

## **Fra espressione, istituzione e immaginario: Merleau-Ponty, Descombes e Castoriadis**

**Antonino Bondi**

Institut Marcel Mauss / LIAS (EHESS, Paris)  
antoninobondi80@gmail.com

**Abstract** In this paper we will discuss the relationship between the concepts of expression, institution and imaginary. We will propose a comparison between the gestural model of language praxis in Merleau-Ponty's perspective and the theory of the social imaginary of the philosopher Cornelius Castoriadis. The institution is revealed as a social imaginary creation, where the body of the individual subject, with its potential of semantic meaning, is the centre of creation device. Thus, following Descombes's interpretation (DESCOMBES 1996), the semiotic institutions have to be considered as dynamic devices which act as an intermediary between singular participation in community life and the set of material and immaterial rules and roles binding cultural perception and symbolic forms.

**Keywords** Expression, Institution, Linguistic gesture, Imagination, Perception, Language Praxis, Social Imaginary meanings

### **1. La potente fragilità del soggetto parlante**

Che senso ha interrogarsi sull'idea di *soggetto parlante* all'interno di una riflessione sulle istituzioni? Non dovrebbe costituire argomento d'importanza secondaria? Se – come tradizionalmente ritenuto – lo studio delle istituzioni copre la sfera delle relazioni sociali, il cammino per la soggettività e la singolarità dovrebbe essere molto stretto. L'opposizione fra l'individualità dell'agire e la collettività dei sistemi di rappresentazione e di condotta sociale, tanto teoricamente antica quanto raramente messa in discussione, ha impregnato di sé la storia epistemologica delle scienze umane e sociali. Così, l'analisi istituzionale ha spesso epurato, dal suo impianto sociologico e formale, ogni studio dell'emersione e della costituzione dell'individuo, dei processi di soggettivazione e finanche della ripercussione intima prodotta dalla tela di significati continuamente rimodellati nel corso dell'uso individuale, e di cui le istituzioni sono intessute (BOURDIEU 1994, KARSENTI 2013). Di converso, le scienze della mente, sin dalle loro prime forme di disciplinarizzazione (FOUCAULT 2000, COPPO 2003, GALZIGNA 2013), hanno per lungo tempo espunto la socialità dallo studio dei fenomeni psichici. Al più, esse hanno cercato di farla rientrare sotto altra forma, ricucendo con difficoltà l'intreccio fra vita individuale e socialità delle

istituzioni in cui questa è presa. Questa duplice direzione è stata resa possibile dall'opposizione sopra richiamata fra la collettività dell'insieme di regole costituenti un sistema istituzionale e l'agire individuale, con il carico di significato (il suo potenziale semantico) che ogni esperienza individuale porta con sé. Sarebbe probabilmente più opportuno e appropriato parlare di una *cesura* – prodotta nel corso della storia del pensiero occidentale – fra lo studio delle forme immanenti dell'esperienza, colte nella loro mutevolezza, nell'irriducibilità che ne configura i contorni e negli *scarti di senso* che costantemente produce, e quel *campo di trascendimento* inteso come potenzialità operativa ed espressiva dell'esperienza. L'antropologo Ernesto De Martino, nei suoi scritti più eminentemente teorici, concepiva questo campo del trascendimento come un *campo dell'operabilità*, dove vengono tenuti insieme, nel corso di ogni fenomeno antropogenetico, familiarità del mondo, presenza dell'altro e memoria culturale individuale e socio-storica (DE MARTINO 2005). Lo studio delle istituzioni, dunque, come luogo d'iscrizione della socialità umana, sembra non tenere in grande considerazione la necessità di ragionare sulla soggettività e su quella necessaria contingenza che Slavoj Žižek qualifica come la natura essenzialmente *scabrosa* del soggetto (ŽIŽEK 2000). Che si tratti dell'arruolamento dei soggetti nel perimetro di un campo di pratiche delimitate o ritualmente organizzate; o che ci si concentri sull'insieme variegato di relazioni che circoscrivono l'azione ad opera di attori sociali, ogniqualvolta si approccia il concetto d'istituzione, il tema del *soggetto parlante* rimane inevaso o messo fra parentesi. Così è stato anche nelle galassie delle scienze del linguaggio, dove la sociolinguistica, le analisi istituzionali in pragmatica, le linguistiche enunciative e gli studi sulla performatività (tra altri), non sono riusciti a produrre una visione d'insieme. Ciò ha probabilmente anche un'altra ragione: accanto alla cesura di cui abbiamo parlato poc'anzi, le riflessioni teoriche sul concetto d'istituzione sono state sotterraneamente orientate da un'altra convinzione, secondo la quale l'istituzione è un fenomeno dai contorni facilmente delimitabili, il cui cambiamento non ha a che vedere con il vissuto individuale e ordinario. L'esperienza sensibile del soggetto, pertanto, non costituirebbe un punto di passaggio obbligato per l'analisi delle forme e delle dinamiche istituzionali. In un recente libro consacrato alla natura del cambiamento istituzionale, Virginie Tournay (TOURNAY 2014) ha sostenuto che l'istituzione non può essere pensata come un oggetto invariabile nello spazio e nel tempo, poiché la sua forma emerge direttamente grazie a coloro che la realizzano, a una serie di rapporti fra *soggetti istituenti e istituiti*, che la vivono, percepiscono e commentano in continuazione. L'istituzione andrebbe piuttosto concepita nei termini di un complesso relazionale che non può mai essere colto nella sua totalità: una realtà antropologica in cui la percezione individuale del cambiamento di forma costituisce parte della traiettoria stessa della continua trasformazione. Per questa ragione occorre tornare sulla costituzione e sulla natura del soggetto, e in particolar modo del soggetto parlante. Ciò perché, anzitutto, sulla scia della lezione saussuriana, la lingua è «un'istituzione sociale senza analoghi, un accordo non negoziale ma perennemente vissuto nelle condizioni del suo uso/trasmissione, che precede e consente tutte le singole negoziazioni (e dunque le altre istituzioni)» (GAMBARARA 2005: 180). La lingua gioca qui un'importante partita: da dimensione antropogenetica intrapsichica, essa governa le relazioni fra soggetti, la cui fisionomia è quella di esseri

