

DI GUERRA, DI AMORI E DI ALTRE CONTINGENZE: L'ISTITUZIONE TRA POLITICA E LIBERTÀ IN MAURICE MERLEAU-PONTY

ALESSANDRA SCOTTI

Università degli Studi di Napoli Federico II
alessandra.scotti@unina.it

ABSTRACT

The purpose of this article is to reconstruct the philosophical and political significance of a meaningful love analogy that Merleau-Ponty establishes between a certain way of understanding history and the institution of a feeling of love: just as all love takes place through an encounter and is the expression of a sensitive idea and the reactivation of a tradition, which may certainly be motivated by the individual's past but which each time carries with it more than it originally promised, so politics must be understood as the capacity to create meaning, to overwrite the sedimented past. In doing so, we will analyse the concept of the institution as a fundamental mode of time – a particular way of inhabiting time – in order to draw from it a lesson about history and politics. Politics will then emerge as the theatre of contingency, and Merleau-Ponty's reflections will be seen to shape not so much a philosophy of history as a philosophy of freedom and contingency.

KEYWORDS

Merleau-Ponty; Sartre; Institution; Political philosophy; Contingency

La guerre a eu lieu è il titolo dell'editoriale a firma di Merleau-Ponty sul primo numero de «*Les Temps Modernes*». L'articolo è datato giugno 1945 e sarà pubblicato nell'ottobre dello stesso anno. Il secondo conflitto mondiale si è appena concluso e, in quel testo, il filosofo passa in rassegna i vari aspetti che caratterizzavano la vita in Francia prima che avesse luogo la guerra, prima che una guerra di tale portata fosse anche solo pensabile. E solleva dunque l'incredulità, la diffidenza verso la politica, il rischio di individualismo. Ma poiché la guerra è accaduta, a Merleau-Ponty preme anche porre l'accento sulle attitudini sviluppate durante l'occupazione nazista, dalla necessità di prendere "posizione" fino a una rinnovata idea di libertà e di impegno politico, così come sui possibili lasciti del conflitto per

i tempi a venire: sul peso della storia, delle istituzioni, sui «nostri molteplici rapporti con gli altri e con il mondo»¹.

Ci si chiederà cos'hanno ancora da dirci le osservazioni politiche di un uomo del secolo scorso, maturate durante un periodo storico che ci appare oggi profondamente inattuale, fra la guerra in Corea e l'avvio del processo di destalinizzazione in seguito al XX Congresso del PCUS da un lato, e gli strascichi degli accordi di Yalta che avrebbero alimentato la competizione mondiale fra le due superpotenze di USA e URSS dall'altro. Eppure la guerra c'è ancora, e forse l'opera di Merleau-Ponty – soprattutto la produzione filosofica a cavallo fra gli anni Quaranta e Cinquanta, tutta tesa com'è a far tesoro dell'esperienza della guerra e a demistificare alcune tentazioni del politico, decostruendo sia la propaganda statunitense sia quella sovietica – può rivelarsi utile a comprendere il presente, a ridefinire ancora una volta lo statuto dell'intellettuale e a mantenere alto il livello di «veglia filosofica»² su noi stessi, sul mondo che ci circonda, sulle categorie che utilizziamo per comprenderlo.

C'è un passaggio sorprendente di *C'è stata la guerra* in cui Merleau-Ponty, cercando di spiegare come l'antisemitismo – «sorretto da forze elementari confuse e concepito nel vuoto della storia»³ – abbia potuto incanalare e portare a espressione l'angoscia e il sadismo di una società che si decompone⁴, evoca un elemento di caso e di irrazionalità pura che agisce nella storia, qualcosa contro cui urtiamo, come un residuo materico imprevedibile e assolutamente contingente, qualcosa di molto simile a ciò che accade nell'incontro amoroso:

Se quest'uomo ama oggi questa donna, è perché la sua storia passata lo preparava ad amare quel carattere, quel volto, ma anche perché l'ha *incontrata* e tale incontro fa emergere nella sua vita possibilità che, senza di esso, sarebbero rimaste sopite. Una volta istituito, quest'amore appare come destino, ma il giorno del primo incontro è assolutamente contingente⁵.

Il proposito di quest'articolo sarà dunque ricostruire il senso politico di questa pregnante analogia amorosa: così come ogni amore è l'espressione di un'idea sensibile⁶ e la riattivazione di una tradizione, che può essere certo motivata dal passa-

¹ M. Merleau-Ponty, *C'è stata la guerra*, in *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 2004, p. 183. D'ora in poi *SNS*.

² La bella espressione è di Raoul Kirchmayr nella premessa del numero monografico di «Aut Aut» dedicato alle «lettere della rottura» fra Sartre e Merleau-Ponty; cfr. E. Lisciani-Petrini, R. Kirchmayr, *Aut aut. Sartre/Merleau-Ponty: un dissidio produttivo*, 381, 2019, p. 7.

³ M. Merleau-Ponty, *SNS*, p. 173, corsivo mio.

⁴ *Ibid.*

⁵ Ivi, p. 174, traduzione leggermente modificata dall'autrice.

⁶ Il concetto d'idea sensibile è desunto dal lessico proustiano; cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2009, p. 164. D'ora in poi *VI*. Sul tema si rinvia all'imprevedibile

to dell'individuo ma che ogni volta reca con sé più di quanto promettesse, parimenti la politica dev'essere intesa come quella capacità di inaugurare un senso, di sovrascrivere il passato sedimentato. Nel fare ciò analizzeremo il concetto di istituzione come modalità fondamentale del tempo - una certa maniera di *abitare il tempo* - al fine di trarne un insegnamento circa la storia e la politica. Si presenteranno dunque alcuni frammenti della produzione merleau-pontiana tutti attraversati dal tema della contingenza con l'intento di evidenziarne il ruolo portante e ciò che emergerà sarà non tanto una filosofia della storia, quanto una filosofia della libertà e della contingenza appunto.

