

Uno sguardo da oltre Reno: Merleau-Ponty lettore di Karl Löwith

Manlio Iofrida
(Università di Bologna)
manlio.iofrida@unibo.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: A View from Beyond the Rhine: Merleau-Ponty Reading Karl Löwith.

Abstract: The comparison between Löwith and Merleau-Ponty is first placed in the historical context in which the two authors developed their reflection: the Second World War, the Holocaust and Hiroshima, the affirmation of the consumer society. We then proceed to show how Merleau-Ponty, faced with the crisis of philosophy and modernity after Hegel, configures a much less pessimistic and nihilistic response than that of Löwith: on the theme of philosophy as on that of ontology and history, he is convinced that all these concepts, rather than being definitively overcome, can be enriched and made more complex, opening the European tradition to an encounter with the cultures of ex-colonial countries. Subsequently, to confirm this interpretation, comparisons are also established with other authors (Schelling, Croce, Kracauer) and the theme of history as a plexus of arrow and circle in Merleau-Ponty is explored in depth, clearly distancing him from Löwith's position.

Keywords: Nihilism, Nature, History, Löwith, Merleau-Ponty.

Premessa

Innanzitutto perché tornare a riflettere oggi sul rapporto fra Löwith e Merleau-Ponty¹? In realtà, l'attualità storico-politica e la stessa situazione del pensiero

¹ Su entrambi gli autori la bibliografia è sconfinata; per quanto riguarda Löwith, ci si può riferire, fino al 2017, all'ottima bibliografia di M. Bruni, in K. Löwith, *Vom Sinn der Geschichte*, in L. Reinisch (a cura di), *Der Sinn der Geschichte*, Beck, München 1961; trad. it. di M. Bruni, *Sul senso della storia*, Mimesis, Milano 2017, pp.35-74; per quanto riguarda Merleau-Ponty, ci sono due ottimi studi italiani, con relativa bibliografia: R. Kirchmayr, *Merleau-Ponty. Una sintesi*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2008 e L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012; inoltre, la rivista trilingue «Chiasmi International» (Vrin – Mimesis International – Penn State University) ormai da più di un ventennio è sede di un fecondo confronto teorico e storico-filologico, con una ricca messe di testi di e su Merleau-Ponty.

filosofico oggi danno molto senso alla riflessione su questo tema. Per un lato, da anni ormai la questione ecologica, il riproporsi della natura come elemento non riducibile e dominabile dalla cultura sono dei fatti sotto gli occhi di tutti, e la recente pandemia del Covid-19 non ha fatto che confermare in modo clamoroso questo dato; per l'altro, lo scoppio della guerra russo – ucraina ha solo portato allo scoperto delle tendenze che erano in atto almeno da vent'anni: la crisi della globalizzazione e della potenza unica statunitense, instauratesi dopo l'89, e il riaffacciarsi sul palcoscenico del mondo di una pluralità di potenze (la Cina, i cosiddetti BRICS, di cui la Cina stessa è uno dei membri, l'Iran, la Turchia, il cosiddetto Sud del mondo). Non che essere una situazione di globalizzazione e omogeneizzazione unilaterale, la realtà attuale ci mostra di nuovo una pluralità di stati, di imperi e di culture che coesistono e che confliggono fra loro, tanto che ormai si parla esplicitamente di ritorno della storia².

Già il fatto che sull'orizzonte del nostro presente ricompaiano come centrali i temi della natura e della storia costituisce di per sé un motivo sufficiente per tornare sulle filosofie dei nostri due autori, che hanno in quei temi i loro assi centrali. Se poi pensiamo alla situazione filosofica odierna, essa vede una evidente, anche se non sempre esplicitamente riconosciuta, fine dell'ideologia postmoderna, che aveva dominato nel periodo della globalizzazione di cui abbiamo parlato; ma il crollo del postmoderno (di cui non si sente nemmeno più parlare negli ultimi anni, e *pour cause*) ha lasciato un vuoto sostanziale nel campo del dibattito filosofico: è quindi ovvio che ritornare a due pensatori come Löwith e Merleau-Ponty, che, in modo diverso, sono stati protagonisti del dibattito sulla modernità e sulla secolarizzazione, come sulla storia e sulla natura, può essere prezioso.

E in effetti, le questioni attuali che ho appena schizzato illuminano e al tempo stesso prendono luce dal momento storico degli anni cinquanta – sessanta che stava dietro alla riflessione dei due filosofi: la Seconda guerra mondiale e i suoi esiti, l'Olocausto e Hiroshima, l'affacciarsi della coesistenza pacifica e l'affermarsi della società dei consumi. È su questo sfondo storico e politico che ha senso misurare il confronto di Merleau-Ponty con Löwith, che si sviluppa attraverso i riferimenti, espliciti o impliciti, a Hegel, a Schelling, a Marx e Kierkegaard, a Nietzsche e Burckhardt, con la mediazione più prossima dei grandi modelli di Husserl e di Heidegger.

Modernità e nichilismo

Il confronto di Merleau-Ponty con Löwith è spesso implicito, ma comunque, in alcuni passaggi cruciali, inequivocabile: è necessario, quindi, analizzare alcuni testi del filosofo francese in dettaglio attraverso lunghe citazioni; dovrò dunque fare appello alla pazienza del lettore. La prima questione su cui mi soffermerò è

² Almeno in geopolitica: dove si veda, come autorevole esempio, L. Caracciolo, *La pace è finita*, Feltrinelli, Milano 2022.

la rispettiva valutazione dell'età moderna. In proposito, è soprattutto il corso del 1959-60, *La filosofia oggi*³, che ci fornisce una documentazione preziosa; partiamo da un passaggio tratto dal *resumé* del detto corso⁴:

Qualche cosa è finito con Hegel. C'è, dopo Hegel, un vuoto filosofico, il che non vuol dire che i pensatori o i geni siano mancati, ma che Marx, Kierkegaard, Nietzsche cominciano con un rinnegamento della filosofia. Bisogna dire che con loro si entra in un'epoca di non filosofia? O questa distruzione della filosofia ne è la realizzazione? Oppure ne conserva l'essenziale, e la filosofia, come scrive Husserl, rinasce dalle sue ceneri? Non è seguendo la storia del pensiero dopo Hegel che si troverà risposta a queste domande. Le grandi opere che si incontrano su questa via sono troppo dominate dalla lotta contro Hegel e contro la metafisica classica, e in ciò troppo solidali con essa, per lasciar vedere chiaramente quanto di filosofia può restare nella loro non filosofia. Le loro oscurità e i loro equivoci su questo punto sono irrimediabili. Le interpretazioni che esse richiedono, e mediante le quali noi crediamo di precisare il loro messaggio, riflettono in realtà i nostri problemi e le nostre vedute. Ogni commento di Marx o anche di Nietzsche è oggi in realtà una presa di posizione mascherata nei confronti del nostro tempo. Per un contrappasso che è equo, questi autori che hanno declinato la qualifica di filosofi e si sono risolutamente dedicati a decifrare il loro tempo – se possono fornire ai loro posteri un linguaggio, un'interrogazione, degli inizi d'analisi d'una profondità del tutto nuova – non possono invece guidarli: a loro essi lasciano l'incarico di dare alla propria opera il suo senso ultimo, essi vivono in noi più di quanto noi abbiamo di loro una veduta distinta, li impliciamo nelle nostre difficoltà più che superare le loro. Tutto si svolge come se essi avessero descritto anticipatamente un mondo che è il nostro, come se il mondo si fosse messo ad assomigliare a ciò che essi hanno annunciato. Per una volta, il pensiero è stato in anticipo sulla storia, e le domande che essi ponevano rischiarano il nostro presente. Per contro, le loro risposte, le chiavi che essi ci propongono per questa storia che hanno anticipato così bene – che si tratti della prassi di Marx o della volontà di potenza di Nietzsche – ci paiono troppo semplici. Esse sono state concepite contro la metafisica, ma al riparo del mondo solido di cui la metafisica faceva parte. Per noi che abbiamo a che fare con l'universo stregato che Marx e Nietzsche hanno presentito, le loro soluzioni non sono all'altezza della crisi. A una storia della filosofia che – almeno in linea di principio e ufficialmente – contrapponeva nella chiarezza diverse risposte possibili agli stessi problemi, si vede sempre più sostituirsi una storia della non filosofia, in cui il solo denominatore comune agli autori è una certa oscurità moderna, un'interrogazione pura. Noi non troveremo in Marx o in Nietzsche la nuova filosofia già fatta, spetta a noi farla, e tenendo conto di questo mondo presente in cui diviene chiaro che la loro negazione della metafisica non rimpiazza la filosofia⁵.

³ M. Merleau-Ponty, *Notes des cours. 1959-1961*, Gallimard, Paris 1996; trad. it. di F. Paracchini e A. Pinotti, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Gallimard, Paris 1968; trad. it. di M. Carbone, *Linguaggio storia natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, Bompiani, Milano 1995, pp. 105-114.

⁵ Ivi, pp. 107-108.

Il confronto con il Löwith di *Da Hegel a Nietzsche*⁶, un testo che sappiamo per certo che Merleau-Ponty aveva conosciuto⁷, è trasparente; altrettanto indubbio è il suo smarcarsi dall'interpretazione tutta negativa della crisi posthegeliana che è tipica del filosofo tedesco: la crisi della filosofia non è solo perdita, è anche guadagno di una nuova profondità; e il rapporto filosofia – non filosofia non significa che la prima sia distrutta o assorbita dalla seconda. Infatti, dopo aver sottolineato ancora che

Ciò che, per secoli, agli occhi degli uomini aveva posseduto la solidità di un suolo si rivela fragile; ciò che era il nostro orizzonte predestinato è divenuto prospettiva provvisoria. Il mondo assume o ritrova un aspetto preumano⁸

Merleau-Ponty corregge il tiro e afferma:

Se non si tenesse conto che di questi fatti, il bilancio dell'esperienza potrebbe apparire negativo. Ma, nell'ordine della cultura e della ricerca, la relativizzazione di quanto si credeva essere il suolo della storia e della Natura è già scoperta di una nuova solidità. [...] Tra i filosofi, il lato positivo dell'esperienza predomina decisamente. Sollecitati a esaminarsi dall'irrazionalismo del periodo come dall'evoluzione intrinseca dei loro problemi, essi cominciano a definire la filosofia mediante l'interrogazione stessa sul suo senso e sulla sua possibilità.⁹

Nel seguito, Merleau-Ponty non solo esplicita più dettagliatamente quello che era il percorso della nuova filosofia husserliana, ma estende la sua lettura "positiva" anche a Heidegger: nella sua lettura, a un primo Heidegger in cui sono centrali "il ruolo del concetto di nulla e la definizione dell'uomo come luogo del nulla", segue uno Heidegger "ontologico", che

dissipa gli equivoci precisando che per lui non si è mai trattato di ridurre l'essere al tempo, ma di accostare l'essere attraverso il tempo, che in senso assoluto il nulla (il nulla «nullo», il *nichtiges Nichts*) non può essere preso in considerazione. L'esistenza, contrariamente agli esseri, o agli «enti» interni al mondo, può pure, se si vuole, essere trattata come non essere, ma essa non è un nulla o nullificazione. È al di là di questi correlativi – l'oggetto e il nulla «nullo» – che la filosofia prende inizio, in un «c'è», in una «apertura» a «qualcosa», a «ciò che non è un niente».¹⁰

E subito dopo Merleau-Ponty cita anche "la rosa [...] che è 'senza perché', che fiorisce perché fiorisce, la rosa-spettacolo, la rosa-totalità" di Silesius per sostenere che

⁶ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa-Verlag, Zürich-Leipzig 1941; trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1964.

⁷ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, cit., p. 399 (dove la curatrice rimanda non al testo del corso del 1961, ma alle note di lavoro ad esso relative. Nella trad. it. di questo volume citata *supra* in nota 3 questo passaggio è stato omissso).

⁸ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio storia natura*, cit., p. 109.

⁹ Ivi, pp. 109-110.

¹⁰ Ivi, p. 113.

Ciò che si è chiamato una «mistica» dell'Essere – con un vocabolo che Heidegger respinge espressamente – è uno sforzo per integrare alla verità il nostro potere di errare, alla presenza incontestabile del mondo la ricchezza inesauribile e dunque l'assenza che essa ricopre, all'evidenza dell'Essere un'interrogazione che è il solo modo di esprimere questa continua elusione.¹¹

Dunque, Merleau-Ponty fa convergere la sua lettura della fenomenologia dell'ultimo Husserl e quella di Heidegger in una rivalutazione del «c'è», dell'«apertura» a «qualcosa», a «ciò che non è un niente». Si trattava, come è noto, del progetto di “ontologia porosa”, della via di mezzo fra essere e nulla, fra “positivismo assoluto” e nichilismo che egli perseguiva nell'opera che doveva rimanere interrotta dalla sua morte improvvisa¹². Questa nuova ontologia, che era una prospettiva aperta dalla modernità, era la risposta che il filosofo voleva dare ai problemi storici e politici dell'epoca della seconda rivoluzione industriale, della decolonizzazione e della società dei consumi che egli vedeva sorgere. Vi è qui un progetto politico che viene perseguito in continuità con alcuni aspetti del marxismo, da cui Merleau-Ponty si era staccato, ma alle cui prospettive ugualitarie, socialiste e anche utopiche, rimaneva legato. In proposito, conviene però rivolgersi al testo del corso stesso; il seguente passaggio è altamente significativo:

Quel che è in questione dietro i fatti eclatanti: possibilità per l'Europa di creare una civiltà mondiale. Ci si accorge che quel che noi pensavamo essere (la) legge delle cose (tutti i popoli promessi al nostro divenire – etnocentrismo: in ritardo sulla stessa strada. Anche Marx: questi problemi risolti per estensione alle colonie delle nozioni del proletariato o classe universale) è in realtà privilegio storico contingente. La contestazione di tale privilegio scuote la coscienza che esso aveva di essere nell'ordine delle cose. La rivendicazione dello sviluppo fa sì che noi sentiamo la politica dell'intelletto come qualcosa che non è di diritto ma soltanto di fatto.¹³

E subito dopo troviamo il riferimento al fondamentale concetto di “sedimentazione” o *Stiftung*, su cui più volte ritorneremo:

Scoperta di una “sedimentazione” – il nostro etnocentrismo, il nostro universalismo come credenza ingenua, proiezione della nostra storia che pensavamo fosse una legge del mondo, – presa di coscienza di tale sedimentazione come *Stiftung* storica, cioè a un tempo del suo valore e di ciò che la mette in dubbio. Questa presa di coscienza può (comportare) decadenza (per cancellazione o per lotta di pura forza), oppure essere occasione di rinascita.¹⁴

¹¹ Ivi, p. 114.

¹² Sulla proposta di un'ontologia che superi l'opposizione di Essere e di Nulla, cfr. ad es. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; trad. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1993, p. 96 e sgg. e *passim*.

¹³ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 9.

¹⁴ *Ibidem*.

Questa correzione del progetto marxista di stampo leninista e stalinista con l'inserimento del problema della natura e con il riferimento all'esigenza di aprire la civiltà occidentale ai nuovi popoli giunti all'indipendenza con il processo della decolonizzazione è confermato, poche pagine dopo, dalla conclusione del brano appena citato:

Ma quella che è una situazione di crisi per il nostro pensiero potrebbe essere punto di partenza per un approfondimento: le energie che fuoriescono dal quadro del mondo costituito svelano la contingenza. Ma questa presa di coscienza di un *Boden*, di una sedimentazione, potrebbe essere riscoperta della Natura (a condizione che non si concepisca tale Natura così come la descrive la scienza oggettivistica e come causa universale in sé), riscoperta di una Natura-per-noi come suolo di tutta la nostra cultura, in cui si radica in particolare la nostra attività creatrice che dunque non è incondizionata, che deve mantenere [la] cultura a contatto dell'essere grezzo, che deve confrontarla con esso.¹⁵

Alcuni importanti passaggi di *Segni*, nel quadro di una riflessione sul rapporto fra filosofia greca e filosofia orientale, delineano in modo ancor più chiaro la proposta di costruire un nuovo universalismo che costituisca a un tempo un nuovo patto con la natura e un nuovo contratto con i popoli extraeuropei – le due cose erano legate in questo progetto di una nuova *civilisation* o di una nuova *Kultur*¹⁶; era di nuovo Husserl, e segnatamente la *Crisi delle scienze europee*, a costituire il fulcro della riflessione del filosofo francese: citando il detto del fenomenologo secondo cui «La filosofia come scienza rigorosa: il sogno è finito», Merleau-Ponty ricordava che era altrettanto finito il tempo in cui la filosofia occidentale potesse «arrogarsi il possesso intellettuale del mondo»¹⁷. Con una significativa affinità con un tema centrale della riflessione francofortese, questa mossa non implicava per Merleau-Ponty una rinuncia irrazionalistica alla ragione e al logos¹⁸, ma un'apertura della ragione, che fosse in grado di liberarla dai suoi aspetti di dominio e di violenza: «Husserl l'aveva compreso: il nostro problema filosofico è di aprire il concetto senza distruggerlo»¹⁹.

Dato per indiscutibile che «[n]el pensiero occidentale c'è qualcosa di insostituibile» (il rigore, la trasparenza, la coscienza di sé stessi e delle altre culture), rimane il fatto che la ragione occidentale è parziale ed è destinata a compiersi solo attraverso un processo di autocritica e di autotrasformazione che comporta un'apertura infinita all'altro; perciò «quel che abbiamo appreso sulle relazioni fra la Grecia e l'Oriente, e viceversa tutto quanto abbiamo scoperto di «occiden-

¹⁵ Ivi, pp.11-12.

¹⁶ Questi due concetti tradizionalmente antitetici erano invece nella prospettiva di Merleau-Ponty intimamente fusi.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. di G. Alfieri, *Segni*, a cura di A. Bonomi, Net, Milano 2003, p. 184.

¹⁸ Che per lui significavano anche la ragione strumentale di Max Weber, filosofo da lui altamente apprezzato, e il capitalismo che ne era un'espressione storica.

¹⁹ Ivi, p. 185.

tale» nel pensiero orientale [...] ci vieta di tracciare una frontiera geografica tra la filosofia e la non filosofia»²⁰. E a questo punto il discorso si apriva al concetto di *entelechia* e all'esigenza di far cultura e storia *inventando, creando il nuovo*; caratterizza la posizione *moderna* di Merleau-Ponty questa rivendicazione della novità, del fatto che il fallimento dell'idea (leninista, ma in fondo già francese) della rivoluzione totale non implica un ritorno a un'idea antica di eterno ritorno e di ripetizione:

Poiché, come diceva Husserl, l'Occidente deve giustificare il suo valore di «entelechia storica» con nuove creazioni, e poiché è anch'esso una creazione storica (votata però al compito oneroso di comprendere le altre), il suo stesso destino è di riesaminare persino la sua idea della verità e del concetto, e tutte le istituzioni – scienza, capitalismo, e, se si vuole, complesso edipico – che, direttamente o indirettamente, sono imparentate con la sua filosofia. Non necessariamente per distruggerle, ma per fronteggiare la crisi che esse attraversano, per ritrovare la fonte da cui derivano e a cui hanno dovuto la loro lunga prosperità.²¹

È qui che tornava ancora una volta cruciale il rapporto coi popoli non occidentali e con le loro culture – il rinnovamento passava proprio attraverso un ritorno alle fonti e alle origini in cui con quelle civiltà non era stata compiuta ancora la rottura fondamentale; e si trattava non di regredire al mitico o al prescientifico, ma di forgiare una nuova sintesi di Occidente ed Oriente:

Non si tratta di cercare la verità o la salvezza in ciò che è al di qua della scienza o della coscienza filosofica, né di trasportare nella nostra filosofia brani di mitologia, lasciandoli così come sono: trovandoci dinanzi a queste varianti di umanità da cui siamo tanto lontani, dobbiamo invece acquisire il senso dei problemi teorici e pratici con i quali sono confrontate le nostre istituzioni, riscoprire il campo di esistenza in cui esse sono nate e che il loro lungo successo ci ha fatto dimenticare. La «puerilità» dell'Oriente ha qualcosa da insegnarci, foss'anche l'angustia delle nostre idee di adulti. Tra l'Oriente e l'Occidente, come tra il bambino e l'adulto, il rapporto non è quello tra l'ignoranza e il sapere, la non filosofia e la filosofia: è assai più sottile, e riconosce all'Oriente tutte le anticipazioni e le «prematurationi» possibili. L'unità dello spirito umano non si realizzerà per semplice unione e subordinazione della non filosofia alla filosofia vera, ma esiste già nei rapporti laterali di ogni cultura con le altre, negli echi che ognuna desta nell'altra.²²

Questa universalità obliqua, laterale²³ è quella che altrove Merleau-Ponty caratterizza attraverso il tema dello “scivolamento” o *empiètement* ed è una chiara ripresa del giudizio riflettente della III critica kantiana, in contrapposizione al giudizio determinante della I critica; per questa via, «la filosofia occidentale

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Ivi, p. 185.