contemporaneamente sociali e naturali (BONDÌ 2012a). Inoltre, è proprio l'atto di *parole*, vale a dire l'enunciazione come azione tipicamente umana, che mobilita un dispositivo complesso il cui centro d'attrazione è proprio il soggetto parlante (COQUET 2011). Questo vive in uno stato di tensione permanente con le lingue, saperi istituiti che aprono alla libertà espressiva e all'imprevedibilità dell'improvvisazione individuale, ma al contempo tracciano i limiti e i vincoli stessi che organizzano l'espressione.

Fragile gambo di un fiore concettuale che sembra non tenere conto della sua presenza, il soggetto parlante presenta una necessità tutt'altro che fuori discussione, come hanno cercato di far credere certe teorie sociologiche dell'istituzione.

## **2. L'espressione e la fenomenologia della *parole* in Merleau-Ponty**

Per tali ragioni Vincent Descombes poneva questa necessità teorica di pensare la natura del *soggetto delle istituzioni* come elemento o dimensione chiave del dispositivo istituzionale (DESCOMBES 1996). Ci sono istituzioni, suggerisce Descombes – e in particolar modo fra queste le istituzioni di senso – che sono intrinsecamente sociali e, proprio per questo, si nutrono della libertà d'azione del singolo soggetto quale *agente* specifico delle transizioni (sociali) fra individui:

les institutions du sens sont des institutions sociales par leur origine (comme tout institution) et par leur domaine d'application: elles règlent les rapports d'un particulier à un particulier, elles ne règlent pas les rapport d'un individu à un individu. Par définition, il n'y a pas d'institutions intersubjectives, mais seulement des conventions. Un individu peut penser aux autres alors qu'il décide de sa propre conduite. Mais s'il veut communiquer sa pensée à qui que ce soit, il doit accomplir un acte de parole, et pour cela établir un rapport social d'interlocution (DESCOMBES 1996: 308).

In altre parole, le *istituzioni di senso* sono intimamente sociali perché il comportamento e l'azione dell'individuo si conformano a un modo di fare regolato e disciplinato all'esterno sue opzioni, scelte e desideri. Al contempo, però, questo genere d'istituzione non regola in nessun caso la vita del singolo soggetto, né le sue opzioni, scelte o desideri. L'istituzione regola continuamente la transizione che va da privato a privato; transizione che si dispiega sempre in uno spazio sociale, come ad esempio quello dell'interlocuzione. Abbiamo altrove discusso il modello descombianco del soggetto diadico delle istituzioni di senso (BONDÌ 2013). Per il filosofo francese occorre focalizzare in maniera corretta la dialettica fra *corpo* e *istituzione*, ossia fra la singolarità al contempo materiale simbolica e immaginaria del mio essere al mondo e la tela di regole e usi catacresizzati che governano l'insieme delle mie relazioni con il mondo e con gli altri – e che costituiscono per così dire la mia storia, tanto personale quanto collettiva e sociale.

Questa dialettica caratterizza il fenomeno *dell'espressione* e *l'espressività dell'esperienza* (ROSENTHAL, VISETTI 2008), che presenteremo rielaborando la fenomenologia della *parole* di Maurice Merleau-Ponty. Da attento lettore del *Corso di linguistica generale* saussuriano, Merleau-Ponty concepisce la descrizione fenomenologica dell'attività di linguaggio come un *ritorno al soggetto parlante*, da non

appiattare su posizioni soggettiviste o intenzionaliste, ma intrattenendo una relazione dialettica con quelle che stigmatizza come le “scienze obiettive del linguaggio”. Sfondo di questa fenomenologia della *parole* è la nozione di *espressione*, la cui caratteristica principale è costituita da un’esonazione del significato nei confronti del significante, che la fattura stessa del significante rende possibile:

si la thématization du signifié ne précède pas la parole, c’est qu’elle en est le résultat. Exprimer, pour le sujet parlant, c’est prendre conscience; il n’exprime pas seulement pour les autres, il exprime pour savoir lui même ce qu’il vise (MERLEAU-PONTY 1960: 112-113).