1. L'AMORE AL VAGLIO DELLA POLITICA

C'è un luogo prototipico dell'opera merleau-pontiana in cui l'autore parla del sentimento amoroso, anch'esso abbastanza insolito e legato a un tema tradizionalmente politico. Si tratta del corso del 1954-'55 su *L'Institution - La passivité* tenuto al Collège de France. Com'è stato notato, Merleau-Ponty giunge al tema dell'istituzione per sfuggire alle ambascie del pensiero costituente⁷, e in quella sede ripercorre varie forme di istituzione: di un'opera, di un sapere, della vita, della storia universale e di un sentimento. In quest'ultimo caso, utilizzando come referente Proust e controreferente Sartre, il fenomenologo difende la possibilità di un amore autentico, contravvenendo alla prospettiva sartriana che riduce ogni amore a illusione, a una libera proiezione di sé nell'altro e che vede nello sguardo altrui esclusivamente un potere nientificante. D'altronde, come sostiene Dufourcq, «[s]i l'amour imaginaire peut me tromper c'est parce que sa nature n'est pas fondamentalement différente de celle de l'amour dit authentique, elle en usurpe précisément la chair afin de mieux nous tromper»⁸. Come a dire: se può esservi l'errore, è perché da qualche parte si dà la verità. L'amore è l'inveramento di un'idea sensibile: «ressemble aux "idées" que cherche l'écrivain et qui, comme celles de la musique et de la peinture, ne sont pas isolables, séparables de [la] ma-

M. Carbone, *Una deformazione senza precedenti. Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata 2004.

⁷ Cfr. L. Vanzago, *La negatività naturale. Riflessioni sull'ontologia della carne nella filosofia di Merleau-Ponty*, in "Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea", III (4), pp. 47-54. D'altronde è lo stesso Merleau-Ponty nel testo ad affermare: «Constituer en ce sens est presque le contraire d'instituer: l'institué a sens sans moi, le constitué n'a de sens que pour moi et pour le moi de cet instant»; M. Merleau-Ponty, *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2015, p. 48. D'ora in poi *IP*.

⁸ A. Dufourcq, *Institution et imaginaire. La réflexion merleau-pontyenne sur les illusions amoureuses*, in "Chiasmi International", 6, 2005, pp. 303-344, qui p. 312. Sul tema si rinvia anche al saggio di A. Zoppis, *L'amore al vaglio della contingenza. Note sulla relazione amorosa a partire da Merleau-Ponty e Simondon*, in "Philosophy Kitchen - Rivista Di Filosofia Contemporanea", (16), 2022, pp. 49-60.

tière sensible»⁹. Così ogni amore reca con sé una reificazione dell'oggetto amato e al tempo stesso la trascende; è una sorta di generalità che si singolarizza, che si concretizza nella nostra esperienza ogni volta unica eppure ogni volta identica, esprime una «[u]niversalità mediante singolarità»¹⁰. L'istituzione di un sentimento amoroso è un «rapport de miroir»¹¹, l'innescò di un gioco di riflessi per cui «[s]i le doute sur autrui vient du doute sur moi, la croyance en moi ferait croyance en autrui»¹². L'amore dunque, come istituzione sentimentale, è preso nella contingenza e l'incontro con l'altro attualizza possibilità presenti solo *in nuce*, dà inizio a una nuova serie e schiude un destino possibile in virtù della *promessa*:

c'est qu'autrui est miroir de ma décision. Me répond selon que je lui parle. Chaque chose dite reçoit appui de cette réponse, mais c'est l'écho de cette parole. Je façonne autrui. Néanmoins la "réponse" fait effet de miracle, préordination, destin¹³.

Se questa risposta ha del miracoloso è sì perché non saremo mai capaci di raggiungere davvero l'altro, ma anche perché l'incontro ha avuto luogo *nella* contingenza: senza una serie di variabili non predittive – quelle che rendono ogni innamorato un folle semiologo, come affermava Barthes¹⁴ – senza le occasioni, esso avrebbe potuto non prodursi. In un testo che si colloca temporalmente fra *C'è stata la guerra* e il corso su *L'Istituzione*, Merleau-Ponty scrive: «il nostro tempo ha fatto e fa, forse più di qualunque altro, l'esperienza della contingenza»¹⁵. Veniamo così sospinti verso l'interrogativo di fondo: cos'hanno davvero in comune l'amore e la politica? Il vaglio della contingenza si potrebbe rispondere. Un'esperienza amorosa e politica che non abbia paura della contingenza, paura che è ovunque¹⁶.

⁹ M. Merleau-Ponty, *IP*, p. 88.

¹⁰ Id., *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Raffaele Cortina Editore, Milano 2003, p. 186.

¹¹ Id., *IP*, p. 97. Si rinvia inoltre al bel saggio di G. Caignard, *Un «rapport de miroir»: relation amoureuse et réflexion politique chez Merleau-Ponty*, in "Chiasmi International", 22, 2020, pp. 153-169, verso cui il presente articolo è debitore per più di un'intuizione.

¹² Id., *IP*, p. 94.

¹³ Ivi, p. 83.

¹⁴ Cfr. R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 2001.

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *L'uomo e le avversità*, in *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 312. Il testo, che fu poi ricompreso nella raccolta di saggi *Segni* – ultima opera pubblicata in vita dal filosofo nel 1960 – fu inizialmente pronunciato in occasione degli Incontri internazionali di Ginevra il 10 settembre 1951. Un interprete autorevole come Emmanuel de Saint Aubert ritiene che si tratti del «premier manifeste de la chair», un *exposé* che brilla per la totale assenza di referenze propriamente filosofiche e in cui l'autore, una volta introdotta la nozione di *chair*, la dispiega prima come logica del corpo desiderante in psicanalisi, poi come erotismo in letteratura, come ambiguità in politica, per concludere infine con una riflessione proprio sul tema della contingenza; cfr. E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'Être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Vrin, Paris 2004, p. 191 e p. 193.

