

Lo spazio del chiasma. Merleau-Ponty, Irigaray e l'invisibile della carne

di *Laura Piccioni*

Luce Irigaray's interpretation of Merleau-Ponty highlights an element characteristic of his understanding of sexual differences: the individuation – in the realm of perceptive sinesthetics – of the «tactile» as a relational modality not subordinate to the visual regarding the dichotomy active/passive, which shapes the polarity masculine/feminine. The revelation of heuristic insufficiency underlying Merleau-Ponty's treatment of the «chiasm», however, does not seem to include, alongside the necessary data of reversibility, tension and crisis.

La differenza sessuale rappresenta per Luce Irigaray il problema che, heideggerianamente, il nostro tempo ha da pensare. La sua analisi filosofica richiede «reinterpretazione»¹ delle entità costitutive del discorso e oltrepassamento della polarizzazione di maschile e femminile con la corrispondente distribuzione di valore e disvalore. Richiama altresì una dimensione etica che si precisa e si rinforza quanto più la differenza sessuale si svela essere processo di rideterminazione, ridefinizione non nominale del soggetto codificato come irrapresentabile nel pensiero, e insieme progetto di trasformazione simbolica e politica.

Posta la questione delle condizioni di possibilità della differenza sessuale – irriducibile alla formalizzazione di tipo trascendentale – occorre che nell'ordine del discorso filosofico il rapporto mente-corpo, soggetto-oggetto, io-Altro, che si manifesta nei termini della opposizione escludente o dell'assimilazione neutralizzante, si destrutturi e si ridisegni come «incontro» al di fuori di ogni regime di specularità. L'esigenza di radicale reinterpretazione fatta valere da Irigaray sul piano filosofico oltre che psicoanalitico, si incrocia anche con l'intento merleau-pontiano di ridefinizione e reinterrogazione filosofica perseguito in particolare nell'opera incompiuta *Il visibile*

¹ L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, trad. it., Milano 1985, p. 12. Riguardo il rapporto Irigaray-Merleau-Ponty, cfr. in particolare le posizioni espresse da teoriche che ritengono produttivo il paradigma merleau-pontiano della *embodied experience* per una fuoriuscita dal riduzionismo ontologico dell'epistemologia dualistica: E. GROSZ, *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism*, Bloomington (IN) 1994; C. VASSELEU, *Textures of light: Vision and Touch on Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty*, London - New York 1998; M. GATENS, *Man of reason: «male» and «female» in Western Philosophy*, Minneapolis (MN) 1996; R. DIPROSE, *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas*, Philadelphia (PA) 2000.

e *l'invisibile* e ne *L'occhio e lo spirito*.² La lettura fatta da Irigaray de *Il visibile e l'invisibile* si qualifica esplicitamente per il riconoscimento di una prospettiva fenomenologica «rigorosa» e «densa» operante nella riflessione merleau-pontyana e per l'enunciazione di un accordo preliminare ed essenziale: la concezione della filosofia e della sua storia basata sul piano dell'«esperienza prediscorsiva»,³ che ci mostra il «mescolarsi» di soggetto e oggetto, esperienza ed essenza, ossia su un assunto radicalmente antidualistico e sulla necessità di ridestarne la dimensione ontologica. Rigettati gli strumenti analitici propri della riflessione e dell'intuizione, l'interrogare ontologico si orienta su un «essere di latenza» di inesauribile profondità avvolgente corpi e cose del mondo in una trama unitaria. Nozione ultima non denominabile entro il lessico filosofico tradizionale diviene la «carne», né materia né spirito né sostanza.

Ne deriva un nuovo pensiero delle cose che ha il compito di «accompagnare» l'essere – che è *éclatement*, non coincidenza, differenziazione.⁴ Le cose e i corpi si danno entro un comune orizzonte di appartenenza come elementi (in senso presocratico) che differiscono, e in rapporti di reversibilità e di sopravanzamento. Peculiari categorie merleau-pontyane – chiasma, visibile-invisibile – innervano la riflessione di Irigaray anche in connessione con passaggi di critica filosofica desunti da pensatori diversi. Si avvia poi un confronto diretto con il testo merleau-pontyano, con evidenziazione di diversi nuclei tematici che tuttavia si originano da una «matrice» dominante, o comunque prevalente: il rapporto tattile-visibile.

