

AZIONE, PRASSI, STORIA.

Sul concetto merleau-pontyano di 'istituzione'

Giovanni Fava

1. Introduzione¹

L'obiettivo del presente articolo è esplorare il significato del concetto di 'Istituzione' (*Institution*) sviluppato da Maurice Merleau-Ponty nel corso tenuto al Collège de France nell'anno 1954-'55. La tesi che si cercherà di dimostrare è che esso permetta di delineare una filosofia della prassi, della quale vorremmo qui definire i contorni, capace di pensare, come due momenti di un chiasma, il lato attivo e quello passivo dell'azione. Procederemo in questo modo: dapprima prenderemo in considerazione le critiche rivolte da Merleau-Ponty alla concezione della prassi elaborata da Sartre ne *Le avventure della dialettica*. Successivamente, passeremo ad una disamina più dettagliata del problema dell'azione così come emerge – pur in controtendenza – nel corso sull'*Istituzione*. Mostriamo, inoltre, come il modello di comprensione della storia elaborato lungo le pagine del corso sia un riflesso di tale concezione della prassi. In forma del tutto provvisoria, nella parte finale del saggio, si tenterà di aprire il paradigma così elaborato ad una prospettiva più ampia, per inquadrare alcuni problemi della contemporaneità strettamente correlati alla questione della prassi – primo fra tutti, quello relativo all'*agency*, concetto molto presente nel dibattito attuale concernente la filosofia e le scienze sociali – in modo da mostrarne l'efficacia ermeneutica. Il contributo, pertanto, mira da un lato a riconoscere la forte unitarietà teorica che lega il giro d'anni che precede i corsi merleau-pontyani dedicati alla Natura², dall'altro a saggiare l'attualità della nozione d'istituzione elaborata in quegli anni anche rispetto alla riflessione contemporanea.

2. Cogito, azione, filosofia della coscienza

Le pagine che Merleau-Ponty³ dedica a Sartre ne *Le avventure della dialettica*⁴ detengono per noi una grande importanza. In esse il filosofo francese, così ci sembra, elabora una critica rivolta proprio alla concezione dell'azione e del fare la cui tematizzazione, e riconfigurazione, saranno al centro del corso sull'istituzione. Partire da una disamina di queste critiche – feroci e che spesso trascurano la complessità dell'argomentazione sartriana, ma che pur sempre, vorremmo sostenere, ne colgono i caratteri essenziali – ci permetterà poi di ricostruire, positivamente, la proposta merleau-pontyana tramite l'analisi del corso del '54-'55.

¹ Tutte le traduzioni dai testi citati nella loro lingua originale sono mie.

² M. Merleau-Ponty, *La Natura*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

³ Dobbiamo trascurare l'importante questione del rapporto fra Merleau-Ponty e Sartre, che comunque detiene, come ha mostrato J. Revel, rilevanti ripercussioni filosofiche. Cfr. J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2013. Rimandiamo ai testi contenuti nel volume di *Aut-aut* interamente dedicato alla questione, dove sono pubblicate anche le lettere della rottura, che citeremo nel corso dell'esposizione. Cfr. «Aut-Aut», 381 (2019), volume dal titolo *Sartre/Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo*. Per una disamina che mette bene in luce le divergenze filosofiche che hanno condotto alla rottura tra i due, cfr. E. Lisciani-Petrini, *Una insanabile divergenza*, in «Aut-Aut», 381 (2019), pp. 61-90.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, Mimesis, Milano-Udine 2008.

Le avventure della dialettica, insieme ad *Umanismo e terrore*, rappresentano i testi più sistematicamente politici di Merleau-Ponty⁵. In essi, è il confronto con il marxismo ad essere messo a tema. Se, pur nella forma di un «marxismo d'attesa», *Umanismo e terrore* scommetteva ancora sulla possibile riuscita della mossa sovietica e, più in particolare, staliniana di un'uscita dalla preistoria per realizzare una società veramente storica e dunque comunista⁶, *Le avventure della dialettica* segnano invece il vero e proprio momento di rottura di Merleau-Ponty col marxismo, registrato dal riconoscimento del fallimento dell'impresa sovietica. Di qui, la necessità da un lato di ripensare in maniera radicale quest'ultimo problema e la concezione della storia su cui esso si basa, e dall'altro di rivedere la propria posizione filosofica di fondo – operazione che si traduce, nelle pagine de *Le avventure della dialettica*, in un lavoro genealogico concernente l'evoluzione della formulazione dialettica propria del marxismo⁷. Sartre, con la sua concezione del soggetto pensato a-dialetticamente come capace di creare dal nulla, rappresenta l'esito, e l'isterilimento, di questa evoluzione. Tale frattura tra marxismo e dialettica prende la forma di un «ultrabolscévismo», in cui «il comunismo non si giustifica più con la verità, la filosofia della storia e la dialettica, ma con la loro negazione»⁸: il senso degli avvenimenti, cioè, sta tutto dalla parte degli uomini che agiscono, ragione per cui non è possibile rintracciare alcuna forma di razionalità intrinseca al divenire storico. Il problema della storia e della prassi storica vengono in questo modo eliminati dalla riflessione. La storia, difatti, finisce per diventare, in Sartre, «il risultato immediato delle nostre volontà, e per il resto un'opacità impenetrabile»⁹ – volontà che si specificano, politicamente, nell'azione del partito. Al contrario: bisognerebbe dire che vi è *non* la storia – o, al limite, vi è una storia immobile¹⁰ – ma solo le azioni volta a volta prodotte dal partito.

Ciò che è rilevante per noi è che secondo Merleau-Ponty tutta la concezione della storia di Sartre è fondata sulla sua teoria della coscienza, intesa come «negazione pura», o, per riprendere le celebri pagine de *L'essere e il nulla*, «buco nell'essere»¹¹. Perciò essa, posta di fronte ai fatti «non può impegnarsi all'esterno se non vi trova una negazione che le assomigli»¹². Il partito non può che essere un «duplicato della coscienza», ovvero quel per sé, quella potenza creatrice le cui decisioni sono irrevocabili. È necessario prestarvi fede, convertirvisi, in una sorta di *aut aut* che richiede accettazione totale o totale rinuncia: «chi non è col Partito Comunista è contro il di esso e contro il proletariato che l'attornia»¹³. Esso, come la coscienza, non poggia su nulla, e per questo, la sua azione è azione pura, non è segnata da alcun vincolo, e la sua scelta è da rinnovarsi e da accettare in ogni momento: «i possibili sono tutti ad eguale

⁵ Per una contestualizzazione de *Le avventure*, cfr. D. Scarso, *Postfazione*, in M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit.

⁶ M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo. Una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 23.

⁷ L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012, p. 144.

⁸ *Ivi*, p. 110.

⁹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 107.

¹⁰ J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, cit., p. 196.

¹¹ J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014, pp. 32-33.

¹² M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, p. 116.

¹³ *Ibidem*.

distanza, in un certo senso a distanza zero, giacché non si tratta che di volere, in un altro senso, all'infinito»¹⁴.

Essendo gratuita e anteriore ad ogni motivo, la volontà stessa detenuta dal partito «arriva a postulare nell'essere ciò di cui ha bisogno per esercitare la sua azione. Non crede mai ad altri che a se stessa, essa è l'unica vera vigente»¹⁵. L'azione (non solo politica), da questo punto di vista, non è azione, ma un colpo di forza continuo¹⁶. Solo la libertà del partito conferisce con violenza un significato unico ai fatti¹⁷ che di per sé non ne hanno, rendendo l'avvenimento «qualcosa di indelebile, come prova decisiva delle nostre intenzioni, come scelta istantanea di tutto il futuro»¹⁸. Ciò significa, continua Merleau-Ponty, togliere ogni ambiguità alla situazione storica, essendo quest'ultima la traduzione di una volontà creatrice che *fa essere* la decisione del partito stesso: «concepire l'equivocità dei fatti distingue nettamente Sartre da Marx»¹⁹. Ma questa concezione dell'azione può solo risultare da una «vista dall'esterno»²⁰, che ne dimentichi la complessità, trasformandola perciò in spettacolo, o in teatro – ossia in qualcosa di ideale e immaginifico.

