

Carmine Di Martino. Segno, gesto, parola. *Da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty*. © Copyright 2005 Edizioni ETS

## Avvertenza

Nonostante la massiccia gravitazione della filosofia (e della psicologia) contemporanea attorno al «linguaggio» (Derrida denunciava trent'anni fa l'inflazione del tema nella produzione filosofica e in quella delle cosiddette scienze umane), molte sono le questioni che restano ancora in sospeso. Tanto l'ermeneutica, nella scia di Heidegger, quanto la filosofia analitica, a partire da Wittgenstein, hanno fatto del «linguaggio» e degli «atti linguistici» il filo conduttore della ricerca filosofica. E tuttavia lo strato profondo dei problemi è rimasto per lo più non attinto, più presupposto che indagato. È in ragione di ciò che abbiamo voluto ritornare sul problema e tentare una «genealogia» del linguaggio.

Il percorso si articola in tre tappe, legate rispettivamente alle riflessioni di Heidegger, Merleau-Ponty e Mead, poste in un ordine che non è evidentemente storico, ma esclusivamente teoretico<sup>1</sup>.

Nella prima tappa si mette a fuoco il «trattamento» del linguaggio in Heidegger (che è passato per il fautore di una linguisticizzazione dell'essere, almeno secondo la lettura gadameria-

<sup>1</sup> Il presente volume trae il suo materiale, rielaborato e ripensato, da due corsi tenuti dall'autore all'Università Statale di Milano: il primo, svolto nell'a.a. 2002/2003, dal titolo «Segno, gesto, parola. L'evento del significato»; il secondo, nell'a.a. 2004/2005, dal titolo «Il linguaggio e la filosofia». Una prima versione, notevolmente abbreviata, del primo capitolo è apparsa con il titolo *Significato e linguaggio nel primo Heidegger*, in AA.VV., *Semiotica ed ermeneutica*, Cisalpino Editore, Milano 2003, pp. 125-174. Il secondo capitolo riproduce, con varie modifiche, il saggio *Gesto e parola in Merleau-Ponty*, in «Chiasmi International», Mimesis, Milano 2005, pp. 75-110.

na): esso è da un lato elevato a «casa dell'essere» e dall'altro singolarmente sottoposto a una purificazione, desomatizzazione, disincarnazione. Se il linguaggio è primo in quanto «originario mostrare», condotta eminente dell'esserci, è sempre secondo in quanto lingua parlata, parola, corpo del senso. Tutto ciò ha, beninteso, le sue ragioni, che abbiamo cercato di discutere. Che cosa si gioca nel trattamento heideggeriano del linguaggio? Come mai Heidegger non trova, in *Essere e tempo*, la via di una soddisfacente tematizzazione del linguaggio e del suo modo d'essere? Che cosa blocca l'accesso a quella esperienza della «parola» che otterrà cittadinanza solo in un secondo momento (e non senza una persistente diffidenza verso il corpo del linguaggio)? Sono questi gli interrogativi con i quali si impegna la prima parte del volume.

Nella seconda e nella terza parte, il problema è affrontato attraversando il pensiero di Maurice Merleau-Ponty e di George Herbert Mead. Due diverse matrici e prospettive filosofiche (l'originale assunzione merleau-pontiana della fenomenologia da una parte e la versione meadiana del pragmatismo dall'altra) vengono intrecciate e poste in una sorta di dialogo a distanza con la posizione di Heidegger. Ciò con l'intento, non solo di gettare un colpo di sonda là dove Heidegger non ha ritenuto di spingersi, ma anche di chiarire o impostare altrimenti questioni che nella riflessione heideggeriana sul linguaggio sono tanto suggestivamente poste quanto «fenomenologicamente» non affrontate.

È Merleau-Ponty, assai più decisamente di altri, ad aver ridato alla parola la sua stoffa gestuale e il suo spessore patico-carnale; e, in un sol colpo e reciprocamente, ad aver restituito la parola al gesto, al corpo: «il corpo umano è simbolismo», ogni gesto, la prima e più elementare percezione, è già sempre espressione, «stilizzazione». Ridare il corpo alla parola significa, dunque, simmetricamente, riguadagnare il corpo come «simbolica generale del mondo». È questa la duplice e unitaria via attraverso la quale Merleau-Ponty fa questione della genesi e dell'essenza del linguaggio, cerca di rendere conto della sua

operazione, con il preciso intento di ripensare la relazione mente-corpo, di portare allo scoperto la genesi del dualismo platonico-cartesiano, spingendosi sino a quel livello in cui ciò che è tradizionalmente contrapposto si dà a vedere in un rapporto chiasmatico di originaria implicazione.

Ma, se per render conto del linguaggio bisogna ricollocare l'operazione della parola in quella apertura a significare e ad esprimere che appartiene già ai più elementari movimenti del corpo, come si passa dal gesto vocale al gesto linguistico? Come, insomma, nasce la prima parola? È allo scioglimento di questo interrogativo che Mead ha dedicato gran parte delle sue ricerche. In *Mente, Sé e Società*, egli non fa che ossessivamente tornare sul «lungo cammino» che conduce dalla situazione in cui si manifestano solo dei gridi vocali a quella in cui si costituiscono «simboli significativi», offrendo un apporto originale, unico, ad una riflessione filosofica sulla genesi del linguaggio e sul rapporto tra linguaggio e autocoscienza.