Si tratta di concepire l’espressione, come suggeriscono Yves-Marie Visetti et Victor Rosenthal (ROSENTHAL, VISETTI 2010), nei termini di un’*imminenza* di frammenti di linguaggio in perpetua (ri)formazione che schizzano ovunque intorno a noi tramite l’insieme delle significazioni, sempre a portata di mano eppure mai totalmente disponibili. Le conseguenze per le discipline linguistiche – fanno notare i due studiosi – sono notevoli: la fenomenologia della *parole* implica una linguistica che sin da subito è una linguistica della *parole*, dove la *langue* si rivela come una forma che può solo intravedersi nell’esercizio della *parole*. Quella che era la sincronia saussuriana diventa per Merleau-Ponty un presente ispessito grazie allo specifico punto di vista soggettivo implicato nella *presa di parola*. E’ in questa logica che si dispiega il modello della *parole* come gesticolazione, con i suoi riflessi sul tema dell’istituzione linguistica: se il passato del linguaggio è in qualche modo sempre presente come Gestalt fluttuante nell’esercizio della *parole* (la *langue* come sapere mobile), il presente della *presa di parola* ad opera del soggetto parlante va visto nei termini di una costante *ripresa*, in virtù di cui – scrive Merleau-Ponty – la parola ci dà «l’illusione che i suoi contenuti fossero presenti nelle significazioni già disponibili» (MERLEAU-PONTY 1945: 110, trad. mia). Tuttavia, attraverso questo gioco d’astuzia, ogni gesto linguistico o espressivo non è solo la replica di qualcosa di ricevuto, ereditato e sua volta trasmesso, ma a sua volta infusione di una nuova vita e costante risemantizzazione. Gli elementi linguistici, come scrive il filosofo ne *La prosa del mondo* (d’ora in poi *PM*), più che un numero finito di strumenti, vanno concepiti come un modo di modulare «una potenza inesauribile di differenziare un gesto linguistico da un altro» (MERLEAU-PONTY 1969: 47, trad. mia). Parlare, prosegue il nostro, «non è avere un numero finito di segni, ma possedere la lingua come principio di distinzione, quale che sia il numero di segni che ci permette di specificare» (MERLEAU-PONTY 1969: 47). È in questa cornice che la teoria merleau-pontiana del gesto espressivo mostra il suo interesse (e i suoi limiti) nelle ripercussioni sul tema istituzionale. La *langue* è un sapere istituito e un principio di distinzione e differenziazione continua: un’istituzione mobile non solo perché non può che intravedersi in quanto *traccia* nel corso dell’esercizio singolare della *parole*, ma anche perché sottoposta a questo movimento di trasformazione, tramite l’esercizio della *ripresa* e della *ripetizione*, che sono le due operazioni tipicamente istituenti della *presa di parola*.

On pourrait dire, en reprenant une célèbre distinction, que les langages, c’est-à-dire les systèmes de vocabulaire et de syntaxe constitués, les « moyens

d'expression » qui existent empiriquement, sont le dépôt et la sédimentation des actes de parole dans lesquels le sens informulé non seulement trouve le moyen de se tradurre au dehors, mais encore acquiert l'existence pour soi-même, et est véritablement créé comme sens. Ou encore on pourrait distinguer une parole parlante et una parola parlée. La première est celle dans laquelle l'intention significativa se trouve à l'état naissant. Ici l'existence se polarise dans un certain « sens » qui ne peut être défini par aucun objet naturel, c'est au-delà de l'être qu'elle cherche à se rejoindre et c'est pourquoi elle crée la parola come appui empirique de son propre non-essere. La parola est l'excès de notre existence sur l'être naturel. Mais l'acte d'expression constitue un monde linguistico e un mondo culturale, il fait retomber à l'être ce qui tendait au-delà. De là la parola parlée qui jouit des significations disponibles come d'une fortune acquise. À partir de ces acquisizioni, d'autres actes d'expression authentiques deviennent possibili. Cette ouverture toujours recréée dans la plénitude de l'être est ce qui conditionne la première parola de l'enfant come la parola de l'écrivain, la construction du mot come celle des concepts. Telle est cette fonction que l'on devine à travers le langage, qui se réitère, s'appuie sur elle-même, ou qui, come una vague, se rassemble et se reprend pour se projeter au-delà d'elle-même (MERLEAU-PONTY 1945: 229).

Come si può osservare leggendo questo passo della *Fenomenologia della percezione* (d'ora in poi *FP*), la *potenza espressiva* si acquisisce progressivamente e la lingua non poggia su identità stabili, ma su un *sapere* corporeo ed espressivo che ha piuttosto lo statuto di un *habitus* con vocazione sistemica. Rosenthal e Visetti osservano la postura paradossale di questa presa di posizione merleau-pontiana: il proprio della capacità di parlare risiederebbe nella ripetizione; questa stessa capacità, tuttavia, è al contempo quella di rompere, eludere, variare e non ultimo innovare (ROSENTHAL, VISETTI 2010). Come dar conto di questa paradossalità, propria della dinamica che Merleau-Ponty stesso individua? La distinzione fra parola parlante e parola parlata, centrale nel modello del gesto, è – come cercheremo ora di mostrare – una strada interessante, per quanto non priva di difficoltà.

### **3. La gesticolazione linguistica e le figure del corpo.**

La nozione di *ripresa* non s'identifica con quella di replica né, dal punto di vista linguistico, con quella d'istanziamento di un tipo dato. Essa va piuttosto concepita come l'iscrizione, la creazione e la modulazione sensibile delle idealità linguistiche. Attraverso la ripresa, l'espressione installa le forme linguistiche e semiotiche nella natura e nel mondo della percezione «come una cosa percepibile a tutti» (MERLEAU-PONTY 1945: 213, trad. mia):

il faut que d'une manière ou de l'autre, le mot et la parole cessent d'être une manière de désigner l'objet ou la pensée, pour devenir la présence de cette pensée dans le monde sensible, et non pas son vêtement, mais son emblème ou son corps (MERLEAU-PONTY 1945: 212).

È questa disponibilità e percepibilità che consente la fusione della *parole parlante* e della *parole parlata* all'interno dell'uso:

la signification des signes, c'est d'abord leur configuration dans l'usage, le style des relations interhumaines qui en émane ; et seule la logique aveugle et involontaire des choses perçues, toute suspendue à l'activité de notre corps, peut nous faire entrevoir l'esprit anonyme qui invente, au cœur de la langue, un nouveau mode d'expression (MERLEAU-PONTY 1969: 52).

