

ISBN/ISSN: 0874-9493

PHAINOMENON

Revista de Fenomenologia

Número 9 – Outono de 2004

**LINGUAGGIO E INTERSOGETTIVITÀ NEL PERIODO INTERMEDIO
DEL PENSIERO DE MAURICE MERLEAU-PONTY**

Daide Scarso

LINGUAGGIO E INTERSOGETTIVITÀ NEL PERIODO INTERMEDIO DEL PENSIERO DI MAURICE MERLEAU-PONTY

Davide Scarso
Universidade de Lisboa

1. Un rinnovato interesse per il linguaggio

È pratica oramai comune tra i commentatori delle opere di Merleau-Ponty distinguere perlomeno tre fasi nello sviluppo della sua riflessione, quantunque vi siano valutazioni differenti circa la caratterizzazione di queste fasi e il rapporto tra di esse.¹

Quello che si è soliti identificare come primo periodo giunge sino alla pubblicazione della *Fenomenologia della percezione*², il secondo comprende i *resumé* di corsi e gli articoli e che vanno fino alla seconda metà degli anni cinquanta, l'ultimo corrisponde grossomodo ai corsi inclusi nel volume *La Nature* e al saggio *Il visibile e l'invisibile*, rimasto, come sappiamo, incompiuto per l'improvvisa morte del filosofo.

In questo articolo, cercheremo di delineare brevemente i tratti fondamentali del secondo periodo, detto generalmente *intermedio*, dato che si colloca tra *La fenomenologia della percezione*, opera che già nel titolo situa Merleau-Ponty all'interno della tradizione fenomenologica, e *Il visibile e l'invisibile*, nel quale il filosofo si dedica ad una ricerca di carattere schiettamente ontologico. L'aspetto principale del periodo intermedio della riflessione di Merleau-Ponty risiede nel profondo interesse che egli mostra per il tema del linguaggio e, in special modo, per le teorie linguistiche di Ferdinand de Saussure, questioni che, come vedremo, sono strettamente

¹ Cfr. Mauro Carbone, *Ai confini dell'esprimibile*, Guerini, Milano 1990, p. 74, n. 1.

² *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965.

legate al problema dell'intersoggettività. Vi è chi ritenga che in questa fase Merleau-Ponty si sia limitato a prolungare le analisi realizzate in *La struttura del comportamento* e in *Fenomenologia della percezione* in nuove direzioni, senza nulla aggiungere che non fosse già presente in quei saggi.³ In questo caso, avrebbe avuto luogo in un'epoca successiva, e con un gesto di rottura manifesta con il percorso anteriore, una sorta di "svolta ontologica". Altri, al contrario, sostengono che, nonostante Merleau-Ponty abbia senza dubbio alcuno ripreso questioni inaugurate dalla precedenti ricerche, sia stata proprio la sua riflessione sul linguaggio ad averlo condotto nella direzione di un nuovo orizzonte di pensiero.⁴

Merleau-Ponty si confronta con il tema del linguaggio già nella *Fenomenologia della percezione*, opera nella cui bibliografia appare citato il *Corso di linguistica generale*⁵ di Saussure. Nonostante egli vi dedichi un certo spazio, il linguaggio non possiede un ruolo di particolare rilievo in questo saggio ed è invece essenzialmente ricondotto nell'ambito del gesto corporeo: "[...] in questo testo il soggetto tematico è il corpo. Ed è sul gesto del corpo, la sua espressione e la sua emozione, che si misura il linguaggio".⁶ È solo con i saggi degli anni 50⁷ che Merleau-Ponty affronta in modo diretto il problema del linguaggio, utilizzando frequentemente le teorie di Saussure. Egli stesso ci parla della necessità di proseguire e approfondire le questioni aperte dai suoi scritti principali:

I nostri due primi lavori (*Struttura del comportamento* e *Fenomenologia della percezione*) cercavano di restituire il mondo della percezione. Quelli che abbiamo in preparazione vorrebbero mostrare in che modo la comunicazione

con l'altro e il pensiero riprendano e oltrepassino la percezione che ci ha iniziati alla verità.⁸

Le osservazioni delle prime opere delineano quindi "un itinerario ed un metodo", ma impongono anche "nuove ricerche".⁹ Merleau-Ponty raggiunge un importante risultato con il mettere in luce una ambiguità fondamentale nell'esperienza umana, quella che lega il corpo e la sua anima. Ma questa trascina con sé l'intero soggetto e il suo rapporto con il mondo, rivelando nella relazione che lega l'io e l'altro una nuova, non meno fondamentale, ambiguità: "Dopo il mondo naturale, dobbiamo quindi scoprire il mondo sociale".¹⁰ Ma queste nuove ricerche non saranno la pura e semplice applicazione di risultati già ottenuti, ma, ancora una volta, una ridiscussione vigorosa, che superi e riprenda nello stesso tempo le prospettive precedenti:

Ci sembra che la conoscenza e la comunicazione con l'altro che essa presuppone siano, rispetto alla vita percettiva, formazioni originali ma che la continuano e la conservano trasformandola, che esse sublimino la nostra incarnazione più che non la sopprimano e che l'operazione caratteristica dello spirito stia nel movimento per cui riprendiamo la nostra esistenza corporea e la usiamo per simbolizzare anziché semplicemente coesistere.¹¹

Il rinnovato interesse per Saussure si annuncia nel breve saggio *Il metafisico nell'uomo*¹², di due anni successivo alla *Fenomenologia della percezione*. In questo articolo Merleau-Ponty riprende il filo delle sue precedenti ricerche e torna ad affermare quello che ritiene essere il senso filosofico della psicologia della *Gestalt*: "rivelando la struttura o la forma come ingrediente irriducibile dell'essere, essa rimette in questione la classica alternativa fra «esistenza come cosa» e «esistenza come coscienza»".¹³ Secondo Merleau-Ponty la linguistica di Saussure si muove nella stessa direzione della *Gestalt*, in quanto anch'essa cerca di rimettere in discussione i rapporti fra soggettivo e oggettivo. Proponendo una nuova visione della lingua, che parte dal soggetto parlante che la vive e la modifica, essa cerca di superare l'alternativa fra una lingua intesa come oggetto naturale posto di fronte ai soggetti e una lingua situata interamente all'interno della coscienza.