²² Ivi, pp. 185-6.

²³ Ivi, pp. 186.



può imparare a ritrovare il rapporto con l'essere, l'opzione iniziale da cui è nata, a misurare le possibilità che ci siamo preclusi diventando «occidentali», e forse a riaprirle»²⁴.

Tutto ciò era, naturalmente, anche un dialogo critico con Hegel: l'idea di far iniziare la storia della filosofia con l'Oriente era esplicitamente rivolta contro l'impostazione del filosofo tedesco; ma Merleau-Ponty, che continuava a definire "dialettica" la sua filosofia, non ha un rapporto del tutto negativo con Hegel, come non lo ha verso l'Occidente; la distanza da Löwith è dunque netta: se il periodo aperto da Marx, Kierkegaard e Nietzsche è un periodo di crisi della filosofia, questo non significa, per il filosofo francese, che si debba scegliere fra antico e moderno, fra circolo e freccia, fra paganesimo e cristianesimo; e il suo concetto di "non filosofia" è ben lontano dal nichilismo e dall'idea della morte della filosofia, così come egli è lontano dalla critica radicale all'idea di storia compiuta dal filosofo tedesco, soprattutto a partire dalla sua opera del 1949²⁵.

*Un confronto su Schelling e su Nietzsche*²⁶

Pochi anni prima Merleau-Ponty si era confrontato con Löwith, sempre implicitamente, ma ancora più inequivocabilmente, nel suo corso storico-filosofico sulla Natura; la questione aveva coinvolto Schelling e Nietzsche: in alcuni passaggi egli si serve della seconda edizione (1956) del classico libro di Löwith su *Nietzsche e l'eterno ritorno*²⁷ soprattutto per discutere la concezione della natura di Schelling: in particolare sono i temi del principio barbaro, dell'abisso di passato e dell'ispirazione/espiazione che Merleau-Ponty trae dal testo di Löwith.

Questi riferimenti riguardano il cap.VI del libro di Löwith, quello dal titolo *Il rapporto problematico dell'uomo e l'essere nel mondo nella storia della filosofia moderna* e più precisamente la parte di esso (molto ampliata nella seconda edizione) che segue immediatamente la trattazione su Fichte e che riguarda Schelling²⁸. Se esaminiamo scelte ed omissioni che Merleau-Ponty opera del testo di

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Mi riferisco naturalmente a K. Löwith, *Weltgeschichte und Heiligeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1953; trad. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963 (che traduce non la I edizione inglese del 1949, ma quella tedesca del 1953).

²⁶ In questo paragrafo riprendo sinteticamente quanto già prospettai in un saggio del 2004, la cui ultima ristampa può essere vista in M. Iofrida, *Per la storia della filosofia francese contemporanea*, Mucchi, Modena 2020, pp. 157-171.

²⁷ K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichens*, Stuttgart 1935 (2 ediz. 1956); trad. it. di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Bari 1996, che traduce appunto la seconda edizione del libro (Kohlhammer, Stuttgart 1956).

²⁸ K. Löwith, *op. cit.*, p. 150-153, che sono riprese da Merleau-Ponty in *La nature: notes de Cours du Collège de France*, Éditions du Seuil, Paris 1994; trad. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, pp. 53-54.



Löwith, compiendo una silenziosa rielaborazione delle posizioni di quest'ultimo, che conclusioni possiamo trarre riguardo alle loro rispettive posizioni? Possiamo notare innanzitutto, su un piano meramente testuale, che, dal lungo brano su Schelling, egli ha eliso le parti in cui Löwith tratta della concezione schellinghiana del salto, mentre ne ha ricavato, oltre la suaccennata caratterizzazione della natura come insieme passiva e attiva, il passo sull'abisso di passato e quello sul principio barbaro. Queste scelte rimandano senza dubbio a una differenza di atteggiamento, ad una maggior simpateticità e a una maggior identificazione col filosofo romantico; è naturale, da questo punto di vista, che Merleau-Ponty lasci cadere le considerazioni löwithiane sui risvolti teologici della posizione di Schelling: meno preoccupato dell'esattezza storica, più ben disposto, rispetto a Löwith, verso la tradizione moderna e quella idealistica in particolare, egli sottolinea tutto quello che sente vicino al proprio naturalismo. Il seguito della trattazione di Merleau-Ponty su Schelling nel corso sulla Natura (trattazione che occupa molte pagine²⁹ e si appoggia anche sul libro che Jaspers aveva dedicato a Schelling nel 1955³⁰) conferma la sua forte vicinanza al filosofo tedesco e, attraverso lui, a Nietzsche.

Ora, questa maggior valorizzazione di Schelling da parte di Merleau-Ponty, questo eleggerlo a uno dei massimi precursori della propria concezione della Natura non è qualcosa di casuale o di secondario, ma, al contrario, è il sintomo inequivocabile di una profonda distanza della sua posizione da quella di Löwith. Così come avevamo verificato in precedenza nei riferimenti a *Da Hegel a Nietzsche*, ci troviamo di fronte a due concezioni profondamente diverse della natura. La visione di Löwith, certo molto netta e di una estrema lucidità, contrappone seccamente natura e storia, classicità e modernità, ciclicità e progresso; il cosmo vivente degli antichi, la *Physis* dei Greci sono in questa concezione irrimediabilmente perduti dopo il Cristianesimo. In questo senso, ovviamente, è paradigmatica proprio l'interpretazione di Nietzsche, il cui tentativo di riattivare la concezione ciclica degli antichi è da Löwith criticato come insufficiente perché ancora inquinato dalla moderna e cristiana malattia della volontà.

Da questo punto di vista la lettura implicita che Merleau-Ponty dà della tematica nietzscheana dell'eterno ritorno è assai diversa: congiungendo Schelling e Nietzsche, egli pensa a un eterno ritorno come solidarietà di differenza e ripetizione che però, a differenza di Löwith, implica un'apertura positiva dell'eterno ritorno alla storia: la storia teleologica, la storia come *parousia* della salvezza o dell'Idea hegeliana è solo una versione metafisica dell'idea autentica di storia, che va pensata sul modello della percezione e del rapporto gestaltico figura/sfondo. Concepita in base a tale modello, la storia non è né puro non-senso, caos insensato, né regno di leggi necessarie, senso puro; è possibile emergenza di configurazioni sensate, e quindi anche campo di azione, di parziale razionalizzazione – senza che possano mai scomparire dall'orizzonte la precarietà e il non senso:

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 51-75.