Merleau-Ponty s'avvicina a certe forme di esternalismo, intendendo valorizzare la mediazione espressiva, la corporeità delle interazioni e la necessaria dimensione pragmatica delle forme che si manifestano sempre e solo attraverso uno *stile* proprio a ciascun parlante. Non può darsi semiosi senza un piano concreto di manifestazione sensibile: l'espressione, pertanto è sempre corporea o quasi-corporea e «l'expression fait que le sujet se découvre hors de soi, à distance de ce quasi-corporel qui exige de lui une prise de position» (ROSENTHAL, VISETTI 2010: 40). L'operazione espressiva equivale sempre a una *presa di posizione*; il soggetto parlante

n'exprime pas seulement pour les autres, il exprime pour savoir lui-même ce qu'il vise. Si la parole veut incarner une intention significative qui n'est qu'un certain vide, ce n'est pas seulement pour recréer en autrui le même manque, la même privation, mais encore pour savoir de quoi il y a manque et privation. L'intention significative se donne un corps et se connaît elle-même en se cherchant un équivalent dans le système des significations disponibles que représentent la langue que je parle et l'ensemble des écrits et de la culture dont je suis l'héritier (MERLEAU-PONTY 1960: 113).

In *FP* Merleau-Ponty è ancora più esplicito: dire che l'attività di linguaggio e la presa di parola costituiscono il posizionarsi continuo del soggetto nel mondo delle significazioni evoca pensare al linguaggio come al *corpo del pensiero*; e da ciò consegue la natura intimamente *gestuale* del parlare:

le geste phonétique réalise, pour le sujet parlant et pour ceux qui l'écoutent, une certaine structuration de l'expérience, une certaine modulation de l'existence, exactement comme un comportement de mon corps investit pour moi et pour autrui les objets qui m'entourent d'une certaine signification (MERLEAU-PONTY: 225).

Non coincidendo con una semplice replica di un modello pre-assegnato, ricevuto e trasmesso, il gesto (linguistico e più largamente espressivo) ha dunque lo statuto di un movimento che rende presente e attualizza attraverso una prassi qualcosa di difficilmente arrestabile e che possa essere fissato: le forme linguistiche e semiotiche stesse. In qualche modo, la funzione del gesto linguistico equivale a quello che Saussure chiamava il *tourbillon sémiologique de la langue* (SAUSSURE 2002), vale a dire il rilancio di qualcosa nel circuito semiologico; un circuito sociale di assegnazione continua di valori, la cui stabilizzazione è sottoposta a diversi regimi di sanzione collettiva, primo fra i quali la sua *istituzionalità*, o, in altri termini, la sua ratifica collettiva. Per questa ragione, secondo Merleau-Ponty, la presa di parola più che una performance che usa strumenti linguistici a disposizione, è una pratica di costante "scuotimento" dell'apparato stesso disponibile. Essa è l'iscrizione di uno *stile* nel mondo, e pertanto implica dei regimi di percezione di natura valutativa. Come

scrivono Rosenthal e Visetti:

l'introduction du style dans le monde se fait à partir d'exemples relevant de sémiotiques sophistiquées, dans lesquelles le rôle des codes et des institutions est patent. Mais le « style » en réalité a une vocation universelle : tout ce qui paraît indique un style d'être – ou mieux, si l'on prend au sérieux l'idée d'une perception culturelle, tout ce qui paraît pose la question des registres stylistiques dans lesquels il faudra l'appréhender. À cette ressaisie du langage sur son versant perceptif comme geste, répond, conformément à la figure du chiasme, le mouvement qui découvre toute perception comme expression. On pourra l'appréhender d'abord comme « descente » de la culture dans la perception (ROSENTHAL, VISETTI 2010: 42).

In altre parole, ogni percezione porta la marca di una produzione, imputata a un nucleo emblematico da cui prende avvio l'espressione dando luogo a una molteplicità di stili e registri espressivi diversificati. È il corpo, che, per Merleau-Ponty, costituisce questo nucleo emblematico. Esso è certamente il supporto materiale del linguaggio, poiché il movimento dell'espressione nella presa di parola si dà come presa di posizione corporea nel mondo. Nel contempo, però, questa espressione corporea si attualizza sotto forme tematiche che figurano il corpo come proto-agente, capace di lasciare *impronte del proprio passaggio*. Non è certamente un caso se Jacques Fontanille riconosce a Merleau-Ponty la paternità della semiotica dell'impronta, dal momento che il corpo si configura come nucleo espressivo in movimento e come figura sintattica da comporre, ricomporre, tematizzare costantemente nel corso delle riprese successive (Fontanille 2004). Essendo tema e figura del proprio movimento espressivo, il corpo si esplicita costantemente dentro a spazi e universi di discorso sempre più raffinati, garantendo quella continuità genetica fra cultura e natura che caratterizzava gli interessi di Merleau-Ponty.

L'espressione, dunque, si rivela un tema cruciale per lo studio delle istituzioni. Non può darsi potere istituyente se non nel corso dell'esperienza espressiva, che è scandita dall'intreccio dialettico fra *percezione culturale* e *azione corporeo-espressiva*. Due problemi, però, si annidano nella prospettiva merleau-pontiana: il primo riguarda l'assenza di una riflessione accurata sulla socialità e sulla normatività dell'espressione; il secondo riguarda la fattura immaginaria e sociale dell'espressione istituyente che caratterizza le istituzioni sociali.

