

CHIASMI INTERNATIONAL

PUBLICATION TRILINGUE AUTOUR DE LA PENSÉE DE MERLEAU-PONTY
TRILINGUAL STUDIES CONCERNING MERLEAU-PONTY'S THOUGHT
PUBBLICAZIONE TRILINGUE INTORNO AL PENSIERO DI MERLEAU-PONTY

MERLEAU-PONTY

VIE ET INDIVIDUATION

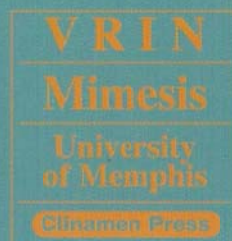
AVEC DES INÉDITS DE MERLEAU-PONTY ET SIMONDON

LIFE AND INDIVIDUATION

WITH UNPUBLISHED TEXTS BY MERLEAU-PONTY AND SIMONDON

VITA E INDIVIDUAZIONE

CON INEDITI DI MERLEAU-PONTY E SIMONDON



Deux notes de travail inédites de Merleau-Ponty, datées de 1959, qui font référence à Simondon ; le premier chapitre d'un texte inédit que Simondon avait rédigé quelques années auparavant : *Chiasmi International* publie pour la première fois les témoignages de la réflexion croisée que les deux penseurs étaient en train de mener sur l'un des thèmes les plus décisifs pour la philosophie du XXe siècle : l'individuation. Quelques uns des spécialistes de la question, parmi les plus reconnus, apportent leur contribution au sujet de ces textes, et des rapports entre la pensée de Merleau-Ponty et celle de Simondon. Le thème de la seconde section, à savoir le thème de la vie qui court à travers les leçons de Merleau-Ponty sur la nature, et dont les contributions pour l'essentiel proviennent du Merleau-Ponty Circle (Université de Western Ontario, 2003) se révèle ainsi parfaitement complémentaire au celui de la première.

Chiasmi International publishes for the first time two previously unpublished working notes from Merleau-Ponty that date from 1959 and the first chapter of a previously unpublished text that Simondon had written some years earlier: texts that testify to the intersecting reflections that Merleau-Ponty and Simondon were conducting on one of the most decisive themes for the philosophy of the 20th Century: individuation. Some authors, who are among the best known specialists in the question of individuation, make their contributions bear on the subject matter of these texts, and on the relations between the thought of Merleau-Ponty and that of Simondon. The theme of the second section is the topic of life, which runs across Merleau-Ponty's lectures on nature, and shows itself to be perfectly complementary of that of the first one. The contributions devoted to the second theme essentially come from the Merleau-Ponty Circle (University of Western Ontario, 2003).

Due note di lavoro inedite di Merleau-Ponty del 1959 che fanno riferimento a Simondon; il primo capitolo di un testo inedito di Simondon composto pochi anni prima: *Chiasmi International* pubblica per la prima volta le testimonianze della riflessione incrociata che i due pensatori stavano conducendo su uno dei temi più decisivi per la filosofia del XX secolo: l'individuazione. Intorno a quei testi, e ai rapporti tra il pensiero di Merleau-Ponty e quello di Simondon, scrivono alcuni tra i più accreditati specialisti dell'argomento. La seconda sezione, i cui contributi per lo più provengono dal Merleau-Ponty Circle (University of Western Ontario, 2003), è perfettamente complementare alla prima ed è incentrata sul tema della vita che attraversa le lezioni di Merleau-Ponty sulla natura.

TEXTES DE / TEXTS BY / TESTI DI:

Giuliano Antonello, Daniela Calabrò, Mauro Carbone, Fabrice Colonna, Miguel De Beissegui, Emmanuel De Saint Aubert, Helen A. Fielding, Paolo Gambazzi, Jacques Garelli, Xavier Guchet, Mariana Larison, Leonard Lawlor, Kym MacLaren, Maurice Merleau-Ponty, David Morris, Mario Neve, Felix Ó Murchadha, Franck Robert, Davide Scarso, Gilbert Simondon, Jenny Slatman, Ted Toadvine, Robert Vallier, Veniero Venier



CHIASMI INTERNATIONAL

PUBLICATION TRILINGUE AUTOUR DE LA PENSÉE DE MERLEAU-PONTY
TRILINGUAL STUDIES CONCERNING THE THOUGHT OF MERLEAU-PONTY
PUBBLICAZIONE TRILINGUE INTORNO AL PENSIERO DI MERLEAU-PONTY

<http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~chiasmi>

http://cas.memphis.edu/philosophy/Chiasmi_International/index.htm

DIRECTEURS / EDITORS / DIRETTORI:

Renaud Barbaras (Université Paris-I, France), renaud.barbaras@free.fr;

Mauro Carbone (Università degli Studi di Milano), mauro.carbone@unimi.it;

Helen A. Fielding (University of Western Ontario) (hôte/guest/ospite), hfieldin@uwo.ca;

Leonard Lawlor (University of Memphis), rlawlor@memphis.edu.

COMITÉ SCIENTIFIQUE / EDITORIAL BOARD / COMITATO SCIENTIFICO:

Rudolf Bernet (Katholieke Universiteit Leuven), Patrick Burke (Seattle University), Wanderley Cardoso de Oliveira (Universidade de São João del Rei, Minas Gerais), Edward S. Casey (SUNY at Stony Brook), Jean-François Courtine (Université de Paris-Sorbonne), Simon Critchley (Essex University), Pierre Dalla Vigna (Università degli Studi di Bologna), Françoise Dastur (Université de Nice), Fred Evans (Duquesne University), Elio Franzini (Università degli Studi di Milano), Paolo Gambazzi (Università degli Studi di Verona), Jacques Garelli (Université d'Amiens), Theodore Geraets (University of Ottawa), Koji Hirose (Université de Tsukuba), Giovanni Invitto (Università degli Studi di Lecce), Dominique Janicaud (Université de Nice †), Enrica Lisciani-Petrini (Università degli Studi di Salerno), Sandro Mancini (Università degli Studi di Palermo), Isabel Matos Dias (Universidade de Lisboa), Shōichi Matsuba (Université de Kobeshi-kango), Mario Teodoro Ramírez Cobián (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo), Carlo Sini (Università degli Studi di Milano), Hugh J. Silverman (SUNY at Stony Brook), Anthony J. Steinbock (Southern Illinois University at Carbondale), Jacques Taminiaux (Université Catholique de Louvain), Bernhard Waldenfels (Ruhr-Universität Bochum), Gail Weiss (George Washington University).

REDACTEURS / EDITORIAL ASSISTANTS / REDATTORI:

Etienne Bimbenet, Valentina Flak, Sara Guindani, Xavier Guchet, Stefan Kristensen, Federico Leoni, Alessia Mascellani, Simona Pierri, Davide Scarso (webmaster: davide@goldnet.it).

EN COLLABORATION AVEC / IN COLLABORATION WITH / IN COLLABORAZIONE CON:

“Società italiana di studi su Maurice Merleau-Ponty”, fondata da Angela Ales Bello, Mauro Carbone, Pierre Dalla Vigna, Giovanni Invitto, Sandro Mancini (presidente).

NUMÉRO COORDONNÉ PAR / VOLUME COORDINATED BY / NUMERO COORDINATO DA:

MAURO CARBONE - HELEN A. FIELDING.

CHIASMI INTERNATIONAL

PUBLICATION TRILINGUE AUTOUR DE LA PENSÉE DE MERLEAU-PONTY
TRILINGUAL STUDIES CONCERNING MERLEAU-PONTY'S THOUGHT
PUBBLICAZIONE TRILINGUE INTORNO AL PENSIERO DI MERLEAU-PONTY

MERLEAU-PONTY

VIE ET INDIVIDUATION

AVEC DES INÉDITS DE MERLEAU-PONTY ET SIMONDON

LIFE AND INDIVIDUATION

WITH UNPUBLISHED TEXTS BY MERLEAU-PONTY AND SIMONDON

VITA E INDIVIDUAZIONE

CON INEDITI DI MERLEAU-PONTY E SIMONDON

V R I N

Mimesis

**University
of Memphis**

Clinamen Press

MERLEAU-PONTY, LÉVI-STRAUSS E LA PERCEZIONE SOCIALE

1. Introduzione

In una nota di lavoro de *Il visibile e l'invisibile*¹ risalente al Settembre 1959 e intitolata *Pregnanza, Trascendenza*, Merleau-Ponty sottolinea come le nozioni di *Gestalt*, di fenomeno e di gravidanza ci permettano di intendere in modo diverso il nostro rapporto con l'essere, mettendoci in contatto con "il puro il y a". La *gestaltung* sarebbe quindi non un "essere per definizione, essenzializzazione" quanto piuttosto un "*Wesen* verbale" ed in questa direzione, continua Merleau-Ponty, si muovono ad esempio in ambito scientifico le ricerche di Egon Brunswick. Nelle ultime righe di questa nota, entro parentesi, Merleau-Ponty formula l'intenzione di riprendere, in una futura redazione del testo, la propria critica alla nozione di *gestaltung* elaborata da Lévi-Strauss:

[riprodurre qui la mia critica della spiegazione della *gestaltung* in Lévi-Strauss, spiegazione basata sull'accomunamento delle "chances", sull'*incontro* – sì ci vuole incontro, ma ciò che si elabora in virtù di questo incontro, la matrice simbolica dell'Occidente non è un *prodotto* della casualità] Mostrare che, poiché la *Gestalt* sorge dal polimorfismo, ciò ci situa del tutto fuori della filosofia del soggetto e dell'oggetto².

