

appena ragionato intorno all'essere come mediazione. Scrive dunque Merleau-Ponty:

Uno dei compiti della dialettica, come pensiero di situazione, pensiero a contatto con l'essere, è di scuotere le false evidenze, di denunciare significati avulsi dall'esperienza dell'essere, svuotati, e di criticare se stessa nella misura in cui diviene tale. Orbene, essa corre il pericolo di divenirlo non appena si enuncia in tesi, in significati univoci, non appena si stacca dal suo contesto antepredicativo (VI, 113).

La dialettica non è una formula buona per tutti gli usi, uno schema di pensiero che si lascia applicare indifferentemente qui e lì, e non si risolve in tesi o formule. Se dico: l'essere è mediazione e dialettica, e se pretendo di restituire qui in forma univoca, una volta per tutte, il significato dell'essere, *ciò* che l'essere è, manco inevitabilmente il senso dell'essere, proprio nella misura in cui pretendo di racchiuderlo in una proposizione. L'essere è mediazione, posso ben dirlo, a patto però di concedere subito che la mediazione in cui consiste l'essere deve essere esercitata per così dire anche su questa proposizione stessa, che anch'essa va mediata, che anch'essa ha un contenuto latente che è più importante di quello manifesto, che anch'essa ha uno sfondo e può essere intesa nella misura in cui chi la intende frequenta questo stesso sfondo, o *sensu comune*, dal quale è per dir così prelevata. La proposizione in questione è dunque soltanto un segnale o una pista da percorrere, non già un segno riempito di significato. Questo ha delle conseguenze quanto al modo di frequentare questo pensiero. La dialettica non può divenire una dottrina, non può che essere *praticata*. Costituisce un abito del pensiero, un esercizio, un'etica e non una teoria¹⁸. Ridotta a meccanismo esplicativo, la dialettica non è più se stessa: estratta – o, come dice Merleau-Ponty, *estrapolata* (VI, 114), isolata dal contesto di cui costituirebbe l'anima, il movimento – essa diviene a sua volta un termine, la forma di contro ad un contenuto, lo schema di fronte alla materia, ecc.: “Ed è così non appena il senso del movimento dialettico viene definito separatamente rispetto alla costellazione concreta” (VI, 115).

Bene, ma cosa si deve dire di questo stesso pensiero di Merleau-

¹⁸ Questo punto dell'esperienza filosofica di Merleau-Ponty è stato ripreso con grande vigore in Italia da C. Sini, in numerosi lavori, da *Etica della scrittura* (Il Saggiatore, Milano 1992), a *Gli abiti, le pratiche, i saperi* (Jaca Book, Milano 1996). Il riferimento a Merleau-Ponty, presente in molti suoi lavori, è svolto più ampiamente in *Il silenzio e la parola*, Marietti, Genova 1989.

Ponty che stiamo leggendo, di questa sua dialettica, che, per essere *buona* deve superarsi come enunciato separato? Qui viene in luce il carattere *tentativo* (e cioè: non concluso, e non per un accidente sopravvenuto esteriormente) del pensiero di Merleau-Ponty, che è insieme anche la preoccupazione fondamentale di ogni buona filosofia: non ridursi ad un vuoto formalismo (all'opposto della scienza, che si considera riuscita se trova la formula in cui può essere calato qualsiasi contenuto). Ma questo vuole anche dire che Merleau-Ponty non intende provvederci di una soluzione, ma invitarci a pensare, non dare risposte ma aprire lo spazio del domandare, dell'interrogazione sempre ricominciante. Questo vuol dire che la dialettica o l'iperdialettica di Merleau-Ponty è una "dialettica senza sintesi" (VI, 115). Si badi però: come è esclusa la soluzione definitiva, così è escluso l'*anything goes*, che sarebbe solo l'altro volto, speculare al primo, della medesima impostazione. Qualunque soluzione va bene se l'essere di cui il pensiero cerca la soluzione non preme contro il pensiero, se il pensiero non è lavoro nell'essere, se i due termini restano perfettamente estranei, o – il che è lo stesso – astrattamente coincidenti. Il fatto che la mediazione merleau-pontiana sia infinita non significa che tutto va bene, e che qualunque cosa può apparire come soluzione di qualunque cosa. Che ad esempio di un testo si diano infinite interpretazioni non impedisce che queste interpretazioni varino entro certi limiti. Qui le categorie dell'infinito e della totalità si separano. L'infinito dell'interpretazione non vuol dire affatto che tutto è interpretazione di tutto. L'essere ha una consistenza, una robustezza, una resistenza e un attrito. Una regionalità, per quanto vaga, non una puntualità meramente effimera e inconsistente.