Questo fatto è evidente nella trasformazione che subiscono i concetti marxiani una volta annessi nella sua – di Sartre – filosofia. Così, ad esempio, il concetto di 'prassi', mondato di ogni ambiguità, finisce per designare in Sartre, quale riflesso della sua filosofia della coscienza intesa come negatività, un «potere magico che abbiamo di fare e di farci qualsiasi cosa»²¹, e che in definitiva è «senza presa sulla storia». Quest'ultima diventa «una specie di convulsione» che è «insieme esplosiva ed effimera»²², nella quale tutto può seguire da tutto: non vi è ordine della storia, o meglio, come detto, non vi è storia, ma l'azione ogni volta da ripetersi del partito. Uno dei cardini del pensiero marxiano, la rivoluzione, viene in questo modo proiettato in uno stato futuro incalcolabile al quale si crede per un atto di fede²³. Essa, la rivoluzione, dalla prospettiva di Sartre non è un processo, uno sviluppo già attivo nel presente e che aspetta la sua maturazione, ma «un mito» o anche un'«Utopia»²⁴, una «messa in scena da parte del Partito di un futuro senza precedenti»²⁵. Il campo sociale sul quale si apre l'azione del partito, questo Altro che è da superare nella rivoluzione, diviene qualcosa che è posto davanti alla coscienza e il cui senso, senza mediazioni, è un prodotto della coscienza stessa; e ciò a tal punto che, paradossalmente, «sono io a costruire di sana pianta la mia passività»²⁶. Sartre, difatti, «è rimasto lo stesso filosofo che,

¹⁴ Ivi, p. 139.

¹⁵ Ivi, p. 112.

¹⁶ Ivi, p. 124.

¹⁷ Ivi, p. 117.

¹⁸ Ivi, p. 125.

¹⁹ Ivi, p. 122.

²⁰ Ivi, p. 126.

²¹ Ivi, p. 139.

²² Ivi, p. 142.

²³ Cfr. M. Merleau-Ponty a Sartre, *Lettera dell'8 luglio 1953*, in «Aut-Aut», 381 (2019), cit., p. 41 «Un avvenire prefissato e tenuto segreto produce l'atteggiamento presente conferendogli qualcosa di clandestino. Quando si è troppo netti sull'avvenire, non lo si è nel presente [...]. Tu hai una certa facilità tutta personale di costruire e abitare l'avvenire».

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 142.

²⁵ Ivi, p. 144.

²⁶ *Ibidem*.

analizzando l'atto del leggere, non vedeva nulla di intermedio tra il blocco di fogli pieno di segni, cioè il libro nella sua esistenza fisica, e il significato che la coscienza del lettore vi mette»²⁷, dimenticando l'«intermondo», lo spessore che si frappone fra essi. Si tratta allora, secondo Merleau-Ponty, di un tipo di pensiero «cartesiano» che assimila l'autorità assoluta del partito alla «purezza del soggetto trascendentale incorporato al mondo con la forza»²⁸, che, postulando questa potenza illimitata e autoreferenziale, diviene una «mitologia»: si appella ad una forza – quella dell'azione – che, come la magia, agisce a distanza. Ciò si traduce anche in un'idea del tutto astratta di impegno intellettuale, tale per cui ogni avvenimento richiede all'intellettuale di prendere posizione nei suoi confronti²⁹.

È dunque, in ultima analisi, la «filosofia del cogito» sulla quale Sartre fonda il suo comunismo che ne rende così astratti gli esiti:

ciò che distingue Sartre dal marxismo, anche in quest'ultimo periodo, è dunque sempre la sua filosofia del *cogito*. L'uomo è connesso alla storia in maniera frontale: il cogito mantiene l'impegno preso di esprimere tutto ciò che siamo, assumendo anche la nostra situazione in rapporto agli altri. Ciò lo conduce lontano, nel buio dell'azione pura». C'è una follia del cogito che ha giurato di raggiungere la propria immagine negli altri [...]. Dal momento che la coscienza interviene, interviene da legislatore sovrano, perché essa crea il senso, e il senso non è più o meno, non si divide, è totale o è nullo. Si riconosce il *cogito*. È il cogito a dare alla violenza la sua sfumatura sartriana³⁰.

Esiti teorici che, inoltre, degenerano in una forma esplicita di violenza, e diremmo anche, per impiegare un termine utilizzato da Marcuse, di prometeismo³¹. La libertà in Sartre è una condanna, è originariamente «in ritardo» rispetto a se stessa. Dal momento che si nasce e non si sceglie di nascere, la libertà dell'uomo è dapprincipio macchiata da un residuo di determinatezza, del quale egli – come Gulliver che scioglie i nodi che lo legano a terra – può riappropriarsi attraverso un movimento verso il futuro che anticipa, e per così dire recupera, questa originaria condizione di passività:

così questo movimento verso il futuro sarà violenza come è violenza il nostro rapporto con un mondo che c'è già [...]. Lo sguardo altrui non è che un'altra testimonianza di questo ritardo originario che viene dal fatto che siamo *nati*: l'immagine di me che esso evoca è ancora un altrove che non potrò mai raggiungere e che tuttavia debbo raggiungere³².

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 147.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Ivi, p. 196. Sulla critica all'*engagement* sartriano si costruisce buona parte della lettera di risposta inviata da Merleau-Ponty a Sartre l'8 luglio del '53. Cfr. M. Merleau-Ponty a Sartre, *Lettera dell'8 luglio 1953*, cit., p. 34: «Impegnandosi su ogni avvenimento, quasi si trattasse di un test di moralità, facendo tua, senza rendertene conto o senza dirlo ai tuoi lettori, una politica, ti sottrai a cuor leggero a un *diritto di rettifica* a cui non rinuncia nessuna azione seria».

³⁰ Ivi, p. 164.

³¹ Cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001.

³² M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 166.

È, per l'appunto, un atto violento, che ha come proprio corrispettivo l'altrettanto violenta azione d'imposizione di un senso nei fatti che il partito sancisce e il comunista deve seguire: «la scelta, la libertà, l'iniziativa, diventano conquista e violenza, per poter riguardare tutti»³³. Non solo: poiché in Sartre manca una fondazione dell'intersoggettività, l'altro senza mediazione diviene *alter ego*, negazione pura di ciò che sono io³⁴.

La storia dunque non «pone questioni metafisiche»³⁵, ossia non necessita di categorie altre rispetto a quelle che Sartre ha utilizzato per interpretare i fatti di coscienza o di linguaggio. Essa, come l'oggetto inerte, riposa nell'immobilità, ed è questo il prezzo da pagare per l'esclusione filosofica che, secondo Merleau-Ponty, Sartre propone nella sua filosofia di qualsiasi posizione dialettica. Il suo senso poggia sulla concezione della libertà come *fiat* magico, puro potere di fare o di non fare, che resta lo stesso e non si frammenta lungo il corso dell'azione, ed è assimilabile, come il Dio di Cartesio, ad una creazione continua che riempie di sé ogni istante discreto. Come nota a questo proposito J. Revel:

la libertà totale (che in Sartre è essenzialmente – Merleau-Ponty vi insiste a lungo – una libertà individuale, va di pari passi con una storia [...] immobilizzata – una storia che è conosciuta come tale solo perché è stata privata di ogni divenire³⁶.