¹⁶ Ivi, p. 316.

Amore e politica appaiono tramati dalla filigrana della contingenza che intesse le nostre vite; non a caso Merleau-Ponty rievoca il miracolo greco, dandogli un senso tutto peculiare:

L'uomo è assolutamente distinto dalle specie animali, ma proprio in quanto non ha una dotazione originale ed è il *luogo della contingenza*, ora sotto forma di una sorta di miracolo, nel senso in cui si è parlato di miracolo greco, ora sotto una forma di avversità senza intenzioni¹⁷.

Messi di fronte alle avversità, alla perdita di senso, Merleau-Ponty trova nell'istituzione il concetto in grado di ripensare e affermare non solo la realtà dell'amore, ma anche il significato profondo della storia e della politica. Se l'istituzione è definita come «matrice symbolique qui fait qu'il y a ouverture d'un champ, d'un avenir selon [des] dimensions, d'où possibilité d'une aventure commune et d'une histoire comme conscience»¹⁸, il filosofo aggiunge, a proposito dell'incontro amoroso, che «l'idée d'institution est justement cela: fondement d'une histoire personnelle à travers la contingence»¹⁹. L'uomo, che è nelle avversità, che è nel linguaggio come nella storia, è chiamato a comprenderla e a significarla²⁰; ma quest'opera di comprensione e di significazione è possibile solo in rapporto agli altri, nella relazione con gli altri²¹, sia essa amorosa o politica. La riflessione merleau-pontiana sembra allora dirci che nessun "noi" dev'essere dato per scontato e invita, in fondo, a riflettere insieme, a precisare il nostro «inserimento nel mondo» e i «nostri vincoli corporei e sociali»²².

2. ISTITUZIONE: UNA MODALITÀ FONDAMENTALE DEL TEMPO

La scena filosofica recente ha manifestato un rinnovato interesse per il tema delle istituzioni²³, sostituendo a una lunga tradizione di pensiero anti-istituzionale

¹⁷ Ivi, p. 313, corsivo mio.

¹⁸ Id., *IP*, p. 58.

¹⁹ Ivi, p. 96.

²⁰ Id., *S*, p. 392.

²¹ Come non pensare alla chiusa di *Fenomenologia della percezione* tratta da *Pilota di guerra* di de Saint-Exupéry: «l'uomo non è che un nodo di relazioni, solamente le relazioni contano per l'uomo»; A. de Saint-Exupéry, *Pilota di guerra*, Milano 1995, p. 125.

²² Id., *SNS*, p. 17.

²³ La letteratura sul tema è davvero ampissima, ci limitiamo ad alcuni rimandi bibliografici a nostro giudizio essenziali: R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020; Id., *Istituzione*, Il Mulino, Bologna, 2021; Id., *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, Einaudi, Torino 2023; il numero monografico di "Discipline Filosofiche" dedicato all'Istituzione, XXIX, 2, 2019 a cura di E.L. Petrini, M. Adinolfi; *Almanacco di Filosofia e Politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia*, a cura di M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru, Quodlibet, Macerata 2020; *Institution and Passivity: Rethinking Embodiment and Social Practices in the Contemporary Debate*, a cura di F. Buongiorno, X. Chiaramonte in "Humana.mente. Journal of Philo-

un discorso critico che rimodula in chiave meno ideologica e pregiudizievole negativa l'approccio teorico alle istituzioni. Una prospettiva che guarda all'istituzione come potenza trasformativa, generativa, né semplicemente costituente né come mero istituito. In quest'ottica, rivolgersi al pensiero merleau-pontiano sull'istituzione può configurare un ottimo serbatoio concettuale: l'istituzione per il filosofo non è qualcosa di già dato, una forma cristallizzata o un esito compiuto, essa è piuttosto un'impresa indeterminata nella sua dimensione futura, il cui significato riposa su una particolare forma di riattivazione del passato. Nel *résumé* del corso, Merleau-Ponty afferma esplicitamente:

On entendait par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire – ou encore ces événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir²⁴.

L'istituzione è l'orizzonte entro il quale è possibile qualcosa come una storia e, al tempo stesso, un'ipotesi sui fatti futuri, un'esigenza di avvenire nella sopravvivenza del passato, ecco perché il primo carattere dell'istituzione è di essere una peculiare modalità del tempo. Non a caso Claude Léfort, nella prefazione al testo, elegge come esempio particolarmente eloquente quello della pubertà: essa è precisamente lo stadio intermedio fra l'infanzia e l'età adulta che rivela una «anticipation de l'avenir dans le premier âge [...] une réactivation et un dépassement des premiers investissements du Sujet – sans, d'ailleurs, que ce dépassement signifie une rupture complète avec le passé»²⁵. Analogamente a quanto accade nell'istituzione di un sentimento amoroso, che è inevitabilmente intrecciato agli eventi contingenti in cui prende forma, si disfa, si rilancia finché non assurge alla dimensione storica e abita la memoria. Ciò significa che la domanda sull'istituzione in Merleau-Ponty diviene presto domanda sul tempo, che diviene a sua volta domanda sul senso e la possibilità di un orizzonte storico: «Y a-t-il un horizon unique de tous les horizons institutionnels? L'histoire comprend-elle du non historique?»²⁶. Non può essere una coincidenza, infatti, che l'anno accademico precedente a l'*Institution-La passivité* Merleau-Ponty abbia dedicato un corso

sophical Studies”, 2022, Vol. 41; con particolare riferimento al concetto di istituzione nell'opera di Merleau-Ponty si rinvia ai saggi di R. Terzi, Événement, champ, trace: le concept phénoménologique d'institution, in “Philosophie”, 131, 2016, pp. 52-68; Id., *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, in “Bulletin d'analyse phénoménologique”, XIII 3, 2017; J. Revel, *Histoire sédimentée, histoire ouverte: un autre chiasme?*, in “Alter. Revue de Phénoménologie”, 25, 2017, pp. 115-134. Si permette infine di rinviare al nostro *Fare Terra: istituzione ed espressione in Maurice Merleau-Ponty*, in “Itinera. Rivista di filosofia e teoria delle arti”, 25, 2023, pp. 435-447.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *IP*, p. 162.