³⁰ K. Jaspers, *Schelling*, Piper, München 1955.

«La storia ha un senso, ma non è un puro sviluppo dell'idea: essa crea il suo senso a contatto della contingenza, nel momento in cui l'iniziativa umana costruisce un certo sistema di vita riunendo dati che prima erano sparsi»³¹.

Se è vero dunque che la Natura è un resto, un nucleo che non può essere storicizzato, un livello che non può mai essere sostituito da qualcosa di fittizio, dal factum, è altrettanto vero che è in tale nucleo inesauribile che trova il proprio fondamento ogni azione storica, ogni produzione culturale – queste ultime non fanno infatti che attualizzare, sempre in modo parziale, le virtualità di tale nucleo.

La posizione di Merleau-Ponty, che ha come obiettivo di uscire dalle strette dell'alternativa kantiana fra natura e libertà, apre quindi la strada a un recupero della natura e a un discorso ecologico di tipo diverso da quello fondamentalistico che punta alla contrapposizione polare fra natura e progresso e idoleggia il recupero di una verginità perduta. In questo senso la lontananza da Löwith mi sembra notevole: l'idea di un ritorno all'antico e di fine della storia sembrano piegare il discorso di quest'ultimo verso una deriva regressiva, antiscientifica, antitecnologica. Anche se Löwith ha sempre ribadito che un recupero della Grecità non rappresenta una prospettiva praticabile e che il mondo moderno ha una sua fatale necessità, ciò non attenua, ma piuttosto conferisce un alone di tragicità alla sua opzione a favore dell'antico, che rimane l'ideale sul cui metro la modernità viene valutata come nichilistica.

Croce, Kracauer e il fantasma di Burckhardt

Un breve sguardo comparativo a due altre letture di Löwith potrà aiutarci a precisare ancora meglio la posizione rispettiva di Merleau-Ponty e di Löwith: si tratta di Croce e di Kracauer, e, in entrambi i casi, sullo sfondo c'è il fantasma di Jakob Burckhardt, così importante per Löwith.

È ne *La storia come pensiero e come azione*³² che, nel capitolo dedicato al grande storico tedesco, Croce si confronta, attraverso Burckhardt, con Löwith³³; in proposito, egli dichiarava esplicitamente:

La maggior parte dei luoghi dei quali qui mi valgo si trovano raccolti e ordinati in K. Löwith, *Jakob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* (Luzern, 1936):

³¹ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955; trad. it. di M. Carbone, *Le avventure della dialettica*, a cura di D. Scarso, Mimesis, Milano 2008, p. 28.

³² B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1966 (I ed. 1938).

³³ In proposito fondamentale il saggio di C. Cesa, *Momenti della fortuna di Jakob Burckhardt in Italia*, in M. Ghelardi e M. Seidel (a cura di), *Jakob Burckhardt. Storia della cultura, storia dell'arte*, Marsilio, Venezia 2002, pp. 41-54, p. 47; sul rapporto tra i due filosofi si veda anche il recentissimo saggio di F. Di Concilio, *Croce e Löwith: contributo all'interpretazione di Giambattista Vico*, in «Diacritica», VIII, fasc. 4 (46) (2022), consultato on line all'indirizzo <https://diacritica.it/lettere-critiche/croce-e-lowith-contributo-allinterpretazione-di-giambattista-vico.html>.

cosicché mi è dato risparmiare quasi del tutto le particolari citazioni delle opere e delle lettere del Burckhardt. Il libro del Löwith, quanto è accurato, altrettanto è intelligente: ma, poiché l'interprete è esso stesso tutto preso nel sentimento di smarrimento e di scetticismo del suo autore, va nel senso inverso dell'interpretazione e giudizio che qui si ragiona.³⁴

Quali sono i punti su cui Croce segnala il suo distacco dalla coppia Löwith – Burckhardt? Innanzitutto, egli ricorda il vero e proprio spavento che in Burckhardt suscitavano l'avvento delle masse, la democrazia, le rivoluzioni che caratterizzano la modernità; ne critica poi il pessimismo schopenhaueriano³⁵ e la conseguente fuga dal presente nella storia e, quindi, si contrappone con forza all'idea di una storia come circolo e eterno ritorno:

Il Burckhardt, da parte sua, s'illuse di essersi affrancato dal necessario legame di pensiero e vita col negare la concezione della storia come processo di atti sempre nuovi, e affermare, in luogo di ciò, il tipico e il costante e l'eterna ripetizione; ma, con questa sostituzione, egli negava la storia stessa che è storia appunto perché non si ripete e ogni suo atto ha la propria individualità.³⁶

E all'«uomo soffrente, andante e agente come sempre è stato e sarà», Croce contrapponeva il soggetto della storia che è per lui «lo spirito che crea sempre nuove forme»³⁷.

Dunque la posizione di Croce, lucida e conseguente, inclina, in coerenza col suo idealismo, verso una valorizzazione unilaterale del positivo nella storia: se è vero che il filosofo napoletano non condivide più l'illusione del progresso necessario, il momento del contingente, del negativo, e anche quello del circolare e del ripetitivo sono visti in modo critico: la storia è per lui comunque un avanzamento, è freccia, in cui i momenti di circolo, di ritorno o ricorso non possono che essere dei ritardi³⁸. In questo senso, è interessante rilevare come la posizione di Merleau-Ponty (che, cosa rara per un filosofo francese, stimava e ammirava Croce³⁹), appare come intermedia fra il nichilismo e il privilegio della circolarità di Löwith e il “positivismo” e l'unilaterale valutazione del progresso di Croce. Del resto, quest'ultimo non avrebbe mai accettato la reintroduzione del concetto di natura che, del concetto merleau-pontyano di storia, è un carattere essenziale; Croce rimane un grandissimo filosofo borghese e occidentale, laddove Merleau-Ponty, come ho cercato di

³⁴ B. Croce, *op. cit.*, p. 90, nota 1.

³⁵ Ivi, pp. 91-92.

³⁶ Ivi, p. 92.

³⁷ Ivi, p. 93.

³⁸ È noto, anche da un gran numero di studi (cfr. in proposito ad es. M. Musté, *Croce*, Carocci, Milano 2009, cap. 8), che l'ultimo Croce ha sentito profondamente i limiti di questa sua posizione, senza però trovare una via d'uscita coerente col complesso del suo sistema.

³⁹ Come si può vedere dal fatto che lo cita con rilievo e ripetutamente in Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 204 e sgg.



