

## Istituzione e processi di individuazione. Per una ecologia dell'impersonale Prisca Amoroso, Gianluca De Fazio

The paper proposes a reading of the problem of the Impersonal in the Ecological Philosophy, starting from the M. Merleau-Ponty's concept of institution and the G. Simondon's theme of Individuation. At first, the paper analyzes the theming of the institution provided by Merleau-Ponty in the courses held in the 50s and it highlights its heritage in the late Merleau-Ponty's ontology of nature. Then, the paper shows the consonances between nature as a metastable plane of immanence and the processes of individuation as conceived by Simondon. In the end, the paper shows the relationship between the impersonal field and the nature thought as a pre-individual process of subjectivisation.

È l'idealizzazione cartesiana [...] che ci ha persuasi che noi siamo un flusso di *Erlebnisse* individuali, mentre siamo un campo d'Essere.

M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*

## L'impersonale tra pensiero dell'individuazione ed ecologia filosofica

Riflettere sull'impersonale nel punto d'incontro tra un pensiero dell'individuazione e l'ecologia filosofica significa interrogarsi sulle produzioni di soggettività e sulla loro natura. Lo sviluppo del pensiero novecentesco ha mostrato che ogni riflessione sulla soggettività deve passare per il tramite di una "filosofia dell'impersonale" (Esposito, 2007) per superare l'idea secondo la quale il soggetto sia un dato ultimo, atomico e individuale in funzione di un pensiero «che privilegia la molteplicità e la contaminazione rispetto all'identità e alla discriminazione» (Esposito 2007, 176-177) e che colga l'essere non già come una sostanza, bensì come un campo di relazioni e di forze. Proprio qui si trova l'interstizio tra un pensiero dell'individuazione e l'ecologia filosofica: in entrambi i casi, l'essere viene inteso come un tessuto relazionale, gestaltico, sempre *in fieri*.

Una prospettiva ecologica non può ignorare il concetto di natura. Se non ci si vuol limitare a un semplice antagonismo ambientalista, ma si vuole produrre una prospettiva teorica ed etica in senso forte, intrecciando saldamente i fili tra ontologia ed epistemologia, si deve evitare un duplice rischio: tanto la vuota identità di natura e cultura, che condurrebbe a una naturalizzazione del reale, quanto un riduzionismo culturalista che eliminerebbe il discorso della natura da un punto di vista etico e finanche politico <sup>1</sup> (Iofrida 2016; Righetti 2015; Fadini 2015).

Oltre la coppia natura/cultura, <sup>2</sup> i due piani di discorso condividono la critica all'ilomorfismo che il pensiero moderno non ha, di fatto, mai abbandonato e che conduce al rischio, nelle sue derive positivistiche, di concepire il vivente come «materia grezza da trasformare» (Righetti 2015, 144).

Ora, una analisi ecologica dell'impersonale non può ignorare il problema del pre-individuale e in particolare dei rapporti tra questo e i processi di individuazione, proprio perché ha come obiettivo quello di formulare una concezione della natura distante tanto da un riduzionismo positivistic quanto da una mitizzazione del naturale come un "paradiso perduto" che leggerebbe il problema della soggettività seguendo il "mito del buon selvaggio" (Iacono 2003): l'ipotesi che tenteremo di argomentare è l'idea secondo la quale il soggetto individuale, lungi dall'essere un nocciolo ultimo, consiste invece in un divenire-individuo in un tessuto di relazioni con un campo pre-individuale. Si tratta di pensare positivamente l'impersonale come correlato pre-individuale ineliminabile.

Lo si farà mettendo in relazione due autori legati da un rapporto ancora da studiare nella sua portata: <sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty e Gilbert Simondon. Se quest'ultimo ha goduto negli ultimi anni di una preziosa riscoperta, in parte anche grazie alla riflessione sull'impersonale, il primo è spesso tenuto ai margini della riflessione criti-

<sup>1</sup> A questo proposito, vorremmo segnalare il recente convegno che ha visto dialogare l'ecologia e la biopolitica: *Dispositivo. Teoria e storia di un problema contemporaneo* tenutosi nell'aprile del 2016 presso l'Università di Pisa e la Scuola Normale Superiore.

<sup>2</sup> Sul rapporto natura/cultura dal punto di vista di un pensiero dell'individuazione rimandiamo al testo di Stefania Consigliere (2014, 236-273).

<sup>3</sup> Si veda a questo proposito il numero monografico di *Chiasmi International*, 2005 (7), a cura di M. Carbone e H. Fielding.

ca (Esposito 2004, 174-177; 2014, 88-92).<sup>4</sup>

Ovviamente, trattandosi di due filosofie molto complesse e di amplissima portata, ci limiteremo all'analisi di due concetti in particolare. Di Merleau-Ponty analizzeremo il concetto di istituzione, abbozzato a metà degli anni Cinquanta ma centrale per la svolta ontologica del suo pensiero, per mostrare l'utilità che nell'analisi della produzione di soggettività esso possiede, se legato ai "processi d'individuazione" di Simondon. L'impersonale sarà letto, dunque, come momento pre-individuale, un campo di energia potenziale in costante divenire, che trova nella contingenza delle forme (o, per dirla con Paul Valéry, nel loro "carattere eventuale") il proprio statuto ontologico.