³ Cfr. R. C. Kwant, *From Phenomenology to Metaphysics. An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life*, Duquesne University Press-Nauwelaerts, Pittsburgh-Louvain, 1966, pp. 14-15, e G. B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Klincksieck, Paris, 1973, pp. 181-182, n. 12.

⁴ Cfr. Carbone, *op. cit.*, pp. 73 e ss.

⁵ F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Ed. Payot 1922, trad. it. *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1998.

⁶ CHIARA ZAMBONI, *Il linguaggio nella riflessione di Merleau-Ponty e i legami con lo strutturalismo*, in "Aut Aut", n. 232-233, luglio-ottobre 1989, p. 17.

⁷ In particolare *Sur la phénoménologie du langage*, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Actes du premier Colloque international de phénoménologie, Bruxelles, avril 1951, Desclée-De Brouwer, Paris 1952, pp. 89-109, ripreso in *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 105-122, trad. it. di G. Alfieri, *Sulla fenomenologia del linguaggio*, in *Segni*, introduzione di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano, pp. 117-134 e *Le langage indirect et les voix du silence*, "Les Temps Modernes", nn. 80-81, juin 1951-juillet 1952, ripreso in *Signes*, cit., pp. 49-104, trad. it. *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, in *Segni*, cit., pp. 63-116.

⁸ MAURICE MERLEAU-PONTY, *Un inédit de Merleau-Ponty*, datato 1952, a cura di M. Gueroult, "Revue de Métaphysique et de Morale", a. LXVII, n. 4, octobre 1962, pp. 401-409, trad. it. di G.D. Neri, *Autopresentazione*, "AutAut", n. 232-233, luglio-ottobre 1989, p. 5.

⁹ *Ibid.*, p. 8.

¹⁰ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 468.

¹¹ MERLEAU-PONTY, *Autopresentazione*, cit., p. 8.

¹² MAURICE MERLEAU-PONTY, *Le Métaphysique dans l'homme*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 52e année, 1947, pp. 290-307, ripreso in *Sens et non-sens*, cit., pp. 145-172, trad. it. *Il metafisico nell'uomo*, in *Senso e non-senso*, cit., pp. 107-121.

¹³ *Ibid.*, pp. 108-109.

Un approccio che si sviluppa in una direzione opposta a quella della linguistica tradizionale, ma che non si propone di sostituirsi integralmente ad essa, quanto piuttosto di affiancarla. Anche in linguistica, secondo Merleau-Ponty, va delineandosi quindi un atteggiamento «gestaltico», che cerca all'interno delle lingue le «leggi di equilibrio, forse persino un tema, un progetto fondamentale».¹⁴ Negli anni successivi il linguaggio diviene un tema centrale nel pensiero di Merleau-Ponty, come testimoniano i corsi realizzati alla Sorbona¹⁵, gli articoli *Sulla fenomenologia del linguaggio e il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*¹⁶, il testo postumo intitolato *La prosa del mondo*¹⁷, che riprende in parte l'articolo appena citato, e i primi corsi al Collège de France.¹⁸

Suscita un particolare interesse il primo dei corsi tenuti alla Sorbona, risalente al 1949, dedicato al tema *La coscienza e l'acquisizione del linguaggio*. Nel *resumé* di quel corso troviamo una articolazione piuttosto nitida del pensiero di Merleau-Ponty circa la relazione tra linguaggio e intersoggettività. Il filosofo osserva innanzitutto come il linguaggio si presenti in modo del tutto particolare. Esso non è «ni chose, ni esprit»¹⁹, o, meglio, è entrambe le cose: è il proseguimento indivisibile del corpo e dell'attività fisica, dei gesti e della mimica, ma nello stesso tempo «il emploie les organes phonatoires pour une usage qui ne leur est pas naturel».²⁰ Appare inizialmente come attività *quasi biologica*: la lallazione che viene intrapresa dal bambino intorno ai 2 mesi e mezzo sembra, perlomeno nel primissimo periodo, totalmente indipendente dalla lingua utilizzata dalle persone circostanti. Ma l'inserzione nella corrente linguistica dell'ambiente in cui vive lo attira presto verso il linguaggio ed egli inizia così a riprodurre, molto prima di pronunciare la sua prima parola e come se giocasse, il ritmo e l'accentuazione della sua lingua:

¹⁴ *Ibid.*, p. 111.

¹⁵ MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, Cynara, Grenoble, 1988. Nota Bene: Procederemo a citare questo testo nell'originale francese in quanto esistono di esso solo delle traduzioni parziali che non comprendono i passaggi qui riportati.

¹⁶ *Sur la phénoménologie du langage*, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Actes du premier Colloque international de phénoménologie, Bruxelles, avril 1951, Desclée-De Brouwer, Paris 1952, pp. 89-109, ripreso in *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 105-122, trad. it. di G. Alfieri, *Sulla fenomenologia del linguaggio*, in *Segni*, introduzione di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano, pp. 117-134 e *Le langage indirect et les voix du silence*, "Les Temps Modernes", nn. 80-81, juin 1951-juillet 1952, ripreso in *Signes*, cit., pp. 49-104, trad. it. *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, in *Segni*, cit., pp. 63-116.

¹⁷ MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, Gallimard, Paris 1969, trad. it. di M. Sanlorenzo, *La prosa del mondo*, Editori Riuniti, Roma 1984.

¹⁸ MERLEAU-PONTY, *Résumé de cours (Collège de France, 1952-1960)*, Gallimard, Paris 1968, traduzione italiana, presentazione e note a cura di M. Carbone, *Linguaggio, storia, natura: corsi al Collège de France, 1952-1961*, Bompiani, Milano 1995.

¹⁹ MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 11.

²⁰ *Ibid.*, p. 15.

