

ce numéro trois de *Chiasmi International* inverse délibérément celui de l'un des
s de Merleau-Ponty. En outre, deux notes inédites sur la musique – publiées
s langues de la revue – constituent l'ouverture, exceptionnelle, de ce volume.
x façons, on entend mettre en évidence l'attention croissante pour la tendance
de Merleau-Ponty à chercher dans la non-philosophie les raisons de la (sa) phi-
'est précisément cette attention qui sert de fil conducteur aux essais réunis ici,
es uns ont été demandés aux participants au quatrième "Symposium internatio-
nomenologie" (Pérouse 2000) et les autres présentés au troisième séminaire sur
ty qui s'est tenu aux Archives Husserl de Paris (2000-2001). Des contributions
nces et de traditions variées concourent ainsi à restituer au moins une partie du
nd d'analyses qui nourrissait le projet philosophique de Merleau-Ponty.

the third volume of *Chiasmi International* deliberately reverses the title of one of
ty's last courses. Moreover, two unpublished notes concerning music – presented
talian, and English – make up the unusual opening of this volume. In these two
re intending to emphasize that more than ever we must pay attention to Merleau-
ticular tendency to seek the reasons of (his) philosophy in non-philosophy. This
exactly what serves as the guiding thread throughout the essays collected here,
ich have been solicited from the participants of the fourth "International Sympo-
nomenology" (Perugia, 2000), while others were presented in the third seminar
-Ponty at the Husserl Archives in Paris (2000-2001). These contributions based
pecializations and traditions thus flow together to constitute at least a part of the
nd of analyses that enable Merleau-Ponty's philosophical project to live.

co numero di *Chiasmi International* ha un titolo che deliberatamente rovescia
no degli ultimi corsi di Merleau-Ponty. Due sue note inedite sulla musica – pub-
tre lingue della rivista – costituiscono inoltre l'eccezionale apertura del volume.
nell'altro modo, esso intende evidenziare come sempre più vada imponendosi
per la peculiare tendenza di Merleau-Ponty a cercare nella non filosofia le ra-
(sua) filosofia. È appunto quell'attenzione a fare da filo conduttore ai saggi qui
uni sollecitati ai partecipanti al quarto "Simposio internazionale di Fenomenolo-
ia 2000), altri presentati al terzo seminario su Merleau-Ponty tenutosi presso gli
sserl di Parigi (2000-2001). Contributi di varia competenza e tradizione conver-
restituire almeno una parte del ricchissimo patrimonio d'analisi che nutriva il
osofico di Merleau-Ponty.

TEXTS BY / TESTI DI:

labrò, Mauro Carbone, Fabio Ciarraelli, Francesco Colli, Duane H. Davis,
man, Michael Gendre, Xavier Guchet, Alexandre Hubeny, Kurt Dauer Keller,
iani-Petrini, Maurice Merleau-Ponty, Ann V. Murphy, Andrea Pinotti, Mario
mírez Cobián, Myriam Revault D'Allonnes, Calvin O. Schrag, Clara da Silva-
avide Scarso, Cecilia Sjöholm, Jenny Slatman, Ted Toadvine, Robert Vallier.

7116-4305-0



€ 23.00

Mimesis

ISBN 88-8483-059-1



9 788884 830593

Chiasmi
international

NON-PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE
NON-PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY
NON FILOSOFIA E FILOSOFIA

MERLEAU-PONTY



new series
nuova serie

CHIASMI INTERNATIONAL

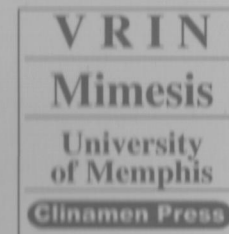
PUBLICATION TRILINGUE AUTOUR DE LA PENSÉE DE MERLEAU-PONTY
TRILINGUAL STUDIES CONCERNING MERLEAU-PONTY'S THOUGHT
PUBBLICAZIONE TRILINGUE INTORNO AL PENSIERO DI MERLEAU-PONTY

MERLEAU-PONTY

NON-PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE
AVEC DEUX NOTES INÉDITES SUR LA MUSIQUE

NON-PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY
WITH TWO UNPUBLISHED NOTES ON MUSIC

NON FILOSOFIA E FILOSOFIA
CON DUE NOTE INEDITE SULLA MUSICA



filosofica che comincia fin da *La struttura del comportamento*. Là, sotto forma di una meditazione critica sulla *Gestalt*, che è al tempo stesso sia struttura sia significazione, Merleau-Ponty sottolinea l'importanza della struttura intesa come "la congiunzione di un'idea e di un'esistenza *indiscernibili*". Gli studi sull'animalità, tuttavia, rivisitano la questione della *Gestalt*, ponendo questa volta l'accento sulla significazione intesa come differenziazione. In questo senso, gli studi presentati nel secondo corso sulla natura costituiscono un approfondimento della problematica in cui Merleau-Ponty è impegnato sin dall'inizio stesso, tale da assorbire le sue prime intuizioni e da reinscriverle in un registro ontologico. Così facendo, Merleau-Ponty continua a ridescrivere le relazioni fra coscienza e natura dischiudendo gli elementi di un concetto di natura nuovo, non cartesiano, che è in fin dei conti l'espressione di una nuova ontologia. Valutando le lezioni filosofiche che Merleau-Ponty trae dagli studi sull'animalità, tento di mostrare come essi rivelino alcuni elementi di questa nuova ontologia.