#### **4. Oltre il modello del gesto: il sociale come immaginazione culturale.**

Secondo Descombes, il limite del modello del gesto linguistico viene fuori nel momento in cui, nell'esame della dialettica fra *langue* e *parole* e fra corpo e istituzione, ci si concentra sulla dimensione del *sociale-in-ciascuno*. La parola, per Merleau-Ponty, è un gesto, una forma di presenza corporea che partecipa all'espressione personale: non oggetto né pura intenzione, ma una scansione incarnata nel flusso temporale, suscettibile di diversi gradi di tematizzazione, che segna una transizione fra presenza corporea e traccia materiale. Tuttavia, per assicurare l'identità del segno o della gesticolazione linguistica, Merleau-Ponty ha bisogno di riconoscere un «momento in cui il gesto si sarà interamente separato dal corpo

parlante per diventare un testo o l'equivalente di un testo che può essere indefinitamente trasmesso» (DESCOMBES 1996: 281, trad. mia). Questo momento costituisce lo spirito oggettivo, che ha lo statuto di un mondo culturale che si percepisce nelle cose stesse. In Merleau-Ponty vi è un dispositivo in cui lo spirito oggettivo emerge come intermediario specifico, ma sempre nei termini di uno *spirito oggettivato*. Lo spirito oggettivo di Merleau-Ponty si definisce come la “traccia dell'assente nel paesaggio”, confondendosi con la materialità degli strumenti e delle tecniche d'azione corporea che restano date anche dopo la scomparsa degli stessi attori realizzanti un qualsiasi prodotto. Questo spirito è dato al di fuori dei soggetti umani e anche *in loro assenza*:

l'esprit objectif, après avoir été introduit comme le résultat solidifié d'un acte humain, donc l'acte subjectif se présentant comme trace laissée derrière soi dans les choses matérielles, prend maintenant la figure d'un esprit impersonnel. Ce statut impersonnel de l'esprit est engendré par la transition de l'acte producteur au produit, de l'opération au résultat: ce résultat se *détache* (DESCOMBES 1996 : 283).

Per Descombes, in questa logica il dato funge da testo sempre interpretabile, sottintendendo la necessità di un contesto ermeneutico soggiacente a qualsiasi produzione culturale umana. «La mente cosciente al di fuori delle coscienze individuali è innanzitutto una mente pratica, che si manifesta in gesti e condotte di cui è possibile ritrovare le tracce » (DESCOMBES 1996: 283, trad. mia). Un aratro, una casa, una pipa, un campanello, degli artefatti o dei monumenti di ogni tipo vengono percepiti dai soggetti agenti come traccia o reliquia della presenza altrui. La traccia stessa è pensata come il risultato dei gesti altrui, della loro presenza passata e infine della loro scomparsa. Si tratta di un dispositivo che in taluni casi può essere ritenuto soddisfacente: l'utilizzo personale di un utensile, ad esempio, necessita di un significato pratico e intersoggettivo, che è prolungato nella traccia oggettivata, ancora calda della presenza vivente d'altri. Di fronte ad una pipa, ad esempio, m'immagino intento nel fumarla; la mia immaginazione propone un esercizio di reperimento del complesso d'azioni potenziali che io intrattengo con l'oggetto in questione: l'insieme di questo esercizio immaginativo «è la reazione abbozzata, di fronte a un oggetto umano, da qualcuno che ne coglie il senso pratico. Comprendere è ritrovare il soggetto – il fumatore di pipa – dietro il pezzo di mente oggettivata » (DESCOMBES 1996 : 284, trad. mia). Un tale dispositivo, tuttavia, mostra la propria parzialità nel momento in cui si tiene conto del fatto che il *sociale* va distinto dall'intersoggettività. Anzi, la vita umana stessa, inserita all'interno delle istituzioni e da essa regolata, non può essere soddisfatta da un dispositivo che considera l'“oggetto intermediario umano” nei termini di una convenzione fra soggetti. Descombes estrae dagli esempi merleau-pontiani quello del campanello utilizzato per richiamare la servitù. Di fronte ad un oggetto di questo tipo, non possiamo limitarci a un'immaginazione semiotico-corporea che si lega al sapere pratico intersoggettivamente costituito e pattuito nel corso della storia materiale e culturale dell'oggetto medesimo. L'immaginazione deve supporre una *sceneggiatura* differente, in cui siano presenti non solo un corpo che usa l'oggetto e una serie di azioni sociali riconosciute, ma anche un *padrone* che suona per richiamare l'attenzione e predisporre un ordine nei confronti di un *servo* o di un

*maggiordomo* che risponde al richiamo e all'ordine impartito. Questa sceneggiatura aggiunge al sapere pratico una coordinata specificamente *sociale*:

pour comprendre ce fragment d'esprit objectif, il faut saisir la *relation sociale* qui lui donne sa signification. Je m'imagine assis à la table et sonnait la bonne, ou bien je m'imagine attendant à la cuisine que les maîtres donnent le signal d'apporter le plat suivant (...). Ce qu'il faut imaginer, c'est un scénario à deux personnages, ce qui veut dire qu'il faut imaginer des gestes à accomplir *de part et d'autre*. Il faut donc imaginer moins des gestes que des statuts sociaux complémentaires (DESCOMBES 1996: 284-285).

