁹ Se inizialmente veniva posta una cesura netta tra il primo Merleau-Ponty, fenomenologo, e il secondo Merleau-Ponty, rivolto all'ontologia, la critica più recente ha individuato al contrario una certa continuità nell'opera merleau-pontyana. L. Fontaine-De Visscher afferma che 'se si legge attentamente l'opera dell'inizio e quella della fine, esse si rischiarano a vicenda'. Cfr. L. Fontaine-De Visscher, *Phénomène ou structure. Essai sur le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles 1974, p. 20, (Traduzione mia). Anche S. Mancini rifiuta l'idea di porre una rottura all'interno della meditazione merleau-pontyana: egli ritiene che il filo rosso che percorre quest'ultima sia ravvisabile nell'idea di espressione dell'originario. Cfr. S. Mancini, *Sempre di nuovo. La dialettica dell'espressione*, Franco Angeli, Milano 1987.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 23.

²¹ 'Così nel pensiero contemporaneo in Francia, vediamo affiancarsi una filosofia che fa di ogni natura una realtà oggettiva costituita davanti alla coscienza, e delle scienze che considerano l'organismo e la coscienza come due ordini diversi di realtà i quali nel loro rapporto reciproco, sono 'effetti' e 'cause' '. Cfr. *Ivi*. p. 25.

continuare a far esistere l'uomo al di là di una filosofia che lo vorrebbe o come oggetto tra gli oggetti o come coscienza pura avulsa dal mondo? L'unica modalità possibile per un discorso attorno all'uomo, che non lo isoli in un iperuranio o non lo confini ad un ambiente puramente oggettivo, è il riferimento costante all'esistenza, che ne dimostra il carattere prospettico e situato, contro una visione, che, in seguito, Merleau-Ponty definirà di sorvolo.

Merleau-Ponty sostiene in questa sede la necessità di ripensare tali categorie a partire dall'analisi della nozione di 'comportamento', unico elemento neutro tra lo psicologico e il fisiologico:

L'importanza di quest'ultima consiste, a nostro parere, nel fatto che, presa in se stessa, essa risulta neutra rispetto alle distinzioni classiche di psichico e fisiologico e ci offre quindi l'occasione di ridefinire ex-novo questi concetti.²²

L'impossibilità di ascrivere la nozione di comportamento *tout court* nell'ambito psichico o in quello fisiologico rende necessaria un'indagine per comprenderne l'opaca complessità.

Pur trovando nel behaviorismo, un'analisi del comportamento 'in situazione', Merleau-Ponty vi rintraccia anche una riflessione che riprende fortemente la tradizione ponendo ulteriori elementi di divario tra il fisiologico e lo psichico. Nel confronto con le altre scuole psicologiche rintraccia una prima rivoluzione nella riflessione della *Gestalttheorie*.

Al contrario della teoria del riflesso, che tende a voler isolare le singole

²² *Ibidem*.

attività compiute dal corpo, al contrario della psicologia analitica, che ritiene ciascun fenomeno psichico causa di un corrispondente fenomeno corporeo, l'obiettivo della teoria della forma è 'l'analisi vera che segue le articolazioni naturali dei fenomeni'²³, estranea ad un'indagine che li considera tutti quali oggetti, e come tali, portatori di proprietà assolute. Una simile rivoluzione può avvenire grazie alla nozione chiave di forma propria alla *Gestalttheorie*:

Non si tratta di arrischiare un'ipotesi tra le molte possibili ma di introdurre una nuova categoria, la categoria di 'forma' che trovando applicazione sia nel mondo organico che in quello inorganico permetterebbe di fare apparire nel sistema nervoso (..) le funzioni trasversali.²⁴

Se la chiave di volta della riflessione fisiologica e psicologica fosse l'idea di forma, la tradizionale concezione del funzionamento fisico e di quello psichico verrebbero trasformate. Non più sezionate analiticamente, non più isolate ed atomizzate, le parti fisiologiche e quelle psichiche diverrebbero *strutture*²⁵ all'interno di una forma grazie alla quale

²³ *Ivi*, p. 83.

²⁴ *Ivi*, p. 89.

²⁵ L'idea di struttura verrà specificata in seguito come modalità critica di conoscenza: egli afferma che 'una forma, come ad es. la struttura «figura e sfondo» è un insieme che ha un senso e che offre dunque all'analisi intellettuale un punto d'appoggio. Ma nello stesso tempo non è un'idea –essa si costituisce, si altera o si riorganizza davanti a noi come uno spettacolo'. Cfr. *Ivi*, p. 357. Chiarificatrice è l'analisi di J. Duchêne in relazione a tale idea. Secondo quest'ultimo 'il termine struttura è utilizzato (...) per combattere il sostanzialismo. (...) Esso permette di oltrepassare le antinomie del materialismo e dello spiritualismo'. Cfr. J. Duchêne, *Du corps objet au corps expressif: l'ontologie phénoménologique de Merleau-Ponty*, in Aa. Vv., *Entre le corps et l'esprit. Approche interdisciplinaire du Mind Body Problem*, a cura di B. Feltz e D. Lambert, Liège 1994, p. 43. Duchêne sottolinea, infatti, che per struttura non si intende 'una struttura in sé della coscienza che la pensa, né una struttura pensata indipendente dalla realtà che organizza. (...) Essa è una struttura percepita. In questo senso Merleau-Ponty si avvicina

prenderebbero senso. Secondo Merleau-Ponty, l'idea straordinaria della psicologia della forma è oltrepassare l'analisi atomica propria della concezione tradizionale per opporre un'indagine che fa di ciascuna parte un elemento di una struttura, la cui forma appare in un 'processo del tipo 'figura e sfondo'.²⁶ Proprio in questo senso va interrogata la nozione di comportamento, struttura all'interno della quale prendono parte e il riflesso pavloviano e lo psichico della psicologia associazionistica. Grazie alla loro stretta correlazione dialettica all'interno di un tale processo dinamico assumono una forma che ne restituisce il pieno significato, e che possiede 'proprietà originali rispetto a quella delle parti in cui può essere

al criticismo di Kant'. Cfr. *Ivi*, p. 44. (Traduzioni mie). (Per quanto concerne il riferimento al rapporto tra Merleau-Ponty e Kant: cfr. M. Carbone, *La visibilité de l'invisible*, Hidelshiem 2001, pp. 151-170). Nepi collega invece il concetto di struttura alla necessità di riduzione all'originario: per lui 'il concetto di struttura compie una sorta di messa tra parentesi'. (Cfr. P. Nepi, *Merleau-Ponty tra il visibile e l'invisibile*, Edizioni Studium, Roma 1984, p. 26). Nonostante poi tale concetto si trasformi, assumendo i connotati di un modello logico-matematico, ora esprimerebbe 'quella regressione verso l'elementare, il primitivo, verso ciò che è al di là delle convenzionali distinzioni sociali e culturali', e in tal modo accomunerebbe ogni cosa nell'Essere originario, nella vita. Cfr. *Ibidem*. Infine, anche J. Taminiaux si interessa della concezione di struttura in Merleau-Ponty. Egli ritiene che quest'ultimo attribuisca alla struttura una 'funzione strategica centrale nel suo procedimento filosofico'. Cfr. J. Taminiaux, *L'expérience, l'expression et la forme dans l'itinéraire de Merleau-Ponty*, in *Le regard et l'excédent*, La Haye 1977, p. 113. (Traduzione mia). Innanzitutto, una simile funzione appare essere 'critica': 'in quanto essa ha un senso, la forma richiama la critica del realismo, in quanto essa non è un'idea richiama la critica dell'intellettualismo'. Cfr. *Ibidem*. In secondo luogo, la struttura ha anche una 'funzione costruttiva': 'inseparabile da qualcuno che la percepisce (...) invita a scoprire un nuovo Cogito, il soggetto incarnato'. *Ibidem*. Infine, negli ultimi scritti, 'alla nozione gestaltista della struttura o della forma, interpretata come senso irriflesso, si unisce una nozione linguistica della struttura'. Cfr. *Ivi*, p. 114. (Traduzioni mie). Rimane da sottolineare, seguendo Bimbenet che 'in questa prima opera le parole di 'forma' e di 'struttura' non sono esattamente omogenee. Anche se si vogliono alla fine equivalenti e se un slittamento semantico quasi sistematico non smette di confonderle, esse appartengono a due ambiti distinti: la forma (*Gestalt*) ci rinvia originariamente al campo percettivo, e bisogna ricordare che la *Gestaltpsychologie* e della Scuola di Berlino fu inizialmente una psicologia della percezione; la struttura (*Aufbau*) ci rinvia al contrario alla biologia organicista di Goldstein e designa allora non più la legge di distribuzione di un dato percettivo, ma l'insieme delle costanti funzionali organizzanti l'attività totale di un organismo. Essa è allora la struttura di un comportamento o la struttura di un organismo.' Cfr. E. Bimbenet, *Nature et humanité*, cit., p. 54 (traduzione mia).

²⁶ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 159.

smembrata'.²⁷ Le forme divengono 'totalità trasponibili', presenti pur nella modificazione di un loro elemento, e costanti pur nel cambiamento di ogni loro parte che mantiene però con le altre il medesimo rapporto.

D'altra parte, Merleau-Ponty si rende conto che la *Gestalttheorie* rimane pur sempre all'interno di un quadro tradizionale: la nozione di forma che essa ha introdotto nel tentativo di superare l'atomismo fisicalista, si inserisce all'interno di quella dicotomia che al contrario egli si sforza di superare. Proprio in questo senso, pur con il bagaglio della psicologia della forma, Merleau-Ponty tenta di costruire una 'filosofia della forma' che gli permetta di interrogare tale nozione in vista del superamento delle categorie classiche. Dopo l'introduzione della nozione strutturale di comportamento, Merleau-Ponty ne individua tre forme, desunte dal mondo della percezione, al di là dell'abituale suddivisione in 'elementari e complessi'²⁸: le forme sincretiche, quelle amovibili e quelle simboliche. Le prime sono strutturalmente immerse nel contenuto esperienziale da cui non sono in grado di staccarsi. L'organismo che possiede tali forme rimane legato all'ambiente in cui vive, esprimendo una minima trasponibilità della modalità di comportamento che gli è propria solo a situazioni molto simili a quelle in cui è immerso. Le seconde, le forme amovibili sono identificate da Merleau-Ponty come comportamenti istintivi della specie, che permettono il riproporsi della forma di fronte a situazioni nuove rispetto a quelle nelle quali sono abitualmente. Infine i comportamenti simbolici sono riferiti alle forme di comportamento umano nelle quali si rende possibile la totale trasposizione di un medesimo tema

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ivi*, p. 177.

a più e diversi ambiti. E' quanto, secondo Merleau-Ponty introduce un 'comportamento cognitivo e un comportamento libero'²⁹, creativo, e rende possibile la 'molteplicità prospettica'³⁰ propria del mondo umano e possibile grazie alla relazione tra peculiare punto di vista di ciascuno con l'ambiente che lo circonda.

Pur nella brevità di tale trattazione delle forme di comportamento, si può comprendere come in seguito ad essa Merleau-Ponty ritenga di poter affermare che:

La struttura del comportamento quale si offre all'esperienza percettiva non è né cosa né coscienza.³¹

E questo proprio perché:

Il comportamento è fatto di relazioni (..) non è una cosa ma neppure un'idea.³²

Posto dunque che il comportamento non è ascrivibile alla sfera dello psichico, né tampoco a quella fisiologica, che ne è dunque dell'individuo, solitamente perentoriamente diviso tra le due? Che ne è della sua parte spirituale/psichica, la coscienza? E la sua parte corporea, tradizionalmente considerata parte abietta da coloro che considerano lo spirituale quale *principio individuationis* o parte puramente materiale da coloro che ne fanno la propria forza? Se dunque, apparentemente la

²⁹ *Ivi*, p. 202.

³⁰ *Ibidem*

³¹ *Ivi*, p. 209.

³² *Ibidem*.

nozione di forma spiega quella di comportamento permettendo un superamento delle dicotomie tradizionali, rimane un forte interrogativo circa la questione dell'individuo, dell'uomo, la questione da cui Merleau-Ponty parte e che percorre l'intera opera. Per sbrogliare la matassa, Merleau-Ponty dedica l'ultimo capitolo di *La struttura del comportamento* a *L'ordine fisico, l'ordine vitale, l'ordine umano*. Fin da subito è possibile scorgere in tale titolo il tentativo di dimostrare come vi siano differenti ordini di realtà, così come prima vi erano differenti forme di comportamento, e come si possano trovare tracce così di 'una teleologia della soggettività in termini di maggiore complessità progressiva della forme esaminate'.³³ Merleau-Ponty afferma:

Al di sopra del campo fisico – come sistema di forze orientate – nel quale si sviluppa [il comportamento], è necessario riconoscere il carattere originale di un campo fisiologico (...). Anche senza tener conto del comportamento simbolico e dei suoi caratteri peculiari, resta poi aperto un terzo campo che chiameremo, per definizione nominale, campo mentale.³⁴

Se la riflessione terminasse con tali parole, la concezione tradizionale verrebbe senz'altro riproposta. In realtà proprio qui appare la gravidanza della nozione di forma: applicabile a tutti e tre questi ordini, essa permette di integrarli in una struttura che restituisce il significato di ciascuno, superando le 'antinomie di materialismo e di spiritualismo, di materialismo e vitalismo'.³⁵

³³ N. Comerci, *La discesa dell'altro*, cit. p. 55.

³⁴ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit. p. 214.

³⁵ *Ibidem*.

In questa direzione, la nozione di forma conduce ad una rilettura del concetto di individuo, non più composto di materia e spirito, anima e corpo, coscienza e materia inanimata quanto piuttosto 'individuo globale',³⁶ in cui risulta 'impossibile trovare (..) cause ed effetti, dato che ciascun fenomeno particolare esprime altrettanto bene ciò che si potrebbe chiamare l'essenza dell'individuo'.³⁷ Esso intrattiene con l'ambiente che lo circonda un rapporto costante e 'dialettico' e non certo meccanico: l'individuo è 'acausale',³⁸ e non è possibile dunque applicare ad esso la nozione di causalità propria della fisica moderna. Gli stimoli fisici che, semplificando tale azione, colpiscono l'individuo non produrranno reazioni certe e biunivoche, quanto piuttosto una risposta globale che produrrà a sua volta effetti sull'ambiente, in una catena che non si limita alla sola azione-reazione, o in termini contemporanei in un *input-output*:

Né lo psichico rispetto al vitale, né lo spirituale rispetto allo psichico possono essere considerati come sostanze o mondi nuovi. Il rapporto di ognuno di questi ordini con il superiore è quello del parziale rispetto al totale.³⁹

La considerazione dell'insufficienza delle nozioni di corpo e coscienza per la spiegazione di quanto realmente accade, fa sì che Merleau-Ponty assuma una posizione diversa.⁴⁰ Proprio infatti il riferimento all'ambito della percezione mostra la necessità di una reinterpretazione del concetto

³⁶ *Ivi*, p. 224.

³⁷ *Ivi*, p. 241.

³⁸ *Ivi*, p. 251.

³⁹ *Ivi*, p. 291.

⁴⁰ A tal proposito Merleau-Ponty afferma che l'insufficienza della nozione di coscienza attuale già nelle pagine che precedono la riflessione qui descritta. Cfr. *Ivi*. p. 268.

di coscienza, che ne indichi la profonda complessità. Merleau-Ponty introduce qui quanto poi, nella sua opera successiva, *La fenomenologia della percezione*, indicherà come coscienza ingenua, colei cioè che non solo abita nell'ambiente, ma che è la dialettica di ambiente ed azione⁴¹; colei che non è autoconoscenza di sé e degli stati di coscienza che il soggetto vivrebbe, quanto piuttosto consapevolezza del carattere prospettico di tale conoscenza alle prese anche con il corpo con cui si relaziona⁴²; colei che, in altre parole 'riconosce se stessa come parte del mondo poiché può essere inserita nelle relazioni che lo costituiscono'.⁴³

Ne consegue dunque un'immagine dell'identità e dell'individuo rinnovata, che emergerà con forza, pur modificata, nell'ultima parte della riflessione merleau-pontyana, E' un'identità strutturale avente una forma modificantesi in relazione all'esperienza corporeo-percettiva di cui è parte, è un'identità aperta e ambigua, quella merleau-pontyana. Priva di una coscienza assolutamente trasparente in quanto profondamente relazionale e dialettica, nella quale l'alternativa del proprio e dell'estraneo viene a cadere.⁴⁴ L'idea rivoluzionaria di forma fa perdere alla coscienza la sua piena autocoscienza e la sua trasparenza, donandole complessità, opacità e spessore, restituendole l'esistenza. D'altra parte, Merleau-Ponty si renderà ben presto conto di aver interrogato sin qui la coscienza come spettatore estraneo: d'averla cioè trattata così come la scienza tratta i suoi oggetti, assumendo un atteggiamento qual è quello scientifico da lui tanto

⁴¹ *Ivi*, p. 273.

⁴² *Ivi*, p. 300.

⁴³ *Ivi*, p. 321.

⁴⁴ A tal proposito si veda Bimbenet: 'La nozione di comportamento rende caduca l'alternativa del proprio e dell'estraneo: essa coincide con il modo d'essere dello psichismo, che non è mai del tutto lui stesso, né del tutto un altro'. Cfr, E. Bimbenet, *Nature et humanité*, cit., p. 44 (traduzione mia).

criticato, in quanto incapace di comprendere che lo spettatore estraneo è quanto vi è di più implicato nell'analisi che sta eseguendo. Ecco dunque la necessità di una seconda opera che gli permetta di 'comprendere i rapporti tra la coscienza e la natura'⁴⁵ a partire dalla percezione, all'interno della quale egli si colloca per riflettervi.⁴⁶ Gli interrogativi con cui *La struttura del comportamento* conclude il proprio percorso indica tale passaggio:

Quali sono i rapporti tra questa coscienza naturata e la pura coscienza di sé? È possibile pensare la coscienza percettiva senza sopprimerla come modo originale, è possibile conservarne la specificità senza rendere impensabile il suo rapporto con la coscienza intellettuale?⁴⁷

3. Per una comprensione originaria del soggetto. Il *cogito tacito* della *Fenomenologia della percezione*.

Conclusa nel 1942, pubblicata nel 1945, la *Fenomenologia della*

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Librairie Gallimard, Paris 1945, tr. It. A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 547.

⁴⁶ Bimbenet afferma che 'Se nella sua prima opera Merleau-Ponty perveniva a una coscienza allo stesso tempo naturante e naturata, la cui ambiguità si ricapitolava nell'atto percettivo, in questa seconda opera egli parte dalla percezione e vi si installa per riflettervi. Ciò significa che l'esperienza di cui si tratta di rendere esplicito il senso nella *Fenomenologia della percezione* è quella stessa che è stata circoscritta nella *Struttura del comportamento*, sotto il nome di ordine umano. Una nozione, in particolare raccoglie l'essenziale del tema antropologico messo in opera nella *Struttura del comportamento*: è quella di esistenza.' Cfr. E. Bimbenet, *Nature et Humanité*, cit., p. 102 (traduzione mia). Cfr. anche N. Comerci, *La deiscenza dell'altro*, cit. p. 67: 'L'istanza di riflettere ancora sui fondamenti gnoseologici della filosofia al fine di radicalizzare il rapporto tra ideale e reale, senso e contingenza, porterà dunque il filosofo a continuare la sua ricerca sullo statuto del soggetto percipiente affrontando, nella *Fenomenologia della percezione*, il discorso della percezione dall'interno della sua esperienza effettiva, seguendo i dettami della fenomenologia husserliana, seconda tappa di un percorso (già iniziato) di ridefinizione del soggetto che lo spingerà, in seguito, intorno agli anni '50, verso l'integrazione della dimensione intersoggettiva nella istituzione stessa della soggettività'.

⁴⁷ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 358.

percezione si apre proprio sul grande interrogativo irrisolto in chiusura alla *Struttura del comportamento*. E, in effetti, pur distanziandosi in parte nei contenuti, le due opere risultano inseparabili: 'null'altro separa le due opere che la differenza del punto di vista adottato in partenza'.⁴⁸ Se infatti nella seconda si indaga l'umano a partire da uno sguardo esterno, quello del comportamento, nella prima esso viene considerato a partire dalla riflessione fenomenologica, pur rimanendo, il metodo descrittivo, il medesimo in entrambi i casi: 'è l'imperativo descrittivo di risalire dal fenomeno al tipo d'essere originale che qui si rivela'.⁴⁹ E d'altra parte nella *Fenomenologia*, la metodologia descrittiva viene nutrita dell'indiscussa influenza che Husserl esercita sulle tesi di Merleau-Ponty. Influenza non tanto dell'Husserl logico, del pensatore della riduzione eidetica e del trascendentalismo allora presente nell'ambiente filosofico francese, quanto piuttosto l'ultimo Husserl, il filosofo degli inediti che a Lovanio, primo tra gli studiosi stranieri, Merleau-Ponty ha potuto leggere. Quell'Husserl che già nella *Struttura del comportamento* Merleau-Ponty chiama in causa più volte sottolineando come sia l'ultimo Husserl quello cui farà riferimento in special modo.⁵⁰ E la propria parentela filosofica è

⁴⁸ E. Bimbenet, *Nature et humanité*, cit. , p. 41 (traduzione mia).

⁴⁹ *Ibidem* (traduzione mia). In nota, Bimbenet continua sostenendo che il passaggio quasi senza transizione tra il punto di vista esterno della psicologia e quello riflessivo della fenomenologia avviene nell'ultimo capitolo della *Struttura del comportamento*: 'E' il caso dell'ultimo capitolo della *Struttura del comportamento*, che propone una descrizione intenzionale dell'atto percettivo, e che tenta di legare questa descrizione all'analisi dei comportamenti umani e dell'ambiguità che qui si manifesta. Ed è il caso dell'intera *Fenomenologia della percezione*, che non cessa d'appoggiare la descrizione fenomenologica della percezione su di un materiale positivo abbondante, fornito in particolare dalla psico-patologia dei comportamenti umani'. *Ibidem* (traduzione mia).

⁵⁰ Citazioni di Husserl sono disseminate lungo tutta l'opera, in particolare si veda: M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 234; p. 263; p. 278; p. 300; p. 318; p. 338; p. 349; ed in particolare p. 351. In quest'ultima citazione Merleau-Ponty afferma in nota: 'Definiamo la riduzione fenomenologica nel senso che ha nell'*ultima*

confessata da Merleau-Ponty sin dall'introduzione –o se si vuole, sin dal titolo – alla *Fenomenologia della percezione*. In apertura egli sente la necessità di collocare il proprio pensiero nell'alveo fenomenologico husserliano, mostrandone la continuità rispetto alla riflessione dell'ultimo Husserl. Quale metodo infatti utilizzare qui per l'indagine dell'umano? Quale significato assume il termine 'fenomenologia'?

Che cos'è dunque la fenomenologia? Può sembrare strano che si debba ancora porre tale questione mezzo secolo dopo i primi lavori di Husserl. Essa è però lungi dall'essere risolta. La fenomenologia è lo studio delle essenze, e per essa tutti i problemi consistono nel definire le essenze: per esempio, l'essenza della percezione e quella della coscienza. Ma la fenomenologia è anche una filosofia che ricolloca le essenze nell'esistenza e pensa che non si possa comprendere l'uomo e il mondo se non sulla base della loro 'fatticità'.⁵¹

La questione fondamentale è per Merleau-Ponty descrivere e non sezionare attraverso un ragionamento rigorosamente razionale. Non è una descrizione dunque che analizza l'indagato ma è una descrizione che

filosofia di Husserl.'. Gli inediti cui Merleau-Ponty fa riferimento sono: il secondo volume delle *Idee*, il manoscritto contrassegnato D17, riguardante la genesi degli strati più originari della coscienza delle cose, e i paragrafi 28-73 della *Crisi*. A questi, in un secondo momento si aggiungono la *Sesta Meditazione* Cartesiana –potè consultare, in seguito, tutte sei le meditazioni redatte in lingua originale-, la terza parte della *Crisi* e l'inedito F 1 17. A. Bonomi sottolinea come l'interpretazione merleau-pontyana della filosofia husserliana si discosti nettamente dalla lettura allora in auge presso gli ambienti francesi. (Cfr A. Bonomi, *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty*, Milano 1967, pp. 43-51). A differenza di questi ultimi, dai quali emergeva un'immagine di Husserl filosofo della riduzione eidetica e del logicismo, Merleau-Ponty insiste sull'importanza che assume il problema della *Lebenswelt* negli ultimi scritti husserliani. Proprio questi, assieme all'analisi husserliana della corporeità, risulteranno essere i punti cardine per la meditazione merleau-pontyana.

⁵¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 15.

mette in luce le cose scovre dall'immagine che di esse restituisce la logica scientifica, che ne mostra l'assoluta oggettività (o meglio, come direbbe Merleau-Ponty, pretesa tale) e purezza di fronte ad un soggetto che ne carpisce l'essenza. Al contrario, Merleau-Ponty afferma l'urgenza di 'ritornare alle cose stesse'⁵², e cioè 'ritornare a questo mondo anteriore alla conoscenza di cui la conoscenza parla sempre, e nei confronti del quale ogni determinazione scientifica è astratta'.⁵³ Prima di quel mondo scientifico costituito dal pensiero, vi è un mondo che è oltre le categorizzazioni che di esso ne fa la scienza o il pensiero riflessivo, sia esso concentrato su una o sull'altra parte di quella dicotomia cartesiana che divide la *res extensa* dalla *res cogitans*.⁵⁴ Ovviamente questo atteggiamento non implica, secondo Merleau-Ponty, una cancellazione del *modus operandi* scientifico, quanto piuttosto una sua circoscrizione a

⁵² *Ivi*, p. 17.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Obiettivo polemico dell'intera filosofia merleau-pontyana –ma anche prezioso interlocutore con cui Merleau-Ponty mette costantemente alla prova la sua riflessione – è senz'altro *in primis* Cartesio, del quale, quando sarà colto improvvisamente da un attacco cardiaco, stava leggendo *La diottrica* per la stesura del corso di quell'anno. Il riferimento a tale evento biografico potrebbe sembrare inessenziale al procedere di tale argomentare: in realtà, come afferma Lisciani -Petrini è indicativo di un costante riferimento merleau-pontyano a tale pensatore. D'altra parte riferimenti imprescindibili sono anche quelli che egli definisce, da un lato, intellettualisti, dall'altro empiristi, non meglio specificandoli. Questi ultimi in effetti dimostrano secondo Merleau-Ponty una medesima modalità di procedere: è l'intuizione a dare avvio al processo di conoscenza, fornendo una rappresentazione chiara e precisa del reale, attraverso un procedimento di tipo analitico. Comune a queste due filosofie, è il fatto che la meditazione sull'esistente passa attraverso un'idealità: sia il corpo, sia l'io penso, sono rappresentati come oggetti, e, come tali, sottoposti a leggi storiche, biologiche, etnologiche, linguistiche. Anticipando qualcosa di quanto si dirà, Merleau-Ponty pone al centro della sua riflessione il ripensamento di queste categorie ontologiche –quelle che distinguevano tra *res extensa* e *res cogitans*, tra anima e corpo-, affermando la corporeità quale modo d'essere dell'esistenza e, più in generale, di tutto l'esistente. A proposito di tale ripensamento merleau-pontyano delle categorie filosofiche tradizionali, M. Richir parla di 'defenestrazione': essa 'implica un profondo rimaneggiamento dei concetti della filosofia. Essa apre un altro mondo, un altro tempo, un altro orizzonte'. Cfr. M. Richir, *La défenestration*, 'L'Arc', n. 46, 1971, p. 35. (Traduzione mia).

specifico ambito dell'operare umano, nella consapevolezza della presenza di altre modalità possibili. Ritornare alle cose stesse permette di riacquistare quell'orizzonte di senso scomparso dietro calcoli, numerazioni e, in generale, dietro una razionalità amputata della sua parte sensibile. Il recupero della componente sensibile è essenziale perché, dirà Merleau-Ponty in un testo di qualche anno più recente della *Fenomenologia*:

Una più profonda apertura alle cose è data dalle qualità secondarie (...) dinnanzi al problema di un'aconcettuale universalità.⁵⁵

Andare alle cose stesse implica il riconoscimento della loro opacità, del loro spessore, della loro 'ambiguità': in una parola, della loro corporeità.⁵⁶ L' esistenza umana è strettamente intrecciata a quella del mondo che la circonda grazie all'inserzione corporea in esso. E d'altra parte l'utilizzo

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, Paris 1964, tr.it. di G. Invitto, *L'occhio e lo spirito*, Edizioni Sé, Milano 1989, p. 33.

⁵⁶ Il termine 'ambiguità' non ha in Merleau-Ponty un'accezione negativa. Una chiarificazione di come intendere un tale vocabolo la rintracciamo in *Elogio della filosofia*: 'Il filosofo si riconosce dal fatto che egli ha, inseparabilmente il gusto dell'evidenza e il senso dell'ambiguità. Quando l'ambiguità egli si limita a subirla, essa prende come d'equivocità. Nei più grandi, invece, essa è posta a tema e contribuisce a fondare le certezze anziché minacciarle. Bisognerebbe dunque distinguere una buona e una cattiva ambiguità'. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Paris 1953, tr. it. C. Sini, *Elogio della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 14. Per quanto concerne l'idea di una 'buona' e di una 'cattiva' ambiguità, in relazione alla filosofia e alla dialettica: cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 183.

Altro impiego chiarificatore del significato del termine lo ritroviamo in *Senso e non senso*: 'tutta la vita è ambigua e non esiste maniera alcuna di sapere il senso vero di quel che si fa, forse non esiste nemmeno un vero senso delle nostre azioni' Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il romanzo e la metafisica*, in *Senso e non senso*, cit. p. 53. Secondo P. Nepi, l'idea di ambiguità 'indica la compresenza di un momento soggettivo e di un momento oggettivo in ogni attività umana, a partire da quella conoscitiva'. Cfr. P. Nepi, *Merleau-Ponty tra il visibile e l'invisibile*, cit., p. 33. La questione dell'ambiguità è stata molto discussa tra i critici, tanto che alcuni ne hanno fatto l'elemento centrale della filosofia merleau-pontyana: si pensi a A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguité. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, Publications Universitaires, Louvain 1967.

delle essenze quali elementi per enucleare i punti fondamentali di tale approccio al mondo è comunque necessario proprio perché 'la nostra esistenza è troppo strettamente presa nel mondo per conoscersi come tale nel momento in cui vi si getta (..)'.⁵⁷ Ciascun fenomeno reale⁵⁸ è lì, prima di ogni elaborazione che lo riguarda: attraverso un nuovo tipo di indagine, quella 'esistenziale', è essenziale che si torni ad un tale mondo, al tempo stesso mondo in cui si vive e suolo di ogni altra considerazione analitica.⁵⁹

Filosofia che ricolloca le essenze nell'esistenza e pensa che non si possa comprendere l'uomo e il mondo sulla base della loro fatticità.⁶⁰

La necessità è 'riafferrare l'intenzione totale'⁶¹ dell'esistenza, 'ritornando alle cose stesse'⁶², secondo l'obiettivo husserliano. Cosa significa 'riafferrare l'intenzione totale'? Qual è il fine di una fenomenologia che egli definisce 'genetica', proprio per questa sua intenzione di 'ritornare alle cose stesse'? La risposta, secondo Merleau-ponty sta nel raggiungimento di quel mondo-della-vita, della *Lebenswelt* di cui Husserl aveva parlato, quale base, ogni tematizzazione scientifica.

L'obiettivo posto e raggiunto dalla fenomenologia è il seguente:

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit. p. 24. Egli prosegue: '(..) ha bisogno del campo delle idealità per conoscere e conquistare la sua fatticità'. *Ibidem*.

⁵⁸ Con il termine 'reale' qui si vuol designare il fenomeno realmente vissuto, non quello presentato all'interno di una rappresentazione.

⁵⁹ 'Un nuovo modo di analisi che supera le alternative classiche tra l'empirismo e l'intellettualismo, tra la spiegazione e la riflessione'. Cfr. *Ivi*, p.191.

⁶⁰ *Ivi*, p. 15.

⁶¹ *Ivi*, p. 27.

⁶² *Ivi*, p. 17.

La più importante acquisizione della fenomenologia consiste certo nell'aver congiunto l'estremo soggettivismo e l'estremo oggettivismo nella sua nozione di mondo e della razionalità.⁶³

Con i termini di 'razionalità' e 'mondo' Merleau-Ponty non vuole più porre in gioco i concetti tradizionali, secondo i quali la prima sarebbe l'attributo fondamentale di un soggetto puro, 'pensatore universale'⁶⁴ e la seconda suo correlato trasparente, postogli di fronte quale oggetto. Nel mondo fenomenologico merleau-pontyano la razionalità appare come senso delle diverse prospettive e delle diverse percezioni provenienti da soggetti incarnati. Il mondo è 'il senso che traspare all'intersezione delle mie esperienze (...) e di quelle altrui'.⁶⁵ Il cambiamento semantico di tali nozioni coinvolge l'idea stessa della soggettività, dell'io, della coscienza assieme ad un medesimo mutamento che investe anche la concezione di 'mondo'. Prima di ogni attività oggettiva che comunque costruisce un pezzetto di mondo a partire da un'attività vissuta, il rapporto intercorrente tra la coscienza, il soggetto e il mondo non è di contrapposizione ma di *confusione*, di 'intreccio'.⁶⁶ L'io fenomenologico assume una nuova configurazione: punto fondamentale è il ripensamento della coscienza in relazione alla sua partecipazione al sensibile, non essendo più sfera

⁶³ Cfr. *Ivi*, p. 29.

⁶⁴ *Ivi*, p. 27.

⁶⁵ *Ivi*, p. 29.

⁶⁶ A proposito di tal *con-fusione* Nicola Comerci scrive: 'Si deve dunque individuare l'azione originaria della percezione al di sotto dell'attività tetica della coscienza. Esplorare tale dimensione pretematica in cui il rapporto soggetto-mondo non viene inteso in termini di separazione ma di unione, significa così riportare alla luce quell'insieme di significati precoscienziali che la percezione veicola come dimensione limite tra il naturale e il culturale.' Cfr. N. Comerci, *La deiscenza dell'altro*, cit., p. 96.

autonoma di pensiero ma trama di rapporti vissuti grazie alla coimplicazione nel sensibile.

(..) La percezione del corpo proprio e la percezione esterna ci offrono l'esempio di una coscienza non-tetica, cioè di una coscienza che non possiede la piena determinazione dei suoi oggetti, quello di una logica vissuta che non rende conto di se stessa e quello di un significato immanente che non è chiaro per sé e non si conosce se non grazie all'esperienza di certi segni naturali.⁶⁷

Emergere l'importante idea del corpo proprio per una descrizione opportuna del soggetto merleau-pontyano: l'esistenza corporea, 'la fatticità' dell'lo non è una sua 'imperfezione'⁶⁸ ma 'l'esempio di una coscienza non tetica'⁶⁹ il cui corpo è il *Leib* husserliano, il corpo vissuto e vivente, altro dal *Koerper*, corpo organico.⁷⁰ Nella considerazione del

⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 87.

⁶⁸ *Ivi*, p. 26.

⁶⁹ *Ivi*, p. 87.

⁷⁰ Negli inediti husserliani tali tematiche sono ben presenti e, in quanto tali recepite da Merleau-Ponty. Quest'ultimo affermerà in *Segni*, che nella sua profondità la filosofia husserliana mantiene una ricchezza di implicazioni, di 'impensati', su cui è necessario tornare, per riprendere il loro movimento e per la loro tematizzazione: 'Quando Husserl giunge al termine della sua vita, c'è un non-pensato di Husserl, che è interamente suo, e che però mette capo a qualcosa d'altro. (...) Noi vorremmo tentare di evocare questo non-pensato di Husserl, in margine a qualche vecchia pagina'. Cfr M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, cit., p. 212. In effetti, il libro secondo di *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* si pone come obiettivo quello di descrivere le strutture della sensibilità nel tentativo di mostrare i 'difficili rapporti' che la fenomenologia intrattiene con le scienze naturali, la psicologia e in generale tutte le scienze a priori. Cfr. E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Den Haag 1928, tr. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Torino 1965, p. 10. La fenomenologia –a differenza delle scienze menzionate precedentemente che tendono ad assumere un atteggiamento unilaterale–, infatti, se, da un lato, cerca le pure essenze –e proprio per questo Husserl la definirà 'eidetica'– dall'altro però, così facendo, essa evidenzia anche il legame di tali essenze con la realtà di fatto: 'L'ascesa alla pura

essenza ci dà da una parte la conoscenza essenziale del reale, dall'altra parte quella dell'irreale.' *Ibidem*. In questo senso, l'analisi dell'io puro, portata a termine nel libro primo, non può prescindere dall'indagine della natura materiale del soggetto –svolta nel libro secondo-. Solo in questa prospettiva, quest'ultimo 'costituisce il duplice essere, sostanziale-reale', quello, cioè, concretamente conosciuto attraverso la percezione. Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., p. 517. Il punto di partenza è dunque la sfera psichica. Si rende necessario il completamento della ricerca sull'io puro (che non è altro che l'io-residuo della riduzione eidetica, descrivibile in termini di strutture noetico-noematico: è il soggetto di ogni analisi fenomenologica, delimitato attraverso l'astrazione dalle sue funzioni), mostrandone la relazione con il 'corpo proprio', senza il quale alcuna percezione sarebbe possibile. Husserl afferma che: 'Attraverso la sua connessione con la corporeità essa (*la dimensione psichica*) è connessa con la natura e ha un'esistenza in un secondo senso, una esistenza nella spazio.' *Ivi*, p. 532. (Corsivo mio). Raggiunta la purezza dell'io, è essenziale sottolineare che esso non rappresenta un'unità reale e sostanziale: Husserl deve quindi introdurre la dimensione psichica che si pone in relazione con il soggetto trascendentale, e che, allo stesso tempo, lo trascende, comprendendo anche qualità ed *Erlebnisse*, cioè 'stati' cui le prime rimandano, e che permettono alla psiche il mutamento. A differenza della cosa, la psiche è inserita nella *physis* assieme al fluire dei suoi stati –l'inconscio, la tensione teoretica...-: per questo suo essere nel mondo, essa dipende dalle circostanze fisiche e intersoggettive, oltre che da quelle 'idiopsichiche' (Con il termine 'idiopsichiche' Husserl indica la dipendenza della psiche da se stessa, cioè dai suoi stati interni. Questo significa che 'quando date certe circostanze interne cioè nell'ambito del singolo stato complessivo di coscienza interviene una modificazione nella forma di uno stato nuovo, ciò dipende anche dallo stato precedente della stessa psiche'. Cfr. *Ivi*, p. 530). Questa triplice dipendenza è ciò che indica la specificità del soggetto: per analizzarla, si deve dunque partire dall'indagine riguardante tali rapporti della psiche con altro da sé, *in primis*, con il corpo proprio. Husserl, infatti, afferma che se la psichicità reale non è se non necessariamente legata ad un corpo, quale suo collegamento al mondo esperenziale e mezzo attraverso cui ogni percezione avviene, si tratterà di esaminare la natura peculiare del corpo proprio: 'La realtà psichica si costituisce come realtà soltanto attraverso le dipendenze psico-fisiche. Essa ha una sua unità in sé, ma qui viene considerata come unità in una certa connessione con altro. (...) L'unità della psiche è un'unità reale in virtù del fatto che, in quanto unità della vita psichica, è connessa col corpo proprio come con l'unità del flusso dell'essere corporeo, il quale è un elemento della natura'. Cfr. *Ivi*, p. 533. Del resto, l'individuo nella sua apparizione è dato, di primo acchito, proprio grazie alla sua corporeità, e solo successivamente appaiono altri 'strati d'essere, quelli somatopsichici' Cfr. *Ivi*, p. 538. Quali sono dunque le caratteristiche del corpo proprio? Husserl lo definisce in tal modo: 'Il corpo proprio si costituisce dunque originariamente in un duplice modo: da un lato è cosa fisica, materia, ha una sua estensione, in cui rientrano le sue qualità reali, il colore, il liscio, la durezza, il suo colore e le altre analoghe qualità materiali; dall'altro io trovo su di esso, e ho sensazioni 'su' di esso e 'in' esso: il calore sul dorso della mano, il freddo nei piedi, le sensazioni di contatto nelle punte delle dita.' *Ivi*, p. 40. Il corpo è dunque una cosa tra le altre: ma una cosa che differisce da queste per le sue peculiarità. Esso possiede un tipo di sensazioni, assenti dagli oggetti normalmente percepiti: sono sensazioni che Husserl designa come 'localizzate'. Inoltre, il suo rapporto con le cose dell'esperienza produce delle sensazioni doppie: una medesima sensazione è considerata, da un lato, come la qualità dell'oggetto percepito, dall'altro, è una sensazione dell'oggetto 'corpo-proprio'. Ancora più significativa, per dimostrare l'estraneità del corpo alla sua considerazione comune come oggetto tra gli altri, è l'esperienza che una parte del corpo fa di un'altra parte dello stesso: Husserl afferma che

corpo, Merleau-Ponty prenderà avvio dalle pagine husserliane e, in particolare dall'esperienza di 'toccante-toccato' che il corpo fa di se stesso, quella cioè di una mano che tocca l'altra, essendo contemporaneamente percepita e percipiente, oggetto e soggetto, fondamentale per mostrare l'estraneità del corpo all'ambito oggettivo. Nel caso delle due mani che si incontrano nell'esperienza tattile il corpo

le sensazioni, in tal caso, risultano essere 'raddoppiate', poiché 'ciascuna di esse è per l'altra una cosa esterna che la tocca, che agisce su di essa, ed è insieme corpo proprio'. Cfr *Ivi*, pp. 539-540. Husserl conclude indicando nel corpo proprio il 'centro di orientamento' del soggetto: le cose del mondo sono infatti determinate nella loro posizione, rispetto al 'qui corporeo'. Da esso, la psiche non ha la possibilità di staccarsi: è il corpo che permette la nostra appartenenza al mondo delle cose, e, solo grazie ad esso, scorgiamo tra gli eventi un rapporto di tipo causale. D'altra parte, in Husserl il corpo rimane, comunque, ciò attraverso cui l'io psichico acquista realtà e sostanzialità: il tentativo husserliano è la descrizione delle strutture oggettive, non dimenticando la permanenza in esse del momento soggettivo. Proprio sulla scia di simili intenzioni distinguerà nella *Crisi delle scienze europee* il corpo oggettivo –riferimento continuo dell'intera tradizione occidentale-, *Körper*, e il corpo vivente, *Leib*, nascosto dietro le stratificazioni oggettive costruite dall'atteggiamento scientifico (Cfr anche U. Galimberti che riconduce tale distinzione tra *Körper* e *Leib* alla considerazione del corpo presso i primi Greci –egli in particolare fa riferimento all'opera omerica ma anche all'idea del corpo presente nelle civiltà primitive-: qui, da un lato si rintraccia il corpo-cadavere, dall'altra il corpo originariamente vivo, la cui funzione essenziale –che mostra per l'appunto la sua esistenza intrinsecamente 'spirituale'- è il respiro. Per un'analisi più dettagliata cfr U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1998: 'Così, da un punto di vista percettivo, il corpo (*Körper*) e il corpo proprio (*Leib*) sono essenzialmente diversi; il corpo proprio è l'unico corpo percettivo, è il mio corpo.' E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, L'Aya 1959, tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1965, p. 137. Di simili affermazioni, sostiene Merleau-Ponty, Husserl non vede, tuttavia, le implicazioni: il corpo proprio rimane un 'organo', uno strumento che ci permette di essere in mezzo alle cose e di agire tra esse. Husserl infatti sottolinea che 'il corpo proprio è costantemente nel campo percettivo, in un modo assolutamente unico, del tutto immediatamente, in un senso d'essere assolutamente peculiare, nel senso appunto che è indicato dalla parola organo (che qui viene usata nel suo significato originario): ciò in cui io, in quanto o che subisco affezioni e compio delle azioni, sono in modo assolutamente immediato, ciò entro cui io agisco immediatamente e cinestheticamente, articolato secondo organi particolari e in corrispondenti cinestesi particolari, in cui io agisco o posso agire.' Cfr. *Ivi*, pp.136-137 Punto di partenza merleau-pontyano appare dunque la questione husserliana riguardante i 'problemi che concernono il rapporto di qualsiasi oggetto (...) con l'elemento soggettivo' E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p.141. In questo senso fondamentale è l'esigenza di una revisione dell'idea tradizionale del corpo, lasciato finora in disparte, relegato all'ambito cosale.

diviene un'organizzazione ambigua⁷¹ che non 'si offre alla maniera degli oggetti del senso esterno'⁷², proprio perché esse possono alternarsi nella funzione di 'toccante' e di 'toccato', di soggetto e d'oggetto. Il corpo sfugge alle categorie del pensiero tradizionale, che lo situa in una sfera dell'esperienza regolata unicamente da leggi meccaniche. La sua natura non è solo quella di oggetto ma, ambigualmente, è talvolta oggetto, talvolta soggetto. Solo in questo senso Merleau-Ponty può affermare che:

Considero il mio corpo, che è il mio punto di vista sul mondo come uno degli oggetti di questo mondo.⁷³

Il corpo è lo 'sfondo' che permette l'esperienza umana delle cose del mondo: senza di esso non vi sarebbe percezione, e senza questa, non vi sarebbe per noi un mondo. Private del corpo, le coscienze si escluderebbero da qualsiasi 'commercio' attivo con le cose del mondo. Vi è una 'permanenza del corpo proprio'⁷⁴ che conduce Merleau-Ponty ad affermare che esso 'rimane al margine di tutte le mie percezioni'⁷⁵: esso è, come evidenzia A. Bonomi, 'il campo primordiale in cui si situa ogni esperienza'.⁷⁶ Non è possibile dispiegarlo quale oggetto di fronte ad un soggetto, esso è sempre presente 'sotto lo stesso angolo'⁷⁷, essendo

⁷¹ 'Il mio corpo mi dà delle sensazioni doppie: quando tocco la mano destra con la sinistra, l'oggetto mano destra ha anch'esso la singolare proprietà di sentire. (...) organizzazione ambigua in cui le due mani possono alternarsi nelle funzioni di toccante e di toccata'. Cfr. M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. 144.

⁷² *Ivi*, p. 145.

⁷³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 117.

⁷⁴ *Ivi*, p. 141.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Cfr. A. Bonomi, *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty*, cit., p. 67.

⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit. p. 141.

centro di orientamento. Non è possibile distaccarsi dal corpo: il soggetto non ha un corpo, egli è questo stesso corpo, intrinsecamente spirituale e coscienziale.

Per esemplificare l'essere al mondo come corpo, Merleau-Ponty cita gli studi sul fenomeno dell'arto fantasma. I metodi classici considerano tale patologia o da un punto di vista strettamente fisiologico o da un'angolazione prettamente psicologica. Brevemente, secondo il primo, il fatto che l'amputato senta una gamba ormai inesistente dipende dalla presenza di una stimolazione reale nel tragitto moncone-cervello. L'approccio psicologico ritiene invece che tracce cerebrali della rappresentazione della gamba riemergano costantemente. Queste osservazioni secondo Merleau-Ponty non permetterebbero però spiegare il fenomeno: per una sua comprensione globale, sarebbe necessario considerare sia l'uno sia l'altro, sia l'aspetto fisiologico che quello psicologico. Un simile fenomeno esprime infatti una certa modalità, pur patologica, di essere al mondo: mantenere l'arto mutilato significa mantenere attorno a sé il campo d'azione che era possibile occupare quando ancora il braccio era presente. Accettare la sua scomparsa implica un adattamento nei confronti di un raggio di atteggiamenti e possibilità diverse rispetto a quelli precedenti:

Avere un braccio fantasma significa rimanere aperti a tutte le azioni di cui solamente il braccio è capace, conservare il campo pratico che avevamo prima della mutilazione.⁷⁸

⁷⁸ *Ivi*, p. 130.

Il corpo proprio è il modo di accedere al mondo: la patologia –in tal caso dell'arto fantasma, ma, in generale, tutte le forme patologiche- non è da ritenere una situazione deficitaria rispetto alla condizione normale. Essa mostra una ristrutturazione dell'esperienza normale in cui vengono messi in gioco nuovi procedimenti che sopperiscono all'eventuale mancanza di quelli 'normali'. Merleau-Ponty a tale proposito sostiene che:

Come l'infanzia e come lo stato di 'primitivo' la malattia è una forma di esistenza completa e i procedimenti che essa adotta per sostituire le funzioni normali distrutte sono anch'essi fenomeni patologici.⁷⁹

Appare chiaro in che senso Merleau-Ponty parli di aspetto corporeo dell'esistenza: il corpo è 'veicolo del nostro essere-al-mondo', di cui non solo Husserl, ma anche la psicologia classica aveva individuato caratteri non riducibili a mero oggetto. La sua spazialità non è quella definita classicamente attraverso l'idea di schema corporeo, in cui esso viene compreso come aggregato di organi giustapposti nello spazio. Riprendendo la nozione psicologica di schema corporeo e quella husserliana del corpo come 'qui' cui si rivolgono tutti gli oggetti, Merleau-Ponty ridefinisce la prima nozione quale nozione che:

Non (...) il semplice risultato delle associazioni stabilite nel corso dell'esperienza, ma una presa di coscienza globale della mia postura nel mondo intersensoriale,

⁷⁹ *Ivi*, p.161.

una forma nel senso della *Gestaltpsychologie*.⁸⁰

La spazialità del corpo non è una spazialità di posizione, analoga a quella delle cose, ma una spazialità di *situazione*: il corpo muta posizione, determinando il cambiamento anche in ciò che lo circonda. Grazie alla sua dinamicità, permette di percepire le cose da diverse angolazioni, a seconda della sua collocazione in quel momento. Il suo poter girare attorno all'oggetto permette di variare, rispetto ad esso, il punto di vista da cui si appresta a percepirlo, avendone immagini costantemente diverse.

In tale quadro, in cui il corpo appare il 'veicolo' attraverso cui prende significato ogni movimento, che ne è della coscienza? Come afferma Comerci, 'la coscienza si scopre conficcata nel corpo'⁸¹ e questo implica senz'altro una maggiore opacità e ambiguità del suo conoscere e incedere nel mondo con un sostanziale aumento del campo d'azione, non più ristretto all'ambito solo coscienziale ma allargato anche a quello corporeo. *Con-fusa* alla situazione corporea, essa riacquista quel vissuto, quella sensibilità di cui era stata privata nella concezione tradizionale. La relazione al mondo avviene attraverso la percezione, il movimento e la visione, 'modi specifici di riferirci a degli oggetti'⁸², grazie ai quali 'si esprime una funzione unica'⁸³: non l'io, non il soggetto unificatore ma il loro 'movimento d'esistenza'.⁸⁴

in tal senso sulla scia di quanto già affermato da Husserl, Merleau-Ponty asserisce che:

⁸⁰ *Ivi*, p. 153.

⁸¹ N. Comerci, *La deiscenza dell'altro*, cit. p. 101.

⁸² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit, p.193

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

Originariamente la coscienza non è un 'io penso che'
ma un '*io posso*'.⁸⁵

Sostenere la coscienza come 'io posso' significa attribuirle le azioni percettive e di movimento che le permettono di giungere all'oggetto. L'interesse gnoseologico nei confronti di quest'ultimo comparirà solo in un secondo momento, solo dopo aver istituito con esso una relazione. La coscienza rappresentativa nasce da quella che Merleau-Ponty definisce 'coscienza percettiva' o '*Cogito* tacito', coscienza silenziosa, legata in modo originario e immediato al mondo delle cose:

Il corpo non può essere paragonato all'oggetto fisico, ma piuttosto all'opera d'arte. In un quadro o in un brano musicale, l'idea non può comunicarsi se non attraverso il dispiegarsi dei colori e dei suoni.⁸⁶

Come l'idea, anche la coscienza, è presente solo grazie alla corporeità: il legame esistente tra le note musicali e il motivo musicale, quello tra i colori

⁸⁵ *Ibidem.* (Corsivo mio). Già Husserl aveva sostenuto -dando importanza sia alla percezione che al movimento- che 'il corpo proprio come tale può costituirsi originariamente solo nell'ambito tattile (...). Un ruolo importante è svolto dalle sensazioni di movimento', concludendo, poi, nelle pagine successive con una caratterizzazione del soggetto in questo senso: 'Il soggetto (...) è un io al quale inerisce un corpo proprio come campo di localizzazione delle sue sensazioni; questo io ha la facoltà (*io posso*) di muovere liberamente questo corpo oppure gli organi in cui esso si articola e per mezzo loro percepire un mondo esterno'. Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., rispettivamente p. 544, p. 546. (Corsivo mio). Merleau-Ponty nelle pagine successive sottolinea meglio tale aspetto: 'Sistema di potenze motorie o di potenze percettive, il nostro corpo non è oggetto per un 'io penso', ma un insieme di significati vissuti che va verso il proprio equilibrio'. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 218.

⁸⁶ *Ivi*, p. 215.

e ciò che l'artista intendeva esprimere attraverso essi, sono dello stesso genere del rapporto –originario e fondante tutti gli altri- tra coscienza e corpo proprio, relazione all'interno della quale non è più possibile trovare una linea di separazione tra espressione ed espresso, facenti al contrario tutt'uno.

Al corpo proprio è necessario attribuire le funzioni precedentemente assegnate alla coscienza: è l' 'ancoraggio'⁸⁷ del soggetto nel mondo, non grazie a cui quest'ultimo vede ciò che lo circonda. La sua comprensione non potrà mai avvenire esclusivamente su di un piano 'tetico', cioè teorico-scientifico: esso è al di là di ogni dualismo istituito dal pensiero filosofico tradizionale, non essendo mai completamente tematizzabile o riducibile a categorie date. Queste ultime si rifanno sia all'interpretazione fisiologica che a quella psicologica del corpo, limitandosi a coglierlo da un punto di vista universale, rendendolo strumento della coscienza, esistente in sé e autosufficiente.

Il corpo 'esprime l'esistenza'⁸⁸, è espressione originaria, fondamento di ogni altra forma espressiva che, solo a partire da una base corporea, acquista quel senso, che le viene negato se considerata quale oggetto.

La coscienza merleau-pontyana diventa nel *La fenomenologia della percezione* coscienza incarnata o corpo coscienziale. L'individuo, il soggetto è corpo situato nel mondo con il quale intesse una fitta trama di relazioni grazie al movimento, alla percezione, alla visione e, in un secondo momento, al pensiero. L'individuo, afferma Merleau-Ponty, non è qui 'come dice Hegel un buco dell'Essere ma una fessura, una piega che

⁸⁷ *Ivi*, p. 200.

⁸⁸ *Ivi*, p. 234.

si è fatta e può disfarsi⁸⁹ grazie ai rapporti intrecciati nel suo campo d'azione. Quale 'io posso', il soggetto viene configurando un proprio campo nell'interazione con il mondo⁹⁰ che, a sua volta, modifica le possibili interazioni di una coscienza corporea. Anticipando in parte le conclusioni cui si perverrà, il soggetto *diviene* il campo all'interno del quale si susseguono le diverse esperienze del mondo e degli altri. L'identità, di un tale individuo fenomenologico è *in fieri*, risultato di un processo di trascendenza del mondo compiuto dal soggetto. La presenza di tale soggetto quale 'fessura' o 'piega' dimostra come l'emergere dell'identità corporea, della coscienza avvenga in un quadro più ampio, in una sorta di dinamica saussuriana, grazie alla percezione complessiva del soggetto in situazione.

L'importanza della riflessione di De Saussure emerge già fin dalle prime opere merleau-pontyane per giungere alla massima espressione in quelle successive.⁹¹ Appare già evidente come la concezione saussuriana della

⁸⁹ *Ivi*, p. 294.

⁹⁰ A tale proposito N. Comerci afferma che 'Merleau-Ponty riprende dalla *Gestaltpsychologie* la nozione di 'campo', modificandone però profondamente il senso. Per i teorici della Forma, infatti, il 'campo' costituisce il dominio di senso fisico, biologico, sociale organizzato dalla percezione, che sorge nel quadro dei rapporti tra le Forme percepite e che determina il comportamento del soggetto. In Merleau-Ponty la Forma ha ormai perso lo status kantiano di 'condizione di possibilità' e si configura invece come 'l'apparizione stessa del mondo' (PHP 74, 105 it). Di conseguenza il campo si pone come la dimensione in cui diversi domini di senso interagiscono e delineano strutture che motivano il soggetto invece di determinarlo.' Cfr. N. Comerci, *La deiscenza dell'altro*, cit., p. 103.

⁹¹ Per quanto concerne l'influenza saussuriana all'interno della riflessione merleau-pontyana si veda quanto segue. L'importanza della linguistica saussuriana nella filosofia merleau-pontyana, quale spartiacque tra una visione del linguaggio ancora legata alla tradizione, e una nuova considerazione di esso, è sottolineata da più parti: S. Mancini afferma che 'il nuovo approccio al linguaggio muove dalla definizione di Saussure del segno come scarto e opposizione'. In tal modo, Saussure viene individuato quale elemento necessario al passaggio ad una considerazione del linguaggio diversa rispetto a quella precedentemente esposta. Cfr. S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, cit., p. 53. M. Carbone mette in luce il fatto che 'è in questa prospettiva che la distinzione tra *parole parlée* e *parole parlante* viene riformulata, al fine

di trovare, con Saussure e al di là di Saussure, l'unità dialettica ultima di *langue* e *parole*'. Cfr. M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cezanne e Proust*, Guerini Studio, Milano 1990, p. 86. Del rapporto esistente tra Merleau-Ponty e la linguistica saussuriana si occupa anche C. Zamboni, *Il linguaggio nella riflessione di Merleau-Ponty e i legami con lo strutturalismo*, 'Aut-Aut', nn. 232-233, luglio-ottobre 1989, pp. 17-42. Grazie alla riflessione di F. De Saussure, secondo Merleau-Ponty 'la lingua s'è sottratta al trattamento scienziista' (M. Merleau-Ponty, *Il metafisico nell'uomo*, in *Senso e non senso*, cit. p. 110), oltrepassando la dicotomia tra la considerazione della lingua come cosa e della lingua come 'produzione dei soggetti parlanti' (*Ivi*, p. 111.). Occorre, infatti, che la lingua da un lato, sia un mezzo offerto al soggetto parlante, dall'altro essa sia sempre disponibile a trasformazioni e utilizzi inusuali, che permettono il sorgere di nuove significazioni.

Si tratta dunque di partecipare all'esperienza del linguista, in particolare, all'esemplificazione di questa, offerta dalla riflessione di Saussure: solo attraversandola è, infatti, possibile chiarire il merleau-pontyano ritorno al soggetto parlante. La linguistica saussuriana pone, accanto ad una concezione tradizionale della lingua, l'attenzione per una linguistica della *parole*, identificata dallo stesso Saussure come quell'aspetto individuale e singolare del linguaggio, attribuibile al soggetto parlante.

Saussure individua nello studio dei 'fatti di lingua' tre diversi periodi, tutti concernenti aspetti, che nulla avevano a che fare con le condizioni reali del linguaggio (I tre momenti dello sviluppo interno alla riflessione sul linguaggio sono: la grammatica, considerata da Saussure come 'fondata sulla logica e priva d'ogni visione disinteressata circa la lingua'; la filologia, il cui scopo è 'fissare, interpretare, commentare i testi di diverse epoche' dimenticando così 'la lingua viva' a vantaggio di quella scritta; e infine il terzo momento è quello della comparazione delle diverse lingue tra di loro, in modo da 'rischiare una lingua con un'altra, spiegare le forme dell'una con le forme dell'altra' Cfr. F. De Saussure, *Cours de linguistique generale*, Paris 1962, tr. it. di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1967, pp. 9-12.). Solo con l'avvento della linguistica la direzione della ricerca iniziò ad orientarsi -così come sottolinea Saussure- verso simili questioni: 'La materia della linguistica è costituita innanzitutto dalla totalità delle manifestazioni del linguaggio umano (...) tenendo conto per ciascun periodo non solo del linguaggio corretto e della 'buona lingua' ma delle espressioni d'ogni forma.' (*Ivi*, p. 15.)

Seguendo una tale linea, Saussure suddivide il linguaggio in due parti: da un lato, la lingua, elemento sociale, costituito da un insieme di convenzioni che permettono agli individui di comprendersi all'interno di un'esperienza di comunicazione, dall'altro, l'aspetto individuale, la *parole*, considerata come accessoria e accidentale rispetto alla lingua. Ciò di cui si occupa la linguistica è proprio la lingua, nonostante egli affermi la stretta dipendenza di quest'ultima da ogni atto di *parole*. Mentre, infatti, la lingua viene definita quale 'prodotto sociale depositato nel cervello di ognuno' (*Ivi*, p. 35), formato dunque da un insieme di 'immagini verbali' (*Ivi*, p. 23. Per inciso Merleau-Ponty non avrebbe potuto accettare una simile definizione di linguaggio: con essa si sarebbe tornati ad una concezione intellettualistica della lingua e dell'atto di parlare. In tal modo infatti, parlare sarebbe un'azione riducibile alla capacità di possedere un insieme di parole, semplici rivestimenti per un pensiero. L'importanza che Merleau-Ponty attribuisce a Saussure non è determinata da una simile considerazione del linguaggio ma dall'aver, per la prima volta, posto l'accento sull'aspetto individuale dell'atto di parola. Egli, infatti, asserisce che 'dire che i fatti linguistici sono qualitativi significa in sostanza che, nella loro connessione e nel loro svolgersi hanno bisogno della mediazione delle coscienze (...) La linguistica si trova di fronte al compito di superare l'alternativa tra la lingua come cosa e la lingua come produzione dei parlanti'. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il metafisico nell'uomo*, in *Senso e non senso*, cit., p. 111), la *parole* è riferibile al soggetto parlante e, proprio per

questo, la sua caratteristica fondamentale è quella dell'accidentalità, qualità che la esclude da una trattazione di tipo scientifico. Pur essendovi dunque una 'interdipendenza' tra le due, e pur se: 'A rigor di termini il nome di linguistica può essere conservato ad entrambe le discipline e si può parlare di una linguistica della parole (...) bisognerà *non confonderla* con la linguistica propriamente detta, quella il cui unico oggetto è la lingua. Ci occuperemo qui soltanto di quest'ultima (...)' (F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit. , p. 30. (Corsivo mio).)

Appare chiaro, dunque, che, anche se in Saussure viene delineandosi una dimensione altra rispetto al linguaggio delle grammatiche ufficiali, essa rimane comunque nell'ombra: centrale qui rimane la *langue*, cioè quell'elemento convenzionale del linguaggio che rende possibile la comunicazione. Cos'è dunque la lingua cui il linguista fa riferimento? La risposta di Saussure è la nozione di sistema: la *langue* non è data da una serie di termini che si accostano l'uno all'altro, in modo tale che ciascun significato particolare giunga alla composizione di un senso più generale. Piuttosto, all'interno di essa, ogni singolo termine assume valore solo in relazione alla posizione occupata rispetto agli altri vocaboli. Questo significa che il senso è dato dalla totalità di una frase, non dal significato concettuale espresso da ciascun termine: la lingua è paragonabile ad una partita a scacchi, in cui 'il valore rispettivo dei pezzi dipende dalla loro posizione sulla scacchiera' (*Ivi*, p. 108). Saussure distingue tra la significazione, appartenente al dominio concettuale e ideale –essa si identificherebbe dunque con quell'idea che si ritiene che ogni parola abbia il compito di rappresentare compiutamente- e il valore, determinato 'negativamente, attraverso il rapporto con gli altri termini del sistema' (*Ivi*, p. 142). Ciascun vocabolo non può essere definito positivamente, attraverso il suo contenuto, ma solo nella sua differenza dagli altri vocaboli: 'Nella lingua non vi sono se non differenze. Di più: una differenza suppone in generale dei termini positivi tra i quali essa si stabilisce, ma nella lingua non vi sono che differenze senza termini positivi.' (*Ivi*, p.145.)

Una simile idea di linguaggio come sistema è ciò che Merleau-Ponty riprende, allargandolo anche ad altri ambiti, associando a ciò la concezione di *Gestalt*, -forma, struttura- ricavata dalla *Gestalttheorie*. Il carattere negativo e differenziale di ciascun termine ricorda lo studio percettivo della forma, condotto dalla *Gestaltpsychologie*, basato sul sistema di figura-fondo: una cosa appare, grazie alla presenza di uno sfondo, che diviene l'orizzonte in virtù del quale è dato scorgerla; allo stesso modo, una parola assume significato solo sulla base di uno sfondo costituito da altre parole. Queste –così come l'insieme di oggetti del mondo che ci permettono la percezione di una determinata cosa- scivolano in secondo piano, essendo l'attenzione focalizzata su di un unico termine, diventando così il quadro all'interno del quale acquistano senso (Merleau-Ponty, infatti, asserisce che 'La parola opera sempre su uno sfondo di parola, non è mai altro che una piega nel tessuto del parlare'. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, in *Segni*, cit. p. 67. In tal modo emerge l'idea di una lingua quale totalità, in cui il senso d'ogni elemento va cercato solo con riferimento al significato del tutto, e non come aspetto che la parola incarna e che quindi esiste già di per sé). La struttura del linguaggio, in tal modo non appartiene all'ordine delle cose, né a quello delle idee, ma organizza l'esperienza percettiva, la dispone in modo da creare configurazioni di simboli significanti: 'La parola in un senso riprende e supera, ma in un senso conserva e continua la certezza sensibile.' (M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, texte établi et présenté par C. Lefort, Paris 1969, tr. it. di M. Sanlorenzo, *La prosa del mondo*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 64.)

Il linguaggio non è che una delle modalità –si pensi, accanto a questa, a quella artistico-pittorico- di ordinare l'esperienza sensibile, derivante dalla percezione, azione sullo sfondo del quale qualsiasi altro nostro movimento si delinea.

C'è da sottolineare una differenza fondamentale tra l'idea merleau-pontyana e quella

saussuriana di struttura. Saussure, infatti, afferma che il cambiamento di un elemento del sistema non implica il mutamento dell'intero equilibrio caratterizzante la struttura: 'Senza dubbio ciascuna alterazione ha il suo contraccolpo sul sistema; ma il fatto iniziale ha inciso soltanto su un punto; non vi è alcuna relazione interna con le conseguenze che possono derivarne per l'insieme.' (Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit. p. 108.)

Al contrario, Merleau-Ponty paragona la lingua ad un organo, all'interno del quale ogni parte concorre al funzionamento del tutto: questo significa che la trasformazione di una parola determina uno sconvolgimento nell'equilibrio del sistema, il quale, perverrà ad una nuova stabilità (La lingua non è più scomposta in elementi che si addizionerebbero a poco a poco, ma è come un organo i cui tessuti concorrono tutti al funzionamento unico'. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sociologia*, in *Segni*, cit. p. 142.).

Altra tematica saussuriana fondamentale nella riflessione merleau-pontyana è la distinzione tra una linguistica sincronica e una linguistica diacronica. Saussure l'istituisce in seguito all'osservazione della lingua, quale complesso avente due dimensioni, una statica, concernente la situazione di una lingua in un ben determinato istante della sua storia, e una dinamica, riguardante le modificazioni subite nel tempo da questa stessa lingua. Essa porterà all'opposizione tra l'aspetto sincronico e quello diacronico del linguaggio. Mentre la prima si riferisce alla staticità, la linguistica diacronica designa l'evoluzione subita da una lingua.

Da dove nasce la contrapposizione tra le due che Saussure considera necessario tenere ben presente? Il problema è che ciascuna dimensione è da ricondurre alla separazione iniziale tra *langue* e *parole*: la sincronia non è parte della linguistica vera e propria – avente per oggetto la *langue*-, ma essa si riferisce alla *parole*, essa cioè riguarda l'elemento individuale del linguaggio -e, proprio per questo, secondo Saussure, inessenziale per un'analisi approfondita del fenomeno linguistico-: 'La vecchia grammatica non vedeva che il fatto sincronico; la linguistica ci ha rivelato un nuovo ordine di fenomeni; ma questo non basta: bisogna far nascere l'*opposizione* tra i due ordini per trarre tutte le conseguenze implicite in tale opposizione.' (Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 102).

Per colui che parla, infatti, non esistono le parole nella loro evoluzione temporale: esiste solamente la parola che in quel determinato momento sta utilizzando. Quest'ultima però non può entrare a far parte di una scienza, il cui fine è il raggiungimento di considerazioni provate sperimentalmente e, quindi, condivisibili universalmente. Secondo Saussure, non vi è altra soluzione che una contrapposizione tra un aspetto e l'altro, per poter mostrarne la sostanziale differenza.

Merleau-Ponty assume questa differenziazione tra diacronia e sincronia nella propria considerazione del linguaggio: egli però la legge non considerando la diversità degli obiettivi della linguistica saussuriana rispetto al suo percorso filosofico, tanto da far parlare di 'profonda trasgressione della teoria di Saussure' (C. Zamboni, *Il linguaggio nella riflessione di Merleau-Ponty e i legami con lo strutturalismo*, 'Aut-Aut', nn. 232-233, lug-ott. 1989, p. 21. Zamboni sottolinea infatti la messa in questione merleau-pontyana del punto focale della teoria saussuriana, quello dell'opposizione tra diacronia e sincronia. Per quanto concerne la lettura merleau-pontyana della linguistica saussuriana, cfr. anche G. B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris 1973. Madison, infatti, considera l'interpretazione merleau-pontyana di Saussure 'molto curiosa' (cfr. *Ivi*, p. 126), poiché 'contrariamente a quanto Merleau-Ponty dice, la parola non è mai il punto di riferimento centrale per Saussure' (*Ibidem*). Madison ipotizza una confusione merleau-pontyana del pensiero saussuriano con quello di Pos e di Wartburg (cfr. *Ibidem*). Anche la sua comprensione della distinzione tra linguistica sincronica e quella diacronica è, secondo Madison, 'strana': 'poiché per Saussure la distinzione è qui non tra *parole* e *langue* ma tra due

linguistiche della *langue* stessa' (*ibidem*). Madison conclude affermando che 'si è potuto dire che l'interpretazione di Husserl fatta da Merleau-Ponty è più filosofica che storica. Quel che concerne Husserl è certamente il caso di Saussure' (*ibidem*). Cfr. anche M. Carbone, *La dicibilità del mondo. La période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, sous la direction de F. Heidsieck, Paris 1993, pp. 83-100. Carbone sostiene che 'per Saussure, la distinzione sincronia/diacronia è interna alla linguistica della *langue*', a differenza, invece, di quanto ritiene Merleau-Ponty. Cfr. *Ivi*, p. 90. (Traduzione mia). Merleau-Ponty riduce la meditazione saussuriana alla considerazione di una 'parola parlante' e di una 'parola parlata', identificando la prima con l'elemento diacronico, la seconda con quello sincronico. Di questi non conserva però quella che egli definisce una 'statica opposizione', ma ritiene che se c'è un rimprovero da fare a Saussure, è proprio quello di non aver intravisto tra i due un rapporto dialettico. (La questione della dialettica è centrale nell'opera merleau-pontyana –come vedremo nelle pagine successive- e caratterizza l'idea di filosofia. Basti qui osservare che J. Hyppolite nel numero speciale di 'Les Temps Modernes' dedicato a Merleau-Ponty, caratterizza la concezione merleau-pontyana di dialettica come 'dialettica dell'esistenza': egli infatti afferma che 'la dialettica non è questo gioco artificiale di nozioni che si è rimproverato a Hegel, ma essa è una dialettica del reale, quella stessa che riscopriamo oggi nella *Fenomenologia dello spirito*. Così esistenza e dialettica si oppongono come un dato immediato e una mediazione intellettualistica. Questa congiunzione temporale dell'immediato e della mediazione è la dialettica dell'esistenza, così come essa si svela a noi nell'opera di Merleau-Ponty'. Cfr. J. Hyppolite, *Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty*, 'Les Temps Modernes', n. 184-185, 1961, pp. 228-244. (Traduzione mia). Nelle pagine successive, egli continua sottolineando con maggior vigore che 'tale esistenza è dialettica, in quanto è ripresa e superamento di situazioni anteriori, in quanto nella coesistenza essa è conflitto'. Cfr. *Ivi*, p. 240. Quella di Hyppolite è una considerazione, riguardante la dialettica merleau-pontyana, compiuta poco dopo la morte dell'autore, quando ancora alcuni scritti non erano disponibili: se dunque le sue affermazioni qualificano come dialettica l'esistenza –in quanto fondate sulla lettura delle prime opere merleau-pontyane- oggi ci è possibile dare all'Essere stesso una tale proprietà, grazie alle note di lavoro recuperate, agli inediti, poi pubblicati. Proprio in un tal senso, a S. Mancini sarà possibile intitolare le sue meditazioni concernenti la filosofia merleau-pontyana con il sottotitolo 'Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione': la dialettica è ora l'unica modalità di approccio all'Essere che ne mantiene intatte opacità e ambiguità, nel tentativo di raggiungere la loro originarietà, essa è 'il pensiero che cerchiamo, capace di differenziare e di integrare in un unico movimento i doppi o i molteplici sensi'. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 112.) Questo implica l'esistenza di un insieme di termini, la cui significazione si ritiene stabilmente acquisita. Ciò nonostante, egli sostiene che il linguaggio è la traduzione in parole e suoni delle idee preesistenti. Parlare è sì far riferimento ad un bagaglio di termini, dei quali però, ogni volta, viene recuperato il significato comunemente accettato, poi modificato grazie alla nuova configurazione che si fa assumere alle parole. Si tratta qui di quella relazione continua, di quella circolarità esistente tra la sedimentazione degli atti di parola –divenuti, al termine della comunicazione, 'semplici segni'- e la riattivazione di tali atti: 'Esprimersi è dunque un'impresa paradossale, poiché presuppone un fondo di espressioni apparentate, già stabilite, incontestate e che su questo fondo la costruzione utilizzata si stacchi e possa restare abbastanza nuova per risvegliare l'attenzione.' (M. Merleau-Ponty, *Prosa del mondo*, cit. p. 58. Merleau-Ponty utilizza anche altri termini per designare l'espressione: essa appare, oltre che impresa paradossale, prodigio, mistero, meraviglia. B. Waldenfels chiarisce tale idea, sostenendo che con ciò si vuol dire che 'si possono ben spiegare

lingua quale sistema diacritico risulti un elemento cardine, accompagnato dalla nozione di struttura, che aggiunge un ulteriore pezzo al puzzle dell'individuo merleau-pontyano. L'identità diviene per l'appunto un sistema situazionale nel quale l'individuo acquista il proprio senso, la propria costitutiva essenza, se di questo è possibile parlare solo all'interno del sistema soggetto-mondo-altri in cui è immerso. Non vi sono qualità assolute, essenze definite e piene che indicano il peculiare stare al mondo degli individui ma questi ultimi appaiono nelle differenze, nei vuoti e nelle sfumature presenti tra le cose del mondo.