DAVIDE SCARSO

INTERSOGGETTIVITÀ E INCONSCIO NEI CORSI DI MERLEAU-PONTY ALLA SORBONA

Uno dei suoi tratti più costanti è sempre stato quello di cercare ovunque l'immanenza perduta, di essere respinto dall'immanenza stessa verso un trascendente e di eclissarsi subito. Tuttavia non è rimasto questo livello della contraddizione originale: dal 1950 al 1960, un poco alla volta, egli ha concepito un nuovo legame dell'essere con l'intersoggettività.¹

Il nous faut penser les paradoxes inhérents à ce monde.²

Nei Corsi che Merleau-Ponty tenne alla Sorbona dal 1949 al 1952 troviamo i segni di un rinnovato interesse nei confronti del tema dell'intersoggettività. E' proprio in quello stesso periodo che il filosofo, di fronte alla scoperta dei campi di lavoro stalinisti, al processo Rajk e alla Guerra di Corea, passò dal "filocomunismo ipotetico" da sottoporre ad una verifica storica all'"acomunismo", un tentativo di equidistanza che fu peraltro all'origine del distacco da Sartre. Possiamo supporre che il riconoscimento della deriva totalitaria che il comunismo sovietico stava subendo e anche l'allontanamento definitivo da Sartre, la cui trattazione dei rapporti tra individuo e società gli era sembrata sin dall'inizio troppo astratta e antitetica, abbia spinto Merleau-Ponty ad approfondire il significato e il funzionamento delle relazioni sociali. La relazione con l'altro, l'intersoggettività, è infatti un argomento ricorrente, quasi un filo conduttore, dei Corsi alla Sorbona, nei quali, significativamente, ritroviamo le prime testimonianze della lettura da parte di Merleau-Ponty dei testi di Claude Lévi-Strauss. Vi sono in quei corsi, oltre a diversi passaggi nei quali vengono citate e utilizzate analisi e nozioni levi-straussiane, anche alcune illuminanti pagine in cui Merleau-Ponty si sofferma un po' più diffusamente sulle teorie dell'antropologo, facendo riferimento essenzialmente alla *Introduzione all'opera di Marcel Mauss* che Lévi-Strauss scrisse nel 1950, in occasione della pubblicazione del saggio *Anthropologie et Sociologie* di Mauss.³

Da un lato, osserva Merleau-Ponty, l'antropologo riconosce senza esitazioni l'intima connessione tra psicologia individuale e mondo sociale, una complementarità che "non è statica, come quella delle due metà di un puzzle, bensì dinamica".⁴ Tale legame è così stretto che la stessa conoscenza sociologica trae la sua origine dall'esperienza vissuta del sociologo ed ha in essa la sua unica possibilità di verifica:

Dunque, in un senso, è vero che ogni fenomeno psicologico è un fenomeno sociologico, che il fattore mentale si identifica con quello sociale. Ma, in un altro senso, tutto si capovolge: la prova del fattore sociale può essere solo mentale; in altre parole, 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.⁵

Ma la concezione di Lévi-Strauss, secondo Merleau-Ponty, si evolve nel corso del saggio, e prende una direzione che egli non può seguire. Lévi-Strauss, infatti, ritiene che le relazioni sociali siano fondate su "rappresentazioni inconsce", che determinerebbero il comportamento degli individui a loro insaputa. Si tratta di un principio importante nella teoria antropologica di Lévi-Strauss che sarà opportuno approfondire un poco.

