

Massimo Adinolfi

Una dialettica senza sintesi

Su alcune pagine de *Il visibile e l'invisibile*

Il punto di partenza di questo breve contributo sul concetto di dialettica così come si precisa nell'ultima fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty può ben essere una citazione tratta da *Il visibile e l'invisibile*, testo da cui ci limiteremo a commentare non più che qualche pagina, senza avere l'ambizione di svolgere il tema che ci siamo proposti nella sua interezza, e soprattutto senza impegnare l'intero arco della prestazione intellettuale del filosofo francese<sup>1</sup>:

All'intuizione dell'essere e alla negintuizione del nulla si deve sostituire una *dialettica*<sup>2</sup>.

Il termine dialettica è posto in corsivo perché Merleau-Ponty, che è qui impegnato in una serrata confutazione della dialettica sartriana, intende dare più di una delucidazione intorno al modo di impiego di questa parola, così carica di significati, di avventura e di storia. Le delucidazioni saranno condotte sino al punto di sostituire il termine in questione con il poco indovinato *iperdialettica*, con il quale verrà segnalato non già un superamento e un'oltranza, o comunque l'idea che in questa iperdialettica vada a risoluzione qualcosa *di più* che non nella dialettica, ma semplicemente l'irriducibilità di questa idea della dialet-

<sup>1</sup> Per una sintetica presentazione della complessiva riflessione merleopontiana sulla dialettica, ci limitiamo a rinviare a J. Taminioux, *Merleau-Ponty de la dialectique à l'hyperdialectique*, in id., *Recoupements*, Ed. Ousia, Bruxelles 1982, pp. 91-117 e S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, F. Angeli, Milano 1987, e in particolare al cap. I della parte II, dove di questa riflessione si troveranno ripresi gli snodi essenziali, da *La structure du comportemeni* fino agli scritti postumi, passando in particolare, ovviamente, per *Les aventures de la Dialectique*.

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, texte établi par C. Lefort, Gallimard, Paris 1964, tr. it. A. Bonomi riveduta da M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, nuova ed. it. a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1993, p. 110 (d'ora innanzi indicato dalla sigla VI, seguita direttamente dal numero della pagina).

tica ai modelli che è possibile incontrare nella storia della filosofia, primo fra tutti quello hegeliano. Ma teniamoci, intanto, ad una prima indicazione di ciò che è la dialettica, immediatamente seguente alle righe appena citate:

“Il pensiero dialettico è quello che ammette che il rapporto globale fra un termine A e un termine B non può esprimersi in un’unica proposizione” (VI, 110). Subito dopo Merleau-Ponty aggiunge che occorre “una molteplicità di proposizioni”, ma è bene evitare un facile fraintendimento, che qui si tratti cioè di dire insieme più cose, e che perciò non basti una proposizione ma ce ne voglia più d’una. Se la dialettica consistesse in una somma di proposizioni, invece che in una proposizione singola, se consistesse non in una singola tesi, ma in un insieme o in un fascio di tesi, non si vede qual gran vantaggio essa rappresenterebbe. Benché qui Merleau-Ponty non lo dica esplicitamente, quel che è decisivo è piuttosto che la dialettica non trova espressione adeguata nella forma della proposizione, che il pensiero dialettico deborda da ogni parte la forma della proposizione. La proposizione è insufficiente a contenere un pensiero che non può essere espresso nella forma semplice di una tesi: non si tratta di dire semplicemente – come per esempio in Parmenide o in Sartre – che l’essere è, che non può non essere, ma non perché dirlo sarebbe errato, non perché il contenuto della proposizione sarebbe errato e si dovrebbe piuttosto volgere nel suo contrario, e dire che l’essere *non* è, ma perché quel che qui non va è proprio la pretesa di trovare disponibile completamente in un concetto, e racchiusa quindi nella forma tetica di una proposizione, una verità che trascende da ogni lato il concetto e la proposizione.