4. La scomparsa del *subjectum*. L'abbozzo di una nuova proposta merleau-pontyana.

Come afferma C. Léfort nell'introduzione alla *Prosa del mondo*, in Merleau-Ponty, nel periodo che va 'dal 1952 al 1959 una nuova esigenza si afferma' (..): la necessità di dare un fondamento ontologico alle analisi del corpo e della percezione da cui era partito.⁹² Di questo periodo, definito transizionale per il passaggio⁹³ dalla fenomenologia all'ontologia,

delle strutture, delle regole, delle abitudini all'interno del linguaggio, ma non si può spiegare il fatto primo che *c'è l'espressione*'. Cfr. B. Waldenfels, *Faire voir par les mots. Merleau-Ponty et le tournant linguistique*, 'Chiasmi international', n. 1, *Merleau-Ponty. L'eredità contemporanea*, 1999, p. 59. (Traduzione mia.)

Quella merleau-pontyana è sicuramente un'interpretazione non del tutto giustificata del pensiero saussuriano: rimane però da sottolineare il fatto che essa è un punto di passaggio obbligato per lo sviluppo della meditazione di Merleau-Ponty. Grazie a Saussure, Merleau-Ponty stacca il linguaggio dalla dimensione puramente corporea, per portarlo all'interno di quella ontologica: il linguaggio non può, e non deve essere considerato un semplice strumento di traduzione, un rivestimento per un universo di pensieri già costituito.

⁹² C. Léfort, *Avvertenza*, in M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, op. cit., p. 25.

⁹³ Cfr. S. Mancini *Sempre di nuovo*, cit., p. 44; Cfr. M. Carbone, *La dicibilità del mondo*,

sono anche i numerosissimi corsi tenuti alla Sorbona e al Collège de France: tra il 1949 e il 1952 quelli concernenti la psicologia del bambino e la pedagogia; tra il 1954 e il 1955 i corsi relativi all' *Institution et la passivité*; tra il 1956 e il 1960 i corsi dedicati al concetto di natura, una vasta produzione, non organica né, nella maggior parte dei casi, rivista dall'autore. Spesso stabiliti nella loro stesura finale dagli uditori che hanno assistito alle lezioni merleau-pontyane, talvolta approvati anche da Merleau-Ponty stesso, i corsi risultano essere un immenso tesoro della riflessione merleau-pontyana, testimonianza del graduale passaggio dalla fenomenologia all'ontologia.

Fin dalla *Fenomenologia della percezione*, l'intento di Merleau-Ponty è quello di una descrizione fenomenologica del mondo circostante, cui attribuisce il compito di oltrepassare la mistificazione, che su di esso, la scienza ha costruito. In realtà però, all'interno della prima opera, Merleau-Ponty rimane ancorato ad una trattazione tradizionale di tali questioni, anche a causa del linguaggio utilizzato, che come R. Barbaras fa notare, è ancora fortemente legato alla visione del mondo che intende superare. Merleau-Ponty rimane ancora 'prigioniero del linguaggio'⁹⁴ di quelle

cit.; anche N. Comerci definisce questo periodo come 'fase intermedia' (cfr. N. Comerci, *La discesa dell'altro*, op. cit., p. 215) in cui Merleau-Ponty concentra la propria attenzione sulle scienze umane, operando 'un ripensamento del percorso compiuto nei suoi scritti precedenti nel tentativo di ridefinirne l'impostazione filosofica in vista di un suo approfondimento metodologico' (cfr. *Ibidem*).

⁹⁴ Cfr. R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, Grenoble 1991, p. 25. Barbaras mostra, infatti, come vi sia 'uno scarto tra il terreno filosofico che essa (*la filosofia merleau-pontyana*) circoscrive e le categorie attraverso le quali essa lo accosta'. Cfr. *Ibidem*. Un esempio di ciò che Barbaras intende affermare è offerto dall'idea di coscienza: secondo il critico, Merleau-Ponty oscillerebbe tra l'esigenza di una negazione della coscienza, ponendo nella sua riflessione una coscienza impersonale –quella che egli definisce percettiva, e in quanto tale silenziosa e precedente ogni altra forma coscienziale- e la necessità di una sua affermazione immediata. Barbaras ritiene che ciò accada in quanto Merleau-Ponty rimane 'tributario dei quadri di una filosofia della

filosofie –intellettualista ed empirista- i cui presupposti sono fondati su un dualismo di fondo, da oltrepassare per il raggiungimento della dimensione originaria. Ricorrenti sono termini quali ‘coscienza’, ‘soggetto’, ‘oggetto’ che dimostrano quanto il pensatore ha fatto propria quella stessa tradizione che intende negare.

Le ricerche di questo periodo in direzione del superamento del dualismo delle prime opere di cui è ben consapevole, avvengono in due ambiti: da un lato le questioni linguistiche, in cui una grossa influenza l'avrà De Saussure, dall'altro le indagini svolte nei tre corsi dedicati al concetto di Natura.

Ecco dunque la necessità di proseguire l'indagine secondo due direttrici: la prima che ripercorra i corsi dedicati allo sviluppo della coscienza infantile attraverso il linguaggio, considerando le relazioni che essa intrattiene con l'Essere, con il mondo, con gli altri, la seconda che verifichi il rapporto che tale coscienza, tale soggetto –se ancora è possibile definirlo in tali termini- ha con il mondo, naturale e animale.

Assumendo quale compito l'indagine della prima direttrice indicata da Merleau-Ponty, diviene ineludibile l'analisi dei *Cours de Sorbonne 1949-1952*, intitolati *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, in cui Merleau-Ponty concentra la propria attenzione sull'analisi degli aspetti psico-socio-pedagogici della crescita del bambino e del sorgere della sua coscienza.

Nel primo di tali corsi, dedicato a *La conscience et l'acquisition du*

coscienza'. Cfr. *Ivi*, p.56. (Traduzione mia).

*langage*⁹⁵, egli mette in relazione la linguistica saussuriana con le dinamiche di sviluppo infantile. La prima definizione che fornisce del linguaggio mostra efficientemente tale legame:

La lingua è indissolubilmente : 1) rappresentazione 2) espressione di se stessi 3) Chiamata dell'altro.⁹⁶

Fin da questa iniziale affermazione appare chiaro che, prima di procedere nell'analisi dell'identità, urge un'indagine attorno al linguaggio: strettamente connessi al linguaggio sono infatti l'espressione di sé, l'identità, l'alterità e la rappresentazione.

E' fondamentale dunque compiere un passo indietro verso la questione linguistica. Come già accennato, se l'interesse per la linguistica di De Saussure è già testimoniato nella citazione che Merleau-Ponty fa nel 1947 ne *Il metafisico nell'uomo*⁹⁷, è proprio ora che viene compiuto il passo decisivo in direzione saussuriana che gli permetterà di giungere a nuove categorie. L'incontro con Saussure è ben visibile in una delle opere merleau-pontyane rimaste incompiute, *La prosa del mondo*. Nodo centrale di tale opera doveva essere il linguaggio letterario, attraverso il quale Merleau-Ponty riteneva necessario giungere alla formulazione di una 'teoria dell'espressione e della verità', al di là di quella tradizionale, il cui

⁹⁵ M. Merleau-Ponty, *La conscience et l'acquisition du langage*, in M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Editions Verdier, Lonrai 2001.

⁹⁶ *Ivi*, p. 30.

⁹⁷ In realtà, oltre tale citazione esplicita, Merleau-Ponty tenne dei corsi sul linguaggio prima a Lione e poi alla Sorbona. I testi di tali corsi sono andati perduti e se ne ha testimonianza grazie a Metraux. Cfr Metraux, *Bibliographie*, in AAVV, *Merleau-ponty ou la mesure de l'homme*, Seghers, Paris 1970, p. 179. Per l'influenza saussuriana nella riflessione di Merleau-Ponty si veda anche la nota n. 88 di tale capitolo.

abbozzo avrebbe precisato altrove.⁹⁸ Fondamentale, sin dalle prime pagine, la presa di distanza merleau-pontyana dalla considerazione abituale del fenomeno linguistico:

Una 'eidetica del linguaggio', una 'grammatica pura' come quella che Husserl abbozzava agli inizi della sua carriera, o anche una logica delle significazioni conserva solo le proprietà di forma che giustificano le loro trasformazioni, sono due modi, uno 'platonico', l'altro 'nominalista' di parlare, senza parole del linguaggio, o almeno in modo tale che la significazione dei segni che si usano ripresa e ridefinita, non ecceda mai ciò che vi si è messo e che vi si sa trovare.⁹⁹

Il linguaggio comunemente utilizzato per l'espressione degli oggetti del mondo, è privo di ogni novità, che potrebbe emergere nell'atto parlato dall'accostamento inusuale delle parole. Essenziale quindi è il ritorno al linguaggio parlato, l'unico all'interno del quale 'noi ci comprendiamo'¹⁰⁰, perché in continua relazione con le cose che ci circondano, 'corpo trasparente'¹⁰¹ in cui esse prendono forma –altra rispetto a quella sensibile- le esperienze del mondo. Il linguaggio inizia ad essere descritto in termini percettivi: come è possibile percepire un oggetto solo su uno

⁹⁸ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 41.

⁹⁹ *Ivi*, p. 42.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 52.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 67. L'idea del linguaggio quale forma di corporeità altra rispetto a quella sensibile è di derivazione husserliana: in *Logica formale e logica trascendentale*, ritroviamo una definizione delle 'formazioni linguistiche (...) in quanto discorsi riempiti di senso, unità concrete di *corpo linguistico* e di senso espresso': Husserl finisce per determinare il linguaggio come *Leiblichkeit*, 'corporeità linguistica (...) che è per così dire una corporeità spirituale'. Cfr. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle 1929, tr. it. G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966, p. 27. (Corsivo mio). Anche in un'appendice a *Crisi delle scienze europee* Husserl parla di 'incarnazione linguistica', all'interno della quale prende corpo l'idealità, nella fattispecie l'idealità geometrica. Cfr. E. Husserl, *La Crisi delle scienze europee*, cit., p. 385.

sfondo, allo stesso modo è necessario un tutto, costituito da parole, per poter giungere al significato proprio di un singolo termine. Proprio qui, Merleau-Ponty inserisce l'idea saussuriana del segno come scarto e opposizione: non si può pensare di possedere una significazione positiva di qualsivoglia vocabolo, poiché il suo senso appare *tra* le parole, negli interstizi, nel vuoto lasciato tra una parola e l'altra. Secondo Merleau-Ponty:

Ci si avvicina a questo strato primordiale del linguaggio definendo con Saussure i segni non come rappresentanti di alcune significazioni, ma come mezzi di differenziazione della parola, come delle entità positive.¹⁰²

Il senso è 'laterale': non appare come oggetto cui è possibile attribuire un valore di verità a seconda della sua corrispondenza allo stato di cose che descrive. Il significato, come le cose stesse che intenziona, è ambiguo, oscuro, e quindi inesauribile. E' necessario 'disfarci dell'illusione di aver posseduto dicendo'¹⁰³, il linguaggio non è che allusione alle cose. Come di un elemento del mondo è possibile vedere solo una parte, quella che si presenta all'osservatore e che solo accenna a quelle nascoste, così nel movimento del parlare appare un significato, che è solo uno dei tanti concepibili e che allude agli altri, non essendovi una corrispondenza

¹⁰² *Ivi*, p. 54. Nelle pagine successive, Merleau-Ponty ribadisce tale aspetto del linguaggio affermando che 'dire che nessun segno isolato significa e che il linguaggio rinvia sempre al linguaggio, poiché in ogni momento sono recepiti solo alcuni segni, è anche dire che il linguaggio esprime tanto tramite ciò che è tra le parole con le parole stesse, tanto per ciò che non dice, quanto per ciò che dice'. Cfr. *Ivi*, p. 64.

¹⁰³ *Ivi*, p. 85.

adeguata tra descrizione e descritto.¹⁰⁴

Ciascuna parola è dunque inserita all'interno di un sistema 'diacritico', cioè composto da elementi riferentisi l'uno all'altro, in cui ogni singolo segno acquista senso solo nella sua differenza rispetto alle parole presenti all'interno di una configurazione di cui è parte.

Parlare non può quindi concernere la semplice articolazione, in modo grammaticalmente corretto di un insieme di termini, né la pura attivazione fonetica di un sistema grammaticale:

In ogni momento sotto il sistema della grammatica ufficiale, che attribuisce tale segno a tale significato, si vede trasparire un altro sistema espressivo che regge il primo e procede diversamente.¹⁰⁵

In questo senso, il linguaggio parlante è metafisico: esso vuole esprimere quel senso nascosto sotto le categorie –anche linguistiche– imposte dall'atteggiamento tetico. Il suo è un compito di rivelazione:

Ci sembra sempre che i procedimenti d'esperienza codificati nella nostra lingua seguano anche le *articolazioni dell'essere*, perché è per loro tramite che

¹⁰⁴ Questo continuo parallelismo tra mondo sensibile e universo linguistico è quindi reso attuabile dall'idea di sistema: la natura stessa –intendendo con ciò il mondo in cui viviamo, sia naturale che culturale, visto che nell'uomo nulla può dirsi totalmente naturale e completamente artificiale: una volta acquisita, una cosa appare altrettanto naturale quanto qualcosa di culturale– è ciò che E. Lisciani –Petrini arriva a definire un 'sistema di relazioni'. Ogni cosa è inserita all'interno di un complesso grazie al quale assume il suo significato, ed è possibile scorgerla solo in virtù della scomparsa delle altre, divenute il suo sfondo, il suo orizzonte. Cfr. E. Lisciani-Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2002, p. 49.

¹⁰⁵ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 52.

impariamo ad avvicinarlo.¹⁰⁶

Quella linguistica è un'operazione vitale e non intellettuale, con la quale si rende possibile il movimento del bambino verso l'altro e il mondo attraverso la parola. E' un movimento assolutamente inconsapevole di dirigersi verso un 'tu' diverso da un 'io' che incarnerebbe: nel bambino, come afferma Merleau-Ponty, si parte da un 'mescolanza di sé e dell'altro'¹⁰⁷, da una 'indivisione totale tra sé e l'altro'¹⁰⁸ grazie alla quale il 'je' è impiegato ben dopo il 'tu', rimpiazzato dal pronome. Attraverso il linguaggio, grazie alla parola istituyente, che secondo Merleau-Ponty istituisce una 'relazione vivente'¹⁰⁹, il bambino conquista pian piano la distinzione esistente tra il proprio sé e l'altro:

La coscienza di un sé unico, incomparabile (Malraux) non esiste nel bambino. Questo io è certamente vissuto da lui, ma in tutti i casi non è tematicamente colto. L'altro è per il bambino l'essenziale, lo specchio di se stesso al quale un io è appeso.¹¹⁰

Da tale affermazione conseguono due questioni: la prima riguarda il concetto di identità non più considerabile come nocciolo di sostanza dura e invariabile presente sin dal concepimento di un individuo. Al contrario

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 50. (Corsivo mio). La tendenza all'ontologia è testimoniata da una serie di affermazioni disseminate nell'opera: più in là egli asserisce, infatti, che 'il linguaggio dice e le voci della pittura sono 'voci del silenzio' (...). Se esaminiamo da vicino il senso di questa parola 'dire', se portiamo alla luce ciò che stabilisce il prezzo del linguaggio, noi vi troviamo *l'intenzione di svelare la cosa stessa*' cfr. *Ivi*, p.112. (Corsivo mio).

¹⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, cit., p. 42.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 35.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 39.

¹¹⁰ *Ibidem*.(traduzione mia)

l'identità non è data a priori ma si fa nel divenire dell'individuo cui precede una sorta di 'indifferenziazione totale'¹¹¹, di '*pre-soi*'¹¹² dal quale emerge il movimento linguistico, l'appello all'altro svolto dal sé. La seconda conseguenza di un simile pensiero è senza alcun dubbio la presenza dell'altro nel processo di costituzione dell'io.¹¹³ Presenza non marginale, non laterale ma essenziale:

Non vi sono privilegi da dare alla coscienza di sé, essa è impossibile senza la coscienza dell'altro, è dello stesso tipo. Come tutta l'esperienza, l'esperienza di sé non esiste che come figura sullo sfondo.¹¹⁴

Ed ecco qui l'ultima caratterizzazione delle relazioni che conducono alla coscienza di sé: l'io esiste solo quale figura sullo sfondo. Applicando i concetti saussuriani all'ambito psicologico, l'io esiste, secondo Merleau-Ponty, solo come scarto, come differenziazione di un sé all'interno di un sistema intrecciato e diacritico di sé e altro. Nel bambino tali differenziazioni sono meno rigidamente strutturate che nell'adulto ed in esso è più facile scorgere 'un certo fondo comune a tutta l'umanità'.¹¹⁵ Ciò non significa che nel bambino l'identità sia solamente abbozzata mentre nell'adulto essa diviene stabile e invariabile: l'identità di cui parla Merleau-Ponty è pur sempre un'identità strutturale e non sostanziale.

¹¹¹ *Ivi*, p. 42.

¹¹² *Ivi*, p. 37.

¹¹³ Merleau-Ponty parlerà piuttosto di istituzione, per differenziare tale termine da quello precedente di impronta fortemente tradizionale, implicante un soggetto di fronte ad un oggetto.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 42.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 177.

Quale caratteristica fondamentale possiede tale nuova forma di coscienza? Nel corso del 1954-1955 intitolato *L'istituzione nella storia privata e pubblica* Merleau-Ponty introduce la nozione di istituzione quale 'rimedio alle difficoltà della filosofia della coscienza'¹¹⁶ così come era considerata nella riflessione tradizionale. Tale nozione infatti si contrappone a quella husserliana di costituzione¹¹⁷, propria della tradizione filosofica che Merleau-Ponty contesta, che prevedrebbe una coscienza disincarnata e assoluta, spettatrice del mondo che ne costituisce non solo gli oggetti ma anche le altre coscienze. Queste, definite come 'il negativo di me stesso'¹¹⁸ avrebbero a loro volta un potere costituente. Una simile considerazione del mondo porterebbe ad un universo di monadi chiuse in sé e creatrici ciascuna di un proprio mondo senza dialogo con gli altri. Merleau-Ponty ritiene che l'idea di istituzione possa essere una soluzione ad una tale negazione dell'esperienza fenomenologica, restituendo una coscienza, un soggetto, un io che sia un 'campo' di presenza, istituito e istituyente allo stesso tempo, che possa cioè agire ma anche ricevere l'azione di altre istituzioni che ne modifichino la configurazione personale e individuale. L'istituzione è quella nozione – e Merleau-Ponty sottolinea come non possa essere considerata un 'concetto' nel senso tradizionale attribuito a tale termine – che permette di

¹¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio storia e natura*, cit., p. 55.

¹¹⁷ Una tale interpretazione dell'idea husserliana di costituzione viene criticata da S. Mancini: quest'ultimo mostra infatti che l'aspetto coscienzialistico che Merleau-Ponty ravvisa in Husserl in realtà non è presente. L'io cui Husserl fa riferimento quando parla dell'atto del costituire è un soggetto trascendentale: è la soggettività fungente, quella che si obietiva in un secondo momento in quella umana. La costituzione non è immissione di un senso da parte di un soggetto, né un rispecchiamento dell'oggetto nel soggetto, ma è un atto di esplicitazione delle potenze della vita anonima fungente. In questo senso non si può dire che vi siano grosse distinzioni da fare tra tale concetto e quello merleau-pontyano di istituzione. Cfr. S. Mancini, *Sempre di nuovo*, cit., pp. 209-258.

¹¹⁸ *Ibidem*.

restituire l'originarietà e l'importanza nella formazione dell'io delle esperienze nella quali si è immersi, mai completamente 'istituite' dal soggetto stesso. L'istituzione viene a rappresentare:

..Quei momenti di un'esperienza che la dotano di dimensioni durevoli in relazione alle quali tutta una serie di altre esperienze avrà senso.¹¹⁹

In altri termini, l'idea di istituzione implica una circolarità tra istituito ed istituyente, tra un elemento statico, conservatore dell'equilibrio della struttura, ed uno dinamico, che permette la trasformazione della struttura stessa.

Applicata al soggetto, tale questione riconduce a quell'idea di individuo emersa in precedenza: di nuovo, il concetto di istituzione serve a Merleau-Ponty per precisare e caratterizzare l'io quale sistema diacritico la cui identità non può più essere pensata come essenza invariata e invariabile nel tempo e nello spazio, quanto piuttosto come qualcosa *in fieri*, grazie alle esperienze del mondo, degli altri.

Volendo ora percorrere la seconda direzione indicata dai lavori merleau-pontyani, sarà ora necessario verificare qual è il rapporto che un soggetto siffatto intrattiene con la Natura merleau-pontyana, oggetto di attenzione di tre corsi al Collège de France dal 1956 al 1960, oggi raccolti in edizione italiana con il titolo *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*.¹²⁰

¹¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, cit., p. 56.

¹²⁰ M. Merleau-Ponty, *La nature*, Editions du Seuil, Paris 1995, tr. It. Di M. Mazzocut-Mis

I tre corsi hanno un'articolazione diversa e consequenziale rispetto a quello dedicato allo sviluppo del linguaggio. Il primo corso del 1956-1957 si occupa della storia del concetto di natura nel pensiero occidentale, passando in rassegna le posizioni di Aristotele, degli stoici, di Cartesio, di Kant e Schelling sino a Bergson e Husserl ma anche le posizioni presenti all'interno della scienza moderna, in particolar modo della fisica contemporanea. Il secondo, svoltosi negli anni 1957-1958, continua la storia di tale concetto soprattutto nella concezione cartesiana, approfondendone i termini in questione all'interno della biologia contemporanea. Infine, l'ultimo dedicato a tale tematica del 1959-1960, considera il posto del corpo umano nello studio della natura, passando quindi dall'analisi dell'animalità a quella dell'uomo.

All'inizio di tali corsi, nel 1956 Merleau-Ponty consegna immediatamente al proprio lettore una sorta di definizione del concetto di Natura, fondamentale per la comprensione del lavoro successivo:

La Natura è un oggetto enigmatico, un oggetto che non è del tutto oggetto; essa non è completamente dinanzi a noi. E' il nostro suolo, non ciò che è dinanzi ma ciò che ci sostiene.¹²¹

Una definizione che non *de-finisce*, non traccia cioè confini precisi tra ciò che è natura e ciò che non lo è, una definizione che non restituisce un concetto positivo dell'idea di natura, una definizione che non vuole

e F. Sossi, a cura di M. Carbone, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

¹²¹ Cfr. *Ivi*, p. 4.

circoscrivere il suo 'oggetto' quanto piuttosto sconfessarlo eliminandone le concezioni tradizionali. Per pensare la Natura, c'è bisogno di un nuovo modo di procedere, di nuove categorie: è un tipo d'essere che non sta di fronte come un *objectum* a qualcuno che, con tutta evidenza secondo tale logica, non è coinvolto nello spettacolo. La Natura non è un oggetto, e non essendo tale non vi può essere nemmeno un soggetto di fronte al quale sussisterebbe. Ecco che perdendo le categorie fondamentali attraverso le quali viene pensata tradizionalmente, la Natura diviene enigmatica, inafferrabile e, quindi, non circoscrivibile da una nozione concettuale.¹²² Questa definizione necessariamente conduce Merleau-Ponty a ripensare l'intero quadro concettuale all'interno del quale fino ad ora si era confinato il rapporto del soggetto¹²³ con se stesso, del soggetto con l'altro e con la natura. Questo intreccio di relazioni, questo rapporto con l'Essere, sono ciò che alla luce di un ripensamento della categoria di Natura devono essere riviste, non essendo più considerabili quali relazioni che accadono all'interno di un dualismo soggetto-oggetto. Di nuovo tale situazione pone con urgenza la revisione delle categorie tradizionali. Eliminato il dualismo tra un soggetto che abita un oggetto chiamato Natura, la prima conseguenza è l'impossibilità di un soggetto disincarnato avulso dall'esistenza che conduce: al contrario il soggetto, l'io è, come afferma Merleau-Ponty, un *Subjekt-leib*,¹²⁴ una 'cavità'¹²⁵ incarnata a partire dalla

¹²² L'idea di concetto cui qui si pensa è quella derivante dal tedesco *Begriff*, la cui radice, a sua volta, deriva da *Greifen*, afferrare. Il gesto di afferrare è possibile da compiere solo per un soggetto posto di fronte ad un oggetto, la cui volontà è comunque quella di possedere l'oggetto.

¹²³ Tale termine viene in tal fase utilizzato per comodità e non tanto per far riferimento al concetto tradizionale che si possiede di esso.

¹²⁴ *Ivi*, p. 110.

¹²⁵ *Ivi*, p. 81.

quale si rende possibile una visione del mondo e delle cose. Il soggetto, non è spettatore assoluto di un mondo che gli si pone di fronte e che gli è permesso di considerare quale oggetto da rappresentare ma va colto, come afferma Merleau-Ponty, 'nel suo punto di insorgenza nella Natura'.¹²⁶ Al di fuori della distinzione tra soggetto e oggetto l'io viene 'preso nella trama delle cose carnali'¹²⁷, immersione grazie alla quale si rende possibile l'organizzazione e comprensione di un mondo e del rapporto intrattenuto con esso. La Natura diventa dunque:

(..). ciò che noi siamo, è mescolanza e non ciò che contempliamo da lontano.¹²⁸

Ed è partire da tale Natura che si rende possibile la comprensione dell'essere individuale e coscienziale, è a partire da quel meccanismo proprio alla percezione che fa sì che essa sia considerata quale sistema diacritico e non semplice somma di sensazioni che si attua nel riconoscimento dell'individuo. Grazie ad essa, grazie alla 'carne del mondo'¹²⁹, a quest' 'essere grezzo' è comprensibile l'esistenza di 'un essere che non sia nucleo duro (..) e come in esso possano venire a delinearsi delle configurazioni di macrofenomeni di altro livello: gli esseri viventi'.¹³⁰ Quest'ultimo il punto fondamentale che Merleau-Ponty svilupperà soprattutto negli ultimi scritti, nell'incompiuto *Il visibile e l'Invisibile* e nei corsi dedicati alla possibilità oggi della filosofia: la

¹²⁶ *Ivi*, p. 303.

¹²⁷ *Ivi*, p. 114.

¹²⁸ *Ivi*, p. 181.

¹²⁹ *Ivi*, p. 324.

¹³⁰ *Ivi*, p. 325.

specificità di un individuo, la sua identità, così strettamente connessa alla sua unicità, non è da ricercarsi in un suo ipotetico nocciolo duro. L'individuo non è un nucleo fondamentale, un'essenza posta nell'esistenza: il 'soggetto', l'io e la sua identità emergono dall'intreccio relazionale e carnale di cui sono parte e che li sostiene, nei quali non è più pensabile una netta de-finizione di confini tra monadi solitarie ed assolute. C'è una 'radice comune nell'Essere pre-oggettivo'¹³¹, in questa 'intercorporeità'¹³² che rende possibile la presenza di individui aventi configurazioni di relazioni diverse a partire dalla 'cavità' che sono e che occupano. La diversità emerge a partire da un sostrato carnale comune condiviso che unisce e differenzia allo stesso tempo, quale sistema diacritico complessivo.

Appare dunque il primo abbozzo di ontologia, che darà vita a *Il visibile e l'invisibile*. Nella *Prosa del mondo* e nei corsi ad esso più o meno contemporanei tale direzione ontologica rimane, comunque ancora accennata: è comunque necessaria infatti qui la presenza di un soggetto inserito in una struttura i cui termini si intrecciano.¹³³ Manca ancora qui

¹³¹ *Ivi*, p. 57.

¹³² *Ivi*, p. 114. A proposito di tali conclusioni A. Firenze afferma che si tratta di una 'irrevocabile decostruzione del soggetto'. Cfr. A. Firenze, *Il corpo e l'ontologia interrogativa. Riflessioni sull'impensato merleau-pontyano*, 'Chiasmi international', n. 6, *Merleau-Ponty tra estetica e psicoanalisi*, 2005, p. 200.

¹³³ È questa ciò che Thierry definisce 'aporia del soggetto'. Cfr. Y. Thierry, *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Editions Ousia, Bruxelles 1987. Cfr. Anche id, *Le «Cogito» comme expérience sensible*, in Aa. Vv., *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, in M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la direction de R. Barbaras, Presses Universitaires de France, Paris 1998 pp. 255-268. Qui, infatti, Thierry afferma che 'la riflessione sul «Cogito», allo stesso tempo consistente a riconoscerlo e a criticarlo, prende qui una svolta aporetica'. Cfr. *Ivi*, p. 268. In altri termini,

quel salto definitivamente ontologico purtroppo rimasto incompiuto che caratterizzerà l'ultima produzione merleau-pontyana.

5. il *dividuo*. Verso l'ontologia

L'opera che indica in modo evidente il passaggio dalla fenomenologia all'ontologia è *Il visibile e l'invisibile*. Come afferma X. Tilliette, non è possibile pensare ad una contrapposizione tra i due momenti della riflessione merleau-pontyana, essendo presente in entrambi la stessa tensione, da un lato, al superamento delle dicotomie costruite dalla meditazione moderna, dall'altro, al portare alla luce ciò che vi è d'originario al di sotto di queste ultime.¹³⁴

Di nuovo, come in precedenza, l'autore di riferimento fondamentale è Husserl: al centro della questione ontologica vi è infatti la necessità husserliana di ritornare alle cose stesse perché sono queste 'dal fondo del loro silenzio che essa (*la filosofia*) vuol condurre all'espressione'.¹³⁵ Nulla

'l'«io» che si nomina nella proposizione «io penso» non è dunque la condizione prima dell'esperienza, ma non è nemmeno una significazione relativa alla sola disposizione grammaticale e discorsiva: esprime sempre un rapporto corpo-mondo. Ed è a questo titolo che il «cogito» è esperienza sensibile: l'io che «pensa» è sempre il teatro della relazione sensibile tra senziente e sentito'. Cfr. *Ivi*, p. 266. (Traduzione mia). Merleau-Ponty, quindi, pur rifiutando il Cogito della tradizione, è costretto ad ammettere un io, la cui presenza è presupposta dal mondo percepito e dal linguaggio.

¹³⁴ X. Tilliette afferma che 'si è parlato di un primo e un secondo Merleau-Ponty. Piuttosto che una maturazione si è creduto di vedere una rottura, piuttosto che un approfondimento si è scorto un voltafaccia'. Cfr. X. Tilliette, *La démarche ontologique de Merleau-Ponty*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, sous la direction de F. Heidsieck, Groupe de recherche sur la philosophie et le langage, Grenoble 1993, p. 371. (Traduzione mia).

¹³⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 32. (Corsivo mio). Cfr. anche M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 297; Cfr. M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la geometrie de Husserl*, cit., p. 53: qui, Merleau-Ponty

è modificato rispetto all'intento originario: il fallimento però di una prospettiva fenomenologica, che non riesce a risolvere le alternative che la tradizione impone, solo sulla base di una descrizione, rende necessaria la ricerca di un'altra via d'uscita, individuata in quella ontologica. D'altra parte, è lo stesso Merleau-Ponty ad affermare che gli scritti precedenti non vengono negati dall'assunzione della nuova cornice, ma, al contrario, le asserzioni contenute in essi devono essere rettificate e riviste, a causa della loro permanenza all'interno di quadro ancora classico.

In una simile prospettiva, non sarà possibile ritenere il ritorno merleau-pontyano alla meditazione ontologica come un ripiegamento alla metafisica tradizionale: sarà piuttosto un percorso verso una 'nuova ontologia', distinta dall'altra già a partire dal linguaggio che in essa verrà utilizzato.¹³⁶

Prima di procedere, è necessario sottolineare lo *status* particolare di tale testo merleau-pontyano, fondamentale riferimento per la ricerca qui abbozzata. *Il visibile e l'invisibile* è un testo incompiuto, tale per la morte prematura del suo autore. Esso consta di due parti: la prima, composta organicamente –pur se non rivista, per motivi temporali, da Merleau-

afferma la presenza, prima di ogni linguaggio, di 'un'esperienza muta che chiede espressione'; cfr. M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, cit., p. 26: 'L'espressione propriamente detta, quale l'ottiene il linguaggio, riprende e amplifica un'altra espressione, che si svela nell'archeologia del mondo percepito'. In Husserl ritroviamo tale idea nelle *Meditazioni cartesiane*, ove scrive 'il cominciamento è per essa costituito dall'esperienza pura e, per così dire ancora muta, che ora per la prima volta dev'essere portata all'espressione pura del suo senso proprio'. Cfr. E. Husserl, *Cartesianischen Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag 1950, tr.it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1960, p. 85.

¹³⁶ Il rifiuto della metafisica tradizionale è una tematica prettamente heideggeriana: in apertura ad *Essere e Tempo* Heidegger afferma che 'Benché la rinascita della metafisica sia un vanto del nostro tempo, il problema dell'essere è oggi dimenticato (...) Eppure non si tratta di un problema qualsiasi'. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubingen 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Utet, Torino 1969, p. 53.

Ponty- delinea una forte critica allo scientismo, alla scienza moderna e al pensiero calcolatore, impostosi a partire dall'età Moderna. La seconda parte vede l'impegno solo abbozzato di Merleau-Ponty nella formulazione della nuova ontologia che voleva contrapporsi all'assolutismo scientifico. Non vi è organicità in quelli che sono solo appunti di un lavoro che mancano talvolta di rigore metodologico e consequenzialità, lasciando il lettore non preparato talvolta spaesato. D'altro canto però, paradossalmente, questa stessa mancanza di rigore risulta utile ad un'analisi attenta alle aperture che una simile imprecisione lascia intravedere. Ecco dunque il motivo di una particolare attenzione all'apparato di note, scelto da C. Léfort, che potrebbe permettere letture fondamentali per la questione dell'identità.

Di nuovo, punto di partenza è la concretezza della corporeità, non più solamente come ciò che costituisce l'individuo, ma come ciò che l'individuo condivide con ciascun elemento del mondo. Centrale è la nozione di *Chair*.¹³⁷

Nella prima parte, Merleau-Ponty sottolinea la necessità, di una revisione delle categorie filosofiche comunemente usate, proprie di un orizzonte

¹³⁷ A partire dagli anni '70-'80, la centralità di tale tematica nella riflessione francese è testimoniata da numerosi lavori che si richiamano, in primo luogo alla filosofia husserliana, ma anche agli spunti offerti dalla meditazione merleau-pontyana. Tra gli altri ricordiamo: R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, cit; J.-M. Tréguier, *Le corps selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris 1996; F. Dastur, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Encre Marine, Fougères 2001. Più in generale: D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris 1981; M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris 1987; Id., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000; J.-L. Nancy, *Corpus*, Paris 1992; J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris 2000. Una panoramica di simili contributi è data da M. Carbone, *Carne*, "Aut-Aut", n. 304, lug-ag 2001, pp.99-119.

Una rivista che raccoglie saggi recenti di diversi autori su tale tematica: "Chiasmi international", *Figure e sfondi della carne. (Con una sezione speciale sulla fenomenologia di Jan Patočka)*, n. 4, 2002.

ancora dualistico. Come già nella *Struttura del comportamento* e nella *Fenomenologia della percezione*, ritorna ne *Il visibile e l'invisibile* la critica nei confronti di tutti quegli approcci al mondo delle cose, all'Essere, contrassegnati da astrattezza e unilateralità nel rapporto al mondo.¹³⁸ Bersaglio polemico è qui *in primis* l'atteggiamento scientifico, che esclude dalla descrizione delle cose tutte quelle caratteristiche scaturite da un rapporto immediato con essi, prive di un valore quantitativo. Tale orientamento 'positivistico'¹³⁹, prevalente all'interno della scienza, non fa in realtà che danneggiare un suo possibile progresso. Merleau-Ponty esemplifica ciò attraverso le categorie utilizzate dalla fisica: questa contraddirebbe le sue acquisizioni¹⁴⁰, nel momento in cui oppone all'ordine del soggettivo, l'ordine dell'oggettivo, concependo in modo riduttivo l'Essere come Essere oggetto. Merleau-Ponty intende nuovamente

¹³⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit.: per quanto concerne tale scritto, è difficile separare la parte critica da quella propositiva, essendo le osservazioni critiche disseminate ovunque. Dapprima ritroviamo una critica nei confronti della concezione classica del comportamento, quella fisiologica che lo spiega sulla base di relazioni causali; in seguito Merleau-Ponty analizza la posizione pavloviana, variazione della considerazione causalistica del comportamento; infine anche la *Gestalttheorie* le cui linee guida sono assunte da Merleau-Ponty, viene criticata per il mancato sviluppo di quel nuovo approccio al comportamento che aveva, in realtà, solo abbozzato. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 33-111: tutta la prima parte dell'opera è dedicata all'analisi di ciò che, qui come altrove, egli definisce 'pregiudizi classici', quelli per l'appunto 'empiristici' e quelli 'intellettualistici', etichette, queste, che vengono usate da Merleau-Ponty senza specificazione di ciò che con essi vuole indicare. In questo senso esse comprendono numerosi e disparati atteggiamenti filosofici, e non, nei confronti delle cose. Anche nei *resumés* dei corsi al *College de France* è possibile rintracciare spunti critici: cfr. M. Merleau-Ponty, *La natura.*, cit., pp. 121-147. Cfr anche M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, cit., pp. 13-16; M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., pp. 128 e sgg.

¹³⁹ Nella riflessione merleau-pontyana, con tale termine si intende un tipo di riflessione che mantiene con l'Essere un rapporto frontale, ovvero una relazione che considera l'essere come oggetto trasparente di cui è sufficiente comprendere i nessi causali, che lo producono, per spiegarlo.

¹⁴⁰ Le acquisizioni cui Merleau-Ponty fa riferimento sono quelle della fisica del primo Novecento, quelle einsteniane che introducono un contatto tra osservatore e osservato all'interno della definizione del reale. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 44-50.

puntualizzare la parzialità con cui la scienza restituisce il mondo, attraverso le sue asserzioni, sicuramente necessarie all'interno del metodo scientifico, ma mancanti di strutture proprie del mondo-della-vita. Ogni ambito della ricerca scientifica è solo una veduta astratta dell'Essere, che ne determina una parcellizzazione, dimentica dello sfondo da cui emerge.

La '*pars destruens*'¹⁴¹ de *Il visibile e l'invisibile* continua con la valutazione di due filosofie che, in modo analogo ma partendo da presupposti diversi e opposti, tentano di superare dall'interno l'orizzonte coscienzialistico della meditazione: il negativismo e l'essenzialismo, la 'filosofia del positivo' e quella del 'negativo'. Merleau-Ponty definisce entrambi come esempi di un 'pensiero di sorvolo'¹⁴², le cui proposte filosofiche non sono che rappresentazioni ideali di un'esperienza, nella quale, in realtà, è possibile ritrovare un'intima connessione tra l'Essere, considerato nella pienezza delle essenze, e il Nulla. Riferimento concreto di tale critica è indubbiamente Sartre, che in realtà, ricade in un dualismo tra 'in sè' e 'per sè', tra il mondo degli oggetti e quello della coscienza, che ricorda quello cartesiano tra *res extensa* e *res cogitans*, pur ponendosi l'obiettivo, del tutto simile a quello merleau-pontyano, di 'rendere conto del nostro accesso primordiale alle cose'.¹⁴³

Concluse le osservazioni critiche, Merleau-Ponty passa alla 'nuova ontologia'¹⁴⁴: il nuovo rapporto all'Essere che egli intende fondare non ha

¹⁴¹ Cfr. S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, cit., p. 80.

¹⁴² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 93.

¹⁴³ *Ivi*, p. 77.

¹⁴⁴ Merleau-Ponty caratterizza la nuova ontologia come 'indiretta', 'negativa', -nel senso, egli afferma, di teologia negativa, cioè di quella descrizione di Dio che avviene solo

nulla a che fare con le tradizionali categorizzazioni della realtà. Come in passato, punto di partenza è ancora la concretezza della corporeità, non più solamente come ciò che costituisce l'individuo, ma come ciò che l'individuo condivide con ciascun elemento del mondo: ciò di cui è questione in tali affermazioni prende il nome di *Chair*.¹⁴⁵

attraverso l'affermazione di ciò che Dio non è: egli asserisce, contro Heidegger l'impossibilità di un'espressione diretta dell'Essere, raggiungibile solo attraverso 'i *Winke* della vita, della scienza', ovvero attraverso le allusioni presenti tra i pieni degli elementi del mondo. Cfr. M. Merleau-Ponty, *É possible oggi la filosofia?*, cit., p. 122. Cfr. anche M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, cit., p. 97; Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 196.

¹⁴⁵ D'altra parte, alla caratterizzazione ontologica della *Chair*, Merleau-Ponty sarebbe condotto attraverso l'analisi di un inedito husserliano contrassegnato con D 17 e intitolato *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*. La traduzione del testo husserliano cui si fa riferimento qui è quella di D. G. Neri, pubblicata in "Aut-Aut", n. 245, Settembre-ottobre 1991, pp. 3-18. Da ricordare è che la stesura di tale scritto anticipa di qualche anno i motivi polemici e anti-oggettivistici della *Crisi delle scienze europee*. L'influenza husserliana nei confronti di un simile concetto è avvertibile, non tanto nel *Visibile e l'invisibile*, dove assume connotati marcatamente ontologici che la avvicinano al pensiero heideggeriano, ma piuttosto negli appunti dei corsi riguardanti l'idea di natura. Cfr. *Le philosophe et son ombre*, in *Segni*, pp. 211-238; Cfr. il corso tenuto al College de France nel 1956-1957, M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit.; M. Merleau-Ponty, *Husserl aux limites de la phénoménologie*, in *Notes de cours sur l'Origine de la géométrie*, cit., pp. 11-92.) La nota completa ritrovata sull'involucro che conteneva il manoscritto recitava "Rovesciamento (*Umsturz*) della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo. L'Arca originaria Terra non si muove. Ricerche fondamentali circa l'origine fenomenologica della corporeità, della spazialità, della natura nel senso primario delle scienze naturali. Nell'insieme (si tratta) di necessarie ricerche preliminari". La prima pubblicazione di tale manoscritto si ha nel 1941 ad opera di M. Faber (Cfr. *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Nature in Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge 1940, ristampato nel 1968, pp. 307-325). Esiste una traduzione francese a cura di D. Frank, raccolta nel volume E. Husserl *La Terre ne se meut pas*, Paris 1989: interessante in quest'ultima –come fa notare M. Carbone– è la traduzione generalizzata del tedesco *Leib* con il francese *Chair*, la cui traduzione, codificata sia in italiano che in francese sarebbe "corpo proprio". Questa particolarità riconduce alla sopra citata importanza che la nozione di *chair* tende ad assumere nella riflessione filosofica più recente. Cfr. M. Carbone, *Carne*, cit.

Ripercorrendo il testo, è evidente la critica che Husserl rivolge agli esiti della scienza moderna. Tra le conseguenze che questa ha prodotto grazie alle sue affermazioni, una riguarda da vicino il "suolo" su cui noi esistiamo, la Terra. Da tempo, quest'ultima è considerata come semplice corpo –Husserl utilizza qui il termine *Körper*, (da distinguere dal *Leib*– (In Husserl il corpo è ciò attraverso cui l'io psichico acquista realtà e sostanzialità: il tentativo husserliano è la descrizione delle strutture oggettive, non dimenticando la permanenza in esse del momento soggettivo. Proprio sulla scia di simili intenzioni distinguerà nella *Crisi delle scienze europee* il corpo oggettivo –riferimento

continuo dell'intera tradizione occidentale-, *Körper*, e il corpo vivente, *Leib*, nascosto dietro le stratificazioni oggettive costruite dall'atteggiamento scientifico. Egli afferma che 'Così, da un punto di vista percettivo, il corpo (*Körper*) e il corpo proprio (*Leib*) sono essenzialmente diversi; il corpo proprio è l'unico corpo percettivo, è il mio corpo. (Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, L'Aya 1959, tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1965, p. 137), etichetta grazie alla quale vengono classificati, in generale, gli astri e gli altri pianeti –con cui è, per noi, possibile solo un rapporto a distanza. In realtà, l'enumerazione della Terra come corpo celeste tra gli altri corpi celesti, non deve far dimenticare però il suo statuto peculiare di "suolo" (E. Husserl, *Rovesciamento della dottrina copernicana*, cit., rispettivamente p. 6; p. 10; p. 11), di "terra-arca" (*Ivi*, p. 13; 16; 17), sul quale nasce, e acquista senso la nostra esistenza corporea. La Terra è certamente un corpo di forma sferica ma è anche il suolo di esperienze individuali collegate tra loro, che, solo in un secondo momento, diviene esperito come corpo.

La Terra è il "nucleo dell'esperienza del mondo" (*Ivi*, p. 5.), e grazie ad essa si apre "un ambito di possibilità concordanti" (*Ibidem*) che permettono la costruzione di un mondo. La sua natura possiede quella specificità che la avvicina allo statuto del *Leib*, del nostro corpo, che, base di ogni nostra esplorazione del mondo, è una sorta di suolo della nostra riflessione concernente tale universo. La Terra apparirebbe dunque ciò con cui "il mio soma corporeo fa tutt'uno" (*Ivi*, p.7), è la "dimora primordiale" (*Ivi*, p. 16.), che, come il nostro corpo, non è qualcosa che possa essere integralmente spostato, in quanto terreno delle nostre esperienze. La possibilità propria della scienza di costituirlo come corpo celeste non deve cancellare quel suo modo d'essere come pre-oggetto. Come il nostro corpo, la Terra è al di là di ogni separazione tra soggetto e oggetto, precede quest'ultima ed eccede rispetto ad ogni lavoro di oggettivazione, operato a partire da essa. Husserl, in ultima analisi, rinvia ad un'unica Terra originaria, comune a tutti gli esseri viventi, quale loro suolo originario (Husserl afferma che "la Terra è per tutti la stessa Terra e su di essa, in essa, al di sopra di essa dominano gli stessi corpi, gli stessi soggetti somatici, soggetti di corpi somatici, che sono per tutti dei comuni corpi i senso modificato. Ma per noi tutti la Terra è suolo e non corpo in senso pieno". Cfr. *Ivi*, p.10).

Questa Terra come *Ur-Arche*, "come ceppo da cui si generano gli oggetti" (M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 115.) sarebbe individuata da Merleau-Ponty come l'introduzione in Husserl di 'Un tipo d'essere che comprende tutte le possibilità ulteriori dell'esperienza. È qualcosa di iniziale, una possibilità di realtà, la terra come fatto puro, la culla, la base e il suolo di ogni esperienza'. (M. Merleau-Ponty, *Husserl et la notion de nature*, a cura di X. Tilliette, "Revue de métaphysique et de morale", juillet-september 1965, tr. it. a cura di M. Carbone e C. Fontana, *Husserl e la nozione di natura*, in Aa. Vv., *Negli specchi dell'essere*, cit., p. 26. Cfr. anche M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 115)

Tale nuovo strato d'essere altro non sarebbe che *l'il y a*, l'Essere grezzo e selvaggio, che, per primo, Husserl avrebbe riscoperto, sotteso alla cartesiana rappresentazione della Natura Proprio l'idea di tale Terra come "ambito di possibilità concordanti" richiama ciò che Merleau-Ponty chiarisce come *Chair* come Essere amorfo, o polimorfo, sorgente inesauribile di potenzialità, essere precostituito, al di là di ogni categorizzazione scientifica.

D'altra parte, è necessario ricordare anche che una simile qualificazione dell'Essere come sorgente di possibili alternative è rintracciata da Merleau-Ponty anche nel pensiero heideggeriano dell'Essere come *Offenheit*, come apertura: in questo senso, gli è possibile avvicinare i due filosofi, nonostante la differenza delle loro prospettive. Probabilmente anche in virtù della percezione di tale vicinanza, Merleau-Ponty si volgerà ad Heidegger, determinando una configurazione dell'Essere più marcatamente

Cosa significa tale termine e come viene caratterizzato ne *Il visibile e l'invisibile*? È solo un altro nome per indicare l'Essere di cui tanti hanno cercato sinora di vedere le caratteristiche?

Merleau-Ponty afferma che 'la carne non è materia, non è spirito'¹⁴⁶, ma non può nemmeno dirsi 'sostanza'¹⁴⁷.

Per designarla occorrerebbe il vecchio termine 'elemento nel senso in cui lo si impiegava per parlare dell'acqua, dell'aria della terra e del fuoco ioè nel senso di una cosa generale, a mezza strada tra l'individuo spazio-temporale e l'idea, specie di principio incarnato che introduce uno stile d'essere in qualsiasi luogo se ne trovi una particella.¹⁴⁸

Per definire la *Chair*, è necessario, dunque, un ritorno all'idea di elemento, idea per eccellenza dei Presocratici che, con tale termine, designavano il principio di tutte le cose, talvolta l'aria, talaltra l'acqua, o ancora l'*apeiron*, il numero, il *logos* eracliteo, l'Essere parmenideo.¹⁴⁹ Un simile principio

ontologica. (Cfr. M. Merleau-Ponty, *Husserl e la nozione di natura*, cit. pp. 27-29: sottolineando come l'idea husserliana della Terra come 'radice della nostra spazialità, la patria comune, sede di una *Ur-histoire*, di una inserzione originaria', Merleau-Ponty mostra come in tal modo 'la filosofia di Husserl è vicina a quella di Heidegger')

Una rivista che raccoglie saggi di diversi autori su tale tematica: 'Chiasmi international', *Figure e sfondi della carne. (Con una sezione speciale sulla fenomenologia di Jan Patočka)*, n. 4, 2002.

¹⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p.156.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Ascendenze greche all'interno del concetto di *Chair* sono riscontrate da M. Richir che parla di 'illimitazione potenziale dell'*apeiron* greco', da cui però la carne merleau-pontyana si distingue per la continua differenziazione interna cui è sottoposta (Cfr. M. Richir, *Essenze e intuizione delle essenze nell'ultimo Merleau-Ponty*, in Aa. Vv., *Negli specchi dell'essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty* a cura di M. Carbone e M. Fontana, Hestia, Cernusco Lombardo 1993, p. 62). G. B. Madison accosta l'Essere carnale merleau-pontyano al *polemos* eracliteo, da cui, però, si distingue per la presenza di una tensione teleologica, assente dalla filosofia eraclitea. (Cfr. G.-B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherches des limites de la conscience*, cit., pp. 254 e sgg: egli scrive che 'Sono queste evoluzioni costanti secondo il loro *logos* o

non riguardava, presso i Greci, nulla di particolare, nulla di generale, ma al contempo, particolare e generale. Con tale termine Merleau-Ponty vuole indicare non solo ciò da cui prendono origine le cose, ma l'originario stesso:

L'Essere che non è più davanti a me, ma mi circonda e mi attraversa.¹⁵⁰

La carne non è una nuova denominazione per un'antica idea di sostanza: essa è ciò che passa attraverso i corpi ponendoli sempre in relazione tra loro, e non ciò che appare quale loro fondamento.¹⁵¹ Qualità fondamentale dell'Essere è di apparire 'profondità inesauribile'.¹⁵²

L'Essere, per l'esigenza stessa di ogni prospettiva, e dal punto di vista esclusivo che lo definisce, diviene un *sistema a più entrate*: esso non può essere quindi contemplato dall'esterno e nel simultaneo ma deve

secondo la loro *dike* nascosta che è per Eraclito la verità ultima, così come per Merleau-Ponty la verità ultima è la reversibilità'. Cfr. *Ivi*, p. 256 -traduzione mia-). Proprio a partire dall'individuazione di radici greche nel concetto di *Chair*, M.-P. Villela-Petit si chiede se si potrebbe considerare Merleau-Ponty, con la sua ontologia della *Chair*, un 'pre-socratico'. Come i primi filosofi ionici, egli 'avrebbe cercato di determinare la *cosa generale* cioè il tessuto comune di cui le cose e il mio corpo son fatte. (...) Un presocratico che paradossalmente non ha ignorato la filosofia riflessiva, e che è rimontato all'*elemento* a partire dalla scissione che questa filosofia instaura tra corpo e anima, il soggetto e l'oggetto'. Cfr. M.-P. Villela-Petit, *Le tissu du réel*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, a cura di A. T. Timiniecka, Aubier, Breteuil sur Iton 1988, pp. 106-107. (Traduzione mia).

¹⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 133.

¹⁵¹ In questo senso, la *Chair* merleau-pontyana ricorda l'idea heideggeriana di *Grund*. Con Heidegger, Merleau-Ponty asserisce infatti che l'Essere è 'abisso', 'fondo abissale' (Cfr. M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 80). Cfr. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, tr. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, *Il principio di ragione*, Milano 1991, pp. 188-189. Merleau-Ponty nella sua riflessione fa riferimento a tale passo di Heidegger: 'In quanto l'Essere è senza fondamento non ha esso stesso fondamento. Questo tuttavia non perché l'Essere dia fondazione a sé stesso, ma perché ogni fondazione, anche e soprattutto quella per mezzo di sé rimane comunque inadeguata all'Essere in quanto fondamento (...) L'Essere in quanto Essere resta senza fondamento'.

¹⁵² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit. p. 159.

essere effettivamente percorso.¹⁵³

Merleau-Ponty caratterizza l'Essere come Essere carnale e selvaggio le cui radici affondano nella sensibilità. L'allargamento della corporeità da un ambito prettamente umano ad uno ontologico determina anche la variazione di significato di due termini ricorrenti nella tradizione filosofica e divenuti fondamentali nella filosofia merleau-pontyana: il visibile e l'invisibile. L'Essere carnale è ciò che è visibile: questo non significa che sia posto di fronte, come accade per quanto viene classificato come oggetto. L'Essere ha una visibilità che nasconde in sé la propria invisibilità: non appare in trasparenza e pienezza, ma la sua struttura possiede un'opacità, delle 'lacune', all'interno delle quali sono presenti quei molteplici sensi di una medesima esperienza, che la rendono sempre diversa da individuo ad individuo.¹⁵⁴ La sua fondamentale peculiarità è l'eccedenza di cui è portatore:

L'invisibile non è il contrario del visibile; il visibile ha esso stesso una membratura di invisibile, e l'in-visibile è la contropartita segreta del visibile, non appare che in

¹⁵³ *Ivi*, p. 111. (Corsivo mio).

¹⁵⁴ In relazione a tale dialettica di visibile e invisibile, una linea di ricerca alternativa potrebbe essere aperta dall'interpretazione di L. Irigaray: 'Se non si trattasse del visibile, si potrebbe quasi pensare che qui Merleau-Ponty alluda alla vita intrauterina. (...) E parla del pericolo di scomparsa del vedente e del visibile. Il che corrisponde due volte ad una realtà dell'annidamento *in utero*: chi si trova ancora in questa notte non vede e rimane senza visibile (...) ma l'altro che vede non può vederlo'. Cfr. L. Irigaray, *L'invisible de la chair. Lecture de Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, «L'entrelacs-le chiasme»*, in *Éthique de la différence sexuelle*, Paris 1984, tr. it. di L. Muraro e A. Leoni, *L'invisibile della carne. Lettura di Merleau-Ponty, Il visibile e l'invisibile, «L'intreccio-il chiasma»*, in *Etica della differenza sessuale*, Milano 1985.

esso.¹⁵⁵

Merleau-Ponty sente l'esigenza di ribadire con forza la relazione dialettica esistente tra i due termini di tale relazione: l'invisibile non è solo ciò che ora non mi è dato scorgere, ma lo sarà in futuro. L'invisibile è in ogni visibile il lato opaco, oscuro, cui il visibile allude e da cui emerge. La *Chair* è negatività proprio per questo suo mantenere in sé quanto non positivamente definibile, che genera quell'eccedenza cui prima si faceva riferimento:

Ciò che si chiama un visibile, è, dicevamo, una qualità pregnante di una trama, la *superficie di una profondità*, una sezione su un essere massiccio, un grano o un corpuscolo portato da un'onda dell'essere.¹⁵⁶

La visione non è un atto intellettuale proprio di un soggetto ma si riferisce, piuttosto, ad una 'Visibilità anonima', che è quella della *Chair*, del c'è originario la cui caratteristica è per l'appunto la sensibilità, strettamente connessa al suo essere visibile.¹⁵⁷

Ciò che qui entra in gioco e che consente di tener assieme in una relazione dialettica ed inevitabile il *Visibile* e l'*Invisibile* quale *recto* e *verso* di un medesimo foglio è la concezione di 'chiasma', di reversibilità,

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 230.

¹⁵⁶ *Ivi*, pp. 152-153. (Corsivo mio).

¹⁵⁷ A partire da tali affermazioni, si può sottolineare come, in Merleau-Ponty, scompaia la tradizionale distinzione tra sensi. Già nell'esperienza del toccare, si ha commistione con il senso della vista: il movimento che ci porta verso l'oggetto intenzionato è messo in moto da un atto di visione: 'ogni esperienza del visibile mi è sempre data nel contesto dei movimenti dello sguardo, lo spettacolo visibile appartiene al tatto, né più né meno delle qualità 'tattili'. Cfr. *Ivi*, p. 150.

di *Ineinander* husserliano, cioè di avvolgimento di ogni cosa sull'altra. In un tale Essere, non è possibile scorgere oggetti, ma dimensioni, articolazioni dialettiche di elementi, di visibile e di invisibile:

Idea del chiasma: ogni rapporto all'Essere è prendere ed essere preso.¹⁵⁸

Vi è un intimo connettersi delle cose, un loro richiamarsi reciproco che rende difficoltosa la loro separazione e iscrizione in un universo oggettivo.¹⁵⁹ Tale concezione della *Chair* come intreccio di visibile e invisibile, di presenza e assenza, in una commistione tra aspetti opposti e contrari, fa dire a Merleau-Ponty che:

C'è essere, c'è mondo, c'è qualcosa; nel senso forte in cui il greco parla di *to leghein*: c'è coesione, c'è senso.¹⁶⁰

Non è più possibile parlare di Essere e Nulla, né di Essere solamente, idea totalizzante propria di un pensiero di sorvolo. Le sue potenzialità

¹⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 277. N. Commerci sostiene che tale nozione venga desunta da Merleau-Ponty dall'ambito ottico: dall'incrocio cioè dei nervi ottici che va dagli occhi alla corteccia occipitale. Cfr. N. Commerci, *La deiscenza dell'altro*, cit., p.345. In realtà che sia la figura retorica o il chiasma ottico, ciò che Merleau-Ponty vuol introdurre è tale abbraccio intrecciato di quanto tradizionalmente viene reso con un dualismo. Certo è che essendo l'aspetto corporeo fondamentale in Merleau-Ponty, più probabile è certamente la derivazione ottica di tale termine.

¹⁵⁹ P. Nepi asserisce che 'in Merleau-Ponty il chiasma diventa una categoria filosofica, un modello per interpretare gli intrecci (...) che si nascondono sotto la superficie della nostra ricostruzione intellettuale del mondo'. Cfr. P. Nepi, *Merleau-Ponty tra il visibile e l'invisibile*, cit., p. 9. In relazione a ciò, più in là egli conclude sostenendo che 'il chiasma è un modello ermeneutico aperto, in quanto ogni categoria interpretativa rimanda alle altre in un processo di circolarità'. *Ivi*, p. 53.

¹⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p.109.

sono messe in azione all'interno di un 'orizzonte', la cui caratteristica fondamentale è l'apertura¹⁶¹: la *Chair* appare come '*milieu* delle cose, o elemento (...) o ancora dimensione'.¹⁶² E' il 'visibile e l'invisibile', termini che hanno dato titolo a tale incompiuto: è, cioè, quell'Essere selvaggio,¹⁶³ precedente ogni forma di dicotomia caratterizzante l'universo di pensiero in un visibile opposto ad un invisibile, un fatto all'essenza, un oggetto ad un soggetto. E' quell'originario pre-riflessivo, 'pre-spirituale' ¹⁶⁴ grazie al quale ciascun essere è esperibile e pensabile in virtù del 'tessuto comune'¹⁶⁵ con le altre, la *Chair* per l'appunto, di cui è composto. E d'altra parte, anche i rapporti tra le cose stesse non rimangono tradizionalmente i medesimi rapporti frontali, di conoscenza piena e compiuta di oggetti interamente determinati e definiti. Ciò che avviene tra le cose è una relazione 'laterale',¹⁶⁶ un avvolgimento reciproco che non è più solo circolarità tra i due poli della relazione ma chiasma, ciò che non permette la netta distinzione tra esse. Permangono sempre dei chiaroscuri, delle zone di latenza, interstiziali, proprie di un sistema composto di figure-sfondo nel quale risultano visibili le strutture, le dimensioni e non le cose in quanto oggetti:

¹⁶¹ Si potrebbero ricordare a tal proposito le affermazioni di Heidegger in relazione all'apertura: 'Allo stesso modo l'apertura a... non è ricettività rispetto a un termine esterno, è rapporto preliminare a ogni *Vorstellen*, ad un ambito, a un *Berzirk*, il dono preliminare di una misura'. Cfr. M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 75. Nelle pagine successive Merleau-Ponty avvicina l'idea della *Chair* come 'c'è preliminare', come *il y a*, al *Seyn* heideggeriano: 'Quel che chiama *Seyn* (...) è quel che non è un niente, è '*es gibt*', il c'è, l'Etwas aperto nei confronti del quale abbiamo apertura'. Cfr. *Ivi*, p. 75.

¹⁶² *Ivi*, p. 86. (Corsivo mio).

¹⁶³ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit. p. 140.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 219.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 197.

Al di là del 'punto di vista dell'oggetto e del 'punto di vista del soggetto' ciò evoca un punto comune che è il 'serpeggiamento', l'essere come serpeggiamento. Si deve far comprendere come ciò (o ogni Gestalt) sia pura 'percezione effettuantesi nelle cose'. Tutto questo non è ancora che un'espressione approssimata in un linguaggio soggetto-oggetto di ciò che c'è da dire. E cioè che le cose ci possiedono e che non siamo noi a possederle.¹⁶⁷

Esiste cioè una sorta di 'anonimato', di generalità sensibile e visibile che fa sì che non si possa più parlare di oggetti visti da soggetti: il mondo precede ogni distinzione tra soggetto ed oggetto e la rende possibile. Ed è proprio questa pre-egologia che è necessario indagare per comprendere il polimorfismo della *chair* e della sua iscrizione in essa di quanto tradizionalmente è definito soggetto.

Da un simile approccio, che sembra dare la precedenza ad un'indagine del precategoriale in cui '(..) 'oggettivo' e 'soggettivo' sono riconosciuti come due ordini costruiti affrettatamente all'interno di un'esperienza totale di cui si dovrebbe (..) restituire il contesto'¹⁶⁸, apparentemente potrebbe sembrare che il singolo, l'individuo scompaiano all'interno di tal Essere, inglobati da esso.¹⁶⁹ In realtà Merleau-Ponty sin dall'inizio sostiene 'un

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 210.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 46.

¹⁶⁹ In Merleau-Ponty, secondo Lisciani-Petrini, la conseguenza più importante dell'introduzione del concetto di *Chair* sarebbe il superamento dell'idea di soggetto e con essa quella di identità: ciò che Merleau-Ponty delinea è infatti un Essere di 'intrecci', di relazioni strette tra le cose, tra gli individui, che non permettono la loro netta separazione. (E. Lisciani-Petrini, *La passione del mondo*, cit., p. 125.) D'altra parte, Lisciani Petrini sottolinea anche che Merleau-Ponty 'non riuscì a meditare fino in fondo in tutte le sue possibili implicazioni, il nucleo teorico da lui intuitivamente afferrato, e perciò non si renderà conto della portata esplosiva e delle rivoluzionarie poste in gioco contenute nel tema del 'corpo', e poi della 'carne' e dell' 'incarnazione'. Cfr. *Ivi*, p. 102. Secondo Lisciani-Petrini, inoltre, proprio un tale 'impensato' –per usare termini merleau-pontyani– sarebbe un'anticipazione di 'vettori di ricerca' in campo biologico e biotecnologico dove 'il lavoro degli scienziati va verso l'esplorazione di una polpa originaria protostorica', idea

riesame delle nozioni di soggetto e oggetto¹⁷⁰ nel tentativo di 'descrivere in termini di fatticità e non in termini di essenze una soggettività incarnata'¹⁷¹:

Ma allora come comprendere la soggettività?¹⁷²

E ancora poche pagine più in là:

Il dilemma: come rimettersi alla coscienza?
Come ricusare la coscienza?
Da superare con l'idea della coscienza come
Offenheit.¹⁷³

Ecco dunque che Merleau-Ponty è consapevole del pericolo di un

vicina alla *Chair* merleau-pontyana. Cfr. *Ivi*, p. 137.

Della medesima opinione è anche R. Barbaras: egli infatti afferma, in *The ambiguity of flesh*, che '(Merleau-Ponty) non riesce a delineare le conseguenze ontologiche della specificità del corpo'. In tale articolo, Barbaras distingue due modalità diverse di approccio all'esperienza: l'una, che egli definisce 'antropomorfismo trascendentale', parte dal dualismo originario di soggettivo e oggettivo pensando la loro relazione come fondata sulla percezione. In tale modalità, non vi è l'esperienza del corpo proprio come di qualcosa di originariamente posseduto dall'individuo. Il secondo approccio è l' 'antropomorfismo ontologico: punto di partenza è il corpo come unità di oggettivo e soggettivo e via d'accesso all'Essere. Secondo R. Barbaras, Merleau-Ponty oscilla tra questi due prospettive: 'da un lato enfatizza il corpo come unità psicofisica (...), dall'altro è da notare che Merleau-Ponty non può rinunciare al vocabolario di questa fenomenologia'. Barbaras continua sostenendo che, in ogni caso, in Merleau-Ponty, 'l'antropomorfismo trascendentale prevale su quello ontologico e l'orizzonte aperto dalla scoperta della specificità ontologica del nostro corpo è immediatamente chiuso'. Questo lo porta a concludere che quella merleau-pontyana 'non è una filosofia della carne, ma una filosofia dell'incarnazione, come inserzione di una coscienza nel mondo, cioè una filosofia della coscienza'. Cfr. R. Barbaras, *The ambiguity of the flesh*, 'Chiasmi international', n. 4, 2002, pp. 19-26. (Traduzione mia).

Per quanto concerne la tesi secondo cui la concezione merleau-pontyana di *Chair* sovvertirebbe la tradizionale idea d'identità: cfr. anche M. P. Villela-Petit, *Le tissu du réel*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, cit., p. 102.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 49.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 70.

¹⁷² *Ivi*, p. 210.

¹⁷³ *Ivi*, p. 210

approccio ontologicamente permeante qual è il suo: preoccupato di veder scomparire il soggetto in un Nulla che è tradizionalmente l'opposto dell'essere, egli sottolinea in più punti come vi sia sempre attenzione per esso, pur non volendo deviare il discorso in una direzione antropologica.¹⁷⁴

In una nota del maggio del 1960, intitolata *Visibile e invisibile*, Merleau-Ponty sembra dar indicazione di quale debba essere la strada da percorrere per pensare la soggettività. Tentando una definizione dell'invisibile, seppur nella convinzione dell'impossibilità di una 'teologia positiva' e prediligendone una negativa, egli afferma:

L'invisibile è 1) ciò che non è attualmente visibile ma potrebbe esserlo (aspetti nascosti o inattuali della cosa, - cose nascoste, situate altrove – 'Qui e 'altrove'). 2) ciò che, relativo al visibile, non potrebbe però essere visto come cosa (gli esistenziali del visibile, le sue dimensioni, la sua membratura non figurativa). 3) ciò che esiste solo tattilmente o cinestesicamente (..) 4) i

¹⁷⁴ Già nella *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty si poneva tale questione: 'insomma, noi livelliamo l'io e il Tu in una esperienza a più, introduciamo l'impersonale nel centro della soggettività, cancelliamo l'individualità delle prospettive, ma, in questa confusione generale non abbiamo forse fatto scomparire con l'Ego anche l'Alter Ego?' Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 467. In realtà, come ben sottolinea N. Comerci '(..) il soggetto non scompare: a scomparire è semmai la sua capacità di autoporsi e autocostruirsi sottraendosi a tutto ciò che di se stesso non decide e non può decidere.' Questo perché, come già spiega Merleau-Ponty, tra l'io e l'altro non vi è una dicotomia, una separazione netta tra due coscienze ritte una di fronte all'altra. Vi è piuttosto una sorta di strato (questo ancora nella *Fenomenologia della percezione*) primordiale in cui l'io e l'altro risultano indifferenziati, per poi subire un processo di individualizzazione in uno strato successivo. Si vedrà nel paragrafo successivo l'importanza di *autrui* nell'istituzione del Sé merleau-pontiano. Merleau-Ponty afferma che 'quando parliamo della carne del visibile noi non intendiamo fare dell'antropologia, descrivere un mondo ricoperto di tutte le nostre proiezioni, fatta riserva di ciò che esso può essere sotto la maschera umana. Viceversa vogliamo dire che l'essere carnale, come essere della profondità, a più fogli o a più facce, essere di latenza, e presentazione di una certa assenza, è un prototipo dell'Essere, di cui il nostro corpo, il senziente sensibile, è una variante molto notevole'. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 152.

Lekta, il Cogito.¹⁷⁵

Per comprendere tale affermazione, è innanzitutto fondamentale sottolineare, come Merleau-Ponty fa, che così com'è il visibile non è 'presenza oggettiva'¹⁷⁶, non è ciò che è visibile *tout court*, e che l'invisibile non può essere ciò che è solamente nascosto, non presente allo sguardo di un agente, non è cioè, 'una negazione in senso logico'¹⁷⁷ del primo. Esiste piuttosto una compenetrazione tra visibile e invisibile che fa sì che il secondo non sia che scarto rispetto al primo, non definibile mai totalmente a partire da quanto appare. Grazie alla permanenza dell'invisibile nel visibile, si rendono possibili letture inedite di un medesimo evento, di una stessa cosa, e quindi anche di un individuo apparentemente identico a se stesso.

Cosa può significare l'appartenenza del *Cogito* alla sfera dell'invisibile? La risposta che Merleau-Ponty abbozza nelle note di lavoro riconduce alla questione della 'profondità', cioè di quella dimensione che 'è la dimensione del nascosto per eccellenza'¹⁷⁸, grazie alla quale le cose possiedono quella carnalità, quella opacità e resistenza che le rendono indiscernibili totalmente ad uno sguardo che le vuole oggettivare. In altri termini non è possibile rintracciare nell'esperienza un Io individuale la cui essenza, la cui identità è già da sempre compiuta, separata dal mondo che domina:

Il Sé da comprendere non come qualcosa ma come

¹⁷⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 268-269.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 269.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 233.

unità di trasgressione o di sopravanzamento correlativa di 'cosa' e 'mondo'.¹⁷⁹

E ancora:

il Sé in questione è scarto, è *Unverborgenheit* del *Verborgen*.¹⁸⁰

L'io è quella parte visibile dell'invisibile che in virtù dello sfondo da cui emerge, la *Chair*, è reso tale: quella del Sé non è un'identità preformata la cui compiutezza appare quale fenomeno visibile dell'Essere. L'identità non viene data a priori, non è presupposto, non è attuata: è al contrario sempre *à faire*, nel suo *entrelacs* con il mondo, con la *Chair*. Quale immagine di soggetto, di individuo ne emerge? Quello merleau-pontyano è 'un sé lacerato'¹⁸¹, diviso non tanto come si potrebbe ipotizzare seguendo la tradizione filosofica tra un corpo e un'anima, tra l'affettività e la razionalità. E' lacerato poiché esso è 'un nulla centrale (..) che è non si sa dove, che è nessuno'¹⁸² per la sua costitutiva apertura a ciò che lo circonda, con cui è intrecciato e che viene, proprio in virtù di tale intreccio, a costituirlo, o meglio 'istituirlo'. L'identità 'non c'è (..), né non identità o non coincidenza (..)'¹⁸³: l'io è un sistema diacritico nel quale 'è una della cose ed è in circuito con le altre cose'¹⁸⁴, nel quale appare per differenza rispetto alle altre e rispetto a quell'invisibile di cui rimane permeato. Ciò che si deve comprendere è che:

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 216.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 261.

¹⁸¹ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit. p. 323.

¹⁸² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit. p. 275.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit. p. 323.

Si deve passare dalla cosa (spaziale o temporale) come identità alla cosa (spaziale o temporale) come differenza, i.e. come trascendenza, i.e. come sempre 'dietro', al di là, lontano.¹⁸⁵

Non esiste dunque quell'individuo della metafisica classica la cui identità permane identica nel tempo e nello spazio, la cui unicità essenziale è data una volta per tutte. La singolarità di ciascuno emerge dal suo essere inserito, quale sistema diacritico, all'interno di un *Ineinander*, intreccio indissolubile con gli altri, con il mondo, con le cose –e con la loro opacità, invisibilità – da cui ne emerge quale individuo particolare: generalizzando e allargando il riferimento a Rimbaud, si potrebbe affermare che *Je* è *autre*, sempre, e sempre facendosi.

Ecco allora che questo 'dividuo'¹⁸⁶ merleau-pontyano non è più qualcosa di indiviso, un atomo il cui nucleo mostra la specificità, quanto piuttosto un io aperto, che è 'un certo *stile*, un certo modo di amministrare l'ambito spaziale e temporale che gli compete, di pronunciarlo, di articolarlo, di irradiare attorno a un centro del tutto virtuale (..)'.¹⁸⁷ Benché interpretata dai lettori merleau-pontyani quale nozione prettamente estetica, la categoria di stile in realtà possiede una forte valenza ontologica più generale. Lo stile, afferma Merleau-Ponty, è l'indice che traduce il rapporto originario, peculiare -si osa dire- singolare e individuale che ciascuno possiede con il mondo che lo circonda.¹⁸⁸ Lo stile indica quei 'rapporti

¹⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit. p. 211.