In quel testo, breve ma estremamente denso, l'antropologo francese riconosce alla Scuola psico-sociologica americana, a lui ben nota, il grande impegno profuso nel cercare di tracciare le correlazioni tra cultura del gruppo e psichismo della persona. Ma subito aggiunge che essa finì inevitabilmente per infilarsi in un circolo vizioso, dando luogo ad infinite discussioni sulla priorità ora della dimensione collettiva, ora di quella individuale. Un dibattito senza via d'uscita, se non si riconosce, continua Lévi-Strauss nel suo saggio, che non si tratta di rivelare una relazione causale tra i due livelli, ma che l'ordine psicologico altro non è che "la traduzione sul piano dello psichismo individuale di un ordine propriamente sociologico",⁶ ovvero, che vi è una "subordinazione del fattore psicologico a quello sociologico".⁷

Non si tratta però, come potrebbe apparire da questo resoconto necessariamente sintetico, di un sociologismo ingenuo e apodittico, che contraddirebbe la "complementarità" altrove dichiarata. Il sociologo, osserva Lévi-Strauss, si trova implicato in una situazione problematica, in quanto egli è, al tempo stesso, oggetto e soggetto della propria osservazione. Egli aggiunge però che la conoscenza scientifica non necessita di una distinzione assoluta e definitiva tra "qualità dell'oggetto"⁸ e "funzioni del soggetto"⁹, anche le scienze fisiche e naturali operano in fondo sulla base di una distinzione operativa, ovvero instabile e non totalmente elucidata. Questa dicotomia, continua Lévi-Strauss, non è comodamente accessibile al sociologo: egli non può, dal punto di vista teorico, distinguere con facilità e rigore tra ciò che è oggettivo e ciò che è soggettivo. Può però, dal punto di vista pratico, cercare di "rendere trascurabile uno dei suoi termini".¹⁰ La chiave di questa soluzione risiede proprio nel ricorso alla nozione di inconscio. Se poniamo infatti che "i fenomeni fondamentali della vita dello spirito, quelli che condizionano e determinano le sue forme più generali"¹¹ sono inconsce, e se, soprattutto, consideriamo l'inconscio essenzialmente un "insieme di leggi", come Lévi-Strauss faceva, giungiamo a mettere in luce un piano che trascende la distinzione tra soggettivo ed oggettivo. E' possibile studiare scientificamente le strutture sociali inconsce, proprio perché sono situate fuori dalla coscienza. L'individuo può quindi proiettare davanti a sé delle frazioni di sé stesso,

diventando in parte oggetto del suo stesso sguardo, e dare luogo ad un "processo illimitato di oggettivazione del soggetto".¹² L'inconscio è nostro come altrui, dato che non è altro che il complesso delle "condizioni di tutte le vite mentali di tutti gli uomini e di tutti i tempi".¹³ L'inconscio diviene così il perno della conoscenza sociologica, poiché esso assume il ruolo di "termine mediatore tra me e gli altri".¹⁴ Esso è, al tempo stesso, individuale, poiché appartiene al soggetto, e anche collettivo, poiché appartiene indistintamente a tutti i soggetti possibili, ma non è, in ultima analisi, né l'uno né l'altro in quanto è fondamentalmente una funzione:

Si riduce ad un termine con il quale designiamo una funzione: la funzione simbolica, specificatamente umana, certo, ma che si esercita in tutti gli uomini, secondo le stesse leggi; e che si riduce in realtà all'insieme di queste leggi.¹⁵

Se Merleau-Ponty non condivideva il concetto sartriano di coscienza, ovvero una "pura intenzionalità" leggera e trasparente che non poteva in alcun modo convivere con una qualche forma di inconscio, d'altro canto egli non accettava neppure la rigida nozione di inconscio di Lévi-Strauss, per il quale esso non era altro che un nocciolo immutabile di leggi universali e atemporali. L'intenzione di evitare i dibattiti interminabili e le verbosità di una sociologia di tipo fenomenologico e, inoltre, di non ricondurre il sociale esclusivamente alla coscienza che ne hanno i suoi attori, spingeva Lévi-Strauss, secondo Merleau-Ponty, ad assumere un atteggiamento "oggettivista", che finiva col rendere la dimensione sociale una sorta di "in sé" del tutto indipendente dall'individualità.

A maggior ragione, l'auspicio espresso da Lévi-Strauss di una "progressiva matematizzazione" della sociologia, ovvero di giungere ad una efficace applicazione della matematica alle scienze sociali, appariva a Merleau-Ponty come un vero e proprio ritorno al positivismo. Non siamo costretti, osservava il filosofo, a fondare l'esperienza sociale su rappresentazioni inconsce; tantomeno sulla base di una nozione di inconscio statica e ristretta come quella formulata da Lévi-Strauss, la quale aveva peraltro ben poco a che vedere con l'inconscio psicanalitico. Nella psicanalisi freudiana "in senso lato", come la definisce Merleau-Ponty nelle lezioni alla Sorbona,¹⁶ l'inconscio non è "un moi-même qui opérerait à mon insu".¹⁷ La preistoria infantile non è determinata una volta per tutte, ma è piuttosto continuamente ricreata dagli atteggiamenti quotidiani dell'adulto. Inoltre, la concezione freudiana della sessualità altro non è, nell'interpretazione merleau-pontiana, che la generalizzazione intersoggettiva dell'esperienza corporea: termini come "sessuale-aggressivo", "fissazione" o "proiezione" designano essenzialmente fenomeni di relazione e suggeriscono l'esistenza di una stretta correlazione reciproca tra la formazione dell'io e la presenza dell'altro. La sessualità viene quindi ad essere il simbolo dell'installazione dell'altro nel nostro stesso corpo. Uno dei contributi fondamentali della psicanalisi, secondo Merleau-Ponty, è l'aver messo in luce questo fenomeno essenziale:

“toute relation humaine est rayonnante, elle ‘déborde’ sur l’entourage”.¹⁸

Se, da un lato, Merleau-Ponty condivideva indubbiamente con Lévi-Strauss la convinzione che il carattere intersoggettivo dell’esperienza umana non possa essere dedotto unicamente dalla coscienza, dall’altro riteneva ugualmente inappropriato fondarla su strutture inconse universali. La relazione tra psicologia individuale ed intersoggettività può essere descritta e articolata più adeguatamente se si interpreta l’inconscio come “ambivalenza”:

[...] le social n’échappe pas à la conscience, mais les gens vivent plus de choses qu’ils n’en pensent. *L’inconscient n’est pas une seconde conscience, mais un vécu non thématisé.*¹⁹

Nell’*Introduzione all’opera di Marcel Mauss*, Lévi-Strauss scrive che, dopo le intuizioni di Mauss, è la linguistica strutturale ad averci reso familiare l’idea che “i fenomeni fondamentali della vita dello spirito”²⁰ siano situati a livello inconscio. Altrove egli precisa però che Saussure non ha effettivamente mai affermato nulla di simile in maniera esplicita, ma che questo sarebbe un principio che si può trarre dalla sua opera in modo indiretto. Merleau-Ponty avrebbe sicuramente concordato con l’amico antropologo sul fatto che il funzionamento del linguaggio può essere rappresentativo dei fenomeni sociali, ma avrebbe affermato, con estrema cautela terminologica, il carattere “precosciente” delle regole del linguaggio e quindi il loro agire proprio sul piano del “vissuto non tematizzato”. Mentre il concetto di inconscio utilizzato da Lévi-Strauss è del tutto particolare, lontano com’è sia dalla psicoanalisi freudiana che dall’antropologia culturale americana, in quanto, come osserva Remotti, viene “interpretato metafisicamente come spirito umano”.²¹ Esso è infatti composto da un “insieme di leggi” universali e atemporali, ed è strettamente correlato con un altro aspetto dell’antropologia di Lévi-Strauss, che egli riprende in maniera diretta e categorica dal *Corso* di Saussure: la separazione fra diacronia e sincronia. Per accedere alle strutture che guidano i fenomeni sociali, le quali sono inconse, universali e, potremmo aggiungere, necessarie, bisogna superare il piano delle singole coscienze individuali, che sono invece storiche e contingenti. Non che si debba rifiutare qualunque appello alla storia, al contrario Lévi-Strauss lo riteneva primario anche per lo studio delle strutture. Primario, però, in quanto rappresenta il punto di partenza: la storia fornisce la materia prima di ogni analisi antropologica, offrendo varie occorrenze delle diverse strutture sociali, ma rimane di per sé inintelligibile. E’ necessario quindi partire dalla storia, dal caos delle norme e dei costumi, ma solamente per attraversarla e poter giungere infine alle strutture universali. Per questo egli amava citare tra le sue fonti di ispirazione, oltre al marxismo e alla psicoanalisi, anche la geologia:

A differenza della storia degli storici, quella del geologo come quella dello psicoanalista, cerca di proiettare nel tempo, un po’ come in un quadro vivente, certe proprietà fondamentali dell’universo fisico o psichico.²²

La dimensione diacronica è quindi interessante nella misura in cui offre un dispiegamento della sincronia nella successione, uno “svolgimento in durata di certe verità fuori del tempo”,²³ raggiungibile solo a patto che si elimini da essa tutto ciò che è “avvenimento e coscienza”. Esiste secondo Lévi-Strauss un piano contingente, che concerne l’individuo, la coscienza e il divenire storico, opposto ad un piano necessario, dove entrano in gioco il mondo sociale, l’inconscio e le strutture atemporali. Questo andamento dicotomico, che Remotti attribuisce ad una matrice durkheimiana presente nel pensiero di Lévi-Strauss e ad una certa persistenza “positivistica”, lo differenzia totalmente da Merleau-Ponty che, come ben sappiamo, ha sempre cercato di andare oltre la tradizionale separazione tra oggettivo e soggettivo. Considerando che già nel 1936 Merleau-Ponty dimostrava grande sospetto verso “l’atteggiamento spettacolare” troppo spesso assunto dai filosofi, la sua distanza dalla posizione di Lévi-Strauss si misura interamente nella seguente dichiarazione dell’antropologo:

Sono un teologo in quanto ritengo che l’importante non sia il punto di vista dell’uomo ma quello di Dio, ovvero cerco di capire gli uomini e il mondo come se fossi completamente fuori gioco, come se fossi un osservatore d’un altro pianeta ed avessi una prospettiva assolutamente oggettiva e completa.²⁴

La distanza tra i due spiega perché Lévi-Strauss considerasse la scuola socio-psicologica americana un tentativo importante ma condannato al fallimento e perché, viceversa, Merleau-Ponty nutrisse grande ammirazione per quella corrente antropologica, dedicando numerose pagine dei Corsi alla Sorbona all’illustrazione e alla discussione dei lavori di Ralph Linton, Abraham Kardiner e Margaret Mead. Mentre Lévi-Strauss riteneva che la scuola socio-psicologica americana avesse imboccato un vicolo cieco nel cercare di determinare se la dimensione sociale fosse prioritaria sulla psiche individuale o viceversa, ricavandone niente più che un “circolo vizioso”, per Merleau-Ponty l’aver rivelato questo “circolo vizioso” – ed egli usa questa stessa espressione nei Corsi alla Sorbona – è il maggior contributo che l’antropologia abbia mai dato alla comprensione dell’intersoggettività.

Lo stesso Freud, secondo Merleau-Ponty, come abbiamo già osservato, ha cercato di restituire questo complesso intreccio tra mondo sociale e psiche dell’individuo e proprio in questo senso si muove il parallelismo tra fenomeni sociali e nevrosi individuale che lo psicologo viennese ha proposto. Com’è noto, Freud mostrò che i miti primitivi erano interpretabili in maniera analoga ai sogni, i miti riguardanti la nascita degli eroi ai racconti deliranti dei paranoici, il fanatismo ai rituali ossessivi. Ciò va però interpretato quale reciproca elucidazione, dato che, nelle sue opere più mature, egli ritornò su questo parallelismo ribaltandone il senso, giungendo ad interpretare la nevrosi come caricatura di fenomeni sociali: l’isteria può esser vista come un’opera d’arte deformata, la mania paranoica come una filosofia contraffatta e l’ossessione come una religione distorta. Freud, nonostante un certo dogmatismo, percepì

con chiarezza l'intima relazione tra individuo e società, introducendo un'audace correlazione fortemente apprezzata da Merleau-Ponty, purchè, nota il filosofo, non si tenti di ridurre un termine all'altro. E' necessario elaborare una nozione *aperta* di individualità e una nozione *aperta* di mondo sociale:

[...] dans la formation d'un surmoi, il ne faut attribuer de rôle unique ni aux valeurs sociales ni aux valeurs parentales. Les parents jouent un rôle essentiel quant à la transmission des valeurs sociales, mais leur rôle même de parents leur vient de la société. Nous arrivons à une généralisation de la notion du surmoi qui devient l'expression d'un drame culturel, historique, original.²⁵

Perciò, non siamo affatto obbligati ad eliminare la fondamentale ambiguità che caratterizza la relazione tra il sé e l'altro, ma piuttosto tenuti a mantenerla e ad approfondirne le articolazioni dialettiche, come nel caso del rapporto tra mente e corpo e tra pensiero e linguaggio:

Mais l'ambiguïté demeure, car individus et société sont deux totalités; il y a donc une totalité dans une totalité et double perspective.²⁶

Secondo Merleau-Ponty, la scuola socio-psicologica americana è la prospettiva che meglio riesce a spiegare l'intrecciarsi di relazioni che legano l'individuo e la società, senza privilegiare l'uno sull'altro. Nel loro noto saggio *Le frontiere psicologiche della società*, Kardiner, Linton e Du Bois partono dal principio fondamentale che le esperienze emozionali della prima infanzia giocano un ruolo essenziale nel successivo sviluppo della personalità. Ma essi notano anche che gli stili e le tecniche per la cura dei bambini sono determinati culturalmente e che l'ambiente culturale nella quale i bambini vivono sin dalla nascita, e forse anche prima, li invita a rimettere in atto quello stesso ambiente. In questo modo, psicologia individuale, costellazione famigliare e società comunicano in maniera ravvicinata attraverso gli oggetti materiali, le tecniche, le parole, i simboli e i valori. Non esiste affatto una *coscienza collettiva* e neppure un *inconscio universale* poiché la cultura, con tutte le sue complesse articolazioni, è il luogo della mediazione tra individui e mondo sociale. Tra cure parentali e concezione del mondo opera una relazione che è allo stesso tempo di causa e di effetto, la quale non si risolve però in un rigido determinismo, ma in una relazione dinamica, in un problema aperto. Se in certe situazioni questa dialettica può condurre all'immobilismo, in altre è il perno di un costante cambiamento, dato che "le conflit familial est une première initiation aux contradictions d'une culture".²⁷