Il est, en effet impossible de nier une certaine spontanéité, mais c'est la relation avec le l'entourage qui aiguille l'enfant vers le langage: c'est un développement vers un but défini par l'extérieur, et non préétabli dans l'organisme.²¹

Secondo l'interpretazione classica l'apparizione della prima parola si spiega con l'avvenuta comprensione da parte del bambino del nesso che lega segno e significato, alla quale seguirebbe la sua riproduzione. In realtà, osserva Merleau-Ponty riprendendo a questo proposito gli studi di Guillaume sull'imitazione²², è ben difficile pensare che un bambino riesca ad effettuare una simile sintesi intellettuale in un'epoca tanto precoce. Ciò richiederebbe che egli fosse in grado di confrontare le intenzioni dell'altro con le sue espressioni, controllate visivamente, per poi riportarle per analogia alle proprie intenzioni ricavandone così la corrispondente espressione adeguata, controllata cinestesicamente. Ma nessuno di noi prima di fare qualunque movimento si rappresenta i movimenti necessari per eseguire il movimento stesso, e ciò può dirsi a maggior ragione del bambino nel quale l'ignoranza dell'anatomia è totale. Non si può quindi attribuire ad un'età così precoce «l'identification du corps d'autrui e du mien, à travers leur double aspect kinesthésique et visuel».²³ La questione va rovesciata: il bambino imita innanzitutto i risultati della azioni altrui con i mezzi espressivi di cui dispone e si trova così, quasi per un effetto collaterale, a produrre gli stessi movimenti del modello al quale si ispira. Imitare non è significa quindi agire come l'altro, ma rivolgersi verso le stesse mete, tendere agli stessi oggetti. Non abbiamo coscienza del nostro corpo, non ne disponiamo come un cumulo di sensazioni, ma come un «moyen systématique d'aller vers les objets».²⁴ L'incontro con l'altro è quindi fondato, secondo Guillaume, su di una comunità di mete, di oggetti:

Le troisième terme entre autrui et moi sera le monde extérieur, les objets auxquels s'adressent l'action d'autrui comme la mienne.

Idee profonde et féconde: nous n'avons pas conscience de notre corps d'abord, mais de choses: il y a une quasi-ignorance des modalités de l'action, mais le corps se mue vers les choses.²⁵

Per Guillaume questo è possibile grazie al primordiale «egocentrismo incosciente» che permette al bambino l'identificazione con l'altro, la totale apertura verso l'esterno. Questa identificazione iniziale ha i caratteri di una vera e propria indifferenziazione, il bambino non è altruista, né individualista,

²¹ *Ibid.*, p. 17.

²² PAUL GUILLAUME, *L'imitation chez l'enfant*, Presses Universitaires de France, Paris 1969.

²³ MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 32.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

ma entrambe le cose nello stesso tempo: il sé s'ignora fintantoché è al centro del mondo.

Merleau-Ponty si chiede però come sia possibile intendere l'imitazione quale origine della relazione con l'altro, quando inizialmente non vi è né l'io né l'altro. Guillaume cerca di fondare il rapporto con l'altro sulle cose, ma potrebbe benissimo essere proprio la presenza dell'altro a servirci da cammino verso le cose. La questione del rapporto tra l'io e l'altro si presenta quindi come una questione piuttosto problematica per il pensiero, per pensare l'altro in maniera adeguata dovrei poter pensare me stesso, per così dire, dal di fuori, o in altre parole abdicare alla mia soggettività. Insomma, osserva Merleau-Ponty, un certo solipsismo è insuperabile. Nonostante ciò il darsi dell'altro è un fenomeno irrefutabile, del quale tutti facciamo costantemente esperienza.

3. Il problema dell'altro: Husserl e Scheler

Il filosofo francese indaga allora i tentativi di soluzione del problema dell'altro all'interno della tradizione fenomenologica. In primo luogo, prende in considerazione la quinta delle *Meditazioni cartesiane* di Edmund Husserl, testo scritto "in opposizione all'accusa di solipsismo"²⁶ rivolta al suo pensiero. Husserl è ben consapevole che tale critica deriva dal costante riferimento alla soggettività caratteristico dell'*epoché* e della riduzione. Sembra infatti evidente che un Io trascendentale assoluto non può avere accesso ad un altro Io trascendentale assoluto e che quindi non sia "un problema che possa ricevere una impostazione fenomenologica pura".²⁷ Egli procede comunque alla descrizione della percezione dell'altro, osservando innanzitutto che io vedo gli altri, non come vedo gli oggetti fisici nel mondo, ma come soggetti per lo stesso mondo che io esperisco. In virtù di una "perception «latérale»"²⁸ gli altri mi si danno sempre in rapporto a me, come *alter-ego*. Allo stesso modo, l'altro mi appare come esercitante un dominio su questo mondo, parallelo al mio, del quale non posso avere esperienza, l'altro mi si dà dunque come «lacuna» nel mio campo d'esperienza. Ma ancora questo, benché ci avviciniamo ad essa, non riesce ancora a porre realmente la presenza dell'altro, è necessario "aller au-delà, pénétrer vraiment dans son *champ*, si je veux pleinement affirmer l'existence d'autrui".²⁹ Per questo motivo, Husserl spinge più a fondo la propria descrizione e pone in evidenza come nella percezione del comportamento non avvenga una

analisi ed una comprensione intellettuali dei significati che essi racchiudono, ma è il mio corpo a rivelarsi quale luogo di quella comprensione. Da questo punto di vista, il pensiero di Husserl sembra confermare le osservazioni di Guillaume.