Sartre, l'abbiamo detto, dimentica l'"intermondo" che si frappone fra noi e le cose – l'"intermondo, ovvero ciò che altrove Merleau-Ponty ha chiamato lo «spessore»³⁷ della storia, ossia i sedimenti di senso che intessono la situazione storica del soggetto connettendolo al mondo, e che perciò vincolano ma insieme legittimano l'azione:

tutto l'intermondo, ossia il libro col significato che gli viene normalmente attribuito, il modo in cui questi diversi strati di significato si accumulano o si sostituiscono l'un l'altro o anche si completano, insomma la 'metamorfosi' del libro, la storia del suo significato, il posto della mia lettura entro questa storia, che la contiene, la inserisce in una verità provvisoria del libro stesso, niente di tutto ciò, per Sartre, impedisce che la forma canonica del significato sia quella che io pongo in essere leggendo, proprio io, e che la mia lettura, considerata a rigore, sia la misura di tutte le altre³⁸.

Ciò vale, come vorremmo ora mostrare, anche per la questione della prassi. Questo intermondo, questo spessore o, come scrive Merleau-Ponty, questo spazio tra l'in sé e il per sé trascurato da Sartre è quel «luogo» ove si produce la genesi del senso, e non è un caso che proprio all'inizio della

³³ Ivi, p. 167.

³⁴ R. Kirckhmayr, *Merleau-Ponty: una sintesi*, cit., p. 172.

³⁵ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 190.

³⁶ J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, cit., p. 196.

³⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2018, p. 521.

³⁸ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., p. 147.

discussione sull'intermondo il filosofo francese si richiami ad Husserl³⁹, il quale, come vedremo, detiene un ruolo cruciale nell'elaborazione merleau-pontyana del concetto di istituzione.

3. Prassi e azione nel corso sull'*Institution*

Il legame che collega le critiche a Sartre svolte ne *Le avventure della dialettica* al corso sull'istituzione è diretto. Se il corso sui *Materiali per una teoria della storia* si chiudeva abbozzando la problematica di un'idea di storicità svincolata dalla prospettiva marxista⁴⁰, capace di pensare il senso del divenire storico come qualcosa di immanente a quest'ultimo, quello sull'istituzione si apre indirizzando la questione della «filosofia della coscienza»⁴¹, alla difficoltà della quale, scrive Merleau-Ponty, «qui si cerca un rimedio»⁴². Il problema è quello di pensare, a differenza di Sartre (ma anche, come si vedrà a breve, di Husserl), non tanto un rapporto, diremmo, «frontale» tra soggetto e oggetto, tale che sarebbe il soggetto – tramite i suoi atti intenzionali – a «costituire» l'oggetto, ma piuttosto «laterale», «obliquo», di co-implicazione reciproca, che riconosca cioè come interno all'azione stessa un margine di «passività». Non è un caso, difatti, che il corso sull'istituzione sia affiancato, in parallelo, a quello sulla passività, che mette a tema proprio il problema relativo a, specifica Merleau-Ponty, «come immaginare che il soggetto possa [...] mai incontrare ostacoli», giacché «se lui stesso li ha posti, non sono ostacoli»⁴³, ma prodotti della sua attività costituente. Il sogno, l'inconscio, la memoria, tutti quegli stati della coscienza in cui, in un certo senso, «si è agiti» devono permettere di includere entro l'analisi fenomenologia anche il lato passivo che accompagna l'azione. La criticità di quest'operazione risiede allora nella difficoltà di pensare positivamente qualcosa che non sia posto dal soggetto bensì si mantenga in una certa relazione con esso. La separazione dei due, soggetto e oggetto – interna secondo Merleau-Ponty alla «filosofia della coscienza» e, perciò, al lessico della «costituzione» – «cristallizza» entrambi in due regni distinti e incomunicanti, privandoli della dinamicità che alimenta il movimento della storia. Scrive il filosofo francese:

qui si cerca nella nozione di istituzione (*institution*) un rimedio alle difficoltà della filosofia della coscienza. Di fronte alla coscienza non ci sono che oggetti da lei costituiti. Anche se si ammette che alcuni di loro non lo sono “mai completamente” (Husserl), essi sono a ogni momento il riflesso esatto degli atti e dei poteri della coscienza, in loro non c'è niente che possa rilanciarla verso altre prospettive, fra la coscienza e l'oggetto non c'è scambio, non c'è movimento⁴⁴.

³⁹ Cfr. Ivi, p. 144, nota n. 86.

⁴⁰ M, Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, Bompiani, Milano 1995, p. 51: «Ciò significa rimettere in causa l'idea marxista di un senso che sia immanente alla storia. Il problema deve essere ripreso da questo punto».

⁴¹ Ivi, p. 55.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, p. 59.

⁴⁴ Ivi, p. 55.

È questo l'insieme di questioni che Merleau-Ponty tenta di ridefinire durante la seconda metà degli anni '50 attraverso il concetto di istituzione – concetto che, come scrive Lefort, designa la parola giusta «per indicare il quadro delle sue [di Merleau-Ponty] investigazioni»⁴⁵. Vorremmo ora dare il contesto di questa problematica, accennando alla derivazione husserliana del concetto di istituzione, e poi convergere intorno alla questione dell'azione.

Institution rappresenta la traduzione della nozione husserliana di *Stiftung*. Nella filosofia di Husserl, tuttavia, tale concetto non possiede un significato univoco ma detiene piuttosto, come ha sottolineato R. Terzi, un ruolo operativo, ossia «interviene senza che ne sia data una definizione esplicita»⁴⁶, assumendo un'importanza centrale sia nelle analisi concernenti la fenomenologia dell'esperienza e della costituzione della coscienza, sia in quelle più tarde contenute nella *Krisis* e dedicate al problema della storicità. In entrambi i casi, l'impiego husserliano del concetto di *Stiftung* si riferisce al contesto della «fenomenologia genetica», la quale, a differenza di quella «statica» detiene «il compito di individuare il processo attraverso cui gli oggetti giungono a costituirsi risalendo, in verticale, agli strati di senso via via temporalmente costituitisi e sedimentatesi in oggettualità durature»⁴⁷, che sono, come detto, il frutto di precise operazioni intenzionali o di sintesi passive anonime, che avvengono a livello della *Lebenswelt*⁴⁸, la correlazione antepredicativa che collega soggetto e oggetto⁴⁹.

La traduzione di *Stiftung* con *institution* – invece che, come in uso presso altri fenomenologi francesi, quali Ricoeur e Derrida, con *fondation* – è strategico⁵⁰, giacché permette di disancorare tale concetto dai residui di soggettivismo che Merleau-Ponty rinviene ancora in Husserl⁵¹. La *Stiftung*, difatti, resta per quest'ultimo «affidata alla supremazia della ragione umana (o soggettività costituente)»⁵², ossia non si svincola dalla centralità concessa al polo soggettivo nella costituzione originaria del senso. Come scriverà Merleau-Ponty più avanti

Tutta l'analisi husserliana è bloccata dalla cornice degli *atti* che la φ [filosofia] della *coscienza* le impone. Si deve riprendere e sviluppare

⁴⁵ C. Lefort, *Preface*, p. 6 in M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, Belin, Paris 2015.

⁴⁶ R. Terzi, *Événement, champ, trace: le concept phénoménologique d'institution*, in «Philosophie», 4 (2016), n. 131, pp. 53 e sgg. Si veda su questo punto anche A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston: Northwestern University Press, 1995, pp. 37-41.

⁴⁷ E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in «Discipline Filosofiche», 29 (2019), n. 2, pp. 74-75.

⁴⁸ Il concetto di *Lebenswelt* possiede anch'esso vari significati, che cambiano a seconda del contesto in cui Husserl lo impiega. A proposito cfr. A. J. Steinbock, *Home and Beyond*, cit., pp. 86 e sgg.

⁴⁹ Rimandiamo, per una disamina approfondita del concetto di *Stiftung* a R. Terzi, *Evenement, Champ, Trace*, cit.; cfr. anche R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique», 13(2017), n. 3.