Il compito di una esplorazione concreta della costellazione dell'essere richiede di "ritrovare l'essere prima della scissura riflessiva, attorno ad essa, nel suo orizzonte, non fuori di noi e non in noi, ma dove i due movimenti si incrociano, dove 'c'è' qualcosa" (VI, 116). Ritrovare l'essere prima del costituirsi dell'oggetto come oggetto e del soggetto come oggetto, nel loro incrocio ancora anonimo, è appunto il compito di una dialettica senza sintesi. E l'incrocio ha le coordinate approssimative di un 'intorno', l'essere di un 'orizzonte', che non è quindi una cosa, né ha l'identità di un sé. La dialetticità sta in ciò: tale territorio non può essere ritrovato come inconcussa posizione di un soggetto né come immobile cosa in sé, ma solo come il loro anonimo e instabile luogo d'origine, rispetto al quale coscienza ed essere si trovano decentrate, figure che si comprendono solo a partire dal loro sfondo, reale a dispetto dell'impossibilità dei termini che vi insistono.

Ora che sappiamo che la domanda sull'essere non può ricevere risposta in una definizione o in un concetto, che non si tratta di dare il significato di una parola, che il piano logico-semantico non è affatto originario e che deve essere esso stesso indagato (cioè praticato e percorso) a partire da quel fondo o suolo comune che è il mondo visibile cui attinge, possiamo accennare – lo fa Merleau-Ponty, in queste pagine che stiamo commentando – alle due questioni che qui si intrecciano.

La prima: il linguaggio. Merleau-Ponty rifiuta l'imperialismo linguistico che in forme diverse ha invaso la filosofia novecentesca (nella forma delle analisi oxoniane del linguaggio ordinario, o nelle forme ermeneutiche e strutturalistiche coltivate sul continente). Il fatto è che il problema del mondo non si riduce al problema del significato della parola, e che inoltre tale significato non è necessariamente ed anzi non è mai univoco. "Filosofare non è revocare in dubbio le cose in nome delle parole" (VI, 117), come se nella regione delle parole fosse possibile raggiungere "una sfera di positività perfettamente rassicurante" (*ibid.*), rotonda, perfetta e levigata, priva di attriti o di sfumature. In verità questo risultato sarebbe conseguibile solo in una prospettiva radicalmente nominalistica, per la quale non solo *nomina non sunt res*, ma non sono altro che segni convenzionali istituiti a piacimento dall'uomo, meri artefatti, costrutti artificiali il cui significato è riconducibile a precise e univoche stipulazioni. Ma in questa prospettiva, private della linfa sensibile che le nutre, le parole non potrebbero certo contenere la risposta alla domanda intorno al senso d'essere di ciò che è. Come ogni artefatto, anche il linguaggio dovrebbe essere ricondotto all'orizzonte di essere *grezzo* da cui provengono tutte le costruzioni umane, a quella che Merleau-Ponty chiama anche: "una prospettiva originaria di essere naturale" (VI, 118)¹⁹. Per Merleau-Ponty, invece, il linguaggio, lungi dall'essere un prodotto affatto artificiale, sta dalla parte dell'essere, non semplicemente dalla parte del pensiero come suo diafano e trasparente veicolo. Il linguaggio stesso è *un essere*: "Il problema del senso d'essere del mondo è così poco risolvibile per mezzo di una definizione delle parole (che verrebbe ricavata dallo studio del linguaggio, dei suoi poteri e delle condizioni effettive del suo funzionamento), che viceversa esso riappare nello studio del linguaggio, il