Non è quindi affatto necessario provare la dominanza delle influenze sociali sulle relazioni parentali o viceversa, poiché non c'è competizione tra le due dimensioni ed anzi esse neppure possono essere del tutto isolate:

L'homme vit avec tout ce qu'il est: son passé enfantin, son tempérament, sa condition sociale. C'est parce qu'on raisonne en terme de *causalité*, qu'on se croit obligé de choisir entre psychologie et sociologie.²⁸

Rimane da comprendere il motivo per cui, nonostante l'originaria e non trascurabile distanza che separava il loro approccio ai fenomeni sociali, Merleau-Ponty abbia comunque sempre nutrito un grande interesse per le teorie di Lévi-Strauss e l'abbia inoltre aiutato non poco in occasione della sua candidatura al College de France. Credo a spiegazione di ciò si possa addurre il fatto che gli aspetti più interessanti che Merleau-Ponty ritrovava nelle opere di Lévi-Strauss non fossero quelli scritti *en philosophe*, ma i passi in cui si confrontava concretamente con il problema della comprensione delle culture e dell'intersoggettività. L'antropologia strutturale di Lévi-Strauss offriva un ottimo approccio ai fatti sociali, sia perché studiava in maniera brillante le relazioni tra individui appartenenti a culture diverse dalla nostra, sia perché metteva direttamente in gioco la stessa esperienza intersoggettiva dell'antropologo. A patto però che si manipolasse con estrema cautela la nozione di struttura, attribuendo ad essa il valore di "*nucleo di significati*" e mantenendola "duttile: non sincronica ma dialettica".²⁹ Nell'interpretazione merleau-pontiana le strutture di Lévi-Strauss vanno intese alla stregua di *Gestalten* sociali, non oggettive né soggettive, non individuali né collettive:

Finiremo con il trovare invarianti universali, come vorrebbe la sociologia? Resta a vedersi. In questo senso, nulla limita la ricerca strutturale, – ma d'altro canto nulla la costringe a postulare, sin dall'inizio, che ce ne siano. L'interesse maggiore di questa ricerca è di sostituire ovunque alle antinomie rapporti di complementarità.³⁰

Fintantoché si mantiene questa lettura gestaltista, lo strutturalismo antropologico di Lévi-Strauss rappresenta per Merleau-Ponty non solo un utilissimo metodo per lo studio dei fenomeni sociali ma anche un contributo estremamente vantaggioso anche per la filosofia, che troppo spesso assume i termini e i concetti che utilizza come ovvi e trasparenti. L'antropologia culturale ci offre infatti una nuova maniera di giungere all'universale, che non sarà più l'universale verticale oggettivo, sia che esso precipiti dalle aeree altitudini dell'ego trascendentale o affiori dalle profonde oscurità dell'inconscio. L'esperienza etnologica, che "ci misura incessantemente all'altro e misura l'altro in noi stessi",³¹ ci permette di cogliere un "universale laterale", che non fa più riferimento ad una supposta oggettività ma, piuttosto, ad una più ampia intersoggettività:

[...] una antropologia non si propone di aver ragione del primitivo o di dargli ragione contro di noi, ma di insediarsi su un terreno dove siamo entrambi intelligibili, senza riduzione e senza trasposizione temeraria.³²

Così, l'antropologia, e le scienze sociali in genere, ricordano ai filosofi la loro insuperabile connessione ad un mondo sociale e culturale: uomini e donne sono inseriti nel mondo naturale in virtù della propria corporeità, allo stesso modo, donne e uomini sono parte del mondo sociale in virtù del loro

appartenere ad una cultura concreta. La filosofia ricorda agli scienziati sociali che anch'essi sono coinvolti in questa appartenenza e non possono pertanto avanzare pretese di assoluta oggettività. Infatti, se le scienze sociali hanno la necessità di costruire modelli astratti, che riducono inevitabilmente il concreto dinamismo di questa comunicazione primordiale a schemi oggettivi, la filosofia è invece la consapevolezza della sua primordialità:

Si chiamerà filosofia la coscienza che occorre conservare della comunità aperta e successiva degli *alter ego* viventi, parlanti e pensanti³³. Per questo la filosofia non si caratterizza per i suoi contenuti o per i suoi metodi, ma per il suo costante richiamo all'inserimento vivente nel tessuto sociale e storico, alla "intersoggettività come *mia*".³⁴

Come osserva Merleau-Ponty, può sembrare che una volta che si neghi alla filosofia la possibilità di uno "sguardo divino" sulle cose, la stessa idea di verità venga negata. Ma se invece approfondiamo e riconsideriamo radicalmente la nostra inerenza storica, giungiamo ad una nuova nozione di verità:

Ma una volta che abbia riconosciuto che per mezzo suo io sono innestato su ogni azione e su ogni conoscenza che possa avere senso per me, e che via via essa contiene tutto ciò che può *essere* per me, allora il mio contatto con il sociale nella finitezza della mia situazione mi si rivela come punto di origine di ogni verità, compresa quella della scienza, e, poiché noi abbiamo un'idea della verità, poiché siamo nella verità e non possiamo uscirne, mi resta solo da definire una verità nella situazione.³⁵

Noi attingiamo alla verità non *malgrado* il nostro essere socialmente, culturalmente e storicamente situati, ma *attraverso* di esso: il mio corpo, il mio linguaggio e la mia cultura mi separano dalla totalità dell'essere ma allo stesso tempo, come dice Merleau-Ponty, mi pongono in relazione con essa. In questo risiede l'eccentricità dell'esperienza umana. Compito della filosofia è farsi carico di questa eccentricità, poiché solo la filosofia può comprendere le relazioni sociali come "espansione del dramma sessuale-aggressivo" e nello stesso tempo pensare la psiche individuale come determinata dalla sua costituzione culturale. Solo essa può rispondere di questa doppia prospettiva e di questo doppio movimento, centrifugo e centripeto, che connette il soggetto al mondo e agli altri, poiché la dimensione propria della filosofia è la coscienza dell'intersoggettività che ci lega, poco a poco, alla storia intera: "la coesistenza, non come fatto compiuto e oggetto di contemplazione, ma come evento perpetuo e ambiente della *prassi* universale".³⁶

Davide Scarso
davide@goldnet.it

NOTE

- 1 J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty vivant*, in "Les Temps Modernes", 1961-62, n. 184-185, oct. 1961, tr. it. di L. Trentin e R. Ledda, *Merleau-Ponty vivo*, in Id., *Il filosofo e la politica*, Editori Riuniti, Roma 1964, p. 175.
- 2 M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Cynara, Grenoble 1988, p. 541.
- 3 M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1950, tr. it. di F. Zannino, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1991.
- 4 C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, cit., tr. it. di F. Zannino, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in Mauss, *Teoria generale della magia*, cit., p. XXXI.
- 5 *Ibid.*
- 6 *Ibid.*, p. XXII.
- 7 *Ibid.*
- 8 *Ibid.*, p. XXXII.
- 9 *Ibid.*
- 10 *Ibid.*, p. XXXIII.
- 11 *Ibid.*, p. XXXV.
- 12 *Ibid.*, p. XXXIII.
- 13 *Ibid.*, p. XXXV.
- 14 *Ibid.*
- 15 C. Lévi-Strauss, *L'efficacité symbolique*, in "Revue de l'Histoire des Religions", CXXXV, n. I, 1949, pp. 5-27, ripreso in Id., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, cap. X, tr. it. di P. Caruso, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 227.
- 16 Nei corsi alla Sorbona viene sottolineata più volte l'esistenza di due possibili interpretazioni della psicoanalisi: una intesa in senso stretto, l'altra in senso lato. La prima sarebbe rintracciabile nelle prime opere di Freud, tra le quali Merleau-Ponty predilige il libro, risalente al 1905, *Tre saggi sulla teoria sessuale*. La seconda è fondata sulle opere mature dello psicoanalista, a partire dal saggio *Cinque conferenze di psicoanalisi*, e da essa hanno tratto ispirazione quelli che Merleau-Ponty definisce "psychanalystes larges", tra i quali cita Georges Politzer, Gaston Bachelard, Jean-Paul Sartre e Jacques Lacan. Cfr. S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Franco Angeli, Milano 1987.
- 17 M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, cit., p. 300.
- 18 *Ibid.*, p. 97.
- 19 *Ibid.* Il corsivo è nel testo.
- 20 C. Lévi-Strauss, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, cit., p. XXXV.
- 21 F. Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e Storia*, Einaudi, Torino 1971, p. 159.
- 22 C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, Paris 1955, tr. it. di B. Garufi, *Tristi Tropici*, Mondadori, Milano 1988, p. 67.
- 23 *Ibid.*
- 24 C. Lévi-Strauss, P. Caruso, *Intervista a C. Lévi-Strauss*, in "aut aut", n. 77, settembre 1963, p. 34. Ripreso in P. Caruso (a cura di), *Conversazioni con C. Lévi-Strauss*, M. Foucault, J. Lacan, Mursia, Milano 1969, p. 37.
- 25 M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 290.
- 26 *Ibid.*, pp. 295-296.
- 27 *Ibid.*, p. 380.
- 28 *Ibid.*
- 29 Intervento al "Colloque sur le mot 'structure'" (Paris, 10-12 Janvier 1959), pubblicato in AAVV, *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, édité par R. Bastide, Mouton & Co., La Haye 1962, pp. 153-155, tr. it. di L. Basso Lonzi, *Usi e significati del termine struttura*, Bompiani, Milano 1966, p. 190.
- 30 M. Merleau-Ponty, *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*, "La nouvelle revue française",