Claude Lefort, curatore del libro che l'improvvisa morte di Merleau-Ponty lasciò incompiuto, commenta queste righe in nota lamentando il fatto di non essere a conoscenza di tale critica, che il filosofo avrà probabilmente sviluppato in un corso o in qualche nota personale, ma rimanda comunque a quello che ritiene essere l'oggetto della critica, ovvero alla elaborazione della distinzione tra storia cumulativa e non cumulativa che Lévi-Strauss compie in *Razza e storia*³. La recente pubblicazione delle trascrizioni dei corsi al Collège de France relativi all'anno 1954-55⁴, in particolare del primo di essi relativo a *L'istituzione nella storia personale e pubblica*, ci permette di gettare un po' di luce sulla questione. In questo articolo cercheremo di ricostruire la critica a Lévi-Strauss che Merleau-Ponty elabora nel corso sull'istituzione, sviluppandola alla luce di altri testi risalenti a quello stesso periodo. Ciò permetterà di mettere in risalto alcuni aspetti del rapporto tra il pensiero di Merleau-Ponty e quello di Lévi-Strauss⁵, in un periodo in cui il filosofo con le sue ricerche sulla storia, che seguono di poco quelle sul linguaggio, si impegna in un ripensamento delle categorie elaborate nei lavori

precedenti che lo condurrà in direzione del pensiero ontologico che avrebbe dovuto trovare compimento in *Il visibile e l'invisibile*⁶.

2. I numerosi e tenui fili della storia

Razza e Storia è un "opuscolo" che l'Unesco commissionò a Lévi-Strauss per la propria collana dedicata al tema "La questione razziale davanti alla scienza". Altri illustri ricercatori avevano provato oltre ogni ragionevole dubbio come l'idea di una *differenza tra razze* fosse del tutto infondata dal punto di vista biologico, rimaneva quindi a Lévi-Strauss l'onere di spiegare la *differenza tra culture*. L'antropologo si propone essenzialmente di dimostrare che l'origine della differenza tra le culture non dipende da qualità intrinseche, ma sia piuttosto il prodotto di una serie di condizioni del tutto casuali. L'argomentazione di Lévi-Strauss prende inizio dalla confutazione dell'idea che esistano società *senza storia*. Le società che l'etnologia tradizionalmente studia sono in genere società prive di scrittura e basate su tecniche rudimentali, che non lasciano vestigi materiali. La loro storia è per questo ignota e forse inconoscibile, ma non necessariamente inesistente. Sarebbe quindi più corretto distinguere due tipi diversi di storia, una *storia cumulativa*, "progressiva, acquisitiva, che accumula i ritrovati e le invenzioni per costruire grandi civiltà" e una *storia stazionaria*, nella quale "ogni innovazione [...] si dissolverebbe in una specie di flusso ondulante" dato che ad essa verrebbe a mancare "il dono sintetico che costituisce il privilegio della prima"⁷. Questa distinzione non può però dirsi conclusiva, continua Lévi-Strauss, in quanto è del tutto dipendente dal nostro punto di vista. Giudichiamo cumulativa la storia di un gruppo umano che si sviluppi nello stesso senso della nostra e che possieda pertanto un significato per noi, mentre ci appare stazionaria una cultura che evolva in un senso diverso:

La storicità o, più esattamente, l'*evenemenzialità* di una cultura o di un processo culturale sono [...] funzione non delle loro proprietà intrinseche, ma della situazione in cui ci troviamo rispetto ad essi, del numero e della diversità dei nostri interessi che ci legano a loro.⁸

Si tratta in fondo di una *illusione* che Lévi-Strauss illustra ricorrendo all'immagine solitamente utilizzata per illustrare come nella teoria della relatività le dimensioni e la velocità non siano valori assoluti, ma dipendano dalla posizione dell'osservatore: per un viaggiatore seduto vicino al finestrino di un treno, la velocità e la lunghezza dei treni che gli passano accanto variano a seconda che essi si spostino nello stesso senso o in senso opposto rispetto al primo. "Ebbene," commenta Lévi-Strauss, "ogni membro di una cultura è coinvolto ad essa altrettanto strettamente di quanto quel viaggiatore lo è al suo treno"⁹. Il giudizio che noi diamo circa lo sviluppo storico di una società differente e la nostra stessa idea di storia dipendono interamente da quel

"sistema di riferimenti" che l'ambiente in cui siamo stati educati e in cui viviamo, "fa penetrare in noi, per mille vie consce e inconsce"¹⁰. Questo sistema di riferimenti deforma inevitabilmente i nostri contatti con altre realtà culturali, potendo anche giungere ad invalidarli del tutto. Sotto il profilo dell'energia disponibile pro capite, tanto caro all'Occidente "Signore delle macchine", un gruppo umano può infatti dare l'impressione di essere caratterizzato da una storia stazionaria, mentre lo si scopre del tutto cumulativo per quanto riguarda ad esempio la produzione artistica. Se assumessimo come criterio l'adattamento a condizioni geografiche sfavorevoli, sarebbero gli Eschimesi e i Beduini ad aver raggiunto i risultati più ragguardevoli. Dal punto di vista del pensiero filosofico religioso, il primato andrebbe invece all'India. Ed ancora, prendendo in considerazione la complessità del sistema di regole di parentela e la raffinatezza con cui è stato elaborato concettualmente, sono senza dubbio gli Australiani, che pur possiedono una cultura tecnica del tutto rudimentale, ad assicurarsi la supremazia. Al punto che Lévi-Strauss, con una formulazione che egli stesso ridimensionerà nella seconda edizione, li dichiara "non solo i fondatori di ogni sociologia generale, ma persino i veri e propri introduttori della misura nelle scienze sociali"¹¹. Giungere ad una gerarchia definitiva delle diverse culture umane richiede l'assunzione contemporanea di tutti i punti di vista possibili: "per sbrogliare una matassa formata di fili tanto numerosi e tenui, bisognerebbe nientemeno che sottoporre la società considerata (e anche il mondo che la circonda) a uno studio etnografico globale e di tutti gli istanti"¹². Non solo, Lévi-Strauss invita a non dimenticare che la presenza di un osservatore introduce "sottili mutamenti" e "perturbazioni" nella comunità oggetto dello studio: "Questa situazione giustifica l'inserimento nelle scienze sociali della nozione di probabilità, presente già da un pezzo in taluni rami della fisica"¹³.

È un fatto indiscutibile, riconosce l'antropologo, che, dal punto di vista dello sviluppo della tecnica e del pensiero scientifico, la civiltà occidentale risulta più cumulativa delle altre. Ad un'attenta osservazione, dobbiamo riconoscere che tutte le comunità umane producono delle innovazioni, sono quindi in qualche misura cumulative¹⁴. Solo che nella maggior parte dei casi le accumulazioni non sono tali da comportare modificazioni significative, mentre in altri casi, peraltro molto rari, danno luogo ad una "reazione a catena"¹⁵. Nella storia umana riconosciamo solo due momenti nei quali si è realizzata una "molteplicità di invenzioni orientate nello stesso senso"¹⁶ tali per numero e coerenza da poter realizzare "mutamenti significativi nei rapporti dell'uomo con la natura, e che hanno, a loro volta, reso possibili altri mutamenti"¹⁷: la rivoluzione neolitica e la rivoluzione industriale¹⁸. Benché in una prospettiva di lunga durata la questione della precedenza perda valore, dobbiamo riconoscere che, sulla base di un capitale neolitico iniziale comune a gran parte del pianeta, la rivoluzione industriale ha preso l'avvio in Europa occidentale e non altrove. Qui si inserisce l'argomentazione chiave di Lévi-Strauss, che egli illustra ricorrendo alla metafora della roulette. Nel gioco

eterogenei: "Questo atteggiamento è una costante del suo percorso. Esso fa della storia una sorta di maleficio"⁵⁸. Per aggiungere poi però che Weber "nelle sue ricerche concrete, non si attiene a queste antitesi"⁵⁹ riconoscendo quindi che si tratta in fondo di "limiti astratti fra i quali, volente o nolente, la nostra vita opera una mediazione"⁶⁰. Nei suoi studi, e Merleau-Ponty si riferisce in particolare a *L'etica protestante*, Weber "penetra all'interno del fatto storico molto più di quanto non ammettessero i suoi principi 'kantiani'" superando così il tenace contrasto tra l'intelletto e l'infinito prospettivismo della storia. Il sociologo tedesco parte insomma da una posizione per molti aspetti analoga a quella di Lévi-Strauss, che oppone come abbiamo visto lo spirito e le sue intrinseche limitazioni all'impenetrabile opacità della storia, la "matassa di fili tanto numerosi e tenui" che non è possibile sbrogliare. Per l'antropologo la soluzione al circolo vizioso del relativismo, sta, come abbiamo visto, nell'abolizione del soggetto ottenuta con l'introduzione dell'inconscio concepito come "natura umana" comune tutti gli individui. Secondo Merleau-Ponty, la via d'uscita suggerita da Weber è filosoficamente molto più pregnante e ci indica la direzione di una "relativizzazione del relativo".