¹⁸⁶ Cfr. Il corso tenuto da M. Carbone presso l'Università degli Studi di Milano nel 2008 intitolato *L'abitudine all'identità*. Un breve riassunto è rintracciabile sul web all'indirizzo www.maurocarbone.org.

¹⁸⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 134.

¹⁸⁸ Nella *Prosa del mondo* Merleau-ponty afferma che 'Husserl ha introdotto per tradurre il

intimi', quegli intrecci unici che un individuo attraverso la sua gestualità, il suo comportamento, la sua carne mette in atto: più che l'essenza quale elemento fondamentale di un individuo, forse è lo stile ad essere indicativo di un individuale modo di stare al mondo frutto di quel commercio che il Sé lacerato intrattiene con esso.¹⁸⁹ Esso diviene non solamente e banalmente una caratteristica accessoria e secondaria dell'io ma una 'quale', una

nostro rapporto originale al mondo la nozione di stile'. Cfr. M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 75.

¹⁸⁹ La questione dello stile come modalità di approccio all'Essere appare nella *Prosa del mondo*: secondo Merleau-Ponty, infatti, "Husserl ha introdotto, per tradurre il nostro rapporto originale al mondo la nozione di stile". Cfr. M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p. 75. Lo stile non è solo dell'artista e del suo peculiare modo di dipingere: "C'è stile (e quindi significazione) appena ci sono delle figure e degli sfondi (...) vale a dire appena certi elementi del mondo prendono valore di dimensioni secondo le quali ormai noi misuriamo tutto il resto". Cfr. *Ivi*, p. 78. Lo stile appare dunque nella visione che noi proponiamo del mondo, racchiude "i nostri rapporti più intimi all'Essere". Cfr. *Ibidem*. A chiarire tale nozione, ritroviamo i contributi di diversi critici: B. Andrieu identifica l'idea di stile con una delle significazioni attribuite alla nozione di espressione affermando che "l'espressione (...) (è) traccia comunicativa della mia presenza al mondo". Cfr. B. Andrieu, *Le langage entre Chair (Leib) et corps (Körper)*, in Aa.Vv., *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, cit., p. 35. (Traduzione mia). B. Pingaud asserisce più esplicitamente che "per Merleau-Ponty lo stile è ciò che, materializzando l'espressione, dandola a vedere, la fa apparire come senso. Lo stile (...) non è una semplice maniera (di dipingere o di dire) (...). Esso prolunga e manifesta il nostro commercio con il mondo". Cfr. B. Pingaud, *Merleau-Ponty, Sartre et la littérature*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, cit., p. 84, (traduzione mia). M. Collot parla dello stile a proposito del corpo e della percezione come "una configurazione dell'esperienza, (...) una certa maniera di rapportarsi al mondo". Cfr. M. Collot, *L'oeuvre comme paysage d'une expérience*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty et le littéraire*, textes réunis par A. Simon et N. Castin, Paris 1997, p. 32. (Traduzione mia). Infine, anche C. Di Bitonto sottolinea la generalità del concetto merleau-pontiano di stile: "per Merleau-Ponty tutto è stile ed espressione, non soltanto a livello dell'arte, della cultura o del comportamento umano ma anche a livello dell'essere organico in generale". Cfr. C. Di Bitonto, *Corporeità e stile in Merleau-Ponty*, "Chiasmi international", n. 4, 2002, p. 165. Lo stile è dunque "veicolo di una comprensione del mondo che si realizza non intellettivamente ma innanzi tutto a partire da ciò che noi siamo con la nostra corporeità e la nostra presa percettiva ed emotiva sul mondo". Cfr. *Ivi*, p. 169. Di Bitonto individua inoltre cinque elementi caratterizzanti quella che egli chiama "la costellazione di riferimento riguardo allo stile". Innanzitutto lo stile come "deformazione coerente" – citazione merleau-pontiana di Malraux –; in secondo luogo, lo stile come nozione che traduce il nostro rapporto con il mondo; in terzo luogo, Di Bitonto adatta l'idea leibniziana di parte totale al concetto di stile; in quarto luogo, lo stile avrebbe le medesime peculiarità possedute dalle idee sensibili descritte da Proust nella sua opera; infine, si inserisce la questione dello stile nella prospettiva di ricerca di un *principium individuationis*. Lo stile è sì un *primum* ma è inosservabile come qualcosa di se stante: si trova sempre all'opera "esso è *dynamis*, risolto generale-e-particolare ad un tempo che rivela l'essere quale esso è in realtà". Cfr. *Ivi*, p. 179.

modalità tipica e differente per ciascun individuo di relazionarsi al mondo. Lo stile è maniera particolare, individuale di abitare un mondo ma anche di modificarlo, mai dato come presupposto: potrebbe apparire, per dirla in termini classici, quale specie di *principio individuationis* precategoriale, preriflessivo che caratterizza ciascun individuo e la 'deformazione coerente'¹⁹⁰ del mondo che quest'ultimo crea nella consapevolezza dell'inesistenza di un'essenza individuale precostituita.

6. 'Il magma degli uomini'.¹⁹¹ *Je est un autre.*

Nelle note del corso del 1960-61 dedicate all' 'Ontologia cartesiana e l'ontologia d'oggi', Merleau-Ponty indaga quel 'pensiero fondamentale'¹⁹² presente in quelle 'ricerche dell'arte'¹⁹³ definite come indagini dell' 'uomo del sottosuolo'.¹⁹⁴ In altri termini, lo *status* della filosofia accademica oggi, sostiene Merleau-Ponty, non è più al passo con la riflessione rintracciabile, per esempio, in letteratura, in pittura e più in generale nelle espressioni artistiche. La filosofia ufficiale è 'in crisi'¹⁹⁵, 'vive soprattutto al passato come storia delle filosofia'¹⁹⁶ e non sa più prendere contatto con i

¹⁹⁰ Termine questo che Merleau-Ponty desume da Malraux. In realtà l'utilizzo merleau-pontyano è opposto a quello rintracciabile in Malraux: per quest'ultimo infatti la deformazione coerente indica la volontà dell'artista di trovare un linguaggio personale deformato poi nel possesso che di questo viene fatto. Per Merleau-Ponty, essa è qualcosa di cui l'artista non è pienamente consapevole e di cui, nel ritrarre la realtà, fa un uso non conscio.

¹⁹¹ M Merleau-Ponty, *E' possibile oggi la filosofia?*, cit. p. 200

¹⁹² *Ivi*, p. 149.

¹⁹³ *Ibidem.*

¹⁹⁴ *Ibidem.*

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 151.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 152.

nostri problemi'.¹⁹⁷ D'altra parte, tali questioni appaiono invece in quel 'pensiero fondamentale' che spinge Merleau-Ponty a tentare di considerarne alcuni 'esemplari'¹⁹⁸ quali arte e letteratura, veicoli di un ritorno 'al presente', cercando 'la formulazione della nostra ontologia, della filosofia oggi'¹⁹⁹:

Filosofia che è inseparabile dall'espressione letteraria
cioè dall'espressione indiretta (due tipi di indiretto) che
non raggiunge l'adeguamento – il possesso intellettuale
– ma che fa segno.²⁰⁰

Ecco dunque che all'interno del corso sull'ontologia da un lato troviamo le rievocazioni delle riflessioni filosofiche tradizionali riprese 'per far comprendere ciò che pensiamo'²⁰¹ ora, e dall'altro l'analisi di una 'filosofia spontanea' propria della letteratura, in particolare di Proust, Valéry, Claudel, Rimbaud. Significativa per la comprensione della sua nuova ontologia è la citazione che Merleau-Ponty fa di quest'ultimo e della *Lettera del Veggente* a proposito della questione della 'veggenza'²⁰² nell'arte moderna:

E' sovente citato 'disordine dei sensi', 'io è un altro',
occorre citare gli altri termini: 1) mi si pensa 2) il legno
che si ritrova violino.²⁰³

Attraverso Rimbaud e il suo pensiero del sottosuolo Merleau-Ponty

¹⁹⁷ *Ibidem.*

¹⁹⁸ *Ibidem.*

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 153.

²⁰⁰ *Ivi*, pp. 164-165.

²⁰¹ *Ivi*, p. 164.

²⁰² *Ivi*, p. 173.

²⁰³ *Ivi*, p. 176.

presenta la nuova ontologia di cui si fa portavoce. I caratteri fondamentali sono presenti in quei quattro punti in cui Merleau-Ponty riassume Rimbaud: 'il disordine dei sensi', 'io è un altro', 'mi si pensa', 'il legno che si trova violino'. L'ontologia merleau-pontyana è infatti l'ontologia dell'essere anonimo ('mi si pensa') e carnale ('il legno che si ritrova violino') in cui è un altro perché ciascuno è avvolto/involto in un abbraccio chiasmatico all'altro. Solo attraverso questo *entrelacement* si rende possibile un'identità frammentaria, indeterminata ed indeterminabile, composta di *fra*, in cui appare l'essere pre-categoriale e la sua eccedenza. La soggettività diviene *creux*, cavità²⁰⁴ il che non significa un suo essere contenitore per un contenuto, quanto piuttosto il suo farsi con l'Essere e i suoi vuoti e nell'Essere e i suoi interstizi.²⁰⁵ Nell'indistinzione di soggetto e oggetto, propria della *Chair*, è proprio quest'ultima, essere originario e selvaggio che *si (on)* pensa e si riflette. Nell'istituzione di tale cavità, nel suo farsi fondamentale è la presenza di quell' *'autre'* la cui identificazione al *'Je'* è ciò cui Rimbaud 'fa segno':

Gli uomini sono anche essi uomini-matrioska. Se si potesse aprirne uno vi si troverebbero tutti gli altri come nelle bambole russe, o piuttosto non così ben ordinati, in uno stato di indivisione.²⁰⁶

Un 'magma umano', sostiene qualche pagina prima Merleau-Ponty la cui caratteristica non è solo l'essere caotico ma anche e soprattutto l'eccesso

²⁰⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 246.

²⁰⁵ Cfr. *Ivi*, p. 235. Merleau-Ponty afferma che '...io non sono nemmeno l'autore di quella cavità che si forma in me per il passaggio del presente alla ritenzione, non sono io a farmi pensare più di quanto sia io a farmi battere il mio cuore'.

²⁰⁶ M. Merleau-Ponty, *E' possibile la filosofia oggi*, cit., p. 201.

di senso'.²⁰⁷ Fondamentale quindi *appare* altrui per il *Je*. Ma in che direzione?

Prima di procedere oltre, è necessario innanzitutto precisare che la questione dell'altro, inteso come *autrui*, è uno dei nodi tematici classici della fenomenologia. Se infatti la definizione di fenomenologia cui si fa riferimento è quella che letteralmente la indica quale 'scienza, discorso sui fenomeni', allora l'esperienza dell'altro, che è uno dei modi del darsi dell'esperienza, appare quale problematica cardine della riflessione fenomenologica. D'altra parte l'esperienza immediata che ciascun individuo fa di un altro soggetto tende a scomparire nella riflessione che su di esso viene condotta, per essere sussunta, spezzettata, sezionata da essa. *Alter Ego* indica l'*Ego* che posto dalla parte del mondo oggettivo, cessando in tal modo d'essere *Ego*–soggetto per divenire *Ego*-oggetto. Tale *alter* di un soggetto viene dunque configurandosi non come un altro soggetto ma come un oggetto collocato di fronte ad un soggetto determinando così la scomparsa di ogni alterità e la comparsa di un ineluttabile solipsismo. La riflessione sull'altro a partire dal concetto tradizionale di soggetto si incaglia in un'alternativa incociliabile la cui unica via d'uscita appare la solitudine.

La posta in gioco è nuovamente il nucleo portante della modernità, il concetto di soggettività. A partire da Cartesio, quest'ultima diviene orizzonte filosofico, caratteristica dell'individuo e fondamento di ogni sapere. Come inserire in tale solipsismo, che fa della coscienza la garanzia dell'esistenza, un altro io che non sia il proprio? Ogni certezza

²⁰⁷ *Ibidem*.

riguardante le cose del mondo, derivante dall'io, con l'inserimento di un *alter ego* viene a cadere. La questione fondamentale è dunque come dar conto della presenza di altre coscienze affacciate su un medesimo universo, aventi tutte la possibilità di costituirlo. E come poter anche solo parlare di qualcosa d'altro dal proprio io, che abbia il medesimo statuto di coscienza di quest'ultimo, presente al suo esterno e con cui sembra vi possa essere solo una relazione di oggettivazione reciproca? Considerare l'*alter ego* come un altro io significherebbe affidargli quello stesso potere costituente che la coscienza soggettiva possiede, mettendone in crisi cioè l'universalità delle affermazioni sul mondo, scaturite dalle operazioni di ciascuno su di esso, 'mette in crisi il diritto che mi arrogavo di pensarlo per tutti'.²⁰⁸ D'altra parte, dargli uno statuto equivalente a quello d'oggetto lo situerebbe tra le cose del mondo, riducendone drammaticamente il significato.

Ecco l'aporia: da un lato la lotta tra due coscienze, entrambe costituenti il proprio mondo e convinte della necessità di mantenerne il dominio, dall'altro la riduzione di *autrui* a mero oggetto del proprio mondo, in modo tale che non possa minacciare quale 'io costituente' il mondo dell'*ego*. In entrambi i casi la soluzione è lo solipsismo, pur se all'interno di un orizzonte intersoggettivo, caratterizzato da una relazione originaria con gli altri che rimane così sullo sfondo.²⁰⁹

Husserl per primo ha insistito su di un simile paradosso tentandone una

²⁰⁸ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 82.

²⁰⁹ La filosofia precedente la meditazione moderna –in particolare quella cartesiana–, ignorava il punto di vista della coscienza e non subordinava l'Essere al problema della conoscenza: conseguenza di ciò era il mancato incontro con il problema dell'altro. Ogni individuo era una concrezione empirica di un'essenza originaria, di una natura primitiva, identificata con l'Essere: considerando l'umanità come un'essenza, deduzione necessaria era che essa comportasse una pluralità di esemplari.

via d'uscita, non riuscendo a sbarazzarsi completamente della forte nozione di soggettività che ne comprometteva la risoluzione in termini diversi da quelli tradizionali. Di nuovo, seguendo le indicazioni husserliane Merleau-Ponty cerca di dare alla questione una lettura che ne oltrepassi gli esiti dualistici in modo da raggiungere una comprensione che includa entrambi gli aspetti che la tradizione escludeva. Perché non poter affermare la presenza dell'io e, allo stesso tempo, quella degli altri? Qual è l'ostacolo che impedisce tale riflessione? La soluzione di Merleau-Ponty sarà la considerazione dell'incontro con l'altro non come quello di due soggettività contrapposte l'una all'altra, ma, come la presenza ad una medesima atmosfera di dialogo in cui l'io e l'altro partecipano al medesimo Essere carnale. Fondamentali non sono i due soggetti, per utilizzare un termine tradizionale, ma la relazione, terzo termine a partire dal quale si rende possibile la compresenza tra io e altro.²¹⁰

²¹⁰ Nella sua analisi riguardante l'idea di comunità in Merleau-Ponty, E. Lisciani-Petrini ha come linea guida il concetto di relazione. Punto di partenza per Lisciani-Petrini è l'importanza attribuita da Merleau-Ponty alla *Gestalt*, alla forma, struttura: in essa 'l'Assoluto e il particolare (...) sono uniti/divisi in quanto si negano e si attestano l'un l'altro reciprocamente'. Cfr. E. Lisciani-Petrini, *La passione del mondo*, cit., p. 169. In questo senso, anche l'io e l'altro non sono da considerare come antitetici e opposti: 'l'individuo, lungi dal poter essere davvero pensato come 'corpo proprio', ossia come un'identità chiusa e compatta, è invece da sempre e per sempre un diviso-da, in quanto tagliato da altro da sé (...). Ogni identità è l'altro dall'altro (...), qualcosa che nasce alla confluenza, nel 'fra' di due facce che contemporaneamente si negano. Ma che proprio così si costituiscono a vicenda'. Cfr. *Ivi*, p. 171. Una simile modalità di intendere il rapporto con l'altro conduce, secondo Petrini, ad una 'via per concepire in modo nuovo la comunità' (Cfr. *Ivi*, p. 172): il mondo appare così costituito da un 'movimento di relazioni –di identità divise- prodotte dall'affermazione/negazione reciproca'. Cfr. *Ivi*, p. 174. Lisciani-Petrini conclude, sottolineando la novità della concezione merleau-pontyana dell'altro: 'Come si vede, una prospettiva completamente differente da qualsivoglia pensiero 'accuminante' o comunitario, ma tale che ora ogni ente, ogni altro si rivela non lo straniero, o l'ospite che va accolto, bensì il *di-verso*: il verso rispetto al quale ciascuno di noi è il 'recto' di se stesso. E che divergendo da noi è, costitutivamente, l'inappropriabile che portiamo in ciò che abbiamo di più proprio'. Cfr. *Ivi*, p. 175. Il riferimento di Lisciani-Petrini all'altro come straniero, come ospite concerne un ben preciso filone interpretativo, contemporaneo, dell'alterità: cfr. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris 1994, tr. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995; M. Cacciari, *Geo-filosofia*

Già a partire dalla *Struttura del comportamento*, Merleau-Ponty individua nel comportamento una modalità di presentazione dell'altro, che si pone al di là della scissione tra l'in sé degli oggetti e il per sé di una coscienza, dicotomia che non permette la comparsa e la presenza di altre coscienze al di fuori di quella presente. Al contrario, il gesto è colto come gesto dell'altro, è una possibilità corporale che Merleau-Ponty definisce 'anonima', non posseduta e compiuta da un soggetto o un oggetto, sia esso l'*Ego* o l'*Alter Ego*. Appare già, sin dalla primissima opera merleau-pontyana, quell'idea di una corporeità generale, di una coappartenenza dell'individuo ad una sfera plurale in cui i diversi atteggiamenti assumono significato richiamandosi l'un l'altro.

Ne *La fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty rivede tale posizione affermando che 'in definitiva, il comportamento dell'altro e anche le sue parole non sono l'altro'.²¹¹ Pur permanendo il rifiuto della trattazione tradizionale del problema, Merleau-Ponty è ben consapevole dell'aporia cui conduce il riconoscimento di un altro *Ego*:

L'esistenza dell'altro è una difficoltà e uno scandalo per
il pensiero oggettivo.²¹²

Quest'ultimo non permette uno spazio tra l'in sé degli oggetti del mondo, e il per sé della coscienza che costituisce tale mondo, spazio che permetterebbe lo scorgere di un io, altro dal proprio. La difficoltà che si

dell'Europa, Adelphi, Milano 1994; Id., *Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997. Infine, cfr. anche Aa.Vv., *Xenos. Filosofia dello straniero*, a cura di U. Curi e B. Giacomini, Il Poligrafo, Padova 2002.

²¹¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 62.

²¹² *Ivi*, p. 453.

trova a fronteggiare il pensiero oggettivo è data dalla presenza stessa di tali oggetti, che rinviano infatti ad altre soggettività, che li hanno costruiti e utilizzati.²¹³ Questi utensili creano quel mondo culturale, ammantato di universalità e oggettività, che dà testimonianza dell'altro. Proprio a causa di queste tracce dell'altro, ogni idealismo è costretto a postulare a priori l'esistenza di altre coscienze, non dando risoluzione al problema posto dalla presenza di un altro soggetto nel proprio mondo. Come tale testimonianza si trasforma in percezione, incontro con l'altro? Com'è possibile che tra l'in sé e il per sé esista una pluralità di coscienze, tutte costituenti un proprio universo? L'unico percorso possibile è quella di 'revocare in dubbio il pensiero oggettivo'²¹⁴ e tentare una terza via, tra l'in sé degli oggetti e il per sé della coscienza: quella della percezione corporea.

Di nuovo, dunque, il corpo: ciò che è dato dell'altro, nell'esperienza che ne si fa, è solamente il suo corpo, la cui somiglianza con quello dell'ego permette a quest'ultimo di inferirne la presenza.

La coscienza (...) non più come coscienza costituente e come puro essere-per-sé, ma come coscienza percettiva, come il soggetto di un comportamento come essere al mondo o esistenza giacché solamente così *l'altro potrà apparirmi al culmine del corpo fenomenico* e ricevere una specie di località.²¹⁵

Come già evidenziato nei paragrafi precedenti, la coscienza che Merleau-

²¹³ 'Nell'oggetto culturale io esperisco la presenza prossima dell'altro sotto un velo di anonimato'. Cfr. *Ivi*, p. 452.

²¹⁴ *Ivi*, p. 454.

²¹⁵ *Ivi*, p. 456. (Corsivo mio).

Ponty mette qui in gioco è una coscienza percettiva e corporea, priva di trasparenza e purezza, caratteristiche proprie dell'io cartesiano. L'inerenza ad un corpo e ad una situazione elimina secondo Merleau-Ponty, ogni difficoltà nel pensiero dell'esistenza dell'altro.²¹⁶

Il riferimento di tale considerazione 'estesiologica' del problema è di nuovo Husserl:

Per Husserl l'esperienza dell'altro è dapprima estesiologica e deve esserlo se effettivamente l'altro esiste non come termine ideale (...). Ciò che da principio io percepisco è un'altra sensibilità e solo a partire di qui un altro uomo e un altro pensiero.²¹⁷

²¹⁶ 'Se esperisco questo inerire della mia coscienza al suo corpo e al suo mondo la percezione dell'altro e la pluralità delle coscienze non presentano più difficoltà'. Cfr. *Ivi*, p. 455.

²¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, cit., p. 222. La trattazione del problema dell'alterità in Husserl, pur se disseminata, qua e là, in tutte le sue opere, ha come centro le *Meditazioni cartesiane*. Già nelle opere precedenti, Husserl parla di empatia, *eingefühlung* –la cui traduzione non è precisamente empatia quanto piuttosto 'sentire-dentro', 'immedesimarsi'– all'interno del rapporto intersoggettivo. Essa si puntualizza come una rappresentazione dell'estraneità e della vita di coscienza dell'altro. L'ego ha di sé e dei propri atti una conoscenza diretta e adeguata, mentre è in una sorta di rapporto di immanenza nei confronti dell'*alter ego* conoscibile, da un lato, direttamente grazie al suo essere presente attraverso il corpo, e, dall'altro, solo indirettamente se si considera l'esperienza che il *cogito* fa di se stesso. Tale concetto di empatia ha origini leibniziane: si pensi, infatti, alla considerazione unitaria, in concreto, delle coscienze individuali, oltre che del loro rapporto armonico. Esse si situano in un universo comune in cui –a differenza di Leibniz per il quale fondamentale è l'impenetrabilità di tali sostanze– vi è l'intreccio delle loro intenzioni. Tornando alle *Meditazioni*, così come è ben evidente dal titolo, queste si propongono come continuazione della riflessione cartesiana sulla soggettività, pur discostandosi, poi, effettivamente da essa. Nell'introduzione alle *Meditazioni*, Husserl afferma che 'si potrebbe anzi dire, per ciò che la fenomenologia è un neo-cartesianesimo, sebbene essa sia costretta a negare quasi tutto il contenuto dottrinale comunemente noto della filosofia cartesiana, ma appunto in virtù di uno sviluppo radicale dei motivi cartesiani'. Egli sostiene di voler riprendere le meditazioni cartesiane come modello di riflessione filosofica: così come Cartesio si era trovato di fronte ad una situazione filosofica da rivedere per poter soddisfare all'idea stessa di filosofia, così Husserl ritiene di dover far fronte ad una 'età infelice' in cui è necessario far rivivere quel radicalismo filosofico che fu di Cartesio e che egli identifica con il ritorno all'io filosofante. Solamente attraverso tale ritorno, comunque diverso rispetto a quello cartesiano– è possibile trovare una via sicura 'per la quale nella sua pura interiorità si possa includere una exteriorità oggettiva'. (Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit.,

pp. 45-47). In tale percorso, nella determinazione delle caratteristiche del soggetto, Husserl si trova ad affrontare il problema dell'altro –in particolare all'interno della quinta meditazione–, onde evitare il solipsismo. Di fronte alla questione di come sia possibile giungere al riconoscimento dell'*alter ego*, posto l'*ego* quale base di ogni sapere, Husserl è costretto a pensarlo a partire dalla stessa soggettività trascendentale dell'io: dall'interno dell'io scaturirebbe l'alterità, tanto che l'*ego* è già *alter ego*. Il problema dell'altro è, quindi, considerato in modo tale da non rinunciare all'aspetto descrittivo del metodo fenomenologico, né a quello più propriamente fenomenologico-eidetico, che implica la costituzione dell'esistente all'interno dell'io.

La riflessione sull'altro si inserisce nel solco della ricerca di evidenze in sé prime e apodittiche, su cui fondare l'edificio del sapere, in vista della costituzione di una scienza, che proponga un sistema di conoscenze definitivamente valido: 'Per noi che meditiamo, completamente poveri di conoscenza scientifica, debbono esservi pertanto, se il nostro fine presuntivo deve essere praticamente possibile, delle evidenze raggiungibili quali portino in sé l'impronta di una tale destinazione, in quanto cioè esse sono conoscibili come evidenze che precedono tutte le altre possibili'. *Ivi*, p. 58.

Per poter giungere a queste, è necessario sospendere ogni giudizio di esistenza sul mondo, compiere l'*epoché*: il risultato di tale operazione è ciò che è presente all'interno degli atti intenzionali del soggetto, è il mondo così come lo pensa l'*Ego*. ('*L'epoché* (...) è il metodo radicale ed universale per il quale io colgo me stesso come io puro e con la mia propria vita di coscienza pura, nella quale e per la quale è per me l'intero mondo oggettivo, nel modo in cui esso è per me'. Cfr. *Ivi*, p. 65.) Residuo dell'*epoché* è un io puro, anteriore, nella sua evidenza, al mondo, e, in quanto tale, evidenza prima: l'io 'trascendentale' in Husserl indica proprio quell'ambito primo e più immediato della nostra esperienza, da cui partiamo per ogni esplorazione ulteriore. La fenomenologia trascendentale viene, dunque, trasformata in un'egologia pura: ad essa, è affidato il compito di studiare il soggetto dopo l'*epoché*, campo di esperienza piuttosto vasto, includendo quest'ultimo, tutti contenuti di esperienza individuale del soggetto. Ma quali sono le caratteristiche di questo *ego* per ciò che concerne la sua struttura realmente esistente? In primo luogo, l'*Ego* non è semplicemente un generico flusso vivente: esso è un polo di identità degli *Erlebnisse*, delle esperienze vissute, anche se, in realtà, non può essere identificato con una serie continua di queste ultime. Esso è un sostrato di abitudine, che Husserl indicherà, poi, con il termine monade, intendendo rappresentare con ciò la concretezza dell'io, dovuta alle sue *cogitationes* e ai suoi *cogitata*: 'Dall'io come polo identico e come sostrato delle abitudini noi distinguiamo l'*ego* preso nella sua piena concretezza (che noi con una parola leibniziana vogliamo chiamare monade), in quanto aggiungiamo al primo io ciò senza di cui l'io non potrebbe essere concreto. E questo può accadere solo entro il flusso multiforme dei momenti della vita intenzionale.' (*Ivi*, p.116)

La monade racchiude sia l'io come polo di identità, sia l'io come *habitus*, sia il mondo così com'è visto e pensato dall'io: in tal modo, ogni forma di esteriorità è superata dall'interiorità dell'*ego*. Si rende conto, così, dell'esistenza di ogni specie di essere, reale o ideale, ritenuto una formazione scaturita dagli atti intenzionali dell'*ego*. A partire da queste considerazioni, è possibile pensare l'esistenza di altre coscienze: il darsi degli altri soggetti avviene all'interno della soggettività. Se facciamo riferimento alla definizione che, in tale contesto, Husserl dà della fenomenologia come egologia, ciò che emerge è però il pericolo di solipsismo: 'Se io che medito, mediante l'*epoché* fenomenologica mi riduco al mio assoluto *ego* trascendentale, non sono allora divenuto il *solus ipse* e non rimango io tale, fin tanto che sotto il titolo 'fenomenologia', effettuo un'autoesposizione permanente?' *Ivi*, p.140.

E, d'altra parte, il riconoscimento di altri io non porta a quelle aporie che, già in precedenza, si erano incontrate all'interno di ogni idealismo? È dunque necessario

procedere nell'indagine con un lavoro di interpretazione fenomenologica, sottolineando la costituzione dell'*alter ego* all'interno dell'esperienza dell'*ego*. Per far questo si devono analizzare le modalità attraverso cui l'altro si dà. Da un lato, esso ci appare come oggetto nel mondo, oggetto pur sempre speciale, distinto da ogni altro in sé. La sua diversità è determinata dall'essere un per-sé: in questo senso, la sua presentazione avviene anche come soggetto, che fa esperienza di questo stesso mondo all'interno del quale è inserito, e che d'altra parte, provvede a costruire 'Per esempio io ho esperienza degli altri, come altri che sono, in molteplicità d'esperienze concordanti e variabili; e, da un canto, io ne ho esperienza come di oggetti mondani, ma non come mere cose naturali (...). Dall'altro lato io li esperisco come soggetti per questo mondo, che hanno di esso esperienza, di esso che è lo stesso mondo che io esperisco e che hanno esperienza di me pure, di me appunto in quanto esperisco il mondo e gli altri che vi stanno'. Cfr. *Ivi*, p.141. L'incontro con l'altro, infatti, porta con sé anche la presenza di un mondo culturale, spirituale, e, in ultima analisi, oggettivo. Husserl fonda l'oggettività del mondo sulla presenza di altre soggettività, che, come la nostra, si apprestano a costituire un senso all'interno della propria esperienza: in precedenza, era Dio essere posto a garanzia del mondo culturale e della sua universalità, ora è sufficiente la condivisione e costruzione di questo da parte di coloro che lo abitano. Questa stessa concezione viene ripresa anche da Merleau-Ponty, anche se con scopi diversi rispetto alla necessità husserliana di rendere ragione dell'oggettività del mondo in cui viviamo. Merleau-Ponty, infatti, rovesciando l'operazione husserliana, considera il mondo degli utensili quale testimonianza della presenza di altre soggettività: questo dovrebbe permetterci di rifiutare l'idealismo tradizionale, in cui impera il solipsismo, e a cui non resta che postulare l'esistenza di altri soggetti per non essere contraddittorio rispetto la realtà.

Per il procedere dell'indagine, Husserl ritiene necessaria una nuova *epochè*, successiva a quella che sospendeva ogni giudizio intorno al mondo: questo ulteriore passo dovrebbe condurre ad astrarre da ogni oggetto o pensiero di oggetto rintracciabile nella nostra interiorità, permettendoci di raggiungere, quindi, la sfera di ciò che appartiene esclusivamente. ('Ma per procedere rettamente, bisogna adempiere ad una esigenza metodologica, quella di compiere una specie singolare di *epochè* tematica al di dentro della sfera trascendentale dell'universalità'. Cfr. *Ivi*, p. 143.) In questo senso, Husserl caratterizza tale riduzione come: 'La riduzione al mio concreto io-stesso trascendentale, mediante l'astrazione da tutto ciò che mi si presenta in costituzione trascendentale come estraneo.' *Ibidem*.

Questa astrazione non è una radicale *epochè* che conduce al solipsismo: è solamente una metodologia di lavoro per poter giungere a identificare le caratteristiche dell'*ego*, sulla base delle quali è poi possibile pervenire alla considerazione dell'altro. Grazie alla delimitazione di tale zona del proprio, emerge che, in ciò che vi è di più nostro, compare anche l'estraneo, sottoforma di *cogitationes* riguardanti oggetti costituiti da altri. Il senso dell'io, infatti, si trasferisce da me ad altri, proprio perché altri non è che un *alter* io: '*Alter ego* sono proprio io stesso nella mia proprietà. L'*altro*, per il suo senso costitutivo rinvia a me stesso; l'altro è rispecchiamento di me stesso e tuttavia esso non è propriamente un rispecchiamento, un analogo di me stesso, né addirittura un analogo in senso comune'. Cfr. *Ivi*, p. 144. All'interno di questa sfera del proprio, ciò che appare come tale è –così definita da Husserl– 'la natura propria': tra gli elementi che ritroviamo in essa, un ruolo fondamentale è giocato dal corpo vivente, il *Leib*, corpo su cui l'*ego* ha dominio diretto. Husserl asserisce che: 'In tal modo si è costituito il mio io personale come unità psicofisica mediante la costante esperienza di queste singolari relazioni dell'io e del suo vivere con il 'corpus'.' *Ivi*, p. 147.

Emerso tale io personale, la questione da comprendere è come avviene la percezione dell'*alter ego*: la considerazione di ciò permette il superamento del mondo primordiale

dell'io, per innalzarsi ad un mondo oggettivo ed intersoggettivo, di cui il proprio *ego* è solo un fenomeno.

Per spiegare la relazione con l'altro, Husserl fa ricorso alla percezione per analogia, che avviene a tre livelli. Il corpo è ciò che, di primo acchito, scorgiamo dell'altro: inizialmente, infatti, appare un'analogia tra il proprio corpo e quello altrui. L'esperienza del proprio corpo permette di comprendere il corpo altrui come un'unità psico-fisica, come *Leib*, e non come mero oggetto, come *Körper*.

In tal modo, accade un trasferimento per analogia, dal proprio io a quello altrui, che egli definisce facendo ricorso all'idea di un 'accoppiamento originario', reso possibile dalla somiglianza tra i due corpi. Husserl parla di 'accoppiamento' per porsi al di là di una sfera propriamente gnoseologica, evitando, così, l'obiezione che sarebbe potuta sorgere se si fosse parlato di 'inferenza' tra i due corpi.

Ad un secondo livello, si verifica l' 'appresentazione' per analogia: in essa, l'io scorge nel comportamento altrui la coerenza e la concordanza tra l'elemento fisico e quello psichico. Con il termine 'appresentazione' Husserl vuol indicare 'l'atto di rendere co-presente' l'altro: questa copresenza è diversa dall'evidenza pura e semplice della presenza. Essa si differenzia anche dall'essere-presente di un oggetto naturale del mondo: l'essere presente, infatti, implica l'aver di fronte un lato della cosa osservata, mentre gli altri aspetti, completanti la veduta dell'oggetto, sono solo presupposti. In questo caso, però, - a differenza di quello riguardante l'altro- è realizzabile una conferma della supposizione e un riempimento della visione -messa in atto, per esempio, attraverso un giro attorno all'oggetto che renderebbe visibile ciò che in precedenza era nascosto-. Al contrario, per quanto riguarda l'incompletezza della percezione dell'altro, questa non può essere colmata, avendo l'altro una natura differente rispetto a quella di una cosa naturale: 'Quello che in virtù dell'analogia è divenuto oggetto di appresentazione non può mai pervenire allo stato di presenza autentica, né per ciò alla percezione vera e propria.' E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 162.

L'esperienza dell'altro appare, da un lato, sempre indiretta, fondata sulla propria esperienza di *ego*, dall'altro, inadeguata: non è mai possibile giungere alla comprensione piena degli atti intenzionali dell'altra coscienza, pur essendo possibile un trasferimento ideale dal 'qui' del proprio corpo, al 'là' di quello altrui.

Tale è il ruolo dell'immaginazione, che, nel rapporto con l'alterità, è fondamentale per un avvicinamento delle due prospettive, quella propria e l'altrui: proprio questo è il terzo livello, in cui secondo Husserl avviene l'incontro con l'altro. Immaginare il cambiamento di posizione permette di pensare anche una modificazione del proprio punto di riferimento e, quindi, anche quello delle proprie percezioni, giungendo così all'interno del punto di vista dell'altro. '(L'estraneità) Ha luogo necessariamente in virtù della sua costituzione di senso, come modificazione intenzionale del mio io che è stato il primo ad oggettivarsi, cioè del mio mondo primordiale. L'altro ha fenomenologicamente luogo come modificazione di me stesso'. Cfr. *Ivi*, p. 166. Questo significa che l'altro è colto come modificazione analogizzante del mio *ego*, anche se, in ogni caso, l'esperienza dell'altro ci dà, comunque, un io diverso dal proprio. Pur percependo, infatti, il corpo altrui quale *analogon* del proprio, il *Leib* di quest'ultimo rimane diverso e distinto da quello altrui: il primo è esperito come un 'qui', il secondo è, pur sempre, un 'là' che non si avrà mai la facoltà di raggiungere.

Solo grazie all'esperienza dell'altro, è possibile arrivare a dare oggettività al mondo delle cose che abitiamo: queste, infatti, non sono lì solo per noi ma anche per gli altri. Ogni oggetto di cui faccio esperienza riceve, in riferimento all'esperienza del corpo altrui, come uno strato appresentativo maggiore che ci permette di affermare la sua identità nel suo essere per me e nel suo essere per gli altri, fermo restando una diversità di presentazione per me e per gli altri: 'Questi altri per me, non restano separati l'uno

Fondamentale nella riflessione husserliana è il ricorso alla percezione per analogia, per spiegare la relazione con l'altro. Essa avviene a tre livelli: di primo acchito il corpo è ciò che si scorge dell'altro. Inizialmente, infatti, appare un'analogia tra il proprio corpo e quello altrui e l'esperienza del proprio corpo permette di comprendere il corpo altrui come un'unità psico-fisica, come *Leib*, e non come mero oggetto, come *Körper*. Proprio questa è la considerazione centrale in Merleau-Ponty per l'affermazione dell'impossibilità di una separazione tra coscienzialità e corporeità del Sé. Seguendo, infatti, l'idea di un'analogia corporea tra il sé e l'altro, Merleau-Ponty afferma che:

Se (...) il soggetto percipiente (...) appare trascinare dietro di sé questa cosa corporea senza la quale per lui non ci sarebbero altre cose, perché mai gli altri corpi che percepisco non dovrebbero a loro volta essere abitati da coscienze?²¹⁸

dall'altro, ma costituiscono piuttosto (naturalmente nella sfera della mia proprietà) una comunità d'io che include anche me stesso che è comunità di io che stanno l'uno insieme all'altro e l'uno per l'altro, infine una comunità di monadi, la quale è fatta in modo da costituire (...) un unico ed uno stesso mondo.' *Ivi*, p. 157. In tal modo, in virtù della costituzione di questa sfera intersoggettiva è permesso rendere conto del mondo oggettivo, la cui evidenza restava, altrimenti, senza fondamento razionale. È importante sottolineare tale aspetto, poiché è questo il motivo che –al di là dell'accusa di solipsismo– sembra condurre Husserl alla considerazione del problema dell'alterità: ricordiamo, infatti, che il punto di partenza era la necessità di costituire una scienza conoscitivamente valida. La validità di una scienza emerge quando essa è riconosciuta universalmente, cioè quando la sua capacità di spiegazione appare efficace a più soggetti: la conferma dell'esistenza di una pluralità di coscienze appare dunque fondamentale per rendere conto dell'obiettività di una scienza.

Merleau-Ponty, pur permanendo –nella *Fenomenologia della percezione*– all'interno delle linee tracciate da Husserl nella sua analisi dell'altro, parte da esigenze diverse, di critica delle scissioni, instaurate dal dominio della tradizione, rintracciabili nella relazione con altri.

²¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 455-456.

Cardine del rapporto con l'altro è la corporeità, intrinsecamente spirituale, del *Leib* husserliano:

Così il corpo altrui e il mio sono un tutto unico, il rovescio e diritto di un solo fenomeno; l'esistenza anonima, di cui il mio corpo è in ogni momento traccia, abita contemporaneamente questi due corpi. Ciò costituisce solamente un altro vivente e non ancora un altro uomo. Ma questa vita estranea come la mia con la quale comunica, è una vita aperta.²¹⁹

Accanto alla tematica della corporeità, appare quella di una 'vita anonima', campo pre-personale, precedente ogni distinzione tra un io e un altro, all'interno del quale emergono le soggettività.²²⁰ L'intersoggettività appare come intercorporeità, la cui prima percezione avviene già a livello dell'esperienza del proprio corpo.²²¹ Tuttavia il riconoscimento dell'altro

²¹⁹ *Ivi*, p. 459.

²²⁰ Nella sua analisi riguardante il proprio e l'estraneo, B. Waldenfels sottolinea questa iniziale indistinzione tra i due: 'All'inizio non c'è né una separazione fra il proprio e l'estraneo, né una pura fusione, ma (...) l'esperienza vuol dire un processo in cui proprio ed estraneo, peculiare ed eterogeneo nascono *per differenziazione*'. Cfr. B. Waldenfels, *Il proprio e l'estraneo*, 'Aut Aut', nn. 237-238, mag.-ag. 1990, p. 37. Una simile prospettiva, già accennata nella *Fenomenologia della percezione*, sarà ben presente in Merleau-Ponty soprattutto a partire dall'ultimo periodo della sua riflessione: proprio qui ritroveremo quell'idea di intreccio, di chiasma, che B. Waldenfels definirà non come 'fusione nel senso di una non-differenziazione, né separazione, nel senso di una totale scissione, ma una sorta di *prelevamento in un campo comune*, una contemporanea coincidenza e non coincidenza'. Cfr. *Ibidem*. Rilflettere, secondo Waldenfels, sull'estraneità come ciò che non può essere assorbito nell'identificazione al proprio, né tantomeno come ciò che viene considerato inaccessibile, è necessario per il superamento di tali modalità, tradizionali, di considerare l'alterità.

²²¹ Ricordiamo a questo proposito la questione che nel Visibile e l'invisibile Merleau-Ponty definisce 'reversibilità': la mano toccata-toccante, allo stesso tempo soggetto ed oggetto. Secondo A. Martone, 'il termine intersoggettività (...) va inteso in Merleau-Ponty in maniera assai particolare: mentre il significato di intersoggettività tradizionalmente più accreditato allude ad una relazione tra soggetti già dati prima della comunicazione, il discorso di Merleau-Ponty attribuisce ad esso il valore di atto esperienziale il quale, lungi dall'essere determinato dal *soggetto* è esso stesso ciò che –attivando anzitutto l'essere corpo che costituisce *l'être-au-monde*– determina i soggetti'. Cfr. A. Martone, *Verità e*

non termina al solo livello corporeo. Il corpo non è semplicemente, come in Husserl, estrinsecazione della coscienza dell'altro: l'inferenza che si faceva dell'altro sulla base di tale presupposto, pur se logicamente attendibile, risulta essere priva di giustificazione. Se ci si fermasse a tale indagine, non si comprenderebbe infatti secondo Merleau-Ponty quel riconoscimento dell'altro e delle sue espressioni che avviene nell'infante, privo di qualsiasi possibilità di deduzione logica, articolato al contrario sulla percezione consapevole del proprio corpo infantile.

Dove quindi vi è l'incontro con l'altro come altra coscienza, come *alter ego*? Merleau-Ponty ritiene che questo avvenga nel linguaggio attraverso cui l'altro rivela la sua identità, in modo diverso, sublimato rispetto a quello puramente corporeo-gestuale. Nel linguaggio è tra le proprie parole e quelle altrui che ciascuno fa la propria identità, in costante relazione.²²²

All'interno del dialogo avviene quell'esperienza di anonimato, incontrata in precedenza, in cui 'io vengo svincolato da me stesso'²²³, e che è fondamentale come condizione di partenza della coesistenza umana.

D'altra parte tale riflessione permane ancora su di un piano puramente fenomenologico, ove l'introduzione di un'esperienza anonima quale è quella dialogica determina dei problemi:

comunità in Maurice Merleau-Ponty, La città del sole, Napoli 1998, p. 228.

²²² M.-P. Villela-Petit sottolinea l'idea merleau-pontyana della parola come 'membratura attraverso la quale siamo legati intenzionalmente gli uni agli altri e nella quale le nostre «vite private» comunicano, si interpenetrano –giuntura articolata del nostro essere-assieme'. In questo modo, secondo Villela-Petit, 'Merleau-Ponty sovverte le nostre concezioni correnti sull'identità, sulle quali si appoggia quella della chiusura sostanziale delle monadi'. Cfr. M.-P. Villela-Petit, *Le tissu du réel*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, cit., p. 102. (Traduzione mia).

²²³ *Ivi*, p. 460.

In questo modo otteniamo proprio l'altro? Noi livelliamo l'io e il tu in una esperienza a più, introduciamo l'impersonale al centro della soggettività, cancelliamo l'individualità delle prospettive, ma in questa confusione generale, non abbiamo forse fatto scomparire con l'Ego anche l'Alter ego?²²⁴

Sembra essere tornati al punto di partenza: essendovi un insieme di utensili costituenti il mondo, e non costruiti dall'io, è necessario vi siano degli altri io, assorbiti dal 'noi' che possiede il mondo come universo oggettivo. Com'è possibile questo passaggio da una coscienza particolare ad un io impersonale?²²⁵

E' necessario, come farà Merleau-Ponty non restare ad un livello fenomenologico ma portare alle estreme conseguenze ontologiche quella vita anonima di cui nella *Fenomenologia della percezione* è possibile trovare solo un abbozzo. Al contrario, se il riferimento all'anonimicità, all'impersonale viene eliminato accade che l'Ego e l'alter ego si pongano nuovamente uno di fronte all'altro riproponendo un rapporto di tipo oggettivistico:

²²⁴ *Ivi*, p. 461.

²²⁵ Visti i risultati, è forse possibile dunque affermare con P. Caruso che: 'Facendo una fenomenologia della percezione non si può quindi risolvere il problema, si può tentare solo di impostarlo e per di più in maniera inadeguata, cioè muovendo da un ego cogito inteso come fulcro percettivo.' Cfr. P. Caruso, *Il problema dell'esistenza altrui in Merleau-Ponty*, 'Aut Aut', n. 66, novembre 1961, p. 570. In realtà, secondo S. Costantino, un tale giudizio sull'indagine merleau-pontyana può essere giustificato solo considerando che il critico in questione non aveva avuto a disposizione né la *Prosa del mondo*, né *Il visibile e l'invisibile*, che rispetto alla *Fenomenologia* mostrano una svolta nella questione d'altrui. Cfr. S. Costantino, *La testimonianza del linguaggio. Saggio su Merleau-Ponty*, Milano 1999, p. 138.

Lo sguardo dell'altro mi trasforma in oggetto e il mio sguardo lo trasforma in oggetto solo se ci ritiriamo entrambi in fondo alla nostra natura pensante, se ci facciamo entrambi sguardo inumano.²²⁶

In realtà, Merleau-Ponty, nella *Fenomenologia della percezione*, più che risolvere il problema dell'alterità –così come afferma Barbaras²²⁷– si limita a porlo, inferendo in ultima istanza l'esistenza dell'altro dall'esperienza empirica che si ha di lui.²²⁸

La soluzione non può essere quella fondata sul piano fenomenologico: è necessario andare oltre, per ritrovare quella relazione d'essere tra individui che Merleau-Ponty, nella *Fenomenologia della percezione*, ha tenuto su di un livello puramente percettivo, e, quindi, gnoseologico.

Prima, però, di procedere verso la concezione ontologica della relazione all'altro, è interessante ricordare il corso che Merleau-Ponty tenne alla Sorbona nell'autunno del 1949, quando venne chiamato alla cattedra di psicologia dell'infanzia e pedagogia. In esso, il filosofo tratta del problema dell'alterità in relazione alla percezione che di questa possiedono i bambini. Il problema dell'altro riferito al bambino è, secondo Merleau-Ponty:

²²⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 467. Citazione quest'ultima che nasconde una critica velata alla trattazione del problema dell'intersoggettività da parte di Sartre. L'analisi sartriana dell'alterità ha infatti come punto di partenza l'idea che l'altro appaia solamente come momento di alienazione della propria soggettività, divenuta oggetto di fronte ad uno sguardo estraneo.

²²⁷ 'Il problema dell'altro è posto, non è veramente risolto. Egli si accontenta di invocare l'esperienza'. Cfr. R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, cit., p. 54. Barbaras continua sostenendo che 'lontano dal prendere atto dell'esperienza dell'altro, Merleau-Ponty (...) continua ad esplicitarla all'interno di un quadro dualista, attraverso il quale il corpo è sempre stato finora considerato'. Cfr. *Ivi*, p. 55. Questo conferma, secondo Barbaras, 'il carattere negativo della sua descrizione' dell'alterità. (*Ibidem*). (Traduzioni mie).

²²⁸ 'Il fatto che ho idea di tale esperienza dell'altro tanto da non parlare di solitudine, permette di inferire la sua esistenza'. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 466.

Un problema che la psicologia classica ha trovato molta difficoltà ad affrontare; si potrebbe anzitutto dire che ci troviamo di fronte ad uno dei problemi contro i quali la psicologia classica è naufragata, perché si è rivelato impossibile risolverlo attenendosi alle teorie elaborate dalla psicologia accademica.²²⁹

Come già ricordato, bersaglio critico di Merleau-Ponty è la modalità di concepire il soggetto propria della psicologia classica: l'io come costituito da materia corporea, vivificata dalla presenza della psiche, la cui attività è 'data a ciascuno nella sua solitudine'.²³⁰ Il termine psiche, quindi, -che Merleau-Ponty afferma di voler utilizzare in modo vago, al fine di evitare il riferimento preciso ad una qualche teoria psicologica²³¹- indica un tutto chiuso in sé, non comunicabile, né tantomeno raggiungibile a partire da una soggettività esterna alla propria, a partire, cioè, da un '*autrui*'. Solo indirettamente, attraverso l'espressione che di essa appare nell'elemento corporeo, è possibile entrare in contatto con l'altro e con la sua psiche. D'altra parte, però, la stessa concezione tradizionale del corpo pone delle difficoltà, nel momento in cui si deduce, dalla considerazione del proprio corpo come involucro, un'eguale visione del corpo dell'altro. Alla psicologia classica, non rimane altro modo che giustificare l'esperienza dell'altro attraverso il trasferimento della propria intimità con il corpo, sulla soggettività che sta di fronte.

²²⁹ M. Merleau-Ponty, *Les relations avec autrui chez l'enfant*, Paris, tr.it. di G. Goeta, *Il bambino e gli altri*, Armando Editore, Roma 1968, p. 81.

²³⁰ *Ivi*, p. 82.

²³¹ 'Adopero di proposito il termine vago di 'psiche' per non implicare una qualunque teoria della conoscenza, usando un termine più preciso'. Cfr. *Ibidem*.

Tale trattazione classica del problema dell'alterità incontra delle difficoltà evidenti se si considera lo sviluppo dell'idea dell'altro nel bambino: in primo luogo, molto presto appare, in quest'ultimo, la possibilità di percezione di un'espressione, pur se lontani dalla conoscenza esatta del suo significato. Questo significa che pur comprendendo la presenza di un altro non lo si arriva a conoscere semplicemente istituendo il rapporto tra le proprie esperienze e quelle altrui. In secondo luogo, come già accennato in precedenza, la percezione che si ha del proprio corpo è molto diversa rispetto a quella che si ha del corpo dell'altro. Il primo, infatti, non appare visivamente in modo completo, mentre del secondo si ottiene, dall'esterno, un'immagine esaustiva, almeno in parte. Com'è possibile allora pensare ad una sovrapposizione tra due esperienze così diverse? Secondo Merleau-Ponty, per la risoluzione di una simile questione, si rende necessario il superamento dell'idea classica di psiche, da considerare quale 'pregiudizio'²³² psicologico: essa è situata nel mondo, aperta ad esso e agli altri. In questo senso, Merleau-Ponty asserisce che:

La mia coscienza è radicalmente volta verso il mondo, verso le cose, è, soprattutto, rapporto con il mondo. La coscienza altrui è anch'essa, prima di tutto, un certo modo di comportarsi di fronte al mondo. É allora nella condotta dell'altro, nella sua maniera di trattare il mondo che io posso trovarlo.²³³

²³² 'Il problema può essere risolto a condizione che si rinunci a certi pregiudizi classici. Bisogna abbandonare il pregiudizio fondamentale secondo il quale la psiche non è accessibile che a ciascun individuo nella sua solitudine, secondo il quale la mia psiche sarebbe ciò che è accessibile solo a me stesso, ciò che non può essere visto dall'esterno'. Cfr. *Ivi*, p. 86.

²³³ *Ivi*, p. 87.

L'incontro con l'altro avviene dunque grazie al suo manifestarsi come comportamento, come già visto ne *La struttura del comportamento*. Solo 'una prospettiva sull'altro è aperta a partire dal momento in cui lo definisco e definisco me stesso *come comportamento* in azione sul mondo'.²³⁴

Dopo la revisione del concetto di psiche, risulta fondamentale una chiarificazione anche dell'idea di corpo: quest'ultimo deve essere concepito come sistema, all'interno del quale gli aspetti estracettivi e quelli introcettivi sono in continuo rapporto tra loro. Di esso si possiede 'uno schema corporeo strutturale' che concerne la propria posizione rispetto al mondo circostante. La ridefinizione di tali categoria permette di comprendere come avvenga l'analogia tra il proprio corpo e quello altrui: ciò che viene trasferito dall'uno all'altro sono quegli atti, quei comportamenti che ci indicano la presenza di un altro io e che vengono assunti dal proprio corpo. Merleau-Ponty riassume tali indagini, sottolineando che:

Tutte queste analisi concordano con l'ammettere che non si potrà spiegare la percezione dell'altro se si presuppongono un io e un altro assolutamente coscienti di se stessi e che di conseguenza rivendichino una originalità assoluta in rapporto all'altro che è di fronte a loro. Al contrario, la percezione dell'altro diventa comprensibile se si suppone che la psicogenesi ha inizio da un livello in cui il bimbo ignora se stesso e l'altro in quanto distinti.²³⁵

Ricompare, dunque, un livello di 'vita anonima', di indistinzione che

²³⁴ *Ibidem.* (Corsivo mio).

²³⁵ *Ivi*, p. 90.

precede ogni separazione tra l'ego e l'*alter ego*, e che è propria delle primissime esperienze nel mondo comune. Lo sdoppiamento tra *ego* e *alter ego* avviene solo quando il bambino riesce, oggettivando il proprio corpo e prendendone coscienza, a scoprire la sua diversità rispetto agli altri, il suo essere 'isolato' da questi. Il bambino attraversa diverse fasi, prima di giungere alla percezione dell'altro, fasi parallele alla coscienza di sé e del proprio corpo che egli acquisisce nel corso del tempo, nel commercio con il mondo e con gli altri. Nei primi mesi di vita, il filosofo parla di una fase di 'collettività anonima': è uno stadio di pre-comunicazione –perché ci sia comunicazione, sottolinea Merleau-Ponty, è necessario che la separazione tra me e l'altro sia già avvenuta-, in cui non si distinguono degli individui posti di fronte all'io, non ancora riconosciuto come tale. Proprio per questo, l'egocentrismo del bambino non è tanto l'atteggiamento di un io che pone se stesso davanti agli altri, quanto piuttosto l'atteggiamento dell'io che ignora se stesso e che 'vive altrettanto bene negli altri che in se stesso'.²³⁶ È un aspetto che Merleau-Ponty definisce:

Sincretistico dato dalla mancata distinzione tra me e l'altro confusi all'interno di una situazione che ci è comune.²³⁷

A poco a poco, attraverso l'oggettivazione del proprio corpo e la costituzione dell'altro nella sua diversità, emerge quanto comunemente si

²³⁶ *Ivi*, p. 91.

²³⁷ *Ibidem*.

oppone: l'io e il non-io, l'io e l'altro. Questa separazione, non è però 'mai del tutto compiuta'²³⁸, è piuttosto un processo, e non un dato di fatto staticamente esistente. Tra l'io e l'altro vi è un rapporto di tipo dialettico, non nel senso hegeliano del termine –cioè, come lotta tra coscienze–, ma, piuttosto, nel senso di un continuo richiamo alla soggettività dell'altro come costitutiva del proprio io. L'idea della relazione all'altro appare quale relazione d'essere, cioè come rapporto che inerisce alla mia modalità di esistere.

In tale corso, l'operazione di Merleau-Ponty sembra quella di prendere il mondo infantile ad esempio della condizione originaria, precedente ogni conoscenza e tematizzazione della realtà, e a cui è necessario tornare per oltrepassare ogni dicotomia nata a partire dallo sviluppo dei paradigmi scientifici. In ogni caso la soluzione non è trovata: il problema, nuovamente, è solo posto.²³⁹

L'altro non possiamo metterlo da nessuna parte, né nell'in-sé né nel per-sé (...). Non vi è posto per l'altro che nel mio campo.²⁴⁰

Qual è dunque 'il campo' di cui parla Merleau-Ponty in cui avviene l'incontro con l'altro? L'incontro ma anche e soprattutto la relazione con

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ B. Waldenfels fa riferimento, nel suo studio già citato concernente il proprio e l'estraneo, a tale corso merleau-pontiano: secondo il critico, Merleau-Ponty avrebbe individuato, in esso, tre forme di 'monopolio della ragione, o per meglio dire, di una determinata forma di ragione' (Cfr. B. Waldenfels, *Il proprio e l'estraneo*, cit., p. 35) che tende ad un'appropriazione dell'estraneo nella totalità di un pensiero onnicomprensivo. Tali forme sono, secondo Waldenfels, ravvisabili nel fatto che 'l'adulto ha ragione di fronte al bambino, il civilizzato di fronte al cosiddetto primitivo, il sano di fronte al malato, per non parlare degli animali primitivi privi di diritto, o più ancora delle piante'. Cfr. *Ibidem*.

²⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., p.139.

l'altro si fa nell'io, grazie alla corporeità, che ciascuno ha in comune con ogni altro individuo:

Vi è una universalità del sentire ed è su essa che riposa la nostra identificazione, la generalizzazione del corpo, la percezione dell'altro.²⁴¹

L'altro non emerge dalla costituzione che l'io fa di lui: l'altro appare subito come corpo, all'interno, quindi, di una situazione comune, in cui l'incontro non può mai essere frontale. L'altro non è 'mai di fronte', è 'sempre ai margini di ciò che vedo e sento, è vicino a me'²⁴², la sua esperienza non avviene mai, ad un livello riflessivo. Entrambi emergono da una corporeità generale, da cui si distinguono poi come *Ego* e come *Alter Ego*. E la ripresa della situazione originaria, la vera esperienza dell'altro come altro io, avviene attraverso il momento del dialogo tra l'io e l'altro, istante in cui ciascuno è portato verso l'altro, grazie al movimento dei pensieri che non appartengono all'uno o all'altro dei dialoganti.²⁴³ Nel dialogare, il *logos* è *dia*: il *logos* è cioè costruito sia dall'io che dall'altro, e non potrebbe accadere se mancasse anche uno solo di questi termini. Il *logos* è di entrambi, nel loro essere intrecciati:

La parola dell'altro non solo risveglia in me dei pensieri già formati ma mi trascina in un movimento di pensiero di cui non sarei mai stato capace da solo. (...) Non vivo

²⁴¹ *Ivi*, p. 140.

²⁴² *Ivi*, p. 137.

²⁴³ J. Duchêne afferma che in Merleau-Ponty 'questa intercorporeità può prolungarsi in intersoggettività attraverso l'avvenimento del linguaggio'. Cfr. J. Duchêne, *Du corps objet au corps expressif*, in Aa. Vv., *Entre le corps et l'esprit*, cit., p. 50. (Traduzione mia).

solo il mio proprio pensiero ma nell'esercizio della parola io divengo colui che ascolto.²⁴⁴

Se la corporeità appare come ciò grazie a cui si rende possibile l'esperienza di un altro io diverso dal proprio, ad un livello differente, la lingua costituisce una situazione comune all'interno della quale sembra sia raggiungibile l'originaria indistinzione tra *ego* e *alter ego*,²⁴⁵ originaria indistinzione che porterà alle estreme conseguenze ne *Il visibile e l'invisibile* e di cui è possibile trovare tracce nella *Prosa del mondo*. Se, infatti, è possibile giungere al riconoscimento dell'alterità, questo avviene perchè *ego* e *alter ego* non sono mai stati realmente separati: non sono che momenti di un'unica visibilità, in cui l'uno è l'aspetto invisibile dell'altro. Come già evidenziato, l'invisibilità non è solo l'aspetto nascosto del visibile, la sua parte inaccessibile: essa indica l'irriducibilità della relazione a due ad un rapporto puramente conoscitivo. Tra l'io e l'altro, la relazione originaria e immediata è quella di un intreccio reciproco di vedute, di mondi:

É necessario che vi sia passaggio dell'altro in me e di me nell'altro affinché io e gli altri non siamo posti dogmaticamente come universi per principio equivalenti.²⁴⁶

Come l'io anche l'altro appare in mezzo a ciò che di lui è visibile, come

²⁴⁴ *Ivi*, p. 125.

²⁴⁵ 'La lingua comune che parliamo è qualcosa come la corporeità anonima che condivido con gli altri organismi': più in là Merleau-Ponty continua affermando che 'la parola presa allo stato nascente stabilisce una situazione comune che non è solo comunanza di essere ma di fare. É qui che ha luogo l'esperienza della comunicazione'. Cfr. *Ivi*, p. 142.

²⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit, p. 103.

scarto tra gli elementi pieni del suo essere presente a me:

Il significato è sempre lo scarto: ciò che l'altro mi dice
mi sembra pieno di senso perchè le sue lacune non
sono mai lì dove sono le mie.²⁴⁷

²⁴⁷ *Ivi*, p. 204. L'Essere così inteso richiama, in parte, la concezione heideggeriana del *Mit-Sein*: la problematica dell'alterità in Heidegger compare come necessità per una migliore indagine del fenomeno dell'Esserci –termine con cui Heidegger indica l'unico ente che si pone di fronte all'Essere interrogandolo, l'uomo per l'appunto-. Heidegger parla di: 'Strutture dell'esserci che sono cooriginarie all'essere-nel-mondo: il con-essere e il con-esserci. In esse si fonda un modo di essere-se-stesso quotidiano la cui illuminazione chiarificherà ciò che possiamo chiamare il soggetto della quotidianità, il Si.' M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 148. Heidegger ritiene che la pura percezione dell'essere dell'esserci generalmente non rivela sino in fondo l'individuo nella sua quotidianità. Nè si deve partire dalla 'datità formale' *Ivi*, p.151. dell'Esserci, per poter arrivare ad una sua comprensione. In prima istanza, è necessario chiarire che non è mai dato un individuo senza che sia anche dato il mondo in cui esso vive ed opera. Allo stesso tempo, assieme al nostro Esserci, ne appaiono anche altri: 'Non è dato innanzi tutto e non è mai dato un soggetto senza mondo. Allo stesso modo non è mai dato, innanzi tutto, un io isolato, senza gli altri.' *Ivi*, p. 151. L'essere nel mondo significa sempre essere con altri: il mondo che ci circonda è ciò a partire da cui incontriamo gli altri, in modo pre-categoriale, al di là di ogni conoscenza tematica. Il *Mit-sein* è una struttura costitutiva del fenomeno dell'esserci: con ciò non si intende dire che il suo essere come essere-assieme presupponga la presenza numerica degli altri. La solitudine stessa è una modalità dell'essere-con: come potremmo sentirci soli se non avessimo esperienza di altri io? Essa non dipende dall'assenza numerica degli altri, visto che, come sottolinea Heidegger, 'la solitudine non viene meno per l'avvicinarsi di un altro esemplare della specie umana, o di dieci. Per numerosi che siano i presenti, l'Esserci può restare solo'. *Ivi*, p. 156 Il con-essere determina, dunque, costitutivamente l'Esserci, il quale si rapporta ad altri individui nella modalità della 'cura'. ('Il con-esserci è esistenzialmente costitutivo dell'essere nel mondo (...) tanto esso quanto quel commercio ambientale con l'utilizzabile intramondano (...) sono interpretati a partire da quel fenomeno della cura che determina in linea generale l'essere dell'esserci'. Cfr. *Ivi*, p. 156.) Se nei confronti delle cose del mondo, questa cura si realizza come 'prendersi-cura-di', nei confronti degli altri, la cura appare come 'aver-cura': un essere-per l'altro, contro l'altro, senza l'altro, un trascurarsi l'uno dell'altro, il non importare all'uno dell'altro. Di queste forme dell'aver cura, quelle che, quotidianamente, vengono messe in atto sono le ultime due: l'essere-assieme quotidiano si caratterizza per il compiere assieme la cura di ciò che ci circonda, in una atmosfera di indifferenza tra individui. Questo, però, non avviene semplicemente come una relazione esterna, come un restare l'uno accanto all'altro in questo lavoro di mera manutenzione: il prendersi cura assieme del nostro mondo è costitutivo del mio essere nel mondo in questo modo determinato. Per questo Heidegger asserisce che: 'La comprensione dell'essere dell'Esserci include anche la comprensione degli altri e ciò perché l'essere dell'esserci è con-essere'. *Ivi*, p. 159. 'La struttura del con-essere è considerata come una struttura impersonale: in questo senso, l'Essere merleau-pontyano è paragonabile al *Mit-Sein* heideggeriano, per l'indistinzione carnale originaria, in cui si trovano inizialmente l'*ego* e l'*alter ego*. Merleau-Ponty arriverà ad affermare che: 'Non c'è

Di nuovo, la struttura dell'altro è come quella dell'io una struttura diacritica. Esiste un chiasma tra *ego* e *alter ego* che, secondo il filosofo, conduce a risoluzione l'opposizione e la lotta tra coscienze. Solamente un'indagine astratta parte dai due poli egologici costituiti, per poi farne apparire la possibilità della loro relazione. L'altro è, al pari dell'io, un momento dell'articolazione dell'Essere: appare nel mondo, in tal modo, e strettamente connesso alle altre prospettive, derivanti da altrettante individualità. La conflittualità non è che un aspetto di quell'armonia propria dell'Essere, e non può caratterizzare in modo univoco la relazione all'altro. In questo senso, l'Essere è *Chair* intersoggettiva, intreccio sensibile tra corpi prelevati da una medesima originaria indistinzione.²⁴⁸

7. Conclusioni

In una nota intitolata *Chiasma-Reversibilità* del 16 novembre del 1961 Merleau-Ponty si chiede 'Che cosa apporto al problema del medesimo e

problema dell'alter ego perché non sono io a vedere, non è lui a vedere, perché ci abita entrambi una Visibilità anonima.' M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 158.

²⁴⁸ Interessante è l'analisi dell'intersoggettività proposta da P. Gambazzi. Quest'ultimo infatti la collega all'interpretazione merleau-pontyana dell'inconscio freudiano, giungendo a definirla come '*magica, onirica, mitica e simbolica*. L'altro non è dunque un oggetto della mia coscienza, né un puro soggetto dentro un corpo proprio. Non lo colgo né nel vedere oggettivante, né nel parlare comunicante'. (Cfr. P. Gambazzi, *Fenomenologia e psicoanalisi nell'ultimo Merleau-Ponty*, 'Aut Aut', nn. 232-233, lug.-ott. 1989, p. 114). L'incontro con l'altro avviene al livello di quello che Gambazzi definisce inconscio primordiale –distinto da quello secondario, inteso quale inconscio del rimosso-, cioè a livello del 'sentire stesso', del 'lasciare essere', dell' 'indivisione del sentire'. Proprio per questo l'intersoggettività è preteoretica: Gambazzi sottolinea che 'è l'altro (e il suo desiderio) che fanno saltare ogni separazione positivistica e psicologista di interno ed esterno, passato e presente, di individualità e alterità, di proprietà e estraneità'. Cfr. *Ibidem*.

dell'altro?'.²⁴⁹ E risponde:

Questo: che il medesimo sia l'altro dall'altro e l'identità differenza di differenza.²⁵⁰

La logica dell'identità è qui spezzata e non tanto per assumerne semplicemente il suo opposto, una logica della differenza –che d'altra parte ne riproporrebbe uno schema rovesciato. Alle affermazioni 'essere identico a' e 'essere diverso da' sottende una medesima logica identitaria che valuta il mondo attraverso una soppressione della differenza intesa come tale in vista di un'assoluta omogenizzazione. Merleau-Ponty sta tentando qui di affermare un Sé che non sia semplicemente il tracciato di un confine rispetto ad un altro soggetto, né tantomeno il risultato del medesimo confine tracciato però dall'altro. Piuttosto esso emerge, appare lì dove si compie l'azione di delineamento dei limiti 'propri' ed 'altrui'. E' una sorta di spazio interstiziale, di cavità nella quale viene a giocarsi la relazione con ciò che è altro, restituendo un Io frammentato, spezzato, la cui identità –se ancora si vuole utilizzare tale nozione classica- è questo polimorfismo. Apparentemente l'io viene 'diluìto' nell'altro tendendo a scomparire quale presenza soggettiva costituente il mondo: in realtà non ha senso parlare del Sé se non in riferimento all'altro, *dal* quale non semplicemente si distingue ma *nel* quale anche si riconosce e *con* il quale permane sempre una costante asimmetria, non potendolo includere totalmente in sé se non perdendolo nella sua autenticità:

²⁴⁹ *Ivi*, p. 275.

²⁵⁰ *Ibidem*.

L'io è un altro perché l'estraneità comincia a casa propria.²⁵¹

Il pensiero merleau-pontyano, almeno in nuce, è definibile secondo la nozione di 'sincretismo sociale'²⁵² fornita da Waldenfels: non vi sono individui ma processi di individuazione, non vi è un individuo formatosi a partire da un'essenza presente a priori ma il suo emergere in un orizzonte condiviso.²⁵³ Ruolo fondamentale di una tale identità sarà svolto dunque dall'intersoggettività: ferma restando una certa continuità nella trasformazione che dà luogo ad un certo stile, ad un certo individuo per l'appunto, costitutivo dell'individuo appare ora il rapporto con l'altro, presente prima di ogni possibile oggettivazione e considerazione intellettualistica. Il soggetto in tal modo si perde, la coscienza annaspa. E' davvero possibile pensare tale scomparsa come negativa? Cosa rimane dopo tale apparente morte del soggetto? Ciò che finalmente ricompare è l'uomo, ciò cui la riflessione merleau-pontyana ha, in definitiva sempre teso. Non più e non solo il soggetto, che se si vuole, comunque permane nella sua accezione intellettualistica, ma l'uomo in carne ed ossa, inserito nelle relazioni interpersonali e in un mondo che costitutivamente intreccia

²⁵¹ B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phaenomenologie des Fremden*, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006, tr. It. F. Menga, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, p. 32.

²⁵² *Ivi*, p. 102.

²⁵³ A proposito dell'essenza e del rapporto che Merleau-Ponty intrattiene con essa, P. Godani afferma che 'il pensiero di Merleau-Ponty non può accettare in nessun caso un'ontologia che implichi la reale sussistenza di un'essenza *singolare*. Nel lavoro svolto da Merleau-Ponty (...) si concepisce l'essenza sempre e solo come *rayon du monde*, mai come *essenza singolare*. L'essenza di una cosa coincide, leibnizianamente con il fatto che quest'ultima rimanda attraverso un'infinità di invisibili fili, alle dimensioni dell'orizzonte nel quale è situata, alla molteplicità di dimensioni virtuali che il mondo stesso è'. Cfr. P. Godani, *Variazioni sul sorvolo. Ruyer, Merleau-Ponty, Deleuze e lo statuto della forma*, 'Chiasmi international', n. 13, *Merleau-Ponty a cinquant'anni dalla morte. Merleau-Ponty – Deleuze. Dissonanze e risonanza*, 2011, p. 349.

e cui è intrecciato. Comprendere che nella sua formazione e istituzione risultano fondamentali anche la presenza dell'altro e del mondo è un passo decisivo per la comprensione dell'individuo e del suo agire. Se davvero si fosse consapevoli dell'individuo quale *dividuo*, quale essere intrinsecamente diviso e frammentato e, nonostante questo, portatore di una deformazione d'essere, di un certo stile che ne testimonia la sua persistenza nella variazione, vi sarebbero ricadute politiche, sociali e comunitarie ben differenti da quelle in atto nella nostra contemporaneità. Riconoscere un sostrato comune tra gli individui, prima che tra i popoli – per i quali del resto, il meccanismo applicabile è il medesimo²⁵⁴ – permetterebbe la comprensione della necessità della rinuncia alla sopraffazione nei territori altrui, la necessità di un'attiva ospitalità, l'obbligo a rendere dignitose le condizioni delle popolazioni meno abbienti, perché, banalmente, gli altri siamo noi. *Je est un autre*.

²⁵⁴ Waldenfels afferma infatti che vi sia un' 'errata impressione che quanto accade tra le culture sia sostanzialmente diverso da ciò che poi accade tra i singoli e in ciascun individuo.' Cfr. *Ivi*, p. 129. E continua, qualche pagina più in là: ' Al contrario se si prende sul serio la parola interculturalità ci si imbatte – come nel caso dell'intersoggettività di Husserl e dell'intercorporeità di Merleau-Ponty – in una sfera intermedia, il cui carattere di intermediarietà non può essere né ricondotto a ciò che è proprio, né integrato in una totalità, né tantomeno sottoposta a leggi universali. Ciò che ha luogo fra di noi non appartiene né a ciascun singolo né a tutti quanti insieme. In tal senso si costituisce una terra di nessuno, una regione di confine che collega a separa allo stesso tempo'. Cfr. *Ivi*, p. 131.

CAPITOLO SECONDO

SIMONDON E L'INDIVIDUO QUANTICO

Al fine di pensare l'inividuazione, occorre pensare l'essere non nei termini di sostanza o di materia o di forma, quanto piuttosto come sistema teso, sovrasaturo al di sopradellivello di unità, che non consista solo in se stesso e che non possa risultare adeguatamente pensabile per mezzo del principio del terzo escluso.

Simondon, *L'inividuazione*¹

¹ G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Editions Millon, Grenoble 2005, traduzione, introduzione, note e apparato di commento storico-critico analitico a cura di G. Carrozzini, *Prefazione* di J. Garelli, G. Simondon, *L'inividuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, Edizioni Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 35.