Il confronto si alterna e si combina con il dialogo rispondendo a una pratica testuale e a una metodologia teorica che, già enunciate nelle precedenti opere, si risolvono nel doppio movimento della denuncia («inceppare il macchinario teorico stesso, fermare la pretesa che ha di produrre una verità ed un senso fin troppo univoci») e della asserzione o creazione. E dunque non viene meno l'assunzione secondo la quale

«si rende necessario 'riaprire' le figure del discorso filosofico – l'idea, la sostanza, il soggetto, la soggettività trascendentale, il sapere assoluto – per farne risaltare i prestiti al/del femminile, far loro 'rendere' quello che devono al femminile».⁵

Ciò nondimeno, attraverso le lezioni di Rotterdam con il loro corredo (sebbene tagliato) di apparati didascalici, si snoda un percorso privilegiato di

² M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, trad. it., Milano 1993; dello stesso autore, *L'occhio e lo spirito*, trad. it., Milano 1989.

³ *Ibidem*, p. 117.

⁴ *Ibidem*, p. 142.

⁵ L. IRIGARAY, *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, trad. it., Milano 1978, pp. 60 e 63. Dunque riconcettualizzazione che intende connettere lavoro di riparazione e *re-visione* nel senso in cui A. Rich afferma: «L'atto di guardare indietro e di vedere con occhi nuovi per le donne è molto di più che un capitolo di storia culturale; è un atto di sopravvivenza»; A. RICH, *Silenzi, segreti e bugie. Il mondo comune delle donne*, Milano 1993, p. 35. Cfr. T. VHANTER, *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, New York 1995. Per una «storia» degli sviluppi teorici interni al femminismo cfr. A.M. JAGGAR - I.M. YOUNG (edd), *A Companion to Feminist Philosophy*, Oxford 1998; M. FRICKER - J. HORNSBY (edd), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge 2000.

interlocuzione con maestri della filosofia occidentale, e per quanto attiene al contemporaneo, Merleau-Ponty e Lévinas sono i trascelti. In entrambi infatti è questione di fenomenologia del corpo proprio, di soggetto incarnato, di rapporto tra tatto e sguardo. Dunque si può situare l'individuazione dello statuto della differenza, sottratto ai dualismi, all'altezza dell'*aisthesis*, del sensibile nelle sue articolazioni e nella sua «riabilitazione ontologica». Segnatamente per Merleau-Ponty, il quale elabora il proprio progetto ontologico a partire dalla percezione come sistema diacritico e relativo, e sviluppa l'idea di trascendenza «come pensiero di scarto (*écart*), non possesso d'oggetto», si pone la domanda cui dedicherà l'indagine rimasta incompiuta e largamente inedita: «Che cos'è questo *c'è* del mondo sensibile, della natura?». Esso è comunque

«quel medium in cui può esserci *l'essere* senza che esso debba essere posto; l'apparenza sensibile del sensibile, la persuasione silenziosa del sensibile è l'unico mezzo per l'Essere di manifestarsi senza divenire positività, senza cessare di essere ambiguo e trascendente».⁶

L'analisi – che Irigaray sviluppa a riguardo del pensiero merleau-pontyano direttamente ne *L'etica della differenza sessuale* e in *Dipingere l'invisibile*⁷ – si iscrive in un orizzonte formato da due elementi forti: l'affermazione di una idea di differenza positiva che necessita di una costituzione del soggetto incarnato, e la valenza prioritariamente etica di una differenza relazionale, non assimilatrice, tra i sessi. L'inflessione etica del «rimettersi al mondo» da parte di una soggettività femminile denegata che cerca una sua lingua e un varco nel già costituito, implica la cogenza di una esperienza dell'Altro che non si produca più come proiezione del medesimo.

Ciò richiama un «movimento verso» che è cuore di un'etica delle passioni, per lo meno di quelle che marcano un «muovere» dell'inappropriabile e dell'irriducibile. Risulta pertanto propizio per Irigaray il ripristino di una considerazione filosofica delle «prime» passioni dell'anima – come l'ammirazione di cui parla Cartesio. La forza di questa passione proviene dalla sorpresa e dall'insorgere del novum nei riguardi di un «chi» la cui attrazione sarebbe un gesto capace di trattenere dal possesso e dall'assimilazione. Il suo luogo di iscrizione è essenzialmente un «tra» o meglio un «intervallo», «essendo un atto al tempo stesso attivo e passivo».⁸

La tematizzazione della coppia attivo-passivo e del *tertium* denominato medio-passivo si rivela cruciale per una intuizione ed elaborazione dell'Altro che passa anche attraverso «l'amore di sè», transitivo e riflessivo, un costrutto culturale e simbolico che assegna ruoli a esterno/interno e a lingua/non-lingua. L'autoaffezione infatti può dispiegare l'economia del desiderio e riarticolare il rapporto sè-Altro, uno-due. In altri termini, lo

⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, pp. 213 e 228.

⁷ L. IRIGARAY, *Dipingere l'invisibile*, in «Segni e comprensione», 44 (2001).