Già Hegel conosceva bene i limiti della proposizione. Lo speculativo, cui introduce la *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*, suppone in realtà la *Destruktion* della proposizione, anche se tale distruzione non giunge fino al punto di cancellare la *forma* stessa della proposizione. La proposizione speculativa è infatti almeno *formalmente* identica alla proposizione in genere<sup>3</sup>: si legge allo stesso modo, benché la si debba intendere *anders*, in modo diverso. Che la forma si conservi dipende anzitutto dal fatto che Hegel avrebbe considerato come una

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Band 9, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Hamburg 1980, tr. it. V. Cicero, testo tedesco a fronte, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano 1995, p. 127. Sulla proposizione speculativa, uno studio assai efficace è F. Duque, *Propuesta de lectura de la “Proposición especulativa” de Hegel*, in id., *Hegel. La Especulación de la Indigencia*, Granica, Barcelona 1990.

pura e semplice diserzione dalla filosofia, dinanzi alle insufficienze del dire proposizionale, affidare il vero a qualcosa come un'intuizione interna, un'intuizione intellettuale pura, e rifiutare in quanto estrinseca, oppure inadeguata, la forma dell'espressione/esposizione. Come se non ci fossero parole per dire il vero, o magari ce ne fosse una soltanto, auratica e ispirata, e come se il vero si situasse al di là dell'*oceano delle parole*, oltre tutto ciò che si può dire di esso<sup>4</sup>. Il rivolgimento contro la mera forma della proposizione è invece l'autentica esposizione del suo contenuto, anzi: l'auto-esporsi del contenuto stesso, non giù un affaccendarsi esteriore e soggettivo, ma in ultima analisi impotente, *attorno ad esso*, bensì il suo proprio automovimento, la *sua* dimostrazione. *Sua*, cioè della proposizione stessa, non del nostro esteriore raziocinare.

Benché manchi il nome, è già predisposto in queste considerazioni il luogo per la dottrina del sillogismo che Hegel formulerà definitivamente solo nella *Scienza della logica*<sup>5</sup>. Anche il sillogismo, tuttavia, consta non d'altro che di proposizioni. L'obiezione che cade qui sotto la penna è in fondo formulata già nella *Vorrede*. Scrive infatti Hegel: "Ci si può certo appellare al fatto, che anche le parti o elementi del movimento dialettico sono delle proposizioni" (*PhG*, 133). Con riguardo al sillogismo, ciò significa che anche il sillogismo possiede un'astratta struttura proposizionale e che, a volerlo prendere solo sotto quest'aspetto, non riuscirebbe più adeguato della singola proposizione nell'esprimere cos'è il vero. Due o tre proposizioni, insomma, non son più sufficienti di una.

Merleau-Ponty lo dice in questo modo: la molteplicità di proposizioni di cui ha bisogno la dialettica contiene "punti di vista logicamente

<sup>4</sup> Cfr. Platone, *Parmenide*, a cura di M. Migliori e C. Moreschini, testo greco a fronte, Rusconi, Milano 1994, p. 95, 137a.

<sup>5</sup> In realtà, già in *Glauben und Wissen* (in G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Surkhamp, Frankfurt a. M. 1969-70, Bd. 2), si dice: "il razionale [...], l'identità assoluta, non si presenta come termine medio nel giudizio bensì nel sillogismo; nel giudizio essa è soltanto la *copula* 'è', un non-cosciente, e il giudizio stesso è solo la manifestazione predominante della differenza" (tr. it. in *Primi scritti critici*, introduzione e note a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1981, p. 142). Questa è la ragione per la quale definire il sillogismo mera connessione dei concetti e aggiungere che una tal connessione "non rappresenta niente di nuovo rispetto al pensiero del concetto", (B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, recentemente riedita nell'ed. nazionale delle opere di B. Croce, Bibliopolis, Napoli 1996, parte I, sez. II, II, p. 104), mancando così il lato per il quale esso svolge la mediazione tra teoria e prassi, pensiero e azione, mostra una certa qual incomprensione del sillogismo hegeliano. Su ciò ha insistito a più riprese V. Vitiello, da ultimo in V. Vitiello, *La storia tra eternità e tempo. Il sillogismo nascosto*, in id., *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini, Milano 2003, pp. 56 sgg.