1. Introduzione

Pur continuando a respingere una trattazione omogenea della questione dell'identità, Merleau-Ponty tuttavia mostra un costante interesse per tale tematica, testimoniato anche da note inedite del 1958 e recentemente pubblicate nella rivista 'Chiasmi international'. In questi appunti di preparazione ad un ciclo di lezioni dedicate alla tematica della Natura e successive a quelle già elaborate², Merleau-Ponty introduce il termine 'individuo' all'interno di un corso del 1959 intitolato *Il corpo umano e il suo simbolismo*. L'argomento viene da Merleau-Ponty articolato in tre parti: la prima dedicata alla trattazione del passaggio dal preumano all'uomo, la seconda relativa al corpo umano e la terza concernente la questione del simbolismo, rimandata in corso d'anno e mai più affrontata.

In queste note appare, per la prima e unica volta per quanto di conoscenza di chi scrive, la citazione esplicita del lavoro di tesi di Simondon, con il quale Merleau-Ponty mostra una comunanza ideale di carattere antropologico e ontologico, dettata dalla comune 'dichiarazione di guerra alla tradizione sostanzialista'³ grazie alla quale si potrà oltrepassare le categorie sostanzialiste della tradizione, che hanno

² Merleau-Ponty non tenne poi tale ciclo di lezioni dato l'ottenimento di un periodo di esonero dall'insegnamento durante il quale iniziò la stesura di quel che sarà poi *Il visibile e l'invisibile*. Cfr. anche E. De Saint Aubert nella sua introduzione a tali note: E. De Saint Aubert, *De l'Être brut à l'homme. Contextualisation de deux notes inédites de Merleau-Ponty*, tr. It. Di S. Guindoni, *Dall'essere grezzo all'uomo. Contestualizzazione di due note inedite di Merleau-Ponty*, in 'Chiasmi international', n.7, *Vie et individuation. Con inediti di Merleau-Ponty e Simondon*, Vrin-Mimesis, Milano 2005, cit., p. 36.

³ Cfr. M. Combes, *Simondon, individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*, Presses Universitaires de France, Paris 1999, p. 31 (traduzione mia). A proposito del metodo simondoniano, Combes infatti afferma: 'Ora questa semplice enunciazione di metodo, essendo anche contemporaneamente un enunciato ontologico, una tesi sull'essere (..) si legge come dichiarazione di guerra alla tradizione sostanzialista'.

condotto alla mistificazione della complessità del fenomeno umano. Pur se Merleau-Ponty tenta il ripensamento dell'individuo – pur ribadendo la propria distanza dall'antropologia- a partire dallo scioglimento delle catene dualistiche, diluendo l'io in un abbraccio carnale, tuttavia scorge nel tentativo di Simondon un più radicale approccio alla questione dell'individuo, che potrebbe permettere d'andar oltre in un'indagine avviata da tempo.

Merleau-Ponty vede in atto in Simondon il proprio tentativo di riferirsi al 'preindividuale', all' 'essere grezzo (o percettivo) che ci fa uscire dal *cogito* cartesiano, dall'intersoggettività sartriana (...)'⁴, superandone le costruzioni psicologiche, mantenendo sullo sfondo il riferimento alla biologia moderna, nella quale vi è:

'l'idea (Simondon p. 231) di un'eredità come prolungamento dell'ontogenesi dell'individuazione, queste ultime intese come processi vitali e non come avventure fenotipiche'.⁵

Ecco che a partire da questa 'biologia moderna' così come viene utilizzata da Simondon, la psicologia classica deve rivedere le proprie posizioni: non vi è più una sostanza che permette d'affermare l'identità di un individuo in modo univoco, non vi è un'essenza determinata quale principio di individuazione ma un' 'eredità' che emerge da 'processi vitali', 'improntata al preindividuale'.⁶ Merleau-Ponty individua dunque Simondon quale

⁴ M. Merleau-Ponty, *Note di lavoro inedite*, in 'Chiasmi international', n. 7, *cit.*, p. 43.

⁵ *Ibidem*. Merleau-Ponty qui sta facendo riferimento alla necessità di uno studio su base fisiologica dell'inconscio freudiano. La biologia cui però vuol far riferimento non è tanto quella tradizionale la cui base meccanicistiche son note. Quest'ultima infatti non farebbe che rafforzare le costruzioni psicologiche classiche che procedono per causa-effetto. Fondamentale sarebbe ora il riferimento ad una biologia moderna così come la si rintraccia in Simondon.

⁶ *Ivi*, p. 44.

interlocutore fondamentale per la questione di quel passaggio dal preumano all'umano che egli intendeva affrontare e per una ridefinizione, se possibile, di quest'ultimo. Il *logos* del preumano deve tener conto 'di questa biologia' che arriva a concepire l'individuazione 'come improntata al preindividuale (...) da cui viene l'individuo fisico o vivente'.⁷

La direzione individuata è quella di una comprensione dell'uomo, che non si limiti ad essere una 'vana passione'⁸ e che sia tesa a dimostrare la coappartenenza di Essere e individuo attraverso la messa in gioco di nozioni biologiche ed ontologiche: la riflessione di Simondon sembra a rispondere a tali esigenze di una 'filosofia a più entrate'⁹ cui Merleau-Ponty aspira.

In tale capitolo si cercherà dunque di comprendere in che modo la riflessione di Simondon, pur con le dovute differenziazioni, possa essere ritenuta prosecutrice del pensiero di Merleau-Ponty a partire dalle

⁷ *Ivi*, pp. 43-44. *Le fil rouge* che lega Merleau-Ponty a Simondon ed entrambi a è messo in evidenza nell'articolo di P. Gambazzi: 'Che il libro di Simondon sia dedicato a Merleau-Ponty e che, in molti testi di Deleuze, Simondon sia un riferimento maggiore per il tema del preindividuale e del campo trascendentale, sono i segni esterni di un'affinità profonda della direzione antiessenzialista della loro ricerca.' E continua, anticipando già qui i caratteri proprio dell'individuo merleau-pontyano, simondoniano e deleuziano: 'Il carattere sostanzialistico dell'individuo può essere superato solo relativizzando la sua individuazione a un tessuto e a una trama d'essere pre-individuale, laddove la forma non è data come essenza, ma come *Wesen* attivo (inteso in senso verbale), non è isolata dal fondo da cui si distingue (fondo che essa reca in sé) e non definisce la differenziazione e la determinazione degli esseri a partire da un campo di possibilità (...)'. Cfr. P. Gambazzi, *La forma come sintomo e l'idea come costellazione problematica. Sul preindividuale e il trascendentale nella critica dell'ilemorfismo: Merleau-Ponty, Simondon, Deleuze (ma anche Plotino, Bruno, e Ruyer)*, 'Chiasmi International', n. 7, p. 94. Altro punto fondamentale di convergenza delle riflessioni dei tre pensatori è da rintracciare, secondo Gambazzi, nella 'necessaria affinità (dato la comune critica all'esse come identità e la convergente concezione dell'essere come differenza e differenziazione) consiste nella caratterizzazione della struttura più profonda dell'essere come problematica'. Cfr. *Ivi*, p. 95. Tale problematicità dell'Essere apparirà in Simondon nell'idea di 'metastabilità'. Cfr. *Ivi*, p. 96.

⁸ E. De Saint Aubert, *Dall'essere grezzo all'uomo. Contestualizzazione di due note inedite di Merleau-Ponty*, in 'Chiasmi international', n. 7, cit., p. 36. Qui De Saint Aubert riprende un'affermazione sartriana con la quale si chiude *L'Essere e il Nulla*.

⁹ M. Merleau-Ponty, *Note di lavoro inedite*, in 'Chiasmi international', n. 7, cit., p. 44.

indicazioni di quest'ultimo in merito. Quanto si arriverà a scoprire è che non solo Simondon prosegue nella direttrice indicata da Merleau-Ponty ma permette anche una riflessione inedita sulla questione dell'identità e dell'individuo.

L'intera indagine si articolerà in un'analisi del testo simondoniano *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, fondamentale riferimento per un pensiero dell'individuazione, per l'appunto. I paragrafi del capitolo riprenderanno l'articolazione propria di tale tomo prendendo avvio dall'individuazione fisica, per poi passare a quella vitale e psichico-collettiva, e infine a quella transindividuale.

Le conclusioni mostreranno un individuo quantico, all'interno del quale permane sempre un enorme potenziale energetico preindividuale. La presenza costante di tale carico energetico, di questa enorme *disparation* è l'elemento caratterizzante tale individuo, ciò che, in altri termini, lo mantiene costantemente in equilibrio precario, che lo costringe a farsi senza posa in relazione con sé, con gli altri e con il *milieu associé* nel quale è immerso.

2. La rivoluzione copernicana dell'individuazione.

Un inspiegabile silenzio ha avvolto per anni il pensiero di Simondon¹⁰ che

¹⁰ Simondon nasce il 2 ottobre 1924 a Saint-Etienne. Studia inizialmente presso il liceo di Saint-Etienne e successivamente a Lione, ove prepara il concorso per l'Ecole Normale Supérieure di Parigi alla quale è ammesso nel 1944. Ottiene l'abilitazione nel 1948 in filosofia, dopo aver seguito i corsi di Guérault, di Merleau-Ponty, di Hyppolite, di Canguilhem e Desanti. Diventa professore al liceo Descartes di Tours dove insegna filosofia e istituisce laboratori di fisica e tecnologia. Rimane qui sino al 1958 quando, dopo aver discusso la sua tesi di dottorato principale diventa assistente e professore a Lione e Poitiers. Nel 1963 viene nominato professore di psicologia alla Sorbona dove dirige il laboratorio di psicologia generale e tecnologia. Dal '63 al '69 insegna filosofia a Parigi e dal 1963 sino al 1984 è docente di psicologia all'Università di Paris-V. Nel 1984 muore improvvisamente, dopo aver dato alla stampa la seconda parte della tesi

solo recentemente ha ottenuto nuovo spazio e visibilità nella riflessione filosofica.¹¹ Nonostante infatti le numerose pubblicazioni contemporanee concernenti la questione dell'identità dell'individuo, evidente è ancora il poco interesse per la riflessione simondoniana, che potrebbe al contrario fornire spunti notevoli in merito. D'altra parte, in seguito al successo della tesi di dottorato complementare *Du mode d'existence de l'objet technique*¹² (1958), cui seguirà solo in un secondo momento parte della pubblicazione di quella che sarà la sua opera principale, *L'individuation à la lumière de notion de forme et d'information* con il titolo *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1964), Simondon viene ricordato principalmente come 'filosofo della tecnica', il cui tentativo mirerebbe a far riacquistare valore culturale a quest'ultima, al di là di una sterile opposizione tra cultura umanistica e scientifico-tecnologica.¹³ Se questa è

principale di dottorato. Carrozzini riporta la testimonianza di un compagno di liceo che lo ricorda come 'un uomo difficile'. Cfr. G. Carrozzini, Gilbert Simondon, *Per un'assiomatica dei saperi. Dall'ontologia dell'individuo alla filosofia della tecnologia*, Prefazione di F. Minozzi, Edizioni Mami, San Cesario di Lecce 2006, pp. 23-24.

¹¹ Nel 2009 V. Petit afferma che 'a proposito delle pubblicazioni recenti sulla nozione d'individuo, appare chiaro che Simondon resta per il momento sconosciuto o che egli non è ancora giudicato degno di interesse'. Cfr. V. Petit, *L'individuation du vivant. Sur une intuition simondonienne restée ignorée*, in AAVV, *Cahiers Simondon*, n. 1, sous la direction de J.-H. Barthélémy, L'Harmattan, Paris 2009, p. 48 (traduzione mia). E d'altro canto, per far riferimento alla riflessione filosofica italiana, si pensi anche solo ad un dettaglio: la traduzione italiana dell'*Individuation* risale al recentissimo 2011. A proposito del silenzio che ha avvolto il pensiero di Simondon, pur riconoscendo il felice momento iniziale dopo la pubblicazione di *Du mode d'existence des objets techniques*, G. Hottois parla di 'un lungo purgatorio' cui l'opera simondoniana è stata costretta, da cui 'essa comincia finalmente ad uscire'. Cfr. G. Hottois, *Simondon et la philosophie de la 'culture technique'*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1993, p. 7, traduzione mia. Contro una tale emarginazione del pensiero simondoniano, J.-H. Barthélémy sottolinea i due punti fondamentali di attualità della riflessione di Simondon: il primo è rintracciato nella 'capacità dell'Enciclopedismo genetico di fornire, nel campo della teoria della conoscenza, un *au-delà* del dibattito (...) tra l'essenzialismo (...) e il relativismo', il secondo è proprio 'la questione di un pensiero non essenzialista dell'uomo e della tecnica'. Cfr. J.-H. Barthélémy, *Deux points d'actualité de Simondon*, 'Revue philosophique de la France et de l'Étranger', n. 131, 2006, p. 300, traduzione mia.

¹² G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Editions Mouton-Aubier, France 1958.

¹³ In *Du mode d'existence des objets techniques*, Simondon dichiara in apertura l'intento

fondamentale proprio della sua ricerca: 'suscitare una presa di coscienza del senso degli oggetti tecnici'. Cfr. *Ivi*, p. 9, traduzione mia. In effetti egli afferma che la cultura ha considerato tali oggetti come privi di qualsiasi realtà umana tanto che egli vuol dimostrare che 'la cultura ignora nella realtà tecnica una realtà umana' (*ibidem*). Di più: Simondon ritiene che il compito della presa di coscienza del valore di tali utensili deve essere affidato alla filosofia: 'L'opposizione creata tra la cultura e la tecnica, tra l'uomo e la macchina è falsa e senza fondamento: essa nasconde ignoranza e risentimento'. Cfr. *Ivi*, p. 9. Due sono gli 'atteggiamenti contraddittori' che individua come propri della cultura nei confronti degli oggetti tecnici: 'da una parte li tratta come dei puri composti di materia, privi di vero significato e aventi solo un'utilità. Dall'altro essa suppone che tali oggetti sono anche dei robots animati di intenzioni ostili nei confronti dell'uomo'. Cfr. *ivi*, pp. 10-11. Il compito che si pone la dissertazione simondoniana è quello di superare 'un certo numero di miti e stereotipi, come quello di robot o degli automi perfetti al servizio di un'umanità' attraverso la definizione dell'oggetto tecnico, *Ivi*, p. 16. L'analisi viene articolata in tre parti da Simondon: la prima concernente la genesi e l'evoluzione degli oggetti tecnici, la seconda analizza il rapporto di questi ultimi con l'oggetto tecnico e infine l'ultima elabora l'essenza della tecnicità. A tal proposito G. Carrozzini, *Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi*, cit. Nella sua introduzione alla prima monografia italiana concernente Simondon, Carrozzini afferma proprio la trascuratezza che ha subito il pensiero di tale autore, 'erede della gloriosa tradizione del razionalismo epistemologico di matrice bachelardiana, Simondon rivela una profonda sensibilità per il valore (...) culturale della ricerca scientifica (...)'. Cfr. *Ivi*, p. 23. Interessante è la definizione del pensiero simondoniano da parte di Carrozzini. Andando oltre una riduzione di Simondon a filosofo della tecnica, egli lo definisce 'filosofo della *mentalité technique*' mostrando come quest'ultima sia la chiave di volta per la comprensione unitaria dei diversi interessi di ricerca che percorrono l'intera riflessione simondoniana. Quanto cioè sta a cuore a Simondon secondo Carrozzini è l'indagine della realtà a partire dai concatenamenti processuali, in cui il metodo tecnico funge da schema interpretativo. Cfr. G. Carrozzini, *Gilbert Simondon, filosofo della mentalité technique*, Mimesis Edizioni, Milano 2011. A proposito della definizione di Simondon quale pensatore della tecnica, Stengles in *Comment hériter de Simondon* afferma che 'si potrebbe parlare di costruttivismo a proposito di questa caratterizzazione della filosofia, riprendendo attraverso ciò la speranza che aveva riunito Gilles Deleuze e Michel Foucault, più vicini apparentemente a Simondon, *pensatore della tecnica* (...)'. Cfr. I. Stenglers, *Comment hériter de Simondon*, in AAVV, *Gilbert Simondon. Une pensée operative*, coordonné par J. Roux, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne 2002, p. 301 (traduzione e corsivo miei). Combes sostiene invece che Simondon piuttosto che un 'pensatore della tecnica' sia un pensatore della 'risoluzione di una crisi dell'umanità nel suo rapporto al mondo tecnico'. 'Staccare Simondon dalla sua identità di pensatore della tecnica è una condizione necessaria per seguire la corrente di un pensiero del collettivo che va alla sorgente dell'affettività' Cfr. M. Combes, *Simondon, Individu et collectivité*, cit., p. 95 e p. 6. (traduzione mia). D'altra parte questa nozione di 'cultura tecnica' sviluppata soprattutto in *Du mode d'existence technique* e che fa ritorno nei capitoli aggiunti di *L'individuation psychique et collective* ha molto contribuito alla paternità di Simondon come 'pensatore della tecnica' *Ibidem*. J.M. Vaysse afferma che in Simondon è possibile rintracciare un 'ottimismo' che 'rivela un umanismo tecnologico' E continua: 'la tecnica è concepita avente un'essenza autonoma e intrinseca'. Cfr. J-M. Vaysse, *Technique, monde, individuation*. Heidegger, *Simondon, Deleuze*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2006, p. 5 (traduzione mia). Stenglers in *Comment hériter de Simondon* afferma che 'l'opera di Simondon non è stata riconosciuta o discussa *de son vivant*' (p.300) in AAVV, *Gilbert Simondon. Une pensée operative*, cit.; P. Chabot lo definisce

l'interpretazione marginale che è stata data per lungo tempo di Simondon, sembra ora evidente e necessaria una revisione di tale approccio: inizia ad essere chiaro che tra i contributi apportati dalla riflessione simondoniana, di grande interesse è quel '*nouvel encyclopedisme*' con il quale Simondon tenta il recupero di un'originaria unità dei saperi attraverso un sapiente uso di concetti transdisciplinari.¹⁴ La stessa contemporanea stesura di due tesi di dottorato aventi apparentemente argomenti opposti e inconciliabili è un chiaro sintomo dell'intenzione

quale 'amatore erudito delle tecniche' Cfr. P. Chabot, *La philosophie de Simondon*, Vrin, France 2003, p. 7. J—C. Beaune afferma che i commenti all'opera di Simondon 'quelli più sviluppati concernono il suo solo classico *Du mode d'existence des objets techniques*', lasciando nell'ombra le altre due opere. Cfr J—C. Beaune in *Préface* a Barthélémy, *Penser l'individuation: simondon et la philosophie de la nature*, L'Harmattan, Paris 2005, p. 9 (traduzione mia). Ancora, Gilles Châtelet afferma che l'opera di Simondon è ancora 'troppo sconosciuta' e si 'trova nonostante ciò all'origine di molte delle problematiche sviluppate da certi filosofi contemporanei' Cfr. G. Châtelet, *Avant-propos*, in AAVV, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Editions Albin Michel, Paris 1994, p. 9. Nello stesso testo Hubert Curien afferma che 'c'è ancora uno sforzo da fare perchè l'eredità del pensiero di Simondon sia a disposizione dei nostri contemporanei e soprattutto dei giovani ricercatori'. Cfr. *Ivi*, p. 12 (traduzione mia).

¹⁴ A tal proposito Carrozzini che sottolinea come, in realtà, pur essendo possibile rintracciare in Simondon l'influenza degli Enciclopedisti, il suo enciclopedismo non corrisponde *tout court* al sistematicismo di matrice ottocentesca' (cfr. G. Carrozzini, *Gilbert Simondon, filosofo della mentalité technique*, cit., p. 29). Lo scopo simondoniano non è una filosofia sistematica, come invece si voleva all'epoca, quanto piuttosto una 'riflessione reticolare e transdisciplinare atta a rilevare le dirette connessioni tra i saperi, la loro comune origine genealogica' (cfr. *Ivi* p. 30). Quella auspicata da Simondon, conclude Carrozzini, è piuttosto una riflessione filosofica che sia '*système ouvert*' (cfr. *Ivi*, p. 31); in merito a tale riflessione cfr anche J.-H. Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, Presses Universitaires de France, Paris 2008; Barthélémy, *Penser l'individuation*, cit.; X. Guchet, *Simondon, la technologie et les sciences sociales*, in AAVV, *Cahiers Simondon*, n. 1, L'Harmattan, Paris 2009. Quest'ultimo afferma che l'ambizione di Simondon è quella 'di inventare una nuova sistematica che renda compatibili gli aspetti finora incompatibili della realtà umana, e gettare così le basi de La scienza umana' *Ivi*, p. 9 (traduzione mia). P. Chabot, *La philosophie de Simondon*, cit., lo definisce quale 'erede degli Enciclopedisti' qualità che gli ha permesso d'operare 'nel senso di una filosofia concreta, ospitale nei confronti dei problemi tecnici e sociali, i movimenti culturali e l'evoluzione della psicologia' (p. 7) (traduzione mia). Per quanto concerne le influenze subite dal pensiero simondoniano si faccia riferimento al già citato testo di Carrozzini ma anche al testo di A. Fagot-Largeault, *L'individuation in biologie*, in AAVV, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Editions Albin Michel, Paris 1994, pp. 19-54. Quest'ultima inserisce Simondon nella 'linea dei metafisici del XX secolo che hanno tentato un'ontologia del divenire: Henry Bergson, Alfred North Whitehead.' Ma anche alla filosofia di Schelling forse Simondon deve quell'idea di un'ambivalenza prima dell'essere'. Cfr. *Ivi*, p. 19.

simondoniana tesa al superamento della frammentazione tra panorama scientifico e umanistico. Dedicate l'una a alla tematica dell'individuazione e l'altra alla modalità d'esistenza degli oggetti tecnici, ad un'accurata indagine è evidente che il loro accostamento non è frutto di semplici 'hasards universitaires'¹⁵ ma di quella che Carrozzini definisce 'mentalité technique' che permea l'intera produzione simondoniana. Punto chiave

¹⁵ Come fa notare X. Guchet, la risposta 'inattesa' di Simondon alla domanda circa il motivo per cui un pensiero concentrato sulla questione dell'individuazione sia, ad un certo punto, arrivato alla meccanologia e allo studio dell'oggetto tecnico come tale, è la seguente: 'comprendo..in effetti, non saprei dirlo, ci sono sempre degli azzardi universitari'. Cfr. Simondon, *Entretien sur la mécanologie, Simondon et Le Moyne*, août 1968, diffuso da France Culture il 30 aprile 1971 (Per avere maggiori informazioni circa tale *Entretien* cfr. G. Carrozzini, *Gilbert Simondon et Jacques Lafitte: les deux discours de la culture technique*, in *Cahiers Simondon*, numero 1, pp. 25-45). Da tal riposta Guchet suppone che Simondon abbia voluto sottolineare come la questione in realtà sia mal posta: in primis perché 'le due ricerche sono state condotte assieme e non successivamente. In secondo luogo, non si può definire la relazione come un rapporto *après coup* tra termini già individuati'. X. Guchet, *Simondon, la technologie et les sciences sociales*, cit., p. 8 (traduzione mia). Come già mostrato la preoccupazione fondamentale della riflessione simondoniana è in realtà la mancata unificazione delle scienze e l'idea di un possibile nuovo enciclopedismo grazie al quale rendere la conoscenza unita e 'reticolata'. La problematicità dell'articolazione tra la tesi principale e quella complementare è ricordata anche da Barthélémy in *Penser l'individuation*, cit.: 'Il pensiero simondoniano è ancora problematico in effetti nell'articolazione tra la tesi principale, consacrata a una ontogenesi-epistemologia e la tesi complementare, consacrata ad una riflessione sulla tecnica. Si può certo considerare che *Du mode d'existence des objets techniques* che tratta dell'essenza come genesi e dunque dell'individuazione degli oggetti tecnici non fa che completare un pensiero dell'individuazione che la tesi principale, come ontogenesi e filosofia della natura, aveva fatto portare successivamente sull'individuo fisico, l'individuo vivente e l'individuo psico-sociale o transindividuale ma non ancora sull'individuo tecnico. Ma, una volta sottolineato questo, quello che ancora fa problema qui è innanzitutto la ripresa, nella tesi complementare, del regime transindividuale d'individuazione in seno ad una riflessione sulla tecnica assente, lei, dalla tesi principale'. Cfr. *Ivi*, p. 31 (traduzione mia). In tal discorso è necessario sottolineare che 'Simondon preferisce al termine classico ontologia quello di ontogenesi' proprio perché non il suo progetto non è da confondere con 'un'ontologia fondamentale, intesa come un'investigazione primitiva dell'essente, sulla base della quale si potrebbero distinguere differenti 'regioni''. Cfr. B. Aspe, *Être singulier commun*, in AAVV, *Simondon*, sous la direction de P. Chabot, Vrin 2002, p. 13, traduzione mia. Tornando alla questione dell'unitarietà della produzione simondoniana, se, d'altra parte, l'"unità tematica" tra le due tesi di dottorato è evidentemente riconoscibile nel concetto di individuo, resta però 'un modo d'articolazione (..)' tra i due quantomeno 'doppio e problematico'. Cfr. J.-H. Barthélémy, *Quel mode d'unité pour l'oeuvre de Simondon?*, in AAVV, *Cahiers Simondon*, n. 3, sous la direction de J.-H. Barthélémy, L'Harmattan, Paris 2011, p. 131, traduzione mia.

per la comprensione di quest'ultima è il modello tecnologico alla luce del quale le nozioni trattate assumono una nuova veste, rendendo possibile una 'reticolazione tra i più disparati ambiti di ricerca'.¹⁶ Ora, pur avendo chiaro che il modello tecnologico è schema interpretativo e paradigma per ambiti diversi rispetto a quelli in cui viene abitualmente usato, si sente qui l'esigenza di 'staccare Simondon dalla sua identità di 'pensatore della tecnica'¹⁷ per procedere nella linea di riflessione presente all'interno dell'*Individuation*. Come afferma Combes, utilizzando un vocabolario prettamente simondoniano

Dal preindividuale al transindividuale attraverso un rinnovamento del pensiero della relazione, questo è un possibile cammino nella filosofia di Simondon.¹⁸

Aperto la tesi principale, *L'individuation*, si è condotti subito *in media res*, attraverso un'esplorazione dell'essere e dell'individuo, necessarie per giungere ad una nuova modalità di pensiero. Le prime pagine introducono il lettore ad una riflessione critica sulle modalità tradizionali di considerazione dell'individuo: da un lato il metodo 'sostanzialista, che considera l'essere nella sua unità, dato a se stesso, fondato su se stesso, ingenerato e refrattario a ciò che è altro da sé'.¹⁹ In altri termini la via

¹⁶ Carrozzini, *Gilbert Simondon filosofo della mentalité technique*, cit., p. 16.

¹⁷ Cfr. M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, cit., p. 6 (traduzione mia). Si rende necessaria per Combes tale operazione 'per seguire la corrente di un pensiero del collettivo che va ad attingere alla sorgente dell'affettività la sua riserva di trasformazione'. Bisogna portare alle estreme conseguenze una riflessione sull'individuo umano, così come indicato dalla direttrice merleau-pontyana.

¹⁸ Cfr. *Ivi*, p. 6 (traduzione mia): 'Du préindividuel au transindividuel par la voie d'un renouvellement de la pensée de la relation, tel est un possible chemin dans la philosophie de Simondon'.

¹⁹ G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 31. I riferimenti polemico di Simondon sono, come fa notare Carrozzini nel suo *Simondoniana*, 'le filosofia materialiste e atomiste di

atomista di Leucippo e di Democrito. D'altra parte la 'seconda via per affrontare la realtà dell'essere in quanto individuo'²⁰ è quella ilemorfica introdotta da Aristotele per spiegare la formazione dell'individuo attraverso l'unione di una forma ideale e di una materia passiva.²¹ Pur se molto differenti, entrambi questi approcci poggiano secondo Simondon su di un medesimo mascherato presupposto: la tendenza a considerare l'esistenza di un 'principio di individuazione precedente all'individuazione stessa, ed in grado di spiegarla, produrla e dirigerla'.²² In altri termini, il punto di partenza sia dell'ilemorfismo che dell'atomismo è un individuo già costituito, un *unicum* dal quale dedurre o indurre un principio di individuazione che ne sia spiegazione, attraverso un procedimento reputato da Simondon piuttosto scorretto: come partire da una realtà già costituita per ricavarne le sue condizioni a posteriori? In entrambi l'operazione messa in atto è quella di supporre come esistente quanto si tenterà di spiegare dando luogo così alla 'scoperta' di un principio di individuazione, identificato in un termine già dato, o prima dell'individuazione nel caso ilemorfico o dopo l'individuazione in quello sostanzialista:

matrice democritea ed epicurea', Cfr. G. Carrozzini, *Simondoniana. Commento storico-critico analitico de L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione. Volume II*, Edizioni Mimesis, Milano 2011, p. 23. Anche G. Antonello afferma che 'la riflessione di Simondon su questi temi, sostenuta anche da un fecondo imprestito di concetti provenienti da alcuni settori scientifici e tecnologici, è di eccezionale interesse perché coglie con acutezza il limite filosofico della posizione tradizionale del principio di individuazione, in particolare nella sua versione ilemorfica', Cfr. G. Antonello, *L'aver-luogo dell'individuo*, 'Chiasmi international', n. 7, p. 173.

²⁰ G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 31.

²¹ Tale schema secondo Simondon è applicabile anche alla *Gestalttheorie* che adotta una modalità simile di interpretazione della percezione. Interessante è quanto fa notare Carrozzini: 'Se nei confronti del sostanzialismo Simondon assume un approccio di totale dissenso, sferrando duri e mirati attacchi alle sue istanze e proposte, il Nostro si dimostra meno rigido nei riguardi dell'ilemorfismo giungendo in alcuni casi a tentare di correggerne le prospettive'. G. Carrozzini, *Simondoniana*, cit., p. 23.

²² G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 31.

In entrambi i casi sussiste una zona oscura che occulta l'operazione di individuazione.²³

L'operazione con la quale si perviene alla costituzione di un individuo è solo apparentemente comprensibile in modo chiaro: in realtà permane in essa un fondo d'oscurità che è necessario indagare ribaltando i termini della questione così come viene tradizionalmente posta. La 'rivoluzione copernicana'²⁴ di Simondon è proprio il rovesciamento degli elementi cui prestare attenzione: non più ricerca di un principio di individuazione, ma necessità di comprensione dell'operazione di individuazione con la quale si giunge all'individuo. Il tentativo messo in campo è allora il seguente:

(..) Cogliere l'ontogenesi in tutto lo sviluppo della sua realtà di conoscere l'individuo attraverso l'individuazione piuttosto che l'individuazione a partire dall'individuo. Vorremmo dimostrare che occorre operare una svolta nella ricerca del principio d'individuazione, considerando come primaria l'operazione di individuazione a partire dalla quale l'individuo acquisisce la sua esistenza e della quale riflette lo sviluppo, il regime e infine le modalità nei suoi caratteri propri. L'individuo sarebbe così concepito come realtà relativa, una certa fase dell'essere che presuppone una realtà preindividuale e che, anche dopo l'individuazione non esiste di per sé poiché, a sua volta l'individuazione non esaurisce i potenziali della realtà preindividuale.²⁵

La svolta che si rende necessaria sin dalla prime pagine de *L'individuazione* mostra chiaramente l'urgenza di uno scardinamento dei punti di riferimento fondamentali della riflessione tradizionale: posto in crisi il concetto di individuo, questo trascina rovinosamente con sé anche quelli di sostanza,

²³ *Ivi*, p. 33.

²⁴ G. Carrozzini, *Simondoniana*, cit., p. 24.

²⁵ G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 33.

forma, materia ma anche informazione e ambiente, introducendo termini nuovi quali quelli di fase, disparazione, essere preindividuale, potenziali, neghentropia:

Uno studio dell'individuazione può tendere ad una radicale riforma della nozioni filosofiche fondamentali.²⁶

Si inaugura un nuovo modo di guardare all'individuo, privato dell'assolutezza che possedeva in precedenza, indagato nel suo farsi assieme al *milieu associé*²⁷ con cui costituisce sistema. E se l'individuo-ambiente è ciò che appare attraverso l'operazione di individuazione, è necessario però sottolineare che l'esistenza di tale sistema è solamente una fase, una realtà relativa di quell'essere preindividuale²⁸ di cui non si

²⁶ *Ivi*, p. 49.

²⁷ Carrozzini afferma che 'la nozione di ambiente associato costituisce uno dei contributi più originali dell'indagine simondoniana sull'ontogenesi'. E ancora: 'In generale si potrebbe concepire l'ambiente associato come *analogon* del campo secondo la definizione classica elaborato dalla fisica moderna' Cfr. G. Carrozzini, *Simondoniana*, p. 26. Il termine *milieu* è traducibile in italiano in diversi modi: letteralmente si configura come 'l'ambiente' nel quale si è inseriti ma è anche qualcosa che 'sta in mezzo', di qualcosa cioè che pone in relazione due estremità di cui è *milieu*. Combes afferma che 'con ambiente traduciamo il termine francese *milieu*. Esso designa tuttavia anche il mezzo, inteso come zona mediana – ciò che sta in mezzo- non avendo invece il senso di strumento per un fine. Quando Simondon parla di *milieu* lo fa dunque con la consapevolezza di chi sfrutta l'ambiguità semantica del termine'. Cfr. M. Combes, *Prefazione*, in G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Éditions Aubier, Paris 1989, tr. it. Di P. Virno e I. Bussoni, *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2006, p. 19, nota n. 15.

²⁸ In tale definizione simondoniana dell'essere preindividuale si rintraccia una certa ambiguità. Se da un lato infatti il prefisso pre- utilizzato da Simondon ci condurrebbe a pensarla quale fondamento precedente ogni elemento, ogni altra fase in cui si articolerà l'Essere, quale suo *Grund*, d'altra parte la sua permanenza in termini di potenziali energetici non attualizzati ma attualizzabili all'interno di ciascuna fase, di ciascun individuo fanno sì che il suo significato sia vicino al concetto anassimandro di *apeiron*. In quest'ultimo senso la realtà pre-individuale si prefigurerebbe come sostrato con cui si è costantemente in relazione, che, direbbe Merleau-Ponty, attraversa e sostiene ma non fonda gli esseri. In tale direzione perché utilizzare il prefisso 'pre', dando luogo a numerosi *misunderstanding*, piuttosto che ricorrere ad esempio al prefisso 'a' di merleau-pontyana memoria: l'A-individuale designerebbe infatti quanto è privo di individualità ma non di potenziali grazie ai quali individualizzarsi rimanendo pur sempre a-

giunge mai ad esaurire ‘tutti i potenziali’. L’individuo non è una sostanza, né un sinolo di forma e materia ma ‘fase’ cioè ‘una porzione di spazio il cui equilibrio risulta identico in ogni suo punto’ secondo la definizione chimica che viene data di essa²⁹, sempre sul punto di sfasarsi a causa della permanenza di potenziali energetici preindividuali che ne determineranno instabilità e, conseguentemente, necessità di nuove ed ulteriori individuazioni, ogni volta ‘risoluzioni parziali e relative’.³⁰

Quella di cui qui è questione è un’ontogenesi non tanto e non solo nel senso ristretto di una genesi dell’individuo, ma è il carattere di ‘divenire dell’essere’ stesso³¹ che Simondon designa in tal modo per sottolineare come non vi sia un’opposizione tra essere e divenire all’interno del preindividuale –opposizione, valida solo all’interno di una concezione sostanzialista. Anche le categorie di essere e divenire sono sottoposte ad un ripensamento: il divenire appare come una dimensione dell’essere preindividuale corrispondente ‘ad una capacità propria dell’essere di sfasarsi in rapporto a se stesso’.³² Sorgente di ogni individuo ‘il

individuale. A onor del vero, è necessario ricordare che in Simondon il concetto di pre-individuale non ha chiara definizione: ‘la nozione di pre-individuale costituisce senz’ombra di dubbio uno degli apporti più problematici alla riflessione simondoniana’. Cfr. G. Carrozzini, *Simondoniana*, cit., p. 24. E ancora: ‘..si potrebbe configurare il preindividuale come stadio originario dell’essere, sistema monofasico e al contempo rpivo di fasi, teso, carico in potenziali, metastabile sul punto di sfasarsi e pertanto prossimo ad originare individuazioni’. Cfr. *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, p. 25

³⁰ G. Simondon, *L’individuazione*, cit., p. 34. X. Guchet afferma a tal proposito che l’ontologia di Simondon ‘mette in opera’ un’idea di unità che ‘risulta da uno sfasamento, cioè effettivamente da una modulazione interna all’essere’. Ecco che la condizione umana diviene ‘uno sforzo per trovare un nuovo piano d’esistenza sul quale la messa a punto di sé è migliore o meglio, dove si rende possibile ques’essere migliore, dove sarà compreso. Ed è precisamente ciò che si chiamerà transindividuale’. Cfr. X. Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Presses Universitaires de France, Paris 201, pp. 35-36, traduzione mia.

³¹ *Ivi* p. 35.

³² *Ibidem*.

preindividuale consiste in un essere che è più che unità³³, caratteristica quest'ultima che non è ad esso applicabile, così come non può esserlo la nozione di identità. Tali qualità sono utilizzabili solo in relazione ad un individuo costituito alla maniera tradizionale: il preindividuale al contrario è *disparation*, differenza di potenziali indeterminati che non è possibile sussumere in un'unità. L'*ex-cedere* del preindividuale, il suo uscire costantemente da sé permette l'emergere dell'individuo, che mantiene potenziali inespressi in sé, attingendo continuamente da questo sfondo indifferenziato.

Considerato dunque che 'l'essere individuato non costituisce affatto la realtà prima³⁴, posta l'attenzione sul processo di individuazione, Simondon esplicita lo scopo che si pone nell'indagine de *L'individuazione*:

L'intento di quest'opera risiede nello studio delle forme, dei modi e dei gradi dell'individuazione allo scopo di ricondurre l'individuo all'essere secondo tre livelli: fisico, vitale e psico-sociale.³⁵

Nella prima parte Simondon si occupa dell'individuazione fisica, facendo poggiare la sua riflessione su paradigmi e nozioni, ricavati dalle scienze dalla natura, che gli saranno assolutamente necessari per la descrizione di fasi anche successive. La seconda parte è dedicata all'individuazione degli esseri viventi. La differenza con il precedente ordine di realtà è evidente: un essere vivente 'conserva in sé un'attività di individuazione permanente³⁶, è 'teatro di individuazione³⁷, mantenendo in sé una carica di potenziali, di metastabilità, essendo un 'sistema individuantesi e sistema

³³ *Ivi*, p. 36.

³⁴ *Ivi*, p. 44.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, p. 37.

³⁷ *Ivi*, p. 38.

che s'individua'.³⁸

Infine nella terza ed ultima parte Simondon tenta l'elaborazione di una filosofia psichica e collettiva introducendo la nozione fondamentale di 'transindividuale'.

Come accennato, per spiegare le operazioni di individuazione Simondon ricorre ad una serie di nozioni che ricava dal mondo scientifico e in particolare dalla termodinamica, dalla meccanica quantistica, dalla biologia dello sviluppo e dalla fisica dei sistemi complessi.³⁹ Quello simondoniano è un nuovo dizionario che mira ad una 'riforma delle nozioni filosofiche',⁴⁰ un 'vocabolario del divenire',⁴¹ un 'linguaggio dell'individuazione',⁴² che superi

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Tra gli studi che cercano di stabilire una relazione tra la riflessione di Simondon e le riflessioni della scienza contemporanea rintracciamo quello che A. Fagot-Largeault dedica alla ricerca di 'cosa la riflessione di Simondon sull'individuo e la sua genesi possa aiutarci a pensare l'individuazione biologica così com'è conosciuta oggi dalle scienze biomedicali'. A. Fagot-Largeault, *L'individuation in biologie*, in AAVV, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, cit.

⁴⁰ G. Simondon, *L'individuazione*, cit. p. 49.

⁴¹ G. Carrozzini, *Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi*, cit. p. 47

⁴² D. Debaise, *Le langage de l'individuation. Lexique simondonien*, 'Multitudes', IV, n. 18, autunno 2004, pp.101-6. E' un linguaggio che Debaise definisce 'dell'individuazione' perché costituentesi a partire da un lato grazie dalla traduzione di concetti presi dalla fisica e dalla biologia, dall'altro per l'invenzione di termini nuovi. Tale linguaggio ha due caratteristiche: quella di essere un linguaggio operatorio che mette in evidenza le operazioni concrete grazie alle quali si costituisce la realtà (*Ivi*, p. 102) e quella di essere interamente orientato verso una problematizzazione del reale e di una sua accettazione e sistematizzazione. Come sostiene Debaise i concetti che Simondon costruisce per rendere conto dei regimi di individuazione formano una teoria del reale, una certa concezione della realtà, di cui il pensiero di Simondon mette in evidenza la costruzione di problemi e non la messa in opera a priori di soluzioni valide per ogni regime d'individuazione. A proposito di tale nuovo linguaggio proposto da Simondon, anche Combes sostiene che 'Simondon è in qualche maniera costretto, per poter introdurre il dinamismo all'interno del pensiero di inventare uno stile.' Continua ritenendo che tale stile è visibile anche nella punteggiatura il cui utilizzo specifico permette di mostrarne il 'movimento d'essere o di un'emozione'. Cfr. M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, cit., p. 10 (nota 1 – traduzione mia). E Marty afferma che Simondon mostra nel suo linguaggio 'un'esitazione tra il vocabolario della sostanza e quello del flusso' cfr. E. Marty, *-Celui autre qu'individu- Le voyage de l'angoisse ou l'art de la lisière*, in AAVV, *Gilbert Simondon. Une pensée operative*, cit., p. 41. Interessante vedere come tale ambiguità, sinora secondo i critici presente solo ad un livello linguistico, con A. Fagot-Largeault diviene anche ontologica: da un lato infatti il divenire sembra 'riassorbirsi nell'essere' lasciando che la filosofia delle fasi simondoniana mostri una sorta di 'epopea

le tradizionali alternative proposte dalla riflessione filosofica classica. E accanto a tale nuovo dizionario si rende necessario un nuovo metodo, quello trasduttivo e cioè un'amplificazione e trasferimento delle nozioni elaborate in ambiti diversi da quelli abituali affinché i paradigmi che si elaborano a cavallo dei diversi ambiti disciplinari costruiscano 'domini di trasduttività'⁴³ in modo tale che i fenomeni più disparati appartenenti a

dell'evoluzione'; dall'altro si ha una filosofia 'più abissale, di una sovraunità' che tutto include, anche il divenire. Cfr. A. Fagot-Largeault, *L'individuation in biologie*, in AAVV, Gilbert Simondon. *Une pensée de l'individuation et de la technique*, cit., pp. 36-37.

⁴³ Afferma Simondon in una conferenza del 1960 alla *Société française de philosophie* che l'operazione trasduttiva è quella particolare operazione che consente di congiungere 'per connetterle e organizzarle interiormente' (Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 731) le nozioni di forma, informazione e potenziale. 'L'operazione trasduttiva consisterebbe nella propagazione di una struttura che guadagni gradualmente campo a partire da un germe strutturale, come accade in una soluzione sovrassatura che cristallizza a partire da un germe cristallino'. Cfr. *ivi*, p. 732. La nozione di 'trasduzione' possiede secondo Simondon 'innumerevoli aspetti e ambiti d'applicazione': 'intendiamo per trasduzione un'operazione fisica, biologica, mentale e sociale per mezzo della quale un'attività si propaga progressivamente all'interno di un certo settore, fondando tale propagazione su di una strutturazione, operata da un luogo all'altro del settore stesso' *Ivi*, p. 45. E' in altri termini l'apparizione correlata di dimensioni e strutture che permette di esprimere l'individuazione (Cfr. *Ivi*, p. 46). Essa è più che 'un procedimento logico', un 'procedimento euristico' essendo chiamata 'a ricoprire un ruolo che la dialettica non potrebbe svolgere giacché lo studio dell'operazione di individuazione non sembra corrispondere alla comparsa del negativo'. Cfr. *Ivi*, p., 47. Essa integra il negativo, la disparazione non utilizzando una sintesi che ne annulla le differenze. Tale nozione viene desunta non tanto dal dominio biochimico quanto piuttosto da quello tecnico: come ricorda Barthélémy 'Simondon non prende la nozione di trasduzione dal dominio biochimico dove essa è generalmente utilizzata, ma nel dominio tecnico che fornisce la sua origine, un trasduttore essendo qui 'una resistenza modulabile interposta tra un'energia potenziale e il luogo di attualizzazione di tale energia (...). ora questa nozione di trasduzione può essere generalizzata (...). L'essere umano, e il vivente più generalmente sono essenzialmente dei trasduttori' '. Cfr. Cfr. J.-H. Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, Presses Universitaires de France, Paris 2008, p. 62 – traduzione mia. Tale operazione fondamentale per il rispetto delle diversità non omogeneizzate al tutto ha alla base un metodo analogico secondo cui le relazioni possono essere 'conosciute solo analogicamente' (*ivi*, p. 761). Prescindendo da semplici somiglianze tra oggetti di ricerca, essa permette di individuare 'identità di rapporti e non piuttosto rapporti di identità' (*ivi*, p. 776) rendendo così possibile una reticolazione di saperi. Cfr. a tal proposito anche G. Carrozzini, *Gilbert Simondon filosofo della mentalité technique*, cit., p. 127. Ne *Le vocabulaire de Simondon* la trasduzione è definita come 'una sorta di operazione che definisce allo stesso tempo una struttura del reale. E d'altra parte 'non definisce a sola struttura esistente del reale (...) ma definisce solamente la struttura che rende possibile l'evento delle strutture particolari, la loro individuazione senza fine' Cfr. J.-Y. Chabot, *Le vocabulaire de Simondon*, Editions Ellipses, Paris 2008. p. 111. Per quanto concerne l'analogia e il paradigma, questi 'sono legati alla

discipline diverse possano trovare una spiegazione.⁴⁴ Ecco dunque che le analisi condotte dalla logica classica pregne di termini logori e di principi logici inadeguati quali quelli di identità ed unità, non possono in alcun modo giungere ad una soluzione ai problemi posti dall'individuazione. Armato del metodo traduttivo e di un inedito apparato concettuale, Simondon può iniziare a dar risposta a tale questione, finora rimasta priva di soluzione per mancanza di conoscenze scientifiche:

Non si conosceva che una sola forma di equilibrio, ovvero l'equilibrio stabile. Non si conosceva cioè l'equilibrio metastabile.⁴⁵

Per poter essere pensato e compreso il preindividuale richiede una nuova logica e dei nuovi concetti: detto in altri termini il preindividuale deve essere compreso a partire da una nozione non prettamente filosofica, mutuata dalla termodinamica: la *metastabilità*.⁴⁶ Metastabile è uno stato

trasduzione: l'analoga (...) è la forma logica generale dell'operazione trasduttiva; il paradigma (...) è la costruzione e l'utilizzazione di un modello come tentativo di pensiero' (cfr. *Ivi*, p. 112). A. Sauvagnargues sostiene che 'la trasduzione implica (...) creazione e differenziazione'. Cfr. A. Sauvagnargues, *Simondon et la construction de l'empirisme transcendantal*, in AAVV, *Cahiers Simondon*, n.3, cit., p. 21, traduzione mia.

⁴⁴ Cfr. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 45; G. Carrozzini, *Simondoniana*, cit., p. 34.

⁴⁵ G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 35. Come sottolinea Carrozzini Simondon è sempre alla ricerca di conferme delle sue tesi scientifiche 'per avvalorare le sue tesi filosofiche'. Cfr. G. Carrozzini, *Simondoniana*, cit., p. 30.

⁴⁶ Numerosi sono gli esempi atti alla spiegazione di tale concetto: 'Si osservano a volte alcuni fatti in disaccordo con la regola delle fasi. Così se acqua e ghiaccio sono in equilibrio a 0° C a pressione atmosferica, l'acqua dovrebbe solidificarsi a temperatura più bassa. Invece è possibile ottenere dell'acqua liquida fino a circa - 10°C. Una piccola variazione di temperatura o di pressione provoca allora le modificazioni solite, in una fase omogenea (...), ma un urto basta a far cessare questa sopraffusione (...). Consideriamo ancora un sistema gassoso formato da una miscela d'idrogeno e di vapor d'acqua, ad alta temperatura (per esempio a 1700°C). Un leggero riscaldamento locale provoca la dissociazione di una piccola quantità di vapor d'acqua; un leggero raffreddamento provoca la combinazione di un po' d'idrogeno e d'ossigeno. Si ha un equilibrio fisico-chimico. Se si considera invece la stessa miscela alla temperatura ordinaria, piccole variazioni di temperatura non producono che trasformazioni termoelastiche della massa gassosa, senza modificazioni di composizione. La miscela dei due gas, fintanto che si mantiene tale è stabile dal punto di vista termodinamico, ma non dal punto di vista

fisico di un sistema che presenta certe caratteristiche diverse da quelle che avrebbe in uno stato di equilibrio stabile: è cioè lo stato di un sistema 'prossimo alla sfasatura' per la ricchezza di potenziali che in esso premono per poter essere espressi, in un ordine diverso da quello iniziale.

Non essendo la nozione di metastabilità sufficiente a spiegare tutto quanto avviene nell'individuazione, ad essa si aggiungono ulteriori concetti:

Per definire la metastabilità occorre favorire l'intervento della nozione di energia potenziale di un sistema, della nozione d'ordine, e di quella di aumento dell'entropia.⁴⁷

chimico. Un riscaldamento locale, breve ma piuttosto elevato, prodotto da una scintilla elettrica provoca la combinazione con esplosione dell'idrogeno e dell'ossigeno: la miscela non era nello stato più stabile. Si dice che i suddetti stati sono metastabili, o anche che i sistemi sono in falso equilibrio. Gli esempi precedenti mostrano che un sistema in stato metastabile può reagire nello stesso modo di un sistema in equilibrio stabile, in seguito ad un moderato cambiamento delle condizioni esterne'. Un ulteriore e drammatico esempio di metastabilità, di raggiungimento di un nuovo equilibrio sono gli esplosivi: 'Le stesse considerazioni possono essere applicate ad alcune reazioni di decomposizione, come quelle di numerosi esplosivi che a temperatura ordinaria sono metastabili'. Cfr. P. Fleury – J.-P. Mathieu, *Physique générale et expérimentale, Vol. 2, Chaleur – Thermodynamique-Etats de la matière*, Eyrolles, Paris 1954, tr. It. L. Franzinetti, *Fisica generale e sperimentale, vol. 2 Calore – termodinamica- Stati della materia*, Zanichelli editore, Bologna 1964, pp. 307-8.

⁴⁷ G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 35. Per una definizione dei concetti che Simondon mette qui in campo, si fa nuovamente riferimento al testo precedentemente citato. Per quanto concerne l'energia potenziale l'esempio rintracciabile è desunto dalla meccanica: 'Occupiamoci qui di quest'ultimo –il campo delle forze peso- in una regione tanto poso estesa quanto occorre affinché il peso mg di un corpo possa in essa ritenersi praticamente costante. Il campo è uniforme e le sue linee di forza sono rette verticali. Per sollevare il peso alla quota z , al di sopra di un piano orizzontale di riferimento è necessario spendere il lavoro Pz ; ma se il peso p ritorna alla quota primitiva, questo lavoro potrà essere recuperato (e servire, ad es. in una trasformazione condotta reversibilmente, ad elevare un peso $2p$ alla quota $2/z$). Sollevando un peso si crea dunque una possibilità latente di lavoro: essa viene detta energia potenziale E_p del peso (o, più precisamente dell'insieme del peso e della Terra che lo attira) e se ne assume come misura, lo stesso lavoro mgz speso o ricevuto quando quest'energia potenziale è 'immagazzinata' o 'liberata' '. Cfr. P. Fleury – J.-P. Mathieu, *Physique générale et expérimentale*, , vol. 1 – *Mécanique physique*, Eyrolles, Paris 1954, tr. It. S. Caprioli Lanzoni, *Fisica generale e sperimentale, vol.1 Meccanica fisica*, Zanichelli editore, Bologna 1963, p. 197. Per quanto concerne il concetto di entropia la si definirà in relazione al secondo principio della termodinamica: 'Dal secondo principio segue la definizione di un'altra funzione di stato del sistema, la sua entropia, che, per un sistema isolato può soltanto aumentare – o restare costante se le trasformazioni sono reversibili – ma non può mai diminuire'. Cfr. P. Fleury – J.-P. Mathieu, *Fisica generale e sperimentale*,

Ecco dunque messi in gioco quasi tutti gli elementi fondamentali di questo nuovo dizionario simondoniano: imprescindibili appaiono i riferimenti all'ambito scientifico, in particolar modo a quello fisico, ove i progressi effettuati permetterebbero a Simondon un'inedita prospettiva per delineare un'individualità non tradizionale.⁴⁸

I cardini fondamentali cui Simondon si ispira sono senz'altro le teorie 'dei *quanta* e quella della meccanica ondulatoria' definite come 'due modalità d'esprimere il preindividuale a partire dalle diverse manifestazioni attraverso cui interviene in quanto preindividuale'.⁴⁹

Come Simondon utilizza tali nuovi concetti in modo da far risultare la sua nozione di *Individuation*? Come l'energia potenziale, l'equilibrio metastabile, l'entropia possono reagire assieme dando luogo ad un concetto davvero inedito di individuo? Simondon prende le mosse dalla forma più generale di individuazione, quella propria degli oggetti fisici, definendola nel modo che segue:

vol. 2 *Calore – termodinamica- Stati della materia*, cit., pp. 18. Il concetto di entropia – che deriva dal greco *en*, dentro, *tropé*, rivolgimento è legato al concetto di disordine, di caos (termine che, si ricorda, deriva dal greco *chàos* il cui significato è quello di fenditura, abisso, vano apertura: l'idea che sottenderebbe a tale termine sembrerebbe dunque essere quella di una tenebrosa voragine nella quale prima che il mondo fosse ordinato gli elementi stavano assieme in modo mescolato..l'*apèiron* anassimandro o il preindividuale simondoniano?) di un sistema che aumenta tanto più aumenta l'entropia. Il rivolgimento dunque dentro una voragine, una fenditura aumenta all'aumentare delle forze che agitano quel dentro preindividuale, quel cosmo da cui emergono gli individui.

⁴⁸ Carrozzini a tale proposito afferma che 'Simondon ritiene che i progressi compiuti nel campo delle scienze ci consentano di adottare una prospettiva inedita e innovativa nel panorama di una dibattuta questione filosofica: la causa dell'ecceità individuale'. Cfr. G. Carrozzini, *Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi*, cit., p. 49.

⁴⁹ G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 37. Come fa notare Carrozzini, nel tentativo di individuare costantemente una base scientifica per le sue speculazioni, Simondon farà riferimento 'alle teorie ondulatoria e corpuscolare (...) quali possibili conferme per il carattere di non-identità e più che unità del preindividuale'. G. Carrozzini, *Simondoniana*, cit., p. 30.

Proveremo dunque a presentare l'individuazione fisica come un caso di risoluzione di un sistema metastabile.⁵⁰

L'individuazione è risoluzione di tensioni, di potenziali in agitazione, di *tropé*, rivolgimenti in atto, e quella fisica è uno dei casi possibili assieme a quella vitale, psichica e collettiva. E' la soluzione cercata e trovata da un sistema in equilibrio metastabile, precario fintanto che le forze in esso contenute non *ex-cedono*. L'individuazione è teatro di tali rivolgimenti che trovano pace solo -e momentaneamente- all'interno di un nuovo equilibrio, di una nuova individuazione.

Quel pre-individuale -per usare termini simondoniani-, quell'a-individuale – per spazzare ogni ambiguità presente nel prefisso pre- è così ricco di potenziali da dar luogo ad uno sfasamento dell'individuo rispetto a se stesso. Tale 'fase' di dis-equilibrio e di disarmonia viene risolta dando vita ad un nuovo equilibrio precario, anch'esso colmo di potenziali energetici che potrebbero metterlo in pericolo.

Come sottolinea Combes, dopo l'individuazione si ha l'apparizione di 'esseri che vengono ad esistere come altrettante soluzioni parziali'⁵¹, passibili di nuove strutturazioni, e ciò accade a diversi livelli, fisico, vitale e psichico-collettivo. Postosi quale obiettivo lo studio di queste tre modalità del preindividuale, Simondon le analizza in maniera analiticamente consecutiva, pur ricordando che di esse non si può restituire un'immagine rigidamente schematica. Pur se l'indagine passa dall'individuazione fisica a quella vitale per giungere a quella psichico collettiva, è chiaro che in Simondon tali forme non possono e non devono possedere un'antiorità l'una rispetto all'altra, né sono così nettamente distinte come potrebbe apparire dalla sua dissertazione. Simondon è ben consapevole che

⁵⁰ G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 36.

⁵¹ M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, cit., p. 13.

riproporre una tripartizione netta tra tali fasi significherebbe riprendere antiche teorie vestendole di nuovo.⁵²

Ecco quindi la preoccupazione simondoniana nel sottolineare che nella realtà ciascuna forma avvolge l'altra mantenendone i possibili potenziali:

Si può cioè supporre che l'individuazione non esaurisca tutta la realtà preindividuale e che non un solo individuo mantenga un regime di metastabilità ma anche che questi lo trasporti in modo tale che l'individuo costituito porti con sé un certo carico associato di realtà preindividuale, animata da tutti i potenziali che la caratterizzano.⁵³

Ciascun individuo, dopo l'individuazione in seguito alla quale è riuscito ad ottenere un equilibrio seppur falso, mantiene in sé una carica di preindividuale tale da poter affermare che è quell' a-individuale – molto simile alla *Chair* merleau-pontyana – da cui emerge che lo attraversa costantemente.⁵⁴

⁵² Come spiega Carrozzini, 'la comparsa di fasi nell'essere consiste nel suo divenire all'opera' che esclude la possibilità che questo sia una sorta di 'acquisizione di forma' precostituita'. Cfr. G. Carrozzini, *Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi*, cit., p. 56. E ancora, in riferimento all'interesse simondoniano per il pansichismo bruniano, Carrozzini afferma che pur 'rigettando le classificazioni del sostanzialismo, Simondon ritiene che sia tuttavia possibile riconoscere dei tipi strutturali in seno alla realtà. Al contempo essi non posseggono fondamenti sostanziali bensì energetici, strutturali, topologici e temporali. Questi fattori che caratterizzano un determinato tipo si modulano a loro volta in ciascuna operazione d'individuazione definita'. Cfr. *Ivi*, p. 58. Di nuovo: 'Ciascuna fase può essere esaminata a partire dal confronto con le altre, pur corrispondendo all'attualizzazione di un quantitativo diverso di potenziali, all'interno di un differente ambito del reale'. Cfr. *Ivi*, p. 58. Barthelemy molto efficacemente afferma che 'Ogni individuazione, che essa sia fisica, vitale o transindividuale, è così pensata da Simondon come 'sfasamento' di una realtà preindividuale in individuo e 'milieu associato' ' Cfr. J.-H. Barthélémy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, L'Harmattan, Paris 2005, p. 32 (traduzione mia).

⁵³ Cfr. G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 39.

⁵⁴ Come già accennato, l'utilizzo dell'alfa privativo ci appare molto più consono all'idea che Simondon vuole restituire di tale Essere: un Essere privato di ogni connotazione determinata che possa reinviare ad un individuo già costituito. L'essere è in movimento, l'individuo è nel suo farsi.

Proprio l'idea che l'individuazione corrisponde alla 'comparsa di fasi nell'essere' dimostra nuovamente l'inapplicabilità ad un tale individuo di nozioni come sostanza, forma, materia che lo rinchiuderebbero in una concezione tradizionale per la quale l'individuazione è indagata a partire dall'individuato. Al contrario Simondon utilizza quali chiavi di volta per la comprensione dell'individuazione i concetti di fase, *disparation*⁵⁵, informazione⁵⁶, risonanza e, alla cui base permane forte l'idea di un Essere a-individuale la cui modalità è quella della relazione e del divenire. Come Simondon applichi tali nozioni è ben visibile nella descrizione che egli fa dell'individuazione fisica di cui la genesi dei cristalli ha valore paradigmatico.⁵⁷

⁵⁵ Il termine '*disparation*' viene desunto da Simondon dalla psicofisiologia della percezione in cui essa è la particolare situazione in cui si trovano due immagini retiniche: la visione bifocale che si ottiene è unitaria, frutto della strutturazione di differenti immagini proprie di campi visivi diversi. Riguardo a tale concetto Combes afferma che 'la nozione di *disparation* (...) designa una tensione, un'incompatibilità tra due elementi di una situazione che solo una nuova individuazione può risolvere, facendo nascere un nuovo livello di realtà'. Cfr. M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, cit., p. 55. Cfr. anche G. Carrozzini, *Simondoniana*, cit., p. 25.

⁵⁶ Simondon afferma che la 'nozione d'informazione costituisce la chiave di volta di ogni dottrina della reciprocità, dell'equivalenza (...)'. G. Simondon, *L'individuazione*, cit., pp. 732. La nozione di informazione è strettamente legata al concetto di forma. Essa viene trattata da Simondon anche nei corsi e nelle conferenze svolti negli anni Sessanta e Settanta, ove ripropone in maniera diversa 'la problematica centrale dell'opera di Gilbert Simondon' (cfr. J.-Y. Chateau, *Présentation*, in G. Simondon, *Communication et information. Cours et conférences*, Édition établie par N. Simondon et présentée par J.Y. Chateau, Les Éditions de la transparence, Chateau 2010, p. 5): 'i rapporti con la comunicazione e l'informazione'. *Ibidem*. Nella conferenza tenuta a Royaumont nel 1962 e intitolata *L'amplification dans les processus d'information*, Simondon riprende la tematica dell'informazione a partire da un problema tecnologico, all'interno di un contesto più vasto, quello cibernetico. Simondon in partenza fornisce la consueta definizione di informazione: 'l'informazione non è una cosa ma l'operazione di una cosa all'interno di un sistema dove produce una trasformazione. L'informazione non può definirsi al di fuori di quest'atto trasformatore e dell'apparato di ricezione'. *Ivi*, p. 159. A. Fagot-Largeault afferma che 'la nozione di informazione dà la chiave dell'autonomia organica'. Citando Simondon ella dimostra che è infatti autonomo l'essere che regge il suo sviluppo, che immagazina l'informazione. E' infatti l'informazione che conduce un individuo a mettere in crisi la propria strutturazione, il proprio equilibrio per reagire ad essa costituendone una nuova individuazione. Cfr. A. Fagot-Largeault, *L'individuation in biologie*, in AAVV, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, cit., p. 31.

⁵⁷ 'Si comprenderebbe dunque il valore paradigmatico dello studio della genesi dei

cristalli quale processo d'individuazione: ciò consentirebbe di cogliere in scala macroscopica un fenomeno che si basa su stati di sistema che appartengono al dominio microfisico, molecolare e non molare (...). Cfr. G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 37. Tale tripartizione in fisico, vitale e umano richiama in modo evidente una medesima tripartizione presente in *La struttura del comportamento* di Merleau-Ponty. A quest'ultimo Simondon dedica l'intera *Individuation*: come evidenzia Garelli nella sua introduzione all'opera simondoniana Merleau-Ponty appare 'filo conduttore essenziale', la cui memoria implica 'riconoscenza, e pertanto fedeltà e ricordo.' In particolare questo riconoscimento va al pensiero merleau-pontyano del Preindividuale. (cfr. J. Garelli, *Introduction à la problématique del G. Simondon*, tr.it. di G. Carrozzini, in G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 13). Numerosi sono in luoghi merleau-pontyani all'interno della riflessione simondoniana, nonostante Simondon non ne faccia, come di consueto, esplicita ammissione. Si pensi ad esempio alla medesima attitudine 'genetica', che porta alla definizione di Simondon quale 'filosofo delle genesi' (cfr. P. Chabot, *La philosophie de Simondon*, cit. p. 75); al rifiuto per i concetti tradizionalmente messi in opera nella definizione dell'individuo, abitualmente pensato in opposizione ad un oggetto, al contrario facente parte, come sottolineano entrambi, di un *milieu*. Per quanto concerne un confronto tra la filosofia di Merleau-Ponty e quella di Simondon, Carrozzini se ne occupa in *Gilbert Simondon. Per un'assiomatica dei saperi*. Mostrando come si inseriscano entrambi nel dibattito filosofico contemporaneo concernente l'individuo, Carrozzini parla di uno 'spazio privilegiato per il confronto dialettico e il proficuo dialogo fra orientamenti differenti, configurandosi come culla di una vera e propria filosofia della non-identità'. Cfr. *Ivi*, p. 115. Nello specifico, secondo Carrozzini, Simondon e Merleau-Ponty 'adottano all'unisono una prospettiva antisostanzialista per la descrizione delle proprietà del vivente ed in particolare di quelle dell'uomo' *Ivi*, p. 120. In entrambi 'la complessità costituisce il tratto peculiare del vivente' fino a considerare l'uomo 'come sistema aperto e organizzato in relazione ad un determinato ambiente'. *Ivi*, pp. 127-129. Accanto a elementi di risonanza, Carrozzini mostra anche come permangano delle sostanziali differenze nel pensiero dei due: 'Tuttavia si puntualizza che Simondon non assegnò affatto al corpo di carne la stessa funzione attribuitagli dal suo maestro. A suo avviso la carne del corpo costituisce la sua dimensione residuale, statica, energicamente esaurita' *Ivi*, p. 129. In generale comunque Carrozzini conferma una 'salda prossimità teorica' tra Merleau-Ponty e Simondon che mostra una 'comune natura problematica e dinamica dell'essere' e una stessa concezione di filosofia come 'attribuzione e conquista di senso'. Cfr. *Ivi*, p. 136. Un interessante confronto delle riflessioni di Simondon e Merleau-Ponty viene affrontato anche in un volume dedicato a tale tema della rivista 'Chiasmi International'. Due note inedite di Merleau-Ponty sul pensiero di Simondon permettono di mettere a confronto questi due pensatori. Nella sua presentazione al volume, M. Carbone definisce Simondon quale 'anello mancante nel rapporto tra il pensiero di Maurice Merleau-Ponty e quello di Gilles Deleuze, tra loro così prossimi eppure così distanti.' Cfr. M. Carbone, *Presentazione*, in *Chiasmi International*, n. 7, cit., p. 15. Ancora: A. Bardin dedica un intero capitolo nel suo libro all'eredità fenomenologica di Simondon: 'Se si guarda al lavoro di Merleau-Ponty tra *La struttura del comportamento* (1942) e *Fenomenologia della percezione* (1945) (...) e i corsi sulla Natura iniziati proprio durante la stesura dell'*Individuation*, quest'ultima appare sotto una luce inattesa, quasi la continuazione di una possibile traiettoria del maestro verso la dissoluzione della centralità fenomenologica del concetto di coscienza e una differente posizione del problema del soggetto' Cfr. A. Bardin, *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon*, Edizioni Fuoriregistro, Vicenza 2010, p. 41. X. Guchet situa Simondon 'al punto di convergenza di tre correnti di pensiero che hanno (...) segnato il XX secolo filosofico in Francia'. Cfr. X. Guchet, *Pour un humanisme technologique*, cit., p. 257. E Guchet continua sostenendo che la prima

3. La prima risoluzione di un sistema metastabile. L'Individuazione fisica.

La necessaria chiarificazione che Simondon ritiene di dover fare prima di ogni altra affermazione attorno all'individuazione fisica è che:

Le nozioni di forma e di materia non possono aiutare a risolvere il problema dell'individuazione giacché risultano precedenti alla posizione del problema stesso⁵⁸.

Lo schema ilemorfico le ha largamente utilizzate sfruttando la loro 'eccessiva capacità di generalizzazione'⁵⁹ che ha fatto sì che si sostenesse attraverso esse 'un sistema universale di classificazione'⁶⁰.

Ora, considerando però da vicino un'operazione tecnica che genera un oggetto di forma e materia come un mattone d'argilla, appare subito chiaro come lo schema ilemorfico non possa essere considerato valido. L'esempio paradigmatico della lavorazione del mattone che conduce alla 'formatura'⁶¹ di quest'ultimo non può e non deve essere riassunto in una semplice presa di forma di una materia inerme.

Al contrario, la forma a parallelepipedo che il mattone assume al termine

corrente è proprio quella fenomenologica, 'in particolare Merleau-Ponty', accanto all'epistemologia di Canguilhem e alla riflessione di Bergson. Cfr. *Ivi*, p. 257. Pur se distanti in alcuni aspetti della riflessione, Guchet mostra che in realtà 'si trova già in Merleau-Ponty l'idea che le tecniche non sono unicamente da considerare come sintomo di decadenza e questo ultra-artificialismo'. Cfr. *Ivi*, p. 263. Come sarà poi in Simondon, Merleau-Ponty mostra che 'le tecniche (...) non sono senza rapporto con la verità' sottolineando 'l'importanza delle vie di comunicazione per l'edificazione di un umanismo serio'. Cfr. *Ibidem*. In pratica, conclude Guchet, Simondon riprende 'l'ambizione' dei suoi predecessori: 'indicare la via per un altro modo d'essere moderno in filosofia'. *Ivi*, p. 264.

⁵⁸ G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 53.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Carrozzini traduce in tal maniera il termine 'moulage' per indicarne il movimento processuale che sta alla base e che Simondon si sforza di mettere in evidenza. Cfr. G. Carrozzini, *Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi*, cit., p. 52.

della lavorazione, è il prodotto di una lavorazione tecnica piuttosto complessa, fatta di gradi diversi e successivi al termine dei quali acquisisce tale peculiare qualità rettangolare.⁶²

D'altra parte anche il terreno argilloso prima di divenire materia utile alla formatura del mattone subisce una serie di operazioni (ad esempio di ripulitura e di lavaggio) in seguito alle quali viene impiegato per la costruzione del mattone.⁶³

L'individuazione del mattone, che è qui un'operazione di presa di forma, è un processo che coinvolge un intero sistema per dar vita al risultato finale.

L'origine della genesi della sostanza non risale né alla materia bruta in quanto passiva né alla forma pura: è piuttosto il sistema complessivo che ingenera.⁶⁴

Sia lo schema ilemorfico che quello sostanzialista dimenticano le due lunghe semi-catene tecniche, quelle della forma e quelle della materia che nella loro congiunzione conducono al mattone, per concentrarsi unicamente sui due estremi, occultando così l'operazione stessa.

Perno dell'intera procedura, l'operazione⁶⁵, viene dimenticata sia dall'ilemorfismo che dal sostanzialismo.

⁶² Simondon scrive: Poiché la forma non è solamente il fatto d'essere parallelepipedo, quanto altresì nel non presentare crepe all'interno del parallelepipedo, senza bolle d'aria e senza incrinature: la fine coesione consiste nel risultato di una formazione e suddetta formazione coincide con lo sfruttamento dei caratteri colloidali dell'argilla'. Cfr. G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 56.

⁶³ 'Per quanto concerne l'argilla anch'essa soggiace ad una preparazione: in quanto materia bruta, a sua volta, corrisponde a ciò che la benna solleva dal giacimento al bordo della palude (...). Seccata, triturrata, setacciata, inumidita e lungamente impastata essa diviene una pasta omogenea (...)' Cfr. *Ivi*, p. 55.

⁶⁴ Cfr. *Ivi*, p. 65.

⁶⁵ 'Lo schema ilemorfico contempla esclusivamente i due estremi di queste due semi-catene elaborate dall'operazione tecnica; lo schematismo dell'operazione stessa risulta occultato e ignorato. Si rileva un difetto nella rappresentazione ilemorfica che causa la scomparsa dell'effettiva mediazione, ovvero della stessa operazione che collega entrambe le due semi-catene istituendo un sistema energetico'. Cfr. *Ivi*, p. 63.

Come per la formatura del mattone anche per ottenere un lingotto il paradigma rimane il medesimo: esistono due semi-catene il cui incontro genera un particolare individuo, il lingotto, le cui caratteristiche rispondono alla peculiare interazione prodottasi tra materia e forma.

L'operazione tecnica della formatura è dunque da considerarsi un 'paradigma tecnologico' che:

(...) consente sino ad un certo limite di pensare la genesi dell'essere individuato a condizione che si concepisca come schema essenziale la relazione della materia e della forma attraverso il sistema energetico della presa di forma.⁶⁶

Questo implica che:

L'individuazione nel senso classico del termine non può originarsi nella materia o nella forma: né la forma né la materia risultano infatti sufficienti per la presa di forma. Il vero e proprio principio di individuazione corrisponde alla genesi stessa nel suo compiersi, ovvero al sistema nel suo divenire (...).⁶⁷

Ecco di nuovo il punto che preme a Simondon: né materia né forma possono essere considerate principi primi del processo di individuazione. Di più: non sono né necessarie né sufficienti affinché tale processo giunga a maturazione. Fondamentale all'individuazione è il processo con cui il sistema *diviene*.

Per lungo tempo l'ilemorfismo e il sostenzialismo hanno occultato l'importanza del processo dell'individuazione, e ciò è accaduto per motivi di ordine sociologico: il successo del modello ilemorfico rispecchierebbe

⁶⁶ *Ivi*, p.65.

⁶⁷ *Ibidem*.

infatti la composizione sociale all'interno della quale esso ha imperato. L'operazione tecnica che impone un principio spirituale ad una materia informe sarebbe cioè 'l'operazione comandata dall'uomo libero ed eseguita dallo schiavo'.⁶⁸ In altri termini la materia lavorata e manipolata dallo schiavo, non utilizzata dal padrone, non potrà che essere considerata da quest'ultimo come informe e indeterminata.

Al contrario, chi esegue la manipolazione, potrà vedere solo nella materia il principio di individuazione sufficiente a costituire l'oggetto, individuando in ciò che manipola il principio primo di ogni cosa: come sottolinea Carrozzini, 'il dualismo metafisico sorge da quello pratico e sociale'.⁶⁹

Al di là di tali curiosità sociologiche interessante è la conclusione cui giunge Simondon a proposito della riflessione ilemorfica nei confronti della quale, come già accennato, mantiene comunque un atteggiamento morbido. La critica che egli muove non è tanto e solo per aver assunto quali principi di individuazione materia e forma, ma per aver dimenticato il processo che avviene tra questi due estremi, il cui "innesco" viene operato da quelle "singolarità" che fungono da "informazioni" attive e quindi da elementi di disequilibrio.⁷⁰

Assodata l'inadeguatezza della spiegazione ilemorfica Simondon procede nell'indagine dell'individuo verificandone i presupposti nell'ambito fisico. In una lunga e tecnica digressione sulla serie dei pendoli e sulle teorie di Tamman, Simondon giunge a chiarificare il significato di energia potenziale, la cui realtà 'risulta estremamente istruttiva per la determinazione di un metodo appropriato alla scoperta

⁶⁸ Cfr. *Ivi*, p. 70.