⁵⁰ Cfr. R. Esposito, *Per un pensiero istituyente*, in «Discipline filosofiche», XXIX, n. 2, 2019; E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in «Discipline filosofiche», XXIX, n. 2, 2019.

⁵¹ S. Mancini parla a proposito di un «disancoraggio dal soggettivismo». Cfr. S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano-Udine 2001 p. 156.

⁵² E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, cit, p. 75.

l'intenzionalità *fungierende* o *latente* che è l'intenzionalità *interna* all'essere. Ciò non è compatibile con la 'fenomenologia'⁵³.

Merleau-Ponty, attraverso il concetto di istituzione, tenta invece di mettere a tema «una dimensione che sta [...] al di qua dell'interrelazione fra soggettivo e oggettivo»⁵⁴, e persino dell'umano, venendo a designare una, si potrebbe dire, dinamica di genesi del senso che taglia verticalmente tutti gli ambiti del reale – da quello animale, sino a quello della storia pubblica e culturale. È quindi l'idea stessa di soggettività a dover essere ridimensionata – desostanzializzandosi, come vedremo a breve – una volta reinserita entro questo paradigma concettuale, che «sfonda»⁵⁵ il perimetro della fenomenologia spingendosi al di là di esso.

Diamo anzitutto la definizione del concetto. Con istituzione, Merleau-Ponty intende:

lo stabilirsi [*établissement*] entro un'esperienza (o entro un prodotto costruito) di dimensioni in rapporto alle quali tutta una serie di altre esperienze avranno senso e daranno luogo ad un *seguito*, ad *una storia*⁵⁶.

L'istituzione indica quindi lo stabilirsi – vitale e/o culturale – di una dimensione dotata di «fecondità», che chiama cioè ad essere prolungata e svolta entro un seguito capace di esplicitarne, in maniera non teleologica, il senso intrinseco. L'istituzione, questo il punto, rinvia «sempre a uno sfondo di passività e di non costituito»⁵⁷ a cui essa attinge, «con cui si collega e che rinnova»⁵⁸. Non si tratta di un'operazione volontaristica effettuata dal soggetto. Questo *établissement*, difatti, più che il carattere di un atto intenzionale, di un porre – come d'altronde potrebbe lasciar intendere il concetto stesso di istituzione⁵⁹ – costituisce un *evento* che accade entro un «campo» di senso già situato e lo riconfigura, aprendolo ad un avvenire possibile. È in questo senso che vi è un rimando a un non-costituito, ad un'istituzione precedente che si configura pertanto come «già là». Ed è in questo senso, inoltre, che l'istituzione rappresenta una «nozione che non ha senso per la coscienza, per la quale tutto è istituito, nel senso di *postum*»⁶⁰. Istituenti, invece, scrive Merleau-Ponty, sono gli eventi, impersonali, che «depositano [...] un senso [...] come appello a un proseguimento, come esigenza di un avvenire»⁶¹. Impersonali nel senso che, per

⁵³ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 256, corsivo mio.

⁵⁴ E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, cit., p. 75.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit., p. 50.

⁵⁷ M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, cit., p. 44.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Secondo R. Esposito, è esattamente questo il punto di novità di Merleau-Ponty, che quindi sgancia tale concetto dalla connotazione 'coercitiva' che le conferiscono interpretazioni più tradizionali, come quelle, derivate dal campo giurisdizionale, di Santi Romano e Maurice Hauriou, ma anche quelle, più filosofiche, di Michel Foucault e Pierre Bordieau. Cfr R. Esposito, *Per un pensiero istituyente*, cit., p. 23.

⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, cit., p. 55.

⁶¹ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit., p. 56.

l'appunto, non rappresentano il frutto della volontà soggettiva, ma piuttosto intessono e informano la prassi stessa del soggetto.

Ora, l'efficacia di questo plesso concettuale risiede nel fatto che esso è capace di descrivere una dinamica che si svolge, come detto, a più gradi del reale, da quello organico sino a quello culturale. Vi è, ad esempio, istituzione già a livello dell'organismo e del comportamento animale, nel senso che l'evoluzione di un embrione, anche nelle fasi più elementari della vita, non è né totalmente dipendente dalla sua struttura biologica interna né, d'altro canto, indipendente dal contesto spazio-temporale, e dunque anche materiale, entro il quale esso si sviluppa. Anche in questo caso, la genesi del senso «è fissata dalla specie o dalle 'caratteristiche' di certi territori»⁶², ossia, l'evoluzione avviene entro un campo pre-determinato, ad esempio da specifiche funzioni biologiche, che tuttavia è elastico, e subisce le modificazioni suscitate dalla conformazione materiale in cui si svolge. Non vi è pertanto un salto dall'animale all'uomo, ma uno «spostamento laterale»⁶³, un'apertura delle possibilità entro il campo in cui avviene l'evento istituyente. Ad un altro livello, nella considerazione della pubertà umana, si può dire che un evento fortuito o contingente «riattivi» un senso latente, rimasto «immaturato», determinando così un processo – quello del passaggio alla maturità organica – da proseguire.

Ciò vi è di più rilevante è che questo paradigma consente a Merleau-Ponty di riarticolare in maniera nuova proprio la questione del soggetto, il quale, riconfigurato, apre alla possibilità di «circoscrivere [...] il contenuto filosofico di tale nozione»⁶⁴. Anzitutto, se inquadrato dal punto di vista del nodo istituito-istituyente, cambia il rapporto che il soggetto intrattiene con il mondo, che non rappresenta più, com'era in Sartre, una «presenza immediata» che sta dinnanzi ad esso, bensì il campo entro il quale il soggetto è situato, al quale quest'ultimo è vincolato e come preso in un allaccio. È lo «spessore» stesso della prospettiva del soggetto che apre sul suo al di là, sul mondo. Allo stesso modo, si modifica l'idea di intersoggettività, giacché «d'altro» non rappresenta più «la mia negazione», ma un polo «istituito-istituyente» che compenetra la mia prospettiva e il mio sguardo sul mondo: «io mi proietto in lui e lui si proietta in me»⁶⁵.

Soprattutto – cruciale per noi – è il rapporto al *fare*, e, con esso, alla prassi considerata in generale, che il concetto di istituzione ridimensiona rispetto alla filosofia della coscienza alla quale, come si è detto, in queste pagine Merleau-Ponty cerca di porre. Si tratta di una

non-efficienza pura, che è l'ossessione della coscienza spettatrice, e suppone [la posizione di un] *fine + fiat*. Il fare ha luogo nello stesso mondo del vedere: è la mia sostanza (gesti, parole), che si dirige verso le fessure del paesaggio verso il da-fare (come un movimento riprende i movimenti fissati delle cose). Il fare sa che esso è visto dagli altri⁶⁶, che è

⁶² Ivi, p. 35.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Ivi, p. 38.

⁶⁵ Ivi, p. 46.

⁶⁶ Ci sembra di poter indicare qui un'anticipazione di quel concetto di «carne» che sarà centrale nella produzione più tarda di Merleau-Ponty. Come il toccante è sempre anche toccato, vi è una reversibilità tra il fare, la prassi, e lo sguardo dell'altro che la vede, talché i due, si potrebbe dire,

anche lui attività simbolica: non è dunque posizione di un fine e scelta, ma operazione secondo uno stile, risposta alla *Sache* non chiusa entro [una] significazione gelosa [...]. Senso come scarto, differenza, non chiuso⁶⁷.