²⁵ *Ivi*, p. 8.

²⁶ *Ivi*, p. 60.

ai «Materiali per una teoria della storia»²⁷. In entrambi i testi vibra la medesima tensione volta a individuare in ciò che chiamiamo generalmente “storia” una dimensione generativa, articolandosi in una lunga e densa riflessione sui problemi che la caratterizzano, sulla politica e sulla libertà. D'altronde, è propriamente questo il compito dello storico: *istituire il passato*, ossia risvegliarlo, «rimetterlo al presente, ricostituirlo senza imprimergli delle categorie nostre»²⁸.

Se la costituzione consiste nella creazione di qualcosa che non preesiste all'atto costitutivo, l'istituzione ha invece una struttura più ambigua - e in tal senso può offrire un rimedio alle difficoltà della filosofia coscienziale²⁹ - in cui l'atto istituyente presuppone sempre un “già-dato” e, al tempo stesso, l'istituito schiude nuove possibilità: passato e futuro, aperture e delimitazioni di campo, l'istituzione è il tempo ed è per questo che interseca la dimensione della passività, se è vero che siamo sempre «completamente attivi e completamente passivi poiché siamo il sorgere del tempo»³⁰. In fondo, quello che tenta di fare Merleau-Ponty elaborando la categoria dell'istituzione è pensare l'inizio, o, meglio, pensare un'origine senza fondamento. Non si dimentichi che il titolo provvisorio dell'incompiuto e postumo *Il visibile e l'invisibile* era appunto *l'Origine della verità*: un titolo che manifesta un certo lascito husserliano, cioè il ripensamento dell'Appendice III al paragrafo 9a della *Crisi*, quella sull'origine della geometria, in cui si pone la questione degli «inizi originariamente fondanti»³¹. È dunque chiaro che ciò che interessa a Merleau-Ponty non è tanto la dimensione *positiva* dell'istituzione, quanto quella creativa, *negativa* per così dire: laddove per negativa si intende quella ricerca di qualcosa che «non si esaurisce escludendo il positivo»³², che pensa al non-essere non come il nulla³³, né come mera mancanza, bensì come «mancanza che costituisce se stessa come mancanza, dunque fessura che si scava nella esatta misura in cui si

²⁷ Cfr. Id., *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France (1952-1961)*, Bompiani, Milano 1995. D'ora in poi *LSN*.

²⁸ Id., *Il metafisico nell'uomo* in *SNS*, p. 115.

²⁹ Id., *IP*, p. 161.

³⁰ Id., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 546. D'ora in poi *FP*.

³¹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008, pp. 380-405. Com'è noto, lo stesso concetto di *institution* è di derivazione husserliana, è il modo il cui Merleau-Ponty sceglie di tradurre la *Stiftung*; più generalmente tradotta con il termine “fondazione”. Sebbene già in Husserl il concetto avesse una natura operativa, cioè è di volta in volta evocato senza che ne sia fornita una definizione univoca (come osservato da Terzi), il fenomenologo francese vi imprime una curvatura semantica personale; cfr. R. Terzi, *Événement, champ, trace...*, cit., p. 53. Per le differenze semantiche ed ermeneutiche tra la *Stiftung* husserliana e l'*institution* merleau-pontiana si rinvia al saggio di E.L. Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in “Discipline filosofiche”, cit., pp. 71-98, in particolare pp. 74-76.

³² Id., *LSN*, p. 68.

³³ «Un néant qui n'est rien»; cfr. Id., *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*, Orthotes, Salerno 2017, p. 34.

colma»³⁴. E descrive così non il senso costituito, ma la genesi del senso, una genesi che si attiva proprio nella mancanza, intuendo che è in quell'interstizio che possono rinnovarsi i vecchi parametri concettuali e che la posta in gioco non è solo filosofica, ma anche politica e morale. L'istituzione quindi come una forza ctonia che è nell'umano, e tuttavia non si esaurisce in esso, che sempre lo precede e sempre lo sopravanza e che «apre un'altra storia»³⁵, una storia eretica o «verticale»³⁶.

È l'eredità merleau-pontiana che Castoriadis decide di assumere nella sua riflessione sull'istituzione³⁷ per cui «istituire è fare essere»³⁸. A Castoriadis non interessa tanto la dimensione normativa dell'istituzione quanto quella posizionale, in tal senso difende il concetto di istituzione come creazione. Creare è istituire, ossia l'invenzione e l'istituzione di una nuova regola e di una nuova forma, nel senso in cui «esiste un'alterazione dell'esperienza, e ne esiste una *storia* nel senso forte del termine»³⁹. Il sociale e la storia sono nel tempo e il tempo non è altro che autoalterazione. È la lingua a fornirci l'*exemplum* della dialettica fra istituito e istituente, tra storia e natura: siamo sempre parlati dalla lingua, eppure ogni volta vi aggiungiamo qualcosa di personale, sia pure nella forma della variazione, della prosodia, della pragmatica. Così il francese cambia agli inizi del '900 ogni volta che Proust, Gide, Valéry e Bergson scrivono una frase, eppure rimane lo stesso francese⁴⁰. Quando invece la società misconosce il suo carattere storico e si fissa nell'istituzione, ponendo la norma del suo essere come immutabile, cioè sottraendosi al tempo, l'istituito *occulta* l'istituente⁴¹, e si verifica quello che Merleau-

³⁴ Id., *VI*, p. 80. È chiaro che qui il convitato di pietra è Hegel e, in un certo senso, l'influenza di Hegel – fosse anche influenza negata – nella filosofia francese di inizio Novecento, da Bergson a Sartre. Si tratta di un tema vastissimo che meriterebbe una disamina a parte; basti forse qui ricordare le parole di Merleau-Ponty nelle *Entretiens* con Georges Charbonnier: «je n'ai jamais conçu l'esprit comme étant, si vous voulez, le négatif, pendant que le corps, la société, le monde seraient le positif. C'est toujours le lien de l'être et du néant qui m'a intéressé»; Id., *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Verdier, Paris 2016, p. 231.