⁶⁹ G. Carrozzini, *Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi*, cit., p. 52.

⁷⁰ G. Simondon, *L'individuazione*, p. 82.

dell'individuazione'.⁷¹ Essa infatti mostra come esista 'un ordine di realtà che non possiamo cogliere'⁷² essendo la 'capacità di trasformazione reale di un sistema'⁷³, in altri termini, un evento processuale, un invisibile nel visibile per dirla merleau-pontyanamente. L'esempio paradigmatico relativo alla serie di pendoli mostra che l'energia potenziale di un sistema è sempre connessa ad uno stato di 'dissimetria'⁷⁴, di disequilibrio del sistema stesso: essa cioè nel momento in cui appare è indice della metastabilità del sistema. Se nell'esempio dei pendoli appare chiaro che è possibile dopo l'oscillazione il ritorno ad uno stato iniziale nonostante la perdita d'equilibrio subita dal sistema, è evidente però che esistono casi in cui l'irreversibilità delle trasformazioni non permette di riguadagnare lo stato di partenza: la costituzione di un cristallo è l'esempio di un sistema che ha subito modificazioni, 'cambiamenti di struttura del sistema'⁷⁵ tali da risultare altro da ciò che era.

In realtà sarà possibile cogliere, in un caso simile, l'individuazione a livello primordiale.⁷⁶

⁷¹ *Ivi*, p. 94.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ivi*, p. 97.

⁷⁵ *Ivi*, p. 100.

⁷⁶ *Ivi*, p. 108. Poche pagine oltre, Simondon afferma che l'individuazione fisica possiede: 'l'eminente valore di paradigma elementare' Cfr. *Ivi*, p. 116. A proposito della paradigmaticità dell'individuazione fisica per lo studio del processo d'individuazione, M. Combes ritiene che proprio perché il sistema fisico viene considerato da Simondon l'ambito primo all'interno del quale avviene individuazione, 'lo studio della costituzione degli esseri fisici viene dichiarata paradigmatica' (cfr. M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, cit., p. 25 – traduzione mia). D'altra parte, Combes si chiede se effettivamente 'sia lo studio degli esseri fisici –cioè il sapere che ci consegnano le scienze fisiche – che è preso per paradigma dello studio dell'individuazione, oppure gli individui stessi, il loro processo si costituiscono?' Cfr. *Ivi*, p. 25. La risposta dello studioso è che di fatto Simondon si muova attraverso queste due alternative 'evocando talvolta la cristallizzazione come caso di paradigma fisico, suscettibile di chiarificare la nozione di metastabilità, insistendo altrove sul tentativo di ricavare un paradigma delle scienze fisiche'. (Cfr. *ibidem*). D'altra parte, conclude Combes, d'accordo con Hottois, 'il paradigma fisico permane a titolo di paradigma elementare' (cfr. *ivi*, p. 27). E d'altra

L'inizio dell'individuazione avviene come evento turbativo della quiete del sistema stesso: la comparsa di una singolarità, di un germe che intacca l'equilibrio instabile del sistema. E' importante sottolineare che non è sufficiente vi sia o solo il germe o solo una situazione di metastabilità: sono entrambe condizioni necessarie affinché il sistema si avvii ad una nuova individuazione. Il germe cristallino si insinua dunque all'interno di un ambiente metastabile, carico di potenziali in equilibrio precario: esso si configura come informazione fornita al sistema che 'risulta del tutto efficace quando sopraggiunge in una situazione ilemorfica tesa'⁷⁷, dando vita ad una nuova strutturazione che, nel caso del cristallo, implica un suo accrescimento. Del resto tale germe 'resta incluso nel cristallo che funge da germe più vasto'⁷⁸ divenendo così a sua volta una singolarità portatrice di nuova informazione e quindi di inedite strutturazioni. Simondon definisce tali proprietà del cristallo come proprietà 'del limite': il suo accrescimento attraverso i cambiamenti apportati nel *milieu* di cui è parte avviene in quel 'tra', in quell'intermezzo, in quel confine tra ambiente strutturato e quello da strutturare, ambiente equilibrato e ambiente metastabile. Il cristallo non giunge mai a compimento, subendo battute d'arresto per la mancanza di condizioni utili al suo aumento o al contrario subendo accrescimenti veloci e repentini: in ogni caso, la sua è un'individuazione sempre *à faire*.⁷⁹

parte, lo stesso Simondon afferma che le forme allotropiche cristalline di una stessa sostanza sono casi in cui la nozione di individuazione fisica possiede un utilizzo molto delicato, in cui sembra possibile 'cogliere (...) l'individuazione a un livello primordiale'. Cfr. G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 106.

⁷⁷ Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 120.

⁷⁸ *Ivi*, p. 123.

⁷⁹ 'Un cristallo può subire un arresto nella sua crescita ma mai un compimento assoluto e può sempre continuare a crescere se lo si inserisce in un ambiente metastabile ch'esso possa strutturare'. Cfr. *Ivi*, p. 119. Simondon definisce, a tal proposito, poche pagine più in là, 'l'individuo come un essere limitato a condizione di intendere con questo il fatto che un essere limitato coincide con un essere polarizzante, che cioè possiede un dinamismo

L'individuo dunque emerge dall'“incontro di una condizione innanzitutto strutturale”, propria alla singolarità che introduce la differenza nel sistema di cui fa parte, e una ‘condizione principalmente energetica’⁸⁰: l'interazione tra queste due dà luogo a quel processo generativo che conduce all'emergenza di un individuo.

Le conseguenze epistemologiche di questo ‘nuovo schema d'intelligibilità’⁸¹ appaiono con tutta evidenza: se la cristallizzazione è davvero il nuovo paradigma da cui desumere indicazioni pratiche concernenti l'individuazione, allora è possibile affermare senza alcun dubbio l'incompiutezza e la costitutiva metastabilità di ciascun individuo, che ne dimostra una potenzialità preindividuale latente, latrice di nuove strutturazioni e cambiamenti fondamentali. L'ecceità di ciascuno è data dal suo farsi, in un processo di costante relazione tra condizioni energetiche, strutturali ed ambientali. ‘L'individuo non è sostanza’⁸² ma informazione grazie alla quale può caratterizzarsi in modo discontinuo come quel germe strutturale che modifica il *continuum* ambientale nel quale è immerso.

I costanti riferimenti che Simondon fa in tale contesto al discontinuo/continuo sono chiari richiami al mondo microscopico. A tal proposito, non soddisfatto dell'indagine svolta, egli infatti afferma la necessità di indagare oltre il macroscopico:

di crescita illimitato rispetto ad un ambiente amorfo.’ (cfr. *Ivi*, p. 127). E continua: ‘l'essere finito corrisponde all'inverso dell'essere limitato poiché l'essere finito è delimitato da se stesso, giacché non possiede una sufficiente quantità d'essere che gli consenta di crescere infinitamente (...)’ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ivi*, p. 119.

⁸¹ Viene definito in tal modo da Barthélémy: ‘(..) il nuovo schema di intelligibilità sarà definito da Simondon come la propagazione di una strutturazione in seno ad un sistema metastabile a partire da una singolarità’ E continua: ‘Ora precisamente quello che designa, in Simondon, la nozione di trasduzione (...)’. Cfr. J.-H. Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopedisme génétique*, cit. p. 61 – traduzione mia. Da precisare, come del resto lo fa l'autore stesso, che Simondon non utilizza una distinzione tra paradigma e schema come invece Barthélémy fa, per chiarificare il discorso di Simondon. Cfr. *Ivi*, p. 64.

⁸² G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 127.

L'individuo fisico integra nella sua genesi l'operazione comune del continuo e del discontinuo e la sua esistenza consiste nel divenire di questa genesi comune (...). Ciò presuppone che l'individuazione giaccia ad un livello intermedio fra l'ordine di grandezza degli elementi particolari e quello del sistema molare del sistema completo: a questo livello intermedio, l'individuazione è un'operazione di strutturazione amplificante che fa passare a livello microscopico le proprietà attive della discontinuità originariamente microfisica.⁸³

Ecco quindi che, forse, parte delle questioni ancora da affrontare potrebbero essere chiarite con l'approccio della fisica quantica, ove la nozione di discontinuità appare essenziale ed utile quindi 'affinchè si renda possibile una teoria della relazione'.⁸⁴ In particolare, già nelle prime ed introduttive pagine Simondon affermava l'importanza della teoria dei campi e di quella dei corpuscoli che pur se 'ancora parzialmente dualistiche,

⁸³ *Ivi*, p. 133.

⁸⁴ *Ivi*, p. 138. Interessante è far notare come Simondon distingua in maniera chiara la relazione dal rapporto, essendo la prima ciò che costituisce i termini che entrano nella relazione, a differenza del rapporto che, al contrario, lega termini già costituiti. Egli afferma che 'la relazione possiede lo stesso rango di realtà dei termini stessi (...), giacchè la relazione non costituisce un accidente in rapporto ad una sostanza bensì una condizione costitutiva, energetica e strutturale, che si prolunga nell'esistenza degli esseri costituiti (...)' E ancora, qualche riga più in là: 'Il postulato epistemologico di questo studio consiste nel ritenere che una relazione fra due relazioni è essa stessa relazione. Impieghiamo in questo caso, il termine relazione nel senso che è stato definito precedentemente, è che opponendo la relazione al semplice rapporto, le assegna valore d'essere (...)'. *Ivi*, p. 114. Come sottolinea V. Petit 'questa distinzione del rapporto e della relazione è propria di Simondon'. Cfr. V. Petit, *L'individuation du vivant*, cit., p. 55, (traduzione mia). A proposito del 'problema delle relazioni', D. Debaise sostiene che Simondon 'ridefinisce il problema delle relazioni ponendolo a partire da un gesto inedito, che mette a fondamento della sua filosofia. Simondon mette in rapporto due grandi problemi che la storia della filosofia ha tenuto separati, pensati come distinti e autonomi. Pone un legame essenziale tra la questione delle relazioni da una parte e la questione dell'individuazione dall'altra. Ciò che è inedito non è la questione dell'individuazione in quanto tale, né il problema delle relazioni, né il problema del rapporto tra l'individuazione e la relazione che furono l'oggetto di svariate storie, (...) ma porre al centro dell'individuazione il concetto di relazione, arriavando ad identificare l'essere alla relazione'. Cfr. D. Debaise, *Les conditions d'une pensée de la relation selon Simondon*, in AAVV, *Simondon*, cit., p. 53, traduzione mia.

s'incamminano verso una teoria del preindividuale'.⁸⁵

Il riferimento fondamentale di tali pagine è la teoria di De Broglie, 'perfezionata da Bohr con la nozione di complementarietà fra l'aspetto ondulatorio e quello corpuscolare'⁸⁶, teoria che è necessario secondo Simondon integrare nella teoria generale dell'individuo, costitutivamente fatto della relazione tra condizione energetica e strutturale. Quale apporto può dare una tale speculazione fisica? Senza entrare nel merito di dissertazioni scientifiche, si lascia la parola alle efficaci spiegazioni simondoniane:

Il principio di complementarietà, che afferma che l'individuo fisico si comporta tanto come onda, quanto come corpuscolo, ma mai in entrambi i modi nel medesimo fenomeno, nella dottrina che presentiamo sarebbe piuttosto da interpretarsi come risultato dell'asimmetria di qualsiasi relazione possibile: nella relazione l'individuo può svolgere cioè tanto l'uno quanto l'altro dei due possibili ruoli ma mai i due ruoli contemporaneamente. Supporremo dunque che, quando un individuo fisico si comporta come corpuscolo, l'essere con il quale si trova in relazione si comporti come onda, e quando si comporta come onda l'essere con il quale è in relazione si comporti come corpuscolo.⁸⁷

⁸⁵ G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 36.

⁸⁶ *Ivi*, p. 151.

⁸⁷ *Ibidem*. Non ci si è dilungati qui sull'aspetto metodologico cui è associata la dissertazione simondoniana relativa alla meccanica quantistica. Tale aspetto è così presente da far affermare a Barthélémy che 'si dirà che la fisica quantistica è il paradigma metodologico per il pensiero trasduttivo, mentre la cristallizzazione è il paradigma della transduzione'. Cfr. J-H. Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, cit., p. 65. L'idea infatti che non sia possibile giungere ad una sintesi tra le nozioni complementari di onda e corpuscolo conduce Simondon ad affermare che le due non sono davvero sintetizzate come la tesi e l'antitesi al termine di un movimento dialettico, ma messe in relazione grazie ad un movimento trasduttivo. In altri termini, il metodo simondoniano non può essere sintetico, la sintesi non si effettua mai. A partire da tale convinzione, Simondon dimostra come sia il metodo induttivo, sia quello deduttivo – con cui i quali peraltro ritiene che siano venute costituendosi le due nozioni di corpuscolo ed onda – in realtà non siano utilizzabili in un pensiero dell'individuazione: 'la vera riflessione

La rappresentazione dell'individuo che ne emerge non può in alcun modo essere avvicinata all'atomo o al sinolo degli antichi: non si è più portatori di una massa immutabile o di una dimensione fissata né tantomeno di un'identità rigorosamente invariata nel tempo che 'gli conferisce eternità'.⁸⁸ L'introduzione del *quantum* d'Azione⁸⁹ che con De Broglie Simondon fa 'in vista della fusione delle nozioni di onda e di corpuscolo'⁹⁰ restituisce un'immagine deformata dell'individuo classico. Al contrario di quest'ultimo, l'individuo quantico 'non ha limiti propri'⁹¹, definiti una volta per tutte dalla sua essenza, esso non può essere '*sharply defined*'⁹² prima di ogni relazione perché l'individuo è relazione, è struttura ed operazione nel loro farsi reciproco, senza mai giungere ad una sintesi risolutiva del carico

trasduttiva fa uso del ragionamento per analogia, ma mai del ragionamento per somiglianza (...) Ivi, p. 119. Qui appare la questione dell'atto analogico che Simondon ritiene essere la modalità con cui si muove il pensiero trasduttivo scientifico, andando a costituire la teoria delle operazioni, o come la definisce Simondon, 'l'allagmatica' (cfr. Ivi, p. 769). L'analogia è 'il porre in relazione due operazioni' (ivi, p. 773): utilizzata da Platone come metodo di scoperta induttiva, essa 'consiste a trasportare un'operazione di pensiero appresa e comprovata su una struttura particolare nota (...) ad un'altra struttura sconosciuta, oggetto di ricerca' Cfr. *Ibidem*. Essa 'rileva identità di rapporti e non piuttosto rapporti d'identità' (ivi, p. 774) e questo ne dimostra la lontananza dalla rassomiglianza, 'costituita di rapporti strutturali' (*ibidem*). In conclusione all'*Individuation* Simondon riflette nuovamente sull'allagmatica definendola come 'teoria delle operazioni', 'simmetrica alla teoria delle strutture, costituita da un insieme schematizzato delle conoscenze particolari, astronomia, fisica, chimica, biologia' cfr. Ivi, p. 769.

⁸⁸ Ivi, p. 126.

⁸⁹ Nel 1900, il fisico M. Planck elaborò un'ipotesi secondo la quale gli atomi assorbono ed emettono radiazioni in modo discontinuo, per l'appunto per *quanti* di energia, cioè quantità di energia finite e discrete.

⁹⁰ G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 182.

⁹¹ Ivi, p. 194.

⁹² *Ibidem*. A. Bardin sottolinea come vi sia in Simondon un utilizzo ambiguo del termine individuo dovuto 'al suo doppio significato: quello prevalente con cui indica l'aspetto stabilmente strutturato di un processo di individuazione in corso, e quello secondario e spesso implicito che si riferisce all'individuo in quanto sistema che si può ulteriormente sfasare.' Cfr. A. Bardin, *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, cit., p. 9. In realtà non si ritiene che tale ambiguità – che per l'appunto non si vuol negare – sia da intendersi in senso negativo. Si potrebbe pensare che qui in gioco vi sia la buona ambiguità di cui parla Merleau-Ponty, che mostra come aspetti del reale tradizionalmente posti in contrapposizione dicotomica, in realtà non sono che elementi di uno stesso Essere. D'altra parte, lo stesso Simondon sottolinea da più parti che essere e divenire non sono che fasi all'interno del preindividuale.

energetico potenziale di cui son portatori:

L'individuo è essere in relazione e consiste nel centro d'attività sebbene quest'attività sia trasduttiva, ovvero si eserciti attraverso e con un campo di forze che modifica tutto il sistema in funzione dell'individuo e l'individuo in funzione di tutto il sistema.⁹³

Quanto emerge dal brodo primordiale dell'a-individuale è una coppia, composta da un individuo e dal suo ambiente-associato: tale coppia non è un 'assoluto'⁹⁴ ma una realtà sistemica in un equilibrio in genere metastabile, 'fondata su condizioni quantiche' e dipendente da 'soglie'.⁹⁵

Ora, tutto questo accade nel processo di individuazione fisica, nel quale il risultato è un individuo composto di molecole: cosa avviene quando si tratta di un individuo vivente? Qual è il rapporto tra 'materia inerte e vita'?⁹⁶

In chiusura al lungo capitolo dedicato all'individuazione fisica, Simondon sente la necessità di chiarire che non si deve 'opporre una materia vivente ad una materia non vivente'⁹⁷: ciò che semmai va tenuto presente è una differenziazione tra un'individuazione che avviene nei 'sistemi inerti' e un'individuazione, 'secondaria'⁹⁸ che accade in quelli viventi, facendo ben attenzione a non attribuire a tale diversità una polpa sostanziale di cui non è qui questione.

Ad una tale separazione tra individuazioni diverse, è da collegare anche un'aumentata 'complessità'⁹⁹ propria delle strutturazioni che avvengono nell'ambito vitale, che non significa una precedenza cronologica o, peggio,

⁹³ G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 195.

⁹⁴ *Ivi*, p. 204.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ivi*, p. 206.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ivi*, p. 207.

ontologica, dell'una sull'altra ma un compenetrarsi delle due in un'iterazione che dà luogo ad un nuovo individuo:

L'individuazione vitale s'inserirebbe nell'individuazione fisica sospendendone il corso, rallentandola e rendendola capace di propagarsi allo stato incoattivo. L'individuo vivente sarebbe per certi versi e comunque nei suoi livelli più primitivi, un cristallo allo stato nascente che si amplifica senza tuttavia stabilizzarsi.¹⁰⁰

L'individuazione vivente è un salto quantico, che abbisogna delle categorie precedenti, quelle fisiche per la strutturazione di un individuo 'sempre più complesso ma anche sempre più incompiuto'.¹⁰¹

4. 'L'individuo, cristallo allo stato nascente'¹⁰²

L'essere vivente pone alla questione dell'individuazione 'il difficile problema dei livelli dell'individualità'¹⁰³ essendo differente a seconda delle specie ma anche all'interno di esse e di ciascun individuo, in virtù dei momenti diversi che questo attraversa nel corso della sua vita.

Già in chiusura al capitolo precedente, Simondon aveva perentoriamente escluso la possibilità di una differenza sostanziale tra i diversi tipi di individuazione: sarebbe necessario quindi 'definire il tipo di realtà in cui si opera l'individuazione' ottenendo così 'la possibilità di misurare il grado di

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ *Ivi*, p. 208.

¹⁰² *Ivi*, p. 207. La trattazione del vivente viene compiuta da Simondon in maniera talvolta disomogenea, tanto che il lettore non sempre trova quel *fil rouge* che tiene assieme le disquisizioni simondoniane. I balzelli e i salti che la stesura di tale capitolo costringe a fare sembrano non restituire l'idea di fondo che Simondon vuole dare dell'individuazione. Ci si sforzerà per quanto possibile di interpretare il pensiero simondoniano in modo da restituire un'immagine il più possibile omogenea della questione.

¹⁰³ *Ivi*, p. 211

individualità'.¹⁰⁴

Cosa dunque interviene a marcare la soglia oltre la quale l'inorganico diviene organico? Quale la linea di demarcazione, ammesso che vi sia? Simondon afferma:

se l'individuazione fisica è illimitata, occorre allora cercare in cosa risieda la transizione tra l'individuazione fisica e l'individuazione biologica.¹⁰⁵

Di nuovo Simondon si ritiene autorizzato ad applicare all'interno di un ordine biologico, un paradigma desunto dall'ambito fisico in totale disaccordo con l'abitudine a pensare il secondo come totalmente privo di complessità ed organizzazione. L'approccio simondoniano riconosce ad entrambi pari capacità organizzativa pur comprendendo la necessità di differenziazione tra i due ambiti. D'altra parte i viventi appaiono *tout de suite* individui complessi nei quali è possibile ipotizzare la presenza di 'diversi livelli sovrapposti di relé e sistemi di integrazione'¹⁰⁶ in cui non 'soggiace un'unica organizzazione'.¹⁰⁷

La trattazione della fase vitale del preindividuale prende avvio da una lunga ed iniziale digressione sul mondo vivente, in particolare sull'organizzazione complessa dimostrata da individui per lo più organizzati in colonie, tra cui esemplari a tal proposito sono i Celenterati.¹⁰⁸ In tali

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Simondon afferma che 'se l'individuazione fisica è illimitata, occorre allora ricercare in che cosa risieda la transizione fra l'individuazione fisica e l'individuazione biologica'. Cfr. *Ivi*, p. 212.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 214.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ L'esempio dei Celenterati secondo Combes 'offre un osservatorio per studiare la costituzione stessa dell'individualità in quanto attività relazionale. L'individuo è qui pura relazione: esiste tra due colonie, non integrandosi a nessuna e la sua attività è un'attività di amplificazione dell'essere. Più generalmente quanto emerge dalla specificità del modo d'esistenza degli individui biologici è un nuovo chiarimento sulla nozione di relazione

organismi 'la vera e propria individualità viene trasferita alla colonia'¹⁰⁹ ove ciascun individuo possiede una propria funzione, con cui contribuisce a quell'integrazione e differenziazione grazie alle quali la colonia perviene ad un livello di organizzazione tale da definirsi individuo. Se tali organismi in realtà non possono essere definiti in senso stretto e rigoroso come 'individui'¹¹⁰ non essendo data a ciascun componente la possibilità di una vita separata dalla colonia, tuttavia talvolta accade che appaia in essi quel germe strutturale già visto a proposito dell'individuazione fisica:

..un intero individuo si separa dalla comunità e depone molto lontano dalla colonia, dopo cioè aver condotto una vita separata.¹¹¹

Alla sua morte, si determinerà la nascita di una nuova colonia proprio grazie a questo germe individuale, che non apparterrà né alla prima né alla seconda, essendo solamente una condizione necessaria affinché si verifichi informazione all'interno di un sistema in equilibrio metastabile.¹¹²

Punto cardine della questione è la nozione di informazione, già in parte anticipata nell'individuazione fisica con la quale Simondon prende le distanze dalla riflessione di Wiener e della Cibernetica, ma anche dalla *Gestalttheorie*¹¹³

così come l'intende Simondon'. Cfr. M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, cit. p. 44, (traduzione mia).

¹⁰⁹ G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 226.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 227.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ivi*, p. 276. Simondon spiega però che tale equilibrio, che potrebbe essere identificato con l'omeostasi, in realtà non può essere considerato come ciò che caratterizza la 'stabilità vitale'. Ciò che preoccupa qui Simondon è infatti la possibilità che tale forma di 'sintesi' possa venire equiparata a quella 'buona forma' della *Gestalttheorie* che egli critica aspramente. Quest'ultima infatti non sarebbe che l'assoluta assenza di informazioni in seguito alla quale non si potrebbe che decretare la morte dell'intero sistema, non più soggetto ad alcuna possibilità di trasformazione.

¹¹³ Pur ritenendo che la *Gestalttheorie* abbia un ruolo fondamentale per l'introduzione nel

La nozione di informazione infatti si manifesterebbe in due modi alquanto contraddittori l'uno rispetto all'altro.¹¹⁴

Da un lato infatti la Cibernetica non riconosce il ruolo intensivo fondamentale dell'informazione, degradandola ad una questione di rapporti tra segnali meramente quantitativa, dando avvio alla costruzione di apparati tecnologici sempre migliori in grado di supportarla.¹¹⁵ D'altro canto la *Gestalttheorie* ha considerato l'informazione come ciò che conduce alla buona forma del sistema, che, grazie ad essa, giunge ad una forma di equilibrio stabile, determinato una volta per tutte.

Contro tali svalutazioni, Simondon ritiene che possa essere considerata una buona forma quella che introduce un elemento innovativo nel sistema che informa, ferma restando la necessità che tale segnale venga riconosciuto dal sistema stesso, grazie ad una sorta di compatibilità esistente tra i due:

Più aumenta la disparazione più aumenta l'informazione ma solo sino ad un certo limite poiché al di là di certi limiti del

campo delle scienze umane della nozione di campo. Egli afferma che 'mancherebbe la chiave per l'analisi dei processi d'interazione, ovvero una nozione che si possa assumere come paradigma; questa nozione è comparsa solo alla fine del XIX secolo, nella Psicologia della Forma: è quella di campo e si è trattato di un regalo che le scienze della natura hanno fatto alle scienze umane.' Cfr. *ivi*, p. 741. In realtà, secondo Simondon il suo contributo non è imprescindibile per quanto attiene alla nozione di forma. Quest'ultima è considerata qui quale risultato di una strutturazione come ciò che possiede l'equilibrio più stabile, il migliore. In realtà tale nozione non risponde alle esigenze simondoniane, non tenendo conto della metastabilità di un sistema, della sua possibilità di cambiare fase, forma. Simondon arriva ad affermare che la risoluzione di tensioni, lo stato di equilibrio perfetto altro non è che 'uno stato di morte', 'a partire dal quale non è più possibile che si verifichi alcuna trasformazione. Cfr. *ivi*, p. 745. Ecco dunque che 'la Psicologia della Forma possiede un valore esemplare per il fatto d'aver cercato di riunire la forma aristotelica con quella platonica al fine di interpretare i processi di interazione, ma possiede tuttavia un difetto fondamentale poiché presenta i processi di degradazione alla stregua di processi di genesi di buona forma' Cfr. *ivi*, pp. 745/746.

¹¹⁴ G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 298.

¹¹⁵ G. Carrozzini, *Simondoniana*, cit., p. 31.

sistema recettore l'informazione diviene bruscamente nulla e non può più effettuarsi l'operazione per la quale si coglie la disparazione.¹¹⁶

L'informazione dunque produce diversità e disparazione all'interno del sistema nel quale agisce e nel quale assume il proprio preciso significato a seconda dell'ambiente in cui avviene. Essa conduce ad una nuova strutturazione dell'individuo che, grazie ad essa, 'continua ad individuarsi'¹¹⁷ ponendo termine all'individuazione fisica e utilizzando i potenziali preindividuali inespressi per giungere a quella vitale. Quest'ultima accade quale risoluzione di un problema determinato dalla disparazione filtrata nel sistema in seguito ad un apporto di informazione inedita. L'equilibrio che il vivente raggiunge è solo 'metastabile' e mai 'stabile': lì 'le tensioni interne restano cioè costanti', 'la risonanza interna dell'essere costituisce tensione di metastabilità'.¹¹⁸ Se dunque l'individuazione fisica giunge ad un termine con l'apparizione dell'individuo fisico al quale rimane la sola possibilità di propagarsi, l'individuazione vitale è costantemente in movimento essendo caratterizzata da un equilibrio tra integrazione e differenziazione delle disparità sempre presenti nella sua complessa articolazione, mai prossime al compimento di quell'unità in cui si vorrebbe delimitarle.

Se si volesse dunque fornire un'indicazione ancora sommaria alla questione posta all'inizio da Simondon su cosa sia un individuo si potrebbe rispondere nei seguenti termini:

¹¹⁶ G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 303.

¹¹⁷ G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 257. Si ricorda che anche all'interno del vivente avviene l'individuazione fisica, alla quale l'individuazione vitale pone fine per potersi proseguire.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 277.

L'individuo non consiste in un essere bensì in un atto e l'essere consiste in un individuo come agente di quest'atto di individuazione attraverso cui si manifesta ed esiste. (..) L'individuo consiste in ciò che è stato individuato e continua ad individuarsi.¹¹⁹

Vitale o fisico che sia, l'individuo è divenire, processualità la cui completa individualità è misurata attraverso la capacità di integrare e differenziare le diverse informazioni che lo attraversano. A causa della costitutiva apertura la sua completezza e la sua stabilità sono 'rallentate' da continui rivolgimenti, in virtù dei quali è indeterminato ed indeterminabile, assolutamente dipendente dal *milieu associé* e dalle condizioni di stabilità che l'intero sistema individuo-*milieu* mostra.

Rimane da comprendere come avvenga 'la relazione fra i quanti' propri dell'individuazione fisica e la 'vita':

L'aspetto quantico della vita si ritrova in biologia e costituisce forse uno dei caratteri principali dell'individuazione.¹²⁰

Cosa significa affermare che è possibile rintracciare un aspetto quantico nella vita biologica di ciascun essere? Si provi per un attimo a riflettere sul modello atomico di Bohr, cui Simondon stesso fa riferimento. Sulla base delle teorie del quanto d'azione di Planck, per le quali l'irradiazione di energia da un sistema atomico non avviene in maniera continua, Bohr ipotizzò che anche l'energia dell'atomo fosse quantizzata. Attorno al nucleo dell'atomo, sono disposti infatti gli elettroni che ne subiscono la forza d'attrazione permanendo in moto attorno ad esso all'interno di una certa orbita. Proprio in virtù di tale movimento, gli elettroni possiedono una certa

¹¹⁹ *Ivi*, p. 257.

¹²⁰ *Ivi*, p. 274.

energia – cinetica in questo caso, ma in realtà l'energia di tali particelle è anche potenziale – che non perdono e non assorbono se mantengono tale moto costante all'interno della propria orbita. Quando però accade che l'elettrone 'fa un salto' cioè cambia livello passando ad uno superiore od inferiore, l'elettrone assorbe energia nel primo caso o la perde nel secondo. Questa transizione da un'orbita all'altra non avviene dunque in maniera graduale e continua ma attraverso un salto netto, e un passaggio discontinuo.

Applicare tale modello all'individuazione vitale, considerare cioè il salto quantico effettuato dagli elettroni come paradigma della vita come fa Simondon, permette di eliminare ogni considerazione causale tra il fisico ed il vitale, tra quest'ultimo e lo psichico: di più, fa saltare ogni supposta causalità tra le dicotomie classiche.¹²¹

La tradizionale logica causalistica non è più applicabile all'interno di un modello quantico, dove le trasformazioni conducono da un piano all'altro mantenendo i livelli precedenti in quello attuale, non riducibile a mera causa di quelli successivi. Questo comporta che l'individuazione vitale debba essere considerata come salto quantico a partire da quella fisica, non essendo però quest'ultima causa della precedente. In altri termini, prendendo spunto anche da quella teoria dei sistemi complessi elaborata da Von Bertalanffy negli anni Settanta, di cui Simondon dimostra d'essere a conoscenza, l'individuazione vitale (ma anche quella psichica e collettiva) *emerge* da piccoli sistemi complessi, da micro-circuiti psico-fisici autoorganizzantesi attraverso forme di integrazione e di differenziazione, non spiegabili causalmente. Il concetto chiave sta nel salto quantico,

¹²¹ Applicando il paradigma quantico, tra le dicotomie classiche quella più rappresentativa è quella relativa al rapporto tra anima e corpo. In altri termini cioè non avrebbe più alcun senso affermare che la prima causa il secondo, risultato di un'azione vivificatrice dell'anima.

passaggio brusco che permette l'emersione ad un livello superiore, altro da quello che li ha generati.¹²²

¹²² La nascita della teoria dei sistemi complessi di cui senz'altro Simondon è consapevole è da situarsi negli anni 70 grazie in particolare alla riflessione di Von Bertalanffy. E' possibile situarla in tal periodo proprio perché è in questo momento che in fisica, emerge la consapevolezza che certa matematica poteva essere esportata e applicata al funzionamento delle reti informatiche, dei sistemi economici. La conoscenza acquisita in campo fisico relativamente a questioni piuttosto semplici poteva essere applicata ad ambiti piuttosto diversi e disparati. Era ed è possibile cioè riconoscere delle regolarità che vanno dall'ambito prettamente fisico a quello economico, geologico, fisiologico, medico, neuroscientifico. Come sostiene Von Bertalanffy nel suo *Teoria generale dei sistemi* è che 'il punto che va sottolineato di continuo è che sono progressivamente sottoposti a ricerche dei problemi che prima non erano affrontabili né trattabili o che erano considerati come se fossero al di là dell'orizzonte scientifico oppure ancora come puramente filosofici (p. 52). E ancora: 'il nuovo paradigma riesce a coprire problemi nuovi e in particolar modo quelli che erano dapprima respinti come metafisici' (p. 45). L'idea fondamentale è la seguente: 'i vantaggi offerti dai modelli matematici (..) sono ben noti. Questo non significa che debbano essere rifiutati o disprezzati quei modelli che siano espressi nel linguaggio comune'. Per questi ultimi si renderebbe possibile, secondo, Bertalanffy una 'spiegazione in via di principio' (p. 71) che non utilizzi la matematiche né permetta alcuna previsione del comportamento del sistema. Esistono dunque dei modelli, dei principi e delle leggi che si applicano a diversi sistemi, di diversa natura in conseguenza alla comparsa di 'similarità strutturali o isomorfismi'. Cosa accomuna tali ambiti? La complessità dei sistemi in essi rintracciabili. Sistema complesso è quel sistema, non lineare, la cui struttura si modifica inaspettatamente rispetto alle condizioni iniziali, essendo, la sua evoluzione, sensibile a piccole perturbazioni. Tali caratteristiche determinano la difficoltà di comprensione e d'interpretazione che caratterizza l'approccio a questi sistemi. Un sistema può dirsi complesso quando possiede le seguenti proprietà: l'imprecisione nella determinazione dei contorni: i sistemi complessi non hanno un ambiente ben delineato all'interno del quale le interazioni appaiono in modo chiaro e preciso; la costitutiva apertura, qualità che richiama la precedente; la presenza di memoria: l'analisi di uno stato del sistema permette la deduzione dello stato precedente; la presenza di fenomeni emergenti che mostrano come i comportamenti delle singole parti nel collettivo non sono le medesime del singolo individuo in quanto tale; l'esistenza di meccanismi di feedback (positivi o negativi) al proprio interno. Pur se ridotta ai suoi elementi fondamentali, in una simile schematizzazione, la teoria dei sistemi complessi sembrerebbe ben applicarsi anche all'ambito degli individui umani, mostrando alcune vicinanze con la riflessione di Simondon: l'imprecisione dei contorni sembrerebbe richiamare l'essere in relazione dell'individuo e il suo essere costitutivamente fisico; la costitutiva apertura ricorderebbe l'idea dell'individuo come punto d'incontro delle relazioni; la presenza di feedback il suo continuo strutturarsi e destrutturarsi; i fenomeni emergenti sarebbero molto simili ai salti quantici. Interessante sarebbe proseguire tale spunto simondoniano in direzione di una ricerca prettamente neuroscientifica. Numerosi infatti sono ad oggi gli studi neuroscientifici riguardanti il Sé, l'identità a partire dalle reti neurali che sembrerebbero ricordare proprio questa 'considerazione quantica': di fatto non sarebbe infatti possibile ricondurre scientificamente quella che viene definita 'coscienza' alle reti neurali così come sono organicamente. Considerando però la loro definizione –questa sì prettamente scientifica- di 'sistema complesso e autoorganizzantesi' ecco che allora, in una futura ricerca, si potrebbe ipotizzare l'emergenza del Sé, della coscienza da tali reti partendo

Ecco che quindi, nel corso dell'individuazione vitale il salto quantico, che arresta nell'individuo il processo di individuazione fisica continuato il quale si sarebbe pervenuti ad un *unicum* fisico, è reso possibile dalla presenza di disparazioni informative. Torna l'informazione diversificante e destrutturante che costringe l'individuo alla ricerca di un nuovo meta-stabile equilibrio. Cosa accade quanto l'individuo vitale 'non si concretizza completamente e di conseguenza continua a possedere una dualità

dal presupposto che i singoli elementi che le compongono e che danno vita alle sinapsi non possiedono il medesimo comportamento se considerate nel loro insieme. Pur se ridotta ai suoi elementi fondamentali in una simile schematizzazione, la teoria dei sistemi complessi sembrerebbe ben applicarsi anche all'ambito dell'individuo umano, all'uomo. E molti elementi mostrano una vicinanza con quanto affermato da Simondon: l'imprecisione dei contorni richiamerebbe l'essere in relazione dell'individuo da un lato e il suo essere fasico, mai individuato completamente; la costitutiva apertura ricorda l'idea dell'individuo come punto di incontro delle relazioni; la presenza di feedback il suo continuo strutturarsi e destrutturarsi; i fenomeni emergenti, fondamentali per la spiegazione del funzionamento ad esempio dei circuiti neuronali, i salti quantici di Simondon grazie a quali si passa dall'individuo vitale a quello psichico. Cfr. L. von Bertalanffy Ludwig, *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni*, tr. it. Di E. Bellone, Mondadori, Milano 2004.

J.-H. Barthélémy in un articolo apparso nel 2006 nella 'Revue philosophique de la France et de l'Etranger' afferma che 'la Teoria generale dei sistemi di Ludwig Von Bertalanffy converge almeno parzialmente con le affermazioni di Simondon. Ma quanto importa sottolineare qui è che questa volta Bertalanffy porta una soluzione all'aporia comune (...) cfr. J.-H. Barthélémy, *Deux points d'actualité de Simondon*, in 'Revue philosophique de la France et de l'Etranger', n. 131, 2006, p. 306.

Altrettanto utile potrebbe essere il riferimento a Varela. Personalità versatile, ha scritto e pubblicato di biologia, filosofia, neuroscienza e matematica. Influenzato dalla riflessione di Marturana, biologo avente un orientamento filosofico, nel suo testo principale *The embodied mind* sostiene la comprensione della coscienza e della cognizione in termini di 'enazione', che si configurerebbe come 'la produzione di un mondo e di una mente sulla base della storia delle diverse azioni che un essere compie nel mondo (p. 32). Presupposti alla base di un tale concetto sono l'idea di autorganizzazione del sistema individuo e la sua autopoiesi, cioè la capacità di mantenersi in equilibrio. In altri termini la coscienza, l'Io, l'Sé, l'identità della cui esistenza ciascuno è convinto, sono costituiti attraverso la relazione intrattenuta con l'ambiente, con quanto ci circonda, e regolata attraverso meccanismi di auto-organizzazione e autopoiesi. Cfr. F. J. Varela-E. Thompson-E. Rosch, *The embodied mind. Cognitive science and human experience*, Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts 1991, tr. it. Di I. Blum, *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano 1992. Anche V. Petit associa la riflessione di Marturana e Varela a quella di Simondon affermando che l'idea fondamentale dei primi due pensatori, e cioè che 'l'adattamento biologico (...) e quello cognitivo (...) sono un solo e medesimo problema' è formulata anche da Simondon. Cfr. V. Petit, *L'individuation du vivant*, cit., p. 60.

interna’?¹²³ In questo ‘teatro’¹²⁴ di individuazioni che è ciascun vivente entra in scena l’individuazione psichica.

5. ‘Il carattere quantico della coscienza’.¹²⁵ L’individuazione psichica.

La terza e quarta parte della tesi simondoniana sono dedicate rispettivamente all’ ‘Individuazione psichica’ e ai ‘Fondamenti del transindividuale e l’individuazione collettiva’.¹²⁶ Simondon darà alla stampa questa seconda parte facendole vedere la luce nel 1989, qualche mese dopo la sua morte, in un testo dal titolo *L’individuazione psichica e collettiva*, ‘sorprendente’ per la sua enigmicità: ‘non l’individuazione del collettivo, non le individuazioni psichica e collettiva, ma l’individuazione psichica e collettiva’¹²⁷, due termini tenuti assieme dalla ‘distanza unificatrice di un ‘e’’.¹²⁸

L’immagine che in tal modo si crea di un Simondon interessato prevalentemente al sociale, al collettivo-transindividuale sarebbe giustificata dall’importanza attribuita a tale pubblicazione, in realtà monca della sua parte iniziale. Se al contrario calassimo tale libro all’interno del contesto in cui nasce, la rappresentazione falsata di Simondon cadrebbe:

¹²³ G. Simondon, *L’individuazione*, cit., p. 221

¹²⁴ *Ivi*, p. 40

¹²⁵ *Ivi*, p. 333.

¹²⁶ Come già accennato, questa è la seconda parte della tesi principale di abilitazione al dottorato di Simondon, pubblicata nel 1989, poco dopo la morte dell’autore e a distanza di 25 dalla pubblicazione della prima parte. Di tale testo è possibile rintracciare un’edizione italiana cui si farà riferimento: G. Simondon, *L’individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Editions, Aubier, Paris 1989, tr. It. Di P. Virno e I. Bussoni, *L’individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001. Tale edizione, come sottolinea l’editore, è preceduta dall’introduzione generale della tesi di abilitazione e di una conferenza tenuta da Simondon alla Société française de philosophie intitolata *Concetti guida per una ricerca di soluzione: forma, informazione, potenziali, metastabilità*.

¹²⁷ M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, cit., p. 46 (traduzione mia).

¹²⁸ *Ibidem*.

nella sua riflessione sarebbe infatti questione sempre di un medesimo movimento di individuazione che il vivente mette in atto a causa del permanere di tensioni irrisolte.¹²⁹ Queste non possono ora che porre 'il problema del rapporto della coscienza e l'individuo 'finora sconosciuto dalle dottrine filosofiche'.¹³⁰

L'individuo 'opera in se stesso un'individualizzazione progressiva, per salti successivi' che permettono di non relegare lo psichismo né a pura exteriorità né a mera interiorità bensì 'in una permanente differenziazione ed integrazione'.¹³¹

Il progetto simondoniano, 'smisurato ed incerto'¹³², di una filosofia dell'individuazione anti-sostanzialista è guidato dal tentativo di superare il linguaggio e le dicotomie classiche finora utilizzate per definire la questione in gioco.¹³³ A partire da ciò, è fondamentale sottolineare che lo psichico e il

¹²⁹ Nell'introduzione all'*Individuatione psichica e collettiva* Simondon afferma che 'le due individuazioni, la psichica e la collettiva, stanno in un rapporto di reciprocità (...)' Cfr. G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit., p. 34. Si ricorda che tale testo differisce proprio nell'introduzione che di esso ne fa Simondon in vista della pubblicazione, non presente in quello originale e pubblicato recentemente. Cfr. a tal proposito anche G. Carrozzini, *Simondoniana*, cit., p. 156.

¹³⁰ 'Questo ruolo della coscienza nell'individuazione non è stato sinora correttamente definito perché lo psichismo è stato considerato alla stregua di un'indefinita pluralità (nella dottrina atomista) o come pura unità indissolubile e continua (nelle dottrine che si oppongono all'atomismo psicologico' Cfr. G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 333.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² M. Combes, *Prefazione*, in G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit., p. 11.

¹³³ 'Il dualismo sostanzialista deve restare estraneo a una teoria dell'individuazione'. *Ivi*, p. 107. Ancora non è stato sottolineata l'importanza che nell'ottimismo simondoniano ricopre la cibernetica. In molti luoghi della sua opera, così molti concetti che in essa rintracciamo, fanno riferimento alla fortuna che negli anni '50 essa vive. Bernard Stiegler arriva ad affermare che Simondon 'vede nell'epoca cibernetica allora nascente il debutto di un nuovo processo di individuazione, portato dalla macchina, che apre l'epoca di un nuovo ottimismo.' E continua: 'ma questo ottimismo non è che quello di Simondon stesso e di qualche ideologo che d'altra parte egli critica.' Cfr. B. Stiegler, *Chute et elevation. L'apolitique de Simondon*, in "Revue philosophique de la France et de l'Etranger", n. 131, cit., p. 339. Anche X. Guchet nella sua recente opera sul pensiero simondoniano dedica una parte al rapporto che Simondon intrattiene con la cibernetica, di cui ha 'una conoscenza precisa'. Cfr. X. Guchet, *Pour un humanisme technologique*, cit., p. 63, traduzione mia.

sociale non rappresentano due sostanze reali da analizzare attraverso metodi e ricerche diverse, solo eventualmente parallele e coordinate. Esse sono ulteriori *individualizzazioni*, di quella prima individuazione fisico-biologico-vitale, che non ha potuto e non può risolvere l'intera problematicità –e quindi metastabilità- presente e ancora operante nell'individuo.¹³⁴

(..) l'individuazione non consiste in un processo esclusivo, relativo ad un unico ambito di realtà per esempio quello della realtà psicologica o quello della realtà fisica. Per questo motivo, ogni dottrina che si limiti a privilegiare un dominio unico della realtà e che tenda a costituirne principio di individuazione risulta sempre insufficiente sia che si tratti di un dominio della realtà psicologica sia che si tratti di quello della realtà materiale.¹³⁵

L'individuazione è il movimento dell'essere, è il divenire dell'a-individuale. Privilegiare una modalità di individuazione piuttosto che un'altra darebbe meno vigore ad una teoria che voglia fare di tal questione il problema fondamentale. Simondon mostra attraverso la sua argomentazione come sia di fatto impossibile trovare in una sola delle realtà indagate, sia essa psichica o materiale, il principio primo di individuazione: la realtà è l'uno e l'altra senza possibilità di distinzione definitiva.¹³⁶

¹³⁴ Nell'introduzione Simondon afferma infatti che 'L'individuo non risulta pertanto né sostanza né mera parte del collettivo: il collettivo interviene come risoluzione della problematica individuale. In altri termini la base della realtà collettiva risulta già parzialmente contenuta nell'individuo, sotto forma di realtà preindividuale sempre associata alla realtà individuata. Ciò che generalmente viene considerato nei termini di relazione, per causa della sostanzializzazione della realtà individuale, consiste in ultima analisi in una dimensione dell'individuazione attraverso la quale l'individuo diviene. (..)'. E ancora: '(..) Psicologia e teoria del collettivo risultano inscindibilmente connesse: l'ontogenesi implica la partecipazione al collettivo e, al contempo, l'operazione psichica concepita come risoluzione di una problematica'. Cfr. *Ivi*, pp. 40-41.

¹³⁵ *Ivi*, pp. 320.

¹³⁶ Combes sottolinea che '(..) le domande direttrici per uno studio dell'individuazione non

E se, come si è già più volte ribadito, l'individuo fisico è paragonabile ad un cristallo la cui individuazione termina con la costituzione di tale gemma, il vivente è in grado di 'mantenere attorno a sé e nella sua relazione con l'ambiente una sorta di metastabilità permanente'¹³⁷ determinata da

sono del genere che cosa definisce (l'uomo, l'animale ..)? ma 'che cosa accade?'. Ad esempio che cosa può accadere ad un individuo vivente impegnato nella risoluzione di un problema biologico?' Cfr. M. Combes, *Prefazione*, cit. p. 16. D'altra parte rimane da sottolineare come Simondon ritenga non sia possibile una distinzione né di sostanza, ma nemmeno di grado, tra uomo ed animale. In più parti, all'interno della sua tesi, spiega come per esempio la stessa individuazione psichica non possa essere considerata appannaggio del solo mondo umano ma che 'a conti fatti l'opposizione tra animale e uomo, elevata a principio dualistico, trae origine dall'opposizione tra soma e psiche. Rispetto all'uomo che percepisce l'animale sembra solo sentire senza mai pervenire a una rappresentazione dell'oggetto che sia indipendente dal contatto con esso. Tuttavia anche nell'animale vi è una relativa opposizione tra i comportamenti istintivi (che traggono la loro direzione, il loro orientamento da sequenze operative già date) e i comportamenti di reazione organizzata che mostrano l'attuazione di un determinato modo di stare al mondo, non esente da conflitti'. Cfr. G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit. p. 139. E ancora: 'Nulla prova, peraltro, che i gruppi umani siano i soli a possedere i caratteri qui definiti: può darsi che i gruppi animali abbiano in sé – in modo più fugace, meno stabile, meno permanente – un certo coefficiente che corrisponde al fondamento della spiritualità nei gruppi umani. Opponendo i gruppi umani ai gruppi animali non consideriamo gli animali per quello che realmente sono, ma solo in quanto combaciano forse fittiziamente con la nozione umana di animalità.'. Cfr. *Ivi*, p. 184. Infine ricordiamo che proprio in relazione a tale argomento Simondon scrive nel 1963-1964 *Deux leçons sur l'animal et l'homme* che, dopo aver citato la favola di La Fontaine, conclude in tal modo: 'non solamente c'è coscienza negli animali ma c'è la coscienza perché ci sono dei fatti di organizzazione individuale e di esperienza individuale. Si può evidentemente aggiungere (..) che ci sono aspetti culturali negli animali'. G. Simondon, *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, Éditions Ellipses, Paris 2004, p. 91. La questione dei rapporti tra animale e uomo viene affrontata anche nel corso dedicato alla comunicazione del 1970. Cfr. G. Simondon, *Communication et informazion*, cit., pp. 55-155. Ancora in una nota de *L'individuation* egli afferma che il riferimento ad un'individuazione psichica 'Ciò non significa che esistano esseri solo viventi ed altri viventi e pensanti: è probabile che a volte gli animali si trovino in situazioni psichiche, solo che le situazioni che li inducono a compiere atti di pensiero sono meno frequenti nel caso degli animali di quanto non lo siano in quello degli uomini. L'uomo disponendo di possibilità psichiche più ampie in particolare grazie alla risorsa del simbolismo, fa più spesso appello allo psichismo; la situazione puramente vitale di contro risolta nel suo caso eccezionale, poiché consta di quella della quale questi si sente meno provvisto. Non sussiste una natura, meglio, un'essenza che consenta di fondare una vera e propria antropologia: più semplicemente nel caso dell'uomo viene superata una soglia. L'animale è dotato di un equipaggiamento migliore per vivere piuttosto che per pensare e l'uomo, al contrario, per pensare piuttosto che per vivere. Ma tanto l'uno quanto l'altro vivono e pensano correntemente o eccezionalmente'. Cfr. G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 222, nota n. 6.

¹³⁷ *Ivi*, p. 321.

un'insoddisfazione dell'individuo stesso nei suoi 'limiti somatici' e nella sua relazione con l'ambiente.¹³⁸

Come già l'individuazione vitale e quella fisica, anche l'individuazione psichica interviene su di un essere di fatto già individuato, rallentandone¹³⁹ il completamento, affinché possa mantenere in sé una tensione carica di preindividuale, mai esauribile e sempre produttrice di nuovi sfasamenti e strutturazioni di quello che tradizionalmente è l'io e la coscienza. Simondon esclude che quest'ultima possa configurarsi semplicemente come insieme di relazioni: sospesa infatti ogni abituale caratteristica attribuita alla coscienza, all'io, Simondon introduce un elemento fondamentale nell'analisi dell' 'intimità dell'individuo'¹⁴⁰, l'affettività.

L'intimità dell'individuo pertanto non dovrebbe essere ricercata, a livello della coscienza pura o dell'incoscienza organica, quanto piuttosto in quella del subconscio affettivo-emotivo.¹⁴¹

Presente anche nell'individuo vivente, l'affettività svolge in quello psichico un compito del tutto differente: da funzione avente un semplice 'ruolo regolatore'¹⁴², interviene ora a livello psichico in maniera non positiva, trasbordando e ponendo 'problemi piuttosto che risolverli'.¹⁴³ Lo psichico si pone dunque quale nuova fase e 'stadio dell'individuazione'¹⁴⁴ dell'essere che si manifesta quando 'le funzioni vitali non possono più risolvere i

¹³⁸ *Ivi*, p. 221-222.

¹³⁹ E' Simondon stesso ad utilizzare tale termine nella descrizione dell'individuazione psichica. Egli afferma che 'l'appello alla vita psichica è come un rallentamento del vivente che lo conserva in stato metastabile e teso, ricco in potenziali' Cfr. *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 334.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 334.

¹⁴² *Ivi*, p. 222.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ivi*, p.223.

problemi posti al vivente'.¹⁴⁵ Centrali nell'individuazione psichica, ripulite da ogni riferimento psicoanalitico, l'affettività e l'emotività sono quello 'strato relazionale'¹⁴⁶ che costituisce il 'centro dell'individualità'¹⁴⁷, grazie al quale si pone le basi di una comunicazione intersoggettiva.¹⁴⁸

L'emozione, l'affettività 'debordante'¹⁴⁹ che testimonia del preindividuale residuo all'interno dell'individuo, non dà luogo solamente ad un 'cambiamento interno', ad un 'mescolamento'¹⁵⁰ ma è anche 'un certo slancio attraverso un universo dotato di senso'¹⁵¹: è, conclude Simondon 'il senso dell'azione',¹⁵² grazie alla quale un individuo psichico istituisce il proprio ambiente.

Ecco che l'individuazione psichica diviene allora sia percettiva che emotiva. Se la percezione è quell'atto di individuazione che permette al vivente di risolvere un conflitto e di raggiungere un nuovo equilibrio, pur se metastabile, con l'ambiente nel quale è immerso, l'emozione e

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 335.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ Tali termini sembrano richiamare la convinzione dell'esistenza di centro soggettivo cui far riferimento ogniqualvolta si parli di soggettività, cui è garantita così unitarietà e coerenza. In realtà la risposta simondoniana fa riferimento di nuovo a campi organizzatori che, in una situazione metastabile e in presenza di un ambiente sovrassaturo, destabilizzano l'equilibrio creando, per salti quantici e passaggi inusitati di struttura, una nuova configurazione, una nuova individualità.

Tale 'centro' dunque non può essere interpretato che come 'punto singolare di un'infinità aperta di relazioni' che, in quanto 'essere collegato', possiede basi affettivo-emotive per la comunicazione con gli altri. A tal proposito Combes afferma che 'sistando il centro dell'individualità nell'affettività ed emotività Simondon prende le distanze dalla maggior parte di concezioni dell'individualità psichica che riposano su di una teoria della coscienza o su un'ipotesi dell'inconscio.' Cfr. M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, cit., p. 53.

¹⁴⁹ G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 342.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*. Simondon ribadisce anche qualche pagina dopo che come la percezione anche 'gli affetti costituiscono una parte dell'orientamento dell'essere vivente.' Cfr. *Ivi*, p. 350.

l'emotività¹⁵³ permettono tale equilibrio nei confronti di quella sovrabbondanza di preindividuale presente nel soggetto¹⁵⁴, che se non 'risolta' lo conduce all'angoscia.¹⁵⁵

L'individuazione psichica dunque è un'ulteriore e successiva individuazione che interviene su di un essere di fatto già individuato: è un'individualizzazione e cioè un'operazione che 'lo specifica dall'interno'.¹⁵⁶

Proprio grazie ad essa l'essere individuo-individualizzato 'si differenzia

¹⁵³ In realtà Simondon afferma l'esistenza di una differenza tra l'emozione e l'affettività: 'L'emozione si svolge mentre l'affettività risulta solo sentita alla stregua di un'appartenenza dello stato attuale ad una delle modalità del divenire del vivente, l'emozione consiste in una problematizzazione dell'essere più completa e radicale di quanto non sia l'affetto, poiché tende a prendere possesso del tempo in vista di questa problematizzazione e si presenta come totalità, possedendo una certa risonanza interna che le consente di perpetuarsi, di nutrirsi di se stessa e di prolungarsi'. Cfr. *Ivi*, p. 352.

¹⁵⁴ In tal contesto è bene sottolineare che Simondon utilizza il termine soggetto distinguendolo dalla nozione di individuo. Il primo infatti risulta essere l'insieme dell'individuo e di quella carica di preindividuale che lo conduce ad individuarsi psichicamente in relazione al *milieu* nel quale è inserito e alla presenza di altri soggetti. Simondon afferma infatti che: 'Il problema dell'individuo è quello dei mondi percettivi ma il problema del soggetto è quello dell'eterogeneità tra i mondi percettivi e il mondo affettivo, tra l'individuo e il preindividuale. E' questo il problema del soggetto in quanto soggetto. Il soggetto è individuo e altro dall'individuo (...)'. Cfr. G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit., p. 111

¹⁵⁵ L'angoscia secondo Simondon non è né sentimento, né emozione'. Cfr. *Ivi*, p. 344. Ciò che accade è che 'il soggetto nell'angoscia si sente soggetto in quanto negato e reca insè solo la sua esistenza, gravato della sua esistenza come se dovesse trascinare se stesso: fardello della terra' *Ivi*, p. 344. Essa è in altri termini un 'immenso rigonfiamento d'essere, 'una dilatazione senza limiti'. *Ivi*, p. 345. Secondo Barthélémy le pagine relative all'angoscia 'non sono state solamente pensate, ma anche vissute e gettate con urgenza sulla carta da Simondon'. Cfr. J.-H. Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, cit, pp. 87 (traduzione mia). In essa secondo Simondon l'individuo è sommerso dal preindividuale, ne è annientato. Un critico che indaga l'angoscia in Simondon è E. Marty. Quest'ultimo si propone di 'vedere nell'angoscia un altro modo di individuazione rispetto all'individuazione collettiva, o almeno un altro modo di divenire umano'. Al 'termine del viaggio dell'angoscia', secondo Marty l'individuo non si è individuato collettivamente ma si è 'désindividué' 'non divenendo più più-che individuo ma altro-da individuo' Cfr. E. Marty, *-Celui autre qu'individu- Le voyage de l'angoisse ou l'art de la lisière*, in AAVV, *Gilbert Simondon. Une pensée operative*, coordonné par J. Roux, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne 2002, p. 21. Carrozzini a proposito dell'angoscia afferma che 'cercando di risolvere da solo ciò che necessita del contatto con l'altro il soggetto si destruttura: diversamente dalla solitudine, l'angoscia è una condizione statica, catastrofica, apparentemente irrisolvibile'. Cfr. G. Carrozzini, *Gilbert Simondon. Per un'assiomatica dei saperi*, cit., p. 72.

¹⁵⁶ G. Carrozzini, *Simondoniana*, cit., p. 141.

dagli altri'¹⁵⁷: essa va a costituire assieme alla carica di preindividuale presente la personalità, che rende possibile la relazione interpersonale.

L'individualizzazione, che consiste nell'individuazione di un essere individuato, scaturita a sua volta da un'individuazione, crea una nuova strutturazione all'interno dell'individuo: pensiero e funzioni organiche appartengono al vitale sdoppiato secondo un clivaggio asimmetrico simile alla prima individuazione di un sistema.¹⁵⁸

Divisione che non porta ad alcuna dicotomia dell'individuo ma semplicemente ad una 'relazione psicofisiologica' che mantiene l'unità dell'essere individuato proprio perché ciascuna delle funzioni è sia fisica che psicologica, in una sintesi che è fondamentalmente relazionale. E mentre 'l'individuazione ha luogo solo una volta, l'individualizzazione è permanente'¹⁵⁹: più l'individuo si trova di fronte a situazioni critiche che necessitano di un superamento in vista di un nuovo equilibrio metastabile messo in crisi, maggiore sarà il suo 'sdoppiamento' interno,¹⁶⁰ e maggiore sarà la sua individuazione psichica.

La personalità che si viene a creare a partire da questa commistione di individualizzato e di preindividuale che è il vivente psichico 'appartiene al dominio del quantico e del critico'.¹⁶¹ Costruita per crisi successive, in seguito ad un crollo di fronte a difficoltà non superabili, la personalità è ciò

¹⁵⁷ G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 358

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 361.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 362.

¹⁶⁰ Simondon afferma che 'l'individualizzazione risulta più accentuata sulla base della maggiore soggezione del vivente rispetto a situazioni critiche su cui trionfa sdoppiandosi internamente'. L'individualizzazione, conclude Simondon, è 'concreta storicità' del vivente. Cfr. *Ivi*, p. 362.

¹⁶¹ *Ibidem*.

grazie alla quale si giunge alla relazione interpersonale¹⁶², la quale 'concerne prettamente una zona particolare di ciascuna personalità'.¹⁶³

E se da un lato l'interindividuale non 'necessita di nuove individuazioni all'interno degli individui fra i quali si istituisce'¹⁶⁴ ma solo una certa 'reciprocità', dall'altro vivere un'individualizzazione – e quindi una individuazione psichica – rende necessario all'individuo un superamento di se stesso verso un ordine diverso, una nuova fase di preindividuale: il collettivo transindividuale.

6. 'L'individuation biface'¹⁶⁵: dallo psichico al transindividuale collettivo.¹⁶⁶

¹⁶² Si ricorda la fondamentale distinzione che Simondon fa tra relazione e rapporto: 'Se si intendere distinguere dei termini per fissare i risultati dell'analisi dei significati, si può allora denominare relazione la disposizione dei termini di un sistema dotato di una portata di gran lunga superiore a quella della semplicistica concezione arbitraria dello spirito, riservando l'impiego del termine rapporto ad una semplice relazione arbitraria, fortuita, non convertibile in termini sostanziali. In tal senso la relazione risulterebbe tanto reale e rilevante quanto i termini stessi e si potrebbe affermare, di conseguenza, che una vera relazione fra due termini equivale, nei fatti, ad un rapporto tra tre termini' Cfr. *Ivi*, p. 95.

¹⁶³ Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 359.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 225.

¹⁶⁵ Combes interpreta in tal modo il transindividuale. Egli infatti afferma che 'il transindividuale appare come ciò che unifica non l'individuo e la società ma una relazione interiore dell'individuo (quella che definisce il suo psichismo) e una relazione esteriore (quella che definisce il collettivo): l'unità transindividuale delle due relazioni è dunque una relazione di relazioni.' E ancora: 'non l'individuazione del collettivo né l'individuazione psichica e collettiva ma l'individuazione psichica e collettiva che fa tenere assieme due termini nella distanza di un 'e'.' E conclude: 'si tratterà dunque di un'individuazione *biface*, di un'unica operazione per due prodotti o risultati: l'essere psichico e il collettivo'. Cfr. M. Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, cit., p. 46. Rimane da sottolineare che una primo accenno alla vita collettiva viene fatta da Simondon nella sezione dedicata all'individuazione fisica in relazione al costituirsi della comunità biologica.

¹⁶⁶ Secondo Barthélémy il termine 'transindividuale' introduce nella riflessione simondoniana un'apertura mistica che ha fatto sì che alcuni critici parlassero di derive junghiane in Simondon. Barthélémy cita come 'esagerato' Pascal Chabot che, nel suo testo dedicato a Simondon, *La philosophie de Simondon*, consacra un intero capitolo ai rapporti che questo intrattiene con Jung: 'Anche se Jung ha fatto della nozione di individuazione un concetto centrale per la sua propria dottrina, ci sembra esagerato tuttavia consacrargli un capitolo intero nello studio su Simondon, come è stato fatto da Pascal Chabot'. Cfr. J.-H. Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, cit., Nota n. 1, pp. 85-86 (traduzione mia). E d'altra parte proprio il vocabolo 'transindividuale'

Le cariche emotive che l'individuo non può e non sa affrontare in seguito all'individuazione psichica urgono un'individuazione superiore: quella del collettivo. La comprensione di una tale necessità nasce secondo Simondon dalla solitudine, dalla condizione di Zarathustra, isolatosi volontariamente nella caverna ove riscopre l'importanza degli altri.¹⁶⁷ Un'esperienza così travolgente, un 'evento così eccezionale'¹⁶⁸ 'fornisce dell'uomo la coscienza del suo destino'¹⁶⁹ e cioè la consapevolezza di un collettivo transindividuale in cui immergersi.

Il significato che tale termine assume nella riflessione di Simondon è ben presto evidente: il transindividuale non è 'la somma convergente dei rapporti interindividuali', né tantomeno sono applicabili in toto ad esso 'l'idea di trascendenza né quella di immanenza'.¹⁷⁰

Il rapporto tra individuo e transindividuale si definisce in ciascun istante nella sua autocostituzione come ciò che supera l'individuo prolungandolo.¹⁷¹

Ciò che accade è l'evento di un eccesso di emozione – e quindi preindividuale, cui il singolo non sa far fronte e che conduce al collettivo.

Vi è una sorta di disindividualizzazione dell'individuo che grazie al potere

fa riferimento in Simondon a Jung e agli Alchimisti. Esso è stato introdotto nel 1952 da Raymond Ruyer in un 'cadre spiritualiste' (cfr. *Ivi*, p. 87). Per quanto concerne l'indagine dei rapporti tra il pensiero di Simondon e quello di Jung si veda anche il testo di G. Carrozzini, *Gilbert Simondon, per un'assiomatica dei saperi*, cit. In *Le vocabulaire de Simondon*, J.-Y. Chateau afferma che 'il trasindividuale è psico-sociale ma non è né sociale bruto né interindividuale'. Cfr. J.-Y. Chateau, *Le vocabulaire de Simondon*, cit., p. 60. E continua sostenendo che 'l'individuazione psichica e quella collettiva esistono l'una per l'altra (..) per la loro incapacità a far esistere un nuovo regime d'essere davvero indipendente dal vitale di cui sono solo evoluzioni'. Cfr. *Ivi*, p. 61.

¹⁶⁷ Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 379

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ *Ivi*, pp. 378-379.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 380.

dell'emozione perde il sentimento dell'io andando oltre quest'ultimo, non certo per costituire uno spazio interindividuale, pregno di singolarità, ma collettivo-transindividuale.

Assieme all'emotività, al carico di a-individuale che porta con sé, la relazione con altri è ciò che pone in questione il soggetto, lo decentra all'interno di una relazione che, se rimane puramente interindividuale non permette alcuna ulteriore individuazione.¹⁷²

Nel transindividuale non vi è la semplice appartenenza di un singolo alla comunità:

Non è il gruppo che fornisce all'essere individuale una personalità già costituita (...). non è l'individuo che con una personalità precostituita si approccia ad altri individui (...) per costituire un gruppo. Occorre partire dall'operazione di individuazione del gruppo, nella quale gli essere individuali consistono al contempo in ambienti e agenti di una sincristallizzazione: il gruppo consiste in una sincristallizzazione di numerosi esseri individuali (...).¹⁷³

¹⁷² Cfr. Ivi, p. 380. Simondon scrive che 'il rapporto fra l'individuo e il transindividuale si definisce (...) come ciò che supera l'individuo pur prolungandolo ed il transindividuale non è esterno all'individuo sebbene per certi versi si distacca da lui(...)'. J.-Y. Chateau afferma che 'nello stesso tempo in cui appare che l'individuazione psichica si realizza in una serie di individuazioni parziali, di 'sottoindividuazioni (...) che hanno la tendenza a raddoppiare il vivente parzialmente e che meritano anche la denominazione di individuazlizzazione piuttosto che di individuazione, diventa evidente che 'l'essere psichico non può risolvere in se stesso la sua propria problematica' ed è in una nuova dimensione che si va individuando, una dimensione che si potrebbe dire (...) che è al di là (trans) dell'individuazione (nel senso che essa è la terza fase dell'essere dopo quella del preindividuale e quella dell'individuato), quella del transindividuale'. Cfr. J.-Y. Chateau, *Le vocabulaire de Simondon*, Ellipses Edition Marketing, Paris 2008, p. 59 (traduzione mia). B. Aspe sottolinea la distanza che in Simondon possiedono i concetti di individuo e di soggetto: 'il soggetto non è l'individuo o, piuttosto, è l'individuo aumentato di una parte di realtà non individuata. Altrimenti detto il soggetto è ciò che può entrare in una relazione transindividuale in quanto essa suppone la condivisione di parti di natura portate da più individui.' Cfr. B. Aspe, *La pathologie au lieu du transindividuel*, in AAVV, *Gilbert Simondon. Une pensée operative*, coordonné par J. Roux, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne 2002, p. 21.

¹⁷³ Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 401

Ciò avviene non solamente in seguito ad una 'preliminare tensione' ma anche e soprattutto per la presenza in ciascun individuo, i ciascun soggetto di 'una sorta di fondo non strutturato a partire dal quale si può produrre una nuova individuazione'.¹⁷⁴ Questo comporta la creazione di una 'sinergia e strutturazione comune di esseri'.¹⁷⁵

7. 'Attraverso l'individuo (..) le società divengono mondo'. Conclusioni.¹⁷⁶

Concludendo:

Attraverso l'individuo, trasferimento amplificante scaturito dalla Natura, le società divengono Mondo.¹⁷⁷

Il transindividuale, come la Chair merleau-pontyana appare 'a partire da quanto in noi non è noi'¹⁷⁸ e come la tessitura carnale di cui è fatto il mondo, esso ci pone in comunicazione, intesa quest'ultima quale 'risonanza interna di un sistema in via di individuazione'¹⁷⁹, con quel

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 409.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ Come fa notare Carrozzini 'la dimensione collettiva e transindividuale' appare una 'veridica concretizzazione del potenziale etico produttivo ed emancipativo dell'individuo. L'atto morale consiste infatti in quella condotta capace di trasdursi al di là dei confini del puro individuato, istituendo connessioni transindividuali e perdurando (nel suo campo) anche dopo la morte (fisica e materiale) del singolo.'. Cfr. G. Carrozzini, *Gilbert Simondon, per un'assiomatica dei saperi*, cit., pp. 149-150. A. Fagot-Largeault in *L'individuation in biologie* afferma che 'l'accesso all'universo di significazioni offre all'individuo umano come una nuova nascita, un'assunzione nel collettivo'. E' questa, afferma qualche riga dopo, 'un modo di trionfo sulla morte biologica che suppone l'accettazione di essere un elemento in un'individuazione più vasta'. Cfr. A. Fagot-Largeault in *L'individuation in biologie* in AAVV, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, cit., pp. 35.

¹⁷⁷ Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 455.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 448.

preindividuale che ciascuno possiede. Pre-individuale che non è il Grund che fonda gli individui, che li precede e li crea ma qualcosa che li attraversa, li sostiene e rende possibile ogni individuazione, sia essa vitale, psichica o collettiva. Non più dunque pre-individuale ma A-individuale. Di più, non più individuo ma dividual: accanto ad un a-individuale che è più che unità, polifasico, in divenire e non sottoponibile alla logica del terzo escluso, appare un essere individuato che è processo, divenire, 'risultato e ambiente di ogni individuazione', 'multiplo' perché consiste in una soluzione provvisoria'¹⁸⁰, non rispondente ad una logica identitaria.

Cardini dell'individuo simondoniano sono l'intensità dell'informazione e la risonanza dei differenti che l'informazione provoca all'interno di un sistema in costante divenire. Il suo sviluppo, il suo apprendimento, la sua personalità si svolgono attraverso salti quantici, bruschi passaggi da uno stato di sistema all'altro che ne mostrano la precarietà. Proprio il superamento di quest'ultima è tentato attraverso l'individuazione collettiva, reticolo di individui posti su di un medesimo piano, quell'a-individuale che Deleuze chiamerà Corpo Senza Organi, come punti reticolari di una rete costantemente collegata e sottoposta a tensioni e torsioni di cui ciascun punto risente, dando una nuova strutturazione del sistema stesso.

E' un individuo frattale quello simondoniano, sia perché *fractus*, rotto, spezzato in mille individualizzazioni psichiche e collettive, sia perché sottoposto ad una medesima torsione autosomigliante e ripetuta sia a livello fisico, che vitale che psichico. Dal brodo primordiale dell'a-individuale al magma transindividuale, l'individuo è relazione, è un fuori di un dentro inafferrabile, è la Piegia non s-piegata entro cui permane una tessitura indifferenziata che tutti attraversa.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 433.

CAPITOLO TERZO

DELEUZE E LA DIFFERENZA MALEDETTA

Divenire tutti, è divenire la gente, è fare un mondo. A forza di eliminare non si è più che una linea astratta, oppure un pezzo di puzzle in se stesso astratto. Ed è coniugando, continuando con altre linee, con altri pezzi che si fa un mondo, che potrebbe ricoprire il primo come in trasparenza.

Deleuze-Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Editions de Minuit, Paris 1980, tr. It. G. Passerone, *Mille Piani*, Alberto Castelvechi Editore, Roma 2010, p. 338

..un solo e medesimo Oceano per tutte le gocce, un solo clamore dell'Essere per tutti gli essenti.

.. solo le differenze si somigliano.

Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, tr. It. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, rispettivamente p. 388 e p. 152.

1. Introduzione. 'Un giorno forse il secolo sarà deleuziano'¹

La ricognizione compiuta sin qui appare incompleta e ancora strettamente dipendente da quanto la tradizione filosofica annette alla questione dell'identità e dell'individuo ma emergono innegabilmente nuove direzioni di pensiero, nuovi approcci all'individuo grazie anche alla messa in opera di una struttura concettuale diversa, debitrice di ambiti non filosofici, grazie ai concetti merleau-pontyani di chiasma e di *chair* e a quelli simondoniani di intensità e di essere preindividuale. D'altra parte tali aperture rimangono appena accennate in coloro che hanno tentato di pensare l'inedito, che rimane dunque da spiegare, facendolo uscire almeno in parte dall'oscurità in cui è avvolto. Non si giungerà ad una stesura priva di ombre ma si tratterà di porre in gioco ulteriori elementi per una chiarificazione della nozione di individuo.

Armato di irriverenza nei confronti della tradizione e di irruenza creatrice di concetti², Deleuze pare assumersi il compito di mostrare tale apertura, di

¹ M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, in 'Aut-Aut', n 277-278, gennaio-aprile 1997, p. 57.