<sup>4</sup> Sebbene, nella riflessione merleau-pontyana sul soggetto, sia decisivo il tema dell'*anonimato*: «Subjectivity is a fleeting process in the general anonymous flux of Being» (Vanzago 2014, 111).

### Istituzione ed eventualità

La tematizzazione dell'istituzione nasce dall'esigenza di concepire un'alternativa all'assoluto di una coscienza costituente (Vanzago, 2016). Nelle lezioni dedicate a Edmund Husserl, Merleau-Ponty sostiene che le *Meditazioni cartesiane* segnano definitivamente «la caratterizzazione dell'universale come problematico» (Merleau-Ponty 2003a, 42). Il nostro contatto con il mondo non si riduce a – e, più radicalmente (Merleau-Ponty 1996, 308), non necessita sempre di – un'*Auffassung*, un'interpretazione attiva da parte di un io penso. Superando il *cogito*, Husserl pensa la soggettività come campo e mostra un contatto con l'essere che è tanto segretezza, quanto *alétheia* (Merleau-Ponty 2003a, 39-40), una parentela misteriosa e intima. L'esigenza della tematizzazione del mondo della vita, non può che passare per il ritorno a uno storico sedimentato che ci innerva.

L'istituzione è spiegata da Merleau-Ponty (2003b, 61) come lo stabilirsi di una dimensione o come:

[S]ignification ouverte, se développant par bourgeonnement, décentration et recentration, zig-zag, passage ambigu, avec une sorte d'identité du tout et des parties, du début et de la fin. Sorte d'éternité existentielle par auto-interprétation. (87).

È una definizione ambigua, come costitutivamente ambigua è l'idea cui essa fa riferimento. Anzitutto, l'istituzione è apertura, è sia l'atto che il prodotto dell'istituzione. Il termine fa pensare, di primo acchito, a una chiusura, a una individuazione definitiva. Tuttavia la dimensione gestaltica dell'istituzione rivela che essa funziona come definizione di un campo, dotato di una reticolarità al proprio interno e di una relazionalità con altri campi. È in questo senso che essa si fa per decentramento e recentramento.

Una messa a confronto con l'*implexe* di Valéry può essere utile a un reciproco chiarimento dei due concetti. L'*implexe* acquisisce una grande varietà di sfumature nella riflessione dei *Cahiers*. Il punto focale è che esso è la costituzione di un *habitus* mediante una memoria sedimentativa che orienta il soggetto e al contempo ne attiva le pluralità. Esso si inserisce in uno spazio della soggettività aperto a una dimensione non necessaria (Crescimanno 2006, 69).

Entra qui in gioco un'altra idea cara a Merleau-Ponty, quella di sedimentazione:

La sédimentation est cela: trace de l'oublié et par là même appel à une pensée qui table sur lui et va plus loin. (Merleau-Ponty 2003b, 99)

Ritroviamo una dinamica di apertura e chiusura: per un verso, la sedimentazione è la fissazione di qualcosa. Sotto la superficie di un terreno sedimentato c'è, in una certa misura, la chiusura dell'acquisito; ma questo terreno non è che il luogo ove innestare nuove fondamenta.

È propriamente il limite positivo dell'*habitus*: non una strada a cui restare fedelmente ancorati, ma l'attivazione di possibilità. L'*implexe*, spiega Merleau-Ponty (2013, 131), è qualcosa che, in noi, è capace di rispondere a delle sollecitazioni in un modo in cui noi non ci saremmo creduti capaci, 5 specchio ed emergenza delle nostre latenze, manifestazione di una prassi ricca, che tiene aperto il proprio sguardo sulle alternative inesprese, ma esprimibili. Ci riferiamo non a caso all'idea di latenza: questi concetti, *habitus*, *implexe* e istituzione, hanno tutti per riferimento un "vuoto-in-cui", un punto zero, che non è un niente, in quanto esso si dichiara *non-1, non-2, ..., non-infinito*.

5 «[L]es conséquences, le champ s'ouvrent, mais on fait quelque chose qui a plus de sens qu'on ne croyait» (Merleau-Ponty 2003b, 82).

Si tratta di una dimensione che informa la struttura della soggettività, dei gesti, delle cose, «una scia che si traccia magicamente sotto i nostri occhi, senza nessuno che la tracci, una certa cavità, [...] una negatività che non è un niente» (Merleau-Ponty 2009a, 166). Perché si aderisca all'istituito, dunque, bisogna che sia costantemente in opera un'azione di ripresa – idea suggerita anche dall'immagine del germogliamento (*bourgeoisement*), di una continua imminenza, mai definitivamente risolta –, e questa ripresa è sempre eventuale. Nella definizione de *L'idea fissa*, l'*implexe* è "ciò per cui noi siamo eventuali" (Valéry 2008).

L'iniziazione che l'istituzione rappresenta, nel suo senso attivo di atto dell'istituire, è:

[N]on posizione di un contenuto, ma apertura di una dimensione che non potrà più essere richiusa, instaurazione di un livello in rapporto al quale, ormai, ogni altra esperienza sarà riferita. (Merleau-Ponty 2009a, 166).