impossibili e realmente uniti in esso” (VI, 110). Ciò vuol dire che se ci mantenessimo semplicemente sul piano di una logica formale astratta la dialettica sarebbe messa in scacco da contraddizioni irresolubili. Ma quel che è impossibile sul piano del pensiero, è reale ed effettuale sul piano dell’essere. Quel che non può stare insieme sul piano meramente logico, sta insieme su un piano ontologico. La dialettica è allora pensiero dell’essere, non nel senso che riporta l’essere in una formula, racchiude e sequestra l’essere in una proposizione o in un nesso logico tra proposizioni, non nel senso che l’essere è tutto catturato entro ciò che è ‘detto’ dal pensiero, completamente restituito dal concetto, bensì soltanto nel senso soggettivo del genitivo, nel senso cioè che nel pensiero l’essere pensa e *si* pensa (benché con ciò non sia ancora detto *secondo qual misura e per quanto* si lasci appunto pensare. L’essere non è solo l’oggetto, ma insieme anche il soggetto del pensiero, è il *da-pensare* del pensiero che orienta il pensiero. Il *da pensare* è l’essere reale che ‘esplode’ in una molteplicità di proposizioni – ciò che Merleau-Ponty chiama volentieri *deiscenza*, e che il pensiero deve poter “accompagnare”, VI, 142). Finché esercitiamo semplicemente un pensiero che ha l’essere come proprio oggetto, e lo cerchiamo come oggetto di una posizione, falliamo la comprensione dell’idea merleau-pontiana di dialettica, e non abbiamo modo di raggiungere, per mera somma di proposizioni, l’essere che queste proposizioni intenderebbero e *di cui* fanno parte. Quel che dobbiamo invece fare, è pensare queste proposizioni a partire dall’essere reale di cui possono costituire soltanto delle propaggini, dei prolungamenti, delle articolazioni, delle membrature (ciò che Merleau-Ponty chiama in senso proprio *espressione*, e che va riferito all’essere stesso che nell’espressione *si* esprime).

Anche su questo punto, può essere di qualche utilità riprendere la trattazione hegeliana, questa volta però per mostrare con precisione il differente esito.

Per Hegel, la proposizione manca il movimento speculativo della verità, poiché collega estrinsecamente un predicato ad un soggetto fisso presupposto. E tuttavia proprio così, proprio mancandola, la proposizione fornisce l’ostacolo, il contraccolpo che la mette in movimento e la mantiene in sé, cioè appunto nella verità<sup>6</sup>. Lo speculativo *non* può essere detto direttamente, immediatamente: con ciò però non siamo rimandati

<sup>6</sup> “Il vero è essenzialmente soggetto, e in quanto tale non è altro che il movimento dialettico”, G.W.F. Hegel, *Fenomenologia*, cit., p. 131. Dell’ostacolo rappresentato dall’impossibilità di oltrepassare la forma della proposizione in maniera immediata, Hegel parla appunto in questa pagina.

a nulla che, ineffabile, stia semplicemente al di qua o al di là del detto: anche in questo modo infatti il movimento della verità si spegnerebbe in un attingimento semplice, diretto ed immediato. Quel che piuttosto siamo invitati a fare, è rinunciare ai pregiudizi che oscurano la comprensione della negatività della verità speculativa: al pregiudizio, ad esempio, che l'espressione compiuta della verità abbia la forma *positiva* di una proposizione o di una somma di proposizioni (corrispettivo logico-linguistico di una totalità ontica data); al pregiudizio che 'detto' e 'non detto' si oppongano punto a punto, frontalmente, senza mai mescolarsi e confondersi l'uno con l'altro; al pregiudizio che la negatività del *non* debba insomma essere tolta perché la verità possa essere detta 'tutta e intera', e che dunque ad essa manchi qualcosa finché appunto c'è del *non* che contorna ciò che è detto; al pregiudizio, infine, che il progresso verso la verità (anche quando questa sia posta come irraggiungibile) consista nell'aggiungere proposizione a proposizione, e nel dire quel che *prima* non era detto. Che per le opere filosofiche non basti una sola lettura – come Hegel in questo contesto ricorda, per scusare la loro incomprendibilità – non significa banalmente che una seconda lettura aggiungerà quel che alla prima era sfuggito, né vale come rivendicazione dell'inesauribile infinità ermeneutica che circonda da ogni parte il detto. Il fatto è che il non detto si trova *come tale* nel detto e *solo* nel detto (come il *suo* 'non'): è questo che si tratta di intendere. Il non detto, il contrario, *si trova appunto come contrario solo nel suo contrario*<sup>7</sup>. Ciò significa, per Hegel, che non c'è da dire nulla più di ciò che s'è detto, e non sarà volgendosi indietro verso quel che non è detto che lo si potrà dire. Che sia necessaria un'*Erinnerung* dipende in effetti proprio dall'impossibilità di sorprendere ciò che è da dire *prima* che sia detto – di cogliere, per dir così, il movimento speculativo 'sul fatto'. E quel che ad essa e in essa risulta – il *risultato* – è piuttosto l'essersi già da sempre e interamente spostato, risolto [*aufgehoben*], del *dire* nel detto. Tale risoluzione è *perfetta, assoluta*, proprio nel senso che è interamente *ab-solta* da ciò da cui muoverebbe<sup>8</sup>. Né vale