² Sin dalle primissime righe di *Che cos'è la filosofia?*, proprio in relazione alla domanda fondamentale che si dovrebbero porre quanti intraprendono tale percorso, Deleuze afferma dapprima che la filosofia è l'arte di formare, di inventare, di fabbricare concetti: 'più rigorosamente è la disciplina che consiste nel creare concetti' specificazione necessaria poiché i 'concetti non sono necessariamente delle forme, dei ritrovati o dei prodotti'. E continua: 'creare concetti sempre nuovi è l'oggetto della filosofia' Cfr. G. Deleuze - F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Editions de Minuit, Paris 1991, tr. It. di A. De Lorenzis, a cura di C. Arcuri, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002, rispettivamente p. VIII e p. XI. Ciò è testimoniato secondo Deleuze anche dal movimento del pensiero nella storia della filosofia: 'I filosofi hanno costruito sequenze di concetti per determinare i rapporti tra Essere e Uno'. Cfr. G. Deleuze, *Che cosa può un corpo?*, cit., p. 70. E ancora: 'In filosofia una sequenza concettuale è l'equivalente della sfumatura in pittura (...): i concetti cambiano di tono o al limite di timbro. Timbri, tonalità, di questo è fatta la filosofia'. Cfr. *ivi*, pp. 70-71. Ancora: 'La filosofia è una specie di sintetizzatrice di concetti. Creare un concetto non ha niente a che vedere con l'ideologia. Un concetto è una brutta bestia!' *Ivi*, p. 57. Ecco che a partire da tali considerazioni non è possibile definire la filosofia come 'una riflessione su altre cose, pittura o cinema' (cfr. G. Deleuze, *Divenire plurale*, cit., p. 115) ma 'essa si occupa di concetti: li produce, li crea!' (*ibidem*),

spiegarla, giungendo, nel confronto costante con Merleau-Ponty e Simondon, alla configurazione del *dividuo* attraverso nozioni quali quelle di singolarità³, di rizoma, di molteplicità, di univocità che lo mostreranno nella sua costitutiva apertura e incompletezza.

Proporre la riflessione di Deleuze quale terza tappa dell'indagine sin qui svolta potrebbe sembrare un'operazione poco ortodossa, considerata l'abituale e comoda distanza posta tra il pensiero merleau-pontyano e quello deleuziano, difficilmente considerato quest'ultimo come prosecutore del primo.⁴ Rispetto a tale considerazione sono diverse le riflessioni che

essendo essi stessi delle 'immagini di pensiero'. Essendo dunque una creazione di concetti, in filosofia è ammesso l'uso della tecnica del collage: 'l'utilizzazione della storia della filosofia come collage (già una tecnica molto antica in pittura) non sarebbe affatto sminuire i grandi filosofi del passato'. *Ivi*, p. 58. Ecco che allora il suo compito si configura come la creazione dei 'modi di pensare, tutta una nuova concezione del pensiero'. Cfr. *Ivi*, p. 53. Tale idea di filosofia viene, come sottolinea Polidori, esplicitata 'pienamente solo alla fine ma (...) si ritrova implicata e per così dire preticata in tutti i suoi lavori'. F. Polidori, *L'invenzione della filosofia*, 'Aut-Aut', n. 276, cit., p. 5.

³ Ripreso dalla riflessione di Simondon, tale termine viene desunto dall'ambito matematico. A questo proposito Guareschi, nella sua introduzione a *Millepiani* afferma che: 'Un significato particolare dal punto di vista della ridefinizione di un agire politico all'altezza dei tempi, riveste il concetto di singolarità che non deve in alcun modo essere considerato un sinonimo di individuo. La nozione di singolarità viene ripresa dalla topologia matematica dove con quel termine si indicano i punti rari e singolari nei quali avviene una trasformazione. (...) Le singolarità quindi segnalano e costituiscono un mutamento di fase e si collocano nei punti in cui avvengono passaggi di intensità in cui i concatenamenti e le macchine oltrepassano soglie di consistenza e assumono nuovi tratti d'espressione. Si tratta non di punti d'approdo ma di passaggi cruciali, di luoghi di biforcazione, di soglie di trasformazione (...)'. Tale pensiero della singolarità, continua Guareschi, sarà utile per aggirare il pensiero classico abituato a indagare le trasformazioni attraverso la coppia individuo-società. Cfr. M. Guareschi, *Deleuze e Guattari: cartografi di contrade a venire*, in *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Editions de Minuit, Paris 1980, tr. It. G. Passerone, *Mille Piani*, Alberto Castelvechi Editore, Bracigliano (Sa) 2010, p. 38.

⁴ Cfr. C. Rozzoni, *Lo spazio estetico. Il 'rovesciamento del cartesianismo' in Deleuze e Merleau-Ponty*, in 'Chiasmi International. Merleau-Ponty-Deleuze', n. 13, pp. 217-239. Rozzoni afferma che 'sebbene i due filosofi per formazione e per generazione possano sembrare difficilmente accostabili, appare nel contempo sempre più lecito tentare di discutere a fondo, e ciò in molteplici direzioni, il loro rapporto, in particolare cercando di porre il dialogo non solo il 'detto' delle loro filosofie (...) ma anche il loro non detto (...)'. Continua sostenendo che se finora tali pensatori sono stati mostrati nel comune intento di 'rovesciare il platonismo', secondo una celebre affermazione di Deleuze, sarebbe necessario anche mostrare come altrettanto comune obiettivo polemico appare il cartesianesimo. Proprio a partire da questo Rozzoni stende il proprio intervento,

possono (e devono) essere fatte, non tanto per ridurre ad un minimo comun denominatore le due posizioni, quanto piuttosto per dar credito e rinnovato vigore all'affermazione levi-straussiana ripresa da Deleuze in *Differenza e ripetizione*: non è tanto a partire da un medesimo orizzonte, da posizioni pressoché equivalenti che è possibile veder due sistemi 'risuonare', quanto piuttosto da ciò in cui differiscono, proprio perché 'solo le differenze si somigliano'⁵, pur se a partire da un'iniziale disparazione. Nonostante infatti l'apparente distanza, è possibile mostrare come un avvicinamento tra i due sia suggerito anche dalle vicende biografiche degli stessi, che pur proseguendo su linee differenti non fanno che incrociare le proprie vite oltre alle proprie riflessioni⁶: per portare un esempio a tal proposito, se Merleau-Ponty infatti annovera tra i collaboratori del primo numero di *Les philosophes célèbres* Deleuze, quest'ultimo, a sua volta, durante una lezione a Vincennes-Saint-Denis nel 1987 accenna al chiasma merleau-pontyano come ad una storia 'molto interessante'.⁷ E dal punto di

all'interno di un intero recente volume collettaneo dedicato proprio alle differenze somiglianti –per utilizzare una terminologia vicina a quella deleuziana –di Merleau-Ponty e Deleuze.

⁵ Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 152.

⁶ Il riferimento è qui la biografia di Merleau-Ponty stesa da S. Noble rintracciabile nel numero della rivista 'Chiasmi International' dedicato alle risonanze di pensiero tra Deleuze e Merleau-Ponty. Il filo conduttore e la giustificazione di una sì ampia biografia è, come afferma l'autore, l'affermazione merleau-pontyana secondo la quale non esiste uomo che non sia 'mescolato alle sue mediocri esperienze, così pudicamente confuso con la sua percezione del mondo, che non si può pensare di incontrarlo separatamente, a faccia a faccia.' Cfr. M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 85.

⁷ Deleuze afferma in tale inedito recentemente pubblicato: 'ciò che mi sembra molto interessante è una storia come quella di Merleau-Ponty'. Poco più in là continua: 'Non avete che da riprendere un testo come *Il visibile e l'invisibile*: lo dice lui stesso; ciò che va a sostituire l'intenzionalità è il chiasma, l'intreccio, questa specie di torsione mondo-soggetto. Ed è ciò che Heidegger chiamerà 'la piega'. E' curioso come tutte queste nozioni ritornino. E ancora aggiungiamo alla fine della sua vita, nelle sue note Merleau-Ponty non cessa di riferirsi a Leibniz, è curioso.' Cfr. AAVV, 'Chiasmi international n. 13', cit., p. 177. Per i rapporti tra il pensiero di Merleau-Ponty e Deleuze cfr. anche Nicolò Seggiaro, *La Chair et le Pli: Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'Essere*, Mimesis Edizioni, Milano 2009; O. Fahle, *La visibilité du monde. Deleuze, Merleau-Ponty et le cinéma*, in AAVV, *Gilles Deleuze. Héritage philosophique*, coordonné par A. Beaulieu,

vista filosofico, risulta a dir poco curioso dunque che sette anni dopo la pubblicazione di *Millepiani* e un anno prima della pubblicazione di *La piega*, Deleuze rilegga *Il visibile e l'invisibile*: non sarà forse proprio anche grazie a quanto posto in gioco dal chiasma merleau-pontyano, al suo *pli* che Deleuze giungerà a scrivere la sua di piega?

E d'altra parte se si pensa alla riflessione simondoniana pare quasi naturale porre la filosofia deleuziana come sua tappa successiva. A Simondon, di cui in più luoghi Deleuze celebra l'opera⁸ tanto da essere

Presses Universitaires de France, Paris 2004.

Per quanto concerne le influenze che agiscono nel pensiero di Deleuze, è fondamentale ricordare che esse sono numerose ed essenziali. Come ricorda A. Pardi nella sua *Prefazione a Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza* (Cfr. G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Prefazione di A. Pardi, Edizioni Ombre Corte, Verona 2007) Deleuze chiama i suoi riferimenti filosofici 'intercessori' e cioè: 'persone (...) ma anche cose, piante, persino animali' (cfr. anche G. Deleuze, *Pourparler*, cit.) di cui egli ha bisogno per esprimersi, parlare. Per citarne solo qualcuno di questi intercessori, si pensi a Nietzsche, Spinoza, Leibniz, Foucault, Hume, Kant, Kafka, Bacon, Proust. Ma anche Simondon, Merleau-Ponty, Artaud, Bergson, Heidegger, Hegel, Guérault, Alquié, Freud nonché gli studi a lui contemporanei di fisica quantistica, biologia genetica e sulle scienze in generale. Come afferma G. Battista Vaccaro, 'la lettura dei filosofi appare allora in Deleuze come una procedura obliqua, trasversale, di attraversamento, in cui prende corpo un pensiero teoretico che non si riuscirebbe a distaccare dal suo fondo critico. In quest'ottica queste opere acquistano il doppio valore di archeologia e di archivio del pensiero di Deleuze, poiché costituiscono il teatro in cui si imposta la sua problematica peculiare (...)'. Cfr. G. Battista Vaccaro, *Deleuze e il pensiero del molteplice*, FrancoAngeli, Milano 1990, p. 11.

⁸ Un primo e fondamentale riferimento di Deleuze a Simondon è la recensione che Simondon fa all'indomani della pubblicazione della prima parte della tesi di dottorato di Simondon. Rintracciabile oggi in G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti*, tale recensione mostra quanto importante sia per Deleuze la riflessione simondoniana: Deleuze infatti afferma che 'scoprendo la condizione preliminare dell'individuazione, distingue rigorosamente singolarità e individualità, perché il metastabile, definito come essere pre-individuale è perfettamente fornito di singolarità che corrispondono all'esistenza e alla ripartizione dei potenziali'. E ancora: 'Singolare senza essere individuale, questo è lo stato dell'essere pre-individuale. E' differenza, disparità, disparazione'. Simondon, in altri termini, mostra come l'idea di 'disparazione' sia 'più profonda di quella di opposizione, l'idea di energia potenziale più profonda di quella di campo di forze'. Cfr. G. Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, Les Editions de Minuit, Paris 2002, tr. It. di Deborah Borca, introduzione di P.A. Rovatti, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, p.107. Di nuovo in *Logica del senso*, nella quindicesima serie dedicata alle singolarità, Deleuze cita quale libro fondamentale quello simondoniano in quanto 'prima teoria razionalizzata delle singolarità impersonali e preindividuali.' La sua, afferma Deleuze, è 'una nuova concezione del trascendentale' affrontata attraverso una analisi dell'individuo vivente quale egli lo conosce. Deleuze ritrova in Simondon 'i cinque

uno dei suoi primi fondamentali lettori⁹, egli è profondamente debitore

caratteri mediante i quali cercavamo di definire il campo trascendentale: energia potenziale del campo, risonanza interna delle serie, superficie topologica delle membrane, organizzazione del senso, condizione del problematico' e solo nelle conclusioni 'ci separiamo' da tale libro. Cfr. G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 97. Anche in *Differenza e ripetizione* si rintracciano segnali del passaggio di Simondon: come sottolinea Sauvagnargues, 'la definizione del segno, nella prime pagine di *Differenza e ripetizione* è integralmente simondoniana' così come è possibile trovare tracce simondoniane nell'idea di *disparition* e in quella di intensità tanto da intendere l'individuazione non in termini spaziali ma energetici (cfr. A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Presses Universitaires de France, Paris 2009, p. 247, traduzione mia).

In generale, a proposito di tal rapporto Sauvagnargues afferma che 'il contributo di Simondon è decisivo' per la filosofia deleuziana offrendo a quest'ultima il 'quadro fisico' all'interno del quale operare. Continua sostenendo che la filosofia simondoniana 'è assolutamente essenziale per la filosofia dell'intensità e non si può comprendere Differenza e ripetizione senza studiarla attentamente'. Ancora: 'dal momento in cui scopre Simondon, Deleuze elaborò la sua filosofia della costituzione del sensibile nell'ottica di una critica del soggetto sostanziale, che gli permette d'apprezzare la forza della critica simondoniana dell'individuazione' Cfr. A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Presses Universitaires de France, Paris 2009, pp. 241-246, traduzione mia. Ancora Sauvagnargues in un saggio recente mostra il 'ruolo decisivo' della filosofia dell'individuazione di Simondon nella riflessione di Deleuze in sei proposizioni: Le prime concernenti 'il concetto di modulazione, di disparazione trasduttiva e di problematico', le altre riguardanti 'l'individuazione del cristallo. Il segno come differenza intensiva e la membrana costitutiva dell'interiorità del vivente'. Cfr. A. Sauvagnargues, *Simondon et la construction de l'empirisme transcendantal*, in AAVV, *Cahiers Simondon*, n. 3, cit., p. 7. A proposito dell'influenza esercitata da Simondon su Deleuze, G. Antonello afferma che 'l'inadeguatezza del pensiero metafisico riguardo al problema dell'individuazione è stata ben colta da Simondon, autore che, con la sua peculiare concezione ontologica, ha esercitato una notevole influenza su Deleuze, visibile soprattutto nella sua teoria dell'intensità'. Cfr. G. Antonello, *Il problema dell'individuazione in 'Differenza e ripetizione'*, 'Aut-Aut', nn. 277-278, 1997, p. 138. Sul rapporto tra Simondon e Deleuze, con riferimenti anche a Merleau-Ponty, ritorna il corposo saggio di P. Gambazzi, *Differenziazione, individuazione. Sul preindividuale e il problema del senso*, 'Aut-Aut', nn. 291-292, maggio-agosto 1999, pp 41- 70. Ancora, alla voca 'Singolarità/Singularizzazione' M. Guareschi afferma che 'nella definizione del concetto di singolarità, evidente è il debito contratto da Deleuze nei confronti della particolare lettura dell'individuazione proposta da Gilbert Simondon.' Cfr. M. Guareschi, *Singolarità/singularizzazione*, in AAVV, *Lessico postfordista. Dizionario delle idee della mutazione*, a cura di A. Zanini e U. Fadini, Feltrinelli, Milano 2001, p. 275.

⁹ Per primo Deleuze mostrerà d'aver compreso, nella sua recensione de *L'individuation*, la carica innovativa della riflessione simondoniana, prima conosciuta soprattutto per la tesi complementare dedicata alla modalità d'esistenza degli oggetti tecnici. Cfr. G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti*, cit. , pp. 106-110. J.-H. Barthélémy nel suo saggio *Penser après Simondon et par-delà Deleuze* afferma che 'Gilles Deleuze è il primo pensatore ad aver riconosciuto Simondon come uguale e fonte d'ispirazione'. Cfr. J.-H. Barthélémy, *Penser après Simondon et par-delà Deleuze*, in AAVV, *Cahiers Simondon*, n. 2, sous la direction de J.-H. Barthélémy, L'Harmattan, Paris 2010, p. 129 (traduzione mia). In effetti, continua Barthélémy, 'si sa che Deleuze non pensa solo senza gli altri ma

nella creazione dei concetti di singolarità, di immanenza, di intensità e di disparazione fondamentali per la sua filosofia della molteplicità e del divenire. L'essere preindividuale, la sua costitutiva metastabilità e *disparation* che conducono a nuove individuazioni, e quindi a nuove strutturazioni del preindividuale a partire dalle singolarità di cui si compongono, saranno la base di partenza per le nozioni di singolarità, di immanenza e trascendentale, di differenza e differenz/tiziazione che caratterizzano la filosofia deleuziana.

Ora, accanto all'opportunità filologica, più o meno fondata, che induce ad inserire Deleuze all'interno di una tale ricerca, resta da comprendere come questo possa dare nuova luce ed evidenza a quanto detto sinora, inserendosi nei dibattiti odierni rispetto alla questione dell'identità. A tal proposito, verranno ripresi e ripercorsi alcuni testi deleuziani –pur mantenendo gli altri sullo sfondo- in cui, a mio avviso, tale tematica appare in modo relativamente esplicito.¹⁰

anche con loro', dando vita ad 'una architettura concettuale' ispirata a Simondon. *Ibidem*.

¹⁰ La produzione deleuziana è interessata secondo Sauvagnargues in un primo momento alla critica del soggetto sostanziale (cfr. A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, cit., p. 17) che prepara a quanto affrontato in *Differenza e ripetizione*. In tale contesto le letture filosofiche di Deleuze sono utili alla definizione del contesto nel quale operare, restituendo 'agli autori analizzati una sistematicità reale, a volte ellittica' (*ibidem*). La polemica nei confronti del soggetto classicamente inteso, porterà a 'pensare la differenza come condizione di ogni differenziazione' (p. 24). Secondo Sauvagnargues, pur essendo complessivamente considerabile quale empirismo trascendentale, la riflessione di Deleuze 'prosegue su due linee: da una parte Deleuze procede sistematicamente sino a Differenza e ripetizione alla critica del soggetto sostanziale al quale sostituisce progressivamente l'io (*je*) incrinato e l'io (*moi*) dissolto; dall'altro storizza le coordinate concettuali del soggetto classico, mostrando che la funzione noetica o gnoseologica di universalizzazione (l'io penso) e la funzione psicologica d'individuazione (l'io), non corrispondono più alle definizioni contemporanee della conoscenza e del psichismo' (*Ivi*, p. 29). U. Fadini ripropone la ricostruzione dello sviluppo della riflessione deleuziana fatta da Bellour e Edwald in seguito ad una conversazione avuta con Deleuze nel 1988. Questi suddividono il pensiero del nostro in tre tappe, incontrando di fatto l'accordo di Deleuze, come afferma Fadini. La prima tappa prevede la lettura 'assai originale e incisiva di alcuni momenti della tradizione filosofica'. A questo momento, segue una 'riflessione filosofica autonoma (...) sostenuta dal lavoro dello storico della filosofia, sulla base di una elaborazione della nozione di ripetizione (...)'.

Infine sono da ricordare le ricchissime analisi di procedure letterarie, filmiche, pittoriche (...) Cfr. U. Fadini, *Credere al mondo. Questioni di divenire in Gilles Deleuze*, in G. Deleuze, *Divenire Plurale*, a cura di U. Fadini, Ombre Corte Edizioni, Verona 1999, pp. VII-VIII. A. Beaulieu nel suo *Avant-propos* ad un testo che si propone di indagare l'eredità filosofica di Deleuze mostra come il testo deleuziano possiede diverse e differenti sfaccettature a partire dalle letture che di esso son state fatte: '(...) il pensiero deleuziano (e guattariano) è, negli anni Settanta, abbandonato dal cerchio dei filosofi essendo spesso ridotto a una dottrina del desiderio anarchico e della perversione' Cfr. AAVV, *Gilles Deleuze. Héritage philosophique*, cit., p. 10 (traduzione mia). Continua: 'Bisogna attendere gli anni Novanta per vedere l'impresa deleuziana riconquistare un posto invidiabile sulla scena filosofica. Compagno in quel momento le prime analisi che tentano di determinare l'asse principale del pensiero deleuziano volta per volta considerato come una filosofia delle variazioni, dell'evento, del virtuale, dell'univocità, dell'immanenza e della molteplicità.' (*ibidem*). Alla domanda 'si deve dimenticare Deleuze?' (pag.11), Beaulieu risponde che non è più così facile porla a differenza di quanto accadeva in passato: oggi è necessario 'pensare con' Deleuze. Ed è quanto di fatto sta avvenendo pur se con modalità differenti: 'alcuni confessano che non si interessano che alle prime monografie discreditando tutto il resto, altri sostengono che l'opera originale è condensata in *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso*, altri ancora rivolgono tutta la loro ammirazione al lavoro singolare svolto con Guattari'. Quanto Beaulieu rintraccia in Deleuze sono proprio queste tre inseparabili dimensioni: storico del pensiero, filosofo e sperimentatore. Cfr. *ibidem*. Tarizzo nella sua *La metafisica del caos*, prefazione a *La piega* deleuziana, afferma che nel mondo deleuziano 'non si tratta tanto di barocco o surrealismo apparenti quanto (...) di un mondo già frattale e caotico' (Cfr. *Ivi*, p. VIII) e continua sostenendo che la filosofia di Deleuze 'non è più la stessa dopo il libro su Bacon e quello sul cinema' poiché vi è il passaggio da una 'filosofia dell'Uno a una filosofia del Fuori' (cfr. *Ivi*, p. X).

Qui non si intende suddividere la riflessione di Deleuze in modo da rintracciare quanto dedicato alla questione dell'identità, del soggetto: ciò che si intende ricercare viene indagato attraverso le opere che si ritengono più prossime a tale questione, pur nella consapevolezza di un complessivo orizzonte unitario in cui ciascun problema richiama necessariamente un altro, ciascun concetto è necessariamente legato ad un altro. Come afferma infatti Deleuze, fare filosofia significa 'costruire' dei concetti che sono delle 'molteplicità'. Cfr. G. Deleuze, F-Guattari, *Che cos'è la filosofia*, cit. Un concetto 'ha un contorno irregolare', 'è un tutto frammentario' (Cfr. *ivi*, p. 5) che 'rinvia ad un problema' (Cfr. *ivi*, p. 6) che, a sua volta, conduce ad un altro: 'si passa da un concetto a un altro attraverso una sorta di ponte' (Cfr. *ivi*, p. 9). Ciascun concetto è 'intensità' (Cfr. *ivi*, p.11), 'dice l'evento e non l'essenza', (Cfr. *ivi*, p. 11) 'taglia l'evento' (Cfr. *ivi*, p. 23). 'La filosofia è divenire' (Cfr. *ivi*, p. 48), afferma Deleuze: essa crea nella non-filosofia i concetti di cui abbisogna: 'Noi definiamo la filosofia come creazione di concetti' (cfr. G. Deleuze, *Divenire Plurale*, cit., p. 133). 'In filosofia una sequenza concettuale è l'equivalente della sfumatura in pittura (...): i concetti cambiano di tono o al limite di timbro. Timbri, tonalità, di questo è fatta la filosofia'. Cfr. G. Deleuze, *Che cosa può un corpo?*, cit., p. 71. In tale concezione, come considerare dunque la storia della filosofia? Deleuze risponde auspicando un' 'utilizzazione della storia della filosofia come collage (già una tecnica molto antica in pittura)'. Cfr. G. Deleuze, *Divenire Plurale*, cit, p. 58. Proprio in questa direzione si andrà indagando la questione dell'individuo qui affrontata. Interessante è l'obiezione posta da M. Carbone a questa utilizzazione 'spregiudicata' da parte di Deleuze del concetto: secondo Carbone infatti egli sembra dimenticare, non problematizzando dunque in maniera adeguata che 'la nozione moderna di concetto è modulata sul termine tedesco che significa concetto, e cioè la parola *Begriff* , la cui radice

2. Il soggetto che ‘va oltre il dato’¹¹: *Empirismo e soggettività*

La questione di fondo della filosofia deleuziana è da più parti indicata¹² come la questione della problematicità di un soggetto-sostanza, fissato una volta per tutte, comprensibile solo a partire dal principio logico di identità. L'attraversamento dell'opera di Hume che Deleuze affronta nel primo scritto del 1953, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, si pone non tanto come fondamentale ed originale interpretazione del pensiero humiano, quanto piuttosto come indagine sulla problematicità della ‘natura umana, come recita il sottotitolo. Questo

mostra bene l'intenzione di ‘afferrare’ ‘ Cfr. M. Carbone, *Mais quelle ‘création de concepts’?*, in AAVV, *La géophilosophie de Gilles Deleuze entre esthétiques et politiques*, M. Carbone, P. Broggi e L. BTurarbek Ed., Mimesis Edizioni, Paris 2012, pp. 24-25 (traduzione mia). Nello stesso volume dedicato alla geofilosofia deleuziana, B. Morizot sottolinea l'utilizzo dei concetti in relazione a necessità vitali: ‘la creazione e l'utilizzazione dei concetti come delle carte plurali, metastabili, fabbricate per risolvere problemi vitali, indifferentemente teorici o pratici’. Cfr. B. Morizot, *Penser le concept comme carte*, in AAVV, *La géophilosophie de Gilles Deleuze entre esthétiques et politiques*, cit., p. 75 (traduzione mia). In tal senso Morizot interpreterà anche il concetto di *autrui*, ‘utensile risolutore’, senza il quale ‘noi siamo ciechi’. *Ivi*, p. 77.

¹¹ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Presses Universitaires de France, Paris 1973, tr. It di M. Cavazza, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli 2000, p. 15.

¹² Cfr. a tal proposito *Le vocabulaire de Gilles Deleuze* alla voce *Désobjectivation*: ‘la questione della soggettivazione è in effetti la questione fondamentale e ricorrente per Deleuze; la si trova a partire dal 1953 al cuore dell'interpretazione che egli propone di Hume (Cfr *Empirismo e soggettività*. Hume ritorna anche in un saggio del 1972 oggi pubblicato in *L'isola deserta e altri scritti* dal titolo *Hume*). Quanto alla necessità di concepirla paradossalmente come una de-soggettivazione, essa si impone nei primi due testi non classici: *Differenza e ripetizione* (1968) e *Logica del senso* (1969). E nei testi che seguiranno, è ancora questa concezione che prevarrà: tutti i divenire (...) che analizza Deleuze sono dei modi di de-soggettivazione che testimoniano che il soggetto non esiste mai se non allo stato ‘larvale’ e non come ‘soggetto sostanziale finito, ben costituito’. Cfr. AAVV, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de R. Sasso et A. Villani, Vrin, Paris 2004, pp.75-76 (traduzione mia). Cfr anche Sauvagnargues: ‘(...) la sensibilità e i suoi rapporti con la costituzione di un soggetto formano la posta in gioco della sua prima opera, *Empirismo e soggettività*, pubblicata nel 1953’. A. Sauvagnargues, *L'empirisme transcendentale*, cit., p. 17, (traduzione mia). A tal proposito anche U. Fadini afferma ‘l'insistenza deleuziana (...), sostenuta dall'incontro con Foucault, sui processi di soggettivazione’. U. Fadini, *Credere al mondo*, in G. Deleuze, *Divenire Plurale*, cit., p. VIII.

‘esercizio di lettura filosofica’¹³ dedicato alla nozione di soggetto serve a Deleuze per confrontarsi con le opere della tradizione filosofica, base per una successiva creazione ed elaborazione di concetti. Questa la questione di fondo cui, secondo Deleuze, Hume tenta di dar risposta:

In che modo la mente diviene un soggetto?¹⁴

Lo Hume deleuziano propone la costituzione di una ‘scienza dell’uomo’¹⁵, in particolare una ‘psicologia delle affezioni della mente’¹⁶ che passi attraverso un’indagine del sociale e del passionale, le due modalità di affezione della mente,¹⁷ concepita quest’ultima come immaginazione e idea, che altro non sono che ‘il dato in quanto dato’.¹⁸ Se dunque l’immaginazione è una ‘collezione di idee’¹⁹ e non può definirsi come loro produttrice, essa diviene però il luogo nel quale queste avvengono²⁰: ‘mente si fa mediante l’immaginazione, tutto si fa nell’immaginazione’.²¹ Il legame che si viene a creare nell’immaginazione tra tali idee si costituisce casualmente pur se secondo tre principi di associazione: continuità, rassomiglianza, causalità. Grazie a tali associazioni simili, causali e contigue, il soggetto ‘va oltre il dato’:

Alla lettera esso oltrepassa ciò che la mente gli dà: io credo a

¹³ Cfr. Sauvagnargues, *L’empirisme transcendentale*, cit., p. 17

¹⁴ G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, cit., p. 13.

¹⁵ Cfr. *Ivi*, p. 11.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ A queste due affezioni intese come componenti la natura umana, secondo Deleuze, Hume associa anche l’intelletto, l’associazione di idee, il cui ‘significato (...) ci dice Hume è proprio di rendere socievole una passione, sociale un interesse’ (*Ivi*, p. 12).

¹⁸ *Ivi*, p. 13.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ ‘Tutto si fa nell’immaginazione’ Cfr. *Ivi*, p. 14.

²¹ *Ibidem*.

ciò che non ho né visto né toccato. Ma se il soggetto può oltrepassare così il dato è innanzitutto perché esso è nella mente l'effetto di principi che oltrepassano la mente, che la modificano.²²

Tre sono i caratteri fondamentali desumibili da tale affermazione che caratterizza il soggetto umano-deleuziano: *in primis* il soggetto oltrepassa costantemente se stesso per giungere al dato esperienziale. Esso è *subjectum*, cioè – ed è il secondo elemento – esso è sottoposto all'esperienza di cui è il risultato: effetto-affetto passivamente attraversato dall'esperienza, in esso avvengono tuttavia quei collegamenti tra idee²³ che ne rendono possibile la coesistenza con altri soggetti grazie alla creazione di un universo comune di senso e significato. Ciascun soggetto supera il dato e se stesso nel suo sviluppo e queste attività fondamentali lo rendono quel che è. Grazie alle operazioni di 'l'inferenza e l'invenzione, la credenza e l'artificio'²⁴ il soggetto 'stabilisce delle relazioni tra idee'²⁵ che assumono un senso, una ragione sufficiente solo grazie alle circostanze in cui vengono stabilite, permettendo così al soggetto di 'singolarizzarsi'²⁶, di distinguersi cioè da qualsiasi altro grazie alla 'pratica'²⁷, al suo essere 'mente in quanto attività'.²⁸

Una simile considerazione sembrerebbe contrastare con l'idea precedentemente esposta del soggetto quale effetto passivo dei dati esperienziali cui è sottoposto. La chiarificazione di tale questione arriva direttamente da Deleuze:

²² *Ivi*, p. 15.

²³ *Ivi*, p. 73. Deleuze parla più precisamente di 'collezioni di idee'.

²⁴ *Ivi*, p. 107.

²⁵ *Ivi*, p. 112.

²⁶ Deleuze afferma che 'un insieme di circostanze singolarizza sempre un soggetto poiché rappresenta uno stato delle sue passioni e dei suoi bisogni'. Cfr. *Ivi*, p. 132.

²⁷ *Ivi*, p. 133.

²⁸ *Ivi*, p. 148.

Non dobbiamo chiederci se per Hume il soggetto sia attivo o passivo. L'alternativa è falsa. Se la mantenessimo dovremmo insistere molto di più sulla passività che sull'attività del soggetto, poiché esso è l'effetto dei principi. Il soggetto è la mente attivata dai principi: questa nozione di attivazione supera l'alternativa. Man mano che i principi fanno penetrare il loro effetto, nello spessore della mente, il soggetto, che è questo effetto stesso, diventa sempre più attivo e sempre meno passivo. (..) Ciò ci conferma nell'idea che la soggettività è davvero un processo (..).²⁹

Ecco dunque già presente la considerazione centrale e il filo conduttore dell'intera produzione deleuziana: non ha senso considerare la dicotomia attivo/passivo nei confronti di quanto è in realtà non una sostanza data una volta per tutte, ma è processo e trasformazione. Il soggetto ancora una volta non accetta la rigidità di un'affermazione che lo vuole imprigionare in un'eccezione predeterminata e predefinita, è altro da sé in ogni momento in cui è sé: Il soggetto è differenza, Il soggetto è ripetizione. Questa è la forza, questa la sua condanna.

3. *Differenza e ripetizione*. La maledizione della differenza.

Differenza e ripetizione viene abitualmente considerato dai critici il 'primo grande libro' deleuziano, essendo il primo testo - tesi di dottorato edita nel 1968 - in cui Deleuze si cimenta con una 'filosofia nuova, la filosofia della differenza', cui approda dopo i precedenti lavori di storia della filosofia.³⁰

²⁹ *Ivi*, pp. 148-149.

³⁰ P. Mengue afferma infatti che '*Differenza e ripetizione* è il primo grande libro deleuziano. Non solamente viene a coronare questi anni di formazione, consacrati ai lavori di storia della filosofia, di cui integra i risultati in una sintesi originale, ma soprattutto fonda una nuova filosofia, la filosofia della differenza. Sul piano personale è dunque una tappa decisiva, cerniera preparata dal lavoro precedente e rivolta verso lo sviluppo dell'opera futura, di cui pone i propri principi.' Cfr. P. Mengue, *Gilles Deleuze ou le*

Quale è la nuova filosofia proposta da tale testo tanto forte da poter produrre lo scardinamento della categoria tradizionale di soggettività?

L'argomento qui trattato è manifestamente nell'aria e se ne possono rilevare i segni: l'orientamento sempre più deriso di Heidegger verso una filosofia della Differenza ontologica; l'esercizio dello strutturalismo (..); l'arte del romanzo contemporaneo che gira attorno alla differenza e alla ripetizione (..); la scoperta nei campi più svariati di una propria capacità di ripetizione (..). Tutti questi segni possono essere ricondotti a un antihegelismo generalizzato: la differenza e la ripetizione hanno preso il posto dell'identico e del negativo, dell'identità e della contraddizione.³¹

Sulla scia di tracce trovate nel pensiero contemporaneo, Deleuze presenta il cuore del suo lavoro come la prosecuzione e lo sviluppo di tale clima generale: compito fondamentale è ripensare la differenza e la ripetizione al di là del ruolo che ad esse viene fatto giocare da un pensiero della rappresentazione, il cui cardine fondamentale è il principio d'identità. E questo ripensamento deve avvenire a partire dalla filosofia, dalla letteratura, dalla pittura e dagli ambiti più svariati e meno formalizzati e formalizzanti, riflettendovi a partire da quei luoghi in cui non è ancora presente quella dittatura rappresentativa che permea l'intera storia della filosofia.

Se già in Merleau-Ponty, è possibile rintracciare una 'critica della

systeme du multiple, Editions Kimé, Paris 1994, p. 139 (traduzione mia). P.A. Rovatti definisce tale testo 'un classico' del pensiero pur essendo l'autore 'una nuvola bizzarra e incontrollabile' difficilmente inquadrabile in una delle etichette presenti nel panorama filosofico (cfr. qui: <http://erewhon.ticonuno.it/arch/rivi/campus/differ.htm>).

³¹ Cfr G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 1. Si noti come Deleuze faccia riferimento al clima culturale francese dell'epoca intriso di un ripensamento della filosofia heideggeriana, dallo strutturalismo – e probabilmente Deleuze ha in mente Lacan –, ma anche dal pensiero di Derrida che con la sua *différance* mostrava lo scarto originario tra l'essere e il pensiero.

rappresentazione'³² che lo impegnava alla formulazione di una nuova ontologia ripulita dalle categorie filosofiche usuali, in Deleuze accanto alla necessità di allontanarsi dai concetti tradizionali, vi è anche una revisione di questi alla luce del rifiuto netto di una logica identitaria che relega la differenza e la ripetizione a semplici qualità negative dello stesso. Deleuze vuole proporre il pensiero della 'differenza in sé e il rapporto del differente col differente'³³, al di là della rappresentazione, al di là dello Stesso, del Simile e dell'Identico. Questo perché

(..) il pensiero moderno nasce dal fallimento della rappresentazione come dalla perdita delle identità e dalla scoperta di tutte le forze che agiscono sotto la rappresentazione dell'identico. Il mondo moderno è il mondo dei simulacri. In esso l'uomo non sopravvive a Dio, l'identità del soggetto non sopravvive a quella della sostanza. Tutte le

³² Tale affermazione viene fatta da M. Carbone in relazione al *Francis Bacon* deleuziano. All'interno di quest'opera, secondo Carbone, 'Deleuze interpreta tale opera [*quella di Francis Bacon*, ndr] come tentativo di prolungare la via pittorica che Cézanne ha aperto, da un lato evitando di imboccare la soluzione della forma astratta. Dall'altro sforzandosi di discostarsi dalla tradizione figurativa coi suoi connessi caratteri illustrativo e narrativo, i quali hanno finito per identificare la pittura con la rappresentazione di un modello del quale narrare, laddove – sottolinea Deleuze- “la pittura non ha né modelli da rappresentare, né storie da raccontare”. Anche Deleuze attribuisce dunque all'opera di Cézanne –e così a quella di Bacon – una critica della rappresentazione (..)'. Cfr. M. Carbone, *Sullo schermo dell'estetica. La pittura, il cinema e la filosofia da fare*, Mimesis Edizioni, Milano 2008, p. 33. E' questa senz'altro un'ulteriore esemplificazione della più generale critica alla rappresentazione che Deleuze intendeva compiere nel suo discorso filosofico di cui già è possibile rintracciare segnali piuttosto forti all'interno di *Differenza e ripetizione*, testo disseminato di polemiche nei confronti dell'identità, dello Stesso, del negativo, concetti questi, come si vedrà, fortemente tradizionali. E' indicativo che tale critica investa anche ambiti non prettamente filosofici ove forse è più semplice reperire forme non rispondenti alla logica identitaria.

Quanto all'avvicinamento proposto qui del pensiero merleau-pontyano a quello deleuziano, si vedano le considerazioni che C. Rozzoni fa a tal proposito, riunendo le due riflessioni non solo a partire da una volontà di 'rovesciare il platonismo', ma soprattutto il cartesianesimo. Egli afferma infatti che 'Se da più parti e con decisivi risultati il tentativo è stato quello di sviluppare tale parallelo a partire dal rapporto dei due filosofi con il platonismo, una altrettanto feconda impostazione è senz'altro rappresentata dalla possibilità di porre un confronto tra i due francesi che prenda piede dal loro tentativo di muovere oltre quella corrente di pensiero che potremmo definire, come lo stesso Merleau-Ponty fa, 'cartesianismo'. Cfr. C. Rozzoni, *Lo spazio estetico*, cit., p. 217.

³³ Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 2.

identità non sono che simulate, prodotte con un 'effetto' ottico.³⁴

Di fronte ad una tale *débacle* della dottrina rappresentativa, è necessario di abbandonare il pensiero dell'identità generatore di un concetto di differenza negativo per una riflessione su quest'ultima che faccia perno sulla nozione di ripetizione, non intesa semplicemente come riproposizione dello stesso e dell'analogo. Se la tradizione occidentale è abituata a vedere il mondo attraverso le lenti della ripetizione dell'identico nonostante le palesi differenze, Deleuze propone uno scardinamento di tali strutture: perché non dovrebbe essere possibile pensare la 'differenza in sé' e la 'ripetizione per sé'³⁵? Quale concetto della differenza può render loro giustizia considerandola in modo positivo?³⁶ E infine perché non tentare di pensare la ripetizione non in rapporto ad uno stesso che si ripete uguale

³⁴ *Ivi*, p. 1. La nozione di simulacro viene derivata da Nietzsche e sviluppata in *Logica del senso*. Come affermato all'interno del *Vocabulaire de Gilles Deleuze* 'non avrà lunga vita nel vocabolario deleuziano' (cfr. *Ivi*, p. 314, traduzione mia). Il termine sarà accantonato quando saranno messi da parte i termini fortemente strutturalisti presenti all'interno di *Logica del senso*. Il riferimento al simulacro però non cesserà di esser presente all'interno dell'opera deleuziana, 'cambiando nome' (cfr. *ivi*, p. 314). Facendo riferimento all'idea platonica del simulacro quale cattiva copia di un originale perfetto, Deleuze giunge a definire il simulacro non come 'una semplice imitazione, ma piuttosto l'atto attraverso cui l'idea stessa di un modello o di una posizione privilegiata si trova contestata e rovesciata'. Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 94. Obiettivo di sempre è 'rovesciare il platonismo' negando 'il primato di un originale sulla copia, di un modello sull'immagine, glorificare il regno dei simulacri e dei riflessi'. Cfr. *ivi*, p. 91.

³⁵ 'Differenza in sé' e 'ripetizione per sé' sono due dei capitoli fondamentali di *Differenza e ripetizione* che bene indicano lo spostamento concettuale che Deleuze ha intenzione di operare.

³⁶ '(..) ancora una volta, non abbiamo alcuna idea di differenza, né alcun concetto della differenza propria.' Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p.41. Ecco dunque il doppio problema che Deleuze esplicita qualche riga più avanti: 'Ci troviamo dunque davanti a due problemi: qual è il concetto della differenza – che non si riduce alla semplice differenza concettuale ma che reclama un'idea propria, come una singolarità nell'idea? E d'altra parte qual è l'essenza della ripetizione – che non si riduce a una differenza senza concetto, né si confonde col carattere apparente degli oggetti rappresentati sotto uno stesso concetto, ma attesta ogni volta la singolarità come potenza dell'idea?' cfr. *Ibidem*.

nello spazio e nel tempo ma facendone 'qualcosa di nuovo'?³⁷ Questo il compito che la filosofia della differenza deleuziana si propone: 'strappare la differenza al suo stato di maledizione', 'mostro' e 'colpa o peccato, figura del Male promessa all'espiazione'³⁸ in quanto dissolve la forma facendo 'salire il fondo' indifferenziato che permane nella cosa determinata senza mai distinguersene.³⁹ Il principio fondante una riflessione rappresentativa è la necessità della salvezza dalla/della differenza attraverso la riduzione alle 'esigenze del concetto in generale'⁴⁰: 'la differenza è il male'⁴¹ se non viene mediata dalla 'quadruplica radice dell'identità e dell'opposizione, dell'analogia e della somiglianza'.⁴² Tale compito di mediazione è stato assolto brillantemente dalla filosofia greca, 'momento felice'⁴³ dopo il quale si deve attendere Hegel⁴⁴ e Leibniz⁴⁵:

³⁷ *Ivi*, p. 13.

³⁸ *Ivi*, p. 44.

³⁹ Afferma Deleuze che 'il lampo per esempio, si distingue dal cielo nero ma deve portarlo con sé, come se si distinguesse da ciò che non si distingue. Si direbbe che il fondo sale alla superficie senza cessare di essere il fondo. C'è qualcosa di crudele e anche di mostruoso da una parte e dall'altra in questa lotta contro un avversario inafferrabile in cui il distinto si oppone a qualcosa che non può da esso distinguersi e che continua a coniugarsi con ciò che da esso si separa'. Cfr. *Ivi*, p. 43.

⁴⁰ *Ivi*, p. 45.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*. In particolare Deleuze fa riferimento in queste pagine ad Aristotele ed alla sua 'differenza la quale è nello stesso tempo la più grande e la più perfetta' (cfr. *ibidem*). In realtà, dopo un'accurata indagine delle forme che essa prende all'interno della riflessione aristotelica, Deleuze arriverà ad affermare che 'mentre la differenza specifica si limita ad inscrivere la differenza nell'identità del concetto indeterminato in generale, la differenza generica (...) si limita a sua volta a inscrivere la differenza nella quasi-identità dei concetti determinabili più generali, vale a dire nell'analogia di giudizio stesso. Tutta la filosofia aristotelica della differenza è contenuta in questa duplice iscrizione complementare, fondata su uno stesso postulato che traccia i limiti arbitrari del felice momento. Cfr. *Ivi*, pp. 50-51.

⁴⁴ Deleuze scrive che 'Al pari di Aristotele Hegel determina la differenza mediante l'opposizione degli estremi o dei contrari. Senonché l'opposizione resta astratta fino a quando non va all'infinito e l'infinito resta astratto ogniqualevolta lo si pone fuori delle opposizioni finite: l'introduzione dell'infinito implica l'identità dei contrari (...) cfr. *Ivi*, p. 64.

⁴⁵ 'Fra Leibniz e Hegel poco importa che il negativo supposto della differenza sia pensato come limitazione vice-dicente o come opposizione contraddicente, così come conta poco che l'identità infinita sia a sua volta posta come analitica o sintetica.' Cfr. *Ivi*, p. 71

In ogni modo la differenza resta subordinata all'identità, ridotta al negativo, incatenata nella similitudine e nell'analogia.⁴⁶

Contro tale tirannia dell'identico, del simile e dell'analogo, Deleuze promuove un' ontologia dell'univocità⁴⁷ che ponga le basi per l'esplosiva liberazione delle schegge libertarie della differenza:

Una sola voce suscita il clamore dell'essere.⁴⁸

La 'voce unica' dell'essere fa sì che l'Essere 'si dica in un solo e stesso senso (..) di tutte le sue differenze'⁴⁹: l'Essere stesso è un pullulare gioioso

⁴⁶ Cfr. *ibidem*.

⁴⁷ Cfr. A. Badiou, *Deleuze. La clameur de l'être*, Hachette Littérature, Paris 1997, tr. it. Di D. Tarizzo, *Deleuze. Il clamore dell'essere*, Einaudi Editore, Torino 2004, pp. 28-29. Badiou afferma che tale 'univocità non significa che l'essere sia numericamente uno (..)'. essa al contrario 'è pienamente compatibile con l'esistenza di molteplici forme dell'essere. E' anzi alla potenza di dispiegamento di queste molteplici forme che l'Uno va identificato'. In effetti, come sostiene E. Fornari, quella di Deleuze è una 'filosofia intesa intesa come pensiero del moltplice volto a 'salvare' le singolarità' : è una riflessione 'immediatamente politica' che fa concetto di moltitudine 'il volto nascosto e terribile, sì, del populus (..) ma anche dell'in-dividuum, tessuto biografico-corporeo codificato da forze plurali'. (cfr. E. Fornari, *Multiplo e molteplicità. Immanenza e differenza ontologica in Alain Badiou e Gilles Deleuze*, 'Aut-Aut', n. 331, Luglio-settembre 2006, p. 162. D'altra parte l'autrice del saggio ricorda il permanere di 'un campo di tensione (..) tra Deleuze e Badiou segnatamente nel modo di declinare il rapporto tra l'uno e il divenire delle molteplici e differenti singolarità'. *Ibidem*.

⁴⁸ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 52.

⁴⁹ Cfr. *Ivi*, p. 53. Deleuze afferma che il pensiero filosofico si è cimentato nella riflessione riguardante l'univocità dell'essere. Tre sono i momenti fondamentali di tale pensiero: 'La storia della filosofia distingue tre momenti principali nell'elaborazione dell'univocità dell'essere, il primo dei quali è rappresentato da Duns Scoto. (..) Scoto merita l'appellativo di 'dottore sottile' poiché il suo sguardo discerne l'essere al di qua dell'intersezione dell'universale e del singolare.' Cfr. *Ivi*, p. 57. E continua: 'l'essere univoco non implica soltanto forma qualitative o attributi distinti a loro volta univoci ma si riferisce e li riferisce a fattori intensivi o gradi individuanti che ne variano il modo senza modificarne l'essenza in quanto essere'. Cfr. *Ivi*, p. 58. Il secondo momento individuato da Deleuze è la filosofia di Spinoza: 'anziché pensare l'essere unico come neutro e indifferente, egli ne fa un oggetto di affermazione pura e l'essere univoco si confonde con la sostanza unica, universale e infinita, ponendosi come Deus Sive Natura. (..)' Cfr.

di differenze 'libere, ribelli o non domate'⁵⁰, e la sua profondità⁵¹ è 'prima affermazione' di tali differenze. Una vera 'rivoluzione copernicana'⁵² che permetta di considerare la differenza in sé è pensare a quell'eterno ritorno nietzschiano dell'essere del divenire: ciò che ritorna non è l'identico o l'Uguale quanto piuttosto

(..) è vero invece che il tornare costituisce il solo Stesso di ciò che diviene.⁵³

Ibidem. Il terzo momento è Nietzsche con la sua riflessione dell'eterno ritorno. A Nietzsche Deleuze ha dedicato molto spazio nei suoi scritti, indicandolo come colui 'che persegue un tentativo di decodificazione, non nel senso di una decodificazione relativa (..) ma di una decodificazione assoluta – fare qualcosa che non sia codificabile, mescolare tutti i codici.' Cfr., G. Deleuze, *Divenire molteplice*, cit., p. 32. E' colui che 'ci introduce in una dimensione non ancora esplorata' attraverso il suo 'eterno ritorno', che non è ritorno del Tutto, dello Stesso, dell'uguale, ma dell'intensità, della differenza. Cfr. *Ivi*, p. 21.

⁵⁰ *Ivi*, p. 71.

⁵¹ Tale concetto di profondità appare vicino a quanto Merleau-Ponty indicava con tal termine. Deleuze infatti dice di essa: 'Ciò che ci sfugge in ogni modo è la profondità originale, intensiva, che è la matrice dello spazio tutto intero e la prima affermazione della differenza in cui vive e ribolle allo stato di libere indifferenze ciò che non apparirà se non in seguito come limitazione lineare e opposizione piana'. Cfr. *Ivi*, p. 72. La profondità in Merleau-Ponty diviene chiave fondamentale per la comprensione della sua riflessione. E' possibile rintracciare riferimenti alla profondità già a partire dalla *Fenomenologia della percezione* ma gli spunti più interessanti si ritrovano ne *Il visibile e l'invisibile*, in una nota scritta nel novembre del 1959 dedicata a tale questione. In questa occasione Merleau-Ponty dà tre significati a tale concetto: innanzitutto la profondità è 'dimensione' e questo permette di vedere le cose non come collezioni di oggetti senza spessore quanto piuttosto come un mondo articolato nel quale ogni cosa è correlata ad ogni altra; in secondo luogo profondità significherebbe 'la dimensione del nascosto' in un modalità del tutto particolare: essa mostrerebbe la posizione dell'io, il suo punto di vista, considerato come punto di partenza per la visione di ciascuno; infine la profondità è l'altro lato del visibile, il suo 'dietro': grazie a questo, alla sua invisibilità, al suo essere campo preliminare, essa permette la compostibilità delle cose e la loro articolazione. Cosa accade quando la compostibilità concerne non più due oggetti ma due Ego, un Io e un Altro? Com'è possibile la coesistenza di quelli che tradizionalmente sono semplicemente due poli egologici e monadici? Come già affrontato nel capitolo concernente Merleau-Ponty, tale compostibilità accade proprio in quanto entrambi costituiti della stessa carne, proprio in quanto entrambi fanno parte della medesima profondità e proprio perché la profondità di ciascuno è l'Altro. Cfr. Capitolo 1. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 233.

⁵² G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 59.

⁵³ *Ibidem.*

L'identità non è più principio ma qualità precipua della differenza: l'identico è il ritorno del differente, di ciò che fa essere la differenza nella sua specificità.

L'eterno ritorno si riferisce a un mondo di differenze implicate le une nelle altre a un mondo complicato, senza identità, propriamente caotico.⁵⁴

La ripetizione è l'accadere del Differente e quindi del nuovo: contro ogni intuitiva ed abituale evidenza ciò che in Deleuze si ripete non è il medesimo, che ritorna uguale ad ogni iterazione ma il nuovo. Solo l'evento della differenza diviene qui abituale.

Se dunque ciò che si ripete non è ciò che è identico e se l'identità non può più quindi considerarsi come il permanere dell'uguale al variare delle differenze, ecco allora che non vi è cosa che abbia un'identità precostituita: quest'ultima viene costantemente scomposta dalle differenze che la costituiscono, propria di una struttura complessa degli oggetti. La ripetizione dunque 'comprende l'Altro (..) implica la differenza'⁵⁵ e non è comprensibile attraverso la spiegazione riduttivamente negativa che, di essa tradizionalmente viene elaborata.

⁵⁴ *Ivi*, p. 80

⁵⁵ *Ivi*, p. 35. Il capitolo concernente la ripetizione per sé è piuttosto lungo e complesso, difficilmente riproducibile e riassumibile nello spazio ridotto qui concesso. Al fine di mostrarne la complessità, appare opportuno citare quanto P. Mengue afferma a tal proposito: 'L'oggetto di questo capitolo si iscrive nel progetto d'insieme dell'opera che è di cogliere le condizioni dell'esperienza reale, siano le condizioni che rendono effettivamente ragione della differenza e ripetizione'. Poco più avanti egli illustra il piano di tale capitolo: 'La prima parte (..) del secondo capitolo esamina le tre sintesi (temporali) che fondano la ripetizione. Dato che tali sintesi psichiche sono sotto-rappresentative, esse rifuggono ad una rappresentazione cosciente e riflessiva, e la seconda parte (..) mostra in cosa esse sono costitutive dell'inconscio. Infine, il capitolo termina (..) con la ripresa della questione dei simulacri, in quanto essi mettono direttamente in gioco queste differenti sintesi e rapportano ad esse senza la mediazione della rappresentazione differenze e ripetizioni'. Cfr. P. Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiples*, cit., p. 148 (traduzione mia). Per un puntuale e preciso *résumé* del testo si rimanda al già citato P. Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiples*, cit.

Contro quest'ultima, Deleuze propone nella propria opera due nozioni di ripetizione. La prima risponde al principio d'identità ed è 'ripetizione dello Stesso'⁵⁶ all'interno della rappresentazione, che avviene tra oggetti sussunti sotto lo stesso concetto, esprimendo dunque la differenza tra i concetti corrispondenti agli oggetti.

La seconda è la ripetizione deleuziana, quella dunque che 'comprende la differenza':⁵⁷ meglio essa è la differenza stessa. Deleuze la caratterizza in tal modo:

L'una è negativa per difetto del concetto, l'altra affermativa per eccesso dell'Idea. L'una è ipotetica e statica, l'altra categorica e dinamica. La prima è ripetizione nell'effetto, la seconda nella causa. L'una è in estensione, ordinaria, orizzontale, l'altra è intensiva, rilevata, singolare, verticale. (..) L'una implica la rivoluzione l'uguaglianza, la commensurabilità, la simmetria, l'altra l'evoluzione, il disuguale, l'incommensurabile o il dissimetrico. (..) L'una è ripetizione di esattezza, l'altra ha come criterio l'autenticità.⁵⁸

E se Deleuze rifugge l'idea che la ripetizione possa dirsi solo nel primo dei modi elencati, egli però deve ammettere che sono due forme legate l'una all'altra, essendo l'una la profondità dell'altra, l'una centro dissimetrico nascosto nella simmetria dell'altra, l'una elemento straordinario nella ripetizione ordinaria dell'altra. Ciò accade spiega Deleuze, perché 'ovunque si ritrova l'Altro nella ripetizione dello Stesso'⁵⁹, ripetizione che

⁵⁶ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 36

⁵⁷ *Ibidem*

⁵⁸ Cfr. *Ivi*, pp 36-37. Citazioni di Nietzsche sono disseminate nell'intera opera deleuziana: cfr. G. Deleuze, *Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris 1965, tr. It. di F. Rella, *Nietzsche*, Se srl, Milano 2006, soprattutto pp. 27, 35; cfr. G. Deleuze, *Divenire Plurale*, cit., pp.14, 20-22, 24, 54; Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 12, p. 20: 'La grande idea di Nietzsche è stata quella di fondare la ripetizione nell'eterno ritorno sulla morte di Dio e insieme sulla dissoluzione dell'io'.

⁵⁹ *Ivi*, p. 37.

garantisce l'eliminazione dell'identità quale concetto subordinante la differenza all'unità, il molteplice all'uno.⁶⁰ L'identità e la somiglianza sono solo 'illusioni inevitabili'⁶¹ di un'abitudine a pensare attraverso categorie tradizionali proprie della rappresentazione, quali suoi 'effetti' e 'prodotti'.⁶² Ciascun sistema è infatti costituito da due o più serie di elementi eterogenei che, quando entrano in comunicazione, provocano all'interno del sistema stesso una tale 'risonanza' di simondoniana memoria grazie alla quale si giunge ad una ristrutturazione del Tutto. Il ripetersi di questo risonante-differente all'interno del sistema per effetto della comunicazione tra le serie determina la comparsa del nuovo.

Sulla scia della riflessione moderna, Deleuze individua in Platone il momento in cui si è deciso di bandire la differenza dal discorso filosofico e non, subordinandola allo stesso, al medesimo e all'identico. Il compito che egli si assume è quindi 'il rovesciamento del platonismo'⁶³, per poter liberare la differenza dalla 'quadruplici gogna'⁶⁴ alla quale viene sottoposta dalla rappresentazione e cioè l'identità nel concetto, l'opposizione,

⁶⁰ *Ivi*, p. 151.

⁶¹ *Ivi*, p. 156.

⁶² *Ivi*, p. 152. Deleuze infatti spiega che un sistema è composto da una o più serie eterogenee che, grazie alle loro differenze, risuonano in seguito all'accoppiamento tra esse: 'Occorre che un sistema si costituisca sulla base di due o più serie, essendo ciascuna serie definita dalle differenze tra i termini che la compongono.' E ancora: 'Tale stato di cose si esprime adeguatamente in taluni concetti fisici: accoppiamento tra serie eterogenee da cui deriva una risonanza interna nel sistema e un movimento forzato(..). E' possibile determinare la natura di questi elementi che valgono sia per la loro differenza in una serie di cui fanno parte sia per la loro differenza di differenza da una serie all'altra: essi sono intensità, in quanto è proprio dell'intensità essere costituita da una differenza che rimanda a sua volta ad altre differenze' Cfr. *Ivi*, pp. 152-153. Da notare in tale breve paragrafo come vi sia la netta influenza terminologica della filosofia di Simondon. Deleuze infatti desume proprio da quest'ultimo l'utilizzo di termini della fisica in campo filosofico, termini come risonanza e intensità, piegandoli poi in modo del tutto personale ed originario.

⁶³ *Ivi*, p. 82. Cfr. anche *Logica del senso*, cit., p. 230. Qui Deleuze afferma che 'rovesciare il platonismo significa allora: far risalire i simulacri, affermare i loro diritti'. *Ibidem*.

⁶⁴ *Ivi*, p. 180.

l'analogia e la somiglianza⁶⁵, che hanno quale fondamento di ogni ragionamento una logica identitaria.

Quali conseguenze ha una tale riflessione sull'indagine in corso concernente l'identità, dell'io e dell'individuo? Se già in *Empirismo e soggettività* quest'ultima era già chiaramente divenuta un processo, ora l'io si 'dissolve', diventa 'larvale'⁶⁶ e 'incrinato'.⁶⁷ Ogni cosa è parte di un sistema costituito da più serie eterogenee, proprio la costitutiva differenziazione degli elementi e la loro irriducibilità permettono la loro presenza e la loro 'identificazione', facendo sopravvivere il sistema attraverso il risuonare delle differenze.

La morte di Dio non lascia sussistere l'identità dell'io, ma instaura e interiorizza in esso una dissomiglianza essenziale (...).⁶⁸

L'io si dissolve nei '1000 testimoni che contemplano in noi'⁶⁹, quei 'piccoli io'⁷⁰ composti dalle abitudini, dalle contrazioni, dalle fatiche, dalle gratificazioni, in altri termini dalle mille e differenti intensità che emergono

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ 'Invero non si dà altro cogito se non fallito, né altro soggetto se non larvale' cfr. *Ivi*, p. 145. E ancora: 'Gli io sono soggetti larvali (...), è il sistema dell'io dissolto'. *Ivi*, p. 106. Vedi anche *Ivi*, p. 224 'l'io incrinato'. In Logica del senso Deleuze afferma: 'il divenire folle muta figura (...), così pure l'io (moi) dissolto, l'io (je) scisso, l'identità perduta'. Cfr. *Ivi*, p. 127. Cfr in relazione alla distruzione del soggetto le affermazioni di *Che cos'è la filosofia?* In cui l'uomo è definito come 'cristallizzazione cerebrale'. Cfr. G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 213. In *Empirismo e soggettività* Deleuze affermava già che 'l'unico contenuto che è possibile attribuire all'idea di soggettività' è 'la mediazione, la trascendenza'. Cfr. *Ivi*, p. 107.

⁶⁷ cfr. *Ivi*, p. 221. Tale concetto di incrinatura ricorda l'idea di *creux* - cavità e di *pli*-piega propria del soggetto merleau-pontyano. Merleau-Ponty afferma infatti che il 'mondo' è costituito di 'dimensioni', 'articolazioni', 'livelli', 'cerniere', 'cardini' (cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 237) con cui è necessario sostituire l'idea che esso sia fatto di concetti, idee, soggetti e oggetti. Questo permette di sopprimere il pensiero causale che è una 'veduta del mondo dall'esterno' (*Ivi*, p. 240) per un'idea di 'trascendenza', di 'Intra-ontologia' in cui esistono solo 'pieghe o cavità d'essere'. *Ibidem*.

⁶⁸ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 116.

⁶⁹ *Ivi*, p. 102.

⁷⁰ *Ibidem*.

dal campo preindividuale e grazie alle quali vi sarà una costante e differente individuazione. Queste differenti intensità sono le singolarità preindividuali che Deleuze, sulla scia di Simondon⁷¹ ritiene costituiscano il mondo del *Si*⁷² quali eventi accidentali che dissolvono le identità precedenti, costituendo la possibilità di una nuova individuazione al fondo della quale si mantiene quel *Grund* da cui emerge.⁷³ Le intensità sono quindi allo stesso tempo ciò che più profondamente costituisce l'individuo e permettendone l'individuazione in quanto 'prorompenti, irrompenti'⁷⁴, e ciò che facendo la differenza all'interno del sistema induce un tale stato di squilibrio dell'io da esigere una nuova individuazione che spazzi ogni identità pregressa:

Noi siamo fatti di tutte queste profondità e distanze, di queste anime intensive che si sviluppano e re-inviluppano.⁷⁵

L'individuo è 'teatro delle molteplicità'⁷⁶, costantemente in movimento

⁷¹ Deleuze cita esplicitamente Simondon a tal proposito: 'Or non è molto G. Simondon dimostrandoci che l'individuazione presuppone (...) uno stato metastabile, cioè l'esistenza di una disparità'. Cfr. *Ivi*, p. 317.

⁷² 'Noi crediamo ad un mondo in cui le individuazioni sono impersonali e le singolarità preindividuali: lo splendore del 'si' ' Cfr. *Ivi*, p. 3. Cfr anche pp. 56-57: 'L'univocità dell'essere in quanto si riferisce immediatamente alla differenza individuante preceda nell'essere le differenze generiche, specifiche e anche individuali – come un campo preliminare di individuazione nell'essere condizioni e la specificazione delle forme e la determinazione delle parti e le loro variazioni individuali'. Cfr. anche p. 148: 'C'è sempre un si muore più profondo dell'io muoio'. Cfr. anche p. 355: 'L'individuazione come differenza individuante è un ante-io, un ante-me (...). Il mondo del Si o dell'essi è un mondo di individuazioni impersonali e di singolarità preindividuali (...) un mondo dove si elaborano gli incontri e le risonanze (...)'

⁷³ cfr. *Ivi*, p. 197. 'L'individuazione come tale (...) non è separabile da un fondo puro che essa fa sorgere e che porta con sé'. E ancora qualche riga più avanti: '(...) il fondo sale con l'individuo alla superficie (...). L'individuo se ne distingue ma l'individuo no poiché continua a unirsi con ciò che da esso si separa'.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ivi*, p. 328.

⁷⁶ *Ivi*, p. 249.

grazie ad ‘apporti successivi di singolarità’⁷⁷ che ne permettono la costante modificazione anche a livello psichico. L’individuazione avviene ai ‘margini’, all’interno delle incrinature, approfittando di ‘frange’, dei *fra*, degli interstizi all’interno dei quali accadono le risonanze tra potenziali, che producono a loro volta altre differenze, diverse intensità. Ciò significa che

L’individuo non è affatto l’indivisibile giacché non cessa di dividersi mutando natura.⁷⁸

La forma ‘individuo’ è cangiante, costantemente attraversata da differenze, divisa da improvvise trasformazioni, colorata da diverse intensità.

E in tal modo accade che ‘io è un altro’⁷⁹ e cioè che, paradossalmente, un soggetto larvale sia attraversato da esperienze altre facendo divenire l’altro l’ ‘espressione di un mondo possibile’⁸⁰ che porta con sé differenze individuanti, intensità e potenzialità.

4. Il trionfo del differente. *Logica del senso* e *Francis Bacon*.

All’indomani della pubblicazione di *Logica del senso* (1969), Foucault afferma che tal libro ‘deve essere letto soprattutto come il più ardito, il più insolente dei trattati di metafisica’.⁸¹ Ancora una volta, come in *Differenza e ripetizione*, ‘la filosofia della rappresentazione, dell’originale, della prima

⁷⁷ *Ivi*, p. 328.

⁷⁸ *Ivi*, p. 331.

⁷⁹ *Ivi*, p. 116. Cfr. anche p. 335: ‘Non è altri ad essere un altro io ma l’io un altro, un io incrinato’.

⁸⁰ *Ivi*, p. 335.

⁸¹ M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, cit., p. 57. In queste pagine, Foucault afferma anche che ‘*Logica del senso* può essere letto come il libro più distante che si possa concepire dalla *Fenomenologia della percezione*’ proprio per quel ‘pullulare dell’impalpabile’ che Deleuze spinge a pensare. *Ibidem*.

volta, della somiglianza, dell'imitazione, della fedeltà si dissipa⁸² e la metafisica parla nuovamente, come in *Differenza e ripetizione*, dell' 'extra-essere'⁸³, e quindi degli idoli e dei simulacri. E' il 'mondo di Alice', 'il mondo superficiale', 'topologicamente complesso in cui nessun elemento va da solo'.⁸⁴ Deleuze presenta in tale testo la 34 'serie di paradossi che formano la teoria del senso'⁸⁵ a partire dalle *Avventure di Alice nel paese delle meraviglie* di Carroll, passando attraverso stoicismo e psicoanalisi per giungere ad un'idea del divenire e dell'evento totalmente estranei alla tradizione filosofica⁸⁶, in quanto di più e altro da ciò che è riducibile alla logica binaria utilizzata fino ad ora e soggiacente ai principi aristotelici di identità, del terzo escluso e di non-contraddizione. Non è più necessario pensare il divenire secondo la dicotomia superficie-profondità, per la quale il senso starebbe ovviamente nella seconda: Deleuze riporta nietzschianamente la profondità a galla considerando l'evento del senso

⁸² *Ivi*, p. 58.

⁸³ *Ivi*, p. 57.

⁸⁴ P.-A. Rovatti, *Il mondo di Alice*, in 'Aut-Aut', n. 276, novembre-dicembre 1996, pp. 79-80.

⁸⁵ G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris 1969, tr. It. Di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli Editore, Milano 2009, p. 7.

⁸⁶ Nella sua già citata recensione a *Logica del senso*, Foucault afferma l'esistenza di 'tre tentativi di pensare l'evento: il neopositivismo, la fenomenologia, la filosofia della storia. Ma il neopositivismo ha mancato il livello proprio dell'evento; avendolo confuso logicamente con lo stato d cose fu costretto a sprofondarlo nello spessore dei corpi, a trasformarlo in un processo materiale e a legarsi, in maniera più o meno esplicita a un fisicalismo (...). La fenomenologia invece ha dislocato l'evento in rapporto al senso: o col mettere in primo piano isolandolo l'evento bruto (..) per intraprendere poi l'agile lavoro del senso che scava ed elabora; oppure col presupporre un significato preesistente che avrebbe già disposto il mondo tutto intorno a me (...). O Sartre oppure Merleau-Ponty. (..) La filosofia della storia dal canto suo costringe l'evento nel ciclo del tempo; il suo è un errore grammaticale; riduce il presente a una figura incorniciata nel futuro e nel passato (...).' Foucault sostiene che tutti questi tentativi di cogliere l'evento in realtà lo manchino: 'La prima col pretesto che non si può dire niente di ciò che sta 'fuori' dal mondo (...). La seconda col pretesto che c'è significazione solo per la coscienza pone l'evento al di fuori e prima o all'interno e dopo situandolo sempre in rapporto al cerchio dell'io. La terza col pretesto che non c'è evento se non nel tempo, ne profila l'identità e lo soggioga a un ben centrato ordine'. Deleuze al contrario propone un nuovo modo d'intendere l'evento a partire dalla 'triplice soggezione in cui ancora oggi è tenuto l'evento'. M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, cit., pp. 60-61.

quale 'effetto di superficie'⁸⁷, emergente dall'incontro tra serie divergenti – già presenti in *Differenza e ripetizione* – poste in risonanza, alle quali però non è possibile ridurlo.

Cosa è un evento ideale? E' una singolarità. O piuttosto un insieme di singolarità, di punti singolari che caratterizzano una curva matematica, uno stato di cose fisico, una persona psicologica e morale. Sono punti di ritorno, di inflessione, ecc; colli, nodi. focolai, centri; punti di fusione, di condensazione, di ebollizione; punti di pianto di gioie di malattie e salute, di speranze e di angosce (...). Tali singolarità nondimeno non si confondono né con la personalità di colui che si esprime in un discorso né con l'individualità di uno stato di cose (...).⁸⁸

L'individuo è costituito da punti, nodi, focolai più o meno stabili all'interno di un reticolo sempre in via di modificazione, è sempre percorsa da intensità che ne modificano la struttura nodosa. Il suo senso emerge quale vapore brumoso, privo di contorni ben definiti, dalla costellazione di singolari, unici ed originali, eventi nodosi preindividuali, non-personali e aconcettuali⁸⁹ che lo compongono. Come in *Differenza e ripetizione*, appare quel pro-fondo (o a-fondo?) preindividuale, percorso da singolarità a-concettuali e impersonali che ne compongono l'equilibrio (o lo squilibrio) determinandone la superficialità con la quale rimangono in costante relazione e scambio.

L' 'esperienza dolorosa di Alice'⁹⁰ è quella della perdita di identità cui però fa da contrappunto la riconquista di una superficie punteggiata da singolarità, eventi impersonali e a-individuali: l'identità tradizionale

⁸⁷ Proprio con tali termini viene definita la seconda serie, 'Effetti di superficie'. Cfr. G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 12. Poche pagine più in là Deleuze afferma: 'Ecco ora che tutto risale alla superficie'. Cfr. *Ivi*, p. 15. E di nuovo a p. 70: '(...) il senso non è mai principio od origine; esso è prodotto (...) è effetto di superficie'.

⁸⁸ *Ivi*, p. 53.

⁸⁹ Cfr. *Ivi*, p. 54.

⁹⁰ *Ivi*, p. 24.

scompare con la morte di Dio, garante della sua sostanzialità, unicità ed eternità. Deleuze dedica la quindicesima serie di paradossi proprio a tali singolarità spiegandone le caratteristiche:

(..) le singolarità presiedono alle genesi degli individui e delle persone; si ripartiscono in un 'potenziale' che in sé non comporta né io [moi] né lo [je] ma che li produce attualizzandosi, effettuandosi (...).⁹¹

Non esiste un mondo in cui le singolarità sarebbero già raccolte in individui precostituiti, né, al contrario, un fondo abissale nel quale esse non sarebbero presenti. L'alternativa di essere/divenire classicamente posta da un pensiero che ragiona in termini di rappresentazione categoriale deve essere superata per l'idea di un essere 'brulicante di singolarità anonime e nomadi, impersonali, preindividuali'⁹² che mostra un campo trascendentale e immanente presente in ogni individuazione quale fondo che permane sullo sfondo. L'unico soggetto possibile in e di tale preindividuale è qualcosa di estremamente dinamico, evento costituito di singolarità in equilibrio metastabile pronte a risuonare e ad unificarsi o sfaldarsi in nuove strutturazioni quando l'energia di cui sono composte lo necessita.

Bisognerebbe che l'individuo cogliesse se stesso come evento. E che l'evento che in esso si effettua lo cogliesse come un altro individuo trapiantato su di sé.⁹³

⁹¹ *Ivi*, p. 96.

⁹² *Ibidem*. Deleuze afferma qualche pagina più avanti che 'ciò che è comune alla metafisica e alla filosofia trascendentale è innanzitutto questa alternativa che esse ci impongono: o un fondo indifferenziato senza fondo, non essere informa, abisso senza differenze e senza proprietà; o un Essere sovraneamente individuato, una Forma fortemente personalizzata. Fuori di questo Essere e di questa Forma non avrete che il Caos.' *Ivi*, p. 99.

⁹³ *Ivi*, p. 158.

Anche quando sembrano presenti, il *moi* dissolto, il *je* scisso e l'identità sono perduti e la loro è solo una presenza 'fortuita'.⁹⁴ Perduta la garanzia di Dio, l'io intensivo prende il sopravvento, possedendo un centro costituito da più fuochi e colmo di disuguaglianza, dissimetria e differenza in risuonante fibrillazione.⁹⁵ Pur se destabilizzante⁹⁶, tale perdita di sostanza deve essere considerata è l'inizio attorno al quale un altro pensiero deve mettersi al lavoro e può farlo⁹⁷, constatando la presenza dell'ineguale, del diverso in quello che un tempo era l'uguale e l'identico per eccellenza, l'io: questo, 'dissolto, si apre a serie di ruoli'⁹⁸, che fa sì che vi sia 'sempre un altro soffio nel mio, un altro pensiero nel mio'⁹⁹ testimone della differenza che permane nei numerosi fuochi ellittici che hanno sostituito il centro dell'io tradizionale.

Tributati gli onori al defunto io, rimane da comprendere quale statuto attribuire a quell'altro che solitamente appare quale suo antagonista, talvolta soggetto talaltra oggetto, in ogni caso compagno fedele che ne segue costantemente i passi. A tale domanda Deleuze risponde, pur in un contesto di indagine diverso, attraverso il *Robison* di Tournier: l'altro diviene Altri, parte fondamentale nella e per la percezione del mondo, essendone una sua 'struttura', una sorta di lente a priori, del tutto simile agli apriori spazio-temporali kantiani, grazie alla quale si rende visibile un possibile altrimenti non visibile. Cercato negli effetti della sua assenza

⁹⁴ *Ivi*, p. 159. Cfr. anche le appendici a *Logica del senso*: 'Ora, appena la singolarità è colta come preindividuale fuori dell'identità di un io, cioè come fortuita, essa comunica con tutte le altre singolarità senza cessare di formare con esse disgiunzioni (...)'. Cfr. *ivi*, p. 263.