Al di là del sapere pratico e dei gesti che esso implica, nel percepire e commerciare con un oggetto di questo tipo è necessario immaginare degli scenari e gli statuti sociali complementari che esso evoca. In sostanza, bisogna pensare alla dialettica fra corpo e istituzione sulla base di ruoli e modelli comuni che non risultano da un aggiustamento intersoggettivo, ma che ne sono la condizione. La mente sociale (e con essa le sue manifestazioni antropogenetiche: le istituzioni, prima fra tutte la lingua) si oppone allo spirito oggettivo, perché non passa solo dalla traccia dei viventi-assenti, ma reclama sin da subito la presenza familiare del sociale in ciascuno. Anzi, se lo spirito oggettivo si limita al fatto che abitiamo un mondo già precedentemente abitato da altri prima di noi, lo spirito oggettivo struttura una relazione di familiarità costante fra noi e il mondo: «non è la traccia degli assenti nel nostro campo di percezione, è la presenza del sociale nella mente di ciascuno» (DESCOMBES 1996: 289, trad. mia). Si tratta di una relazione di familiarità che non devo raggiungere o interpretare, perché essa è già qui, presente a me stesso, nel mio linguaggio come nel mio pensiero. Questa dialettica fra corpo e istituzione si concentra sulla tela esteriore agli individui che modella e regola continuamente le interazioni fra soggetti, ma si preoccupa al contempo del tipo agentività che si costituisce all'interno di questa dialettica. È qui che la nozione d'istituzione mostra la sua rilevanza, mettendo in risalto questa struttura metabolica fra espressione (soggettiva) e traccia (intersoggettiva). Lo stesso Merleau-Ponty, in uno dei *résumé* dei corsi al *Collège de France* si era mosso in questa direzione. Dal punto di vista fenomenologico, per istituzione bisogna intendere degli eventi – propri di una qualsivoglia esperienza – che dotano quest'ultima di dimensioni durevoli, in relazione alle quali

toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire – ou encore les événements déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance ou de résidu, mais comme un appel à une suite, exigence d'un avenir (MERLEAU-PONTY 2003 : 61).

Come può, allora, il gesto far segno verso altri gesti, far seguito, far appello e creare storia? Quale il dispositivo che fa il proprio dell'istituzione linguistica come istituzione antropologica segnata dalla dialettica fra corpo e tali norme, significati e tracce culturali di cui disponiamo? Dal nostro punto di vista, il modello della traccia di Merleau-Ponty non può rispondere a questa esigenza di continuità che egli stesso medita nel corso tenuto al *Collège de France*. Come è noto, ogni semiosi istituita si nutre – abbiamo visto – di assenza e non solo di presenza. Per rendere conto del ruolo

dell'assenza crediamo bisogni fare affidamento a una teoria dell'immaginario e dell'immaginazione semiotica, la cui ispirazione cercheremo tra le linee del pensiero di Cornelius Castoriadis. Così, come scrivono i già citati Rosenthal e Visetti:

on comprendrait mieux que l'identité et la qualité de la chose ne soit pas faite que de ses profils sensibles, mais renvoie immédiatement à un horizon imaginaire sémiotiquement induit, c'est-à-dire impliquant la participation des sujets à la vie sémiotique, et la poursuite de valeurs autrement inaccessibles (ROSENTHAL, VISETTI 2010: 47).

### **5. L'“immaginario radicale” fra istituzione e soggettivazione.**

Nella sua opera di più ampio respiro, ossia *l'Istituzione immaginaria della società* (d'ora in poi *IIS*), Castoriadis si propone di tornare da un punto di vista filosofico e speculativo sulla nozione d'immaginario. Questo è un importante strumento per tenere insieme un'ontologia della creazione storico-sociale, da cui deriva l'idea che il simbolico come ordinamento (e primo fra tutti il suo modo linguistico) sia una creazione istituzionale (sociale e immaginaria) con una concezione del soggetto quale, contemporaneamente, nucleo fondamentale della fluttuazione creatrice e suo emblema figurale. L'immaginario, per Castoriadis, è da intendersi come fondamento sempre attuale, componente centrale in cui si generano contemporaneamente «sia ciò che tiene insieme ogni società sia il cambiamento storico» (CASTORIADIS 2007: 145). Fortemente critico nei confronti dei funzionalismi sociologici e antropologici dominanti all'epoca, il filosofo e psicanalista trova nel simbolico, e in qualsiasi forma sociale istituita, non tanto una risposta a bisogni sociali che organizzerebbero la vita dei singoli, per regolarne poi l'eventuale associazione funzionale, quanto, al contrario, la traccia di una *creazione*, che consente al linguaggio di essere qualcosa di più di un semplice codice, facendo esistere un mondo. La natura del simbolico contraddice il funzionalismo antropologico, perché non esiste istituzione simbolica in cui ciascuno degli elementi che la compongono risponda sempre a una funzione specifica. Anzi, la sfera del simbolico si caratterizza per una relativa indipendenza rispetto alla funzionalità, tanto biologica che sociale. Come può questo non determinismo, allora, spiegare l'emergenza delle istituzioni, se i bisogni umani non sono o comunque non costituiscono un criterio sufficiente? È qui che Castoriadis propone la doppia centralità dell'immaginario e del soggetto, che emerge con chiarezza in uno scritto che avrebbe dovuto costituire il primo capitolo di un libro – mai portato a compimento dal filosofo – il cui titolo avrebbe dovuto essere *Le Fondement imaginaire du social-historique*:

la détermination de l'imaginaire émerge aussitôt lorsqu'on se pose cette question centrale : quelles sont les conditions les plus générales d'existence d'un sujet individuel ou d'une collectivité de sujets ? Ces conditions peuvent être résumées en deux termes : la donnée d'une réalité, à savoir d'un sol résistant, cohérent et inépuisable ; la donnée d'une autre réalité, non pas négation (réelle) du réel, mais a-réalité ; celle-ci s'origine dans et est supportée par cette détermination essentielle des sujets qui est capacité d'ignorer le réel, de s'en détacher, de le mettre à distance, d'en prendre une vue autre que celle qui « s'impose », de lui donner un prolongement irréel, de penser à autre chose,

de se représenter et faire ce qui n'est pas donnée, de faire exister le possible. Cette détermination essentielle, constitutive de l'existence humaine, est ce que j'appelle imaginaire (ou imagination) lorsque l'accent est mis sur le moment de l'activité subjective corrélatrice (CASTORIADIS 2007: 146).