³⁵ Id., *IP*, p. 81.

³⁶ Id., *Le avventure della dialettica*, Mimesis, Milano 2008, p. 44.

³⁷ Cfr. C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis, Milano 2022; si veda anche Id., *Il dicibile e l'indicibile. Omaggio a Maurice Merleau-Ponty*, in *Gli incroci del labirinto*, Hopefulmonster, Firenze 1988, pp. 125-146. Per i rapporti fra i due filosofi si rinvia al bel saggio di S. Prinzi, *Cornelius Castoriadis e l'istituzione del comune (1946-1975). Legalità costituita e immaginario sociale*, in "Etica & Politica", XXIV, 2022, 3, pp. 55-95, in particolare pp. 83-95.

³⁸ A. Ferrarin, *La prassi, l'istituzione, l'immaginario in Castoriadis*, in "Discipline filosofiche"; cit., p. 127.

³⁹ C. Castoriadis, *Gli incroci del labirinto*, cit., p. 12.

⁴⁰ Cfr. Id., *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 70.

⁴¹ Ivi, p. 64.

Ponty avrebbe definito «un uso tutto profano della vita, accompagnato, d'altra parte, da piccoli miti compensatori senza profondità»⁴².

Come già notava il fenomenologo in un breve testo pubblicato postumo nel 1962, ma redatto nei primi anni '50, le relazioni linguistiche possono fungere da modello e aiutarci a comprendere un ordine più generale di relazioni simboliche e di istituzioni⁴³. «Noi siamo nella storia come nel campo del linguaggio o dell'essere»⁴⁴, afferma ancora nell'ultimo testo pubblicato prima della sua morte, la *Prefazione a Segni*, considerata al pari di un testamento spirituale. Vi è un senso disponibile nella storia esattamente come il linguaggio è un serbatoio di segni disponibili da cui attingere⁴⁵. Si tratta allora di pensare la storia come ambiente di vita⁴⁶, sotto questa luce essa non è né sempiterna ripetizione né assoluta novità, ma movimento che crea forme e le dissolve, secondo matrici simboliche che non sono orizzontali e ricorsive, bensì verticali e inedite.

Vi è un'espressione che, sebbene non sia rinvenibile nelle opere di Merleau-Ponty, rende testimonianza dell'acquisizione del pensiero merleau-pontiano sull'istituzione sia in Léfort sia in Castoriadis ed è la locuzione *creatio ex aliquo*. Essa dà conto della dimensione temporale e sorgiva che caratterizza la prassi umana. È per tale ragione che Merleau-Ponty può affermare che «la praxis n'est pas création pure»⁴⁷ e che l'agire di ogni soggetto, politico o amoroso, «non crea mai dal vuoto, ex nihilo»⁴⁸, ma sempre da qualcuno o da qualcosa. Insomma, oc-

⁴² M. Merleau-Ponty, *S*, p. 149.

⁴³ Id., *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*, in *Parcours deux 1951-1961*, Verdier, Paris 2000, p. 45.

⁴⁴ Id., *S*, p. 43.

⁴⁵ Dal punto vista saussuriano è vero anche il contrario, la lingua è nient'altro che storia: «plus on étudie la langue, plus on arrive à se pénétrer de ce fait que tout dans la langue est histoire, c'est-à-dire qu'elle est un objet d'analyse historique, et non d'analyse abstraite, qu'elle se compose de faits, et non de lois, que tout ce qui semble organique dans le langage est en réalité contingent et complètement accidentel»; F. De Saussure, *Écrits de linguistique générale*, Gallimard, Paris 2002, p. 159. Non è possibile in questa sede approfondire i legami e gli influssi fra la linguistica saussuriana e la fenomenologia merleau-pontiana, ma si rinvia al saggio di A. Bondi, *Il linguaggio come «fenomeno». L'esperienza linguistica tra Saussure e la fenomenologia*, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 2010 (3), pp. 39-51.

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *LSN*, p. 46. Revel giustamente nota che «la nozione che Merleau-Ponty mobilita per poter pensare la compossibilità della tradizione e dell'istituzione, della sedimentazione storica dell'inaugurazione – insomma dell'andirivieni tra il *déjà-là* storico e l'apertura di campo – è quella di ambiente (*milieu*)»; J. Revel, *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione* in «Almanacco di filosofia e politica», vol. 2, 2020, p. 80.

⁴⁷ Id., *IP*, p. 138.

⁴⁸ Id., *La prosa del mondo*, Mimesis, Milano 2019, p. 104. Come nota anche Esposito, che riprende e utilizza l'espressione di *creatio ex aliquo*, «essa [la creazione] è tutt'altro che assoluta, la creazione istituyente è sempre condizionata da vincoli e situazioni date che ne incanalano l'azione in un alveo almeno parzialmente già scavato. Ma 'condizionata' non significa 'determinata', perché il

corre ritrovare nel pensiero dell'istituzione un sentiero per porre a tema la logica temporale della contingenza degli avvenimenti⁴⁹. Il tempo allora come *enjambement*: «l'institué enjambe son avenir, a son avenir, sa temporalité, le contitué tient tout de moi qui constitue»⁵⁰.