Ma la percezione dell'altro va oltre la semplice percezione del gesto o dello «stile» altrui. Rimane infatti da mostrare come sia possibile per l'io rappresentare l'altro come altro io, che la monade conosca altre monadi. Secondo Husserl esiste un atto capace di rendere "co-presenti" le monadi, di effettuare un "accoppiamento originario" (*ursprüngliche Paarung*) tra la mia esperienza primordiale, la mia corporeità, e la corporeità altrui: si tratta di una "appresentazione" ovvero una "appercezione analogica".³⁰ Quando l'altro si rende presente al mio campo percettivo, il suo corpo viene percepito immediatamente come rassomigliante al mio, si attua una "trasposizione appercettiva proveniente dal mio corpo"³¹, definita anche "trans-comprensione intenzionale", la quale rende possibile che i dati accoppiati vengano saputi nello stesso tempo "insieme e pure distintamente".³² Il senso della mia esperienza corporea, della mia *Leiblichkeit*, viene trasferito al corpo altrui che percepisco. Non si tratta quindi di un procedimento logico, come quello utilizzato da Descartes nell'affrontare questo stesso problema, ma di un'operazione vitale: "L'appercezione non è un sillogismo, un atto di pensiero".³³ Ma come possiamo superare l'abisso che sembra separare me e l'altro, senza però annullarne completamente l'ampiezza? Secondo Husserl, il problema si pone unicamente se intendiamo mantenere la sfera originale dell'io e dell'altro rigorosamente distinte, una distinzione che si deve però fondare su di una precedente esperienza dell'altro. Come lo stesso Husserl sottolinea, vi è una contraddizione fondamentale: l'esperienza dell'altro ci è data ma non possiamo fondarla logicamente, possiamo unicamente tentare di esplicitarla. Ma questa stessa operazione di esplicitazione, dice Merleau-Ponty, sembra impossibile a realizzarsi fintantoché Husserl non intende abbandonare una condizione primordiale, che anzi viene ribadita ogni qualvolta ci si avvicini ad una soluzione: "cette condition, c'est la conception cartésienne du «cogito»"³⁴, secondo la quale la coscienza è essenzialmente coscienza di sé. Evidenziata quindi l'impossibilità di sorpassare la contraddizione tra un altro che sia un "per sé" che mi appare però tra le cose, attraverso un corpo, quindi un "in sé", Husserl conclude che in realtà la questione è mal impostata, dato che questa contraddizione si presenta come tale soltanto dopo che l'esperienza dell'altro ci sia in qualche modo data.

²⁶ HUSSERL, *Meditazioni Cartesiane, con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1989, p. 113.

²⁷ *Ibid.*, p. 114.

²⁸ MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 39.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 129.

³¹ *Ibid.*, p. 131.

³² *Ibid.*, p. 133.

³³ *Ibid.*, p. 131.

³⁴ MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 40.

Ma imboccando questa via, obietta il filosofo francese, egli sembra rinunciare a spiegare l'esperienza dell'altro a partire dalla coscienza di sé, abbandonando la sua stessa premessa e orientandosi in una diversa direzione. Riprendendo la posizione interpretativa che caratterizza il suo atteggiamento nei confronti del pensiero husserliano, Merleau-Ponty rileva in esso la presenza di due opposte tendenze. Se in certe pagine Husserl pare restare solidamente ancorato al «cogito», cercando quindi di accedere all'altro a partire dalla «sfera di appartenenza», in altri passaggi sembra invece orientarsi verso una concezione schiettamente intersoggettiva, delineando la possibilità di rinunciare al «cogito» primordiale e partire da «une conscience qui n'est ni moi ni autrui».³⁵ Ma, osserva Merleau-Ponty, nei momenti in cui egli dà l'impressione di essere giunto proprio alla soglia di una concezione schiettamente intersoggettiva, finisce immancabilmente per arretrare e tornare ad assestarsi sulla «soggettività trascendentale integrale». Nelle opere della maturità Husserl sarebbe stato invece più consapevole del problema, giungendo ad affermare simultaneamente le due esigenze pur senza giungere a conciliarle, come mostrerebbe il celebre passaggio della *Crisi* «La soggettività trascendentale è intersoggettività», una *formule-énigme* che Merleau-Ponty cita spesso negli scritti risalenti a questa epoca.

Il fenomenologo francese riconosce che è esistita, all'interno della tradizione fenomenologia, un tentativo di affrontare la questione dell'altro rinunciando completamente al *cogito* come punto di partenza, rifiutando quindi quello che egli definisce come il *postulato cartesiano* che caratterizza il pensiero di Husserl, ovvero, la nozione di coscienza intesa fondamentalmente come coscienza di sé. Secondo Merleau-Ponty, Max Scheler si muove in questa direzione nel suo saggio *Essenza e forme della simpatia*, in particolare nell'ultimo capitolo intitolato «L'io altrui»³⁶. Nel suo saggio Scheler critica sia la posizione di coloro che risolvono il problema della relazione con l'altro mediante «conclusioni per analogia», sia la tesi proposta da Lipps, che fonda tale relazione su di un «processo di empatia»³⁷. Per Scheler, la percezione non si distingue in interna o esterna in accordo con il suo oggetto. Posso avere infatti una percezione esterna del mio corpo, pari a quella che ho degli oggetti. Allo stesso modo, noi esperiamo i sentimenti e la volontà altrui con la stessa certezza dei nostri, la nostra percezione interna

³⁵ *Ibid.*, p. 41.

³⁶ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bonn 1931, trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova Editrice, Roma 1980. Il capitolo «L'io altrui» venne aggiunto da Scheler nella seconda edizione di quest'opera, ampliando quello che nella prima era semplicemente un'appendice intitolata «Sui motivi per accogliere l'io dell'altro».

³⁷ Nel suo famoso saggio sull'empatia Edith Stein ha sottoposto ad una critica puntuale le teorie di Scheler, come anche quelle di Lipps e Münsterberg (Cfr. EDITH STEIN, *Zum problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917. Trad. it. *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1985). Merleau-Ponty conosceva però la Stein principalmente per i suoi studi di psicologia, mentre non fa cenno alle sue tesi sull'empatia.

non è limitata a processi psichici che ci appartengono ma abbraccia «l'intero regno esistente delle anime – in un primo tempo come un flusso inarticolato di esperienze».³⁸ Egli descrive la coscienza primordiale, quale si può rilevare nei bambini e, in una certa misura, nelle tribù «primitive», come un «flusso d'esperienze, indifferente rispetto all'io-Tu»³⁹, uno stato d'isteria permanente, nel quale nessun privilegio è accordato alla coscienza di sé e, anzi, vi si riscontra una decisa predilezione per l'altro.

[...] nella datità primaria delle esperienze non è dato necessariamente quale sia l'io individuale al quale appartiene un'esperienza «esperita», se sia cioè il nostro proprio io o un io estraneo.