<sup>7</sup> Su ciò, è da vedere la poderosa reinterpretazione fornita da M. Donà, *Sull'Assoluto. Per una reinterpretazione dell'idealismo hegeliano*, Einaudi, Torino 1992, in particolare pp. 33 sgg. Donà prende le mosse dalla dialettica negativa di Adorno, per rimuovere la *communis opinio* secondo la quale in Hegel la dialettica naufragherebbe nel momento della sintesi. Ora, non c'è dubbio che anche Merleau-Ponty abbia contribuito al formarsi di questa opinione.

<sup>8</sup> Il movimento che non abbia "un primo da cui si cominci", e che dunque è in questo senso puro e assoluto è il movimento "dal nulla al nulla" della riflessione: cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bde 5-6, tr. it. A. Moni, rev. e nota del revisore di C. Cesa, *Scienza della logica*, BUL, Laterza, Roma-Bari 1988<sup>3</sup>, p. 444.

obiettare ingenuamente ad Hegel che in questo modo l'alterità del non detto rispetto al detto non viene mantenuta, o in altri termini che Hegel non riuscirebbe a pensare per davvero l'alterità, e tradirebbe perciò il mandato di ogni autentica dialettica, che non può non svolgersi nello spazio che, separando e unendo, si apre tra identità e differenza, medesimezza e alterità. E non vale in questo modo obiettare non solo o non tanto perché si potrebbe mostrare che l'alterità non è affatto annullata nella medesimezza, poiché anzi la medesimezza è tale solo grazie all'alterità dell'altro, ed è proprio in quanto l'altro – secondo il movimento dell'hegeliano *zugrunde geben* – è andato a fondo, che esso è andato con se stesso ed è cioè *veramente* se stesso, ma perché un'obiezione del genere non potrebbe non presumere (ma come, poi?) di sapere già cos'è l'altro, e avvalersi dunque di un concetto presupposto dell'altro, per lamentare poi di non riuscire a ritrovarlo tra le volute della dialettica hegeliana<sup>9</sup>.

Ora invece, Merleau-Ponty non ha difficoltà a seguire la dialettica hegeliana sul terreno dello *scambio* di medesimezza e alterità, identità e differenza. La proposizione speculativa che dice che l'una è l'altra non può però non impegnare, almeno per Merleau-Ponty, un'esplorazione ontologica del senso d'essere di quella è, che in Hegel invece viene nella sostanza abbandonato, a beneficio di un'identità che, in mancanza di una simile esplorazione, si risolve, suo malgrado, in identità puramente logica, formale; decade cioè a categoria fra le categorie, genere fra i generi, invece di costituire lo spazio ibrido, promiscuo, della loro compostibilità. Si potrebbe dire che Hegel tenta senza riuscirci di eliminare l'asimmetria che affetta la *koinonia* platonica, per la quale l'essere è il presupposto che rimane sullo sfondo di ogni relazione fra i *mégghista ton ghenón*, invece di risolversi, al pari del non essere, in queste. Per Merleau-Ponty certo "non c'è *Ansich* assoluto, non c'è *für uns* assoluto, – e per le medesime ragioni, cioè: loro relativizzazione reciproca, loro *Ineinander*"<sup>10</sup>, ma l'*Ineinander* va inteso proprio come la *dimensione* in cui situare la reciproca relativizzazione, come il loro *essere elementale*: "Il

<sup>9</sup> Su quest'ultimo giro di considerazioni, ci sia consentito di rinviare a M. Adinolfi, *Quel che giunge alla parola: Hegel e la proposizione speculativa*, in "Il pensiero", 2001/1, pp. 63-81.