Forse non può esistere una teoria dell'istituzione⁵¹, forse il pensiero dell'istituzione è nient'altro che un monito, un invito a decentrare lo sguardo, a «essere attivamente quello che siamo per caso»⁵², a fare come il pittore al lavoro che in unico gesto unisce la tradizione che riprende e la tradizione che fonda⁵³. Forse, dovremmo rivedere le nostre categorie di ciò che si presume sia naturale e ciò che diamo per storico:

gridare nella collera o baciare nell'amore non è più naturale o meno convenzionale che chiamare tavolo un tavolo. I sentimenti e i comportamenti passionali sono inventati come le parole. Anche quelli che, come la paternità, sembrano iscritti nel corpo umano, in realtà sono istituzioni⁵⁴.

3. SEDERE NEL PRESENTE E GUARIRE DALL'INFANZIA

C'è un'espressione di Malebranche molto amata e spesso citata da Merleau-Ponty: «notre monde est un ouvrage inachevé»⁵⁵. Probabilmente le ragioni dell'affezione per questa formula malebranchiana sono da ricercare nel tentativo di affrancare il corso del mondo dal determinismo, da qualunque ipotesi teleologicamente orientata, in favore della libertà umana. Alla luce di quanto detto finora – l'amore che da assolutamente contingente diviene esercizio di necessità e l'istituzione come una maniera particolare di abitare il tempo, di iniziare nel passato, di aprire un campo inglobante rispetto al quale ogni altra esperienza sarà riferi-

significato creato non si lascia spiegare integralmente da quello preesistente»; Cfr. R. Esposito, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, cit., p. 168.

⁴⁹ Cfr. M. Larison, *L'imaginaire du politique. Réflexions sur la lecture merleau-pontienne de Machiavel*, in "Chiasmi International", 14, Mimesis, Milano 2014, p. 329.

⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *IP*, p. 48.

⁵¹ Facciamo nostre le parole di Castoriadis al riguardo: «esiste una teoria dell'istituzione? lo rispondo, per quanto mi riguarda: certamente no. Non c'è, e non può esserci, una teoria dell'istituzione, perché la teoria è la *theôria*: lo sguardo che si pone di fronte a qualcosa e lo esamina. Non è possibile mettersi di fronte all'istituzione e indagarla perché gli stessi mezzi per farlo fanno parte dell'istituzione. Come potrei parlare di istituzione in un linguaggio che si vorrebbe rigoroso, formalizzato o indefinitamente formalizzabile ecc., nel momento in cui questo stesso linguaggio è un'istituzione, forse la prima e la più importante delle istituzioni?»; C. Castoriadis, *Istituzione prima della società e istituzioni seconde*, in "Almanacco di filosofia e politica", vol. 2, 2020, p. 281.

⁵² M. Merleau-Ponty, *SNS*, p. 60.

⁵³ Id., *IP*, p. 81.

⁵⁴ Id., *FP*, p. 261.

⁵⁵ Si ritrova ad esempio in *Un inédit*; cfr. M. Merleau-Ponty, *Un inédit...*, in *Parcours deux*, cit., p. 40, ma anche in Id., *L'unione dell'anima e del corpo*, cit., p. 67 e in Id., *SNS*, p. 58.

ta - è possibile riguardare alla politica come alla *scena della contingenza* e rileggere anche l'episodio biografico della rottura fra Sartre e Merleau-Ponty con altre lenti interpretative⁵⁶.

Com'è forse noto, le ragioni del dissidio fra i due filosofi e *camarades* sono contingenti. Il tutto si svolge fra la fine del 1952 e l'estate del '53 e il contesto è relativamente semplice: in seguito all'arresto di Jacques Duclos, il segretario generale del partito comunista francese, e dopo le manifestazioni organizzate contro la visita in Francia del generale americano Ridgway - siamo in piena guerra di Corea - Sartre pubblica su *Tempi moderni* la prima parte di un testo *I comunisti e la pace* che verrà pubblicato in due parti nel 1952, a cui seguirà una terza nel 1954, e pare che non ne avesse concordato con Merleau-Ponty la pubblicazione, laddove quest'ultimo è nella redazione di *Tempi moderni* incaricato della linea politica. In quel testo, Sartre afferma che è un *imperativo* sostenere il PCF proprio mentre è attaccato da tutte le parti. Simultaneamente, Merleau-Ponty scrive una sorta di cappello introduttivo abbastanza critico a un articolo di Pierre Naville, prendendone le distanze e Sartre decide di cancellare questa premessa merleau-pontiana e di pubblicare il testo così com'era, lasciando dunque intendere che la posizione espressa da Naville fosse concordante con quella dell'intera redazione, Merleau-Ponty compreso. E da ultimo la *querelle* Sartre/Léfort. Insomma la scissione si consuma, Sartre racconta che ci fu una lunga chiacchierata telefonica, ma che Merleau era irremovibile. Dopo di che un lungo silenzio, e infine quelle parole con cui inizia la prima delle tre lettere della rottura, scritta da Sartre e datata Roma luglio 1953: «ho atteso a lungo prima di risponderti»⁵⁷.

Quello che di primo acchito può sembrare un diverbio fra due amici di lunga data, infarcito di qualche recriminazione vicendevole, di pettegolezzi, di una punta di invidia, ha, a ben guardare, a che fare con il rapporto che si può stabilire con la storia e con il presente, sia come uomini sia come filosofi. Anche se entrambi concepiscono la scrittura come un'attività impegnata, come un'esperienza di verità, le loro filosofie testimoniano due diverse maniere di pensare la storia, la libertà e la responsabilità, due modi differenti di sedere o fuggire dal presente, di guarire o tornare all'infanzia. Il rimprovero che Sartre muove a Merleau-Ponty nella prima lettera riguarda essenzialmente il rifiuto opposto da Merleau-Ponty a entrare in quello che Sartre chiama il terreno oggettivo della politica, opponendogli un gesto puramente individuale, soggettivo e anti-politico, cioè una sorta di *buen retiro* filosofico. E poiché questa *non scelta* è secondo Sartre il contrario di ogni *enga-*

⁵⁶ Si rinvia all'importante apparato critico del già citato numero di Aut aut *Sartre/Merleau-Ponty: un dissidio produttivo*, 381, 2019 a cura di E.L. Petrini e R. Kirchmayr. Sulla rottura fra Sartre e Merleau-Ponty ha scritto inoltre pagine fondamentali J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Paris 2015, pp. 113-143.