Sui risultati del nostro percorso lasciamo senz'altro al lettore di esprimersi. Intendiamo invece spendere un'ultima parola sul senso di ciò che si è fatto.

Attraversando in una certa maniera le riflessioni di Heidegger, di Merleau-Ponty e di Mead, noi abbiamo posto il problema della genesi e della operatività del linguaggio. Ma vi sono qui due alternative possibili: un conto è tematizzare la genesi in senso «storico-empirico» e «naturale» (è quello che fa ogni ricostruzione «scientifica» dei fenomeni e della loro emergenza), un altro conto è tematizzarla in senso fenomenologico e genealogico (è quello che abbiamo tentato di fare).

Qui, possiamo dire, noi non abbiamo voluto far altro che dipanare le implicazioni intenzionali appartenenti alla costituzione del fenomeno. Le descrizioni che pure abbiamo prodotto, con i relativi esempi, non dicono né intendono dire come le cose si sono effettivamente svolte, ma indicano quelle soglie che, a partire dal costituito, noi, nell'apertura delle nostre pratiche di vita e di sapere, riconosciamo come necessarie all'apparizione del costituito stesso. Poiché, per usare le parole di Merleau-Ponty, si trat-

ta di «ammettere che vi sono delle *soglie*, che non si arriva a qualsiasi cosa partendo da qualsiasi cosa» e che «non si può arrivare a un certo stato senza passare attraverso tappe successive»<sup>2</sup>.

Il tema della genesi costituisce una sorta di approdo destinato di una filosofia fenomenologica dell'esperienza, la quale, tuttavia, a differenza di qualsivoglia indagine empirica o scientifica, non può evitare di tematizzare il proprio «fare» e di chiarire il senso della propria ricostruzione, di ciò che essa rinviene come «stato nascente». In quanto include questa riflessione su se stessa, una fenomenologia della genesi si pone come una genealogia.

Nella genealogia si realizza una retrospezione e si mette capo a una storia, a una ricostruzione, in cui si ha di mira l'antecedente (apertura) di quella conseguente (emergenza) che noi siamo (per esempio, del linguaggio che parliamo). Ma, se si accetta di far entrare in linea di conto la propria soglia osservativa, i rapporti tra antecedente e conseguente si mostrano in una loro peculiare complicazione, poiché l'antecedente si rivela a suo modo come un conseguente; vale a dire, l'origine che cerchiamo è al tempo stesso ciò che sta «prima» del linguaggio costituito e ciò che sta «dopo» di esso, in quanto la vediamo e la cogliamo nell'al di qua della parola, di un transito già avvenuto (quando parliamo del linguaggio noi siamo già nel linguaggio, quando tematizziamo la comprensione noi siamo già nella comprensione, ecc.).

Abbiamo condotto una indagine genealogica sull'apparizione del linguaggio a partire dal linguaggio, ovvero a partire dalle categorie filosofiche-concettuali che frequentiamo. Abbiamo proiettato all'indietro il punto d'arrivo in cui ci troviamo e, nel suo cono di luce, interrogato l'apparizione del linguaggio. Tra l'antecedente e il conseguente, il fondante e il fondato, vi è dunque quella circolarità, «quel rapporto a doppio senso, che la fenomenologia ha chiamato *Fundierung*», per dirla ancora con Merleau-Ponty, e che appartiene a ogni ricostruzione (meglio: a ogni riflessione, a ogni movimento del pensiero).

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty *à la Sorbonne* (1949-52). *La conscience et l'acquisition du langage*, Cynara, Grenoble 1988, p. 68.

Fuori da questa consapevolezza, tutto quello che noi abbiamo fatto si trasformerebbe immediatamente in una antropologia empirica, in una presunzione obbiettivistica, in un racconto pseudo-scientifico, in una forma di naturalismo. Ciò significa che, davanti ai nostri occhi, al termine della ricerca, non vi saranno le cose «così come sono andate», una specie di situazione primordiale nella sua obbiettività, o l'origine empirica del linguaggio. Abbiamo raggiunto, non una realtà «in sé», come se potessimo obbiettivare l'origine di quello che siamo, ma una rivelazione interna alla nostra prassi linguistica e di sapere. Questo non indebolisce per nulla la scoperta, ma semmai svela il movimento intrinseco di ogni riflessione e il carattere di ogni scoperta: emergenza interna a una esperienza e ai suoi modi. I risultati che abbiamo ottenuto sono dunque costitutivamente aperti a una ulteriorità e a un cammino, ma in nessun senso immotivati e interscambiabili. Per essi vale l'appello fenomenologico ad atternersi alla esperienza originariamente offerente.

Nessuna illusoria presa diretta sull'origine, dunque, poiché non vi è qui alcuna presa diretta né alcuna origine obbiettivisticamente intesa da afferrare: l'origine è un evento, che accade sempre e di nuovo qui, niente che possa essere «appropriato». L'evento (dell'origine) può solo essere continuamente ricercato e ospitato nella propria pratica di vita e di scrittura.