Il fare, dalla prospettiva dell'istituzione, non segue una finalità imposta dal soggetto al modo, ma asseconda un movimento che è anche parzialmente determinato dal campo in cui esso s'inserisce, in cui esso è situato. E tuttavia ciò non significa che l'azione sia orientata in maniera deterministica. Ciò che qui Merleau-Ponty sta cercando di pensare, è l'idea di una logica «che si crea strada facendosi», di un ordine nella condotta e nel comportamento umani – ma anche, si potrebbe aggiungere, animali – né predeterminata, né, d'altro canto, sciolto in assoluto da qualsiasi vincolo. Un esempio emblematico di tale dinamica è il movimento che istituisce il sentimento dell'amore, che Merleau-Ponty studia a partire dall'opera di Proust, nella quale questo nesso di attività e passività, di un ordine e una logica che si trovano nel contatto fra gli eventi fortuiti, è messo bene a tema:

L'amore è reale? Lo si può dubitare: esso risulta dall'*incontro*, da *circostanze* scelte per altre ragioni. Ma cosa si domanderà, dunque, perché lo si possa considerare reale? Che sia nato da niente, che sia stata pura scelta. Tuttavia, se fosse stata pura scelta, costruzione, non ne guadagnerebbe in «realtà». Sarebbe altrettanto immaginario. [...] L'amore non è creato dalle circostanze, né attraverso la decisione, esso consiste nel fatto che vi è una sequenza di domande e di risposte, – attraverso l'attrazione s'insinua qualche cosa di più, si trova, non esattamente ciò che si stava cercando, ma qualcosa d'altro che interessa. La *Sinnggebung* iniziale [è] confermata, ma in una direzione differente [...] A forza, tutta la contingenza, pure radicalmente contingente, finisce per essere voluta [...]. Vi è un senso, attraverso la contingenza, una marcia obliqua dell'istituzione⁶⁸.

Entra in gioco, in questo contesto, la nozione fondamentale di *stile*, e non è un caso che una delle primissime occorrenze del concetto di *Stiftung* si registri nel saggio dedicato alla pittura di Cézanne⁶⁹. L'opera del pittore esemplifica per Merleau-Ponty il modello dell'istituzione, e mostra come avviene il contatto tra un evento istituzionale personale e privato – quello, ad esempio, della nascita di un sentimento come l'amore, – e la dimensione pubblica e collettiva dell'istituzione:

sono messi in comunicazione da quel tessuto intersoggettivo e antepredicativo che Merleau-Ponty chiama, per l'appunto, «carne».

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Ivi, p. 101. Corsivi miei.

⁶⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, in M. Merleau-Ponty, *Segni*, Bompiani, Milano 2015, p. 86. Husserl ha adoperato la bella parola *Stiftung* – fondazione – per indicare in primo luogo l'illimitata fecondità di ogni presente che, proprio perché è singolare e passa, non potrà mai cessare di esser stato e quindi di essere universalmente – ma soprattutto quella dei prodotti della cultura che continuano a valere dopo la loro apparizione e aprono un campo di ricerche in cui rivivono perpetuamente».

L'atto di dipingere è un rapporto ordinario, deliberato e consapevole con la storia pubblica: [il] compito della pittura [è] ereditato, [guarda a] un *telos* pitturale. [Si tratta di un'] istituzione personale che riprende [un'] istituzione collettiva⁷⁰.

Da un lato, infatti, il pittore è un individuo singolare, con il suo corpo e la sua, scrive Merleau-Ponty, «vita d'uomo»⁷¹; dall'altro, nell'atto stesso di dipingere, egli s'inserisce entro una tradizione che lo sopravanza, per riprenderla e prolungarla. Nel pittore – così come nello scrittore e nel filosofo, ma, si potrebbe ben dire, in qualsiasi forma di prassi (istituente) – la logica dell'impresa collettiva si concretizza nell'opera individuale, venendo da quest'ultima trasformata in una maniera che, tuttavia, non è predeterminata dal campo precedentemente aperto in cui s'installa. Anche in questo caso, non vi è né determinismo né contingenza assoluta, ma piuttosto un contatto fra i due: come dimostra la cinepresa che ha immortalato Matisse mentre dipinge, ogni pennellata dell'artista non è «né caos, né manifestazione di una finalità o di un'interiorità già fatta»⁷² bensì di una «logica cieca, [di una] logica che si crea facendosi». Riprendendo la tradizione, l'artista «riattiva» l'intenzione originaria che le ha dato origine, modificandola: «Il grande pittore aggiunge una nuova dimensione a questo mondo troppo sicuro di sé, facendovi vibrare la contingenza»⁷³. La nozione di *stile*, allora, è utile per rendere l'idea di un'attività che si svolge non al modo di un progetto imposto alle cose, ma inserendosi passivamente in una tradizione e riattinando – per rinnovarla – al campo aperto da quest'ultima. Lo stile, inoltre, non è determinabile come un algoritmo⁷⁴: esso si presenta piuttosto come un insieme di caratteri che, nel loro rapporto reciproco, esprimono un'armonia – nel senso di coerenza fra le parti – complessa e, soprattutto, dinamica.

È significativo a questo proposito che il filosofo francese si rifaccia, ancora una volta⁷⁵, all'immagine della nascita per rendere ragione della passività che accompagna l'istituzione del campo d'avvenire, entro il quale il futuro soggetto metterà le sue radici. La nascita, difatti *non* è un atto, una decisione e nemmeno il passaggio voluto di qualcosa dal nulla all'essere, «ma istituzione di un'a-venire» – e questo perché *si* nasce, portando con sé un passato che è irriducibile «come una seconda pelle»⁷⁶: «l'istituzione appartiene allo stesso genere dell'Essere della nascita», giacché, di nuovo «*non è, più di questa, un atto*»⁷⁷.

⁷⁰ Ivi, p. 103.

⁷¹ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 85.

⁷² M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit., p. 104.

⁷³ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 89.

⁷⁴ Su questo tema, cruciali sono le pagine di M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, Mimesis, Milano-Udine, 2019.

⁷⁵ Anche nella *Fenomenologia della percezione*, la nascita viene utilizzata per spiegare la struttura temporale della soggettività, che si trova co-implicata in un passato «già lì», ma che perciò rende possibile la sua libertà «in situazione». Di nuovo, è il nodo attività-passività che Merleau-Ponty mette a tema in queste pagine. «La nostra nascita o, come dice Husserl nei suoi inediti, la nostra 'generatività' fonda la nostra attività o la nostra individualità e al tempo stesso la nostra passività o la nostra generalità». Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2018.

⁷⁶ E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, cit., p. 81.

⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit., p. 50.

Come scrive Beth: «La nascita è un evento che fornisce un orientamento al senso che ha da venire all'interno della dinamica istituita del mondo, senza tuttavia che questo senso sia posseduto»⁷⁸. Se la costituzione è una «istituzione continuata», che pertanto dimentica il lato speculare del rapporto, quello residuale e passivo, l'istituzione, prima di essere un atto deciso, e quindi legato alla *volontà* di un soggetto, è la forza anonima che apre il campo entro il quale *ogni* atto e *ogni* decisione futuri potranno avvenire, così come chi nasce «non ha coscienza di essere nato»⁷⁹ pur mantenendo con questo passato originario un rapporto indissolubile.

Al tema della nascita si ricollega quello della temporalità, del rapporto fra passato e presente, che il concetto di istituzione permette di tematizzare. Il presente, dal punto di vista dell'istituzione, non è mero «superamento» del passato, come se il passato potesse essere gettato nel “già stato”, nel nulla della dimenticanza; il passato, piuttosto, *continua* nel presente, si radica e prolunga in esso. Scrive a tal proposito Merleau-Ponty:

È vero che vi è superamento, ma allo stesso tempo questo rapporto è un *rapporto inverso* secondo il quale il superato non è solo condizione d'esistenza di ciò che sorpassa, ma *in un certo senso resta il suo modello*: ciò che supera non lo fa che per *ricorrenza*⁸⁰.