¹⁹ Qui si apre il campo per un approfondimento ontologico del concetto di natura, che lo sottragga alle ipoteche scientifiche ed empiristiche, e di cui abbiamo importante testimonianza nel volume M. Merleau-Ponty, *La Nature, Notes, texte établi et annoté par D. Séglaard*, Éd. du Seuil, Paris 1995, tr. it. a cura di M. Carbone, tr. it. M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Cortina, Milano 1996.

quale ne è semplicemente una forma particolare" (VI, 116-117). Forma che per giunta – il che "raddoppia il mistero" (VI, 117) – parla dell'essere e del mondo. E ciò, se comporta che potremo dire cos'è il mondo solo ad esseri che frequentano già il mondo, ci riporta alla seconda questione, ad essa intimamente intrecciata: il mondo, appunto.

È ben noto che, da un punto di vista fenomenologico – Merleau-Ponty ne ha parlato criticando il dubbio metodico di Descartes – la domanda filosofica veramente radicale non è affatto se esista il mondo, o perché esista invece che nulla, ma cos'è per esso esistere. Rispetto a questo domanda, non serve a nulla stabilire che il mondo ha un'esistenza reale fuori dal pensiero o che invece ha un'esistenza puramente mentale, perché nell'uno e nell'altro caso si lascia nell'oscurità proprio il senso d'essere di questo esistere, quel senso che può essere restituito (ma mai integralmente) soltanto dalla frequentazione stessa del mondo, in cui consiste l'espressione del suo "c'è". Questo senso non lo si possiede, bensì piuttosto lo si abita, ed è per questo che di qui a poco Merleau-Ponty dirà che "il modo di interrogare del filosofo non è quello della conoscenza" (VI, 121). Questo senso non appartiene alla coscienza del mondo, al *cogito* o ad una coscienza costituente, poiché – come nota opportunamente Merleau-Ponty – non vi è nulla dal lato del pensiero, della coscienza e delle sue significazioni – che sia più solido del mondo stesso. Ma questo senso non lo si ritrova neppure slanciandosi in un'immediata (ammesso che sia possibile) vita nel tutto e col tutto. Insomma: né la trascendenza della coscienza cristiana, immagine del Dio unico e onnipotente, né l'immanenza entusiasta della coscienza pagana. Né rottura né coincidenza, ma il compito mai terminato della mediazione, dell'articolazione, del prolungamento.

Ci è sembrato che il compito consistesse nel descrivere rigorosamente il nostro rapporto al mondo, non come apertura del nulla all'essere, ma semplicemente come apertura: è attraverso l'apertura che potremo comprendere l'essere e il nulla, e non viceversa (VI, 119).

L'apertura *come tale*: l'apertura prima del cosa e del chi, del cosa si apre e dell'a chi si apre, la relazione o il 'senso comune' prima dei termini della relazione. Non vi sono significati o concetti che consentono di pensare l'apertura, neppure i concetti universali dell'essere e del nulla, perché l'apertura è il luogo d'origine di ogni concetto e della concettualità in genere che da quel luogo dipende. Che non si possa pensare l'apertura, il *c'è* del mondo, non vuol però dire che essa rimanga

impensabile, ma che rimane fuori dalla presa del pensiero: dal pensiero come presa. Vuol dire che il pensiero non la comprende nel senso dell'afferramento concettuale, non che non sia possibile pensarla: qui però pensare l'apertura richiede un pensiero che non sia il contenente, il comprendente, ma casomai il contenuto – e l'apertura il contenente o il *continente* del pensiero. L'apertura, non l'essere: l'essere è già preso in questa apertura, che sia presa o meno dentro un concetto. Nonostante tutte le correzioni heideggeriane della fenomenologia di Husserl, di cui le note di lavoro di VI recano ampia traccia, in questo punto decisivo è ancora la lezione fenomenologica di Husserl a dettare la comprensione merlopontiana dell'essere: primo è sempre ciò che apre e *si* apre, non ciò che si ritrae, ciò che non è mai "interamente dietro a noi", VI, 142²⁰. L'orizzonte del pensiero è insomma sempre più ampio del pensiero, è anzi l'ampiezza stessa. Il passo seguente esprime bene questo pensiero:

"L'apertura al mondo presuppone che il mondo sia e rimanga orizzonte, non perché la mia visione lo respinge al di là di se stessa, ma perché, in certo qual modo, colui che vede ne è e vi è" (VI, 120). E qui si legge una parola importante dell'incompiuta ontologia merlopontiana: l'*en être*, l'essere-in o l'essere-parte, traduzioni inadeguate se vengono intese nella loro lettera empirica, cioè in maniera statica, e non invece nei termini di un rapporto (che Heidegger definirebbe forse con la formula dell'*Ereignis*, dell'evento appropriante-espropriante, di una proprietà impropria o di una propria impropria). Tanto più che l'essere il pensiero nella forma dell'*en être* non toglie che la relazione espressa dall'*en*, dal *-ne*, coinvolga il tutto dell'essere e prenda quindi la forma di un *pre-possesso*, di una *Vorbabe*. Vediamo meglio.

La filosofia non deve disfare il legame originario al mondo per rifarlo in sede costituente-trascendentale: l'errore della filosofia riflessiva. La filosofia non ha neppure da dire la prima o l'ultima parola sull'essere, oltre la quale o dopo la quale non c'è nient'altro da dire. La filosofia "rimane quesito, interroga il mondo e la cosa, riprende, ripete o imita la loro cristallizzazione davanti a noi. Infatti questa cristallizzazione, che per un verso ci è data già fatta [è il verso per cui noi non possiamo semplicemente ritrovare nelle cose quello che vi abbiamo messo: la parte di verità del realismo] per altro verso non è mai terminata, e con

²⁰ Per Merleau-Ponty, ciò che c'è non è solo l'erramento della non-verità, ma una coincidenza, una verità "da lontano" (VI, 143). Sull'insieme di questi problemi, e sul rapporto con Bergson in particolare, cfr. E. Lisciani-Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, ESI, Napoli 2002.

ciò possiamo vedere come il mondo si forma [*la parte di verità dell'idealismo: di fronte non abbiamo la cosa in sé*]” (VI, 120).

Merleau-Ponty non rinuncia a descrivere quest'alba del mondo, questo cominciamento già sempre cominciato ma non mai terminato: “gli eventi lasciano trasparire dei poteri abbastanza generali, come lo sguardo o la parola, che operano secondo uno stile identificabile [...], secondo una logica in azione [*una logica che cioè non è essa stessa già fatta, ma viene facendosi, una logica della cosa e nella cosa, non già sulla cosa*]” (VI, 121). In questa proposizione, è decisivo il fatto che siano ‘gli eventi’ a lasciare trasparire il potere dello sguardo e quello della parola, come se questi poteri non appartenessero affatto ad un soggetto già lì, che prende visione degli eventi e ne dà comunicazione a cose fatte, come se cioè il soggetto fosse costituito dai poteri (impersonali, diffusi, dispersi, latenti) dello sguardo e della parola, nel punto di rivolgimento del visibile (e del dicibile). È decisivo inoltre che una certa struttura o generalità degli eventi lasci trasparire questi poteri, come se non potesse sorgere uno sguardo se non entro un mondo che si organizza per uno sguardo, e una parola se non per un mondo che si organizza per lasciarsi dire. Qui si dovrebbe ritagliare una via fra meccanicismo e teleologismo: vi sarebbe mero meccanicismo, se si azzerasse la felice concordanza di eventi e sguardo, di eventi e parola (se la si riducesse ad un prodotto del caso, ad un accidente fortuito, piuttosto che ad un ‘favore della natura’ – Kant); vi sarebbe teleologismo, se si attribuisse una paternità a tale felice concordanza, un'*archia*. In realtà, essa può essere letta in entrambi i modi: il dilemma non è risolvibile, l'ambiguità rimane e non può essere eliminata, perché fine ed assenza di fine presuppongono originariamente questo ‘senso comune’, questa ‘prospettiva naturale’, sono prelevati da esso, come ogni altra concettualità cosmologica:

La filosofia non scompone la nostra relazione col mondo in elementi reali, o anche in riferimenti ideali che farebbero di esso un oggetto ideale [*le opposte alternative del meccanicismo e del finalismo*], ma vi discerne delle articolazioni, vi risveglia dei rapporti regolati da preposso, da ricapitolazione, da sconfinamento, che sono come sopiti nel nostro paesaggio ontologico (VI, 121).