Se però si dà un'*inclinazione* preminente e generalmente umana in una delle direzioni precedentemente menzionate della possibile illusione, non è certo la cosiddetta illusione dell'empatia quella di cui ci serviamo per attribuire ad altri la nostra esperienza, ma è piuttosto la direzione *opposta*, nella quale esperiamo come nostre le esperienze altrui. Ciò significa: «in un primo tempo» l'uomo vive più negli *altri* che in se stesso; più nella comunità che nel proprio individuo.⁴⁰

La coscienza di sé e dell'altro emerge da questa corrente indifferenziata riconoscendosi nelle proprie espressioni, realizzando le proprie intenzioni con i mezzi espressivi di cui dispone. Non, però, perché vi sia una serie di addizioni di contenuti psichici ad un mondo popolato di cose, una «animazione» dell'ambiente che ci circonda. Viceversa il processo di apprendimento consiste in una progressiva «disanimazione»: «una continuata delusione sul fatto che soltanto alcuni fenomeni sensibili dimostrano di essere funzioni rappresentative dell'espressione, altre invece no».⁴¹ Scheler introduce la nozione di «evidenza emozionale», secondo la quale non possiamo divenire l'altro realmente, ma riusciamo a divenirlo intenzionalmente attraverso le espressioni mediante le quali egli si dà a noi. Osserva però Merleau-Ponty che il problema è ancora lungi dall'essere risolto, ma è piuttosto ribaltato. Mentre in Husserl la difficoltà si presentava nel passaggio dalla coscienza di sé all'altro, in Scheler si tratta di comprendere come emerga la distinzione tra me e l'altro dallo sfondo della indifferenziazione originaria.

Per Scheler infatti, continua Merleau-Ponty, le coscienze non sono separate che per la loro corporeità, che diviene in qualche modo «la matière sensible à l'aide de laquelle on appréhende soi-même ou autrui».⁴² La coscienza e le sue manifestazioni divengono così un tutt'uno. Ciò che

³⁸ SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, trad. it. cit., p. 352.

³⁹ *Ibid.*, p. 347.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 347-348.

⁴¹ *Ibid.*, p. 338.

⁴² MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 43.

Merleau-Ponty ritiene l'apporto essenziale della concezione di Scheler è la nozione di espressione: la coscienza non è separabile dalle sue espressioni, e quindi dal suo ambiente culturale, essa non è dietro alle proprie manifestazioni, esse le sono inerenti, sono la coscienza. "C'est parce qu'autrui est tout entier dans ses manifestations, que je peux le poser: par son existence même, et non par raisonnement analogique".⁴³ Per spiegare la coscienza dell'altro Scheler minimizza la coscienza di sé e la riconduce ad un "simple contact avec soi" che si realizza nell'esperienza, ma che non è mai completo possesso di sé:

Le *cogito* au sens cartésien est indéniablement une conquête de la culture, puisqu'il a donné lieu à une prise de conscience, il n'est pas primordial, puisqu'il était subordonné à toute une série de conditions culturelles qui ont permis cette prise de conscience de soi: il est *expression*, au même titre que toute conscience.⁴⁴

Scheler, però, riponendo la coscienza interamente nelle sue espressioni, la rende opaca e, secondo Merleau-Ponty, finisce per compiere un livellamento dell'io e dell'altro in una specie di pan-psichismo neutro, nel quale non si comprende come un soggetto che non sia coscienza di sé possa affiorare da questo flusso comune indifferenziato. Minimizzando la coscienza di sé, Scheler compromette anche quella dell'altro, mentre Husserl, nonostante abbia sottoposto la nozione di *cogito* ad una revisione ("l'incarnation du moi en ses expressions"⁴⁵), non intende comunque rinunciare all'originarietà dell'ego, trovandosi conseguentemente costretto ad introdurre l'altro soltanto come distruttore di questo ego. Il confronto tra queste due prospettive, secondo Merleau-Ponty, illustra efficacemente la relazione che lega l'io e l'altro in una mutua implicazione:

"Chez Husserl comme chez Scheler, ego et autrui sont liés par le même rapport dialectique: tout en semblant s'exclure, ils sont bizarrement apparentés, il s'avère impossible de sauver l'un aux dépens de l'autre: tout les deux varient dans le même sens."⁴⁶

4. Linguaggio ed intersoggettività

Nel prendere in considerazione l'apprendimento del linguaggio dobbiamo affrontare la questione dell'imitazione e quindi della relazione con

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 44. Il corsivo è nel testo.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 45.

l'altro, approfondendo il problema della relazione con l'altro siamo ricondotti alla nozione di espressione: siamo quindi condotti a percorrere una sorta di *cerchio*. Scopriamo allora, continua Merleau-Ponty, che l'apprendimento del linguaggio non è un processo intellettuale fondato su di una coscienza preliminare dell'altro trattandosi piuttosto dello sviluppo di una autentica relazione nella quale l'io e l'altro sorgono quali poli dialettici; è un processo che non è basato nell'identificazione con l'altro ma è al contrario l'atto nel quale ha luogo l'identificazione con l'altro. La coscienza si sviluppa perciò correlativamente allo sviluppo del linguaggio. Questo, secondo Merleau-Ponty, è confermato da alcune peculiarità del linguaggio infantile, quali la confusione dei pronomi e il netto privilegio concesso al nome altrui rispetto al proprio. Il bambino comincia a pronunciare il suo nome molto più tardi dei nomi delle persone che lo circondano e il pronome *io* è utilizzato molto dopo il pronome *tu*. Questo però non deve spingere a pensare che l'acquisizione di queste parole possa giocare il ruolo di causa nello sviluppo della coscienza di sé, né, d'altra parte, può essere ritenuta puro effetto di determinate esperienze: si tratta evidentemente di un'azione reciproca, nozione ed espressione si incontrano nella parola.