Il presente «si modella» sul passato da cui proviene, e ogni slancio verso il futuro avviene per ricorso di un passato che resta latente in quel movimento circolare di ripresa e sedimentazione abbozzato nel paragrafo precedente. Non sintesi assoluta, quindi, ma mediazione tra le dimensioni del tempo che si mantiene sottotraccia, che «non la supera che conservandola»⁸¹. Ciò significa che vi è la possibilità per ogni passato di essere riattivato nel presente e reso effettuale in esso. Questo non è un carattere secondario della dinamica dell'istituzione; al contrario, si tratta, se seguiamo Merleau-Ponty, del «modo d'esistenza» proprio ad essa, ovvero «quello di un passato riattivato e dell'avvenire anticipato»⁸². In nota, Merleau-Ponty chiarisce cosa egli intenda per «riattivazione»: «la riattivazione non è solamente esplicitazione dell'implicito, ma *risveglio dell'intenzione originaria* totale, della quale non era che un'espressione parziale»⁸³. Ciò significa che l'evento istituyente non si esaurisce nei suoi risultati immediati, ma porta con sé un'eccedenza di senso che rimane latente sino alla sua riattivazione futura: come il pittore che nella creazione segue una «logica cieca», raccogliendo *ex post* la contingenza dei suoi atti, così anche nella storia «facciamo qualcosa che ha più senso di quanto non credessimo».⁸⁴

Vi è quindi, in un certo senso, un rapporto di «anacronismo» fra presente, passato e futuro all'interno del campo istituito, talché il passato, l'istituito,

⁷⁸ D. Beth, *The birth of the sense. Generative passivity in Merleau-Ponty's philosophy*, Ohio University Press, Athens 2018, p. 123.

⁷⁹ M. Merleau-Ponty, *L'istituzione, la passività*, cit, p. 50.

⁸⁰ Ivi, p. 55. Corsivi miei.

⁸¹ Ivi, p. 123.

⁸² Ivi, p. 76.

⁸³ *Ibidem*, nota n.1.

⁸⁴ *Ibidem*.

anticipa un futuro che potrà essere riattivato; nella riattivazione, tale passato avrà acquistato la verità che conservava in sé, facendola retroagire sul percorso storico compiuto sin lì. Nella «vita personale», ad esempio, la pubertà è preceduta da uno stadio di «pre-maturità» che anticipa il passaggio alla fase adulta, e che deve essere attivato e innescato affinché si estenda nel presente producendo i suoi effetti. Allo stesso modo, il senso che eccede il singolo atto espressivo del pittore si deposita e sedimenta in un passato che può ridivenire presente. Come scrive giustamente Lefort: «intesa nel suo doppio senso, l'istituzione suppone una *non-coincidenza fra l'istituente e l'istituito*. È per questo che egli [Merleau-Ponty] sostiene che il tempo è il modello dell'istituzione. Se l'istituzione è *apertura* a, quest'ultima si produce sempre *a partire da*»⁸⁵.

4. Metafisica della storia

Vorremmo dare ora un prospetto della concezione della storia che emerge dall'analisi del rapporto fra prassi e istituzione – e, più in particolare, fra il nodo attività-passività rielaborato a partire dal concetto del corso del '54-'55 – svolta nelle pagine precedenti.

Come si è accennato più sopra, il problema della storia è uno dei nuclei tematici che guidano la stesura del corso sull'istituzione. Da un lato, infatti, esso si pone in continuità e sviluppa i problemi contenuti nel precedente corso, *Materiali per una teoria della storia*, ed elaborati nelle contemporanee *Avventure della dialettica*; dall'altro è Merleau-Ponty stesso ad esplicitare questo punto, quando scrive che è «lo sviluppo della fenomenologia in metafisica della storia» che, con il corso sull'istituzione «si voleva preparare»⁸⁶. Inoltre, è la definizione stessa di istituzione, così come proposta da Merleau-Ponty, che porta con sé una forte connotazione storica⁸⁷, indicando, come già detto, «gli eventi che dotano l'esperienza di un senso da riprendere». Il problema, allora, emerso a partire dalla rottura col marxismo, è quello di avviare un «ripensamento non storicistico dell'idea di storia»⁸⁸ che trovi in quella concezione della prassi istitutiva il modello sul quale edificarsi.

Tale idea di prassi, che più che un progetto è uno stile, permette di pensare il rapporto fra senso e contingenza senza cadere nel determinismo storico o, specularmente, nell'irrazionalismo. L'istituzione difatti, nel suo movimento circolare, apre un campo che si configura come vincolo rispetto agli sviluppi futuri, senza implicare la loro sussunzione entro una legge prestabilita del divenire storico. In questo modo, ciò che originariamente sembra non avere senso risponde, nel divenire del processo ad una razionalità d'insieme rintracciabile *ex post*, come se la contingenza dell'evento istitutiva fosse il supporto per un ordine che si fa man mano, senza tuttavia essergli imposto dappprincipio. Come scrive Merleau-Ponty, tra gli eventi «è necessaria una *riunione*

⁸⁵ C. Lefort, *Préface*, cit., p. 9, corsivi miei; sempre a questo proposito, Merleau-Ponty scrive ne *Il visibile e l'invisibile*: «la *Stiftung* di un punto del tempo può trasmettersi agli altri senza 'continuità', senza 'conservazione', senza 'supporto' fittizio nella psiche a partire dal momento in cui si comprende il tempo come chiasma. Allora passato e presente sono *Ineinander*, ognuno avvolto-avvolgente, - e proprio questo è la carne». Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 257.

⁸⁶ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, cit., p. 58.

⁸⁷ R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, cit.

⁸⁸ M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, cit., p. 24.

fortuita, ma a partire da queste condizioni si genera [un] sistema che possiede la sua logica»⁸⁹. Vi è quindi, nella prassi istituyente, una «commistione di caso e razionalità»⁹⁰, una logica che nasce «dalla riunione fortuita», che svincola la concettualizzazione storica dall'ipotesi di un compimento finale del processo, configurando piuttosto la verità come «mistero» sempre rinnovato che non esaurisce il suo margine d'indeterminatezza. Il senso della storia non costituisce, pertanto, una logica totalizzante, ma una logica «sotterranea» o, ancora, una logica «nella contingenza».

Questo concetto – «logica nella contingenza»⁹¹ – si ritrova a diversi livelli dell'analisi merleau-pontyana, ad esempio nel contesto della vita organica e del «destino istituito» che regola l'evoluzione dell'embrione o lo sviluppo del comportamento. Tale idea di un senso che si produce nella e attraverso la contingenza emerge con forza anche dalla considerazione delle già citate pagine proustiane dedicata all'amore di Swann per Odette, e poi a quello di Marcel per Albertine⁹². L'evoluzione e l'istituzione dell'amore, difatti, non sono lo sviluppo di un sentimento predeterminato, ma un gioco, una reciprocità, che incontra deviazioni e rallentamenti per infine conformarsi ad un senso che, potremmo dire, emerge dal percorso che ha portato ad esso. Come nell'azione pittorica, il significato totale dell'opera si genera mano a mano che le singole pennellate colorano la tela, così la storia, dalla prospettiva dell'istituzione, risponde ad una «logica cieca» ossia ad una «logica che si crea in cammino [*en cheminement*]»⁹³, il cui senso non è quello dei «binari» (*rails*) che direzionano il movimento totale ma, appunto, di uno stile, di un motivo, il quale è, come il senso linguistico, «un certo scarto espressivo per differenza rispetto a una certa “norma”, non scelta nel senso di posizione di un fine»⁹⁴. Tutte queste espressioni («commistione di logica e caso», «razionalità di ricerca», «logica cieca») denotano efficacemente quel chiasma di necessità e contingenza che caratterizza il divenire storico, che si traduce nell'immagine di «obliquità», di una «lateralità» della direzione totale del sistema: «l'istituzione [è dunque] avvento di un senso che è obliquo e non è superamento puro»⁹⁵.