Per Castoriadis, le istituzioni trovano la loro fonte genetica nell'immaginario sociale o istituyente, all'origine delle diverse istituzioni. È la fattura stessa del simbolico a richiamare la necessità di questa idea d'immaginario giacché ogni simbolizzazione non può che presupporre un atto immaginativo. L'immaginario radicale può considerarsi come una facoltà particolare dell'essere umano, in virtù della quale riesce a porre attraverso un'immagine qualcosa non dato nella trama della percezione. In altre parole, l'immaginario radicale è la radice comune dell'immaginario effettivo e del simbolico; la sua importanza risiede nel fatto che, richiesto per conferire senso alle istituzioni, esso non può essere ridotto al prodotto di un'attività individuale né, tanto meno, a quello di una pluralità d'individui. Tale è l'esempio dell'istituzione linguistica, che non può essere considerata come il risultato di un atto riflesso e razionale da parte di un legislatore o di una pluralità d'individui, che avrebbero dovuto già possedere un linguaggio per mettersi d'accordo su cosa istituire a loro volta. Non lontano dall'idea saussuriana di lingua come istituzione senza analoghi, il simbolico è per Castoriadis possibile perché la funzione immaginaria istituisce attraverso una sorta di *praxis communis* la tela espressiva significante intessuta di *significati sociali immaginari*. Come Arnaud Tomès fa osservare, l'immaginario sociale radicale, lungi dall'essere riducibile all'attività individuale o di una comunità, si trova al cuore dell'azione del "collettivo anonimo" (TOMÈS 2007, in CASTORIADIS 2007: 50-51). L'immaginario radicale è questo movimento collettivo anonimo – che in IIS Castoriadis qualificherà come il *magma* – che si traduce sempre nei *significati sociali immaginari*, che conferiscono posto e valore ai differenti fattori che esistono in una società. Le significazioni sociali immaginarie – che orientano il flusso delle varie forme di cristallizzazioni semantiche, solidificazioni e fusioni del senso all'interno di un dato momento storico – sono dunque ciò che consente di dare unità alle istituzioni. Esse sono tali – immaginarie e sociali – perché da un lato non si esauriscono nel riferimento a ordini e regimi percettivi, razionali e reali, e dall'altro perché sono poste *tramite creazione*. In altri termini, esse sono creazioni sociali in costante metamorfosi, e al contempo condizione stessa delle metamorfosi di senso che orientano le istituzioni. Rispetto al concetto di *traccia*, fulcro del modello gestuale di Merleau-Ponty, i significati immaginari sociali presentano due vantaggi che mi permettono di abbozzare, nei limiti di questo lavoro, alcune formulazioni conclusive in guisa di appunti teorici. In primo luogo, poiché per Castoriadis non può darsi percezione senza immaginazione, i registri percettivi di costruzione e circolazione di un oggetto semiotico (o simbolico) si espandono oltre l'insieme dei suoi profili sensibili. Pertanto l'unità semiotica dell'oggetto deve sempre ricondursi a questo orizzonte *socialmente immaginario* che la sola dialettica fra traccia/ripresa non esaurisce: in quanto sociale, una pluralità di regimi di creazione la regolano e determinano di continuo; in quanto vissuta sempre da un soggetto storicamente concreto, questa unità simbolica si alimenta anche del rapporto fra *fantasmizzazione* e *costituzione* di un mondo proprio (CASTORIADIS 1975: 493-497). Dal punto di vista di Castoriadis, infatti,

non vi è alcuna distinzione fra immaginario e reale: «l'istituzione della società è ogni volta istituzione di un magma di significazioni immaginarie sociali, che noi possiamo e dobbiamo chiamare un *mondo* di significazioni » (CASTORIADIS 1975: 480, trad. mia).

L'imaginaire radical est comme social-historique et comme psyché/soma. Comme social-historique, il est fleuve ouvert du collectif anonyme ; comme psyché/soma, il est flux représentatif/affectif/intentionnel. Ce qui, dans le social-historique, est position, création, faire être, nous le nommons imaginaire social au sens premier du terme, ou société instituante. Ce qui, dans le psyché/soma est position, création, faire être pour le psyché/soma nous le nommons imagination radicale. L'imaginaire sociale ou la société instituante est dans et par la position-crédation de significations imaginaires sociales et de l'institution ; de l'institution comme « présentification » de ces significations, et de ces significations comme instituées. L'imagination radicale est par et dans la position-crédation de figures comme présentification de sens et de sens comme toujours figuré-représenté. L'institution de la société par la société instituante s'étaye sur la première strate naturelle du donné et se trouve toujours dans une relation de réception/altérité avec ce qui avait déjà été institué. La position de figures sensées ou de sens figuré par l'imagination radicale s'étaye sur l'être-ainsi du sujet comme vivant et se trouve toujours dans une relation de réception/altération avec ce qui avait déjà été représenté par et pour la psyché (CASTORIADIS 1975: 492).