Alcune ricerche nel campo della patologia psichica e della psicologia dell'infanzia confermano, secondo Merleau-Ponty, la stretta relazione messa in luce tra intersoggettività e linguaggio. Gli studi sull'allucinazione verbale di Lagache⁴⁷ mostrano che questo fenomeno non dipende, come vorrebbe l'interpretazione tradizionale, da una auto-eccitazione dei centri nervosi. I soggetti affetti da questo tipo di patologia sono coscienti della differenza che contraddistingue l'allucinazione e la percezione autentica, che non possono pertanto essere ricondotti l'una all'altra. Inoltre, l'allucinazione è accompagnata da movimenti, visibili o latenti, dell'apparato di fonazione, fatto che riconduce la parola percepita nell'allucinazione alla parola propria. Il problema quindi viene ad essere quello di comprendere come possa accadere che la parola propria, quella che è ordinariamente inteso come un dialogo interiore, sia intesa da soggetti malati come parola proveniente dall'esterno, da altri. Questo comporta che il problema non sia più considerato sotto il suo aspetto sensorio e sia invece interpretato come fenomeno di spersonalizzazione, ovvero, il soggetto non ha più l'impressione di coincidere con sé stesso. La parola è insomma essenzialmente una relazione a due:

In ogni istante io mi ricordo che, «mostro incomparabile» nel silenzio, al contrario io sono, grazie alla parola, messo in presenza di *un altro me stesso* che ricrea ogni momento del mio linguaggio e mi sostiene anche nell'essere. Vi

⁴⁷ D. LAGACHE, *Les hallucinations verbales et la parole*, in *Oeuvres*, tomo I, Presses Universitaires de France, 1977.

è parola (e dunque personalità) solo per un «io» che porta in sé questo germe di spersonalizzazione.⁴⁸

A loro volta gli studi di Rostand⁴⁹ sull'apprendimento delle strutture grammaticali si muovono nella stessa direzione, sottolineando la connessione tra coscienza, acquisizione del linguaggio e esperienza intersoggettiva. Il periodo nel quale il bambino è capace di apprendere una lingua coincide, osserva Rostand, con l'epoca di maggiore dipendenza dai propri genitori. Se il bambino non ha a sua disposizione un modello linguistico all'interno di questo periodo, troverà successivamente molte difficoltà nell'imparare a parlare e non ci riuscirà mai in maniera ottimale, come mostrano i problemi relativi all'educazione linguistica dei cosiddetti *fanciulli selvaggi* e, più comunemente, dei bambini sordi. In altre parole, lo sviluppo del linguaggio è legato intimamente alle relazioni che il bambino stabilisce, specie con la madre. Gli esempi citati da Rostand, e ripresi da Merleau-Ponty, sulla relazione tra la costellazione familiare e l'acquisizione di alcuni tempi verbali rafforzano questa interpretazione.

Alla nascita di un fratello minore, un bambino che già possedeva un fratello più vecchio e che quindi perde il suo statuto di ultimogenito, subisce una brusca regressione nell'espressione linguistica e nel comportamento. In seguito, in occasione della presenza di un quarto bambino ospite della sua famiglia per un breve periodo, i fenomeni nevrotici scompaiono e, allo stesso tempo, il piccolo mostra di aver appreso in un solo giorno l'uso del passato, dell'imperfetto e del futuro semplice. Nell'interpretazione di Rostand, la presenza del quarto bambino, più vecchio di tutti e tre i fratelli, ha tolto al fratello maggiore il suo ruolo privilegiato di primogenito assoluto, modificando ancora una volta le relazioni e permettendo al fratello intermedio l'accettazione del cambiamento attraverso uno schema passato-presente-futuro: io ero il fratello minore, adesso non lo sono più e divento il fratello maggiore dell'ultimo nato. In un altro caso, una bambina di 35 mesi rimane profondamente colpita dalla visione di una cagna che allatta i suoi cuccioli. Due mesi dopo, alla nascita di un fratellino, acquisisce bruscamente certi modi linguistici, tra i quali il tempo imperfetto. Secondo l'interpretazione di Rostand, l'immagine della cagna con i cuccioli rappresentava simbolicamente per la bambina, che sapeva vicina la nascita di un fratello o di una sorella, lo schema fratello-io-genitori. Alla nascita del fratellino, la bambina assume un atteggiamento attivamente materno nei confronti del nuovo nato e, nello stesso tempo, inizia ad utilizzare le parole «me» ed «io», il tempo imperfetto e il futuro di quattro verbi. Queste ricerche sul linguaggio confermano quindi ancora una volta la relazione che lega il linguaggio quale

⁴⁸ MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, trad. it. cit., p. 45. Il corsivo è nel testo.

⁴⁹ F. ROSTAND, *Grammaire et affectivité*, in "Revue Française de Psychanalyse", tomo XIV, n° 2, avril-juin 1950, pp. 299-310.

fenomeno di espressione e la costituzione della coscienza di sé e dell'altro, caratterizzandola quale connessione inestricabile in cui nessuno dei due poli sussiste indipendentemente dall'altro e può pertanto esserne considerato causa.

È qui che le teorie di Saussure giungono ad avere un significato centrale per il pensiero di Merleau-Ponty. La prospettiva inaugurata da Saussure permette di affrontare il fenomeno del linguaggio andando oltre le coppie dicotomiche tradizionali quali soggetto e oggetto, coscienza e inconscio, individuale e collettivo. Nell'interpretazione di Merleau-Ponty, Saussure da un lato mostra una netta intenzione di tornare alla lingua parlante e viva, dato che essa esiste unicamente nei soggetti parlanti. D'altra parte, egli è convinto che la lingua non sia semplicemente la produzione degli individui, di cui disporrebbero come se fosse di loro proprietà. Secondo il fenomenologo francese, il contributo fondamentale di Saussure è mostrare come la lingua, nel suo funzionamento, non sia in alcun modo riconducibile alla distinzione tradizionale tra *puro senso* e *puro segno*:

Assumendo come tema la parola, in realtà Saussure trasferiva in un ambito nuovo lo studio del linguaggio, avviava una revisione delle nostre categorie. Egli metteva in causa la solida distinzione fra il segno e la significazione che sembra imporsi se si considera soltanto la lingua istituita, ma che si scompagina nella parola. Qui il suono e il senso non sono semplicemente associati. La famosa definizione del segno come "diacritico, oppositivo e negativo" vuol dire che la lingua è presente al soggetto parlante come un sistema di scarti fra segni e fra significazioni, che la parola opera con un solo gesto la differenziazione nei due ordini, e che infine non è possibile applicare la distinzione fra la *res extensa* e la *res cogitans* a significazioni che non sono concluse e a segni che esistono solo nel loro rapporto.⁵⁰