Le esperienze successive saranno legate a questa esperienza istituente, che non è chiusura all'alterità e che sarà essa stessa modificata dalle esperienze che la seguiranno. 6 Forzando i concetti in un modo che però ci sembra lecito, si può pensare il vincolo dell'istituzione alla maniera di quello dell'idea invisibile di cui scrive l'ultimo Merleau-Ponty, una possibilità interna e propria di questo mondo:

6 «L'institué changera mais ce changement même est appelé par sa Stiftung», «L'histoire est rétrospective» (38 e 78).

[U]na coesione senza concetto che è affine alla coesione delle parti del mio corpo o a quella del mio corpo e del mondo [...] uno stile allusivo, ellittico, come ogni stile, ma al tempo stesso, come ogni stile, inimitabile, inalienabile, un orizzonte interno e un orizzonte esterno, fra i quali il visibile attuale è un diaframma provvisorio, e che però sboccano indefinitamente solo in altri visibili (167)

Questo sbocco nel visibile è il lavoro di auto-interpretazione che l'esistente opera per tradurre la virtualità negli attuali (Lanfredini 2014, 62). È l'atto di ripresa

con cui il contingente, così inteso, deve trasformarsi nella necessità della realtà individuata (Merleau-Ponty 2009b, 239).

Il carattere non univocamente vincolante dell'istituzione è chiarito proprio nella dinamica di questo processo, ove ricevere è dare, ma dare è anche ricevere: il campo che l'istituzione apre offre ciò che esso stesso non possiede: ciò che da esso riceviamo, siamo noi stessi, in qualche misura, a fornirlo. (Merleau-Ponty 2003b, 101).

L'Istituzione non è né puro caso, né entelechia (57); proprio per questo il suo rapporto con l'attuale sembra accostabile a un principio di indeterminazione (Merleau-Ponty 2009b, 238) e richiama certe riflessioni presenti ne *Il dubbio di Cézanne* ove, similmente, l'intuizione psicanalitica è difesa come rivelatrice non di relazioni necessarie di causa ed effetto, ma di rapporti di motivazione per principio soltanto possibili:

È piuttosto, come la parola dell'augure, un simbolo ambiguo che s'applica in anticipo a parecchie possibili sequenze d'avvenimenti. Più precisamente: la nascita e il passato definiscono, per ogni vita, categorie o dimensioni fondamentali che non impongono nessun atto in particolare, ma che si leggono e si ritrovano in tutti. (Merleau-Ponty 2009a, 45)

Il primo caso che Merleau-Ponty tratta nel corso sull'istituzione è proprio quello della pubertà, che trova le sue forme sempre in relazione all'Edipo (Freud, 2000), il quale funziona come un enigma silente, ripreso con l'uscita dall'infanzia, e il cui senso non è mai stabilito una volta per tutte, né iscritto anticipatamente in qualche luogo.

Lo stesso vale per la formazione dello stile dell'artista, tema che ha molti precedenti nella riflessione dell'autore. Nel corso su *Le monde sensible et le monde de l'expression*, per esempio, esso era discusso in relazione a Stendhal e alla sua identificazione dello stile dello scrittore con una sorta di seconda natura, acquisita mediante l'esercizio: lo stile, una volta sviluppato, funziona, proprio alla maniera di un *implexe* o di un'istituzione, come uno schema o una matrice da cui nasceranno le parole future. Nel corso del '54-'55, si parla della creazione pittorica: la domanda qui è da dove nascano le scelte del pittore, se sia egli stesso a compierle o se queste si facciano in lui. In un certo senso il pittore non sa quello che fa: il movimento della sua mano sulla tela risolve un problema che egli stesso non conosceva, attraverso una logica indiretta e incompleta (Merleau-Ponty 2003b, 78-79). Non si tratta di una selezione tra più possibilità tra loro opposte, quanto piuttosto di una prassi: «Plutôt que choix il faut dire travail» (86).

Il modo in cui i nuovi gesti si pongono verso l'istituito ricorda l'improvvisazione di cui Merleau-Ponty scriveva ne *La struttura del comportamento*. L'accostamento non sembrerà forzato se si pensa che i due momenti, pur cronologicamente lontani, sono quelli in cui l'autore mostra una più forte prossimità allo strutturalismo.<sup>7</sup> Da un lato, la prima opera restituiva una configurazione dell'organismo fondata sulle riflessioni dei teorici della *Gestalt*: un organismo che è un campo, le cui parti, così impropriamente definite, sono sempre in rapporto. Dall'altro lato, a partire dal 1951 appaiono i saggi poi raccolti in *Segni*, dove la relazione con lo strutturalismo si fa esplicita. Del resto, sebbene è vero che l'istituzione non na-

<sup>7</sup> Su Merleau-Ponty e il suo rapporto con lo Strutturalismo, cfr. Chiletto (2007) e Amoroso et al. (2016).

sca soltanto da un'esigenza strutturalista – come dimostra la ripresa del lessico husserliano – e, soprattutto, che non si risolva in un approccio strutturale, conservando un ruolo importante alla storicità e alla produttività (del soggetto o collettiva), è innegabile il debito di questa nozione al confronto con Saussure e Lévi-Strauss.