Manlio Iofrida

mostrare, cercava una critica della società industriale e capitalistica aperta anche ai nuovi popoli non occidentali.

Diversa è la prospettiva che ci offre il confronto di Kracauer con Löwith, come è documentato da *Prima delle cose ultime*⁴⁰. Nel capitolo finale, dedicato a caratterizzare la dimensione intermedia tra empirico e ideale, fra contingente e necessario, fra immanente e trascendente che, per l'autore, caratterizza la storia, egli critica la posizione di Löwith affermando

il carattere problematico del tentativo di Löwith di sottrarsi alle conseguenze della storicità mediante il riferimento simpatetico alla cosmologia antica e a tutto ciò che essa rappresenta; si tratta di una fuga in un evidente trascendentalismo ontologico piuttosto che di una risposta adeguata alla nostra attuale situazione intellettuale.⁴¹

E, poco dopo, quasi provocatoriamente, proprio dal libro di Löwith su Burckhardt Kracauer trae la citazione di una lettera di quest'ultimo che è invece tutta volta a valorizzare il mondo intermedio, e dunque a darne un'interpretazione radicalmente diversa:

Sintetizzata da Löwith, la lettera di Burckhardt contiene il seguente passaggio: «Come 'pellegrino indolente', egli, come si sa, non penetrò mai nel tempio stesso del pensiero, ma per tutta la vita si accontentò di rimanersene nei cortili e negli atri del peribolo, e di pensare per immagini; è quindi con 'un misto di paura e piacere' che osservava, là dove non osava seguirlo, con quale sicurezza Nietzsche si muoveva su 'dirupi vertiginosi', cercando di vedere nell'immaginazione le cose che avrebbe potuto percepire laggiù in basso e in lontananza».⁴²

Subito dopo, segue la associazione di Burckhardt a Sancho Panza, come esponente dell'utopia di un mondo del sensibile, dell'umile e del quotidiano sulla linea di Kafka:

In un'altra occasione egli definisce la filosofia della storia «una sorta di passatempo». Indubbiamente l'uomo semplice che è in noi cadrebbe nel tedio e nello squalore se non si dedicasse alle strane e inverificabili speculazioni che non può fare a meno di prendere continuamente in considerazione. C'è qualcosa di epicureo in Burckhardt, di un Sancho Panza che richiama alla mente l'immagine che di questa memorabile semplice figura tratteggia Kafka: «Nel corso degli anni, durante le ore della sera e della notte, Sancho Panza, che però non se ne è mai vantato, procurò al suo diavolo, cui diede in seguito il nome di Don Chisciotte, una quantità di romanzi di cavalleria e

⁴⁰ S. Kracauer, *History. The Last Things Before the Last*, Oxford University Press, New York 1969; trad. it. di S. Pennisi, *Prima delle cose ultime*, con la Prefazione di P.O. Kristeller, Marietti, Genova 1985.

⁴¹ Ivi, p. 160.

⁴² Ivi, p. 172; cfr. K. Löwith, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, Verlag, Luzern 1936; trad. it. di L. Bazzicalupo, *Jacob Burckhardt: l'uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 11.



di brigantaggio e riuscì ad allontanarlo da sé in maniera che questi, privo di controllo, compì le più matte gesta, le quali però, in mancanza d'ogni oggetto prestabilito – che avrebbe dovuto essere appunto Sancho Panza –, non fecero del male a nessuno. Da uomo libero Sancho, imperturbabile e forse animato da un certo senso di responsabilità, seguì Don Chisciotte nelle sue scorribande e ne ricavò, sino alla sua fine, un grande e utile divertimento». La definizione qui data da Kafka di Sancho Panza come di un «uomo libero» ha un carattere utopico. Indica un'Utopia dell'intermedio, una terra incognita nei vuoti che si trovano fra le terre che conosciamo.⁴³

La presa di distanza da Löwith, la valorizzazione del corporeo, del contingente e del quotidiano, l'equidistanza fra immanenza e trascendenza, questo Burckhardt epicureo e associato a Sancho Panza mostrano una straordinaria convergenza con le posizioni più o meno contemporanee di Merleau-Ponty; e il modello utopico che, come ora vedremo, è presente anche in quest'ultimo, ci mostrerà un'apocalittica laicizzata e antinichilista⁴⁴ ben diversa, filosoficamente e politicamente, da quella del filosofo tedesco.

Il plesso di freccia e circolo nel pensiero della storia di Merleau-Ponty

Torniamo dunque ora al confronto fra Löwith e Merleau-Ponty. La questione dell'eterno ritorno e della diversa interpretazione che ne danno i due filosofi risalta in modo ancor più chiara se la si esamina alla luce delle riflessioni che il secondo portò avanti sul concetto di storia a partire dal 1954; ma già nel modo in cui l'eterno ritorno è reinterpretato nel concetto di *Stiftung* o sedimentazione, cui già sopra abbiamo fatto cenno, appaiono gli aspetti essenziali del discorso. In uno dei passaggi più importanti in cui Merleau-Ponty delinea tale concetto, facendo perno sul gesto rivoluzionario con cui Cézanne crea un nuovo spazio e una nuova pittura, egli insiste sul fatto che quest'ultimo non fa altro che

far progredire il medesimo solco già aperto, di riprendere e generalizzare un accento già apparso in un angolo di un quadro precedente o in qualche istante della sua esperienza, senza che il pittore stesso possa mai dire, poiché la distinzione non ha senso, ciò che è suo e ciò che è delle cose, ciò che la nuova opera aggiunge a quelle precedenti, ciò che ha derivato da altri e ciò che è suo.⁴⁵

In questo senso, triplice è la ripresa o ripetizione che sostanzia questo gesto creativo e che Merleau-Ponty qualifica come “eternità provvisoria”: è risposta o

⁴³ S. Kracauer, *op.cit.*, pp. 172; per la citazione di Kafka, tratta da *Durante la costruzione della muraglia cinese*, cfr. F. Kafka, *Tutti i racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 1970, p. 316.

⁴⁴ Non possiamo soffermarci qui sulla vicinanza, su questo tema, di Kracauer a Eric Auerbach e alla “profezia” di quest'ultimo sul percorso della letteratura e della civiltà occidentali.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 86. Nel panorama assai vasto di studi anche recenti dedicati al tema dell'istituzione in Merleau-Ponty, si veda E. Lisciani Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in «Discipline Filosofiche», XXIX, 2 (2019), pp. 71-98, con relativa bibliografia.



ripresa del mondo (della natura), delle generazioni passate, dei pittori del passato, ed è qualificata da due termini estremamente significativi, anche sul piano etico e politico, come “adempimento” e “fraternità”. Il brano si conclude con uno splendido meticciamiento fra Husserl e Nietzsche:

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. Così, il mondo – dacché è stato visto dal pittore, – i suoi primi tentativi artistici e tutto il passato della pittura affidano al pittore stesso una tradizione, ossia, commenta Husserl, il potere di dimenticare le origini e di dare al passato *non già una sopravvivenza, che è una forma ipocrita dell’oblio, ma una nuova vita, che è la forma nobile della memoria.*⁴⁶

Dunque, per Merleau-Ponty l’idea di eterno ritorno nicciano ha il merito (e non il demerito, come pensava Löwith) di essere una sintesi fra antico e moderno, fra ripetizione e novità; la storia comprende un momento di circolarità (o di vichiano ricorso) che non può andar senza un momento di novità, di creazione di qualcosa che prima non c’era.