Ricapitolazione: in ogni cosa apprendo un mondo. *Sconfinamento:* le cose sono in se stesse sfumate, vaghe, non hanno confini precisi, e anche la coscienza non è una luce monolitica e sempre uguale, ma ha gradazione e sfumature e confina verso il basso con la natura e con l'in-

conscio; vi è continuità e tinta che si stinge su tinta. *Prepossesso*: un 'già sempre' nei nostri rapporti col mondo che non è riconducibile ad un a priori ideale, ad una condizione trascendentale riformulabile riflessivamente, ma che si situa a livello della sensibilità e di ciò che Merleau-Ponty prenderà in ultimo a chiamare la *carne*, la quale non appartiene a me, più di quanto appartenga al mondo.

"L'oggetto non verrà mai a riempire l'interrogativo filosofico" (VI, 121), e ciò dimostra che Merleau-Ponty, senza abbandonare la verità in favore di un facile quanto indifferenziato relativismo, si è lasciato alle spalle ogni proposito di adeguazione, ogni concetto della verità come corrispondenza e rispecchiamento. La proposizione husserliana che Merleau-Ponty amava sempre citare (anche in VI, 146: La filosofia "è l'esperienza ancora muta che deve essere portata all'espressione pura del suo proprio senso")²¹ viene ora intesa in modo che tale portare all'espressione il mutismo dell'esperienza non equivale ad una sua esplicitazione totale.

Non si tratta di *avere*, possedere nella presa del concetto, ma di vedere. E qui il vedere (che più avanti sarà inteso come un modo del toccare, contro un'intera tradizione metafisica) è inteso come un *lasciar essere* (VI, 122), come un "assistere all'essere ininterrotto" (VI, 122), che è il modo migliore di rendere transitivo il verbo essere, o ancora: come "una domanda accordata all'essere poroso che essa interroga e dal quale ottiene non risposta, ma una conferma del suo stupore" (VI, 122).

La porosità dell'essere indica che la domanda si scava nell'essere stesso, non nell'altro luogo non-luogo del nulla che non può non pensarsi di contro all'essere, fuori e di fronte ad esso, in una dialettica che somiglia più ad un gioco di prestigio che ad un effettivo muoversi. La domanda è invece il modo stesso di esistere del mondo: "Il mondo esistente esiste nel modo interrogativo" (VI, 123). Con una formula heideggeriana, nella domanda ne va del mondo. Nella domanda, il mondo viene in rilievo, ma il luogo della rilevazione, come già sappiamo, il misurante, la dimensione a cui l'essere è riportato, non è a sua volta riportabile su nessun altro quadrante dato, sicché l'impresa "di rilevamento di noi stessi sulle costellazioni del mondo, e delle cose sulle nostre dimensioni" (123), appare un'impresa perpetua, che può sembrare vana solo dall'impossibile punto di vista totale e panoramico di Dio.

²¹ Il riferimento è ovviamente a E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nijhoff, Den Haag 1950, tr. it. F. Costa, *Meditazioni cartesiane e Discorsi Parigini*, Bompiani, Milano 1960, § 16, p. 85.