Il riferimento all'improvvisazione, che il giovane Merleau-Ponty (2010, 46) introduce discutendo della capacità dell'animale di mettere in atto comportamenti inusuali e per i quali non possiede un dispositivo prestabilito può essere riletto, in relazione all'istituzione, come l'affermazione di un limite positivo. Ciascun comportamento non è mai completamente nuovo, poiché esso si dà all'interno di una storia, di un concatenamento di eventi in cui trova la propria possibilità; ma insieme la realtà si dà come ripresa della possibilità, essa è essenzialmente contingente, non ha, si direbbe, altra essenza che d'essere eventuale, prodotto di una prassi.

Les cas de simple répétition et de création pure son cas limites de rapport plus substantiel. (Merleau-Ponty 2003b, 61)

L'unico luogo noto in cui Merleau-Ponty fa riferimento a Simondon è una nota preparatoria della terza serie di lezioni sulla natura, del 1959. La nota, di grande suggestione ma non tra i passaggi più facili dell'autore, tocca il tema della differenza tra costituito e istituito, che abbiamo visto animare l'elaborazione dell'idea di *Stiftung*. In essa, Merleau-Ponty (2005, 43) riconduce i limiti del pensiero di Freud all'indisponibilità, per il padre della psicoanalisi, di una biologia non meccanicista che sembra fondamentale a una comprensione di «ciò che “ha un senso” altrimenti che come costruzione». Al di là della difficile analisi di questa critica merleau-pontyana, che si presenta in forma di annotazione breve e che rimanda a un'argomentazione tutta da farsi, è interessante la testimonianza che queste pagine offrono del dialogo intrattenuto, su questo terreno, con l'allievo Simondon. <sup>8</sup>

Dal punto di vista di una biologia moderna, invece, c'è idea [...] di un'eredità come prolungamento dell'ontogenesi, dell'individuazione, queste ultime intese come processi vitali e non come avventure fenotipiche.

L'individuazione, che è una ripresa rispetto a un tema istituito, è leggibile come gestione di un'eredità sedimentata che non è nemica del nuovo, ma è anzi motore dei processi di individuazione a venire: *conditio* “*sine qua non...* della libertà”, essa è il suo campo. La libertà, si legge ancora in questa nota, è modulazione, è esercitata: il lessico, scelto non a caso da Merleau-Ponty, rimanda, almeno in una certa misura, all'esercizio come prassi che attualizza una virtualità.

### Natura e pre-individuale: contingenza, metastabilità, reale

Pensare l'individuazione come processo di soggettivazione, a un tempo istituyente e impersonale, significa inserirla in un piano d'immanenza che inglobi, senza sussumerli, i differenziali che permettono il movimento dell'atto di ripresa, siano essi momenti di attività o «supporti di una sintesi passiva» (Stiegler 2014,

<sup>8</sup> La configurazione dell'organismo come fluttuazione intorno a norme, qui ripresa, permette a Merleau-Ponty di introdurre l'aspetto strettamente storico dell'istituzione e di affermare – contro Simondon – la reciproca irriducibilità dell'individuazione storica e dell'individuazione naturale, salvo poi stabilire nell'essere grezzo il terreno che «contiene tutto: natura e storia» (Merleau-Ponty 2005, 44). Cfr. Canguilhem (1998, 247).

236), piano pre-individuale, che tuttavia non esce dai suoi luoghi di espressione (Merleau-Ponty 1996, 324).

Contro la dialettica *natura naturata/natura naturante*, Merleau-Ponty (123) suggerisce l'idea della natura come inglobante, ciò in cui si è immersi e che ci avvolge, un suolo sedimentato sul quale si reggono le nostre pratiche. Tuttavia, la natura è anche scarto, in un senso eminentemente ontologico e «si sottrae all'ontologia delle *blosse Sachen* o degli *ob-iecta* d'ispirazione cartesiana» (298-300): essa non è «un primo strato di esperienza che concernerebbe esseri esistenti in un punto del tempo e dello spazio, in opposizione al concetto» (Merleau-Ponty 2009a, 175). <sup>9</sup>

Un aspetto eminentemente ecologico del pensiero di Simondon è la relazione individuo/ambiente. Egli mostra che ogni individuazione è «un'unica operazione per due prodotti o risultati distinti» (Combes 2014, 49) <sup>10</sup> e che l'operazione che definisce la coppia individuo/ambiente non esaurisce le possibilità di nuove individuazioni. Simondon propone di evadere lo stringente determinismo che vede l'ambiente come determinato, chiuso: che esista qualcosa come un ambiente, in senso assoluto, o un individuo a sé stante è un'astrazione di pensiero, che posa su una concezione «logora, senza presa sugli eventi» (Merleau-Ponty 1996, 140). Individuo e ambiente non sono affatto opposti bensì complementari tra loro: «[I] soggetto consiste nell'insieme formato dall'individuo individuato e dall'*ἄπειρον* che porta con sé» (Simondon 2013, 415). La complementarietà permette uno smarcamento importante: le coppie, invece di essere in opposizione, sono in rapporti di virtualità e attualità (Amoroso 2016). La particolarità, dunque, della complementarietà è che essa è strettamente legata a uno scarto (Amoroso & De Fazio 2016), a un resto che, lungi dall'essere esaurito dalle individuazioni, continua a operare al di sotto di ogni individuo come ricorsività operativa (Carrozzini 2013, 22). Non si tratta di scegliere una relazione di individuazione che trovi in maniera totalizzante un principio nel culturale o nel naturale; l'individuazione si fa negli interstizi, nelle pieghe dei differenti processi che danno vita alle possibili composizioni (Corda 2015, 126). Andrea Bardin (2010, 306), commentando la concezione della tecnica simondoniana, mostra che al di là della dialettica tra natura e cultura, proprio nelle pieghe e negli scarti che si producono tra i due termini, si innesca un «superamento di una soglia che introduce ad un diverso regime dei processi e una conseguente riconfigurazione delle strutture che si costituiscono oltre tale soglia»: questo perché le condizioni di individuazione, come abbiamo tentato di argomentare, non sono date una volta per tutte (contro qualsiasi riduzionismo) ma sempre *in fieri*, aperte alle possibilità di divenire altro: «[L] organismo non esiste come fosse una cosa dotata di proprietà assolute, [...] è una fluttuazione intorno a norme» (Merleau-Ponty 1996, 268).