- 82, 1 oct. 1959, pp. 615-631, in *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 143-157, tr. it. di G. Alfieri, *Da Mauss a Claude Lévi-Strauss*, in *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 158-159.
- 31 *Ibid.*, p. 161.
- 32 *Ibid.*, p. 164.
- 33 *Ibid.*, p. 149.
- 34 *Ibid.*, p. 148. Il corsivo è nel testo.
- 35 M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et la sociologie*, "Cahiers internationaux de Sociologie", 6e année, 1951, pp. 50-69, ripreso in *Signes*, cit., pp. 123-142, tr. it. di G. Alfieri, *Il filosofo e la sociologia*, in *Segni*, cit., p. 148.
- 36 *Ibid.*, p. 152.

Intersubjectivity and the Unconscious in Merleau-Ponty's Sorbonne Lectures

In Merleau-Ponty's Sorbonne Lectures we find the traces of a strong interest in intersubjectivity and the problem of the relation to the other. Merleau-Ponty held that Lévi-Strauss's anthropology represented a brilliant approach to social facts, provided one pays great attention to the meaning of notions such as the unconscious and structure. For Merleau-Ponty, unlike Lévi-Strauss, the unconscious is not to be considered a core of universal and atemporal laws, common to every man and woman, but rather a "non-thematized lived experience" (*un vécu non thématisé*). Structures do not refer to a universal invariant pertaining to human spirit, but represent meaning *nuclei* that are ductile and inserted in the historical fabric; they represent a sort of social *Gestalten*. A social science conceived in this way can usefully interact with philosophy, which too often believes that the concepts it uses are obvious and transparent. The comparison with the social sciences and the reflection on the inescapable insertion of every experience in a social, cultural, and historical ground, challenges, on one hand, the possibility of an access to a "vertical" and objective universal, by philosophy as well as by sciences themselves. On the other, the comparison opens the way to a new idea of truth, an idea of truth that is no longer based on objectivity but rather on a broader intersubjectivity. We are able to reach truth not *despite* our social, cultural and historical situatedness, but *through* it. My body, my language and my culture detach me from the totality of being, but, "at the same time," as Merleau-Ponty says, they relate me to it. So, the very space of philosophy is the consciousness of the intersubjectivity which connects the subject to the world and to others, and which binds us, little by little, to all of history.

Intersubjectivité et inconscient dans les cours de Merleau-Ponty à la Sorbonne

Les cours de Merleau-Ponty à la Sorbonne témoignent d'un vif intérêt pour l'intersubjectivité et le problème de la relation à autrui. Le philosophe considérait que l'anthropologie de Lévi-Strauss représentait une approche particulièrement éclairante des faits sociaux, pourvu qu'on se rende attentif à des notions comme celles d'inconscient et de structure. Pour Merleau-Ponty, à la différence de Lévi-Strauss, l'inconscient ne doit pas être défini comme un noyau de lois universelles et atemporelles, communes à tous les hommes et toutes les femmes, mais plutôt comme "un vécu non thématisé". Les structures ne se réfèrent pas à un invariant appartenant à l'esprit humain, mais représentent des *nuclei* de significations, malléables et insérés dans le tissu de l'histoire, qu'on pourrait caractériser comme des *Gestalten* sociales. Une science sociale conçue de cette manière pourrait utilement discuter avec la philosophie, qui a trop souvent tendance à croire à l'évidence et à la transparence de ses propres concepts. Le rapprochement avec les sciences sociales et la

prise en compte de l'inscription native de toute expérience dans un socle social, culturel et historique, d'un côté récuse la possibilité, pour la philosophie comme pour les sciences elles-mêmes, d'accéder à un universel "vertical" et objectif, mais d'un autre côté fait droit à une nouvelle idée de la vérité, qui ne serait plus fondée sur l'objectivité mais sur une intersubjectivité élargie. Nous sommes capables d'accéder à la vérité non pas *en dépit* de notre situation sociale, culturelle et historique, mais *grâce* à elle : mon corps, mon langage et ma culture me séparent de la totalité de l'être, mais en même temps me lient à elle, comme dit Merleau-Ponty. Ainsi il revient à la philosophie de concevoir l'intersubjectivité comme ce qui rattache le sujet au monde et aux autres, et qui nous relie, de proche en proche, à l'histoire entière.