Linguaggio e pensiero sono allora intesi come due aspetti di una stessa realtà e in questo senso Merleau-Ponty approva pienamente l'immagine utilizzata da Saussure nel suo *Corso di linguistica generale*:

La «pensée pure», dit Saussure, est comme le souffle du vent sans figure et sans contour. Le langage en lui-même est comme les masses d'eau du lac sans configuration. C'est au contact de ces deux réalités amorphes, à la surface de l'eau que se produisent les vagues, leurs formes géométriques, leurs facettes; à savoir la pensée articulée et déterminée.⁵¹

Nel corso *Le scienze dell'uomo e la fenomenologia*, degli anni 1951-52, e nell'articolo *Sulla fenomenologia del linguaggio*, risalente alla stessa epoca, Merleau-Ponty afferma l'esistenza di una significativa convergenza

⁵⁰ MERLEAU-PONTY, *Résumé de cours*, trad. it. cit., p. 39.

⁵¹ MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 84.

tra le teorie di Saussure e il pensiero dell'ultimo Husserl. In questi testi il filosofo francese conduce più a fondo la propria lettura di Husserl e non vede più nella enigmaticità dell'esperienza dell'altro una debolezza del pensiero husserliano ma, al contrario, un'apertura a nuove direzioni. In un primo momento Husserl considera la relazione tra il corpo e la coscienza come esteriorità reciproca: se la riflessione si rivolge unicamente alla pura coscienza, fare l'esperienza dell'altro significa percepire il pensiero dell'altro *dietro* al suo corpo. Al contrario, nelle *Meditazioni* il fenomeno di accoppiamento (*Paarung*) mostra un'esperienza dell'altro che è guidata dalla spontaneità del mio corpo che riprende per conto proprio i comportamenti dell'altro, divenendo così interno il legame tra la coscienza ed il corpo. In questi saggi, secondo Merleau-Ponty, assistiamo ad una revisione delle teorie di Husserl sul linguaggio che è parallela alla revisione delle sue osservazioni sull'esperienza corporea. Nelle *Investigazioni logiche*, Husserl cerca una eidetica del linguaggio e una grammatica universale che possano percorrere tutte le forme possibili di significazione, e che pertanto sarebbero soggiacenti a tutte le lingue empiriche. Nei testi dell'ultimo periodo, parlare non è più semplicemente tradurre il pensiero in parole, ma un modo di intenzionare un oggetto per mezzo di parole o, ancora, il linguaggio diviene la stessa possibilità della comune partecipazione ad una esistenza ideale da parte di una pluralità di soggetti:

Penser le langage n'est plus chercher une logique du langage au-delà des phénomènes linguistiques, mais rencontrer un *logos* déjà engagé dans le langage, rencontrer le langage que *je sais* parce que *je suis* ce langage même.⁵²

4. Con Saussure, oltre Saussure

Ma se la linguistica saussuriana, invitando alla riformulazione del rapporto tra segno e significato, confermano e appoggiano le analisi dell'ultimo Husserl, ciò avviene anche grazie alla lettura piuttosto libera che di essa compie il fenomenologo francese. Quando il linguista afferma il carattere arbitrario e convenzionale del linguaggio, vuole sottolineare, secondo Merleau-Ponty, il fatto che il linguaggio è un fenomeno essenzialmente culturale e non naturale. La lingua non è una realtà spirituale che si erge al di sopra degli individui ma non è neppure un fantasma prodotto dal soggetto, essa è piuttosto una manifestazione dell'intersoggettività umana. Il principio dell'arbitrarietà dei segni mostra quindi come la sistematicità della lingua sia creata e sostenuta dal mondo sociale. Ma ricondurre interamente il linguaggio alla dimensione antropologica rischia, nonostante se ne metta in evidenza l'aspetto intersoggettivo, di reintrodurre un soggetto inteso come

⁵² MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 417.

pura coscienza. Ed è per questo che Merleau-Ponty giunge a reinterpretare, forse fino a respingere, il principio dell'arbitrarietà⁵³ sottolineando il carattere radicalmente contingente del linguaggio introducendo l'idea di una *motivazione relativa* che legherebbe segno e senso. E questa operazione passa per una vera e propria *trasgressione*⁵⁴ nei confronti di uno dei suoi aspetti fondamentali, ovvero la distinzione tra sincronia e diacronia, tra *langue* e *parole*. La linguistica. La linguistica sincronica studia la lingua nella sua totalità statica, quale è data in un certo istante della sua evoluzione, e ne rivela il carattere sistematico o strutturale⁵⁵. Viceversa, la linguistica diacronica considera la lingua nel suo mutamento e come tale non è in grado di fornire alcuna descrizione di tipo sistematico. I due aspetti del linguaggio, benché si incrocino, sono tra loro opposti in maniera inequivocabile⁵⁶. Al contrario, secondo Merleau-Ponty diacronia e sincronia sono legati internamente essendo punti di vista opposti che mettono in luce sezioni differenti di uno stesso fenomeno globale, evidenziando come da un lato la lingua appaia come sequenza di eventi fortuiti e dall'altro come tendenza ad un ordine. L'uso concreto della lingua supera costantemente la distinzione tra il piano della successione e il piano della simultaneità, che risultano quindi quali poli di una connessione dialettica e non termini di una dicotomia. Lo stesso Merleau-Ponty riconosce di compiere una forzatura delle teorie di Saussure e cita spesso in questi anni il lavoro del linguista Gustave Guillaume⁵⁷ quale appoggio della propria interpretazione. La nozione di *schema sublinguistico* elaborata da quest'ultimo cerca di mostrare come l'evoluzione storica della lingua, ovvero la dimensione diacronica, non sia puramente causale o *cieca*, ma sia anch'essa guidata da un'intenzionalità. Il linguaggio non è più visto come *Gestalt dell'istante* ma diviene invece una *Gestalt in movimento*. Ed è da intendersi in questo stesso senso anche l'uso che Merleau-Ponty fa della coppia *langue* e *parole*, che già sin dalla *Fenomenologia* è lontano dalla semplice ripresa del testo saussuriano⁵⁸. Ma

⁵³ Su questo si veda M. CARBONE, *La visibilità de l'invisible*, Olms, p. 45.