Proprio questo tema è al centro del concetto simondoniano di metastabilità, che «rende conto dell'individuazione [...] come differimento di un'identità *mai* pienamente costituita» (Stiegler 2014, 233). Senza pretesa di esaustività, si può dire che l'innovazione della metastabilità consiste nel sostituire all'opposizione stabile/non-stabile (o determinato/indeterminato) l'idea di una relazione complementare in cui la stabilità non è uno stato dove tutti i potenziali (e dunque

<sup>9</sup> «Si potrebbe definire natura questa realtà pre-individuale che l'individuo reca con sé, [...] poiché la natura consiste nella realtà del possibile, sotto la forma dell'*ἄπειρον* [...] non costituisce così il contrario dell'Uomo, bensì la prima fase dell'essere mentre la seconda equivale all'opposizione dell'individuo all'ambiente, complemento dell'individuo in rapporto al tutto» (Simondon 2013, 412).

<sup>10</sup> Qui Combes si riferisce all'individuazione psichica e collettiva, possiamo però affermare che la duplicità dei prodotti sia più generale dato che l'individuazione «mette in relazione non già l'apice dei soggetti ma il loro fondo comune pre-individuale» (Consigliere 2003, 177).

le possibilità di trasformazione) sono esauriti, ma un grado massimo di stabilità attuale che, lungi dall'essere qualcosa di fisso, è una condizione in equilibrio momentaneo a basso stato di virtualità. Nella condizione metastabile, la virtualità, seppure a livello minimo, continua a operare aprendo «i cammini dell'individuo incompiuto» (Stiegler 2014, 234): è quella che Simondon (2013, 34) definisce la capacità dell'essere di sfasarsi in rapporto a se stesso. La stabilità è una fase momentanea dell'essere-individuale, una situazione priva di teleologia: non il culmine del processo, ma il movimento proprio del divenire differente che apre a nuove condizioni di (in)stabilità in quanto «ogni nuova individuazione conserva sempre un elemento pre-individuale che spinge l'individuo fuori dai suoi confini» (Esposito 2007, 180). Lo stato stabile conserva uno scarto di modo che il vivente vive sempre sul «*suo limite*» (Simondon 2013, 306). Ogni individuazione rilascia un *surplus*, un'eccedenza.

Pensare in positivo questa eccedenza significa coglierla nel suo farsi in rapporto con l'indeterminato. Stefano Righetti ha mostrato come sia una caratteristica intrinseca del pensiero razionalista quella di «eliminare l'incognita, il molteplice, l'indomabile della natura per fare della vita un ordine governabile secondo uno sviluppo programmato» (Righetti 2015, 149). L'ecologia filosofica, se si vuole, consiste nel prendere seriamente in considerazione questo ingovernabile, ma non per farne un'istanza puramente positiva: se si ponesse tutto dalla parte dell'irrazionale, la natura rimarrebbe l'opposto del dispiegamento dello Spirito razionale, ovvero della Storia. Lungi dall'essere in opposizione, natura e storia si intrecciano fino a divenire indiscernibili, sono «figure su uno sfondo che è inattuale» (Merleau-Ponty 2003a, 268), non entità positive, ed esprimono la «nostra implicazione nell'Essere» (Merleau-Ponty 2009a, 106).

Questa implicazione è stata già attestata dal Merleau-Ponty più marcatamente fenomenologico:

Nell'uomo tutto è contingenza, nel senso che questo modo umano di esistere non è garantito ad ogni bambino da una qualche essenza ricevuta alla nascita, ma deve costantemente rifarsi in lui [...]. L'esistenza umana ci costringerà a rivedere la nostra consueta nozione di necessità e contingenza, perché è il mutamento della contingenza in necessità attraverso l'atto di ripresa. (Merleau-Ponty 2009b, 239)