Su questo specifico e fondamentale punto della solidarietà di differenza e ripetizione, di freccia e circolo, precisazioni assai importanti si trovano in alcuni corsi del *Collège de France*⁴⁷; mi dedicherò dunque ora a illustrare alcuni di questi passaggi, in cui il filosofo francese propone un modello della storia “a zig-zag” o a spirale.

Partiamo dal corso sull’*Origine della geometria* di Husserl⁴⁸, dove è il celebre *Anhang* alla *Crisi* ad essere esaminato e minutamente commentato dal filosofo francese; un primo passo ci presenta la storia come *Sinn genesis*, in connessione a un’idea di “quasi temporalità”, di un’idealità collegata essenzialmente al tempo: «una storia [...] che è *Sinn genesis*, senso in genesi, che sorge una volta per tutte [...] rimaneggiamento totale delle distinzioni fatti e essenze, reale e ideale. Ci vuole un’idealità che abbia bisogno del tempo»⁴⁹.

Merleau-Ponty parla anche di una intemporalità «che opera dall’interno del tempo, che è piuttosto onnitemporale»⁵⁰: sul significato di tale termine val la pena di soffermarsi brevemente. Merleau-Ponty sta parlando dell’origine della geometria e del modo in cui l’idealità si fa storia e tradizionalità, si tramanda nel futuro mentre, nello stesso tempo, il futuro sviluppa il solco del passato. Ora, proprio qui – in questi processi della *Nachstiftung*, della *Endstiftung* e nel carattere retroattivo del vero – troviamo quell’avvolgersi di linea e circolo che cerca-

⁴⁶ *Ibidem*. Corsivo mio NDR.

⁴⁷ Le traduzioni italiane dei passi citati da tali corsi sono di chi scrive.

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl*, PUF, Paris 1998.

⁴⁹ *Ivi*, p. 20.

⁵⁰ *Ibidem*, nota 3.



vamo. Infatti, il problema che Merleau-Ponty sta qui mettendo a fuoco è che il rapporto del futuro col passato non va pensato come se il primo fosse contenuto nel secondo come una semplice potenzialità: il nuovo non è già pronto e preesistente accanto al vecchio; se dobbiamo dar conto della storia, bisogna lasciare spazio al futuro, bisogna che sia garantita la creazione del nuovo; in altri termini, la linearità, il progresso non devono essere totalmente cancellati, ma piuttosto fatti giocare con il polo del circolo e della ripetizione. Il passaggio di Merleau-Ponty che ora citerò conferma questo; esso mette in forte rilievo come sia essenziale, se si vuol parlare di storia della geometria, tener fermo che essa non è lo svolgimento di una verità eterna preesistente, ma che, al contrario, di volta in volta, vengono create verità nuove; in altri termini, interrogarsi sull'origine della geometria significa dar conto del fatto che il concetto di verità è essenzialmente, intimamente storico, temporale:

ciò che là viene colto [nel momento in cui si creano le prime verità della geometria NDR] non è intemporale, la ricerca non contiene già il suo risultato, il senso su cui si riflette non è una quiddità positiva, la riflessione non è semplice analisi. Essa è interrogazione di una tradizione [...] la geometria [...] si offre come legata a un passato in generale, a degli uomini che come tali non sono conosciuti da noi.⁵¹

Nel corso sull'istituzione e la passività⁵², da cui ora riprenderò qualche passaggio, questa compresenza di circolo e linea, che potremmo raffigurare anche con l'immagine della spirale, è infatti da Merleau-Ponty qualificata come una struttura temporale a zig-zag (ma anche come una storia che avanza come i gamberi):

La storia del sapere si contrae su se stessa man mano che avanza, ma essa non buca mai l'ordine delle strutture, la sua luce non è mai al presente, c'è un doppio rapporto di *Fundierung*. Questa storia procede come i gamberi, guarda verso il passato, non vede in faccia il mondo delle idee.⁵³

E alcune pagine dopo egli torna sulla metafora dello zig-zag:

Non c'è un mondo intellegibile, c'è una cultura. [Cioè] degli apparati di conoscenza (parole, libri, opere) che aprono un campo ideologico. Esterno e interno della cultura: gli apparati, e il loro campo. Dal primo punto di vista ci sono solo termini discontinui, uno dopo l'altro, degli «oggetti culturali» e delle «coscienze che li animano, creazione continua. Dal secondo punto di vista, l'idea, si potrebbe credere che al contrario il passato contenga il presente (illusione retrospettiva) o che il presente conservi effettivamente tutto il passato nella sua attualità, la sua profondità vivente (altra forma

⁵¹ Ivi, pp. 21-22.

⁵² M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2003.

⁵³ Ivi, p. 92.

della stessa illusione). [Bisogna] pensare i due rapporti insieme, cioè: l'idea come campo non contiene ciò che vi si svilupperà, e tuttavia essa dà inizio a una teleologia. Lo sviluppo non è rettilineo, ma i suoi zig-zag sono [uno] sviluppo, perché il rettilineo è *Sinnentleerung*, e il zig-zag riprende, riattiva altrimenti ciò che è stato fondato.⁵⁴

Questo insieme di passaggi mi pare dimostrare quanto sia forte in Merleau-Ponty l'esigenza di pensare il momento del nuovo che è l'altra faccia del momento della *tradizione*; il discontinuo e il continuo sono strettamente correlativi; né tutto il passato contiene il presente, né tutto il presente contiene il passato ma, secondo una struttura antinomica kantiana, sono vere entrambi queste affermazioni. La linea a zig-zag, la contemporaneità dell'anticipo e del ritardo, la spirale che procedendo avanti nello stesso tempo si avvolge su di sé sono tutte metafore che comportano la pluralità delle direzioni e dei tempi, che sono mantenuti nella loro alterità: in questo modello il futuro non supera o annulla i passati, ma coesiste con essi; il progresso avviene non andando avanti, ma spostando il centro, procedendo, per così dire, di lato. Ne risulta una visione della storia non come un corso unico, ma come un essere a molte entrate, in corrispondenza con l'idea di Terra o Natura o suolo così centrale nella filosofia di Merleau-Ponty; il momento culturale della storia accentua, rispetto a quei concetti, la caratteristica di essere produzione di differenze, ma ne costituisce, d'altro lato, una continuazione e uno sviluppo. È anche ovvio che questo decentramento e questa pluralizzazione non sono un annichilimento del tempo storico tradizionalmente inteso; nel momento della creazione (della *Stiftung*, dell'istituzione) chi crea comunica non solo con la natura e con tutta la terra, ma anche con tutto il passato – egli eredita; egli ritorna alla totalità originaria, senza che i vari tempi siano annullati nella loro diversità: essi mantengono la loro specificità storica, anche se il centro cambia, il punto di vista si sposta, la prospettiva si decentra e tutto il passato viene anche trasformato.