Da qui deriva il significato particolare di «teleologia» messo in gioco dalla dinamica istituyente. Se è vero che vi è riattivazione di un senso depositato, ciò non significa che il fine del movimento storico sia precontenuto nell'evento istituyente. Si tratta, come abbiamo cercato di mettere in luce considerando il significato particolare della contingenza che sottende il processo, di una «logica non diretta», o, scrive anche Merleau-Ponty, di una «teleologia dell'insieme, ma senza possesso della fine»⁹⁶, che procede per variazioni e scarti, in diagonale, a «zig-zag»⁹⁷.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, cit., p. 109.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ivi*, p. 101, corsivi miei.

⁹³ *Ivi*, p. 103.

⁹⁴ *Ivi*, p. 104.

⁹⁵ *Ivi*, p. 73.

⁹⁶ *Ivi*, p. 104.

⁹⁷ *Ivi*, p. 130.

Il fine del processo in esame – che sia l'espressione linguistica, artistica o la storia – rimane sempre «non realizzato»⁹⁸, in virtù dell'incompiutezza strutturale, fatta di rilanci e riprese, che pertiene della dinamica istituente. Ma ciò implica anche che, in questa stessa dinamica, non vi sia né un «cominciamento assoluto» né parallelamente una «fine assoluta», e questo perché la logica dell'istituzione si differenzia da quella hegeliana – così come intesa da Merleau-Ponty – del sapere assoluto, tale per cui il momento del negativo è sempre ricompreso in una sintesi dialettica. Vi è una coerenza globale verso la quale il sistema tende, ma non un concetto che la sintetizzi, per infine superarla in un momento conclusivo: «vi è sublimazione, non superamento verso un altro ordine»⁹⁹. È quest'ultimo punto – l'idea di un superamento dialettico del negativo entro una sintesi finale – che il concetto di istituzione permette di riconfigurare, insistendo sul carattere aperto della relazione istituente-istituito: «reagiamo contro l'idea di una sintesi reale, che accumuli veramente tutto, contro l'idea di sistema, di un possesso effettiva di tutta l'esistenza dispersa degli uomini»¹⁰⁰. Le conseguenze di questo discorso sono significative. A ben vedere, infatti, ciò che qui è in gioco è un tentativo di ripensare, alla luce del concetto di istituzione, lo statuto della dialettica hegeliana, riportandola da un movimento ternario e assolutizzante ad un'opposizione relativa tra due poli, tra una «tesi» e una «opposizione»: non vi è mai, dalla prospettiva dell'istituzione, un termine assoluto, una sintesi totale che conclude il processo storico ma «degli sviluppi» possibili da continuare e prolungare in virtù della fecondità che portano dentro di sé¹⁰¹. Su questo punto Merleau-Ponty è molto esplicito, quando scrive che

la dialettica ternaria è essa stessa una follia e si riduce alla binaria se uno realizza il terzo entro uno dei primi due. La vera dialettica ternaria non realizza la sintesi e non lo fa nemmeno nell'avvenire: essa ammette solo delle realizzazioni “permanenti”, non una realizzazione che sarà la morte [...] ma non bisogna pertanto ritornare alla dialettica binaria continuata: la dialettica non è binaria perché ci sono veramente degli sviluppi¹⁰². La dialettica “ternaria” pensata da Hegel va quindi riportata a quella binaria di un'opposizione non-assoluta tra due momenti, di sedimentazione e ripresa, i quali aprono alla novità come scarto, differenza, più che come direttrice già presente nell'ordine delle cose¹⁰³.

Ciò che resta invariato in tale divenire è, scrive Merleau-Ponty, il «cardine»¹⁰⁴ che apre un campo e che si prolunga come uno stile comune negli eventi da esso resi possibili.

⁹⁸ Ivi, p. 104.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Ivi, p. 201.

¹⁰¹ Non a caso, il corso immediatamente successivo a quello sull'istituzione, e che precede i corsi sulla Natura, è interamente dedicato a *La filosofia dialettica*. Cfr. M Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, cit., pp. 67-74. Cfr. anche M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 192: «La dialettica divenuta tesi (enunciato) non è più dialettica (“dialettica imbalsamata”)».

¹⁰² Ivi, p. 206.

¹⁰³ Ivi, p. 104.

¹⁰⁴ Ivi, p. 134.

Vi è un ultimo aspetto che ci interessa sottolineare. Il concetto di istituzione permette di pensare, senza annullare l'uno o l'altro dei due poli, il rapporto fra universale e particolare. L'istituzione, lo si è ripetuto più volte, apre un campo di possibilità che tuttavia non sussume o «supera» hegelianamente gli eventi particolari che avvengono in esso ma, al contrario, inserendoli entro il loro contesto d'insorgenza ne rende possibile la comprensione. Come scrive Merleau-Ponty: «l'istituzione [è] ciò che rende possibile [una] serie di eventi, [una] storicità: evenemenzialità di principio»¹⁰⁵ e, aggiunge il filosofo francese: «l'istituzione è sempre particolarizzante»¹⁰⁶. Il senso che si produce nell'apertura istituyente non è quello di un orientamento predeterminato portato con sé dagli eventi, ma piuttosto di uno scarto, di una differenza feconda delle parti rispetto al tutto: «[qual è il] modo di presenza del tutto alle parti? Esse non sono né caos, né manifestazione di una finalità o di una interiorità già fatta»¹⁰⁷. Così come la parola è messa in rapporto alla totalità della lingua pur differendone per scarto, così come, ancora, il pittore asseconda uno stile totale che insieme altera nella sua particolarità, allo stesso modo l'idea di un senso «aperto» dell'insieme illumina le parti che lo compongono¹⁰⁸: è questo, come scrive Merleau-Ponty, il «doppio volto»¹⁰⁹ dell'istituzione. Su questo punto si misura tutto la distanza della prospettiva di Merleau-Ponty da quella di un «idealismo della coscienza assoluta»¹¹⁰, che pretende di contemplare dall'alto, in sorvolo, le particolarità di cui esso formula il concetto. Sussiste invece una reciprocità tra universale e particolare che esclude una logica causale di tipo lineare tra soggetto e storia, come se l'uno producesse l'altro o viceversa: «non in virtù di una dipendenza causale del soggetto in rapporto alla storia [...], non in virtù di una dipendenza della storia in rapporto al soggetto»¹¹¹.

Il rapporto che esiste fra universale e particolare, allora, non è di «sovrapposizione», come se l'universale fosse un piano più ampio che include il particolare. Si tratta piuttosto di una ripresa dell'universale *nel* particolare, di un legame e intreccio chiasmico tra essi:

questa istituzione individuale del vero [è] *legata* con [una] istituzione più che individuale: essa riprende una intenzione che la precede (la *Stiftung* originaria della geometria) e ne crea una che le sopravviverà e andrà più lontano¹¹²;

O, come scrive ancora Merleau-Ponty, si tratta di diversi livelli di profondità della stessa storia che vanno «dal superficiale al profondo andando dalla storia collettiva a quella individuale»¹¹³.

5. Conclusione

¹⁰⁵ Ivi, p. 57.

¹⁰⁶ Ivi, p. 59.

¹⁰⁷ Ivi, p. 104.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Ivi, p. 61.

¹¹¹ *Ibidem*, nota n. 2.

¹¹² Ivi, p. 135. Corsivo mio.

¹¹³ Ivi, p. 105.