La natura umana non si configura come essenza immutabile (Vanzago 2016, 50; Lanfredini 2014); per Merleau-Ponty, come per Simondon, «ogni individuo è già variante di una dimensione» (Merleau-Ponty 2003a, 275) e solo l'atto di ripresa, l'istituzione, permette una formazione di continuità. Il valore ontologico della contingenza non consiste nella banale affermazione nichilistica che qualcosa avrebbe pure potuto non essere - giacché è, non può non essere - ma nell'acquisizione della consapevolezza che l'esser-così (*Sosein*) di qualcosa non implica la sua immutabilità. La contingenza non ha valore retrospettivo (Vanzago 2016), è sempre legata al presente: non indica la "nientità" di tutte le cose bensì afferma le possibilità espressive che non sono esaurite dall'attualità. L'essenza è contingente, per Merleau-Ponty, perché ogni attuale è sempre aperto in quanto la vita stessa non è un principio assoluto ma «una piega, la realtà di un divenire» (Merleau-Ponty 1996, 231; Seggiaro 2009). Il rifiuto del negativo passa, in Merleau-Ponty, per una riflessione sul contingente, sulla sintesi disgiuntiva, contro ogni pessimismo negativista: quello che la tradizione filosofica ha sempre pensato come



negativo in realtà non è altro che l'eccedenza della vita rispetto a se stessa, la sua intrinseca contingenza, scarto che non si esaurisce nell'identità. **11** La vita è il reale, a patto però di non concepire la contingenza come mera apparenza, da eliminare cercando, al di sotto di essa, un nocciolo ultimo: «Il reale non si ottiene [...] incalzando l'apparenza, esso è [...] l'apparenza» (Merleau-Ponty 1996, 231), la quale non è altro che «un'adesione tra gli elementi del molteplice» (230). **12**

Seguendo l'argomentazione merleau-pontyana sulla vita, ci accorgiamo che egli riprende l'adagio spinoziano secondo cui la determinazione è negazione: **13**

Ciò può significare che ogni determinazione è [...] ir-realtà in rapporto alla realtà suprema, o che le determinazioni sono il frutto del negativo. [...] Ma ciò può avere anche un terzo senso. La negazione non sarebbe sinonimo di irrealtà o di principio che si possa far lavorare, ma di principio che si dovrebbe riconoscere piuttosto come scarto. (231)

Al posto del negativo, una insistenza della vita che, tuttavia, non è garantita (né garantibile): essa *si fa*, e proprio nel suo farsi *si apre* alla possibilità della dissoluzione perché essa è adesione alla molteplicità.

Se, allora, non si danno forme e individui già dati, l'ontogenesi è sempre aperta alla differenza: l'individuo, lungi dal possedere uno statuto ontologico puntiforme (Robert 2014) viene colto come un campo, un sistema di rapporti dove la buona forma non è certamente quella «stabile ed immutabile» bensì «quella forma ricca in potenziali energetici» che altro non è che “raggio di mondo” (Garelli 2013, 23). Ogni individualità, insegnano Merleau-Ponty e Simondon, è una forma ricca di tensioni irrisolte coglibili nel chiasma tra individuo e ambiente, tra soggetto e oggetto, tra determinato e indeterminato, il quale, lontano dall'essere un abisso vertiginoso o una opposizione radicale, è quel precursore buio (Deleuze 2010, 155-156) per il quale ogni nostra identificazione e personalizzazione risulta eventuale, in quanto:

Ogni atto individuale è essenzialmente ambiguo, poiché giace nel punto in cui esiste un chiasmo tra interiorità ed exteriorità e si trova al limite [...] fra naturale e natura, come relazione ambivalente, dotata di valore d'essere. (Simondon 2013, 376)

Una tale concezione comporta una riformulazione radicale del rapporto tra ontologia ed epistemologia. Il rapporto tra sapere e natura, dunque, non è mera opposizione tra un in-sé (la natura) e un per-sé (soggetto), bensì contaminazione e reciproca commutabilità, chiasma. Il rapporto tra ontologia ed epistemologia cambia radicalmente: il problema della conoscenza non è quello della rappresentazione degli oggetti naturali, bensì quello di un «*Vor-Sein* [...] sul quale viene prelevato l'Essere euclideo e causale della scienza classica, così come l'Essere della biologia meccanicista» (Merleau-Ponty 1996, 300-301). La conoscenza non è mera registrazione di dati di fatto né insieme di costruzioni ideali, bensì una specifica interazione tra l'episteme e il suo oggetto (De Fazio 2014).

**11** Nella soluzione hegeliana Merleau-Ponty vede «una riproposizione del pensiero del divenire a partire dal divenuto che egli cerca di abbandonare» al fine di pensare in modo radicale l'idea dell'essere come divenire» (Vanzago 2016, 52).

**12** «La vita [...] è sempre reale, pur individuandosi in forme che di volta in volta attualizzano quello che in uno stadio precedente è ancora virtuale» (Esposito 2007, 180).

**13** Su Merleau-Ponty e Spinoza, cfr. Fòti (2013, 97-100).

Questa concezione del sapere – non semplice adeguazione, ma «funzione ontologica» (Merleau-Ponty 2003a, 271) – è centrale nell'opera di Simondon, la cui descrizione dei processi di individuazione va proprio in questa direzione: le individuazioni fisiche e vitali non sono ontologicamente prime rispetto a quelle psichiche e collettive, bensì esprimono delle differenze di grado, stratificazioni (Corda 2015; Consigliere 2003; Carrozzini 2013, 15). Tanto per Simondon quanto per Merleau-Ponty (1996, 295 e 303), il sapere ha valore in funzione degli effetti che produce: «[N]on si tratta [...] di teoria della conoscenza della Natura» bensì di «studiarla come foglio ontologico» per «*seguire l'essere nella sua genesi*, nel realizzare la genesi del pensiero nello stesso momento in cui si compie la genesi dell'oggetto» (Simondon 2013, 47; Carrozzini 2013). <sup>14</sup> Per questo motivo, il processo di individuazione non è un principio. Un principio di individuazione (*natura naturante*) è già di per se stesso un individuo: bisogna cogliere l'individuazione come un divenire-individuo a partire da una dimensione pre-individuale.