⁵⁷ J.P. Sartre, *Sartre a Merleau-Ponty, I*, in *Sartre/Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo*, cit., p. 21, traduzione modificata.

gement politico, nulla autorizzerebbe Merleau-Ponty, arroccato com'è nella torre d'avorio della filosofia, a esprimere dei giudizi politici, a giudicare i non filosofi e Sartre non è un filosofo – nessuno lo è⁵⁸ – è un intellettuale. La posizione di filosofo, ribadisce Sartre, *elle n'engage que toi*, sospingendo Merleau-Ponty nel campo del soggettivo cui si oppone un oggettivo di cui non si farebbe carico. «E tu – chiede ancora Sartre – tu cosa fai oggi?»⁵⁹.

Ma la lunga lettera di risposta di Merleau-Ponty, datata 8 luglio 1953, è altrettanto interessante. In primo luogo il filosofo difende la possibilità di prendere le distanze da alcuni avvenimenti, senza che questo si traduca di necessità in una posizione a-politica: «l'impegno su *ogni* evento preso per se stesso diventa, in fase di tensione, una “cattiva fede” sistematica...»⁶⁰, e forse è più opportuno esigere un rinculo di fronte all'attualità e valutare un avvenimento «nel tutto di una politica che ne cambia il senso»⁶¹. La riflessione politica non può e non deve trasformarsi una cronaca puntuale dei fatti, ma richiede una distanza di modo da avere una visuale più ampia, di non parcellizzare ciò che in realtà è un insieme (e ancorandoci al dettato gestaltico sappiamo bene che il tutto è maggiore della somma delle parti). E aggiunge:

questo metodo è più vicino alla politica del tuo metodo dell'*engagement continuo* (nel senso cartesiano). Ed è, *per ciò stesso*, più filosofico, giacché ha cura di porre, tra l'avvenimento e il giudizio che se ne dà, una distanza che disarmava l'insidia dell'avvenimento, lasciandone vedere chiaramente il senso. Dunque, non avevo nessun bisogno di separare la filosofia dal mondo per restare filosofo – e non l'ho mai fatto⁶².

Insomma, solo nel distanziarsi dai fatti e nel pensarli nella loro interezza, nelle loro pieghe impreviste, la filosofia diviene propriamente politica e impara a pensare l'esperienza sotto il regime dell'ambiguità⁶³. C'è un altro luogo della corrispondenza degno di nota che manifesta una diversa maniera di concepire le estasi temporali e quindi ancora una volta un diverso rapporto con la storia. Scrive Merleau-Ponty a Sartre: «tu hai una certa facilità tutta personale di costruire e abitare

⁵⁸ «Tu non sei un filosofo – scrive Sartre – non più di me o di Jaspers (o di chiunque altro). Si è “filosofi” quando si è morti e la posterità ci ha ridotti a qualche libro. Fino a quando viviamo, siamo uomini che, tra l'altro, scrivono opere di filosofia»; *ivi*, pp. 23-24.

⁵⁹ *Ivi*, p. 25.

⁶⁰ *Ivi*, p. 33.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ivi*, p. 35. Su questo passaggio insiste giustamente J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty...*, cit., p. 122 e ss. Si rinvia anche a G. Caignard, “La trappola dell'evento”: Merleau-Ponty tra percezione, storia e politica, in P. Amodio, A. Scotti (a cura di), *Merleau-Ponty: ritornare alla percezione*, Fedoa Press, Napoli 2022, pp. 85-100.

⁶³ Ci riferiamo chiaramente al passo di *Elogio della filosofia* in cui Merleau-Ponty afferma che «bisognerebbe distinguere dunque una buona e una cattiva ambiguità»; cfr. M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, SE, Milano 2008, p. 12. D'ora in poi *EF*.

l'avvenire. Io vivo piuttosto nel presente, lasciandolo indeciso e aperto, così com'è. [...] Il mio rapporto col tempo avviene soprattutto attraverso il presente, ecco tutto»⁶⁴. Come nota correttamente Caeymaex, sin dal “primato della percezione”, Merleau-Ponty accorda un certo privilegio al presente, al carattere primordiale della presenza⁶⁵. Questo si traduce inevitabilmente in un differente legame con il passato, in particolare con la nostra infanzia, quel luogo in cui abbiamo imparato cos'è un passato. Senza scadere in uno sterile biografismo, ritengo sia utile ricordare un passaggio della prefazione di *Segni* in cui Merleau-Ponty allude a questa differenza originaria fra sé e Sartre:

alcuni sono ammaliati dalla loro infanzia, che li possiede [...]; altri sono sospinti da essa verso la vita adulta, si credono senza passato [...]. Sartre apparteneva alla seconda specie; non era dunque facile essere suo amico. La distanza che egli metteva fra sé e i suoi dati lo separava da ciò che gli altri debbono vivere [...] ma doveva capire che il partito preso di non avere radici è un altro modo per confessarle⁶⁶.

Nel commosso elogio funebre che Sartre scrive all'indomani della morte dell'amico, egli ritorna sul tema dell'infanzia raccontando che:

un giorno, nel 1947, Merleau mi disse di non essere mai guarito da un'infanzia incomparabile [...] la nostra capacità di essere felici dipende da un certo equilibrio fra quanto la nostra infanzia ci ha negato e quanto ci ha concesso. [...] Sotto le nostre divergenze intellettuali del 1941, così serenamente accettate quando soltanto Husserl era in causa, scoprivamo ora, stupiti, conflitti che avevano origine nella nostra infanzia⁶⁷.