Ricapitolando, possiamo dire che il concetto di istituzione rappresenta un efficace paradigma teorico per pensare l'idea di azione e di prassi, che non trascura il lato passivo e, per così dire, inerziale del fare. L'agire, dalla prospettiva di Merleau-Ponty, è sempre radicato entro un campo che lo vincola ma al contempo ne definisce lo spazio di azione. Esso si muove seguendo uno stile, una configurazione coerente, non definibile in maniera positiva, di ogni sua espressione. Allo stesso modo, il concetto di istituzione tiene assieme l'esigenza di cogliere un senso del divenire storico senza ridurlo ad una direzione prestabilita. La dinamica istituente rassomiglia a quella circolare di ripresa e rilancio di un passato, di una tradizione, che si trova riattivando una latenza ad essa intrinseca e rimasta «sepolta» sotto i sedimenti del tempo. Ciò significa che il passato mantiene un contatto, un radicamento, con il presente, e questo perché ogni epoca, come scrive Merleau-Ponty, è «in ritardo e in anticipo su se stessa», ossia chiama ad uno sviluppo che potrà o meno essere proseguito. La storia, inoltre, non sussume in una sintesi concettuale gli eventi particolari che accadono in essa, ma li sublima entro una coerenza globale mantenendone al contempo la specificità: l'universale, lungi dall'annullare il particolare, lo illumina, lo rende comprensibile, o, come la lingua con la parola, lo «sorregge».

La rilevanza della nozione di istituzione per il dibattito più contemporaneo è centrale, come ora vorremmo – molto brevemente – sostenere. Essa non solo fornisce alla filosofia un efficace paradigma ontologico-politico¹¹⁴, ma permette di reinquadrare, e forse abbozzare una soluzione ad alcune questioni oggi ampiamente discusse. Ad esempio, in relazione al dibattito relativo alla crisi ecologica, trova ampio spazio nella riflessione attuale – soprattutto nel campo delle scienze sociali, ma anche in quello della filosofia – il concetto di *agency*¹¹⁵, che servirebbe a designare, almeno nelle interpretazioni di alcuni tra i suoi fautori più autorevoli – la potenza d'agire degli enti non-umani¹¹⁶. Ogni ente, da questa prospettiva, sarebbe dotato di *agency* (o, al limite, *sarebbe* essa stessa *agency*), ossia capace di affettare, e dunque modificare, il circuito dell'interazione complessa delle *agencies* che compongono il mondo. Così, il vento che soffia sull'albero e ne spezza un ramo, lo fa perché dotato di *agency*; allo stesso modo, i movimenti tellurici, che sommuovono e modificano un certo territorio,

¹¹⁴ R. Esposito, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020; R. Esposito, *Istituzione*, Il Mulino, Bologna 2021.

¹¹⁵ Sarebbe fuorviante in questa sede dare un quadro esaustivo dei diversi impieghi e delle diverse declinazioni di tale nozione. In questa breve conclusione, prenderemo come riferimento generale l'opera di Bruno Latour, che a nostro parere rappresenta un caso emblematico, e per molti versi assai diffuso, del concetto di *agency*, riferendoci in particolare a B. Latour, *La sfida di Gaia*, Meltemi, Milano 2019. Un altro esempio paradigmatico è l'uso che viene fatto del concetto di *agency* in J. Bennett, *Vibrant Matter. A political ecology of things*, Duke University Press, Durham and London, 2010. Il saggio tenta di rovesciare la concezione moderna della materia, pensata secondo Bennett come qualcosa di inerte e passivo, rivendicandone invece la vitalità “vibrante”. In apertura del volume (p. viii), Bennett scrive che, con «vitalità della materia» intende «la capacità delle cose – dei cibi, degli oggetti d'uso, delle tempeste, dei metalli – non solo di impedire o bloccare i voleri e i desideri dell'uomo, ma anche di *agire* come quasi-agenti o forze che seguono traiettorie, propensioni, o tendenze dettate da loro stesse». Da una prospettiva più teoretica, bisognerebbe vagliare l'ipotesi che, in definitiva, il paradigma dell'*agency* venga a coincidere con una forma estrema di monismo immanentista.

¹¹⁶ M. Croce, *Bruno Latour*, Deriveapprodi, Roma 2021, p. 15: «il termine inglese di 'agency', [...] più che l'azione stessa denota il potere di agire».

lo fanno perché dotati di *agency*. Questa configurazione concettuale, il più delle volte, si traduce in una forma di – com'è stata chiamata – «ontologia piatta»¹¹⁷ che annulla qualsiasi tipo di gerarchia tra gli esistenti (fine esplicito, ad esempio, dell'operazione filosofica latouriana)¹¹⁸: se ogni cosa è dotata di – o, al limite, è essa stessa – *agency*, la realtà non è altro che uno scontrarsi e concatenarsi di queste potenze d'agire, tra le quali s'inserisce anche quella umana. Il problema di questa prospettiva, tuttavia, è che a riconoscere l'*agency* degli esistenti, o – come si dice – a «distribuirli», è sempre l'essere umano che può pensarla e, attraverso il linguaggio, dirla; è sempre, cioè, perché «nominata» dall'umano che un'*agency* può venir riconosciuta, motivo per cui risulta un'operazione quantomeno problematica riuscire a sganciare la distribuzione delle *agencies* dalla mediazione umana – di pensiero e linguistica – su cui essa in definitiva si fonda. Inoltre, annullando ogni differenza di gerarchia tra gli esistenti, tutte le *agencies*, naturali o sociali, sono riportate sullo stesso piano ontologico. Da questa prospettiva, sembra difficile individuare il posto per la teorizzazione di un vero e proprio soggetto politico, ossia costruire proposte effettive per affrontare i problemi ecologici che, almeno in parte, richiedono scelte politiche (di salvaguardia, disattivazione di certe prassi, anche economiche, e così via). Difatti se, al fine di scardinare l'antropocentrismo filosofico occidentale, il soggetto viene disciolto entro la molteplicità delle *agencies* che compongono il reale, intervenire attivamente in questo processo di trasformazione continua degli esistenti diventa impossibile: chi, difatti, dovrebbe farlo? E in che termini può realmente avvenire una negoziazione tra *agencies* se non tramite la mediazione dell'intervento umano? Non a caso, com'è stato sostenuto¹¹⁹, accade che questo tipo di proposta si traduca in un passivismo politico e in un'accettazione fatalistica del reale.

Al contrario, il paradigma dell'istituzione permette di pensare una concezione della prassi umana che, pur attiva e trasformatrice, conserva in sé un margine di passività che non può essere annullato. Tale concezione, anzitutto, mantiene, pur allentandole, le differenze tra gli enti (ad esempio, naturali e culturali o, più nello specifico, tra uomo e animale) che invece il paradigma dell'*agency* elimina; e poi, riserva all'agire umano un'autonomia che tuttavia non è totale, ma parziale, condivisa con quel peso inerziale, quel suolo – la Natura – che Merleau-Ponty metterà a tema nei corsi successivi a quello sull'istituzione. La natura, difatti, è esattamente il «non istituito» che sorregge, accompagna e frena l'azione umana. Da questa prospettiva, la componente passiva intrinseca alla prassi può essere interpretata non come un'*agency* tra le altre, ma come il limite bio-geo-logico, ossia il campo di vincoli naturali, entro quale ogni azione si radica, e che, per quest'ultima, rimane inappropriabile. Per questi motivi, che meriterebbero un ulteriore approfondimento, ci sembra che la riflessione

¹¹⁷ Ivi, cap. 3.

¹¹⁸ Ivi, cap. 1. Cfr. anche G. Harman, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

¹¹⁹ P. D. Omodeo, *Political epistemology. The problem of ideology in science studies*, Berlin, Springer, 2019, p. 18; cfr. anche J. Renn, *The Evolution of Knowledge. Rethinking Science for the Anthropocene*, Princeton University Press, Princeton-Oxford-New, 2020, p. 379.

merleau-pontyana possa rappresentare una chiave d'accesso privilegiata ad alcuni dei più stringenti problemi della contemporaneità¹²⁰.

¹²⁰ Il presente articolo è stato finanziato dal Ministero Italiano dell'Istruzione, Università e Ricerca nel contesto del programma Progetto FARE, EarlyGeoPraxis – codice n° R184WNSTWH.