Weber innanzitutto, nota Merleau-Ponty, con il suo lavoro sull'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* intende mettere in luce l'esistenza di eventuali relazioni tra etica professionale e forma di fede religiosa, senza però ricondurle a dei rapporti causali, preferendo piuttosto parlare di "parentele di scelta" o "affinità elettive"⁶¹:

Questa idea di una "parentela delle scelte" (*Wahlverwandschaft*) fa dell'avvenimento altra cosa da un concorso di circostanze, senza che tuttavia manifesti una necessità immanente alla storia; è per così dire al contatto l'una dell'altra che queste scelte hanno potuto alla fine produrre tutte insieme il capitalismo occidentale, e l'essenza del sistema non preesiste al loro incontro⁶².

In questo modo, la *Vielseitigkeit* della storia, ovvero l'inesauribile pluralità di aspetti che un fatto storico possiede, i "numerosi fili" della matassa di cui parla Lévi-Strauss, se dapprincipio rappresentava anche per Weber lo scoglio contro cui si infrangeva fatalmente il progetto di un sapere storico oggettivo, diviene "proprio ciò che agglomera la nube dei fatti, ciò che permette di leggere in un fatto religioso il primo abbozzo di un sistema economico, in un sistema economico delle prese di posizione nei confronti dell'assoluto"⁶³. L'opacità della storia non viene quindi totalmente rimossa, tra i diversi elementi di una totalità storica Weber non intende stabilire delle relazioni univoche ma delle "parentele di scelta", mostrando così come essi appartengano tutti alla "trama unica delle scelte umane"⁶⁴. Weber secondo Merleau-Ponty cerca quindi di muoversi tra una "storia come sequenza di fatti unici", "indifferente, agnostica, che allinea le civiltà come degli individui imparagonabili" e "la presunzione di una filosofia che si illude di stringere il passato nelle sue categorie o lo riduce a ciò che ne pensiamo noi"⁶⁵. Egli

mostra che ciò che permette di sorpassare questa antinomia è "il nostro interesse per il passato: esso appartiene a noi e noi a lui, nulla può far sì che i drammi che sono stati vissuti non ci parlino dei nostri e di noi stessi"⁶⁶. L'alternativa tra fatti e valori, tra una "storia obbiettiva" e una "storia giudicante", rivela il suo carattere fittizio se consideriamo che è il passato stesso che introduce dei valori e dei giudizi nei fatti storici, in quanto vissuto da degli esseri umani: "L'obiettività richiede soltanto che il passato venga messo a confronto con i suoi criteri"⁶⁷. Quell'alternativa può quindi essere superata "chiamando il passato a testimoniare su se stesso"⁶⁸. Quando in quanto storici vogliamo comprendere a fondo il passato siamo costretti "a mettere i fatti in un certo ordine, ad inserirli in una gerarchia, nel senso di un progresso o in una regresso" ed in questo modo, continua Merleau-Ponty, "riprendiamo il movimento stesso del passato"⁶⁹. "La verità, diceva Weber, 'è ciò che vuole essere valido per tutti quelli che vogliono la verità'"⁷⁰, ricorda il filosofo, "siamo in un cerchio che non è però non è un vizio di pensiero, ma il postulato di ogni pensiero storico. E Weber vi entra coscientemente"⁷¹. La storia cessa di essere l'opposizione tra "un intelletto kantiano e di un passato in sé" nel momento in cui "l'intelletto scopre nel suo oggetto la propria origine"⁷²: "Il nostro contatto con il nostro tempo è un'iniziazione a tutti i tempi, l'uomo è storiografo [*historien*] perché è storico [*historique*], la storia non è che l'amplificazione della pratica"⁷³. L'idea di una conoscenza storica che sia oggettiva appartiene ad un certo momento della storia, è una delle componenti di quel vasto processo di "razionalizzazione" che per Weber è l'aspetto fondamentale dello sviluppo della società capitalista⁷⁴. I "tipi ideali" che lo storico introduce per permettere la formazione di un'immagine del passato rappresenterebbero la distanza invalicabile che lo separa dall'infinita ricchezza della storia soltanto se fossero completamente arbitrari, mentre essi stessi "fanno parte della storia: la storia scienza, con i suoi metodi, le sue idealizzazioni, è un aspetto della storia realtà, della razionalizzazione capitalista"⁷⁵. Si tratta per Merleau-Ponty del movimento con il quale la storia "si ripiega su sé stessa, per tentare di cogliersi, di dominarsi, di farsi ragione"⁷⁶, un movimento che si realizza nello stretto contatto con la contingenza e non è pertanto mai garantito nei suoi esiti. Rimessi così in contatto con il fondo storico cui appartengono, i "tipi ideali" cessano di essere semplici costruzioni dell'intelletto e divengono, nel linguaggio utilizzato da Merleau-Ponty, le *matrici simboliche* o i *nuclei intelleggibili* "intorno ai quali s'insedia l'infinito dettaglio dei fatti"⁷⁷:

Questi *centri intelleggibili* della storia sono maniere tipiche di trattare l'essere naturale, di rispondere agli altri e alla morte. Nel punto di incontro degli uomini con i dati della natura o del passato compaiono come delle *matrici simboliche* che non esistevano prima da nessuna parte e che possono per un periodo più o meno lungo lasciare la loro impronta sul corso delle cose, quindi scomparire senza che nulla le abbia apertamente distrutte, per disgregazione interna o perché qualche formazione secondaria prende il sopravvento e le snatura. La "razionalizzazione"

della roulette l'uscita di una serie di due numeri consecutivi è relativamente frequente, mentre una serie di tre numeri lo è molto meno e ancor più rara sarà una serie di quattro numeri e così via:

Un giocatore [...] che puntasse sempre solo sulle serie più lunghe (indipendentemente dal modo in cui concepisce tali serie) con ogni probabilità si rovinerebbe. Lo stesso non accadrebbe a una coalizione di giocatori che puntassero sulle stesse serie in valore assoluto, ma su molte *roulettes*, concedendosi il privilegio di mettere in comune i risultati favorevoli alle combinazioni di ciascuno.¹⁹

Una serie molto lunga di numeri consecutivi alla roulette, corrisponde a quella combinazione di requisiti tali da permettere un salto culturale radicale (questo perlomeno dal punto di vista del nostro sistema di riferimento vero e proprio, dato che altre culture potranno ritenere come serie delle sequenze di numeri apparentemente privi di relazione tra di essi). Una società a storia stazionaria, anzi, meno cumulativa è tale semplicemente perché è *isolata*, mentre una società cumulativa gode del privilegio di trovarsi in un contatto con culture differenti dalla sua. Certe culture hanno avuto la fortuna di poter stabilire *coalizioni* più estese e più durature rispetto ad altre. L'America precolombiana, ad esempio, era caratterizzata da numerose culture in intenso contatto le une con le altre, esse però provenivano tutte dal ceppo unico che ha popolato il continente americano in tempi relativamente recenti. Invece le società che esistevano nell'Europa rinascimentale e che in maniera analoga godevano di intensi scambi reciproci erano distinte le une dalle altre da tradizioni molto più lunghe. Questo comporta, secondo Lévi-Strauss, che le prime siano state molto meno cumulative delle seconde e che quindi vi fosse una probabilità maggiore che una rivoluzione, una "reazione a catena", ovvero una serie lunga di numeri consecutivi secondo la metafora della roulette, si realizzasse in Europa occidentale.

Lévi-Strauss, sottolinea Merleau-Ponty, è quindi consapevole che lo scienziato sociale è sempre già implicato in una situazione storica, in un orizzonte culturale. Questa consapevolezza però, anziché aprire lo spazio ad una "sociologia fenomenologica"²⁰, conduce l'antropologo ad assestarsi su di una posizione oggettivistica, suggerendo la possibilità ed anzi la necessità di raggiungere una prospettiva completamente distaccata. La dipendenza da un "sistema di riferimenti" proprio della nostra cultura e dal quale non possiamo sfuggire e l'impossibilità di sbrogliare la "matassa formata di fili tanto numerosi e tenui" che compone la storia di una data comunità spingono infatti Lévi-Strauss, come abbiamo visto, ad introdurre la nozione di probabilità. Se egli afferma da un lato l'idea di una totale opacità della storia e del mondo sociale, dall'altro introduce, con il ricorso al calcolo combinatorio, il punto di vista di un osservatore assoluto, *Kosmotheoros*, "davanti al quale il sociale è oggetto"²¹ e per il quale non v'è alcuna differenza tra gli eventi: "Le serie di avvenimenti sono probabilità e caso. [Qui o là ha luogo una] agglomerazione di eventi"²².