<sup>10</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968, tr. it. *Linguaggio Storia Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961* (che include anche *Philosophie et non philosophie depuis Hegel*, pubblicato a cura di C. Lefort in "Textures", n. 8-9, 1974, pp. 83-129 e n. 10-11, 1975, pp. 145-173, poi in M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, a cura di C. Lefort, Gallimard, Paris 1996), a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1995, p. 160.

nostro punto di partenza [...] sarà: c'è essere, c'è mondo, c'è *qualcosa*, nel senso forte in cui il greco parla di *to leghein*, c'è coesione, c'è senso. Non si fa sorgere l'essere a partire dal nulla [...]. Si parte da un rilievo ontologico in cui non si può mai dire che lo sfondo non è niente", ed in cui non c'è dunque bisogno, per essere, di annullare il niente<sup>11</sup>.

Un tal essere *a rilievo* è quel che il filosofo francese intende quando si appella ad una filosofia "che tiene conto del mondo" (VI, 67)<sup>12</sup>, ed è quello che si dispone a considerare quando osserva che l'essere non può essere semplicemente osservato (da dove poi, da quale impalpabile e disincarnato "bordo dell'essere"?: VI, 78), ma "deve essere effettivamente percorso", attraversato (VI, 111). L'ontologia non è infatti la dottrina dell'essere stesa da un *logos* atemporale puro, *logos* di "sorvolo", privo di contatti, complicità e coappartenenza al mondo. In tanto è possibile una comprensione dell'essere, in quanto l'essere che è compreso e la sua comprensione sono fra loro solidali, si sopravanzano l'un l'altro, formano un *chiasma*, e così appartengono ad un mondo comune, delineano un medesimo orizzonte, non si fronteggiano né sono semplicemente giustapposti, ma stanno in un rapporto di *lateralità* sempre sfuggente, il quale implica per principio la possibilità di "un rovesciamento dei ruoli fra misurante e misurato"<sup>13</sup>. *Pensiero a lavoro*

<sup>11</sup> Due osservazioni. La prima, di carattere storiografico, impone di segnalare che in termini del tutto analoghi si era espresso Merleau-Ponty nella *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. e appendice bibliografica a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 29: "Vi è razionalità, cioè: le prospettive si incontrano, le percezioni si confermano, un senso appare". Senza voler discutere qui la questione del rapporto tra la grande opera del '45 e gli ultimi approfondimenti tentati in VI, rapporto che di solito si legge nel senso della discontinuità, più o meno radicale, segnaliamo pure che un'altra idea centrale della comprensione merleau-pontiana della fenomenologia ritorna, pressoché negli stessi termini in cui si formulava nella *Phénoménologie* ("Il più grande insegnamento della riduzione è l'impossibilità della riduzione completa", cit., p. 23), in VI, 195: "L'incompletezza della riduzione [...] non è un ostacolo alla riduzione, è la riduzione dell'essere stesso". La seconda osservazione, di carattere teoretico, mira a rilevare che quel che è sottinteso in questa posizione (e nella fenomenologia in genere), vale a dire la trascrizione platonica del divieto parmenideo di pensare *to mèn*, il 'non', nella forma assoluta dell'*enantion*, dell'assoluto non-essere, per accoglierlo nella cerchia dell'essere come l'*eteron*, il diverso. Che sia problematico *negare* che lo sfondo sia niente, e che Merleau-Ponty possa valersi di questa negazione, è cosa su cui proveremo a riflettere brevemente nelle conclusioni di questo saggio.

<sup>12</sup> La citazione completa disegna la soluzione dell'*antinomia* fra "una filosofia che dà conto dell'essere e della verità, ma non tiene conto del mondo, e [...] una filosofia che tiene conto del mondo, ma ci sradica dall'essere e dalla verità".

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 146.

*nell'essere* è allora la densa espressione con la quale l'antica medesimezza dell'*autò* parmenideo si distende nella forma intrinsecamente temporale di un lavoro (VI, 112).