⁵⁴ ZAMBONI, *Il linguaggio nella riflessione di Merleau-Ponty e i legami con lo strutturalismo*, cit., p. 21.

⁵⁵ Come osserva Chiara Zamboni, rifacendosi a Benveniste, il termine «struttura», benché veda la sua genesi storica nella linguistica di Saussure, non era solitamente utilizzato da quest'ultimo, che vi preferiva il termine «sistema».

⁵⁶ Tullio De Mauro, curatore dell'edizione critica del *Corso di linguistica generale*, propende invece per un'interpretazione meno rigida della separazione tra sincronia e diacronia, che sarebbe stata, a suo avviso, accentuata dall'intervento degli editori che trassero il *Corso* dai testi delle lezioni di Saussure (Cfr. SAUSSURE, *Cours de linguistique generale*, trad. it cit., nota 16). Secondo De Mauro, che in questo si avvicina in una certa misura alla posizione di Merleau-Ponty, la relazione tra sincronia e diacronia è da intendersi in senso dialettico (Cfr. *Ibid.*, note 65 e 176).

⁵⁷ G. GUILLAUME, *L'architectonique du temps dans les langues classiques*, Einar Munksgaard, Copenhagen 1945.

⁵⁸ Cf. G.B. MADISON, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*. Klincksieck, Paris 1973, p. 126.

mentre in questo saggio la distinzione tra *parole parlée* e *parole parlante* è forse maggiormente debitrice delle riflessioni di Heidegger su *Rede* e *Gerede*⁵⁹, nei saggi del periodo che abbiamo visto come caratterizzato come intermedio, e in specie ne *La prosa del mondo*, la linguistica di Saussure viene ad assumere un ruolo centrale. Qui infatti Merleau-Ponty distingue un *langage parlé*, ovverosia l'insieme delle espressioni istituzionalizzate ed integrate nel repertorio linguistico e delle quali disponiamo in modo strumentale, e un *langage parlant* che, al contrario, è il momento nel quale l'espressione sorge, il momento del passaggio tra una intenzione "ancor muta"⁶⁰ e le parole che la esprimono in virtù di slittamenti, incroci e combinazioni delle espressioni che già appartengono al linguaggio parlato⁶¹. Un passaggio che non è il risultato di una connessione tra elementi due catene distinte, dato che, come mostra Saussure, i segni non sono i rappresentanti delle significazioni bensì mezzi di differenziazione, "entità oppositive, relative e negative"⁶². L'intenzione significativa raggiunge pertanto una tematizzazione nella parola, essendo al di là di essa nient'altro che "un vuoto determinato"⁶³:

[...] questo atto d'espressione, questa unione – mediante la trascendenza del senso linguistico – della parola e della significazione cui essa mira, non è per noi, soggetti parlanti, una operazione seconda, alla quale ricorremmo solo per comunicare agli altri i nostri pensieri, ma la nostra presa di possesso, l'acquisizione di significazioni che altrimenti ci sono presenti solo sordamente.⁶⁴

Nella *Fenomenologia* il linguaggio godeva di una posizione privilegiata unicamente perché "la parola è capace di sedimentare e di costituire una acquisizione intersoggettiva"⁶⁵, in altre parole esso si limitava a riprendere e rendere più *trasparente* il senso che aveva la propria origine al livello primordiale dell'esperienza corporea e della percezione, nel *Cogito tacito*. Ora, il linguaggio perde la sua trasparenza, diviene opaco e quasi corporeo e, allo stesso tempo, il *Cogito* abbandona il proprio silenzio intangibile e con esso anche la sua irrimediabile solitudine. In quel saggio la ricerca sul

linguaggio era quindi svolta interamente all'interno dell'orizzonte della soggettività, benché si trattasse di una soggettività *riformata* dall'esperienza corporea, nella quale, come abbiamo detto, era il gesto corporeo a fornire il modello e l'origine dell'espressione linguistica. Ora invece è la nozione della diacriticità dei segni introdotta da Saussure, ovvero del significato quale prodotto esclusivo della differenza tra segni⁶⁶, che permette a Merleau-Ponty di vedere nel linguaggio una *logica incarnata* e "qualcosa di simile ad un essere"⁶⁷ e che finirà per invadere l'universo del sensibile aprendo la strada alla riflessione ontologica dell'ultimo Merleau-Ponty.

⁵⁹ Cf. J.-P. CHARCOSSET, *La tentation du silence*, "Esprit", n. 66, 1982, p.54, citato in CARBONE, *La visibilité de l'invisible*, cit., p. 45.

⁶⁰ MERLEAU-PONTY, *Sur la phénoménologie du langage*, trad. it. cit., p. 122.

⁶¹ Cf. RICHARD LANIGAN, *Phenomenology of communication*, p. 52. Per un confronto con il pensiero di Roland Barthes sul tema, vedi anche LANIGAN, *Speaking and Semiology*, Mouton de Gruyter, Berlin-New York 1991, p. 78 e ss.

⁶² SAUSSURE, *Cours de linguistique generale*, cit., p. 144, citato in MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, trad. it. cit., p. 54.

⁶³ MERLEAU-PONTY, *Sur la phénoménologie du langage*, trad. it. cit., p. 123, il corsivo è nel testo.

⁶⁴ MERLEAU-PONTY, *Sur la phénoménologie du langage*, trad. it. cit., p. 124.

⁶⁵ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, trad. it. cit., p. 261.

⁶⁶ La stessa nozione di *chiasma*, che Merleau-Ponty elaborerà in seguito, è, come osserva correttamente Lanigan, allo stesso tempo reversibilità e scarto. (Cf. Lanigan, *Speaking and Semiology*, Mouton de Gruyter, 1991, p. 167).

⁶⁷ MERLEAU-PONTY, *Le langage indirect et le voix du silence*, trad. it. cit., p. 67.