⁹⁵ *Ivi*, p. 258.

⁹⁶ Decentramento è un termine fortemente deleuziano ancora qui non particolarmente usato, ma ben presente all'interno di *Millepiani*. In qualche modo è qui usato dunque a sproposito ma solo epr dimostrare come in realtà la filosofia deleuziana appare già in nuce all'interno di quelle che sono considerate le prime opere maggiori del filosofo.

⁹⁷ Cfr. P.-A. Rovatti, *Nel mondo di Alice*, cit., p. 84.

⁹⁸ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit. p. 262.

⁹⁹ *Ibidem*.

nell'isola, Deleuze mostra come ciascun oggetto percepito da un soggetto lo sia solo nel suo costante riferimento ad un altro che ne mostra il possibile utilizzo. Altri è quell'invisibile che permette il visibile di quel che rimane dell'io, una sorta di sua guida esperienziale ed etico-morale. L'altro diviene 'la struttura che condiziona l'insieme del campo e il funzionamento di questo insieme rendendo possibile la costituzione e l'applicazione delle categorie precedenti'¹⁰⁰:

Altri è ciò che popola il mondo di possibilità, di sfondi di frange di transizioni, - ciò che iscrive la possibilità di un mondo sconvolgente quando ancora non sono sconvolto (...).¹⁰¹

L'io dissolto è 'complicato' al punto tale che 'qualcosa d'altro pensa in noi'¹⁰², essendo Altri costitutivamente parte di ciò che abitualmente viene definito soggetto, intriso di differenza e di ineguale, non più sintesi di alcunché ma piuttosto campo d'incontro costantemente dinamico di tali intensità.

Dalla necessità di superare il riferimento costante della tradizione al soggetto è percorso anche il testo dedicato a Francis Bacon, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, in cui, come in *Logica del senso*, Deleuze analizza tale problema in un campo diverso da quello prettamente filosofico prendendo quale riferimento la pittura. Punto di partenza di tale testo è la critica alla rappresentazione: attraverso la pittura di Bacon Deleuze mostra in quale modo sia possibile in discussione la tradizionale teoria della pittura fondata sulla rappresentazione. E' evidente in Bacon

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 271.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 272.

¹⁰² *Ivi*, p. 262.

che l'arte in generale e la pittura in particolare non si devono porsi l'obiettivo di riprodurre qualcosa e non hanno dunque 'né modelli da rappresentare né storie da raccontare'.¹⁰³ Non più figurativo ma 'Figura', non più –sostiene Deleuze citando Klee – 'rendere il visibile ma rendere visibile'¹⁰⁴, non più dunque *mimesis*, imitazione, rappresentazione ma 'rendere visibili delle forze che non lo sono'.¹⁰⁵ Se un primo tentativo in tale direzione viene compiuto, secondo Deleuze, da Cézanne¹⁰⁶ la risposta migliore alla necessità di rendere visibili 'forze invisibili'¹⁰⁷ è senza dubbio alcuno la pittura di Bacon con le sue Figure deformate, attraversate dalle 'forze di isolamento', 'di deformazione' e da quelle di 'dissipazione'¹⁰⁸.

¹⁰³ G. Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Editions de la Difference, Paris 1981, tr. It. S. Verdicchio, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 2004, p. 14. A proposito dell'estetica deleuziana, J. Rancière afferma che 'non si tatterà (...) né di situare un'estetica deleuziana nel quadro generale del pensiero di Deleuze né di situare i testi 'estetici' di Deleuze nel quadro generale del pensiero estetico. Da una parte se ne ricaverebbe a buon diritto che i testi di Deleuze sulla pittura, sul cinema o sulla letteratura non hanno come oggetto della 'arti' ma potenze del pensiero: la sensazione, l'immagine, i segni..Ma le analisi di Deleuze, non rivendicando nessuna appartenenza alla disciplina estetica, ci permettono anche di comprendere meglio che l'estetica non è fondamentalmente una disciplina che abbia i suoi oggetti, i suoi metodi, le sue scuole. Il nome di estetica non designa un settore della filosofia ma un'idea di pensiero. L'estetica non è un sapere sulle opere, ma una modalità di pensiero che si dispiega a loro proposito e le prende a testimoni di una questione (...)'. J. Rancière, *Deleuze e il destino dell'estetica*, 'Aut-Aut', nn. 277-278, 1997, pp. 75-84.

¹⁰⁴ G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, cit. p. 117.

¹⁰⁵ *ibidem*

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 120. Carbone afferma che 'Deleuze interpreta tale opera [quella di Bacon, n.d.r] come tentativo di prolungare la via pittorica che Cézanne ha aperto, da un lato evitando di imboccare la soluzione della forma astratta, dall'altro sforzandosi di discostarsi dalla tradizione figurativa coi suoi connessi caratteri illustrativo e narrativo i quali hanno finito per identificare la pittura con la rappresentazione di un modello del quale narrare(..) Anche Deleuze attribuisce dunque all'opera di Cézanne (...) una critica alla rappresentazione (...)'. Quest'ultima condurrebbe entrambi a 'superare la figurazione (...) per dirigere la propria ricerca pittorica verso la Figura' Cfr. M. Carbone, *Sullo schermo dell'estetica, la pittura il cinema la filosofia da fare*, Mimesis Edizioni, Milano 2008, pp. 33-34. Per un confronto con Merleau-Ponty riguardo a tali tematiche si veda la nota n. 1 dell'Introduzione della presente ricerca.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 119.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 125. Deleuze afferma che le prime sono forze che 'hanno come supporto le campiture e diventano visibili quando si avvolgono intorno al contorno e avvolgono la campitura intorno alla Figura. Le seconde (...) che si impossessano del corpo e della testa della figura divenendo visibili ogni volta che la testa si scrolla di dosso il volto o il corpo

La pittura si propone direttamente di liberare le presenze che stanno sotto la rappresentazione, al di là della rappresentazione.¹⁰⁹

E questo accade perché essa 'libera nello stesso tempo l'occhio dal suo vincolo con l'organismo',¹¹⁰ mostrando la realtà di un corpo libero dalla rappresentazione, che nulla ha a che fare con il corpo tradizionalmente inteso, rappresentato ed oggettivato: è il Corpo senza Organi quello che Deleuze riconosce nella pittura baconiana. Ripreso da Artaud, discusso in *Millepiani*, il Corpo senza Organi non è tanto definito dall'assenza di organi quanto piuttosto 'a partire da organi determinati'.¹¹¹ E' un corpo intensivo e intenso¹¹², composto di forze, nel quale scorre la vita, quella pura e non organica: è il corpo dipinto da Bacon, le sue Figure¹¹³, unici elementi attraverso cui è possibile 'far vedere una sorta di unità originale dei sensi e far apparire visivamente una Figura multisensibile'.¹¹⁴ Solo cioè attraverso il corpo originario e a-individuale è possibile raggiungere la sensazione e non la rappresentazione, dando vita a quella geometria sensibile a lungo cercata da Cézanne, priva della dialettica soggetto-oggetto che compare in parte dell'arte pittorica:

E' diastole-sistole: il mondo che si appropria di me,

l'organismo. (...) Le terze (...) che appaiono quando la figura sfuma fino a confondersi con la campitura: e a renderle visibili è allora uno strano sorriso'.

¹⁰⁹ *Ivi*, pp.111- 112.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 112

¹¹¹ *Ivi*, p. 105.

¹¹² *Ivi*, p. 103

¹¹³ P. Mengue a tal proposito afferma che 'sono le figure, questi corpi curvi, ritorti, queste teste senza viso che si trovano al centro della tavola, spesso circondati da un contorno (...) e in rapporto con una struttura materiale, spazializzante (...) che funziona come fondo senza essere dietro la figura o sotto di essa ma accanto' Cfr. P. Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, cit., p. 236 (traduzione mia).

¹¹⁴ *Ivi*, p. 99.

rinchiudendosi su di me, il mio io che si apre al mondo e che apre il mondo.¹¹⁵

E' l'io che si apre al mondo e che si restringe su di esso solo per ricomporsi e riproporsi in un una nuova composizione ad esso. Derivante dal greco *syn*, con, e *stellein*, porre, il movimento che restringe il muscolo cardiaco indica una chiusura dell'io su se stesso cui presto segue l'apertura dello stesso al mondo, al *dia* grazie al suo porsi (di nuovo *stellein*) nuovamente in e con esso. Movimento di chiusura dell'io, svuotato quest'ultimo dall'efflusso della differenza, riempito poco dopo da un nuovo afflusso grazie a quell'apertura all'altro con il quale perverrà a comporre una particolare interiorità. Il farsi cavità dell'io è ciò che permette la piena risonanza della differenza e la sua inedita strutturazione e definizione che non giunge a sintesi.

5. L'individuo rizoma. *Millepiani*.

Scritto a quattro mani con Guattari ed edito nel 1980, *Millepiani* appare come il testo più 'dottamente sovversivo e sornionamente incendiario' della seconda metà del XX secolo.¹¹⁶ Qui la teoria della molteplicità giunge al

¹¹⁵ *Ibidem*. Qui Deleuze, come sottolinea in nota riprende Maldiney e la sua idea di ritmo, che egli definisce come 'quella potenza vitale che travalica tutti i campi e li attraversa' Cfr. *Ivi*, p. 99. Da notare come simili affermazioni non possono non ricordare le riflessioni merleau-pontyane presenti ne *L'occhio e lo spirito*.

¹¹⁶ Cfr. M. Carboni, *Prefazione*, in Deleuze-Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Led Editions de Minuit, Paris 1980, tr. It. Di M. Carboni, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelveccchi Editore, Bracigliano (Sa) 2010, p. 7. Pur se a trent'anni dalla sua pubblicazione il giudizio appare quindi del tutto motivatamente entusiasta, è necessario ricordare che le sorti di tale testo non furono sempre così fortunate: come afferma Guareschi 'Millepiani esce nel 1980 e l'accoglienza che riceve è ben diversa da quella de l'Anti-Edipo. Sommersa, distratta come si conviene ad un decennio che si apre all'insegna del ritorno all'ordine'. M. Guareschi, *Deleuze e Guattari: cartografi di contrade a venire*, in Deleuze-Guattari, *Millepiani*, cit., p. 33. Occorre ricordare che *Millepiani*, seguito atteso di *L'Anti-Edipo*, mostra nuovamente all'opera quel

proprio *accomplissement positif*¹¹⁷ testimoniato sin dal titolo che ne richiama la pluralità dei piani (mille, per l'appunto) posti in gioco.¹¹⁸ E' un libro definito da Carboni 'libro-tana'¹¹⁹ perché, come affermato in apertura dai suoi autori, non è necessario leggerlo dall'inizio alla fine ma può essere cominciato da un qualsiasi punto, in relazione con qualsiasi altro. E ancora: è un 'libro-attrezzo'¹²⁰ disseminato di concetti transdisciplinari¹²¹ che Deleuze-Guattari applicano per la comprensione della realtà. Infine, quasi a riassumere le caratteristiche di tale innovativo esperimento di scrittura¹²²

'Gilles-Felix' che T. Negri utilizza per 'designare un luogo produttivo, un *topos* comune', osì come quando si parla di 'Arabia-felix'. Cfr. T. Negri, 'Gilles-felix', in AAVV, *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Presses Universitaires de France, Paris 2006, p. 77, Traduzione mia. Di tale produttiva collaborazione lo stesso Deleuze parlerà in più luoghi della sua opera. Ad esempio cfr. G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 187.

¹¹⁷ Cfr. P. Mengue, *Gilles Deleuze ou le système des multiples*, cit., p. 197.

¹¹⁸ Secondo P. Mengue, oltre ai mille piani, tale compimento è testimoniato anche dal termine 'piani' che designa 'qualcosa di molto speciale: una regione continua di intensità, vibrante su se stessa e che si sviluppa evitando l'orientamento su un punto culminante o verso una fine esterna'. Cfr. *Ibidem*.

¹¹⁹ Cfr. M. Carboni, *Prefazione*, cit. p. 17. E ancora: 'Paini non capitoli, in quanto non si pongono in una relazione sequenziale stabile'. Cfr. M. Guareschi, *Deleuze e Guattari: cartografi di contrade a venire*, in Deleuze-Guattari, *Millepiani*, cit., p. 33.

¹²⁰ *Ibidem*. A tal proposito Deleuze-Guattari affermano nella *Premessa* che questo testo 'non è costituito da capitoli ma da 'piani'. Cercheremo di spiegarne più avanti il motivo (...). In una certa misura, questi piani possono essere letti indipendentemente gli uni dagli altri, fuorché la conclusione che dovrebbe essere letta solo alla fine'. Cfr. Deleuze-Guattari, *Mille piani*, cit., p. 47. Qualche pagina oltre Deleuze spiegherà il termine piano facendo riferimento a Bateson, definendolo quindi come 'qualsiasi molteplicità connettibile ad altre molteplicità'. Cfr. *Ivi*, p. 66.

¹²¹ Sono nozioni che, come si vedrà, sono desunte da ambiti disparati per costruire nuovi concetti grazie alla risonanza che producono all'interno di un ambito che non è il loro. M. Guareschi, a tal proposito afferma che '(...) la teoria degli insiemi o delle singolarità matematiche, lo spazio reimaniano, l'analisi geologica degli strati e dei cristalli, le scoperte della botanica e della zoologia irrompono nella trama della costruzione filosofica, fornendo materia per tracciare nuovi orizzonti e costruire nuovi concetti. La scienza si diceva, ma anche le tecniche e le tecnologie considerate non in termini generali e generalizzanti ma nei loro potenziali ontologici singolari nella loro capacità contingente di concatenarsi e fare mondi'. Cfr. M. Guareschi, *Deleuze e Guattari: cartografi di contrade a venire*, in Deleuze-Guattari, *Millepiani*, cit., p. 27. In tale atteggiamento deleuziano è sicuramente rintracciabile l'influenza di Simondon, filosofo che attinge a piene mani dalla fisica e dalla biologia per la costruzione dei propri concetti, che, peraltro, Deleuze riprende e utilizza nelle proprie riflessioni.

¹²² Cfr. *Ibidem*. Carboni afferma che '*Millepiani* vuole essere un *libro costituente* che non interpreta ma sperimenta e che vorrebbe inaugurare la teoria e la pratica di una nuova futura scrittura filosofica che operativamente trae tutte le conseguenze dal rifiuto della

Carboni utilizza quello stesso termine che Deleuze-Guattari inaugurano in ambito filosofico: è un 'libro-rizoma'¹²³, in cui i diversi piani non rispondono ad una gerarchia ma si intrecciano come i tuberi e le radici sotterranee, intessendo relazioni ed eventi che avvengono nel mezzo, nel *fra*,¹²⁴ e costituendo una sorta di rete che attraversa ogni dualismo finendo per esaurirlo 'non (...) semplicemente aggiungendo uno o più termini'¹²⁵, ma mostrandone il processo, l'intermezzo, il *fra* tra i termini della relazione dicotomica.

A partire da queste considerazioni preliminari è chiaro che il procedere dell'indagine in corso non potrà che avvenire rispettando rigorosamente le indicazioni di lettura date dagli autori: non si seguirà in modo necessario e rigoroso la sequenza dei piani ma si cercherà di attraversarli mettendo in luce come l'idea di identità e di soggettività che ne emerge è straordinariamente legata ai nuovi concetti transdisciplinari che Deleuze mette in campo per esplicitare tale Divenire.

Nell'*Introduzione – Rizoma*, testo pubblicato già in forma autonoma, Deleuze-Guattari introducono fin da subito la questione fondamentale:

Abbiamo scritto *L'anti-Edipo* in due. Poiché ciascuno di noi era parecchi, si trattava già di molta gente.¹²⁶

E ancora qualche riga più in là:

separatezza gerarchica tra concetto e affetto, pensiero e iscrizione, sistema e intensità.'

¹²³ *Ivi*, p. 18.

¹²⁴ Di tale testo Deleuze stesso afferma che 'è un libro illustrato'. Cfr. G. Deleuze, *Pourparler*, Les Editions de Minuit, Paris 1990, tr. It. a cura di F. Polidori, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 39. E ancora, in merito a questo *fra*, al *mezzo* nel quale avvengono i fenomeni Deleuze mostra come la stessa stesura del libro risulta da quella 'strana condizione di lavorare in mezzo a noi due'. Cfr. Deleuze-Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977, tr. it. Di G. Comolli, *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona 1998, p. 22.

¹²⁵ Cfr. M. Guareschi, *Deleuze e Guattari: cartografi di contrade a venire*, cit., p. 34.

¹²⁶ Deleuze-Guattari, *Mille piani*, cit., p. 48.

Non arrivare al punto in cui non si dice più: 'io', ma al punto in cui non ha più alcuna importanza dire o non dire 'io'. Non siamo più noi stessi. Ognuno riconoscerà i suoi. Siamo stati aiutati, aspirati, moltiplicati.¹²⁷

Se tali affermazioni sono da ricollocare per l'appunto nell'ambito di una presentazione al lettore di quanto andrà ad affrontare, è possibile comunque dare ad esse una significazione più ampia, che investe l'intero pensiero deleuziano sulla soggettività. Evidente è la necessità, ancora una volta sottolineata, di smarcarsi dall'idea della presenza effettiva di un soggetto che avrebbe compiuto, nella fattispecie, l'atto di scrivere quanto il lettore si trova a scorrere. L'urgenza è quella di mostrare l'inconsistenza di una tale nozione che, data la sua fissità, trascura il lavoro sotteso all'affermazione 'io', non attribuibile ad una sostanza unica, identitaria, fissata una volta per tutte. 'Aituti' dunque nella scrittura da quelle linee da cui si è (stati) attraversati, 'aspirati' da esse sino a 'divenire impercettibili', immersi nel flusso di un divenire che non permette alcuna fissazione rigida se non a patto di una perdita fondamentale in autenticità. E infine 'moltiplicati': l'attraversamento delle diverse linee, l'incontro delle differenti intensità hanno dato vita all'impossibilità di mantenere l'io se non come 'formula di cortesia'¹²⁸, semplice convenzione necessaria all'uso comune

¹²⁷ *ibidem*. A tal proposito L. G. dos Santos afferma che in questo modo si giunge 'a una sorta di voce neutra venuta da un *no man's land*' a partire dalla quale è possibile per Deleuze e Guattari giungere a porsi la questione fondamentale, *Che cos'è la filosofia*. Cfr. L. G. dos Santos, *Verso una nuova terra*, 'Aut-Aut', nn. 277-278, 1997, p. 88.

¹²⁸ '(..) è relativamente facile non dire più io ma non per questo si è usciti dal regime di soggettivazione. Viceversa si può continuare a dire io per motivi di cortesia ed essere già in un altro regime (..)'. Cfr. *Ivi*, pp. 190-191. A proposito dell'esperienza di scrittura con Felix Guattari in *Pourparler*, Deleuze afferma che ci sarebbero stati problemi 'se fossimo esattamente delle persone, ciascuna con la propria vita, le proprie opinioni e con l'intento di collaborare l'una con l'altra, di discutere. Quando dicevo che Felix ed io siamo stati piuttosto dei ruscelli, intendevo dire che l'individuazione non è necessariamente personale. Noi non siamo affatto sicuri di essere persone: una corrente d'aria. Un vento,

del linguaggio.

E' necessario il raggiungimento di un tale sentimento d'indifferenza di fronte all'io da spersonalizzarlo e spersonalizzarsi in modo tale da non avere più alcuna importanza dire o non dire io e facendo quindi il 'primo passo' verso un 'ripensamento della soggettività'¹²⁹ che permetta il riconoscimento dell'individuo nel flusso del divenire, il suo emergere da linee, da segmenti di diversa natura che passano attraverso punti di intensità su quel Corpo senza Organi sul quale si costituiscono quei fenomeni stratificati che solo successivamente si manifesteranno come Soggetto, Organismo, Altro.

Esiste dunque un piano di immanenza, di cui il CsO è la parte organica per l'appunto, a-individuale, nel quale è presente quella 'strana unità che si dice solo del molteplice'.¹³⁰ Tale piano non è 'interno all'io' né al non-io ma è qualcosa che li precede senza essere 'prima', che li sottende senza essere fondo, *Grund*, che non è *pre* ma *a-individuale* come lo era il *A- Pre-individuale* simondoniano.¹³¹ Su di esso circolano concatenamenti,

una giornata, un'ora del giorno, un ruscello, un luogo, una battaglia, una malattia hanno un'individualità non personale. Hanno nomi propri. Noi le chiamiamo 'ecceità'. E ancora: '(..) è il linguaggio che dà loro una vita individuale propria (..). Si parla come tutti a livello di opinione, e si dice 'io', io sono una persona, come si dice 'il sole sorge'. Ma non ne siamo sicuri, questo non è certo un buon concetto. (..). Cfr. G. Deleuze, *Pourparler*, cit., pp. 187-188. Deleuze ritrova la propria denuncia di 'ogni personologia linguistica' anche in Foucault il quale, in seguito a ciò colloca i posti di soggetto nello spessore di un mormorio anonimo'. G. Deleuze, *Foucault*, Les Editions de Minuit, Paris 1986, tr. It di P.A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Feltrinelli Editore, Milano 1987, p. 18. Cfr anche *Ivi*, pp. 96 – 97.

¹²⁹ N. Seggiaro, *La chair et le pli*, cit., p. 151.

¹³⁰ Deleuze- Guattari, *Mille piani*, cit., p. 213.

¹³¹ A tal proposito: 'Il Cso non viene 'prima dell'organismo, è adiacente ad esso e continua sempre a formarsi'. Cfr. *Ivi*, p. 219. Nell'ultima sezione di *Millepiani* dedicata a *Regole concrete e macchine astratte*, Deleuze e Guattari affermano che 'il piano di consistenza o di composizione (Planomene) si oppone al piano di organizzazione e di sviuppo. L'organizzazione e lo sviluppo riguardano forma e sostanza (..). Ma il piano di consistenza ignora la sostanza e la forma: le ecceità che si inscrivono su questo piano sono precisamente modi di individuazione'. G. Deleuze-F. Guattari, *Millepiani*, cit., pp. 598-599. Su tale piano si inscrivono 'eventi trasformazioni, ecceità', 'le essenze nomani', i

intensità, suddivisioni, soglie che danno vita a configurazioni di forze particolari definite solo a posteriori attraverso concetti abituali e 'fatti di linee'¹³², 'linee di carne',¹³³ dunque che si intersecano su tale piano, provenienti dagli ambiti più disparati.

Nelle conversazioni che Deleuze intrattiene con Parnet tali linee vengono suddivise in tre tipologie: la 'prima specie (..) è di natura segmentaria'¹³⁴ e rigida e per lo più di natura sociale, essendo riferibili al ruolo che ciascuno ricopre all'interno di un apparato sociale.¹³⁵

continuum di intensità'. Cfr. *ivi*, p. 599. CsO e piano di consistenza coincidono? A tal proposito Deleuze risponde nel seguente modo: 'il piano cioè il modo di connessione fornisce infatti il mezzo per eliminare i corpi vuoti e cancerosi che entrano in rivalità con il Corpo senza Organi, il mezzo per respingere le superfici omogenee, che riscoprono lo spazio liscio(..)' *ivi*, p. 600. Nel vocabolario deleuziano, la nozione di corpo senza organi è subito attribuita ad 'un omaggio ad Antonin Artaud'. Cfr. AAVV, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., p.62, traduzione mia. Esso è infatti ripreso dai testi 'in cui Artaud evoca il corpo saldo e fluido senza organi, fatto solamente di ossa e sangue'. *Ibidem*. A contribuire alla formazione di tale nozione è 'la lettura deleuziana' di Freud (*Ibidem*) nei luoghi in cui 'quest'ultimo presenta la vita biopsichica sotto forma di campo intensivo ove si distribuiscono le differenze'. *ivi*, p. 62. Il CsO è dunque associato 'al piano d'immanenza' essendo 'un caso dal punto di vista dell'organicità' del piano d'immanenza. Cfr. *ivi*, p. 63. Ecco dunque le definizioni che possono riassumere il CsO: 'un insieme non definito di complessi, di rapporti di vicinanza (..) in attesa di essere solcati da linee astratte'; 'un uovo attraversato da assi, soglie, da latitudini e longitudini (..) che seguono i divenire e i passaggi'; 'Una superficie scivolosa, opaca e tesa, fluido amorfo indifferenziato'. *ivi*, p. 65, traduzione mia. A testimonianza del debito che Deleuze ha in questo caso con Artaud, si riporta l'affermazione di F. Cappa, studioso di quest'ultimo: 'il corpo glorioso, figura centrale degli scritti maturi di Artaud' e 'il pensiero della carne' sono 'ripresi nella teorizzazione di Deleuze e Guattari del Corpo senza Organi'. Cfr. F. Cappa, *La materia invisibile. Corpo e carne in Antonin Artaud*, Edizioni Ghibli, Milano 2004, p. 56. A completamento di tale panoramica compiuta a proposito del CsO si vuol ricordare quanto tale idea ricordi da un lato il preindividuale simondoniano, la sua intensità e risonanza e dall'altro la *chair* merleau-pontyana. Pur se Deleuze afferma in *Che cos'è la filosofia?* che 'troppo tenera è la carne' (G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 179), come non ricordare che la Chair è pur sempre quell'invisibile del visibile che lo attraversa e lo compone di dimensioni, che è 'pregnanza di possibili' (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 262) così come il CsO è risonanza di intensità e differenze?

¹³² *ivi*, p. 251. Nelle *Conversazioni* che Deleuze intrattiene con Claire Parnet egli afferma che 'Individui o gruppi in ogni caso siamo fatti di linee e queste linee sono di natura molto diversa'. Cfr. G. Deleuze-C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 131.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ Cfr. *ivi*, p. 131

¹³⁵ Deleuze porta quali esempi di linee segmentarie rigide quelle che 'ci ritagliano in tutti i sensi': 'la famiglia- la professione, il lavoro-le vacanze, la famiglia-e poi la scuola-e poi l'esercito-e poi la fabbrica- e poi la pensione'. Cfr. *Ibidem*.

La seconda tipologia di linee è più flessibile, essendo linee 'in qualche modo molecolari'¹³⁶, pur non più intime e soggettive delle prime ma comunque riguardanti tanto la società quanto l'individuo. Se le prime sono definite come 'linee molari a segmenti', termini che ne denotano la fissità e rigidità, qui si tratta di linee che sono dei 'flussi molecolari a soglie o a *quanta*'¹³⁷ e che meglio mostrano la dinamicità di ciascun individuo. L'ultima specie di linea è 'la linea di gravità o di celerità, è la linea di fuga'¹³⁸ che mostra le direzioni insolite e inaspettate verso cui può sfuggire l'identità, la soggettività, al di fuori di quanto aprioristicamente programmato per essa.

La vita passa tra le linee.¹³⁹

Linee che s'incrociano, immanenti le une alle altre e che talvolta prevalgono o sono prevaricate dalle altre. La composizione di ciascuno è costitutivamente diversa: vi è chi possiede solo la prima specie, altri che le posseggono tutte in diversa misura. Quelle molari sono le più visibili ed evidenti ed imprigionano l'individuo in ruoli rigidi: il pericolo di un sopravanzare di queste, afferma Deleuze, è l'arresto definitivo del divenire irrigidito all'interno di coppie dicotomiche prive di alcun fruttuoso risultato.

Fondamentale per evitare ogni rischio di una maggiore presenza delle une sulle altre è porle in comunicazione mantenendo quel flusso del divenire che costantemente *deterritorializza*, per poi *riterritorializzare* in modo

¹³⁶ Cfr. *ibidem*. Ma anche Deleuze-Guattari, *Mille piani*, cit., p. 252. In *Che cosa può un corpo*, Deleuze dopo aver definito l'essenza nei termini di 'gradiente di potenza' afferma che quella spinoziana cui egli si ispira è una 'concezione quantitativa dell'individuo'. Cfr. G. Deleuze, *Che cosa può un corpo*, cit., p. 125.

¹³⁷ Deleuze-Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 131.

¹³⁸ Cfr. *Ivi*, p. 132.

¹³⁹ Deleuze-Guattari, *Mille piani*, cit., p.258.

diverso, ciascun individuo. E' la possibilità costantemente presente di poter divenir altro, di sconfinare dal proprio territorio per seguire il fluire del divenire costituendosi in un altro territorio/ambiente, grazie alla presenza molecolare di *quanta*.

L'estremizzazione della deterritorializzazione è il prevalere dell'ultimo tipo di linea, la linea di fuga che è l'assoluta mancanza di bordi e di limiti, la spinta continua verso la rottura dell'intreccio delle prime due, sino al rischio di distruzione¹⁴⁰, eliminando ogni possibilità di costruzione.

E' evidente che pericoli diversi sono insiti nella degenerazione di ciascuna linea: la rassicurante rigidità che ne caratterizza il primo tipo se estremizzata porta alla paura del divenire e del cambiamento; la flessibilità propria al secondo tipo può condurre al 'fenomeno del 'buco nero'¹⁴¹ se un'intensità raggiunta e superata troppo in fretta non è stata metabolizzata e compresa. L'ultima tipologia, la linea di fuga, è quella che possiede, se non dominata, maggiori rischi e pericoli. In essa vi è la maggiore possibilità di desoggettivazione e la maggiore consapevolezza della necessità di decostruzione della soggettività, elementi questi che possono condurre coloro che la praticano alla distruzione.

L'uomo è un animale segmentario.. La segmentarietà appartiene a tutti gli strati che ci compongono. Abitare, circolare, lavorare, giocare: il vissuto è segmentato spazialmente e socialmente.¹⁴²

I segmenti umani vengono così a costituire il rizoma che ciascuno è, 'stelo sotterraneo'¹⁴³ i cui 'caratteri' sono quelli propri alla realtà molteplice intesa

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 286.

¹⁴¹ Deleuze-Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 146.

¹⁴² Deleuze-Guattari, *Mille piani*, cit., p.265.

¹⁴³ *Ivi*, p. 50

come rizoma e non più come albero¹⁴⁴. I principi fondamentali che permettono la crescita di tale tubero sono i 'principi di connessione ed eterogeneità'¹⁴⁵ che garantiscono la connessione di qualsiasi punto del rizoma con qualsiasi altro; il 'principio di molteplicità'¹⁴⁶, essendo il rizoma costituito di 'grandezze, dimensioni'¹⁴⁷, piani e non soggettività o oggettivizzazioni; 'il principio di rottura asignificante'¹⁴⁸ che permette al rizoma rotto in un qualche suo punto, di mantenere il proprio significato grazie alla sua variazione, allungamento alternativa; infine il 'principio di cartografia e decalcomania'¹⁴⁹, perché non si tratta di avere un modello da ricopiare, quanto piuttosto una carta su cui tracciare delle linee segmentate, rotte, spezzate, riprese da punti diversi, frammentate grazie all'entrata di nuove e più pregnanti linee.

L'individuo è rizomatico essendo composto di quelle linee che vanno a costituire una carta geografica di vita, nella quale appare visibile la nascita del rizoma ai bordi, il suo accrescersi variando a partire da un centro e trasbordando da esso, procedendo per concatenamenti successivi che

¹⁴⁴ Da sottolineare è, per l'appunto, l'idea deleuziana che contrappone la struttura ad albero, con la quale secondo Deleuze si è lungamente pensato nella tradizione filosofica occidentale, e la struttura rizomatica, che 'connette un punto qualunque con un altro punto qualunque' (*ivi* p. 65), 'non ha né inizio né fine ma sempre un centro dal quale cresce e deborda' (*ibidem*), e possiede sempre una struttura acentrata e non gerarchica. In un rizoma 'non ci sono che linee' (*ivi*, p. 53).

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 51

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 52

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 53. Si fa notare come il concetto di dimensione che qui appare richiama la nozione di dimensione che è possibile reperire nella filosofia merleau-pontyana: a proposito della *Chair*, infatti, Merleau-Ponty asserisce che questa non è composta di soggetti e oggetti quanto piuttosto di dimensioni intendendo con ciò 'tutto ciò che non vale solo per sé ma come livello o norma (...); una cosa o un evento sono dimensionali a condizione che, al di là della loro individualità spazio-temporale, emani da esso una maniera d'essere, uno stile, un'essenza attiva, un raggio di mondo'. Cfr. la voce *Dimension* in P. Dupond, *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Ellipses Editions, Paris 2008, p. 56, traduzione mia.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 54

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 56. Tale caratteristica è quella che più contraddistingue il modello rizomatico da quello arborescente. Quest'ultimo possiede sempre un calco gerarchico da cui partire per la propria costruzione.

mostrano il 'tessuto'¹⁵⁰ connettivale dell'individuo.

Ecco il motivo dello slogan deleuziano:

fate rizoma e non radice, non piantate mai! Non seminate,
iniettate! Non siate né uno né molteplici, siate delle
molteplicità! Fate la linea e mai il punto!¹⁵¹

La necessità della 'deterritorializzazione assoluta del *Cogito*'¹⁵² diviene evidente non potendolo imprigionare in strati quali 'l'organismo, la significanza e l'interpretazione, la soggettivazione e l'assoggettamento'.¹⁵³ Deterritorializzare non significa l'assoluta perdita dell'io ma l'indifferenza nei suoi confronti. Deterritorializzare¹⁵⁴ significa 'sottrarre e mettere in

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 69. Qui Deleuze afferma che 'un rizoma non comincia e non finisce, è sempre nel mezzo, tra le cose, inter-essere, intermezzo. L'albero è filiazione, ma il rizoma è alleanza, unicamente alleanza. L'albero impone il verbo 'essere' ma il rizoma ha per tessuto la congiunzione 'e...e...e' '.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ivi*, p. 186.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ Alla lettera 'D' del lessico deleuziano presente nell'ultima parte di *Millepiani*, la deterritorializzazione è così definita: 'D è il movimento per il quale si lascia il territorio. E' l'operazione della linea di fuga'. G. Deleuze-F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 600. Questa definizione viene considerata da R. Sasso, alla voce *Deterritorialisation* ne *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, come 'strettamente nominale'. AAVV, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., p. 85, traduzione mia. Qui, secondo Sasso è evidente che 'la deterritorializzazione distrugge tutto ciò che una territorializzazione ha fatto' *Ivi*, p. 86. 'Nozione critica' per eccellenza, è rintracciabile in primis ne *L'anti-edipo*, e successivamente in *Kafka*, *Rizoma*, *Millepiani*, *Che cos'è la filosofia* quale altra faccia del processo di territorializzazione. *Ivi*, p. 87. Sia la deterritorializzazione che la territorializzazione sono 'momenti tra gli altri di autoprocessi in funzioni dei quali delle entità diverse si fanno e si disfano'. *Ibidem*. La deterritorializzazione permette di 'liberare un contenuto (molteplicità o flusso) da ogni codice (forma) funzione o significazione'. *Ivi*, p. 88. Contro ciò vi sono processi che riteritorializzano e tra questi il ritornello: 'abbozzo nel caos di un centro colmo, stabilizzante e calmante'. Cfr. G. Deleuze-F. Guattari, *Millepiani*, cit., p.378. La deterritorializzazione è ciò che produce uno sfasamento, un cambiamento all'interno del sistema, avvenuta la quale poi si procede ad una nuova territorializzazione: concludendo 'la parola deterritorializzazione è una di quelle che identificano meglio (...) la filosofia de-stabilizzante di Deleuze aprendosi ad ogni sorta di connessioni e ad ogni tipo di contenuto'. AAVV, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., pp. 96-97.

variazione¹⁵⁵ e cioè sottrarre le radici per trasformare in tubero, sottrarre il concetto di essenza per introdurre quello singolarità, sottrarre l'idea di un'identità data una volta per tutte per un'identità in variazione, in costante rapporto con l'identico ripetersi della differenza che la costituisce. In altri termini non si tratta di rafforzare l'identità quanto piuttosto di deterritorializzarla, connettendola con le altre differenze di cui è composta.¹⁵⁶

AmMESSO che si possa ancora parlare in tali termini dopo queste riflessioni,¹⁵⁷ l'essenza di ciascuno non deve essere più compresa come modello cui riferirsi, quanto piuttosto come ciò che è 'germi, cristalli di divenire, aventi valore solo in quanto scatenano movimenti incontrollabili e deterritorializzazioni'¹⁵⁸ rispetto ad un già dato, ad un identico che vuole imporsi. Forse, per designare tali concatenamenti, tali passaggi, tali deterritorializzazioni 'bisognerebbe invocare *il Dividuale*¹⁵⁹, non più atomo indivisibile ma quell'Uno folla che cresce nel fra, nell'intermezzo che gli permette d'essere percorso dalla differenza, dalle variazioni.

¹⁵⁵ G. Deleuze-F. Guattari, *Millepiani*, cit., p.152.

¹⁵⁶ Deleuze afferma a proposito della lingua che 'il problema è quello non di una distinzione fra una lingua maggiore e una lingua minore ma di un divenire. Il problema non è riterritorializzarsi su un dialetto o un gergo ma deterritorializzare la lingua maggiore'. Cfr. *Ivi*, p. 152. In questo senso egli afferma anche la questione del rapporto tra maggioranza e minoranza non è poi così semplice: 'la maggioranza analiticamente compresa nell'unità di misura astratta, non è mai nessuno, è sempre Nessuno-Ulisse, mentre la minoranza è il divenire di tutti, il loro divenire potenziale in quanto devianza rispetto al modello' Cfr. *Ivi*, p. 153. La maggioranza è il modello cui la minoranza deve fare riferimento. Viceversa la minoranza appare come il gorgoglio di un flusso, di una molteplici plurale.

¹⁵⁷ Ma, come afferma Deleuze, si può ancora parlare di essenza, di sostanza se si desidera, purché lo sia nella consapevolezza di un totale cambiamento di tale concetto generale.

¹⁵⁸ Cfr. *Ivi*, p. 153.

¹⁵⁹ Cfr. *Ivi*, p. 408. Deleuze qui non fa riferimento esplicito alla questione del soggetto, quanto piuttosto a quella dell'essenza e dell'essenziale, non più presente nelle forme quanto piuttosto nelle forze, nelle intensità, nelle densità che vengono sinteticamente prese nei rapporti musicali e nella loro soggettivazione e nella loro universalità.

5. 'Le monadi danzanti'.¹⁶⁰ La 'piega deleuziana' del soggetto.

Edito otto anni dopo *Millepiani*, il testo deleuziano dedicato a Leibniz, *La Piega. Leibniz e il Barocco*, è l'opera che Deleuze consacra, appunto, alla piega, di cui ne 'preciserà la risonanza'.¹⁶¹ Tematica ricorrente nel pensiero deleuziano, rintracciabile già a partire da *Differenza e ripetizione*, la nozione di piega diventa fondamentale per 'la metafisica del caos'¹⁶² deleuziana, il cui mondo barocco, 'frattale e caotico'¹⁶³ è costituito di pieghe.¹⁶⁴

¹⁶⁰ G. Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, Les Editions de Minuit, Paris 1988, tr. It. Di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004, p.114.

¹⁶¹ A. Villani nella stesura della voce 'Pli' del vocabolario deleuziano afferma anche che in tale testo, 'malgrado l'apparenza', non è possibile ritrovare alcuna 'veritable nouveauté'. Il tema che Deleuze pone quale centro dell'argomentare è infatti rintracciabile già nei testi precedenti quali *Differenza e ripetizione*, *Millepiani* e *Foucault*. Cfr. *Pli*, in AAVV, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, cit., p. 283 (traduzione mia). In effetti G. Deleuze in *Foucault* afferma che 'l'individualità, la soggettività hanno inventato il soggetto, ma come una derivat, come il prodotto di una soggettivazione. Hanno scoperto cioè (..) il ripiegamento, il rapporto a sé'. G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 103. Cfr. anche *ivi*, p. 129. A sottolineare l'importanza del concetto di piega è anche J. Michalet: 'Precisiamo che la nozione di piega è l'oggetto di una tematizzazione complessa delle opere scritte da Deleuze negli anni Ottanta. La figura della piega è in effetti usata per interpretare altre filosofie, foucaultiana e leibniziana, ma appare anche in *L'immagine tempo* come elemento concettuale del sistema leibniziano. Malgrado tutto è spesso difficile valutare in quale misura la nozione di piega è 'révelée' come concetto latente importante presso altri filosofi o meglio 'projetée' sul loro pensiero, testimoniando in questo scondo caso una 'Stimmung' propriamente deleuziana nei confronti della Piega.' Cfr. J. Michalet, *La Chair comme plissement du dehors. La lecture deleuzienne du dernier Merleau-Ponty*, in 'Chiasmi international' n. 13, cit., p. 242 (traduzione mia). A proposito della nozione di piega Nancy afferma che 'la piega passa forse qui: tra il senso come composizione di percorsi sul fondo del caos, e il senso come tautologia tendenziale dell'essere che c'è. Sicuramente l'incisione della piega, la piegatura stessa, in quanto con-divide le due vene filosofiche si rapporta alla negatività (..)'. Cfr. J.-L. Nancy, *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, a cura di T. Ariemma e L. Cremonesi, Ombre Corte, Verona 2008, p. 19.

¹⁶² Cfr. D. Tarizzo nella sua introduzione a *La piega deleuziana*. D. Tarizzo, *La metafisica del caos*, in G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, cit., p. VII-XLI.

¹⁶³ M. Serres sostiene che in Deleuze non si tratta di Barocco o surrealismo apparenti quanto – dietro Bergson che egli segue e comprende meglio di chiunque altro – di un mondo alla Perrin o alla Poincaré, di un mondo già frattale e caotico'. Cfr. M. Serres, *Eloge de la philosophie en langue française*, Flammarion, Paris 1997, p. 213.

¹⁶⁴ Deleuze chiarisce fin da subito che con Barocco egli non intende parlare di 'un'essenza' ma di 'una funzione operativa' (cfr. G. Deleuze, *La piega*, cit., p. 5) che produce continuamente pieghe e ripiegamenti: 'il suo tratto distintivo è dato dalla piega

Cosa si debba intendere con piega, ‘concetto utile e fruttuoso’¹⁶⁵, Deleuze lo riferisce in una conversazione con Robert Maggiori avvenuta nel settembre 1988 e oggi raccolta in *Pourparler*:

In effetti ci sono pieghe ovunque: nelle rocce, nei fiumi e nei boschi, negli organismi, nella testa o nel cervello, nelle anime o nel pensiero, nelle opere cosiddette plastiche (...).¹⁶⁶

Ogni cosa è composta di linee che si intricano e si districano, che si sviluppano e si involuppano le une con e sulle altre, ed è in questo intricarsi e districarsi continuo delle linee che si crea la piega, in quell’intermezzo tra un punto e l’altro che costituisce la linea.¹⁶⁷ Come afferma Maggiori commentando in tale conversazione il testo deleuziano su Leibniz, è chiaro che la nozione di piega ‘conduce del tutto naturalmente a una concezione della materia e del vivente’¹⁶⁸ –oltre che dell’inorganico- a partire dal suo essere organismo sino a quanto di più psicologico e spirituale usualmente

che si prolunga all’infinito’ (Ibidem). In *Pourparler* Deleuze afferma a proposito del Barocco che ‘il Barocco eleva la piega all’infinito (...) e ci apre una comprensione non filosofica per percetti e affetti’. Cfr. G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 205

¹⁶⁵ Cfr. N. Seggiaro, *La chair et le pli*, cit, p. 30. Seggiaro fa notare che se la piega nel volume dedicato a Foucault era utilizzata da Deleuze per comprendere la questione della soggettivizzazione, in tale testo dedicato a Leibniz la piega mostra ‘la vastità della sua portata ontologica’ (*Ivi*, p. 31). Da sottolineare che il concetto di piega non è da considerare, secondo Deleuze, una sorta di metafora di quanto accade: egli spiega bene che ‘sembra una concezione assai bizzarra. Invece come sempre in filosofia si tratta di una situazione concreta. Io tento di mostrare che le cose stanno così nell’architettura barocca, nell’interno barocco, nella luce barocca, Ma che è anche la situazione di noi uomini moderni, tenuto conto delle nuove maniere in cui si piegano le cose’ Cfr. G. Deleuze, *Pourparler*, cit. p. 208.

¹⁶⁶ Cfr. G. Deleuze, *Pourparler*, cit. p. 207.

¹⁶⁷ ‘Il fatto è che ciascuno ha le proprie abitudini di pensiero: io ho la tendenza a pensare le cose come insiemi di linee da districare, ma anche da tagliare e ritagliare. Non amo i punti, fare il punto mi sembra stupido. Non è la linea a trovarsi fra due punti, è invece il punto a essere all’incrocio di più linee. (...) Del resto ciò che conta non è né l’inizio né la fine ma il mezzo. Le cose e i pensieri germinano o crescono nel mezzo ed è lì che bisogna installarsi, è sempre lì che si produce la piega.’Cfr. *Ivi*, p. 213.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 209.

si rintraccia in esso. L'organismo è un 'piegamento originario'¹⁶⁹ ed è 'caratterizzato da pieghe'¹⁷⁰ successive a quella originaria. Se d'altra parte gli esseri inorganici sono semplici perché la loro piega può dirsi per l'appunto 'semplice e diretta'¹⁷¹, la piega organica propria degli organismi viventi, è complessa e molteplice, risultato dell'azione dell' 'ambiente esterno'¹⁷² ma anche influenzata da 'forze interne'.¹⁷³ L'essere vivente è la piegatura originaria con la quale si esce dall'Indifferenziato, la *Zwiefalt*¹⁷⁴ heideggeriana, cui seguono le infinite pieghe successive¹⁷⁵ proprie di 'un soggetto che non è [più, *n.d.r.*] un soggetto, è un inviluppo'.¹⁷⁶ Il soggetto divenuto la monade leibniziana¹⁷⁷ è composto da pieghe che ne restituiscono il particolare punto di vista, l'individualità irriducibile¹⁷⁸ non più dicotomicamente divisibile in interno ed esterno: la sua interiorità

¹⁶⁹ G. Deleuze, *La piega*, cit., p. 17. Deleuze continua tale affermazione sostenendo che 'la biologia non rinuncerà mai a questa determinazione del vivente, come testimonia oggi il ripiegamento fondamentale della proteina globulare'. Cfr. *Ibidem*.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 12.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 16.

¹⁷² *Ivi*, p. 17.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Cfr. *Ivi*, pp. 18 e 50.

¹⁷⁵ Deleuze chiosa come tali pieghe non siano mai un piegarsi in due (la piega 'lo è sempre necessariamente') ma un piegarsi 'a due o tra due nel senso in cui è la differenza stessa qui a differenziarsi (...)'. Cfr. *Ivi*, p. 18.

¹⁷⁶ Cfr. G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 205.

¹⁷⁷ Deleuze sostiene che vi siano 'tre specie di punti che rappresentano altrettante specie di singolarità' (cfr. *Ivi*, p. 37). E continua: 'Il punto fisico è quello che percorre l'inflessione(..) non è un atomo, né un punto cartesiano ma un punto piega'. Poi vi è 'il punto matematico (..)' che assume un nuovo statuto: 'Per un verso il punto esatto non è una parte dell'estensione bensì un'estremità convenzionale della linea. Per l'altro il punto matematico perde così esattezza trasformandosi in luogo o punto di messa a fuoco, in luogo di congiunzione dei vettori di curvatura, insomma: in punto di vista. E quest'ultimo assume infine un valore genetico (...)'. Infine il 'punto metafisico' che 'è l'anima o il soggetto ad occupare il punto di vista, a proiettarsi nel punto di vista.' Cfr. *Ivi*, p. 38. Proprio tale punto metafisico altro non è che la monade leibniziana. Qualche riga più avanti Deleuze mostrerà come Leibniz 'ricava questo appellativo dai neoplatonici, che se ne servivano per designare uno stato dell'Uno: l'unità in quanto avviluppa una molteplicità'. Cfr. *Ivi*, p. 39.

¹⁷⁸ G. Deleuze, *La piega*, cit., p. 16.

diviene 'invaginazione'¹⁷⁹ del fuori, è piega interna che porta con sé l'esterno.

Ai bordi di tale piega, in quello che si potrebbe chiamare 'il punto-piega'¹⁸⁰ emerge quel particolare punto di vista, tale perché 'rappresenta la variazione'¹⁸¹, che è l'evento-soggetto. Quest'ultimo è attraversato da numerosi eventi intensivi che lo compongono, tanto che 'ciascuno di noi, come del resto tutti, è già più d'uno, ci si ritrova una vera moltitudine'¹⁸², grazie anche ad un 'esercizio di spersonalizzazione'¹⁸³ che permette l'uscita dalla rappresentazione di se stesso quale soggetto sostanziale per divenire un *fra*, un intermezzo, una piega. Non è più possibile affermare con certezza il proprio essere in un determinato modo, maniera ancora psicoanalitica di condurre la ricerca relativa al soggetto: il problema fondamentale è riuscire a divenire 'liquidi', impercettibili, disfacendo 'l'organizzazione umana del corpo', percorrendo 'questa o quella zona d'intensità del corpo, scoprendo ciascuno le proprie zone e i propri gruppi, le popolazioni, le specie che le abitano'.¹⁸⁴ L'accadimento del soggetto, l'evento singolare che lo costituisce avviene sempre in quell' 'E'¹⁸⁵ che congiunge le diversità e che compone i due fogli piegati del soggetto-piega. La questione non è più quella di *ex-plicare*, togliere le pieghe, far uscire dall'oscurità che lo costituisce il soggetto-piega, quanto piuttosto quello di mantenerle, di curarle e di agevolarle rendendole possibili. Questa è l'unica modalità attraverso cui è possibile pensare alla

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 14.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 24.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 31.

¹⁸² Cfr. G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 16.

¹⁸³ *Ivi*, p. 15.

¹⁸⁴ *Ivi*, pp. 21-22.

¹⁸⁵ Deleuze afferma che 'L'E è sicuramente la diversità, la molteplicità, la distruzione delle identità'. E' cioè l'interrogarsi sulle relazioni che qui importa, relazioni che sono sempre tra diversità e che non le riducono ad omogeneità ma che le mantengono tali pur mettendole in comunicazione. Cfr. *Ivi*, p. 63.

soggettivizzazione:

Spiegare-implicare-complicare formano la triade delle pieghe, secondo le diverse variazioni del rapporto Uno-Molteplice.¹⁸⁶

Grazie alla Piegia appare 'la Forma'¹⁸⁷, che passa attraverso ed emerge in quel 'fra' che permette la separazione e l'armonia delle differenze, e che differenziandosi e producendo nuove pieghe, dispiega la sua intensità e potenza. Ciascun *pli* crea quella 'tessitura'¹⁸⁸, quella trama che costituisce il mondo che lo circonda e l'attraversa, composto e componente di ogni sua parte, e che viene solo in un secondo momento rappresentata costituendo quei due poli cui tradizionalmente si fa riferimento: il polo soggettivo e quello oggettivo. Per questi però, afferma Deleuze, non è possibile trovare un posto che non sia solo concettuale: l'io ha senso solo quale 'indice linguistico'¹⁸⁹. Così inteso

Il soggetto e l'oggetto forniscono una cattiva approssimazione del pensiero. Pensare non è un filo teso tra un soggetto e un oggetto (...).¹⁹⁰

Se allora di soggetto si intende ancora parlare si deve tener presente che l'idea di uomo è solamente 'una cristallizzazione cerebrale'¹⁹¹, così come 'è il cervello che dice io, ma io è un altro'.¹⁹² Le linee di cui ciascuno è

¹⁸⁶ G. Deleuze, *La piega*, cit., p. 39.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 58.

¹⁸⁸ Di tessitura parla in più luoghi anche Merleau-Ponty a proposito della *Chair* e del 'tessuto comune di cui siamo fatti. L'essere selvaggio'. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 219. Di nuovo, a proposito dell'essenza: 'anche l'essenza è membratura, non è al di sopra del mondon sensibile, è al di sotto o nella sua profondità, nel suo spessore'. *Ivi*, p. 234.

¹⁸⁹ G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 7.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 77.

¹⁹¹ G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 213.

¹⁹² *Ivi*, p. 214. Ancora: 'Si parla come tutti a livello di opinione e si dice 'io', io sono una

composto, linee che arrivano dall'esterno, linee estranee che attraversano il soggetto, che lo superano, che si intersecano le une con le altre formando delle pieghe vengono a costituire il rizoma-individuo, sempre aperto, sempre altro e straniero da sé, pronto ad un movimento di sistole-diastole.

Questo altro di cui ciascuno è costituito non è più l'altro cui la tradizione filosofica occidentale è abituata: non si trova traccia in Deleuze dell'altro come *autrui*, non essendo più possibile parlare di un *je/moi*. L'altro di cui parla Deleuze diviene altri¹⁹³.

Altri non appare qui né come un soggetto né come un oggetto ma, il che è molto diverso come mondo possibile, come la possibilità di un mondo terrificante. (..) Altri è (..) l'esistenza di un mondo possibile.¹⁹⁴

Esistono trame, tessiture di mondi possibili che si concatenano gli uni con gli altri grazie a quegli interstizi che permangono nei punti di contatto, nelle pieghe costituite tra gli uni e gli altri. Questo intreccio di mondi possibili, di relazioni tra ciascun soggetto-piega rende possibile l'emergere di uno stile, o per dirla merleau-pontyanamente di un certo 'paesaggio' che mostra un certo soggetto all'opera nel suo *milieu* più proprio: e questo stile 'è il nuovo'¹⁹⁵, e cioè quel particolare 'concatenamento di posture'¹⁹⁶, una sorta di 'sintassi' assolutamente originaria ed originale che permette l'individuazione dell'evento-soggetto, evento-piega in quel determinato *fra*

persona, come si dice il sole sorge. Ma non ne siamo sicuri, questo non è certo un buon concetto. Felix e io, e molti altri come noi, non ci sentiamo precisamente delle persone. Abbiamo piuttosto una individualità di eventi, e la formula è tutt'altro che ambiziosa, tanto le eccezioni possono essere modeste e anche microscopiche'. *Ivi*, p. 188.

¹⁹³ *Ivi*, p. 6

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ G. Deleuze, *Pourparler*, cit. p. 175.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 176.

di accadimenti. Proprio tale novità nell'evento-soggetto è quanto abitualmente viene considerata l'essenza di tale individuo, ciò che egli possiede di più proprio e che, in realtà, altro non è che la costruzione a posteriori di una fitta rete di intersezioni tra intensità, eventi, accadimenti che ne vengono a costituire la tessitura, in maniera del tutto inedita ed inusuale.

(..) non esistono gli universali, i trascendenti, l'Uno, il soggetto (né l'oggetto), la Ragione; esistono solo dei processi che possono essere di unificazione, di soggettivizzazione, di razionalizzazione, ma nulla di più. Tali processi operano nelle 'molteplicità' concrete: è la molteplicità il vero elemento in cui succede qualcosa.¹⁹⁷

La filosofia accade proprio in questa immanente molteplicità, in questa 'non-filosofia'¹⁹⁸ con la quale è sempre in costante relazione proprio perché 'si scrive sempre per dare la vita, per liberare la vita'¹⁹⁹ e lo si fa con e attraverso un certo stile che 'scava delle differenze di potenziali tra cui può passare qualcosa'²⁰⁰ e che permette di vedere scorci inusitati. La filosofia è merleau-pontyanamente a-filosofia, è quel mondo delle qualità -che Deleuze chiama non-filosofia- nel quale vi sono quei *creux*, quei buchi che permettono il farsi del movimento.²⁰¹

L'individuo dunque è quel *creux*, quel buco nero d'energia, composto di processi, di intersezioni al cui interno si producono cavità. Non più

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 194.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 186. Cfr anche G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia*, cit.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 187.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ 'Questo io trovo interessante nelle vite, i buchi che esse comportano, le lacune, a volte drammatiche ma a volte invece no. La maggior parte delle vite comportano catalessi o forme di sonnambulismo che si protraggono per alcuni anni. Forse il movimento si fa in questi buchi'. Forse il potenziale energetico di ciascuno si innesca a partire da un accumulo di energie, di intensità, di eventi che portano al divenire, all'evento. *Ivi*, p. 183.

Individuo ma *Dividuo*, costantemente attraversato da eventi, spersonalizzato, privo di un'essenza predefinita ma solo frammentaria e frattale. Deleuze parla di *Dividuale* in *L'immagine-movimento* affermando che esso è:

ciò che non è né indivisibile né divisibile, che si divide o si riunisce cambiando natura. E' lo statuto dell'entità, cioè di quanto è espresso in un'espressione'.²⁰²

Significativo il fatto che Deleuze ne parli in un testo dedicato al cinema e, in particolare, nella sezione concernente l'immagine-affezione, cioè 'la qualità o la potenza'²⁰³ che egli esprime in tali termini:

L'espresso, cioè l'affetto è complesso perché composto da

²⁰² Cfr G. Deleuze, *Cinema I – L'immagine-movimento*, Les Editions de Minuit Paris 1983, tr. It. di J.-P. Manganaro, *L'immagine-movimento*, Ubulibri, Milano 1984, p. 248. Pur essendo dedicato ad analisi di opere cinematografiche, anche tale testo è percorso dal *fil rouge* proprio all'intera riflessione deleuziana: l'idea cioè dell'importanza della differenza, che percorre ogni cosa, anche le immagini cinematografiche. Quale esemplificazione di quanto appena detto, si prenda ciò che Deleuze afferma del montaggio cinematografico: 'Non è un concetto di ponte ma non è nemmeno lo stato di cose individuato, definito dalla sua forma, dalla sua materia (...). E' una potenzialità. Il montaggio rapido dei settecento piani-inquadrature da in modo che le diverse vedute possano essere raccordate con un'infinità di modi e non essendo orientate le une in rapporto alle altre, costituiscono l'insieme delle singolarità che si coniugano nello spazio qualsiasi in cui questo ponte appare come pura qualità (...). Cfr. *ivi*, p. 134. Nel commentare quanto Deleuze afferma a proposito del film *Specchio* di Tarkovskij, M. Nijhuis afferma che 'il protagonista del film emerge trasversalmente da questo flusso di immagini-specchio senza però mai mostrare il suo volto: egli si disegna nella differenza tracciata dagli altri personaggi, nella loro reciproca interazione, nella relazione con i molti tempi e luoghi che, come in una vita, percorrono il film.' Cfr. M. Nijhuis, *Specchio, specchio delle mie brame. Sulla soglia della reversibilità, l'ardore libidico delle immagini*, 'Chiasmi international', n. 13, p. 303. Lo specchio mostra come 'il mondo' sia 'deformazione differenza, reversibilità', e non uniformità, somiglianza e identità: pensare in questi termini 'l'io e l'altro significa pensare l'immagine senza dualismi'. *Ivi*, p. 298. Per quanto concerne il riferimento a tali testi, come già accennato occorre ribadire con Nancy che 'c'è un pensiero-cinema, nel senso di un ordine e di uno schermo propri, di un piano singolare di presentazione, costruzione, spostamento e drammatizzazione dei concetti' in cui 'la parola concetto vuol dire per Deleuze, *mise en cinéma*'. J.-L. Nancy, *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, cit., pp.15-16.

²⁰³ G. Deleuze, *L'immagine-movimento*, cit. p. 247.

ogni specie di singolarità che a volte riunisce e nelle quali altre volte si divide. Per questo non cessa di variare e di cambiare natura a seconda delle riunioni che opera o delle divisioni che subisce. Così è il Dividuale, ciò che non cresce né decresce senza cambiare natura.²⁰⁴

Ecco quindi in che senso sia possibile parlare di individuo nei termini di Dividuale: così come nell'affetto, anche nell'individuo avvengono riunioni e divisioni, accrescimenti e diminuzioni che ne modificano costantemente la natura, mantenendola sempre in un accordo dissonante e frammentario. L'individuo non è sostanza, non può esserlo: è una 'composizione di rapporti'²⁰⁵ e, in quanto tale non pone un contenuto, come accade con la sostanza, ma una relazione differenziale tra più parti differenti.

E' questo il ritratto di un soggetto che non esiste più se non come locuzione linguistica, lasciando il posto ad una moltitudine la cui sola invariante è la varietà, la differenza; ad un'unità che non è più né qualitativamente né quantitativamente omogenea; ad un evento che non è più l'altro polo dell'oggetto né della collettività; ad una quarta persona singolare 'che si può cercare di far parlare'²⁰⁶; ad un *pli* rizomatico attraversato da *mille piani* che si intersecano.

²⁰⁴ Cfr. *Ivi*, p. 128. In *L'immagine-tempo* Deleuze spiega che 'il cinema riesce lì dove il teatro e soprattutto l'opera avevano tentato senza esito (..): giungere al dividuale, cioè individuare una massa in quanto tale, invece di lasciarla in un'omogeneità qualitativa o ridurla ad una divisibilità quantitativa' Cfr. G. Deleuze, *Cinema 2 – L'image-temps*, Les Editions de Minuit, Paris 1985, tr. It. di P. Cerri, *L'immagine-Tempo*, Ubulibri, Milano 1989, p. 182.

²⁰⁵ Cfr. G. Deleuze, *Che cosa può un corpo?*, cit., p. 133. E ancora più in là: 'Tutti gli individui sono frutto di composizione. (..) Ogni individuo come tale è composto da un'infinità di parti'. Cfr. *Ivi*, p.149. E infine: 'L'individuo consiste in uno specifico rapporto differenziale', Cfr. *Ivi*, p. 158.

²⁰⁶ In una conversazione con J. Colomel, Deleuze afferma: 'Siamo rimasti per molto tempo nell'alternativa: o sarete degli individui e delle persone o raggiungerete un fondo anonimo indifferenziato. Tuttavia scopriamo un mondo di singolarità pre-individuali e impersonali che non si riducono né agli individui né alle persone, né ad uno sfondo indifferenziato. Si tratta di singolarità monili, veloci e volanti, che passano dall'una all'altra (..). E ancora: Il poeta Ferlinghetti parla della quarta persona del singolare: è essa che si può cercare di far parlare'. Cfr. G. Deleuze, *Divenire molteplice*, cit., p. 92.

CAPITOLO QUARTO

UNO, NESSUNO, CENTOMILA. SOLO LE DIFFERENZE SI SOMIGLIANO.

..solo le differenze si somigliano.

Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, tr. It.di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, rispettivamente p. 388 e p. 152.

l'io, l'io...il più lurido di tutti i pronomi.

C.E. Gadda, *la cognizione del dolore*, Garzanti Milano 1994, p. 73.

1. Dove eravamo rimasti...

Abbandonato Vitangelo alle 'terribili conclusioni', cui la sua disavventura l'aveva condotto, si era tentato di dar seguito a quella necessità di far abdicare l'io per risolvere 'quel male' potenzialmente mortale, le cui sofferenze erano state determinate dalla scoperta della frantumazione dell'io.

E dunque? Dunque niente: questo. Se vi par poco! Ecco una prima lista delle riflessioni rovinose e delle terribili conclusioni.¹

Gengé stila dunque una lista delle preoccupazioni cui tale rivelazione l'ha indotto: e tra le proprie riflessioni egli elenca la consapevolezza di non essere 'per gli altri' quel che sinora 'era per sé'² e la tortura di restare 'estraneo'³ a se stesso per la difficoltà di non potersi 'veder vivere'.⁴ Tutto ciò, conclude Gengé, ha quale conseguenza il tentativo di 'scomporre dispettosamente quell'io'⁵ che finora credeva unitario e che in realtà si presentava come scisso, rotto e diviso in mille altri. L'evidenza dolorosa dell'impossibilità di rappresentarsi a se stesso in modo totale ed univoco, tradotta nell'esser per gli altri diversi da ciò che si è per sé conduce Vitangelo a scoprirsi per la moglie lo stupido Gengé, per l'intera Richieri l'inetto figlio dell'usuraio, usuraio a sua volta, pur se disinteressato delle vicende dei suoi averi, per l'amico Quantorzo il 'caro' Vitangelo.

Detto in altri termini egli si ritrova un estraneo in sé: ora un Gengé, poi un Vitangelo, infine un usuraio, proprio di quegli altri io che se lo

¹ L. Pirandello, *Uno nessuno centomila*, cit., p. 18.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

rappresentano in tal modo. L'identità che ciascuno ritiene di possedere così come si possiede un gioiello prezioso, nascosta tra le pieghe del proprio corpo, riposta sul fondo del cassetto per sottrarla ad uno sguardo nemico, in realtà non esiste: essa è presente solo sottoforma di una pluralità di io diversi l'uno dall'altro, incoerentemente e incomprensibilmente sottoposti alla sostanza soggetto.

Sconvolto dalla presenza dell'estraneo in quanto pensava vi fosse di più intimo e proprio, disilluso dalla possibilità di rappresentarsi univocamente a sé e agli altri, Vitangelo decide di scomporre l'io mostrando la miriade di Moscarda che lo compongono:

Abbiamo creduto d'intenderci; non ci siamo intesi affatto. Eh, storia vecchia anche questa, si sa. E io non pretendo dir niente di nuovo. Solo torno a domandarvi: - Ma perché allora, santo Dio, seguitate a fare come se non si sapesse? A parlarmi di voi, se sapete che per essere quale siete per voi stesso, e io per voi quale sono per me, ci vorrebbe che io, dentro di me, vi déssi quella stessa realtà che voi vi date, e viceversa; e questo non è possibile?⁶

Storia vecchia dunque quella di una realtà sostanziale ed immutabile, garantita da un Dio che ne testimonia la consistenza, l'unicità e l'identità nel tempo, ma pur sempre inevitabile per chiunque decida di parlare di Sé, di soggetto.

La prima reazione di Vitangelo in direzione di una scomposizione di quest'io non si farà attendere: rabbiosamente vendicativo, cercherà di distruggere tutte quelle 'fissazioni'⁷ in cui era stato incastrato, 'costruito'⁸

⁶ *Ivi*, p.27.

⁷ *Ivi*, p. 28. 'Caro mio, la verità è questa: che sono tutte fissazioni. Oggi vi fissate in un modo e domani in un altro'.

⁸ 'Io mi costruisco di continuo e vi costruisco, e voi fate altrettanto. E la costruzione dura finché non si sgretoli il materiale dei nostri sentimenti e finché duri il cemento della nostra

più o meno volontariamente da sé stesso, da Dida, dalla gente di Richieri. La scoperta dei centomila darà avvio alla serie di 'pazzie'⁹ con le quali cercherà di liberarsi dalle etichette che altri avevano appiccicato al suo io, per giungere alla costruzione di un nuovo Vitangelo privo di tali estraneità frammentate. Ben presto Moscarda dovrà arrendersi all'evidenza: per quanto tenti di scrollarsi di dosso le vecchie forme attribuitegli, queste si ripresenteranno sotto nuove soffocanti etichette che lo renderanno altrettanto prigioniero, facendolo divenire non più usuraio dopo la donazione della casa, ma folle; non più Gengé ma solo un pazzo da interdire.

Quale soluzione di fronte all'inevitabile 'uno, nessuno, centomila'? Assolutamente in linea con le riflessioni più contemporanee sull'identità Pirandello indica a Vitangelo quale unica via d'uscita lo svuotamento dell'io e la successiva dispersione nel flusso della vita, eliminando ogni forma di coscienza che possa ricondurre all'io, lontano dall'eventualità di poter essere ancora qualcuno, di poter ancora essere rinchiuso nella 'prigione d'una forma qualunque'¹⁰:

Quest'albero, respiro trémulo di foglie nuove. Sono quest'albero. Albero, nuvola; domani libro o vento: il libro che leggo, il vento che bevo. Tutto fuori, vagabondo.¹¹

Come sottolinea Bodei, lo scopo di Vitangelo è quello di scomporre la vita¹², facendola confluire in quell'A-individuale che ci si è sforzati di far

volontà'. Cfr. *Ivi*, p. 35.

⁹ *Ivi*, p. 41.

¹⁰ *Ivi*, p. 111.

¹¹ *Ivi*, p. 139.

¹² *Ivi*, p. XVI.

intervenire in tale indagine proprio in questo senso: Vitangelo diviene paradigma dell'esperienza che ciascun individuo fa (o dovrebbe fare) della propria identità. Solo attraverso un travaglio simile a quello di Gengè si potrebbe giungere alla consapevolezza dell'assoluta inanità di una sostanza identitaria, resa necessaria solo da convenzioni linguistiche, sociali e culturali.¹³ In tal modo si arriverebbe al rigetto di una rigida opposizione tra identità ed alterità, essendo quest'ultima presente al cuore della prima. Di più, una riflessione che prenda quale paradigma l'esperienza moscardiana comprenderà la necessità di nuove categorie anche socio-linguistico-culturali, che rispettino l'intreccio di realtà diverse che ciascuno è. Nuove categorie che nella presente ricerca si è cercato di portare alla luce attraverso le riflessioni di Merleau-Ponty, Simondon e Deleuze e che si identificano principalmente nella concezione di *dividuale*, i cui correlati essenziali sono la differenza, l'*entrelacement*, l'intensità e l'A-individuale.

Per chiarire come tali nozioni siano implicate strettamente nell'esperienza di ciascuno, è possibile di nuovo far riferimento alla sorte di Moscarda, a partire dalla quale almeno tre sono le riflessioni possibili: il processo di dis-identificazione del protagonista grazie alla progressiva consapevolezza dell'essere non più uno ma semmai nessuno e centomila; la costitutiva estraneità di quanto, ora solo convenzionalmente, è l'io; lo svuotamento di quell'io colmo di momentanee fissazioni per l'immersione in un flusso vitale, privo di alcunché di identificabile.

¹³ Di nuovo, come fa notare Bodei, Pirandello mostra che rifiutare una logica dell'identità significa anche rifiutare il 'consorzio umano, (...) le convenzioni sociali e (...) leggi medesime', divenendo così 'buffoni e portatori di un berretto a sonagli. Cfr. *Ivi*, p. XXIII.

2. Nessuno e centomila: davvero una condanna?

Le disavventure di Moscarda iniziano dunque da un'osservazione banale ma sorprendente della moglie Dida, dalla quale il protagonista giungerà alla questione fondante l'identità in questi termini:

Ma è forse la coscienza qualcosa d'assoluto che possa bastare a se stessa? Se fossimo soli forse sì. Ma allora, belli miei, non ci sarebbe coscienza. Purtroppo ci sono io e ci siete voi. Purtroppo.¹⁴

Parlare dell'io e dell'altro come di coscienze sufficienti e assolute, bastanti a sé implica la considerazione dell'io e dell'altro come aventi il medesimo potere costituente il mondo, capaci entrambi di mettere in crisi le convinzioni e le affermazioni di colui che si arroga lo stesso diritto e che gli si pone di fronte. D'altro canto, non riconoscere all'uno o all'altro polo le medesime capacità significherebbe relegarlo a mero oggetto appartenente al mondo dell'altro, consegnando ad entrambi, senza possibilità di scampo, la solitudine più assoluta.¹⁵

La relazione con gli altri, apparentemente originaria, appare illusoria se non addirittura chimerica ed utopica: qualcosa cioè di impossibile per l'incomunicabilità dei mondi posti in relazione ma allo stesso tempo effettiva perché solo alla loro presenza si rende possibile un mondo e

¹⁴ *Ivi*, p. 20. Tale alternativa ricorda quella già analizzata con Merleau-Ponty tra l'io e l'altro posti come poli egologici che si affrontano come due coscienze autosufficienti.

¹⁵ A proposito della solitudine, Pirandello mostra come in realtà di essa sia possibile parlare solo a partire da un mondo intersoggettivo: 'La solitudine non è mai con voi, è sempre senza di voi e soltanto possibile con un estraneo attorno: luogo o persona che sia, che del tutto vi ignorino, che del tutto voi ignoriate, così la vostra volontà e il vostro sentimento restino sspesi e smarriti in un'incertezza angosciosa e cessando ogni affermazione di voi cessi l'intimità della vostra coscienza. La vera solitudine è in un luogo che vive per sé e che per voi non ha tracce né voce e dove dunque l'estraneo siete voi'. Cfr. *Ivi*, p. 9.

quindi anche la condizione di solitudine. Quale soluzione di fronte ad una tale *impasse*? Due sono le indicazioni emerse dal percorso di ricerca fino ad ora svolto: la terza via merleau-pontyana tra il per sé delle coscienze e l'in sé degli oggetti è la *Chair*, essere originario, intreccio tra corpi, tra individui, tra soggetti prelevati da una medesima originaria indistinzione. Soggetti non più da intendersi come individui già definiti, aventi un *principe individuationis*, grazie al quale differiscono da quegli altri con cui si confrontano. Il soggetto di cui è questione ora è quell'interstizio carnale, quel *creux*-cavità prima di qualsiasi essenza individuante ma carico di quell'energia differenziale, di quell'intensità potenziale che fa essere le differenze nella relazione liminale con l'altro all'interno di un orizzonte comune di carnalità. Non esistono soggetti pre-costituiti, congelati in un'essenza predeterminata a partire da una logica identitaria, ma un farsi assieme delle soggettività che permette a Moscarda di affermare che: 'io mi costruisco e vi costruisco, e voi fate altrettanto'.¹⁶

L'impensato lasciato irrisolto da Merleau-Ponty viene raccolto, così come sembra indicare Merleau-Ponty stesso, dalla riflessione di Simondon.

Con quest'ultimo appare chiaro che non è più possibile trattare l'individuo né in modo sostanzialista né tantomeno secondo una modalità ilemorfica. In entrambi i casi si presuppone l'esistenza a priori di un principio di individuazione che restituisce un individuo completo, un *unicum* assolutamente trasparente ad una comprensione razionale, privo della possibilità di essere altrimenti, fatto per rispondere ad una precisa essenza. Opponendosi a questa riduttiva visione dell'individuo, Simondon sottolinea l'importanza, al contrario, dell'operazione che conduce ad esso; processo questo mai concluso, costantemente *in fieri* che Simondon pensa

¹⁶ *Ivi*, p. 35.

a partire da nozioni inusuali in ambito filosofico. L'individuo diviene 'salto quantico' avente un equilibrio metastabile, sintomo di costitutiva precarietà. L'individuazione è teatro di continue e infinite tensioni, di costanti individuazioni che si fanno al suo interno, e che coinvolge il suo *milieu-associé* dove spesso sono rintracciabili le condizioni grazie alle quali prende avvio il tutto.