Non avendo il tempo di entrare nel dettaglio del lessico e del pensiero di Castoriadis per questioni d'economia del testo, non posso avventurarmi nella spiegazione del rapporto fra *psyché/soma* e attività immaginativa da un lato e *società* e *immaginario* dall'altro.

Vorrei piuttosto chiudere sul secondo vantaggio rispetto al modello del gesto di Merleau-Ponty offertoci dal pensiero di Castoriadis. Non soltanto questo ci consente di pensare l'istituzione come sistema di modellizzazione, regolamento e atmosfera che garantisce e contempla sia continuità all'agire umano e sociale sia le imprevedibilità e le fratture nel *magma* della creazione immaginaria, che esonda e struttura la percezione culturale. Opponendosi all'opposizione fra individuale e sociale, Castoriadis mostra che ogni oggetto simbolico è costitutivamente *trans-soggettivo*, giacché oltrepassa il vissuto individuale – non fosse altro che per la sua fattura immaginativa. Nello stesso tempo, però, l'oggetto simbolico non può esistere se non nel circuito della *prassi di un soggetto immaginante*, o meglio, costituito socialmente grazie alla prassi immaginativa. Ciò che caratterizza i significati sociali immaginari, allora, è che non sono elementi semantici di natura astratta che il soggetto subirebbe passivamente, ma significati provati (nel duplice senso di messi alla prova e sentiti affettivamente) dai soggetti. Anzi, i significati sociali immaginari sono fatti in tal modo perché questa affezione si produca costantemente. Questa dimensione di *prova*, di movimento magmatico, affettivo, immaginario e storico-sociale, fa della *partecipazione* del soggetto alla vita semiotica il motore della creazione istituzionale e del *glissage* l'anima di ogni forma, sempre in metamorfosi grazie alle maglie larghe dell'immaginazione sociale e della percezione semiotica.

## Bibliografia

BONDÌ, Antonino (2012a), «Le sujet parlant comme être humain et social», *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 65, pp. 25-38.

BONDÌ, Antonino (2012b), [a cura di], *Percezione, semiosi e socialità del senso*, Mimesis, Milano.

BONDÌ, Antonino (2013), «L'istituzione di senso fra soggetto parlante e socialità», *Blityri*, II, 1, pp. 97-106

BONDÌ, Antonino (2014), «L'expérience de la parole: le thème du sujet parlant», *Revue-Texte*, XIX, pp. 1-19,  
[http://www.revue-texte.net/docannexe/file/3443/sujetparlant\\_bondi.pdf](http://www.revue-texte.net/docannexe/file/3443/sujetparlant_bondi.pdf)

BOURDIEU, Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Gallimard, Paris.

BOURDIEU, Pierre (1994), *Raisons pratiques*, Seuil, Paris.

BOURDIEU, Pierre (1982), *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris.

BOUVERESSE, Jacques (1976), *Le mythe de l'intériorité: expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Editions de Minuit, Paris.

CARRON, Guillaume (2008), «Imaginaire, symbolisme et réversibilité: une approche singulière de l'inconscient chez Merleau-Ponty», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 133/4, pp. 443-464

CASTORIADIS, Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris.

CASTORIADIS, Cornelius (1978), *Les carrefours du labyrinthe 1*, Seuil, Paris.

CASTORIADIS, Cornelius, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Seuil, Paris.

CASTORIADIS, Cornelius (1990), *Le monde morcelé*, Seuil, Paris.

CASTORIADIS, Cornelius (2007), *L'imaginaire comme tel*, Hermann, Paris.

CHAUVIER, Stéphan (2001) *Dire «Je». Essai sur la subjectivité*, Vrin, Paris.

COPPO, Piero (2003), *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Bollati-Boringhieri, Torino.

DE MARTINO, Ernesto (2005), *Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna.

DESCOMBES, Vincent (1996), *Les institution du sens*, Editions de Minuit, Paris.

DESCOMBES, Vincent (2004), *Le complément du sujet*, Gallimard, Paris.

DESCOMBES, Vincent (2013), *Les embarras de l'identité*, Gallimard, Paris.

FOUCAULT, Michel (2000), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*, Seuil, Paris.

GALZIGNA, Mario (2013), *Rivolte del pensiero. Dopo Foucault per riaprire il tempo*, Bollati Boringhieri, Torino.

GAMBARARA, Daniele (2005) «Mente pubblica e tempo storico. Per una lettura del terzo corso come teoria delle istituzioni sociali», *Forme di Vita*, 4, pp. 173-181.

KARSENTI, Bruno (2013), *D'une philosophie à l'autre*, Gallimard, Paris.

LAUGIER, Sandra (2010), *Le mythe de l'inexpressivité*, Vrin, Paris.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1960), *Signes*, Gallimard, Paris.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1969), *La prose du monde*, Gallimard, Paris.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2003), *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2011), *Le monde sensible et le monde de l'expression*, MetissPress, Genève.

ROSENTHAL, Victor & VISETTI, Yves-Marie (2008), «Modèles et pensées de l'expression: perspectives microgénétiques», *Intellectica*, 50, pp. 177-252.

ROSENTHAL, Victor & VISETTI, Yves-Marie 2010, «Expression et sémiotique pour une phénoménologie sémiotique», in *Rue Descartes*, 70/ 4, pp. 24-60.

SAUSSURE, Ferdinand (2002), *Écrits de linguistique générale*, Gallimard, Paris.

TOURNAY, Virginie (2014), *Penser le changement institutionnel*, Puf, Paris.

ŽIŽEK, Slavoj (2000), *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, Londra.