È questo stesso assunto, secondo Merleau-Ponty, che sottende anche le analisi de *Le strutture elementari della parentela*²³. I sistemi di "scambio diretto" e di "scambio indiretto" che regolano i rapporti di parentela sono costruzioni teoriche ottenute dalla pura considerazione dei fatti: "La realtà è dello stesso genere delle leggi fisiche"²⁴. Allo stesso tempo questa *Sinnggebung* si confonde con il vissuto poiché raggiunge "il punto di vista della costituzione del legame sociale sempre ricominciato in ciascuno e coincide così con ciò che i primitivi dicono"²⁵. In ogni caso, continua Merleau-Ponty, l'"identificazione della sociologia al vissuto, questa "comprensione" non è, per Lévi-Strauss, che un ordine *quoad nos*". Se il "sapere del sociale" e "l'essere sociale" finiscono per coincidere, ciò non dipende in alcun modo da un rapporto di implicazione reciproca quanto piuttosto dal fatto che "il sapere sociale è un prodotto o un riflesso dell'essere sociale"²⁶.

Nel corso che tenne alla Sorbona nell'anno 1950-51, Merleau-Ponty aveva già affrontato questo argomento. Nel *résumés* di quel corso troviamo infatti alcune pagine dedicate ad una lettura critica dell'"Introduzione all'opera di Marcel Mauss" di Lévi-Strauss²⁷, nelle quali il filosofo formula riserve analoghe. In quel testo Lévi-Strauss osserva che la nozione di "fatto sociale totale" elaborata da Marcel Mauss non è solamente un modo per sollecitare i ricercatori a non trascurare le relazioni che legano tutti gli aspetti del mondo sociale, ma significa soprattutto che "*tutto ciò che viene osservato fa parte dell'osservatore*, ma anche, e soprattutto, che in una scienza in cui l'osservatore ha la stessa natura del suo oggetto, *l'osservatore stesso è una parte della sua osservazione*"²⁸. La scienza sociale soffre infatti di una condizione del tutto particolare dovuta al fatto che l'oggetto dei suoi studi è, allo stesso tempo, "oggetto e soggetto"²⁹. Per Lévi-Strauss qualunque osservazione sociologica può ricevere la propria verifica esclusivamente tramite la ripresa nel vissuto del sociologo, per mezzo di una "esperienza immaginaria", dato che "non possiamo mai essere certi di avere colto il senso e la funzione di una istituzione, se non siamo in grado di rivivere la sua incidenza su una coscienza individuale"³⁰. Ma, osserva Merleau-Ponty, dopo aver stabilito una sorta di "relazione interna" tra il vissuto psicologico e l'esperienza sociologica, quando l'antropologo sviluppa ulteriormente la propria analisi finisce paradossalmente per stabilire la sociologia quale "ordine in sé"³¹. Infatti Lévi-Strauss osserva che "una scienza soddisfacente" non ha bisogno di elaborare necessariamente una "spiegazione integrale dell'oggetto", che solo le scienze naturali posso raggiungere, ma può accontentarsi di determinare tra "le qualità proprie all'oggetto" e le "funzioni del soggetto", una distinzione provvisoria e "eminentemente instabile"³². Il ricorso alla nozione di *inconscio* permette infatti alla sociologia, che sembrava dappprincipio condannata ad una "insormontabile antinomia", di pensare un soggetto in grado di "oggettivarsi indefinitamente, e cioè (senza giungere mai ad abolirsi come soggetto) di proiettarsi al di fuori delle frazioni sempre decrescenti di sé stesso"³³. La linguistica, scrive Lévi-Strauss, ci ha

rivelato come “i fenomeni fondamentali della vita dello spirito [...] si collocano sul piano del pensiero incosciente”³⁴. L’incoscio, quale “insieme di leggi” universale e atemporale, è quella parte del soggetto che si situa sempre e per definizione fuori dalla coscienza, quindi in qualche modo “fuori dell’apprendimento soggettivo”, essendo allo stesso tempo quelle stesse leggi a determinare “le modalità di questo apprendimento”³⁵. L’antropologia culturale, in quanto disciplina che, sul sentiero tracciato da Mauss, si dedica allo studio delle leggi dell’attività inconscia, mette in atto quindi un “processo illimitato di oggettivazione del soggetto”³⁶, che Lévi-Strauss auspica possa essere accompagnato da una “matematizzazione progressiva”³⁷ delle scienze sociali. La prospettiva indicata dall’antropologo è inaccettabile per Merleau-Ponty, dato che essa implica una “concezione oggettivista della sociologia” che fa del sociale una “realtà esteriore agli individui”³⁸. Lévi-Strauss, secondo Merleau-Ponty, nel timore che una sociologia fenomenologica finirebbe per perdersi in verbosità inutili, fonda la sua analisi del sociale su di una nozione di inconscio assai lontana da quella che la psicanalisi ci rivela e ne fa una “seconda coscienza”, un “io che opererebbe a mia insaputa”³⁹. Il filosofo conclude che sarebbe più efficace basare il sociale su di un “vissuto non tematizzato” e non su nozioni inconse: “L’autonomia del sociale risiede nella nozione di vissuto, più ampia di quella di inconscio proposta da Lévi-Strauss”⁴⁰.

Torniamo al breve saggio che l’antropologo pubblica nel 1952. *Razza e storia*, in cui egli intende presentare la propria “piccola filosofia della storia a uso dei funzionari internazionali”, diede origine a diversi interventi, tra i quali si distinse per veemenza l’articolo *Illusioni a ritroso*⁴¹ di Roger Caillois pubblicato sulla *Nouvelle Revue Française* in due parti tra il Dicembre ’54 e il Gennaio ’55. In esso, sfiorando spesso i limiti dell’attacco personale, quest’ultimo ingaggia una dura polemica nei confronti delle teorie espresse in *Razza e storia*⁴². Lévi-Strauss rispose, con altrettanta durezza, sulle pagine di *Les Temps Modernes* con uno scritto intitolato *Diogene coricato*⁴³. Caillois mise innanzitutto in dubbio l’idea che la superiorità di una civiltà possa essere unicamente risultato del caso, facendo intervenire dei “fattori interni” la cui origine non è però meglio specificata: “Il caso non gioca da solo. Esistono anche fattori interni per far cessare lo stato di parità fra i concorrenti. In prima posizione fra di essi, il metodo di ricerca e la volontà d’inventare, le potenze congiunte del ragionamento e dell’ambizione scientifici”⁴⁴. Osservando che “l’elemento principale e, se possibile, incontestabile della superiorità occidentale [...] è di avere finito per produrre degli etnografi”⁴⁵, egli giunse a mettere in luce con acutezza una certa ambiguità latente nella posizione di Lévi-Strauss. Ma in quell’intervento Caillois non sviluppò le proprie critiche in profondità, dedicandosi essenzialmente ad una appassionata campagna in difesa dell’occidente – il quale ha unificato la storia e il mondo e ha reso solidali tutte le civiltà “grazie al progresso delle sue tecniche, al suo commercio, alle sue conquiste e alle sue guerre”⁴⁶. Anche Merleau-Ponty nel corso sull’*Istituzione* si chiede se non vi sia un “fondamento” della “capacità

cumulativa”⁴⁷, ovvero se la differenza tra storia stazionaria e storia cumulativa possa davvero essere spiegata con il ricorso ad una combinazione casuale di elementi eterogenei. Per il filosofo, come abbiamo visto, l’introduzione del gioco combinatorio da parte di Lévi-Strauss suppone l’assenza di qualunque differenza intrinseca tra gli eventi ed è pertanto correlato di una posizione di tipo oggettivista nei confronti del mondo storico. La critica della “teoria della roulette” va quindi di pari passo con una riformulazione del problema della conoscenza nelle scienze sociali.

3. Dal “tipo ideale” alla “matrice simbolica”

Merleau-Ponty, riferendosi implicitamente all’*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*⁴⁸, nota che anche per Weber l’incontro casuale tra certi caratteri culturali è fondamentale, ma a partire da tali caratteri prende origine un sistema che possiede una propria logica, un vero e proprio *Kosmos*. Molti elementi eterogenei concorrono alla nascita del capitalismo, “diritto, Stato, religione, scienza, - lavoro “libero”, contabilità, etc.”, ma, si chiede il filosofo, “non vi è che coincidenza, oppure, come diceva Weber, una *Rationalisierung* che fa *Wahlverwandschaft* di tutti questi fatti?”⁴⁹ Merleau-Ponty insomma suggerisce che una possibile soluzione dei limiti della posizione di Lévi-Strauss vada cercata nell’ambito del pensiero di Max Weber, che era stato oggetto di analisi approfondite nel corso dell’anno precedente, intitolato *Materiali per una teoria della storia*⁵⁰, come anche nel saggio *Le avventure della dialettica*⁵¹, redatto anch’esso tra il ’53 e il ’54.