Di un lavoro o di un'esperienza dialettica, pensata in termini radicalmente distanti dalla *metodica* cartesiana (e in genere dal metodologismo scientifico o filosofico). Questo pensiero, che deve percorrere *effettivamente* l'essere piuttosto che sorvolarlo, "trova se stesso procedendo, prova che il cammino è fattibile facendolo" (VI, 111), al contrario di un "pensiero che segue una strada prestabilita" (*ibid.*), al contrario cioè di un pensiero metodico che definisce a priori il proprio regime di validità, indipendentemente da ciò cui si applica. Il pensiero come percorso o come sentiero implica una certa temporalizzazione della verità e dell'essere, che non si danno affatto né si raggiungono una volta per tutte, di maniera che il pensiero che si mantiene costantemente nella loro comprensibilità è sempre un pensiero in situazione, posizionato dentro il percorso che si viene tracciando, animato da uno sfondo o da un orizzonte che rimane ineliminabile e anzi costituisce la condizione irrinunciabile del suo senso. In breve: "colui che parla codetermina il senso di ciò che dice" (*ibid.*), col che ritroviamo la caratteristica formale dell'interrogazione filosofica, la quale è sempre coinvolta in ciò intorno a cui interroga, cosicché, in primo luogo, l'interrogazione non verte sull'oggetto più di quanto verta sul soggetto stesso, e in secondo luogo sia il mondo stesso, per dir così, a continuarsi nella domanda<sup>14</sup>.

Ma torniamo a considerare più da vicino l'idea merlo-pontiana della dialettica. Come ogni dialettica, essa porta con sé il concetto della mediazione tra i termini coinvolti: "ogni termine – scrive Merleau-Ponty – non è tale se non portandosi verso il termine opposto e diviene ciò che è in virtù di un movimento, che per ogni termine è la stessa cosa passare nell'altro o divenire sé" (VI, 111-112). È ancora una profonda idea hegeliana che è qui all'opera (ed è ancora in polemica nei confronti di Sartre che si precisa il carattere di questo movimento, dal momento che esso non ha, per Merleau-Ponty, la velocità infinita e

<sup>14</sup> Cfr. VI, 53: "La filosofia è l'insieme delle domande in cui colui che interroga è anch'esso chiamato in causa dalla domanda". E più avanti: "Che cos'è il mondo?, che cos'è l'essere?: tali domande divengono filosofiche solo se, grazie ad una specie di diplomazia, hanno di mira, oltreché uno stato delle cose, anche se stesse come domande – oltreché il significato 'essere', l'essere del significato e il posto del significato nell'Essere", VI, 138. Questa condizione è stata di recente rimeditata da R. Bruno, *Esperienza e giudizio*, in id., *Dissidi. Tra filosofia e letteratura*, Bibliotheca, Gaeta 2000 (in riferimento a Merleau-Ponty, p. 38).



nulla di un movimento puramente concettuale, quale avviene tra le opposte grandezze dell'essere e del nulla in Sartre). L'idea è la seguente: che nessuna determinazione è rigorosamente pensabile in sé e per sé, né può essere fermata e fissata una volta per tutte, presa isolatamente per sé e indipendentemente dal termine opposto. Nessuna determinazione è aliena dal movimento, dal divenire. Più ancora: "Ogni termine è la sua propria mediazione" (VI, 112). Non vi è cioè prima il termine e poi la sua mediazione, la mediazione non sopraggiunge semplicemente dall'esterno, poiché non vi è interno che non si esternizzi, né esterno che non si interiorizzi. Ogni termine è la mediazione di sé. La mediazione è, qui, prima: "È escluso quindi che la mediazione abbia la sua origine nel termine positivo, come se fosse una delle sue *proprietà* – ma è ugualmente escluso che essa gli giunga da un abisso di negatività esteriore, che avrebbe presa su di esso e lo lascerebbe intatto" (VI, 113).