È molto profonda la conseguenza che Merleau-Ponty ne trae quanto alla pratica stessa del filosofare nella sua dimensione genuinamente, intrinsecamente dia-logica. “Non si parla solo di ciò che si sa, come per farne sfoggio, ma anche di ciò che non si sa, per saperlo” (VI, 122), che è il modo con il quale Merleau-Ponty affronta l’antico paradosso sofistico, esposto nell’*Eutidemo* platonico. Se il compito della filosofia consistesse nel portare ad espressione l’esperienza muta *in quanto muta*, cioè prima che di essa se ne parli, la filosofia sarebbe condannata allo scacco prima ancora di tentare: in una simile presentazione del compito della filosofia si accomodano tutte le filosofie dell’intuizione, che affidano appunto a quest’organo il tentativo di cogliere il silenzio, il muto come muto. Se invece la filosofia può parlare, è perché “il linguaggio esprime, almeno lateralmente, un’ontogenesi di cui fa parte” (VI, 129), perché non si tratta di parlare di un essere che sta dall’altra parte delle parole del linguaggio, sicché tutte le parole sarebbero insufficienti, e ovviamente Merleau-Ponty scarta anche la soluzione che consiste nel dare la parola alla filosofia perché non vi sono che parole, perché dell’essere non ne è più nulla; si tratta invece di un essere che si continua dialetticamente, ambigualmente, promiscuamente, nel linguaggio, che si prolunga in esso, e in cui dunque le parole stesse immettono, e tanto più vi riescono quanto più rimangono in comunicazione e in contatto con l’ampia regione ontologica alla quale appartengono, e quanto meno ripetono significati già stabiliti, stipulazioni già effettuate²².

È ormai guadagnata, e di nuovo sul terreno del linguaggio, quella determinazione maggiore dell’ontologia merlo-pontiana che poche pagine prima era stata introdotta a questo modo: “La dialettica è il pensiero dell’essere-visto, di un essere che non è positività semplice, In-Sé, e che non è l’Essere posto di un pensiero, ma *manifestazione di Sé*, disvelamento nell’atto di farsi...” (VI, 112). Che si tratti della visione o del linguaggio, e meglio ancora del loro non dissolubile intreccio, a Merleau-Ponty preme in ogni caso che il tratto manifestativo dell’essere non gli sopraggiunga *dall’esterno*, ma gli appartenga intimamente, così che l’essere non possa essere pensato come pieno metafisico” (VI,

²² “Le parole più cariche di filosofia non sono necessariamente quelle che circoscrivono ciò che dicono, sono piuttosto quelle che aprono il più energicamente possibile sull’Essere, perché restituiscono più intimamente la vita del tutto”, VI, 139. La riflessione merlo-pontiana sul linguaggio, incentrata sulla dicotomia tra *parola parlata* e *parola parlante, operante*, attraversa tutta la sua produzione. Non potendo in questa sede dirne di più, rinviamo alla chiara esposizione contenuta in M. Carbone, *Ai confini dell’esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Guerini, Milano 2000⁶, in specie cap. III.

110), come positivo a tutto tondo. Corrispondentemente, al posto di una negatività assoluta, di un “negativo puro” (VI, 115), fantasma di una cattiva dialettica che ragiona con significati univoci, conclusi in se stessi, Merleau-Ponty introduce una negazione modalizzata, distribuita nelle pieghe stesse dell’essere, scaglionata su più piani, moltiplicata in un “sistema a più entrate” (VI, 111). È in virtù di questo “*pattern* di negazioni”²³, di questa negatività *diffusa*, di questa *interna* membratura, che c’è scarto nell’essere, c’è lateralità, distanza, chiasma, e dunque visione e parola e senso.

Ma appunto: *nell’essere*. La ‘mescolanza’ di essere e nulla, la loro reciproca inerenza, il loro *Ineinander*, appartiene all’essere²⁴. Non l’essere è nel nulla, ma il nulla è *nell’essere* – come suo scarto e articolazione, come sua sfuggente frequentazione. L’essere è e rimane *l’inglobante, il suolo, l’Ur-Arche Erde* di Husserl, che mai non si muove²⁵.

Perché però questa presenza preliminare originaria, l’esserci stesso del mondo e le cose che sono in esso, siano davvero percepite, all’alba della stessa percezione, come *più vecchie* dell’accesso ad esse, occorre dis-identificare la sua grezza e immediata positività con la mediazione riflessiva della negazione della negazione, come se ci fosse bisogno di “imporre all’innocente la prova della sua non colpevolezza” (VI, 64), ossia, fuor di metafora, di raggiungere cartesianamente l’esistenza del mondo, il suo *c’è*, attraverso la negazione della sua non-esistenza. Il positivo non si pensa attraverso il negativo, così come non si accede alla verità attraverso la falsità, ma ogni falsità abita la verità, in una relazione di *pre-possesso* che proviene da dietro di noi e si prolunga innanzi a noi.