La nota definizione di “kantismo senza soggetto trascendentale”⁵² che Paul Ricoeur diede del pensiero di Lévi-Strauss fu di buon grado fatta propria da quest’ultimo⁵³. L’antropologo stesso fornì una concisa caratterizzazione del proprio “kantismo”, riconducendolo in ultima analisi ai seguenti principi: “Che la mente ha certi vincoli, che le impone a un reale perennemente impenetrabile su cui ha presa soltanto attraverso di essi”⁵⁴. Ebbene, questo “kantismo” di Lévi-Strauss è parente prossimo del “kantismo” che contraddistingue anche il pensiero di Weber, ma che quest’ultimo, secondo l’interpretazione di Merleau-Ponty, riesce in qualche modo a superare⁵⁵. Come punto di partenza, osserva Merleau-Ponty, Max Weber presta grande attenzione alla inesauribile molteplicità di prospettive (*Vielseitigkeit*) che la storia ci presenta, alla “contingenza radicale e all’infinità del fatto storico”⁵⁶. Secondo una direzione, per l’appunto, “kantiana” l’oggettività storica diviene pertanto il “correlativo dell’attività mentale dello storico” che si confronta con l’inesauribilità della storia rimanendo quindi essenzialmente provvisoria e in perenne e necessario confronto con “altre ricerche e altri punti di vista”⁵⁷. Weber oppone quindi il sapere “sempre provvisorio e condizionale” in quanto “oggettività costruita” e la pratica, intesa quale “il compito infinito di valutare l’evento stesso”, tra questi due universi non c’è apparentemente alcuna comunicazione, la teoria e la pratica seguono criteri di giustificazione del tutto

attraverso cui Weber definisce il capitalismo, è una di queste *strutture feconde* che sono riconoscibili altrettante bene nell'arte, nella forma dello Stato, nella mistica o nell'economia dell'Occidente⁷⁸.

Nel tentativo di Weber di mettere in luce le "matrici simboliche" che animano una certa fase storica, Merleau-Ponty intravede "l'abbozzo di una fenomenologia delle scelte storiche", una fenomenologia che "rimane assai differente da quella di Hegel, perché il senso che essa trova nei fatti storici è vacillante e sempre in pericolo"⁷⁹ e pertanto "non sfocia in un sapere assoluto"⁸⁰. Non vi è alcuna logica nascosta quanto piuttosto "una specie di *immaginazione della storia* che dissemina qua e là gli elementi atti un giorno ad essere integrati"⁸¹, la storia "simile ad un interlocutore distratto, lascia deviare il dibattito, dimentica per strada i dati del problema"⁸². Il senso che Weber vi scorge è quindi paragonabile al "senso pittorico del quadro, che dirige i gesti del pittore più che esserne il risultato" come anche al "senso del linguaggio parlato", il quale non è un concetto né un modello ideale "ma è piuttosto il fulcro [*foyer*] virtuale di una serie di operazioni di parola che convergono quasi a loro insaputa"⁸³.

Merleau-Ponty sottolinea comunque, con maggior forza in *Le avventure della dialettica*, che se Weber indica la possibilità di una relativizzazione del relativismo non la segue però fino in fondo, rimanendo nonostante tutto legato ad un'idea di verità "senza condizioni e senza punto di vista" rispetto al quale "il nostro sapere progressivo è degradato al livello di opinione, di semplice apparenza"⁸⁴. Quella nuova filosofia della storia priva di dogmatismi "traspare dall'opera di Weber", ma è necessario "interpretare liberamente"⁸⁵ per articolarla. Chi ha colto pienamente questa possibilità e ha cercato di portarla a pieno compimento è stato György Lukács, il quale riprende "il circolo composto dal presente e dal passato"⁸⁶, di pratica e di teoria, indicato da Weber, suo maestro, e ne trae l'idea "di un sapere e di una pratica solidali e aperti"⁸⁷, non quindi una totalità compiuta che si offra ad uno spettatore distaccato quanto piuttosto "un compito di totalizzazione"⁸⁸. Lukács, commenta Merleau-Ponty riferendosi essenzialmente a *Storia e coscienza di classe*⁸⁹, ritiene che conducendo fino in fondo il ripiegamento della storia su sé stessa si possa giungere a cogliere "un assoluto nel relativo"⁹⁰. Ma se Weber non si era spinto sufficientemente avanti, quando Lukács fa del proletariato il "punto focale [*foyer*] del processo sociale" capace di costituire "una società che sia veramente società, trasparente, senza chiusure interne, senza classi"⁹¹, finisce per farne "l'incarnazione nella storia della negatività, della potenza di dubbio e interrogazione che Weber chiamava "cultura"⁹². In realtà, secondo Merleau-Ponty, le diverse epoche storiche si coagulano intorno ad una certa maniera di porre un "interrogativo sulla possibilità dell'uomo"⁹³ senza che nessuna soluzione s'imponga in quanto tale: "è in una interrogazione permanente che tutti i tempi compongono insieme una storia unica ed universale"⁹⁴. Nonostante l'indicazione di un diverso approccio al sapere storico che il pensiero di Weber offre sia colta ed esplicitata soltanto da

Lukács, che però finisce per risolverle annullandone le potenzialità, entrambi hanno il merito di permettere un ripensamento della storia, in virtù del quale essa non è pura sequenza di fatti equivalenti e neppure "un dio esteriore, una ragione nascosta" quanto piuttosto "il fatto metafisico che la medesima vita, la nostra, si svolge in noi e fuori di noi, nel nostro presente e nel nostro passato, che il mondo è un sistema a più entrate o, come si vorrà dire, che noi abbiamo dei simili"⁹⁵. Questo percorso concettuale approfondisce quindi quella "nuova filosofia della storia" che Saussure, secondo Merleau-Ponty, aveva tratteggiato mettendo in luce "un senso storico che va oltre l'alternativa delle *cose* e delle *coscienze*"⁹⁶. Merleau-Ponty prende così le distanze, allo stesso tempo, "da una storia come essenza oggettiva e da una storia come costituzione soggettiva di senso"⁹⁷:

L'annoso problema dei rapporti tra soggetto e oggetto è trasformato e il relativismo sorpassato non appena viene posto in termini di storia, perché in questo caso l'oggetto è costituito dalle tracce lasciate da altri soggetti, e che il soggetto, l'intelletto storico, preso nella trama della storia, è appunto per questo capace di autocritica.⁹⁸

4. Mondo sociale e percezione

È nella nozione di "istituzione" che Merleau-Ponty vede la possibilità di ripensare il "vecchio problema dei rapporti del soggetto e dell'oggetto" che le ricerche sul linguaggio e sulla storia hanno indicato e ad essa è dedicato il corso al Collège de France successivo al corso sulla filosofia della storia. Per il filosofo "i modi fecondi della coscienza sono quelli in cui l'oggetto non ha bisogno d'essere posto perché la coscienza l'abita già, perché vi è al lavoro"⁹⁹. La nozione di istituzione cerca quindi di uscire dalla "solitudine filosofica"¹⁰⁰, in quanto è pensata allo stesso tempo come interna ed esterna al soggetto, come l'*entre-deux* che sorge nel contatto con gli oggetti e con gli altri soggetti. Il soggetto non è più il polo di una *Sinngebung*, non è "il sole di dove si irraggia il mondo, il demiurgo dei miei puri oggetti"¹⁰¹, ma è piuttosto al centro di un campo di presenza nell'ambito del quale il senso prende forma. Merleau-Ponty introduce insomma il concetto di istituzione, che rimanda a quello husserliano di *Stiftung*, proprio "nell'intento di precisare che il senso non viene costituito dalla coscienza, ma si autocostituisce"¹⁰². Il filosofo pensa quindi l'istituzione come alternativa alla costituzione che impedirebbe la fenomenologia husserliana di superare le aporie di ogni filosofia della coscienza¹⁰³. Se di fronte ad un soggetto costituente l'altro non può che essere la mia negazione, al contrario "un soggetto istituente può coesistere con un altro, poiché l'istituito non è il riflesso immediato delle sue azioni specifiche, può essere ripreso in seguito da lui stesso o da altri senza che si tratti di una totale ricreazione, ed è quindi fra gli altri e me, fra me e me, come una cerniera, come la conseguenza e la garanzia della nostra appartenenza ad uno

stesso mondo”¹⁰⁴. L’istituzione “in senso forte”, precisa Merleau-Ponty, è l’emergere di una matrice simbolica che permette “l’apertura di un campo, di un avvenire secondo [delle] dimensioni, da cui la possibilità di un’avventura comune e di una storia come coscienza”¹⁰⁵. Lo stesso Lévi-Strauss si avvicina per certi versi a quest’idea di una “struttura feconda” quando descrive gli eventi rivoluzionari della storia della cultura come “mutamenti significativi nei rapporti dell’uomo con la natura, e che hanno, a loro volta, reso possibili altri mutamenti”¹⁰⁶. Ma per la filosofia della storia che egli elabora l’istituzione rimane “residuo, somma di parti”¹⁰⁷. Il relativismo che l’antropologo teorizza è in qualche modo l’opposto complementare di un’idea di sapere assoluto che rimane comunque il riferimento costante, nella forma di una sociologia intesa quale coincidenza con l’essere sociale. In quanto dichiara l’impenetrabile opacità della superficie storica dei fenomeni sociali Lévi-Strauss finisce paradossalmente per assestarsi in una posizione *Kosmotheoros*, in virtù della quale è soltanto di fronte allo sguardo dello scienziato sociale, dell’antropologo, in ultima istanza del filosofo, inteso come “solitudine radicale, pensiero esaustivo”¹⁰⁸, che il relativismo delle culture umane è riconosciuto nella sua verità. I soggetti che vivono all’interno di esse assumono ciascuno la propria come sistema di riferimento assoluto. E se l’antropologo illustra l’idea del pluralismo invalicabile delle culture ricorrendo all’immagine del viaggiatore seduto nella carrozza del treno riprendendola dalla teoria della relatività, Merleau-Ponty riprende, pur senza citarlo espressamente, proprio uno degli aspetti principali della critica che Bergson rivolge ad Einstein in *Durata e simultaneità*¹⁰⁹:

Stabilendosi in Pietro, e osservando che [il] tempo di Paolo è solidale con il suo sistema di riferimento, Einstein dice: il suo tempo è dilatato o ristretto. Ma questo “relativismo” suppone che si proietti in Paolo l’immagine che Pietro ha del suo tempo e che egli, Paolo, non ha. [In altre parole], Einstein scienziato, solidale a Pietro, si crede spettatore universale. Un relativismo più radicale gli suggerirebbe che Paolo sente il suo tempo come Pietro il suo e ristabilirebbe [il] tempo universale non per confronto e coincidenza dei due tempi effettivamente incomparabili, ma perché per ciascuno il proprio tempo è universale e che non possono sapere nulla di un tempo che non sia tale.¹¹⁰

Si tratta, continua Merleau-Ponty, del paradosso nel quale incorre chi intenda concepire il relativismo utilizzando delle categorie realiste, come Einstein fa in relazione al tempo e come Lévi-Strauss fa in relazione alla cultura. Il relativismo deve fare la propria autocritica per poter andare oltre lo scetticismo storico, è quindi necessario “essere più Einstein di Einstein e ristabilire il mondo della percezione con le sue ‘simultaneità’ – allo stesso modo dobbiamo essere più relativisti di Lévi-Strauss e ricollocare il sapere nel mondo della percezione storica con le operazioni di ‘comprensione’”¹¹¹.

Quando Lévi-Strauss utilizza “il linguaggio del vissuto”, nota Merleau-Ponty, qualificando ad esempio i diversi sistemi di parentele in quanto dotati

di uno “spirito di avventura” o di uno “spirito di sicurezza”, egli precisa immancabilmente che non si tratta d’altro che di metafore¹¹². Le leggi del mondo sociale, alla stregua di quelle fisiche, funzionano “senza di noi”, “[l]’atomo non ha bisogno di conoscere [le] leggi per seguirle”¹¹³. La prospettiva “oggettiva” di Lévi-Strauss mantiene come costante riferimento un sapere assoluto, irrelativo, al di fuori di ogni situazione, mentre, sottolinea Merleau-Ponty, “Non vi è che conoscenza bastarda, storica, di un divenire del senso, confronto come tra due cose viste”¹¹⁴. Quando l’antropologo scrive che le relazioni di reciprocità nei sistemi di scambio generalizzato sono “relazioni orientate”¹¹⁵, la cui direzione dipende dal punto di vista di chi le agisce, rivela in certa misura le proprie operazioni di “comprensione” e apre la strada, suo malgrado, ad una sociologia fenomenologica. Le metafore di Lévi-Strauss vanno lette in maniera letterale, ovvero lo spazio sociale è orientato percettivamente: “Come la cosa percepita è principio di coesione vissuta senza essere essenza, il sistema simbolico, il pattern, sarà cosa sociale. Una società [è] percepita come una cosa, – e, come una cosa, non è mai ‘pura’”¹¹⁶. L’inconscio di Lévi-Strauss va interpretato come “fondamento percettivo”¹¹⁷. Le scienze sociali non fanno altro che sviluppare le implicazioni della percezione sociale, i “centri di intelligibilità” che in essa emergono, come fanno del resto anche la logica, la matematica e la stessa fenomenologia quando, precisa Merleau-Ponty, sia intesa “nel senso dell’essere delle essenze”¹¹⁸. Ma ciò che queste discipline conducono ad espressione rimane “espressione di... o idealizzazione che ha un altro senso d’essere che l’espresso”¹¹⁹. Il sistema oggettivo che l’antropologia di Lévi-Strauss crede di trovare al di sotto dei fenomeni è in realtà una costruzione artificiale, le strutture della parentela non sono da interpretare quali essenze ma come “stili di coesistenza”¹²⁰. Il sapere sociologico va quindi inteso come “idealizzazione della percezione sociale” e il sistema che se ne ricava è fondato “non su di [un] intelletto divino che sarà ‘il reale’ (per Lévi-Strauss come per Engels), non su di [una] ‘finalità’ di essenze che lavorano alle nostre spalle, ma su [lla] configurazione sociale che sarà l’apparato simbolico di questa intersoggettività”, in altre parole è un “sistema simbolico o cosa sociale, ovvero principio d’ordine secondo uno stile percettivo”¹²¹. Se Lévi-Strauss vede nello scambio la ragion d’essere della proibizione dell’incesto e quindi dei sistemi di parentela, ciò è la conseguenza diretta della prospettiva oggettivistica che egli assume nei confronti dei fenomeni sociali. E ancora, se Lévi-Strauss incontra grandi difficoltà quando cerca di applicare i risultati ottenuti nello studio dei sistemi di parentela “semplici” alle società complesse, osserva Merleau-Ponty, ciò accade perché egli interpreta quelle strutture come elementari, ovvero come gli elementi fondamentali sulla base dei quali costruire ogni possibile variazione. Mentre quegli “elementari” sono invece casi particolari di dinamiche più ampie ad essi irriducibili. Lo scambio e il sistema elementare andrebbero quindi ripresi in nozioni più generali quali la coesistenza e l’intersoggettività. Inoltre, per comprendere appieno l’inconscio di Lévi-Strauss in senso percettivo, aggiunge Merleau-Ponty, è

necessario ricorrere alla psicanalisi e comprendere “il significato sessuale delle nomenclature e classificazioni”, infatti il “fondamento percettivo del sistema [si trova] nella sessualità; il sistema come variazione di un essere sessuale al mondo che è polimorfo”¹²².

Con l'idea di una “percezione storica che, come l'altra, lascia in secondo piano quanto non può venire in primo, coglie le linee di forza al loro nascere e ne porta attivamente il tracciato”¹²³, Merleau-Ponty cerca quindi di ripensare la storia al di là dell'alternativa tra opacità impenetrabile e sistema assoluto. Con questa dislocazione il sapere sociologico da pura coincidenza con l'essere sociale, com'è nella prospettiva di Lévi-Strauss, passa ad essere “espressione di...” e diviene quindi un'idea “storico-evenemenziale, divenire del senso”¹²⁴. Siamo lungi dall'aver risolto tutti i problemi, e Merleau-Ponty ne è consapevole, si dovrà comprendere come si realizzi la stessa apparizione dei “nuclei significanti” che ci permettono di pensare il sociale, rimane insomma tutto il “problema dell'ordine percettivo”¹²⁵. Le stesse nozioni di coesistenza e di intersoggettività, che il filosofo propone come soluzione delle aporie del pensiero di Lévi-Strauss, sono legate ad una società concreta e non possono porsi quindi come necessariamente universali, ma hanno perlomeno il merito di essere “fondamento di intercomprensione”¹²⁶. Si pone così in nuovi termini la questione della differenza tra culture e della possibilità, negata da Lévi-Strauss, di compararle tra loro e disporle in una gerarchia. Secondo Merleau-Ponty, alla luce del percorso che abbiamo cercato di ricostruire, possiamo parlare di *società aperte* a *società chiuse*¹²⁷, ovvero di società nelle quali sorge l'idea di una “ripresa della storia da parte di sé stessa” e altre che invece ne sono prive. Anche se non possiamo chiamare “vere” le prime, conclude il filosofo, potremmo quindi definire “false” quest'ultime (benché ciò non escluda che esse possano essere le più belle), dato che “esse non giocano il gioco misterioso che consiste nel mettere tutti gli uomini sulla bilancia”¹²⁸, manca in esse l'avvio di quel “lavoro storico illimitato”¹²⁹ che è il vero spirito dell'istituzione.

Lo stesso Lévi-Strauss commenta questa nota in un articolo dedicato alla memoria dell'amico filosofo¹³⁰ e, ritenendo che Merleau-Ponty criticasse il suo ricorso al gioco combinatorio in quanto esso rendeva i suoi protagonisti “soggetti e oggetti gli uni in relazione agli altri”¹³¹, sostiene si sia trattato in sostanza di un malinteso. Pur riconoscendo un certo *décalage* tra le due prospettive, egli sottolinea l'intima convergenza che esiste tra la filosofia di Merleau-Ponty e la sua antropologia strutturale, ricordando come Merleau-Ponty mettesse in fondo sullo stesso piano “l'essere-rosa' della rosa e l'essere-società' della società”¹³². Significativamente, Lévi-Strauss omette il terzo termine che il filosofo affianca a questi in quel passaggio delle sue note di lavoro, ovvero “l'esser storia della storia”.