Su questa strada, nella visione di Merleau-Ponty affiora una venatura utopica, una apocalittica non nichilistica e assoluta, ma laica e relativa; la sostanza di tale utopia è quella di un mondo in cui allo sfruttamento e alla soggezione del diverso, che ci presenta il modello capitalistico occidentale, è contrapposto un mondo in cui attivo e passivo, dare e ricevere sono maussianamente equilibrati e in cui i diversi e differenti stanno in un rapporto di compresenza e di reciproco arricchimento. Vediamo un passo che va in questa direzione, e che di nuovo parte dal pittore:

Ogni atto parziale [del pittore] si ripercuote sul tutto, provoca scarto da compensare da altri. Piuttosto che scelta bisogna parlare di lavoro [travail]. Le scelte sono

⁵⁴ Ivi, p. 98-9. E più sopra, parlando delle pennellate di Cézanne, di cui «ciascuna scelta rifà la pittura ereditandola» (ivi, p. 86), possiamo leggere: «Istituzione di un'opera, come di un amore [vuol dire] senso come significazione aperta, che si sviluppa per gemmazione, svolta, decentramento e ricentrimento, zig-zag, passaggio ambiguo, con una sorta di identità del tutto e delle parti, dell'inizio e della fine. Sorta di eternità esistenziale per auto-interpretazione» (ivi, p.87).

la traccia di questo lavoro di “germinazione” (Cézanne) (con la natura, con gli altri quadri). Ogni scelta rifa’ la pittura ereditandone. Ogni opera ricrea tutta l’opera di un pittore ereditandone se è veramente un’opera. Scelta [significa] poggiare su una delle nervature di un mondo pittorico dato, farne il principio di un tipo di espressione, che a sua volta subirà lo stesso divenire. Scelta non di rottura, ma scivolosa e aperta. Scelta [non significa] farsi come ci si pensa, anticipare la storia e il giudizio degli altri, far di forza la storia: c’è certamente [movimento della scoperta?], pittura in atto – storia della pittura, e dunque “caso” [hasard] nel lavoro. Ma nel pittore al lavoro c’è storia ri-fondata, universale in cui le scelte opposte non sono veramente opposte, mondo a più entrate, universo pluralista.⁵⁵

Risuonano inequivocabilmente in questo passo termini filosoficamente e politicamente pregnanti come lavoro e germinazione, che nel finale vengono reciprocamente connessi: il lavoro (che è la sostanza della cultura – termine che, come più sopra ho già fatto rilevare, in Merleau-Ponty sintetizza sia il modello tedesco della *Kultur* che quello francese della *Civilisation*) mette capo a una storia nuova (“ri-fondata”): essa è articolata su un universale che non è quello astratto e sussuntivo del concetto occidentale e di un certo Kant (quello del giudizio determinante della prima Critica), ma quello orizzontale e partecipativo di un altro Kant (quello del giudizio teleologico della III Critica), in cui «le scelte opposte non sono veramente opposte» e in cui l’universalizzazione non si fa cancellando la singolarità, ma a partire da essa. In questo modo, siamo oltre il principio di identità e di non contraddizione, oltre la ragione classica, meccanicistica, prometeica: siamo nel campo, tipicamente novecentesco e postclassico, di un universale che è «a molte entrate», ovvero abitiamo un universo «pluralista» (poliprospectico, pluritemporale, caratterizzato, più che dalla subordinazione, dalla coordinazione, in cui i soggetti sono radicalmente differenti...).

Conclusioni

Questa prospettiva “finale” di una comunità utopica, di un’umanità “colavorrante” e affratellata nel tempo e nello spazio, volta a costruirsi e ricostruirsi in un lavoro di infinito scambio reciproco fra generazioni passate e future⁵⁶ mi sembra confermare pienamente quanto già emerso precedentemente sul rapporto fra il filosofo francese e quello tedesco: notevole è certo la comunanza dell’angolazione e delle prospettive da cui viene letta la nostra modernità; molto vicina è la dia-

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *ivi*, p. 86.

⁵⁶ Il testo più visionario che Merleau-Ponty ha pubblicato, *L’occhio e lo spirito*, termina di nuovo con una riflessione sulla storia come solidarietà di differenza e ripetizione e con la prospettiva utopica, aperta dalla pittura moderna, di una «storicità sorda che avanza nel labirinto – con deviazioni, trasgressioni, invasioni di campo e spinte improvvise» e che «non sta a significare che il pittore non sa quel che vuole, bensì che quel che egli vuole è al di qua degli scopi e dei mezzi, e comanda dall’alto ogni nostra attività utile» (M. Merleau-Ponty, *L’œil et l’esprit*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. di A. Sordini, *L’occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989, p. 62).

gnosi di una serie di criticità, di elementi negativi di quest'ultima; ma, a partire da questo, la posizione dei due filosofi e soprattutto la rispettiva delineazione delle alternative si divarica radicalmente. Alla proposta nicciano-anticheggiante di un modello dell'eterno ritorno come mondo libero (o guarito) dalla malattia storica, Merleau-Ponty contrappone una lettura molto più mossa, molto più contraddittoria, molto meno negativa della modernità. In tale lettura, la ripresa del tema della natura non contraddice la possibilità di parlare di storia, ma impone piuttosto di ripensare tale concetto al di fuori dei pregiudizi e della volontà coloniale di dominio dell'Occidente. L'utopia che potremmo definire "ben temperata", l'apocalittica laica che emerge all'orizzonte del discorso politico di Merleau-Ponty, in singolare consonanza con le posizioni del tardo Kracauer, integra in un'idea socialista purificata dai totalitarismi quel nuovo incontro con la natura che il filosofo tedesco qualificava come "redenzione della realtà fisica"; in questo modo, non si collocavano entrambi all'interno di quella tradizione ebraico-cristiana da cui Löwith voleva risolutamente uscire? Inoltre, riallacciandomi a quanto dicevo in apertura sulla situazione storica attuale, cioè al fatto che assistiamo oggi al ritorno del tema della natura strettamente connesso a quello della storia, tale situazione non richiede una visione non unilateralmente negativa di quest'ultima, ma anzi almeno parzialmente positiva e costruttiva? E allora non appare tanto più feconda e attuale la posizione di Merleau-Ponty, la sua antinichilistica "ontologia porosa", la sua idea di una storia come contingenza, come possibilità della barbarie, ma anche di una nuova civiltà?