⁸ L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, p. 61. Esso costituisce tra l'altro l'oggetto privilegiato della lettura di Aristotele – *Fisica*, IV, 1-5 – nello stesso testo.

spazio-tempo delineato come intervallo è assunto da Irigaray come generante relazione differente tra soggetto e oggetto – dove l'involucro/identità possa in-sistere su una «dimensione terza», una «trascendenza, quella dell'altro, ancora sensibile, ancora fisica e carnale, e già spirituale». «L'amore del medesimo, sottosuolo di ogni altro» si appella a una intuizione dell'Altro sempre «incompiuta e aperta a un divenire nè semplicemente passivo nè semplicemente attivo dell'altro».⁹

La considerazione della dislocabilità di attivo-passivo per il soggetto incarnato si immette agevolmente nella rappresentazione merleau-pontyana della figura del *chiasma*:

«chiasma il mio corpo – le cose, realizzato mediante lo sdoppiamento del mio corpo in interno ed esterno – e lo sdoppiamento delle cose (il loro interno e il loro esterno)».

Essa riveste una funzione essenziale nella ricerca di una nuova ontologia carnale e relazionale, in quanto «collega, come diritto e rovescio, degli insiemi anticipatamente unificati in via di differenziazione»; da ciò deriva che alla sintesi di natura dialettica e alla stessa «architettura di noesi-noemi» subentri sopravanzamento e «irradiazione d'essere». La struttura chiasmatica di vedente-visibile, toccante-toccato – «attività e passività accoppiate» – ci dice che «ogni rapporto all'essere è *simultaneamente* prendere ed essere preso, la presa è presa, è *inscritta* e inscritta nello stesso essere che essa prende».¹⁰

La semantica figurale del sentire che mette al centro della prospettiva riflessiva essere grezzo e reversibilità istituente, intersoggettività e intercorporeità, è in grado di configurare una «rigenerazione» della differenza sessuale? La lettura di Irigaray rileva nel pensiero di Merleau-Ponty¹¹ sostanzialmente due limiti: a) una non compiuta elisione della polarità tra vedente-visibile, che in-sistendo nel soggetto ne rivelerebbe il carattere solipsistico; b) un «contratto» rapporto di reversibilità tra visibile e tattile

⁹ L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, pp. 67, 79, 89.

¹⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, pp. 275, 273, 272, 277. È da annotare come in direzione opposta alla recezione positiva della concezione del chiasma si esprima H. Arendt in *Vita della mente* allorché dipana la questione della natura fenomenica del mondo come effetto del rovesciamento della gerarchia metafisica e indaga l'espressione dell'apparenza dispiegata su corpo e anima, anima e mente. Ella afferma (non incidentalmente) che Merleau-Ponty «è ancora fuorviato dalla vecchia identificazione di mente e anima quando definisce «la mente come l'altra faccia del corpo» in quanto «c'è un corpo della mente e una mente del corpo, e tra di essi un chiasmo». D'altronde in *Segni* lo stesso Merleau-Ponty aveva lucidamente «riconosciuto l'assenza di tali chiasmi o incroci» come «l'aspetto decisivo dei fenomeni spirituali»; M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, trad. it., Bologna 1987, p. 114.

¹¹ Mette conto ricordare che nella *Fenomenologia della percezione* (trad. it., Milano 1980) è dato spazio al «corpo come essere sessuato» (cui è dedicato apposito capitolo, pp. 220-243), il quale non è riducibile a biologia né a costruzione culturale, in quanto si rivela metafisica non superabile. Scomparsa nelle opere posteriori, la sessuazione del corpo incarnato ricompare nell'ambito dei *Cours* le cui trascrizioni ci sono ora disponibili; in particolare nella ricognizione filosofica e scientifica del rapporto natura e *logos* il corpo umano è messo a tema come corpo estesiologico e libidinale, il cui carattere polimorfico fa dire a Merleau-Ponty che «il sessuale è dunque coestensivo all'uomo non come una causa unica, ma come una dimensione al di fuori della quale non resta nulla»; MERLEAU-PONTY, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, trad. it., Milano 1996, p. 404.

che ridurrebbe l'ampiezza di manifestazione della carne in una economia chiusa, e manterrebbe il privilegio culturale della visione. Ne deduce, al di là dei singoli passaggi critici, la necessità di sviluppare e dispiegare i valori corporei-carnali cui eticamente far ritorno; in altri termini: oltre la co-appartenenza la condivisione, oltre lo stato nascente la *parusia*.