Davide Scarso
 davide@goldnet.it

NOTE

- 1 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964; tr. it. di A. Bonomi riveduta da M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1993.
- 2 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 222.
- 3 C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Unesco, Paris 1952, poi ripreso con lievi modifiche (Cfr. nota 8) in *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973. Tr. it. di P. Caruso in Id., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1975, pp. 99-144.
- 4 M. Merleau-Ponty, *L'institution - La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2003.
- 5 Sui rapporti tra Merleau-Ponty e Lévi-Strauss, si veda S. Mancini, *Sempre di nuovo*, Franco Angeli, Milano 1987, pp. 297 e ss; Id, *Umano e non umano tra vita e storia*, Mimesis, Milano 1996, pp. 23-67 e G. D. Neri, “Storia e possibilità” [1989] ora in Id., *Il sensibile, la storia, l'arte. Scritti 1957-2001*, ombre corte, Verona 2003, pp. 220-222.
- 6 Sull'importanza della riflessione sul linguaggio, in particolare sulla linguistica di Saussure, e sul suo legame con la questione della storia, si veda M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e Proust*, Guerini, Milano 1990, pp. 82 e ss. e R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Paris 1991, pp. 69 e ss.
- 7 C. Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, cit., p. 113.
- 8 *Ibidem*, p. 118, traduzione leggermente modificata.
- 9 *Ibidem*, p. 119.
- 10 *Ibidem*.
- 11 *Ibidem*, p. 122. Questa affermazione sarà ridimensionata in occasione della seconda edizione di *Race et histoire* pubblicata nel 1973 all'interno della raccolta di saggi *Anthropologie structurale II*.
- 12 *Ibidem*, p. 129.
- 13 *Ibidem*.
- 14 *Ibidem*, p. 132.
- 15 *Ibidem*.
- 16 *Ibidem*, p. 130.
- 17 *Ibidem*.
- 18 *Ibidem*. Altri cambiamenti hanno sicuramente avuto luogo, ma essendosi mossi con percorsi e direzioni differenti da quelli propri della nostra cultura, “non possono acquistare un senso per l'uomo occidentale moderno” (*Ibidem*, p. 131. Il corsivo è nel testo).
- 19 *Ibidem*, p. 134.
- 20 M. Merleau-Ponty, *L'institution - La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, cit., p. 120 (trad. mia).
- 21 *Ibidem*.
- 22 *Ibidem*, pp. 44-45.
- 23 C. Lévi-Strauss, *Le structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Co. e Maison des Sciences de l'homme, Paris - La Haye 19672, tr. it. di A.M. Cirese e L. Serafini, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969.
- 24 M. Merleau-Ponty, *L'institution - La passivité*, cit., p. 120.
- 25 *Ibidem*, p. 115.
- 26 *Ibidem*.
- 27 C. Lévi-Strauss, “Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss” in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1950, tr. it. di F. Zannino, “Introduzione all'opera di Marcel Mauss” in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1991, pp. XV-LIV.
- 28 C. Lévi-Strauss, “Introduzione all'opera di Marcel Mauss”, cit. p. XXXI. Il corsivo è nel testo.

- 29 *Ibidem*, p. XXXII.
- 30 *Ibidem*, p. XXXI.
- 31 M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Cynara, Grenoble 1988, p. 298.
- 32 C. Lévi-Strauss, "Introduzione all'opera di Marcel Mauss", cit., p. XXXII.
- 33 *Ibidem*, p. XXXIII.
- 34 *Ibidem*, p. XXXV.
- 35 *Ibidem*, p. XXXIV.
- 36 *Ibidem*, p. XXXIII.
- 37 *Ibidem*, p. XL.
- 38 M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 299.
- 39 *Ibidem*, p. 300.
- 40 *Ibidem*. Merleau-Ponty osserva in questa pagina che la psicanalisi mette l'inconscio in stretta connessione con la coscienza, dato che "è inconscio ciò che noi non vogliamo accettare". Questa lettura, insieme con l'idea del "vissuto non tematizzato" è profondamente debitrice dell'interpretazione che della teoria psicanalitica diede G. Politzer (Cfr. G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, Rieder, Paris 1928, tr. it. di Sergio De La Pierre, *Critica dei fondamenti della psicologia*, in Id., *Freud e Bergson*, Nuova Italia, Firenze 1970, pp. 3-198). Circa l'influenza esercitata da Politzer sul pensiero di Merleau-Ponty: T. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, Martinus Nijhoff, La Haye 1971, p. 8n e p. 73; P. Gambazzi, *Fenomenologia e psicoanalisi nell'ultimo Merleau-Ponty*, "Aut Aut", n. 232-233, luglio-ottobre 1989; M. Carbone, *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 111 e ss.
- 41 R. Caillois, *Illusions à rebours*, "Nouvelle Revue Française", dicembre 1954, anno II, n. 24 e gennaio 1955, anno III, n. 25; tr. it. di Mario Porro in R. Caillois - C. Lévi-Strauss, *Diogene coricato. Una polemica tra civiltà e barbarie*, Medusa, Milano 2004, pp. 37-63.
- 42 Cfr. M. Panoff, *Les frères ennemis. Roger Caillois et Claude Lévi-Strauss*, Payot, Paris, 1993.
- 43 C. Lévi-Strauss, *Diogène couché*, "Les Temps Modernes", marzo 1955, anno X, n. 110; tr. it. di Mario Porro in R. Caillois - C. Lévi-Strauss, *Diogene coricato*, cit., pp. 65-105. Merleau-Ponty fa riferimento a questo testo nell'ambito del corso sull'Istituzione nella storia personale e pubblica, non è pertanto da escludere che conoscesse anche l'articolo di Caillois, benché non lo citi mai espressamente. Ricordiamo inoltre che il corso di Merleau-Ponty ebbe inizio nel Gennaio 1955, quindi proprio nel periodo in cui la controversia tra Lévi-Strauss e Caillois s'impadroniva per qualche tempo della scena intellettuale parigina.
- 44 R. Caillois - C. Lévi-Strauss, *Diogene coricato*, cit., p. 57.
- 45 *Ibidem*, p. 58.
- 46 *Ibidem*, p. 62.
- 47 M. Merleau-Ponty, *L'institution - La passivité*, cit., p. 44.
- 48 M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", vol. XX-XXI, 1905, qui utilizzata la tr. it. di G. Galli, *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1996.
- 49 M. Merleau-Ponty, *L'institution - La passivité*, cit., p. 45.
- 50 M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*, Gallimard, Paris 1968, tr. it. di Mauro Carbone in Id., *Linguaggio Storia Natura*, Bompiani, Milano 1995, pp. 45-51.
- 51 M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955, tr. it. di F. Madonia, *Le avventure della dialettica* in Id., *Umanismo e terrore e Le avventure della dialettica*, Sugar, Milano 1965, pp. 207-459.
- 52 P. Ricoeur, *Symbole et temporalité*, in "Archivio di Filosofia", n. 1-2, 1963, p. 24.
- 53 Cfr. C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1964, tr. it. di A. Bonomi, *Il crudo e*

il cotto, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 26.

- 54 C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, Odile Jacob, Paris 1998, tr. it. di M. Cellerino, *Da vicino e da lontano*, Rizzoli, Milano 1988, p. 156.
- 55 Nella letteratura critica relativa all'opera di Claude Lévi-Strauss, la questione del confronto con le teorie di Weber è un luogo spesso frequentato, con valutazioni diverse. Vale qui la pena citare perlomeno F. Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e Storia*, Einaudi, Torino 1971, pp. 130-5 e S. Nannini, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, il Mulino, Bologna 1981, pp. 386-7.
- 56 M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 47.
- 57 *Ibidem*.
- 58 *Ibidem*.
- 59 *Ibidem*.
- 60 *Ibidem*, p. 48.
- 61 Max Weber usa l'espressione *Wahlverwandtschaften* tra virgolette senza citarne l'origine (M. Weber, *Die Protestantische Ethik*, Vol. 1, Gütersloh 1979, p. 77), probabilmente ovvia al lettore di lingua tedesca: *Die Wahlverwandtschaften* è infatti il titolo originale del romanzo di J. W. Goethe noto in Italia come *Le affinità elettive*. Merleau-Ponty, che leggeva Weber nell'originale, la prima traduzione francese di *Die protestantische Ethik* risale infatti al 1964, traduce sempre il termine in maniera letterale come "parentés des choix" (*Wahl*: scelta, *Verwandtschaften*: parentele). La traduzione francese di *Die protestantische Ethik* rende quindi correttamente *Wahlverwandtschaften* come "affinités électives" (analogamente la traduzione italiana traduce con "affinità elettive", Cfr. M. Weber, *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 114.) Il fatto che Merleau-Ponty utilizzi sempre l'espressione "parentés des choix" e non "affinités électives" ci spinge a credere che egli potesse non aver colto l'ispirazione goethiana latente nel ricorso al termine *Wahlverwandtschaften* da parte di Weber. Ringrazio Mauro Carbone, Emmanuel de Saint Aubert e Walter Bonaventura per le preziose indicazioni fornitemi su questo tema.
- 62 M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, p. 48. Cfr. anche Id., *Umanismo e terrore e Le avventure della dialettica*, cit., p. 225.
- 63 M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 226. Cfr. anche Id., *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 48: "Il pluralismo, che sembrava vietare ogni interpretazione unificante della storia, prova invece la solidarietà dell'ordine economico, dell'ordine politico, dell'ordine giuridico, dell'ordine morale o religioso, a partire del momento in cui anche il fatto economico è trattato come scelta di un rapporto con gli uomini e con il mondo, e prende il proprio posto nella logica delle scelte umane".
- 64 M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit. 226.
- 65 *Ibidem*, p. 227.
- 66 *Ibidem*.
- 67 *Ibidem*.
- 68 *Ibidem*.
- 69 *Ibidem*, p. 228, traduzione modificata.
- 70 *Ibidem*, il corsivo è nel testo. La frase citata da Merleau-Ponty si trova a pagina 184 di M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C. Bohr, Tübingen 1922, tr. it. di P. Rossi, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico sociali*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 182. Essa appare nel saggio *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* [1904], compreso nelle pp. 147-208 della tr. it. citata.
- 71 M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit. 228.
- 72 M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 49.
- 73 *Ibidem*, corsivo mio.
- 74 Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 228.
- 75 M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 238.
- 76 *Ibidem*, p. 232, traduzione modificata.