Pensato come ciò che *non* nega il niente, che non ha bisogno della mediazione della negazione del nulla per essere, poiché ogni mediazio-

²³ L’espressione si legge in M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., a proposito della vita, “essere di schizzo o di abbozzo”, p. 344.

²⁴ Un testo per tutti, tratto da uno degli abbozzi raccolti in M. Merleau-Ponty, *La Nature*, cit., p. 320: “Resta da analizzare questo Essere, il rapporto che c’è *in* esso fra positivo e negativo” (sott. nostra).

²⁵ Il riferimento (frequente nell’opera di Merleau-Ponty) è ovviamente all’inedito husserliano, datato 7-9 maggio 1934 e contrassegnato D 17, dal titolo *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation* (tr. it. G.D. Neri, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell’interpretazione della corrente visione del mondo*, in “Aut-Aut”, n. 245, 1991, pp. 3-18). Abbiamo brevemente riflettuto su questo punto in M. Adinolfi, *Nichilismo, critica e fenomenologia*, in *Nichilismo e redenzione*, a cura di R. Bruno e F. Pellicchia, F. Angeli, Milano 2003, pp. 36-46, nonché, entro una più ampia cornice teorica, in id., *Essere in due. L’operazione del pensiero*, Oedipus, Salerno-Milano, 2003, cap. II, cui ci permettiamo di rinviare.

ne avviene piuttosto sul suo terreno, pensato a questo modo, anzi: a questo modo esperito “al di qua dell’affermazione e della negazione, al di qua del giudizio” (VI, 54), l’essere è ancora tuttavia pensato, contro le intenzioni del filosofo francese, come negativo, ed è dunque ben lungi dall’essere davvero pensato come pre-essere, come il presupposto ante-predicativo e pre-positivo di ogni mediazione e negazione, “prima positività a cui nessuna negazione dei nostri dubbi potrebbe equivalere” (VI, 76), *erste Natur*, per dirla con lo Schelling dell’*empirismo filosofico*. Ed è proprio in forza di questa inopinata determinazione negativa – ciò che *non* nega il niente – che esso viene *effettivamente* pensato. Ma da ciò Merleau-Ponty non può trarre la facile conferma del fatto che, ancora una volta, l’essere non è una positività semplice, poiché alla sua ontologia non occorre solo che l’essere sia sempre sul modo perifrastico di un presente-futuro mai compiuto ma sempre in procinto di farlo, ma occorre pure che l’essere funga come presupposto primo e ultimo di ogni negare. Che l’essere non nega il niente significa infatti per Merleau-Ponty che esso non sorge per la via della negazione della negazione come negazione del nulla, ma – mentre lo dice – Merleau-Ponty non può non *contraddirsi* e farlo invece sorgere proprio per questa via negativa: come *negazione* della negazione del nulla. Ora, di che è indice questa difficoltà se non dell’impossibilità di pensare l’essere dell’essere nei termini di una dialettica? Se le filosofie riflessive perdono il *c’è* del mondo perché rinunciandovi non possono più rifarlo o ritrovarlo (e la critica di Merleau-Ponty a Descartes suona qui del tutto analoga alla critica di Hegel a Kant), la dialettica senza sintesi che si mantiene a contatto con esso e in esso si apre la propria strada, *ne* è così tanto parte e se *ne* stacca così poco da non poter non (retro)-porre il proprio presupposto, ma da dover proprio per ciò sempre mancare proprio l’immediata e originaria positività del suo essere *pre-*. Dimenticandosi, per venirne a capo, di aver egli stesso imposto al pensiero il suo previo continente/contenente del pensiero, Merleau-Ponty potrebbe forse scorgere in ciò solo una vuota astrazione, così come tale a Hegel non poteva non riuscire la *Ding an sich* di Kant, ma con ciò confermerebbe solo che *per* una dialettica essa è, appunto, tale. E scoprirebbe forse che neanche la più tenace volontà di *negarla* potrebbe mai riuscire a farlo.