L'elaborazione merleau-pontyana della carne non ne attinge la possibilità/necessità di sublimazione, in ciò rivelando l'inadeguatezza nell'effettuare il passaggio dal mondo muto al mondo parlante, e di rendere la differenza sessuale il «significante» per ri-leggere e ri-costruire le relazioni chiasmatiche soggettive e oggettive. Il punto di vista di Irigaray riafferma la necessità di modificazione nell'economia del desiderio che involge quella di materia-forma, e disegna lo spazio dell'«intervallo» praticabile come «luogo di elaborazione del positivo». ¹²

Questo spazio non è definibile una volta per tutte, pena la perdita del suo carattere di variabile storica e il suo sostanziale annullamento, dato che esso costituisce il plesso di movenze di soggetto e mondo, rapporti di prossimità o distanza che non chiudono mai un circuito di scambi. Esso prevede accesso e passaggio in un dentro e in un fuori tramite una «soglia» che è figura del luogo ripensato come apertura, incontro possibile di immanenza e trascendenza per modellare un'accoglienza, non più un abisso o un inghiottimento. Il ridisegnare il limite di un luogo che sia dimora per i due sessi è propriamente un'etica della differenza mirata a ricongiungere spirituale e sensibile, interno ed esterno. Raffigurare un'altra incarnazione include ciò che è stato fin qui mancato, «l'alleanza del cielo e della terra», una sublimazione della carne che esige rottura dell'opposizione attivo-passivo, e anche un superamento dell'illusione del «neutro», luogo del differimento dell'incontro e «spazio-tempo di una remissione del polemico». ¹³

La fenomenologia della carne di Merleau-Ponty risulta segnata in ultima istanza da una tessitura tra mondo e soggetto che non prevede «un'interruzione di reversibilità», ¹⁴ dunque uno spazio di domanda libera, di genesi e di apertura tra l'uno e l'altro. Ne sono responsabili la persistente dimensione solipsistica e demiurgica del soggetto vedente-visibile, che preclude il godimento sottratto al possesso e alla consumazione, e la preminenza del visivo sugli altri registri percettivi, che si attua a spese soprattutto del tattile.

Quest'ultimo tema appare produttivo di ulteriore esplorazione oltretutto necessario per l'argomentazione di Irigaray, in quanto sulla specificità e rilevanza del tattile (inteso come «campo» sensoriale) ella basa l'affermazione della anteriorità del tattile rispetto alla dicotomia attivo-passivo e la sua irriducibilità al chiasma tra visibile e tangibile prospettato da Merleau-Ponty come integrale rilevamento doppio e incrociato. Collocandosi nel solco di una lunga tradizione filosofica – da Lucrezio (*De rerum natura*, II, 434- 435) a Condillac (*Traité des Sensations*) –, mantiene il tangibile come

¹² L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, p. 14.

¹³ *Ibidem*, p. 115.

¹⁴ *Ibidem*, p. 138.

«(s)fondo disponibile per tutti i sensi», «materia-memoria di tutto il sensibile»,¹⁵ passibile anche di non conversione in atto. La sinestesia percettiva deve allargare lo spettro dei suoi possibili, senza tradurre eterogeneità in gerarchia ma esibire paticità e un *medium* praticabile da uomini e donne. Pertanto Irigaray, inseguendo il *medium* sensibile della carne rilevato come mancante nell'analitica merleau-pontyana e approfondendo la ricerca sul rapporto tra concezione (polo attivo della mente) e percezione (polo passivo riservato al femminile), inserisce il tema della «carezza» tratto dalla fenomenologia dell'alterità di Lévinas.¹⁶ Essa viene accostata in termini contrastivi allo sguardo, come modalità dell'«avere a distanza»¹⁷ e variante del toccare, e viene connotata come *medium*, spazio non assorbibile nel chiasma visibile-invisibile e toccante-toccato, immanente ai ritmi della carne.

Si può dunque – rilevando le parzialità dell'approccio fenomenologico e ontologico merleau-pontyano al soggetto incarnato che non «diviene» identità soggettiva sessuata – estendere la riflessione a proposito del chiasma come enigmatico e inestricabile gioco di pieghe e di avvolgimenti insistendo sullo spazio che esso implica. Ma – aggiungiamo al discorso etico di Irigaray – non è forse altrettanto possibile e necessario integrare la prospettiva comunque aperta dalla nozione di reversibilità con una nozione di spazio intermedio (intervallo o *infra*) implicante anche tensione o crisi, pur consecutive a una auspicata e prospettata «soluzione» della condizione di asimmetria dei sessi e di misconoscimento del femminile?

¹⁵ *Ibidem*, pp. 126-127.

¹⁶ *Ibidem*, p. 125 e pp. 142-163 (*Fecondità della carezza. Lettura di Levinas, Totalità e infinito, «Fenomenologia dell'eros»*).

¹⁷ M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, p. 23.