- 77 M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 49.
- 78 M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., pp. 223-4, corsivo mio.
- 79 M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 49.
- 80 M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., pp. 231.
- 81 *Ibidem*, p. 224, il corsivo è nel testo.
- 82 *Ibidem*, p. 232, traduzione modificata.
- 83 *Ibidem* pp. 224-5, traduzione leggermente modificata. Sulla relazione tra pittura e linguaggio nel pensiero di Merleau-Ponty, vedi M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, cit.
- 84 M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 239.
- 85 *Ibidem*, p. 223. Questo può spiegare, almeno in parte, l'esistenza di pareri contrastanti circa una possibile prossimità tra Weber e la fenomenologia husserliana, la quale, ad esempio, è rifiutata in modo reciso da G.D. Neri: "A mio parere tutta l'impostazione della fenomenologia è intimamente anti-weberiana" (G.D. Neri, "L'ouverture della Crisi di Husserl" [1976], in Id., *Il sensibile, la storia, l'arte. Scritti 1957-2001*, cit., p. 64). Allo stesso modo, vi è chi concorda nell'avvicinare Weber e Husserl, ma con motivazioni che ci sembrano opposte a quelle di Merleau-Ponty: "È questo potere di dare senso all'infinità priva di senso del mondo il "presupposto trascendentale" della scienza che avvicina la "dottrina della scienza" di Weber alla fenomenologia trascendentale di Husserl e alle prime teorie neopositiviste del Circolo di Vienna" (N.M. De Feo, *Introduzione a Weber*, Laterza, Bari 1970, p. 37, citato in G.D. Neri, "L'ouverture della Crisi di Husserl", cit., p. 64).
- 86 *Ibidem*.
- 87 M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 51.
- 88 M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 239, traduzione modificata.
- 89 G. Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin 1923, tr. it. di G. Piana, Milano, Mondadori, 1978.
- 90 M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 239.
- 91 M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 50.
- 92 *Ibidem*, p. 51.
- 93 M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 232.
- 94 M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 49.
- 95 M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 229, traduzione modificata.
- 96 M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, tr. it. di E. Paci, *Elogio della filosofia*, Paravia, Torino 1958, p. 76.
- 97 G. D. Neri, "Storia e possibilità", cit., p. 214.
- 98 M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 239.
- 99 *Ibidem*, p. 405.
- 100 *Ibidem*.
- 101 *Ibidem*, p. 407.
- 102 M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile*, cit., p. 107.
- 103 "Costituire in questo senso è quasi il contrario d'istituire [...]" (M. Merleau-Ponty, *L'institution - La passivité*, cit., p. 37.)
- 104 M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., pp. 55-56.
- 105 M. Merleau-Ponty, *L'institution - La passivité*, cit., pp. 44-45.
- 106 C. Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, cit., p. 130.
- 107 M. Merleau-Ponty, *L'institution - La passivité*, cit., pp. 44-45.
- 108 M. Merleau-Ponty, *L'institution - La passivité*, cit., p. 108.
- 109 H. Bergson, *Durée et simultanéité*, PUF, Paris 1998, tr. it. F. Polidori, *Durata e simultaneità*, Raffaello Cortina, Milano 2004.
- 110 M. Merleau-Ponty, *L'institution - La passivité*, cit., p. 117.
- 111 *Ibidem*.
- 112 *Ibidem*, p. 120.
- 113 *Ibidem*, 116. "È il problema già posto dalla *Gestalttheorie*: ci si dovrebbe chiedere cosa significhi "gravitazione" [...] sociale non tanto al di fuori del pensiero, ma della

stessa vita" (*Ibidem*). La relazione di Merleau-Ponty con Lévi-Strauss è di fatto analoga per molti versi a quella che egli intratteneva con i gestaltisti, grande interesse per le potenzialità teoriche contenute nelle loro teorie, ma altrettanto sospetto per la metafisica che essi intendevano trarne.

- 114 *Ibidem*, p. 107n.
- 115 C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969.
- 116 M. Merleau-Ponty, *L'institution - La passivité*, cit., p. 121.
- 117 *Ibidem*, p. 118. Sul rapporto tra inconscio psicanalitico e percezione e sul valore ontologico che questa relazione assume nella riflessione dell'ultimo Merleau-Ponty, si veda M. Carbone, *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 109 e ss.
- 118 M. Merleau-Ponty, *L'institution - La passivité*, cit., p. 118.
- 119 *Ibidem*.
- 120 *Ibidem*.
- 121 *Ibidem*, p. 118.
- 122 *Ibidem*, p. 117. Nelle note di lavoro de *Il visibile e l'invisibile* il polimorfismo verrà ad assumere una dimensione schiettamente ontologica.
- 123 M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., pp. 46.
- 124 M. Merleau-Ponty, *L'institution - La passivité*, cit., p. 121.
- 125 *Ibidem*, p. 118.
- 126 *Ibidem*.
- 127 In un senso ben diverso, precisa Merleau-Ponty, da quello cui fa riferimento Bergson (cfr. H. Bergson, *Les deux sources de la moral et de la religion*, PUF, Paris 2000, tr.it. M. Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1973).
- 128 M. Merleau-Ponty, *L'institution - La passivité*, cit., p. 122.
- 129 *Ibidem*, p. 118.
- 130 C. Lévi-Strauss, *De quelques rencontres*, "L'Arc", n. 46, 1971, pp. 43-47. Su questo vedi S. Mancini, *Sempre di nuovo*, cit., pp. 309-311.
- 131 M. Merleau-Ponty, *L'institution - La passivité*, cit., p. 45.
- 132 *Ibidem*. Cf. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 191-192.

Merleau-Ponty, Lévi-Strauss et la perception sociale

Dans une note de travail du *Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty formule d'une manière un peu obscure l'intention de reprendre, dans une future version du texte, sa critique de la notion de *Gestaltung* élaborée par Lévi-Strauss. La publication récente des notes de cours au Collège de France (1954-1955), en particulier du premier d'entre eux relatif à "L'Institution dans l'histoire personnelle et publique", nous permet de reconstituer les grandes lignes de cette critique. Dans cet article, après avoir exposé la philosophie de l'histoire que Lévi-Strauss développe dans *Race et histoire*, nous chercherons à reconstituer l'analyse des théories de l'anthropologue que Merleau-Ponty développe dans ces pages sur l'institution, tout en complétant cette analyse par des références à d'autres textes de la même période consacrés à des thèmes analogues. En particulier, Merleau-Ponty aperçoit dans les œuvres de Max Weber et de György Lukács un parcours conceptuel qui permet d'éviter l'attitude objectiviste, corollaire inévitable du relativisme radical de Lévi-Strauss, et de s'engager en direction d'une "relativisation du relatif". Nous verrons ainsi comment Merleau-Ponty concentre cette question dans les notions de "perception historique" et de "perception sociale", et suggère une lecture "perceptive" des catégories proposées par Lévi-Strauss. Le problème de la différence entre les cultures et de la supériorité de l'Occident, problème qui est le nœud fondamental de l'essai de Lévi-Strauss, sera donc réinterprété par Merleau-Ponty dans les termes d'un "travail historique illimité" que quelques sociétés seulement entreprennent, ce qui n'implique pas nécessairement que celles-ci soient plus complexes, plus belles ou plus riches que les sociétés qui au contraire se maintiennent en marge du "jeu mystérieux" de l'histoire.

Merleau-Ponty, Lévi-Strauss and Social Perception

In one of the working notes from *The Visible and the Invisible*, Merleau-Ponty formulates, in a slightly obscure way, the intention of resuming his critique of Lévi-Strauss's notion of *Gestaltung* in a future version of the text. The recent publication of the notes from the course at the Collège de France (1954-55), particularly the first among them relative to "The Institution in Personal and Public History," permits us to reconstruct the main lines of this critique. In this article, after exposing the philosophy of history that Lévi-Strauss develops in *Race and History*, we seek to recreate the analysis of the anthropologist's theories Merleau-Ponty develops in these pages on institution, all the while completing this analysis through references to the other texts from the same period devoted to analogous themes. Specifically, Merleau-Ponty perceives in the works of Max Weber and György Lukács a conceptual path that allows him to avoid the objectivist attitude, which is an inevitable corollary of Lévi-Strauss's radical relativism, and to start towards a "relativization of the relative." We thus see how Merleau-Ponty focuses this question on the notions of "historical perception" and "social perception," and suggests a "perceptive" reading of the categories proposed by Lévi-Strauss. The problem of the difference between cultures and of the superiority of the West – this problem is the fundamental knot of Lévi-Strauss's essay – will be thus reinterpreted by Merleau-Ponty in the terms of an "unlimited historical work" that only some societies undertake, which does not necessarily imply that these are more complex, more beautiful, or richer than the societies that on the contrary remain on the margins of the "mysterious game" of history.