<sup>14</sup> Si veda la nota di lavoro di Merleau-Ponty (2003a, 271) dove egli afferma che «l'insieme delle operazioni della scienza o della conoscenza <è> giustificato come ontogenesi».

Il rapporto tra ontologia ed epistemologia non è esaurito dalla rappresentazione, si tratta di una interazione costante tra il pre-individuale e i processi di individuazione o, deleuzianamente, tra virtualità e attualità (Lanfredini 2014; Amoroso & De Fazio 2015): conoscere un processo non significa necessariamente destituire di valore ciò che è processato, né richiedere una dipendenza verticale tra i due piani. <sup>15</sup>

<sup>15</sup> Simondon vuole «evitare il tradizionale dualismo fra l'atto conoscitivo intellettuale astratto e gli oggetti inerti sui quali si opera soggetto atto cognitivo» (Garelli 2013, 21). Luca Vanzago ha mostrato che Merleau-Ponty tenta di «cogliere l'accadere senza risolverlo nell'accaduto» (Vanzago 2016, 50).

### Ecologia filosofica e individuazione: alcune conclusioni

La contingenza merleau-pontyana, sorretta dall'idea di istituzione e letta mediante i processi di individuazione di Simondon, ci permette di cogliere in maniera positiva l'eccedenza: la vita si presenta sicuramente come variazione e insistenza del pre-individuale ma sempre in una commistione di attività e passività. Questo ha a che fare con la concezione di esperienza che l'ultimo Merleau-Ponty andava ripensando «come esito non predeterminato e pertanto contingente di un processo» (Vanzago 2016, 48). Essa non è il mero luogo dell'apparenza delle cose stesse, bensì il campo dove sono «*le variazioni a creare il modello*: si tratta di variazioni senza modello, differenziazioni senza un'identità che le preceda» dove è «la realtà del formarsi della forma che crea la sua possibilità» (Gambazzi 2005, 107). L'esperienza è «l'aver luogo dell'individuo» (Antonello 2005) del tutto contingente e senza teleologia, dove il chiasma reversibile, sostituito all'*a priori* correlazionale della fenomenologia (Barbaras 2008), non presenta posizioni determinate ma mostra «*le vivant [...] en son processus créatif*» (Robert 2014, 168). Si tratta di un vero e proprio soggetto multivoco (Seggiaro 2009, 181) che non necessariamente deve prendere la forma del soggetto cartesiano, proprietario, individuo isolato. La presa di forma è una modulazione che sottolinea la «secondarietà della forma» (Gambazzi 2005, 110) rispetto al processo differenziale e molteplice definito da margini di virtualità che sono, di fatto, inestinguibili (Meacham 2014, 154). In Merleau-Ponty (2009a, 206) la presa di forma ha valenza ontogenetica senza apriorismi perché la forma individuale si traccia realizzandosi (Gambazzi 2005, 108), seguendo delle linee

eterogenee eventuali che non sono altro che «la realizzazione incessante di un virtuale» (Lanfredini 2014, 62).

La natura, e con essa la vita, sono così leggibili – mediante la riflessione merleau-pontyana, integrata con quella di Simondon – come processi di soggettivazione in «perenne mutevolezza [...] grazie alla sedimentazione delle istituzioni» (Vanzago 2012, 132), coglibili grazie a un sapere che rispetti la «pluralità senza rinchiuderla in una prospettiva unilaterale» (111).

Infine, il tema dell'impersonale diviene centrale in una riflessione ecologica sul soggetto: essa, avvalendosi di un pensiero dell'individuazione, riesce a tematizzare e rendere visibile quel processo di «co-genesi dell'essere e dell'uomo [...] in seno alla quale» si può «ricollocare anche la coesistenza con l'altro – per liberarla a sua volta dal faccia a faccia ambivalente e distruttivo» (de Saint Aubert 2005, 37) al quale il pensiero riduzionista ci ha abituati: **16** «il rispetto della diversità della cultura e quello dell'alterità della natura devono quindi essere visti come una cosa sola» (Iofrida 2016, 81).