Non deve in fondo stupire questo motivo autobiografico, la storia si riverbera nella Storia, così come fra l'istituzione personale e quella collettiva vi è una dialettica sempre presente, sempre costante fra il piano individuale e sopraindividuale. Per trovare l'evidenza della storia, del loro rapporto al tempo, di cosa voglia dire impegnarsi politicamente, i due dovevano tornare a loro stessi, fare la loro anabasi.

4. UN UMANESIMO DIFFICILE

Un umanesimo difficile è la formula che sceglie Merleau-Ponty per descrivere il compito della filosofia futura di fronte alle avversità⁶⁸; talvolta parla anche di

⁶⁴ M. Merleau-Ponty, *Lettera dell'8 luglio a Sartre*, in Aut aut *Sartre/Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo*, cit., p. 41.

⁶⁵ Cfr. F. Caeymaex, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Olms, Hildesheim 2005.

⁶⁶ M. Merleau-Ponty, *S*, pp. 49-50, traduzione modificata.

⁶⁷ J.P. Sartre, *Merleau-Ponty*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, pp. 2-3 e p. 73.

⁶⁸ M. Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues*, cit., p. 239.

«umanesimo beffardo»⁶⁹, perché la filosofia non è mai un'occupazione seria⁷⁰, semmai è tragica, poiché tenta di mantenere insieme, di far sì che in ogni cosa alberghi anche il suo contrario. Pertanto anche l'umanesimo deve comportare una sorta di antiumanesimo⁷¹. Ma quando ha inizio un tale umanesimo? Esso comincia «con la presa di coscienza della contingenza»⁷². Persino la crisi del rapporto merleau-pontiano con il marxismo può essere riletta alla luce del “peso” della contingenza nella storia. Ancora Sartre in *Merleau-Ponty vivant* afferma:

In fondo, che cosa rimproverava alla teoria marxista della Storia? Solo questo, che è decisivo, essa non teneva conto della contingenza: “Ogni impresa storica ha qualcosa dell'avventura, non essendo mai garantita da una qualche struttura assolutamente razionale delle cose; comporta sempre un utilizzo dei casi, occorre sempre giocare d'astuzia con le cose (e con le persone), poiché bisogna farne scaturire un ordine che non era dato con esse. Resta la possibilità di un immenso compromesso, di un imputridimento della Storia in cui la lotta di classe, potente abbastanza per distruggere, non lo sarebbe a sufficienza per costruire e in cui scomparirebbero le linee principali della Storia quali erano state tracciate dal Manifesto Comunista”. Contingenza di ciascuno e di tutti, contingenza dell'avventura umana; in seno a questa, contingenza dell'avventura marxista: ritroviamo l'esperienza fondamentale di Merleau-Ponty⁷³.

Assume allora un senso più precipuo anche il suo attestarsi su posizioni a-comuniste: sotto questo riguardo il comunismo e il liberalismo si affiancano «come due versioni della filosofia della costituzione»⁷⁴. Senza il potere di restituzione e reinterpretazione del sedimentato che abita il presente, viene meno il tentativo di pensare il politico come quello spazio in cui ogni azione è «apertura di campo»⁷⁵. La contingenza dunque – questa idea severa, quasi vertiginosa⁷⁶ – delinea la logica immanente del reale, capace di attivare l'azione dell'uomo e di restituire alla prassi il suo vero ruolo. La contingenza, o la *Fortuna*, come direbbe Machiavelli, un autore che unì «il più acuto sentimento della contingenza o dell'irrazionale nel mondo con il gusto della coscienza o della libertà dell'uomo»⁷⁷ e che ha immaginato la nascita della politica e delle istituzioni a partire da una vita comune o collettiva che si muove perlopiù all'insaputa degli uomini che pure vi partecipano, perché la Fortuna è parte della grazia. L'evento umano nella sua dimensione contingente allora non designa più una lacuna o una mancanza nella lo-

⁶⁹ Id., *Conversazioni*, SE, Milano 2002, p. 52.

⁷⁰ Id., *EF*, p. 62.

⁷¹ Id., *LSN*, p. 135.

⁷² Id., *S*, p. 314.

⁷³ J.P. Sartre, *Merleau-Ponty*, cit., pp. 12-13.

⁷⁴ J. Melançon, *La politique dans l'adversité*, Metispresses, Ginevra 2018, p. 112.

⁷⁵ M. Merleau-Ponty, *IP*, p. 79.

⁷⁶ Id., *S*, p. 314.

⁷⁷ Ivi, p. 284.

gica della storia, ma ne diviene invece la condizione: «senza tale contingenza non vi è più che un fantasma di storia»⁷⁸.

Vi è dunque una razionalità nella contingenza e affinché vi sia politica - come vi sia amore - abbiamo bisogno di comprendere l'*unione storica della contingenza e del senso*⁷⁹. La contingenza che si fa ragione, quindi, è il vero senso di una filosofia della storia per Merleau-Ponty, che è anche immediatamente, e forse originariamente, una filosofia della libertà. Di fronte alla storia - questo strano oggetto, un oggetto che è noi stessi⁸⁰ - bisogna resistere alle forme di determinismo più rigido e rivendicare il ruolo fondamentale della libertà umana, la purezza del nostro essere eventuali, perché «senza libertà non c'è dialettica»⁸¹. È forse questa una buona definizione di *engagement*, che è sempre anche un impegno nell'amore e nella verità.

⁷⁸ Id., *EF*, p. 56.

⁷⁹ Ivi, p. 59, corsivo mio.

⁸⁰ Id., *Le avventure della dialettica*, Mimesis, Milano 2008, p. 23.

⁸¹ Ivi, p. 224.