Miccia inesplosa che mostra la metastabilità precaria dell'individuo è quel fondo a-individuale cui esso appartiene, quale fondo che permane sempre nell'individuo stesso e che, a determinate condizioni, si accende bruciando la strutturazione dell'individuo per edificarne una nuova e inedita.

L'A-individuale, *grund* inespresso di potenziali inesauribili è ciò per cui si rende possibile l'appartenenza di ciascuno a quel collettivo carnale e transindividuale già visto in Merleau-Ponty e Deleuze.

In esso, come Moscarda fa notare nel travaglio della sua disidentificazione, ciascun essere è una sorta di soluzione parziale, costantemente in strutturazione, che non potrà pervenire ad una chiara definizione e circoscrizione. Tra le caratteristiche infatti che maggiormente definiscono quest'individuo mai *sharply defined* ve n'è una che le riassume divenendo chiave di volta per la prosecuzione dell'indagine: *disparation*. La *disparation* è quell'evento che riassume quanto accade nella visione bifocale: da due impressioni retiniche discordanti si costituisce una immagine unitaria e tridimensionale grazie al mantenimento delle differenze. Ecco che allora trasposto questo all'individuo, è possibile affermare che le differenze sono presenti in ciascuno come ciò che rende l'individuo di-verso, che fa cioè predere a ciascuno una strada diversa da quella dell'altro, ma che viene comunque ricompresa al suo interno. Essere frammentato in se e sempre in relazione con gli altri, questa è la condanna

inferta al soggetto: *Dividuo*, questo è il nuovo concetto per una definizione di un individuo che non è più 'in'-diviso in sé né tantomeno dagli altri con cui è in costante relazione grazie alla quale perviene ad una seppur precaria de-finizione. Identità e somiglianza sono i due criteri con cui si caratterizzano abitualmente tali individui, rispondenti quindi ad una logica identitaria ed uniformatrice in cui la differenza viene costantemente annientata ed etichettata quale male incurabile. Deleuze interviene in tale tradizione sovvertendo tale pensiero e facendo dell'identità l'erbaccia da estirpare per non correre il pericolo di un'omogeneizzazione che elimini ogni diversità.

Contro il grigiame dell'identico, la gioiosa differenza conduce ad una nuova considerazione dell'io che pur se 'larvale', 'incrinato' e 'dissolto' nella miriade dei 'mille testimoni che contemplano in noi', 'quei piccoli io'fatti di abitudini, contrazioni, intensità, fatiche, gratificazioni emergenti dall'a-individuale, 'fissazioni'¹⁷ momentanee, di cui s'era già accorto Moscarda, riacquista il fluire del divenire, essendo sempre altro da sé, sempre in disfacimento e costituzione, sempre in procinto di modificarsi. Tra le fissazioni temporanee che costituiscono il reticolo del Dividuo, quali punti, nodi e focolai si vengono a delineare differenti linee che ne costituiscono l'equivalente di una carta geografica. L'individuo è rizoma aspirato, tubero in movimento, evento moltiplicato su di un piano di consistenza, il Corpo senza Organi, in cui non è più necessario affermare lo se non per mera convenzione. Ritorna la *Chair* merleau-pontyana mescolata all'a-individuale-preindividuale simondoniano: il CsO, 'strana unità che si dice solo del molteplice', che mantiene le differenze nell'unità di una singolarità rendendole impersonali, impercettibili. Uscire dalla rappresentazione che

¹⁷ Pirandello, *Uno, nessuno, centomila*, cit., p. 28

ciascuno possiede di sé come soggetto sostanziale per divenire piega, modalità con cui si emerge dall'indifferenziato mantenendo la mille variazioni che lo percorrono: questo è il compito fondamentale da compiere.

Ovvimente di fronte a tali conseguenze, la più evidente è quella cui giunge Vitangelo Moscarda nel suo sofferto cammino:

..la nostra coscienza si smarrisce; perché questa che crediamo la cosa più nostra, la coscienza, vuol dire *gli altri in noi*.¹⁸

E' il momento di quell' 'Uno-folla' che emerge negli interstizi, nelle cavità senza riempirle ma utilizzandole quali spazi di incontri-scontri. Ciascuno mostra la sua originalità, la sua 'essenzialità' grazie a quel particolare 'concatenamento di posture' corporee e di pensiero che ne indicano il particolare stile, composto mutevole fatto di sé, di altri, di mondo. L'accordo tra sé, Altri e mondo è spesso un accordo fatto di dissonanze, e cioè di somiglianze che permettono di differire ma che fanno avvicinare. Quello cui chiama Deleuze assieme a Merleau-Ponty e Simondon è un esercizio doloroso e spesso considerato folle, Vitangelo lo sa bene:

Pazzo! Pazzo! Pazzo! Perché avevo voluto dimostrare che potevo, anche per gli altri, non essere quello che mi si credeva.¹⁹

Ma egli stesso giunge alle medesime conclusioni: 'diventare uno per tutti', questo è l'unico modo per allontanare l' 'orrore di rimanere comunque

¹⁸ *Ivi*, p. 90. Corsivo mio.

¹⁹ *Ivi*, p. 82.

*qualcuno*²⁰ e l'unica possibilità per Gengè di scomporre la propria vita è quella di vivere senza concludere:

La vita non si conclude. E non sa di nomi la vita.
Quest'albero, respiro tremulo. Sono quest'albero.²¹

Contro coloro che lo pensano prigioniero impazzito di un ospizio, Vitangelo può finalmente essere i centomila nessuno racchiusi in quell'uno che appare agli altri. Può finalmente immergersi e riemergere dal quel Corpo senza organi proprio della Chair a-individuale merleau-pontyana-simondoniana.

3. L'estraneità dell'io. *Je est un autre*.

La terza scoperta sconvolgente che il Moscarda fa è quella che concerne l'altro che è 'in noi'.²²

Dal punto di vista filosofico, per lungo tempo, la riflessione occidentale si è cibata dell'io digerendo l'altro-estraneo, assimilando il secondo al primo: mettersi al posto dell'altro, comprendere le sue esigenze significa ancor oggi ridurre l'altro, l'estraneo a parametri di conoscenza propri e a giudizi di valore individuali. Come fa notare Waldenfels, 'molte teorie dell'empatia' sono 'viziate dall'idea cartesiana che io sia 'dentro', in me stesso, mentre l'altro sta 'là fuori'.²³ La questione di una considerazione dell'altro che non

²⁰ *Ivi*, p. 138

²¹ *Ivi*, 139.

²² *Ivi*, p. 90.

²³ Cfr. B. Waldenfels, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2011. p. 61. Tale tendenza è secondo Waldenfels è dovuta all'iniziare da sé proprio della riflessione occidentale (Cfr. *Ivi*, p. 63). E' qui necessario sottolineare che Waldenfels sostiene con fermezza la necessità di una sostanziale differenziazione tra l'estraneità e l'alterità. Quanto le divide è

lo snaturi si sta imponendo con sempre maggior forza nella quotidianità di un mondo attraversato da 'imponenti fenomeni migratori'²⁴, cercando di determinare le problematiche su cui tale questione poggia senza tradirne altre, oscurandole. Il termine stesso di 'alterità' è talmente ricco da non poter essere racchiuso e concluso da un'indagine settoriale, anche se, forse, 'forse su di un punto converge la riflessione contemporanea sull'alterità: la necessità di prendere le distanze dal pensiero dell'identità'.²⁵ Consapevole di tali presupposti, la ricerca sin qui compiuta poggia sull'idea che la coppia identità/estraneità-alterità sia un concetto 'relazionale'.²⁶ Se dunque è necessario mantenere convenzionalmente un termine quale quello di identità, di proprio, di sé, di io, è altrettanto fondamentale che venga costantemente considerata la sua esistenza solamente in relazione ad una alterità che è già presente nella sua identità. Non disponendo che di parole quali quelle di io, individuo, soggetto è urgente che queste

una 'distinzione categoriale' (cfr. *Ivi*, p. 66): l'alterità, che ha una lunga tradizione filosofica alle spalle, si distingue dal medesimo quando si opera un 'processo di delimitazione' (*Ibidem*): 'l'uno viene differenziato dall'altro sempre dal punto di vista di un intermediario' (*ivi*). Esiste ciò sempre un terzo dal quale verificare come i due termini appartengono sempre alla medesima sfera sotto la quale possono essere riuniti. L'estraneità invece si distingue dalla proprietà e tale differenziazione 'avviene in un processo di inclusione ed esclusione' (cf. *Ivi*, p. 67). Nella relazione tra i due (tra cioè proprio ed estraneo) vi è sempre un'imprescindibile asimmetria mai riducibile: parlo dell'estraneità a partire dal proprio e solo in quanto sé. Ecco che allora: l'estraneità deve essere distinta dalla diversità: si fa confusione quando si dice che l'estraneo radicale è il diverso, si tratta di tutt'altra categoria; così come quando si parla della question de l'autre (...) si deve tener presente che si tratta di espressioni ambigue' *Ivi* p.70.

²⁴ V. Costa, *Alterità*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 147.

²⁵ *Ivi*, p. 7 e p. 13.

²⁶ Si utilizza qui il concetto di 'relazionale' messo in gioco da Waldenfels. Egli infatti afferma che 'l'estraneità così come l'io è non solo un concetto relazionale che dunque non può esserci se non rispetto ad un proprio che viene presupposto (...) cfr. *Ivi*, p. 77. D'altra parte, interessante è l'affermazione che Waldenfels fa a proposito del rapporto tra cartesianismo e pensiero dell'estraneo: '(...) il pensiero dell'estraneo presuppone un certo cartesianismo: senza l'accentuazione del proprio che io stesso sono, l'estraneo non acquisirebbe il peso che abbiamo potuto riconoscergli'. Cfr. *ivi*, p. 93. Porre cioè la questione dell'estraneo, riconoscere che vi è un problema dell'alterità significherebbe comunque assegnare al proprio che ciascuno è, all'io che ognuno 'possiede' un primato, pur se incoscientemente.

vengano ripensate e utilizzate facendo 'esodo da sé'²⁷ nella consapevolezza che 'l'altro appare perché abita già in me'.²⁸ Ciò accade proprio perché entrambi provengono da quel medesimo *Grund* indifferenziato che non fonda ma da cui le singolarità emergono e con cui sono costantemente in relazione.²⁹ Fatti di una stessa Carne, presenti su di un medesimo piano di consistenza, Corpo senza Organi, si fa prova dell'immanenza di una vita.

A partire dall'idea che *je est autre*, è possibile comprendere, anche con un aiuto autorevole come quello di E. Bianchi e M. Cacciari, come applicare quello che fin da bambini è presentato come un comandamento divino: 'Amerai il prossimo tuo come te stesso'(Lc 10,27). E se già in Pirandello era possibile rintracciare in nuce la consapevolezza della costitutiva estraneità dell'io, è però necessaria un'indagine più specifica, pur se non così approfondita a causa della vastità e complessità della tematica. Quale luogo migliore per aprire nuove vie da percorrere di quell'imperativo che dev'essere guida di ogni azione meritevole?

Ciò che si mette in gioco è quanto Bianchi definisce 'grammatica umana dell'amore e delle prossimità'³⁰, possibile solo dopo aver compreso che non vi è più io, non vi è più altro ma un movimento, un processo che va dall'uno all'altro.

'*Proximus*'³¹, afferma Cacciari, è un 'superlativo':

²⁷ E. Bianchi-M. Cacciari, *Ama il tuo prossimo*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 107

²⁸ *Ivi*, p. 123.

²⁹ Ritroviamo una medesima atmosfera, pur nella differente trattazione di problema, anche nel testo di Cacciari che tenta di affrontare il prossimo: ' (...) il prossimo ama allontanarsi e ama chi si allontana. Ama il proprio fondo, che ad-tende sempre senza comprendere mai, conformandosi così allo straniero, al Fremdes che è in sé: e ama l'altro come se stesso in questo stesso modo'. *Ivi*, p. 120.

³⁰ E. Bianchi, *Farsi prossimo con amore*, in E. Bianchi-M. Cacciari, *Ama il tuo prossimo* cit., p. 73.

³¹ M. Cacciari, *Drammatica delle prossimità*, in E. Bianchi-M. Cacciari, *Ama il tuo prossimo* cit., p. 85.

Non può trattarsi di un semplice vicino. Il *plesios* in quanto *proximus* ci riguarda con una intensità che nessuna vicinanza, nessuna contingente continguità potrebbero raggiungere.³²

L'altro, il prossimo è colui che, pur essendo vicino, perché in noi stessi, è il massimamente lontano: è colui che spaventa, inquieta nel suo *ad-prossimarsi* perché sconosciuto, perché *differente* da quanto si è abituati a riconoscere come somigliante e identico. Di nuovo torna quell'attitudine uniformante del pensiero cui però non riesce lo sforzo di riduzione al medesimo di quell'altro che ci costituisce in modo così profondo. Amare il prossimo significa riconoscere la sua differenza accostandosi ad essa, soprattutto quando questo implica difficoltà: 'significa farsi prossimi del massimamente inquietante, sconvolgente, dell'imprevisto che ci assale, che ci urta la cui sola vista crea repulsione'.³³

La gioiosa accettazione delle differenze ha come corollario una difficoltà pratica nell'approssimarsi a quel prossimo che in realtà 'non è chi sta come in attesa di essere compreso'³⁴ ma come colui che se ne rivela, nella sua forma più inquietante, nemico. L'unica possibilità di comprensione di tale nemico, di questo altro inquietante che si avvicina a quell'io è proprio la seguente:

Se non deporremo l'idolatria per il Sé se ci chiuderemo nella sua caverna, perderemo la nostra psyché e cioè la nostra vita. Non vivremo allora veramente non ci riveleremo come ek.sistenti. Per amarsi occorre far esodo da sé e amare il prossimo. Ma questo comporta

³² *Ibidem.*

³³ *Ivi*, p. 91.

³⁴ *Ivi*, p. 101

essere prossimi a se stessi.³⁵

‘L’altro appare perché abita già in me’³⁶ e solo la comprensione che quello tra io e altro non è che un movimento, uno scambio in cui ciascuno è ‘capace di farsi altro’³⁷ potrà permettere di applicare, non senza difficoltà, quella ‘grammatica dell’amore e della prossimità’³⁸, che non si limita ad essere semplicemente un composto di tolleranza e solidarietà, parole ormai logore e inutili propria ancora di una logica identitaria.

L’io, vecchia storia, afferma il Moscarda. Ma anche: l’altro, vecchia storia:

Perché allora, Santo Dio, seguitate a fare come se non si sapesse?³⁹

Perché in altri termini non iniziare davvero questa rivoluzione del Dividuale che riconosca le differenze del sé, dell’estraneo e della differenza che questo comporta?

4. Immanenza, una vita...⁴⁰

³⁵ *Ivi*, p. 107

³⁶ *Ivi*, p. 123.

³⁷ *Ivi*, p. 110.

³⁸ E. Bianchi, *Farsi prossimo con amore*, in E. Bianchi-M. Cacciari, *Ama il tuo prossimo* cit., p. 73

³⁹ Pirandello, *Uno, nessuno, centomila*, cit., p. 27

⁴⁰ Il riferimento esplicito del titolo di tale paragrafo è all’ultima opera pubblicata da Deleuze vivente. Cfr. G. Deleuze, *L’immanence, une vie...*, ‘Revue Philosophie’, n. 47, 1995, tr. It., *L’immanenza, una vita...*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2010. E. Alliez afferma che tale testo ‘costituisce una sorta di testamento filosofico, come un diagramma che concentra la prima e l’ultima riflessione di Deleuze su un’immanenza che convoca il trascendentale per opporlo al trascendente (...)’. Ancora: ‘Un’immanenza assoluta, ontologica e non fenomenologica o critica, che non permette di concepire il campo trascendentale ad immagine e somiglianza di ciò che si soppone esso fondi, e che (...) esclude la trascendenza dell’essere (...)’ Cfr. E. Alliez, *Présentation*, in AAVV, *Gilles Deleuze. Une vie philosophique. Rencontres Internationales Rio de Janeiro – São Paulo 10-14 juin 1996*, sous la direction d’Eric Alliez, Le Plessis-Robinson, Rio de Janeiro – São Paulo 1998, p. 15, traduzione mia. A proposito di tale impersonale, interessante è l’articolo di R. Schérer nel quale vi è affermato l’ ‘orrore, in Deleuze, della persona’: ‘l’impersonale è quanto è in rapporto con l’evento, ciò che lo fa nascere (...)’. E’ la formula

Rimane infine l'ultima conseguenza filosofica su cui la vicenda di Moscarda fa riflettere. Rimane cioè forse il compito più difficile e radicale che è necessario mettere in atto cui si giunge al termine della lettura dell'esperienza di Gengé ma anche al termine della riflessione condotta da Merleau-Ponty, Simondon e Deleuze: la necessità di immergersi-riemergere nel/dal flusso della vita, in/da quell'a-individuale carnale composto di differenza in/da cui s/compare ogni singolarità.

Quanto dovrebbe essere presupposto fondamentale per ogni esperienza dell'altro che oltrepassi ogni distinzione ed opposizione per mostrare l'intima coappartenenza di questi due poli, tradizionalmente *ab*-soluti, è in realtà il compito che Vitangelo si pone e che ci viene affidato. Esercizio costante per demolire ogni concetto vetusto e rigido, giungendo così ad una piena considerazione dell'altro come ciò che costituisce il soggetto e che quest'ultimo a sua volta costituisce in un abbraccio intrecciato di forze, di linee e di direzioni differenti.

Considerare la vita come flusso a-individuale immanente da cui emergono senza sosta forme singolari evanescenti, che si ricreano e rimodellano ad ogni infrangersi d'onda sulla battigia sabbiosa dell'identità, significa considerare l'identità-alterità come costituentesi in un unico punto, in un inframezzo mobile che per un momento costruisce una singolarità in costante trasformazione. Il senso si origina fra l'io e l'altro, in quella cavità in cui accade l'incontro, abbraccio in cui l'affermazione *Je est un autre* diviene palindroma.

La consapevolezza della presenza dell'estraneità già in noi e dell'appartenenza ad una medesima anonimità carnale permette la

della 'quarta persona' del singolare che Deleuze riprende dal poeta L. Ferlinghetti. Cfr. R. Schérer, *L'impersonnel*, in AAVV, *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, cit., pp. 73-76. Cfr. G. Deleuze, *Divenire molteplice*, cit., p. 92.

possibilità di una comunicazione che avviene cominciando direttamente dall'altro senza tematizzarlo. 'Pensare l'uomo nel fuori'⁴¹ è il tentativo finalmente irrazionale di pensare *Je est un autre*: la tradizionale modalità razionale ha finora tradito la comprensione di quel tessuto di relazioni, di quella rete che è il Corpo senza Organi sul quale si situano quali punti focali il *je* e l'*autre*. La singolarità, la quarta persona singolare, cresce nel *mezzo*, nei *fra* ed emerge dall'incontro con un'altra singolarità, punti quantici di una rete d'intensità.

'Perché fare un principio di individuazione di ciò che voi stessi siete e dovete essere'⁴² se in realtà ciascuno è 'immanenza. Una vita..'?

⁴¹ E. Lisciani-Petrini, *Fuori della persona. Sull' "impersonale": Merleau-Ponty, Bergson, Deleuze*, cit., p. 88. In tale breve saggio Lisciani-Petrini ripercorre le sorti del termine 'persona' attraversando Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze e giungendo alla conclusione, per l'appunto di 'pensare l'uomo fuori dalla nozione di persona; nel fuori della persona. Il che implica un totale ripensamento anche della nozione di diritto, incentrata secolarmente sulla persona umana, spostato invece sull'impersonale fin qui rimosso e trascurato.' *Ivi*, p. 88. Interessante sarebbe una ricerca che indagasse proprio tale ricaduta in ambito giuridico di un sorta di allargamento dei limiti entro cui si esercita il diritto tradizionale, in modo tale che si 'salvaguardasse non solo e non tanto i diritti dell'uomo ma la giustizia dei rapporti tra le componenti (umane animali, organiche, inorganiche) del (di un intero) mondo'. *Ibidem*.

⁴² F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, tr. it. A cura di G. Colli e M. Montinari, *Al di là del bene e del male*, Adelphi Edizioni, Milano 1968- 1977. p. 13

CONCLUSIONE

Il presente lavoro ha tentato una riflessione sulla diade con la quale si oppone tradizionalmente l'io all'altro, mettendola in discussione e facendo emergere la stretta coimplicazione dei due termini, così come appare sin dal titolo di tale dissertazione. Le linee guida attraverso le quali ci si è mossi sono state le riflessioni di Merleau-Ponty, Simondon e Deleuze, nelle quali si trova un medesimo tentativo di superamento delle dicotomie tradizionali attraverso un pensiero che torna alle cose stesse, prima di ogni categorizzazione dicotomica, prima di ogni dualismo io-altro.

Il primo capitolo tratta la filosofia di Merleau-Ponty a partire da *La struttura del comportamento*, nella quale si rintraccia già una definizione del soggetto merleau-pontyano a partire dalla nozione di comportamento, elemento neutro tra il psicologico e il fisiologico, termini con i quali abitualmente veniva disegnato. Gli spunti presenti per il superamento di una concezione dicotomica del soggetto vengono ripresi ne *La fenomenologia della percezione*, con la quale emerge fortemente la corporeità del sé, grazie a cui quest'ultimo non può più dirsi né soggetto né oggetto ma contemporaneamente e l'uno e l'altro. Coscienza incarnata o corpo coscienziale, l'individuo è ora situato nel mondo con il quale intesse una trama di rapporti e di relazioni grazie al suo essere corpo (e non per il fatto di *possedere* un corpo) che ne comporranno l'identità. Ancora troppo fortemente legata alla trattazione classica di tale questione, la riflessione sull'individuo compiuta all'interno de *La fenomenologia della percezione*, viene dichiarata da Merleau-Ponty nei corsi svolti tra il 1952 e il 1959 insufficiente per una rielaborazione che si dica davvero tale del problema. Ecco allora la necessità di dare a queste considerazioni

un'aurea ontologica, rintracciabile nei corsi che Merleau-Ponty tiene tra il 1952 e il 1959 nei quali è ben visibile il passaggio dalla fenomenologia all'ontologia. In tali lezioni, sotto l'influenza della riflessione linguistica di De Saussure e dell'indagine sulla Natura, emerge un io quale sistema diacritico costantemente *in fieri* grazie alle esperienze del mondo e agli altri con i quali è posto in relazione in virtù della comune appartenenza ad un Essere grezzo e carnale, radice comune pre-oggettiva. *Il Visibile e l'invisibile* determina in maniera netta il passaggio all'ontologia la cui ricaduta sull'idea di soggetto è evidente: il sé diviene dimensione, cavità, scarto, differenza a partire dal comune orizzonte carnale in cui emergono solo dimensioni e stili, abbracciati in un *Ineinander* in cui *Je* è sempre *autre*.

Pur tentando il ripensamento del fenomeno umano, Merleau-Ponty giunge però solamente a delineare la direzione nella quale impegnarsi per un'indagine che ne restituisca un'immagine inedita e non dicotomica a partire dalle considerazioni del soggetto quale scarto e dimensione diacritica di una *Chair* intersoggettiva. Merleau-Ponty stesso indicherà colui che in quale modo riprende il suo movimento d'uscita dalla tradizione per incamminarsi verso la restituzione all'umano della complessità che gli è propria: Simondon. Pur mantenendo sullo sfondo l'intera riflessione di quest'ultimo, tuttavia la questione dell'individuazione verrà affrontata a partire dall'opera in cui è evidentemente centrale: *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*. Aprendo tale testo si è subito condotti *in media res*, grazie anche ad un linguaggio nuovo e paradigmi inediti, desunti dal mondo scientifico ed in particolare dalla termodinamica, dalla meccanica quantistica, dalla biologia dello sviluppo e dalla fisica dei sistemi complessi. La svolta compiuta da Simondon, la sua rivoluzione

copernicana è proprio uno scardinamento dei punti di riferimento fondamentali della tradizione, quali le nozioni di sostanza, forma e materia per introdurre le categorie di metastabilità, fase e disparazione con le quali Simondon indaga le forme, i modi e i gradi dell'individuazione, riconducendo l'individuo all'essere secondo tre livelli: il fisico, il vitale e il collettivo. Ecco dunque che Simondon si sofferma inizialmente sull'individuazione fisica, primo caso di risoluzione di un sistema in equilibrio metastabile, per la cui comprensione il paradigma fondamentale è quello della nascita di un cristallo. Procedendo nella trattazione, Simondon mostra che nel caso di un essere vivente l'individuazione fisica viene rallentata e sostituita da quella vitale la cui caratteristica precipua è la permanente mancanza di stabilità, raggiunta solo parzialmente ad ogni processo di individuazione che il sistema attraversa. L'informazione che dà avvio ad un'individuazione all'interno di un complesso già metastabile conduce ad una nuova strutturazione dell'individuo, il cui equilibrio rimane comunque precario, in attesa di una nuova individuazione. L'individuo psichico è quello in cui avvengono sempre nuove individualizzazioni, perché in esso, a causa di quella carica di preindividuale che rimane all'interno dell'individuo quale potenziale inepresso, carico di energia e informazione differenziale, le funzioni vitali non sono più in grado di risolvere i problemi posti al vivente. Le cariche emotive che l'individuo non riesce ad affrontare in solitudine rendono necessaria un'ulteriore individuazione: quella collettiva o transindividuale. Non semplice collezione di individui, sommatoria intersoggettiva anonima, il transindividuale è ciò che permette la comunicazione, il risuonare assieme degli individui per dar vita ad azioni in grado di risolvere quell'emotività preindividuale che altrimenti sfocerebbe nell'angoscia e, quindi, nella

distruzione dell'individuo.

Seppur da questa breve ricognizione, è evidente che la trattazione simondoniana dell'individuazione ha aggiunto ulteriori elementi di innovazione rispetto alla tradizione nella quale comunque sembra permanere. Se da un lato infatti la tripartizione in fisico, vitale e psichico-collettivo richiama fortemente una riflessione tradizionale, dall'altro i concetti chiave di cui Simondon si avvale sono fortemente innovatori rispetto a tale quadro: assieme al chiasma e alla *chair* merleau-pontyana, la metastabilità, la risonanza delle differenze, il preindividuale, l'intensità sembrano fornire un assetto totalmente nuovo all'individuo. La riflessione di Deleuze affrontata nel terzo capitolo sembra dar corpo in maniera organica a questi frammenti di un nuovo pensiero dell'individuo. Nell'indagine compiuta, Deleuze sembra essere proprio il tassello mancante del puzzle concettuale messo in gioco un campo sul quale affrontarsi. Nonostante l'abituale distanza posta tra il pensiero deleuziano e quello merleau-pontyano, smentita dai numerosi richiami del primo al secondo, Deleuze appare quale prosecutore sia di Merleau-Ponty che di Simondon. Del primo per il continuo incrocio delle propri riflessioni oltre che delle vicende biografiche, del secondo per il debito che Deleuze manifesta apertamente nei confronti della riflessione simondoniana.

Sin da *Empirismo e soggettività*, Deleuze rivela il filo conduttore della propria riflessione nell'idea di un soggetto *in fieri*, privo di sostanza, costantemente attraversato dall'esperienza che oltrepassa. Come appare già dal titolo del 'primo grande libro' deleuziano, Il soggetto è differenza e ripetizione, concetto questo così forte da scardinare qualsiasi altra definizione possa darsi di esso. In *Differenza e ripetizione* Deleuze rifiuta i concetti filosofici tradizionali, densi di una logica identitaria che relega la

differenza e la ripetizione a qualità secondarie da espellere dello stesso, del medesimo, dell'identico. Il soggetto che ne emerge è un io dissolto, larvale, frantumato nelle mille e differenti intensità che in *Millepiani* andranno a comporre il rizoma che ciascuno è, visibile in una sorta di carta geografica composta di un reticolo di punti cardine attraverso i quali passano le linee intensive. L'esperienza dolorosa di Alice ripresa in *Logica del senso* è quella della perdita di una rassicurante identità, garante della sostanzialità dell'io, della sua unicità e della sua eternità. In cambio Alice vedrà la propria superficie ricomporsi grazie ad una serie di singolarità impersonali, di punti a-individuali che si comporranno reticolarmente su di un piano d'immanenza, in particolare su di un Corpo senza Organi. Attraversato da linee che si incrociano, la composizione di ciascuno, la peculiare piega di ogni individuo è costitutivamente diversa da qualsiasi altro e in movimento: sempre sottoposto a deterritorializzazioni, l'individuo sempre si riterritorializza in nuove strutturazioni, sempre in moto nel suo divenir costantemente altro. L'individuo accade. E accade sempre in quell'intermezzo che esiste tra una piega e l'altra, tra un soggetto e l'altro, in quel territorio comune che ne fa essere e l'io e l'altro in un divenire insieme. Ecco il Dividuo.

BIBLIOGRAFIA

1. Opere di Merleau-Ponty

a) Volumi

La structure du comportement, Paris 1942, tr. it. di G. D. Neri, *La struttura del comportamento*, Milano 1963.

Phénoménologie de la perception, Paris 1945, tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano 2003.

Humanisme et terreur, Paris 1947, tr. it. di A. Bonomi, *Umanesimo e terrore*, Milano 1965.

Les aventures de la dialectique, Paris 1955, tr.it di F. Madonia, *Le avventure della dialettica*, Milano 1965.

L'oeil et l'esprit, datato luglio-agosto 1960, « Art de France » n.1, janvier 1961, pp.187-208, ripubblicato su « Le temps modernes », n.184-185, octobre 1961, pp.197-227, poi Paris 1964, tr. it. di G. Invitto, *L'occhio e lo spirito*, Lecce 1971, nuova tr. it. di A. Sordini nell'antologia di scritti merleau-pontiani *Il corpo vissuto*, a cura di F. Fergnani, Milano 1979, pp. 203-239, ripubblicato Milano 1989.

La prose du monde, texte établi et présenté par C. Lefort, Paris 1969, tr. it. di M. Sanlorenzo, *La prosa del mondo*, Roma 1984.

Le visible et l'invisible, texte établi par C. Lefort, Paris 1964, tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Milano 1969, rivisto da M. Carbone, Milano 1993.

b) *Miscellanees, articoli, interventi*

Le primat de la perception et ses consequences philosophiques (1946), « Bulletin de la Societ  Fran aise de Philosophie », octobre-D cembre 1947, pp. 119-153, poi Grenoble 1989.

Sens et non-sens, Paris 1948, tr. it. di P. Caruso, *Senso e non senso*, Milano 1964.

Signes, Paris 1960, tr. it. di G. Alfieri, a cura di A. Bonomi, *Segni*, Milano 1967.

 loge de la philosophie, Paris 1953, tr. it. a cura di C. Sini, *Elogio della filosofia*, Roma 1984.

Husserl et la notion de nature, a cura di X. Tilliette, « Revue de m taphysique et de morale », juillet-september 1965, tr. it. a cura di M. Carbone e C. Fontana, *Husserl e la nozione di natura*, in Aa. Vv., *Negli specchi dell'essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Cernusco L. 1993, pp. 13-33.

Un in dit de Merleau-Ponty (1952), a cura di M. Gueroult, in « Revue de M taphysique et de Morale », 1962/4, pp. 401-9, tr. it. a cura di G. D. Neri, *Autopresentazione*, « Aut Aut », nn. 232-233, lug.ott. 1989, pp. 5-12.

Parcours 1935-1951, Paris 1997.

Parcours deux 1951-1961, Paris 2000.

Causeries (1948),  tablies et annot es par S. M nas , Paris 2002.

c) *Lezioni tenute al Collège de France*

Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952, Grenoble 1988, adesso M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, a cura di J. Prunair, Lagrasse 2001. (I testi italiani dal titolo *Il bambino e gli altri*, tr. it di G. Goeta, Roma 1968, e *Le scienze dell'uomo e la fenomenologia*, tr. it di M. C. Leggieri, Roma 1985, si riferiscono a corsi pubblicati, in entrambi i casi dal Centre de Documentation universitaire, Paris 1951, e corrispondono, nel contenuto generale, a due dei riassunti raccolti nel « Bulletin de psychologie »).

L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson, notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'École normale supérieure (1947-48), a cura di J. Duprun, Paris 1978.

Résumé de cours. Collège de France, 1952-1960, Paris 1968, tr. it. a cura di M. Carbone, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Milano 1995 –comprende anche la traduzione delle « notes » dell'ultimo corso tenuto da Merleau-Ponty al Collège de France : *Philosophie et non philosophie depuis Hegel*, ora in *Notes de cours 1959-1961*.

La nature. Notes de cours du Collège de France 1956-1960, a cura di D. Séglaard, Paris 1995, tr. it di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, a cura di M. Carbone, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Milano 1996.

Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl –suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty, a cura di R. Barbaras, Paris 1998.

Notes de cours 1959-1961, a cura di C. Lefort, Paris 1996, tr. it di F. Paracchini e A. Pinotti, a cura di M. Carbone, *É possible oggi la filosofia ? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Milano 2003.

Note di lavoro inedite, 'Chiasmi international', n. 7, *Vita e individuazione. Con inediti di Merleau-Ponty e Simondon*, Vrin-Mimesis, Milano 2005

2. Studi sull'opera di Merleau-Ponty

a) Volumi collettanei e numeri monografici di riviste

Aa. Vv, *Merleau-Ponty: esistenza, filosofia, politica. Convegno sul tema Merleau-Ponty vent'anni dopo*, a cura di G. Invitto, Napoli 1982.

Aa. Vv, *Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, a cura di A. T. Timiniecka, Paris 1988.

Aa. Vv, *La prosa del mondo. Omaggio a Merleau-Ponty*, Atti del convegno svoltosi nei giorni 21-23 aprile 1988, a cura di A. M. Sauzeau Boetti, Napoli 1990.

Aa. Vv., *Merleau-Ponty vivant*, a cura di M. C. Dillon, New York 1991.

Aa. Vv., *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, a cura di F. Heidsieck, Paris 1993.

Aa. Vv, *Negli specchi dell'essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, a cura di M. Carbone e C. Fontana, Cernusco L. 1993.

Aa. Vv, *Merleau-Ponty. Difference, materiality, painting*, a cura di V. M. Foti, New Jersey 1996.

Aa. Vv, *Merleau-Ponty et le litteraire*, a cura di A. Simon et N. Castin, Paris 1997.

Aa. Vv., *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty* in M.

Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, a cura di R. Barbaras, Paris 1998.

AAVV, *Divenire di Merleau-Ponty. Filosofia di un soggetto incarnato*, a cura di R. Ianfredini, Guerini e Associati, Milano 2011.

« Les temps modernes », nn.184-185, octobre 1961.

« Aut-Aut », n.66, novembre 1961.

« Revue de metaphysique et de morale », a. LXVII, n.4, octobre 1962.

« Critique », a. XX, n. 211, decembre 1964.

« L'arc », n.46, 1971.

« Revue philosophique de Louvain », n.73, 1975.

« Esprit », n.66, juin 1982.

« Segni e comprensione », n.1, a.1, gennaio-giugno 1987.

«Aut-aut», nn. 232-233, *Merleau-Ponty. Figure della nuova ontologia*, luglio-ottobre 1989.

«Chiasmi», 1998.

«Chiasmi international», n. 1, *Merleau-Ponty. L'eredità contemporanea*, 1999.

«Chiasmi international», n. 2, *Merleau-Ponty. Dalla natura all'ontologia*, 2000.

«Les études philosophiques», *Merleau-Ponty. Le philosophe et les sciences humaines*, avril-juin, 2001/2.

«Chiasmi international», n. 3, *Merleau-Ponty. Non filosofia e filosofia. (Con due note inedite sulla musica)*, 2001.

«Chiasmi international», n. 4, *Merleau-Ponty. Figure e sfondi della carne. (Con una sezione speciale sulla fenomenologia di J. Patočka)*, 2002.

«Chiasmi international», n. 5, *Merleau-Ponty. Il reale e l'immaginario*, 2003.

«Chiasmi international», n. 6, *Merleau-Ponty. Tra estetica e psicoanalisi*, 2005.

«Chiasmi international», n. 7, *Merleau-Ponty. Vita e individuazione. Con inediti di Merleau-Ponty e Simondon*, 2005.

«Chiasmi international», n. 8, *Merleau-Ponty. Scienza e Filosofia*, 2006.

«Chiasmi international», n. 9, *Merleau-Ponty. Architettura e altre istituzioni della vita*, 2007.

«Chiasmi international», n. 10, *Doppio anniversario. Il centenario di Merleau-Ponty, il decennale di Chiasmi con un'appendice di Judith Butler*, 2008.

«Alter. Revue de phénoménologie», n. 16, *Merleau-Ponty*, 2008.

«Chiasmi international», n. 13, *Merleau-Ponty a cinquant'anni dalla morte. Merleau-Ponty – Deleuze. Dissonanze e risonanze*, 2011.

b) Studi monografici

R. Barbaras, *Autrui*, Paris 1989, tr.it. a cura di L. Andreotti, *L'altro*, Padova 1996.

-, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble 1991.

-, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris 1998.

-, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris 1999.

E. Bimbenet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2004.

A. Bonomi, *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty*, Milano 1967.

G. L. Brena, *La struttura della percezione. Studio su Merleau-Ponty*, Milano 1969.

M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cezanne e Proust*, Milano 1990.

-, *La visibilité de l'invisible*, Hildesheim 2001.

A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, Louvain 1967.

P. Dupond, *La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, Ousia, Bruxelles 2004.

-, *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Éditions Ellipses, Paris 2008.

L. Fontaine-De Visscher, *Phénomène ou structure? Essai sur le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles 1974.

P. Gambazzi, *L'occhio e il suo inconscio*, Milano 1999.

C. Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris 1978.

E. Lisciani-Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Napoli 2002.

G. B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris 1973.

S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Milano 1987.

A. Martone, *Verità e comunità in Maurice Merleau-Ponty*, Napoli 1998.

I. Matos Dias, *Merleau-Ponty. Une poïétique du sensible*, Toulouse 2001.

P. Nepi, *Merleau-Ponty tra il visibile e l'invisibile*, Roma 1984.

J. P. Sartre, *Merleau-Ponty*, tr. it. a cura di Kirchmayr, *Merleau-Ponty*, Milano 1999.

N. Seggiaro, *La Chair et le pli: Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2009.

G. Toscano, *Percezione, linguaggio, comunicazione. Saggio su*

Merleau-Ponty, Catania 1972.

J.-M. Tréguier, *Le corps selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris 1996.

c) *Articoli e saggi*

A. Almansi, *Di alcuni temi della critica merleau-pontyana*, «Segni e comprensione», n. 1, gennaio-giugno 1987, pp. 55-68.

F. Alquié, *Une philosophie de l'ambiguïté*, «Fontaine», n. 59, pp. 47-70.

B. Andrieu, *Le langage entre Chair et corps*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, cit., pp. 21-60.

R. Barbaras, *De la parole à l'être : le problème de l'expression comme voie d'accès à l'ontologie*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, cit., pp. 61-82.

-, *Motricità e fenomenicità nell'ultimo Merleau-Ponty*, in Aa. Vv., *Negli specchi dell'essere*, cit., pp. 105-126.

-, *La potenza del visibile. Merleau-Ponty e Aristotele*, « Chiasmi », 1998, pp. 11-26.

-, *Le dédoublement de l'originale*, in Aa. Vv., *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, cit., pp. 289-304.

-, *Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie*, « Chiasmi international », n. 1, 1999, pp. 199-212.

-, *The ambiguity of the Flesh*, « Chiasmi international », n. 4, 2002, pp. 19-26.

M. Blanchot, *Le discours philosophique*, «L'arc», n. 46, 1971, pp. 1-4.

D. Calabrò, *Tempo vissuto e temporalità originaria in Maurice Merleau-Ponty*, in *Il concetto di tempo*. Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società filosofica italiana, a cura di G. Casertano, Napoli 1988, pp. 263-273.

M. Carbone, *La forma precaria del linguaggio in Merleau-Ponty. Una lettura di "La prose du monde"*, «Fenomenologia e scienze dell'uomo», n. 2, 1982, pp.137-145.

-, *Il problema della razionalità*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty: filosofia, esistenza, politica*, cit., pp. 89-100.

-, *L'occhio e il corpo. Merleau-Ponty tra universo pittorico e universo televisivo*, in Aa.Vv., *Problemi del senso*, Mantova 1982, pp. 103-116.

-, *Tempo e parola. Merleau-Ponty lettore di Proust*, «Segni e comprensione», n.1, gennaio-giugno 1987, pp. 7-23.

-, *A partir de Cezanne. Art et pré-monde chez Merleau-Ponty*, a cura di G. Florival, *Figures de la finitude. Études d'anthropologie philosophique*, 3^{ème} vol., Paris 1988, pp.100-114.

-, *Il sensibile e il desiderio. Merleau-Ponty, Lyotard e la pittura*, « Aut Aut », nn. 232-233, lug.-ott. 1989, pp. 63-86.

-, Presentazione alla tr. it. di M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 7-19.

-, *Alla ricerca dell'a-filosofia. Merleau-Ponty e la Einleitung alla Phänomenologie des Geistes*, in Aa. Vv, *Negli specchi dell'Essere*, cit., pp. 211-236.

-, *La dicibilità du monde. La période intermédiaire de la pensée de*

Merleau-Ponty à partir de Saussure, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, cit., pp. 83-100.

-, *Le sensible et l'excédent. Merleau-Ponty et Kant*, in Aa. Vv., *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, cit., pp. 163-192.

-, *Nature et Logos. « Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose ? »*, « Chiasmi international », n. 2, 1999, pp. 261-372.

-, *Carne*, « Aut Aut » n. 304, lug.-ag. 2001, pp. 99-119.

-, *La seduzione della carne macellata*, « Trame », n. 3, 2002, pp. 35-58.

-, *Flesh : towards the history of a misunderstanding*, « Chiasmi international », n. 4, 2002, pp. 49-63.

P. Caruso, *Il problema dell'esistenza altrui in Merleau-Ponty*, « Aut Aut », n. 66, novembre 1961, pp. 567-576.

P. Cassou-Noguès, *Le problème de mathématiques dans la philosophie de Merleau-Ponty*, in Aa. Vv., *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, cit., pp. 369-404.

-, *Merleau-Ponty et les sciences de la nature : lecture de la physique moderne ; confrontation à Bergson et Whitehead*, « Chiasmi international », n. 2, 2000, pp. 119-142.

N. Castin, *Le promeneur cludélien*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty et le littéraire*, cit., pp. 83-92.

C. Castoridias, *Le dicible et l'indicible*, « L'arc », n. 46, 1971, pp. 67-79.

B. Cavalieri, *Sguardi e parole : lo stupore. Il paesaggio della nuova*

ontologia, « Aut Aut », nn. 232-233, lug.-ott. 1989, pp. 43-62.

M. Chapsal, *Maurice Merleau-Ponty « en personne »*, in Aa. Vv., *Negli specchi dell'essere*, cit., pp. 3-12.

J.-P. Charcosset, *La tentation du silence*, « Esprit », n.66, juin 1982, pp. 53-63.

F. Ciaramelli, *L'originare et l'immediat : remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-Ponty*, « Revue philosophique de Louvain », n. 96, 1988, pp. 198-231.

M. Collot, *L'oeuvre comme paysage d'une experience. Merleau-Ponty et la critique thématique*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty et le littéraire*, cit., pp. 23-38.

D. Cook, *Writing philosophy and literature : apology for narcissism in Merleau-Ponty*, «Eidos», n. 4, 1985, pp. 1-9.

S. Costantino, *La filosofia della non-filosofia nell'ultimo Merleau-Ponty*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty: filosofia, esistenza, politica*, cit., pp. 159-166.

F. Cowley, *L'expression et la parole d'après Merleau-Ponty*, « Dialogue », n. 5, 1966, pp. 360-372.

P. Crowther, *Merleau-Ponty. Perception into art*, « British Journal of Aesthetics », n. 22, 1982, pp. 138-149.

-, *Experience of art: some problems and possibilities of hermeneutical analysis*, «Philosophy and Phenomenological Research», n. 43, 1983, pp. 347-362.

M. Dalla Chiara, *Intersoggettività e intercorporeità. Approccio fenomenologico al problema dell'alterità a partire da Husserl e Merleau-Ponty*, in Aa. Vv., *Xénos. Filosofia dello straniero*, a cura di U. Curi e B.

Giacomini, Padova 2002, pp. 103-120.

F. Dastur, *La lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du Visible et l'invisible et le cours de 1958-59*, « Chiasmi international », n. 2, 1999, pp. 373-387.

M. De Certau, *La folie de la vision*, « Esprit », n. 66, juin 1982, pp. 89-100.

M. Deguy, *Le visible et l'invisible*, « La nouvelle Revue française », n.138, 1964, pp.1062-1072.

E. De Saint Aubert, *Dall'essere grezzo all'uomo. Contestualizzazione di due note inedite di Merleau-Ponty*, in 'Chiasmi international', n. 7, Vita e individuazione, cit.

A. De Waelhens, *Situation de Merleau-Ponty*, «Les Temps modernes», nn. 184-185, 1961, pp. 377-398.

C. Di Bitonto, *Corporeità e stile in Merleau-Ponty*, « Chiasmi international », n. 4, 2002, pp. 157-185.

J. Duchêne, *Du corps objet au corps expressif: l'ontologie phénoménologique de Merleau-Ponty*, in Aa. Vv., *Entre le corps et l'esprit. Approche interdisciplinaire du Mind Body Problem*, a cura di B. Feltz e D. Lambert, Liège 1994, pp. 33-51.

M. Dufrenne, *La perception esthétique comme retour à l'originale*, « Ajatus », n.36, 1974, pp.235-249.

F. Fergnagni, *Esistenza e corporeità nel pensiero di Maurice Merleau-ponty. Introduzione a M. Merleau-Ponty, Il corpo vissuto*, (antologia), Milano 1979, pp. 7-55.

B. C. Flynn, *Testualità e carne: Derrida e Merleau-Ponty*, in Aa. Vv.,

Negli specchi dell'essere, cit., pp. 261-290.

G. Florival, *L'uomo e la corporeità nella fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty*, in Aa. Vv., *Il corpo perché? Saggi sulla struttura corporea della persona*, Brescia 1979, pp. 237-254.

C. Fontana, *Ontologia e stile*, in Aa. Vv., *Negli specchi dell'Essere*, cit., pp. 169-210.

V. M. Foti, *Painting and reorientation of philosophical thought in Merleau-Ponty*, «Philosophy Today», n. 24, 1980, pp. 114-120.

-, *Heidegger's and Merleau-Ponty's turn from technicity to art*, «Philosophy Today», n. 30, 1986, pp. 306-316.

-, *Merleau-Ponty on silence and the work of philosophy*, in Aa.Vv., *The horizons of continental philosophy. Essays on Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty*, Dordrecht, Boston, Lancaster 1988, pp. 272-288.

-, *The dimension of color*, «International Studies in Philosophy», 1990, pp. 13-28.

P. Gambazzi, *Fenomenologia e psiconalisi nell'ultimo Merleau-Ponty*, «Aut Aut», nn. 232-233, lug.-ott. 1989, pp. 105-129.

-, *La piega e il pensiero. Sull'ontologia di Merleau-Ponty*, «Aut Aut», nn. 262-263, lug.-ott. 1994, pp. 21-47.

-, *Monadi, pieghe e specchi. Sul leibnizianesimo di Merleau-Ponty e Deleuze*, «Chiasmi», 1998, pp. 27-50.

J. Garelli, *«Il y a le monde»*, «Esprit», n. 6, 1982, pp. 113-123.

-, *L'héritage husserlien et l'expérience merleau-pontyenne du*

commencement, in Aa.Vv., *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, cit., pp. 95-122.

M. Gauchet, *Le lieu de la pensée*, «L'Arc», n. 46, 1971, pp. 19-31.

A. Green, *Du comportement à la chair: itineraire de Merleau-Ponty*, «Critique», n. 211, 1964, pp. 1017-1046.

M. Grene, *Merleau-Ponty and the reneval of ontology*, «Review of metaphysics», n. 29, 1975-1976, pp. 605-625.

M. Haar, *Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty*, in Aa. Vv., *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, cit., pp. 123-146.

K. Hirose, *L'institution de l'oeuvre chez Merleau-Ponty*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, cit., pp. 153-168.

J. Hyppolite, *Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty*, «Les Temps Modernes», nn. 184-185, octobre 1961, pp. 228-244.

T. Hohler, *The limits of language and the threshold of speech*, «Philosophy today», n. 26, 1982, pp. 287-300.

G. Invitto, *Filosofia e sociologia: la comprensione eccedente*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty: filosofia, esistenza, politica*, cit., pp. 141-146.

-, *Le nozioni antisartriane di "occhio" e "visione" nell'ultimo Merleau-Ponty*, «Segni e comprensione», n. 1, gennaio-giugno 1987, pp. 47-50.

-, *Occhio del corpo e occhio del pittore*, in Aa. Vv., *La prosa del mondo. Omaggio a Merleau-Ponty*, cit., pp. 63-72.

-, *Merleau-Ponty et Machiavel*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, cit., pp. 169-182.

L. Irigaray, *L'invisible de la chair. Lecture de Merleau-Ponty*, *Le visible et l'invisible*, «*L'entrelacs-le chiasme*», in *Éthique de la différence sexuelle*, Paris 1984, tr. it. di L. Muraro e A. Leoni, *L'invisible della carne. Lettura di Merleau-Ponty*, *Il visibile e l'invisibile*, «*L'intreccio-il chiasma*», in *Etica della differenza sessuale*, Milano 1985, pp. 117-141.

P. Kerszberg, *Misunderstanding the Others*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty. Difference, materiality, painting*, cit., pp. 37-59.

-, *Husserl and Merleau-Ponty: la prose bourdonnante du monde*, «*Archives de philosophie*», n. 59, fasc. 2, 1996, pp. 179-201.

J. Lacan, *Maurice Merleau-Ponty*, «*Les Temps modernes*», nn. 184-185, pp. 245-254.

R. L. Lanigan, *Communication science and Merleau-Ponty's critique of the objectivist illusion*, in Aa.Vv., *The horizons of continental philosophy. Essays on Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty*, cit., pp. 205-226.

L. Lawlor, *The end of phenomenology. Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty*, «*Continental Philosophy review*», n. 31, fasc. 1, pp. 15-34.

C. Lefort, *Philosophie et non-philosophie*, «*Esprit*», n. 66, 1982, pp. 101-112.

-, *Postface a Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible*, Paris 1964, pp.337-360, tr.it. di A. Bonomi, rivisto da M. Carbone, *Postilla*, cit., pp. 286-302.

-, *Le sens de l'orientation*, in Aa. Vv., *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, cit., pp. 221-238.

E. Levinas, *De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty*, in *Hors sujet*, Montpellier 1978, pp. 143-153, tr. it. di G. Gabetta, *Dell'intersoggettività. Note su Merleau-Ponty*, « Aut Aut », nn. 232-233, 1989, pp. 140-145.

J. F. Lyotard, *La philosophie et la peinture à l'ère de leur experimentation. Contribution à une idée de la postmodernité*, « Rivista di estetica », n. 9, 1981, pp. 3-15.

K. Maclaren, *Intercorporeity, Intersubjectivity and the Problem of "Letting Others Be"*, « Chiasmi international », n. 4, 2002, pp. 187-209.

S. Mancini, *L'ontologia indiretta dell'ultimo Merleau-Ponty*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty: filosofia, esistenza, politica*, cit., pp. 65-88.

-, *Il narcisismo della carne. Merleau-Ponty e l'interpretazione ontologica della pittura*, « Aut-Aut », nn. 202-203, 1984, pp. 136-148.

-, *L'assoluto dialettico in Merleau-Ponty*, « Il Centauro », n.10, 1984, pp. 90-110.

-, *L'idea della filosofia nella fenomenologia di Merleau-Ponty*, in Aa. Vv., *La prosa del mondo. Omaggio a Merleau-Ponty*, cit., pp. 13-22.

A. Masullo, *Il soggetto*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty : filosofia, esistenza, politica*, cit., pp. 17-46.

I. Matos Dias, *Maurice Merleau-Ponty : une esthésiologie ontologique*, in Aa. Vv., *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, cit., pp. 269-288.

S. Moravia, *Un limpido enigma*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty: esistenza, filosofia, politica*, cit., pp. 219-224.

J. Neefs, *Le style est vision. (Merleau-Ponty et Claude Simon)*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty et le littéraire*, cit., pp. 117-134.

E. Paci, *Introduzione*, a M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, cit., pp. V-XL.

-, *Introduzione* a M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, cit., pp. 9-18.

B. Pingaud, *Merleau-Ponty, Sartre et la littérature*, «L'arc», n. 46, 1971, pp. 80-88.

J.-B. Pontalis, *Notes sur le problème de l'incoscient chez Merleau-Ponty*, «Les Temps Modernes», nn. 184-185, octobre 1961, pp. 287-303.

-, *Presence, entre le signes, absence*, «L'arc», n. 46, 1971, pp. 56-66.

J.-Y. Pouilloux, *Je ne sais ce que je vois qu'en écrivant*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty et le littéraire*, cit., pp. 93-104.

A. Prontera, *La filosofia dell'esistenza*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty: filosofia, esistenza, politica*, cit., pp. 167-172.

M. Richir, *La défenestration*, «L'Arc», n. 46, 1971, pp. 32-42.

-, *Le sens de la phénoménologie dans «Le visible et l'invisible»*, «Esprit», n. 66, juin 1982, pp. 124-145.

-, *Essenze e intuizione delle essenze nell'ultimo Merleau-Ponty*, in Aa. Vv., *Negli specchi dell'essere*, cit., pp. 37-86.

-, *Le sensible dans le rêve*, in Aa. Vv., *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, cit., pp. 239-254.

J. P. Simeon, *Verité et ideologie*, «L'arc», n. 46, 1971, pp. 48-55.

A. Simon, *Proust et l' "architecture" du visible*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty et le litteraire*, cit., pp. 105-116-

L. Singer, *Merleau-Ponty on the concept of style*, «Man World», n. 14, 1981, pp. 153-163.

C. Sini, *Introduzione* a M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, cit., pp.7-16.

-, *Il silenzio del mondo e la parola*, in Aa. Vv., *La prosa del mondo. Omaggio a Merleau-Ponty*, cit., pp. 91-100.

-, *Disegno e verità. Merleau-Ponty e il problema dell'espressione*, in Aa. Vv., *Negli specchi dell'Essere*, cit., pp. 151-168.

J. Taminiaux, *La phénoménologie dans le dernier ouvrage de Merleau-Ponty*, in *Le regard et l'excédent*, cit., pp. 72-90.

-, *L'expérience, l'expression et la forme dans l'itinéraire de Merleau-Ponty*, in *Le regard et l'excédent*, La Haye 1977, pp. 90-115. J.

L. Tarantino, *Per una storia dell'esperienza. Archeologia e fenomenologia : fra lo storico e l'originario*, « Chiasmi international », n. 4, 2002, pp. 87-102.

Y. Thierry, *Le « Cogito » comme expérience sensible*, in Aa. Vv., *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, cit., pp. 255-268.

M. Villela-Petit, *Le tissu du réel*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, cit., pp. 89-114.

-, *Le soi incarné. Merleau-Ponty et la question du sujet*, in Aa. Vv., *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, cit., pp. 415-447.

B. Waldenfels, « *Verité à faire* ». *La questione della verità in Merleau-Ponty*, in Aa. Vv., *La prosa del mondo. Omaggio a Merleau-Ponty*, cit., pp. 81-90.

-, *Il proprio e l'estraneo*, « Aut Aut », nn. 237-238, mag.-ag. 1990, pp. 31-42.

-, *Il pensiero interrogante. Sulla filosofia dell'ultimo Merleau-Ponty*, in Aa. Vv., *Negli specchi dell'essere*, cit., pp. 87-104.

-, *Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty*, in Aa. Vv., *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, cit., pp. 331-348.

-, *Faire voir par les mots. Merleau-Ponty et le tournant linguistique*, « Chiasmi international », n. 1, 1999, pp. 57-63.

C. Zamboni, *Il linguaggio nella riflessione di Merleau-Ponty e i legami con lo strutturalismo*, « Aut Aut », nn. 232-233, lug.-ott. 1989, pp. 17-42.

3. Opere di Gilbert Simondon

Entretien sur la mécanologie, Simondon et Le Moyne, aout 1968.

L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information, Editions Millon, Grenoble 2005 tr. it di G. Carrozzini, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011.

L'invention dans les techniques. Cours et conférences, Édition établie et présentée par J.-Y. Chateau, Éditions du Seuil, Lonrai 2005.

Du mode d'existence des objets techniques, Aubier – Éditions Montaigne, Paris 1958.

L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité, Éditions Aubier, Paris 1998, tr. it. Di P. Virno e I. Bussoni, *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2006

Communication et information. Cours et conférences, Édition établie par N. Simondon et présentée par J.-Y. Chateau, Les Éditions de la transparence, Chatou 2010.

Deux leçons sur l'animal et l'homme, Présentation de J.-Y. Chateau, Ellipses Éditions, Paris 2004.

4. Studi sull'opera di Gilbert Simondon

a) Libri o fascicoli collettanei

'Cahiers philosophiques', Numero spécial Gilbert Simondon, n. 43, juin 1990.

AAVV, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Editions Albin Michel, Paris 1994

AAVV, *Simondon*, sous la direction de P. Chabot, Vrin, Paris 2002.

AAVV, *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, coordonné par J. Roux, Publications de l'université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2002.

'Multitudes', IV, n. 18, autunno 2004.

'Revue philosophique de la France et de l'Étranger', *Gilbert Simondon*, n. 3, juillet 2006.

'Cahiers Simondon', n. 1, sous la direction de J.-H. Barthélémy, L'Harmattan, Paris 2009

'Cahiers Simondon', n. 2, sous la direction de J.-H. Barthélémy, L'Harmattan, Paris 2010.

'Cahiers Simondon', n. 3, sous la direction de J.-H. Barthélémy, L'Harmattan, Paris 2011.

b) Monografie e articoli

B. Aspe, *La pathologie au lieu du transindividuel*, in AAVV, *Gilbert Simondon. Une pensée operative, coordonné par J. Roux, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne 2002.*

A Bardin, *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*, Edizioni Fuoriregistro, Vicenza 2010.

J.-H. Barthélémy, *Penser l'individuation: Simondon et la philosophie de la nature*, L'Harmattan, Paris 2005.

-, *Deux points d'actualité de Simondon*, in 'Revue philosophique de la France et de l'Etranger', n. 3, juillet 2006.

-, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, Presses Universitaires de France, Paris 2008.

J.-H. Barthélémy et V. Bontems, *Relativité et réalité. Nottale, Simondon et le réalisme des relations*, 'Revue de synthèse', n. 1, janv.-mars. 2001, pp. 27-54.

C. Beaune, *Préface* in J.-H. Barthélémy, *Penser l'individuation: Simondon et la philosophie de la nature*, L'Harmattan, Paris 2005.

S. Caponi, *Gilbert Simondon, la tecnica e la vita. Divenire significato. Percorsi di individuazione tra strumenti e sentimenti, oggetti tecnici ed esseri viventi*, Lulu Press, U.S.A. 2012.

G. Carrozzini, *Gilbert Simondon, Per un'assiomatica dei saperi. Dall'ontologia dell'individuo alla filosofia della tecnologia*, Prefazione di F. Minozzi, Edizioni Mami, San Cesario di Lecce 2006.

-, *Gilbert Simondon, filosofo della mentalité technique*, Mimesis Edizioni, Milano 2011.

-, *Simondoniana*, Mimesis Edizioni, Milano 2011.

P. Chabot, *La philosophie de Simondon*, Vrin, France 2003.

G. Châtelet, *Avant-propos*, in AAVV, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Éditions Albin Michel, Paris 1994.

J.-Y. Chateau, *Le vocabulaire de Simondon*, Éditions Ellipses, Paris 2008.

M. Combes, *Simondon, Individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*, Presses Universitaires de France, Paris 1999.

-, *Prefazione*, in G. Simondon, *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Éditions Aubier, Paris 1898, tr. it. Di P. Virno e I. Bussoni, *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2006.

D. Debaise, *Le langage de l'individuation. Lexique simondonien*, 'Multitudes', IV, n. 18, autunno 2004, pp.101-6

A. Fagot-Largeault, *L'individuation in biologie*, in AAVV, *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Editions Albin Michel, Paris 1994.

J. Garelli, *Introduction à la problématique de Gilbert Simondon*, in G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, Editions Millon, Grenoble 2005 tr. it di G. Carrozzini, J. Garelli, *Introduzione alla problematica di Gilbert Simondon*, in G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011.

X. Guchet, *Simondon, la technologie et les sciences sociales*, in 'Cahiers Simondon', n. 1, L'Harmattan, Paris 2009.

-, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Presses Universitaires de France, Paris 2010.

G. Hottois, *Simondon et la philosophie de la 'culture technique'*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1993.

E. Marty, *-Celui autre qu'individu- Le voyage de l'angoisse ou l'art de la lisière*, in AAVV, *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, coordonné par J. Roux, Publications de l'université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2002.

V. Petit, *L'individuation du vivant. Sur une intuition simondonienne restée ignorée*, in 'Cahiers Simondon', n. 1, sous la direction de J.-H. Barthélémy, L'Harmattan, Paris 2009.

I. Stenglers, *Comment hériter de Simondon*, AAVV, *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, coordonné par J. Roux, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne 2002.

B. Stiegler, *Chute et elevation. L'apolitique de Simondon*, in "Revue philosophique de la France et de l'Etranger", n. 3, juillet 2006.

J-M. Vaysse, *Technique, monde, individuation. Heidegger, Simondon, Deleuze*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2006

5. Opere di Gilles Deleuze

a) Volumi

Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume, Presses Universitaires de France, Paris 1973, tr. It di M. Cavazza, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli 2000.

Marcel Proust et les signes, Presses Universitaires de France, Paris 1964, tr. it. Di C. Lusignoli, *Marcel Proust e i segni*, Einaudi Editore, Torino 1967.

Nietzsche, Presses Universitaires de France, Paris 1965, tr. It. di F. Rella, *Nietzsche*, Se srl, Milano 2006

Différence et répétition, Presses Universitaires de France, Paris 1968, tr. It G. Guglielmi, revisione di G. Antonello e A.M. Morazzoni, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997.

Logique du sens, Les Editions de Minuit, Paris 1969, tr. It. Di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli Editore, Milano 2009.

Francis Bacon. Logique de la sensation, Éditions de la Difference ,Paris 1981, tr. It. S. Verdicchio, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 2004.

Cinema I – L'image-mouvement, Les Éditions de Minuit Paris 1983, tr. It. di J.-P. Manganaro, *L'immagine-movimento*, Ubulibri, Milano 1984.

Cinema 2 – L'image-temps, Les Éditions de Minuit, Paris 1985, tr. It. di P. Cerri, *L'immagine-Tempo*, Ubulibri, Milano 1989.

Foucault, Les Éditions de Minuit, Paris 1986, tr. it. P. A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987.

Le Pli. Leibniz et le Baroque, Les Éditions de Minuit, Paris 1988, tr. It. Di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004.

G. Deleuze, *L'immanence, une vie...*, 'Revue Philosophie', n. 47, 1995, tr. It., *L'immanenza, una vita...*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2010.

b) testi scritti a quattro mani con F. Guattari

L'Anti-Oedipe, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, tr. it. Di A. Fontana, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002.

Kafka. Pour une littérature mineure, Les Éditions de Minuit, Paris 1975, tr. it. Di A. Serra, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 1996.

Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie, Les Éditions de Minuit, Paris 1980, tr. It. G. Passerone, *Mille Piani*, Alberto Castelvechi Editore, Bracigliano (Sa) 2010.

Qu'est-ce que la philosophie?, Les Éditions de Minuit, Paris 1991, tr. It. di A. De Lorenzis, a cura di C. Arcuri, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002.

c) Miscellanea, articoli, interventi

Pourparler, Les Editions de Minuit, Paris 1990, tr. It. a cura di F. Polidori, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000.

Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza, Prefazione di A. Pardi, Edizioni Ombre Corte, Verona 2007.

L'Île déserte et autres textes, Les Editions de Minuit, Paris 2002, tr. It. di Deborah Borca, introduzione di P.A. Rovatti, *L'isola deserta e altri*

scritti. Testi e interviste 1953-1974, Einaudi, Torino 2007

Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault ed altri intercessori, a cura di U. Fadini, Ombre Corte Edizioni, Verona 1999.

6. Studi sull'opera di Gilles Deleuze

a) Volumi collettanei e numeri monografici di riviste

AAVV, *Deleuze*, Edizioni Lerici, Cosenza 1976.

'Aut-Aut', n. 276, *Gilles Deleuze. L'invenzione della filosofia*, novembre-dicembre 1996.

AAVV, *Gilles Deleuze. Une vie philosophique. Rencontres Internationales Rio de Janeiro – São Paulo 10-14 juin 1996*, sous la direction d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson, Rio de Janeiro – São Paulo 1998.

AAVV, *Gilles Deleuze. Héritage philosophique*, coordonné par A. Beaulieu, Presses Universitaires de France, Paris 2004.

AAVV, *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Presses Universitaires de France, Paris 2006.

AAVV, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de R. Sasso et A. Villani, Vrin, Paris 2004.

AAVV, *La Géophilosophie de Gilles Deleuze entre esthétiques et politiques*, Mimesis France, Paris 2012.

b) *Monografie e articoli in riviste*

T. Ariemma, *Logica della singolarità. Antiplatonismo e ontografia in Deleuze, Derrida, Nancy*, Aracne, Roma 2009.

A. Badiou, *Deleuze. 'La clameur de l'Être'*, Hachette Littératures, tr. it. Di D. Tarizzo, *Deleuze. 'Il clamore dell'Essere'*, Einaudi, Torino 2004.

G. Battista Vaccaro, *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Franco Angeli, Milano 1990.

J. Derrida, *Dovrò vagare da solo*, 'Aut-aut', n. 271-272, gennaio-aprile 1996, pp. 8-10.

C. Di Marco, *L'antilogos: la filosofia della differenza di G. Deleuze*, in AAVV, *La struttura della soggettività: linguaggio e desiderio. Saggio su Freud, Lacan, Deleuze*, Editrice La Parola, Roma 1981, pp. 106-197.

U. Fadini, *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Edizioni Pendragon, Bologna 1999.

O. Fahle, *La visibilité du monde. Deleuze, Merleau-Ponty et le cinéma*, in AAVV, *Gilles Deleuze. Héritage philosophique*, coordonné par A. Beaulieu, Presses Universitaires de France, Paris 2004.

E. Fornari, *Multiplo e molteplicità. Immanenza e differenza ontologica in Alain Badiou e Gilles Deleuze*, 'Aut-Aut', n. 331, luglio-settembre 2006, pp. 161-174.

M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, in 'Aut-Aut', n. 277-278, gennaio-aprile 1997, pp. 54-74.

M. Guareschi, *Singolarità/singularizzazione*, in AAVV, *Lessico postfordista. Dizionario delle idee della mutazione*, a cura di A. Zanini e U. Fadini, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 273-278.

-, *Deleuze e Guattari: cartografi di contrade a venire*, in G. Deleuze-F. Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Editions de Minuit, Paris 1980, tr. It. G. Passerone, *Mille Piani*, Alberto Castelvechi Editore, Bracigliano (Sa) 2010.

E. Lisciani-Petrini, *Fuori dalla persona. L'impersonale in Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze*, 'Daimon. Revista Internacional de Filosofia', n. 55, 2012.

T. May, *Reconsidering Difference. Nancy, Derrida and Deleuze*, The Pennsylvania State University Press, U.S.A 1997, pp. 165-206.

P. Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Éditions Kimé, Paris 1994.

J. Michalet, *La Chair comme plissement du dehors. La lecture deleuzienne du dernier Merleau-Ponty*, in 'Chiasmi international' n. 13, cit.

J.-L. Nancy, *Le differenze parallele. Deleuze e Derrida*, a cura di T. Ariemma e L. Cremonesi, Ombre Corte, Verona 2008.

A. Pardi, *Prefazione* in G. Deleuze, *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, Edizioni Ombre Corte, Verona 2007.

P.-A. Rovatti, *Il mondo di Alice*, in 'Aut-Aut', n. 276, novembre-dicembre 1996.

C. Rozzoni, *Lo spazio estetico. Il 'rovesciamento del cartesianismo' in Deleuze e Merleau-Ponty*, 'Chiasmi International', n. 13, *Merleau-Ponty-Deleuze*, pp. 217-239.

A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Presses universitaires de France, Paris 2009.

D. Tarizzo, *La metafisica del caos*, in G. Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le Baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988, tr. It. Di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004

7. Altri testi consultati

Aa.Vv, *Xenos. Filosofia dello straniero*, a cura di U. Curi e B. Giacomini, Il Poligrafo, Padova 2002.

E. Bianchi, *L'altro siamo noi*, Einaudi Editore, Torino 2010.

E. Bianchi-M. Cacciari, *Ama il tuo prossimo*, Il Mulino, Bologna 2011.

M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Azzate 2003.

-, *Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997.

M. Carbone, *Sullo schermo dell'estetica. La pittura, il cinema e la filosofia da fare*, Mimesis Edizioni, Milano 2008.

V. Costa, *Alterità*, Il Mulino, Bologna 2011.

U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.

P. Fleury – J.-P. Mathieu, *Physique générale et expérimentale, Vol. 2, Chaleur – Thermodynamique-Etats de la matière*, Eyrolles, Paris 1954, tr. It. L. Franzinetti, *Fisica generale e sperimentale, vol. 2 Calore – termodinamica- Stati della materia*, Zanichelli editore, Bologna 1964.

-, *Physique générale et expérimentale, , vol. 1 – Mécanique physique*, Eyrolles, Paris 1954, tr. It. S. Caprioli Lanzoni, *Fisica generale e sperimentale, vol.1 Meccanica fisica*, Zanichelli editore, Bologna 1963

A. Koyré, *Newtonian studies*, Cambridge 1965, tr. it. P. Galluzzi, *Studi newtoniani*, Torino 1972

C. Levi-Strauss, *L'identité*, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris 1977, tr. it. Di L. Melazzo, *L'identità*, Sellerio Editore, Palermo 1980

B. Ollivier, *Identité et identification. Sens, mots et techniques*, Lavoisier, Paris 2007,

E. Pace, *Islam e Occidente*, Editrice Lavoro, Roma 1995.

A. Rimbaud, *Lettres dites du voyant*, in Poésies, *Une saison en enfer, Illuminations*, Éditions établie par L. Fourestier, Éditions Gallimard, Paris 1984

B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremdem*, Surkamp Verlag, Frankfurt Am Main 2006, tr. it. Di F. G. Menga, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008

F. De Saussure, *Cours de linguistique generale*, Paris 1962, tr. it. di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1967

J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris 2000.

-, *Politiques de l'amitié*, Paris 1994, tr. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995;

U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1998

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubigen 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Utet, Torino 1969

-, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, tr. it. di G. Gurisatti, a cura di

F. Volpi, *Il principio di ragione*, Milano 1991

E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Den Haag 1928, tr. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Torino 1965

-, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, L'Aya 1959, tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1965.

-, *Formale und transzendente Logik*, Halle 1929, tr. it. G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966.

-, *Cartesianischen Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag 1950, tr.it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1960.

-, *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Nature in Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge 1940, ristampato nel 1968.

-, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, L'Aya 1959, tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1965.

F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, tr. it. A cura di G. Colli e M. Montinari, *Al di là del bene e del male*, Adelphi Edizioni, Milano 1968-1977.

L. Pirandello, *Uno nessuno centomila*, Introduzione di R. Bodei, a cura di U. M. Olivieri, Feltrinelli Editore, Milano 2012.

M. Serres, *Eloge de la philosophie en langue française*, Flammarion, Paris 1997.

F. J. Varela-E. Thompson-E. Rosch, *The embodied mind. Cognitive science and human experience*, Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts 1991, tr. it. Di I. Blum, *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano 1992.

L. von Bertalanffy Ludwig, *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni*, tr. it. Di E. Bellone, Mondadori, Milano 2004.

B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phaenomenologie des Fremden*, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006, tr. It. F. Menga, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.

-, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di U. Perone, Rosenberg e Sellier, Torino 2011.

ABSTRACT

Il lavoro svolto ha tentato una riflessione sulla diade con la quale si oppone tradizionalmente l'io all'altro, mettendola in discussione e facendo emergere, così come appare sin dal titolo di tale dissertazione, la stretta coimplicazione dei due termini. Le linee guida attraverso le quali ci si è mossi sono state le riflessioni di Merleau-Ponty, Simondon e Deleuze, nelle quali si trova un medesimo tentativo di superamento delle dicotomie tradizionali attraverso un pensiero che torna alle cose stesse, prima di ogni categorizzazione dicotomica, prima di ogni dualismo io-altro. Attraverso le riflessioni merleau-pontyana, simondoniana e deleuziana si giunge alla peculiare *piega* di ogni individuo, costitutivamente diversa da qualsiasi altro, attraversata da linee e in movimento: perennemente sottoposto a deterritorializzazioni, l'individuo sempre si riteritorializza in nuove strutturazioni, in moto nel suo divenir costantemente altro. L'individuo accade, e accade in quell'intermezzo che esiste tra una piega e l'altra, tra un soggetto e l'altro in quel territorio comune che ne fa essere e l'io e l'altro in un divenire insieme. È questo quel *Dividuo*, il cui *Je est une autre*.

The work has attempted a reflection on the dyad with which traditionally opposes the self to the other, putting into question the close co-implication of the two terms, as it appears from the title of this dissertation. The guidelines by which we have worked were the reflections of Merleau-Ponty, Simondon and Deleuze, on which there is a single attempt to overcome the traditional dichotomies through a thought back to the things themselves, before each dichotomous "me-other" categorization. Through the reflections of Merleau-Ponty, Simondon and Deleuze it comes to the peculiar fold of each individual, constitutionally different from any other, crossed by lines and constantly moving. Subjected to deterritorializations, the individual always reterritorializes in new structures. The individual happens, and it happens in the intermission that exists between a fold and another, between one person and another in the common ground that causes that I and the other becoming together. This is that *Dividual*, whose *Je est une autre*.