Questo pensiero ha così un andamento *circolare*. Torna su di sé, mentre esce da sé<sup>15</sup>. Orbene, come va intesa la dialettica di questa circolarità e di questo ritorno? In Hegel, la circolarità diviene senz'altro la forma di un pensiero autenticamente speculativo. La ragione formale di ciò può essere molto sommariamente esposta così: un pensiero che dipenda da ciò che non è pensiero non è un pensiero. L'apparente ovvietà di questa proposizione nasconde ancora una volta, tuttavia, dietro l'evidenza speculativa della tautologia, un profilo formale vuoto che Merleau-Ponty rigetta, in favore di quel luogo ontologico originario, grezzo, nel quale il *non* indica un modo dell'essere, piuttosto che un'astratta negazione. Poiché, certo, se pensiero e non-pensiero (come più sopra dicevamo, detto e non-detto) fossero semplicemente opposti l'uno all'altro, è evidente che non vi sarebbe modo di passare dall'uno all'altro (o, se vi fosse, il passaggio sarebbe già tutto da sempre e per sempre consumato)<sup>16</sup>. Merleau-Ponty rifiuta cioè la capriola dialettica per cui allora, ben lungi dall'opporli, e anzi proprio perché si oppongono, essi sono senz'altro identici. Quest'identità è solo l'altro volto di quell'opposizione, e come quella è assoluta (nel senso dell'*enantion*), così questa lo è altrettanto. La formulazione di stampo hegeliano secondo la quale non c'è nessuna immediata

<sup>15</sup> Cfr. VI, 142, dove "l'identità del rientrare in sé e dell'uscire da sé" viene giocata ad un tempo contro le filosofie intuizioniste e le filosofie della riflessione.

<sup>16</sup> Come nella celeberrima, prima figura della *Scienza della logica* hegeliana, cit., p. 71: "Il puro essere e il puro nulla son dunque lo stesso. Il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, – non passa, – ma è passato, nel nulla, e il nulla nell'essere".

coincidenza, ma solo differenza nell'identità, non mostra ancora il punto decisivo, che consiste tutto nel modo in cui viene interpretato l'essere-in della differenza. Che infatti la differenza sia nell'identità non significa affatto, per Merleau-Ponty, che l'identità è così ampia di includere il proprio 'non', bensì che questa identità non è poi mai veramente tale, mai liscia, positiva e piena, ma conosce 'gradi', una 'organizzazione in profondità' (VI, 91-92) e non è perciò mai veramente compiuta, mai perfettamente definita, ma sempre vaga, ambigua, sfalsata, *imminente* e mai tutta presente. Merleau-Ponty impiega il verbo *bouger*, che si usa per dire di una fotografia che è mossa, sfocata, dai contorni imprecisi e indefiniti. Quando poi Merleau-Ponty preferirà parlare senz'altro di "differenza di differenza"<sup>17</sup>, di nuovo non si potrà intendere ciò nel senso astrattamente logico-riflessivo di un ripiegamento della differenza sulla sua propria *identità* di differenza: non perché la fuga delle differenze non conosca alcun movimento riflessivo, alcun ritorno in sé, ma perché questo ripiegamento non si conclude in una perfetta coincidenza, ma lascia sempre fuori qualcosa, e si fa contatto solo "mediante uno scarto" (VI, 208).

Ma leggiamo ancora Merleau-Ponty: "Il movimento circolare non è la semplice somma dei movimenti opposti, né un terzo termine aggiunto a essi, ma il loro senso comune, i due movimenti componenti visibili come uno solo, divenuti totalità" (VI, 112). Si è già visto che la dialettica fra due termini non consisterà nella loro semplice somma, né tanto meno nel terzo che gode del litigio dei primi due. Merleau-Ponty dice che si tratta del loro 'senso comune', e, di più, ne parla come di un 'elemento', nel senso presocratico del termine. Ma quel che è decisivo è che la comunione del senso *sta tra* i due termini, è ciò che in essi aleggia, e tra essi si muove. La dialettica tra i due termini è appunto questo 'tra', questo rapportarsi dei due, nel quale tuttavia non ci si installa mai, sicché l'elementale rimane sempre di sfondo, non riconducibile in capo né all'uno né all'altro termine.

La preoccupazione cui abbiamo prima dato voce, di non ridurre la dialettica in tesi e formule, di non farne semplicemente lo strumento o l'armatura di un pensiero, di intenderla sempre in uno con l'essere che essa pensa, deve qui ritornare per non fraintendere quanto abbiamo

<sup>17</sup> "Posizione, negazione, negazione della negazione: questo lato, l'altro, l'altro dall'altro. Che cosa apporta al problema del medesimo e dell'altro? Questo: che il medesimo sia l'altro dall'altro, e l'identità differenza di differenza – cioè 1) non realizza superamento, dialettica nel senso hegeliano 2) si realizza sul posto, per sopravanzamento, spessore, *spazialità*" (VI, 275).