**16** Cfr. Consigliere (2014, 13-35).

## Bibliografia

- Amoroso, P. (2016). Il gioco e la vita. Del nostro essere eventuali. *Dianoia*, 22, 123-146.
- Amoroso, P. & De Fazio, G. (2015). *Spielraum*. Il gioco come rapporto libero col mondo. *Logoi.ph*, 1 (3), 246-255.
- Amoroso, P. et al. (2016). *Corpo, linguaggio e senso tra semiotica e filosofia*. Bologna: Esculapio.
- Antonello, G. (2005). L'aver luogo dell'individuo, *Chiasmi International*, 7, 171-185.
- Barbaras, R. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin.
- Bardin, A. (2010). *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*. Ferrara: Fuori Registro.
- Canguilhem, G. (1998). *Il normale e il patologico*. Trad. it. M. Porro. Torino: Einaudi.
- Carrozzini, G. (2013). *Simondoniana. Commento storico critico analitico de L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*. Milano: Mimesis.
- Chiletti, S. (2007). Ai limiti di fenomenologia e strutturalismo. Il concetto di struttura nella filosofia di Maurice Merleau-Ponty. *Segni e comprensioni*, 62, 102-118.
- Combes, M. (2014). La relazione transindividuale. In E. Balibar & V. Morfino (a cura di), *Il Transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni* (49-77). Milano: Mimesis.
- Consigliere, S. (2003). Gilbert Simondon: le forme dell'individuazione. *I Fogli di ORISS*, 19/20, 168-177.
- Id. (2014). *Antropo-logiche*. Milano: Colibrì.
- Corda, R. (2015). Linee di fuga: tra esoneri e de-territorializzazioni. In M. Iofrida (a cura di), *Ecologia, esistenza, lavoro* (109-127). Modena: Mucchi.
- Crescimanno, E. (2006). Implexe, fare, vedere. L'estetica nei Cahiers di Paul Valéry. *Aesthetica Preprint, Centro Internazionale Studi di Estetica*, 17.
- De Fazio, G. (2014). L'Essere pre-logico. Una lettura ontologica dell'interpretazione di Copenaghen a partire da Merleau-Ponty. *Discipline Filosofiche*, XXIV-2, 91-114.
- de Saint Aubert, E. (2005). De l'être brut à l'homme. Contextualisation de deux notes inédites de Merleau-Ponty. *Chiasmi International*, 7, 25-38.
- Deleuze, G. (2010). *Differenza e ripetizione*. Trad. it. G. Guglielmi. Milano: Raffaello Cortina.
- Esposito, R. (2004). *Bios*. Torino: Einaudi.
- Id. (2007). *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi.
- Id. (2014). *Le persone e le cose*. Torino: Einaudi.
- Fadini, U. (2015). *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*. Verona: Ombrecorte.
- Fòti, V. (2013). *Tracing Expression in Merleau-Ponty: Aesthetics, Philosophy of Biology, and Ontology*. Evaston: Northwestern University Press.
- Freud, S. (2000). Il tramonto del complesso edipico. In Id. *Opere 1924-1929*, vol X. A cura di C. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri.
- Gambazzi, P. (2005). La forma come sintomo e l'idea come costellazione problematica. Sul preindividuale e il trascendentale nella critica dell'ilemorfismo: Merleau-Ponty, Simondon, Deleuze (ma anche Plotino, Bruno e

- Ruyer). *Chiasmi International*, 7, 93-125.
- Garelli, J. (2013). Introduzione alla problematica di Gilbert Simondon. In G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione* (13-28). Milano: Mimesis.
- Iacono, A.-M. (2003). *Il borghese e il selvaggio. L'immagine dell'uomo isolato nei paradigmi di Defoe, Turgot e Adam Smith*. Pisa: ETS.
- Iofrida, M. (2016). È ancora attuale oggi il concetto di natura di Merleau-Ponty?. In Id. (a cura di), *Emergenza ecologica, alienazione, lavoro* (71-81). Modena: Mucchi.
- Lanfredini, R. (2014). Essenza e natura: Husserl e Merleau-Ponty sulla fondazione dell'essere vivente. *Discipline Filosofiche*, XXIV-2, 45-66.
- Meacham, D. (2014). Sense and Life: Merleau-Ponty's Philosophy of Nature and Evolutionary Biology. *Discipline Filosofiche*, XXIV-2, 137-163.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*. Trad. it. M. Mazzocut Mis, F. Sossi. Milano: Raffaello Cortina.
- Id. (2003a). *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*. A cura di M. Carbone. Milano: Raffaello Cortina.
- Id. (2003b). *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin.
- Id. (2005). Notes de travail Inédites (Bibliothèque Nationale de France, Volume VIII). *Chiasmi International*, 7, 43-44
- Id. (2009a). *Il visibile e l'invisibile*. Trad. it. M. Carbone. Milano: Bompiani.
- Id. (2009b). *Fenomenologia della percezione*. Trad. it. A. Bonomi. Milano: Bompiani.
- Id. (2010). *La struttura del comportamento*. Milano: Mimesis.
- Id. (2013). *Recherches sur l'usage littéraire du langage*. Ginevra: MetisPresses.
- Righetti, S. (2015). *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio della temporalità nella produzione occidentale*. Milano: Mimesis.
- Robert, F. (2014). Merleau-Ponty, Whitehead, une pensée de la vie. *Discipline Filosofiche*, XXIV-2, 165-184.
- Seggiaro, N. (2009). *La chair et le pli. Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*. Milano: Mimesis.
- Simondon, G. (2013). *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*. A cura di G. Carrozzini. Milano: Mimesis.
- Stiegler, B. (2014). Tempo e individuazione tecnica, psichica e collettiva nell'opera di Simondon. *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, I (1), 226-246.
- Valéry, P. (2008). *L'idea fissa*. A cura di V. Magrelli. Milano: Adelphi.
- Vanzago, L. (2012). *Merleau-Ponty*. Roma: Carocci.
- Id. (2014). Togetherness and Separation. In S. Borutti et al. (a cura di), *Intersoggettività* (105-118). Milano: Mimesis.
- Id. (2016). La negatività naturale. Riflessioni sull'ontologia della carne nella filosofia di Merleau-Ponty. *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, III (4), 47-54.