

## La parola dell'augure Merleau-Ponty e la «filosofia del freudismo»\*

MAURO CARBONE\*\*

**Résumé:** Dans la dernière phase de sa pensée, Merleau-Ponty juge la psychanalyse parmi ces «symptômes culturels» où il voit s'exprimer *implicitement* «une mutation dans les rapports entre l'homme et l'Être». Dans cette perspective, Merleau-Ponty rapproche sa nouvelle considération de la psychanalyse avec l'approfondissement de la notion de corps propre dans la notion de «chair», par laquelle il désigne l'horizon de coappartenance ontologique qui enveloppe notre corps, celui d'autrui et les choses du monde. Dans cet horizon, selon Merleau-Ponty peut se donner notre «capacité de prendre un être comme représentatif de l'Être», capacité que à son avis «la philosophie du freudisme» a su reconnaître, si on ne l'interprète pas comme «philosophie du corps mais de la chair».

A ce dernier égard, cet essai repère un *exemplum* particulièrement efficace de telle «capacité ontologique» dans le phénomène du fétichisme et souligne comment la conférence de Freud intitulée *De la genèse du fétichisme* (1909) semble converger avec la ligne interprétative proposée par Merleau-Ponty. En effet, d'après cette ligne le fétichisme se révèle un cas particulier, éventuellement pathologique, de notre «capacité ontologique» de «dimensionnaliser» un étant quelconque à essence – à savoir, en termes grecs, à *idea* – en en faisant au même temps l'emblème de notre rapport à l'Être.

**Mots clés:** psychanalyse, ontologie, fétichisme, symbolisme, corps – chair, mémoire – temps.

**Compendio:** Nell'ultima fase del suo pensiero, Merleau-Ponty giudica la psicoanalisi fra quei «sintomi culturali» in cui egli vede esprimersi *implicitamente* una «mutazione nei rapporti fra l'uomo e l'Essere». In questa prospettiva, Merleau-Ponty connette allora la sua nuova considerazione della psicoanalisi con l'approfondimento della nozione di corpo proprio in quella di «carne», termine con il quale egli indica l'orizzonte di coappartenenza ontologica che avvolge il nostro corpo, quello altrui e le cose del mondo. Proprio all'interno di questo orizzonte, per Merleau-Ponty si può dare quella nostra «capacità di prendere un essere come rappresentativo dell'Essere» che a suo avviso anche la «filosofia del freudismo» ha saputo ravvisare, se la s'interpreta non quale «filosofia del corpo ma della carne».

A quest'ultimo proposito, il presente saggio individua un *exemplum* particolarmente efficace di tale «capacità ontologica» nel fenomeno del feticismo e sottolinea come, con la linea interpretativa proposta da Merleau-Ponty, sembri implicitamente convergere la conferenza di Freud dal titolo *Per la genesi del feticismo* (1909). Secondo questa linea, il feticismo viene infatti a palesarsi quale caso particolare – eventualmente patologico – della nostra «capacità ontologica» di «dimensionalizzare» un essente qualsiasi a essenza – cioè, in termini greci a *idea* – nel contempo facendone l'emblema del nostro rapporto con l'Essere.

**Parole chiave:** psicoanalisi, ontologia, feticismo, simbolismo, corpo – carne, memoria – tempo.

---

Fecha de recepción: 1 enero 2004. Fecha de aceptación: 22 abril 2004.

\* Una precedente versione di questo saggio è comparsa nel volume a cura di S. Mistura, *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino 2001, pp. 262-291. Ulteriormente rielaborato, esso è ora parte integrante del mio libro dal titolo *Una deformazione senza precedenti*, di prossima pubblicazione presso Quodlibet, Macerata 2004 ([www.quodlibet.it](http://www.quodlibet.it)).

\*\* Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Milano. Via Festa del Perdono, 7 - 20122 Italia. E-mail: [mauro.carbone@unimi.it](mailto:mauro.carbone@unimi.it) - egli ha pubblicato *La visibilità de l'invisible. Merleau Ponty entre Cézanne et Proust*, Hildesheim, G. Olms, 2001. Co-direttore de *Chiasmi International. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*.

Concludendo la «Prefazione» che lo psicoanalista Angelo Hesnard – approdato in quegli anni a posizioni prossime a quelle di Lacan<sup>1</sup> – gli aveva chiesto di scrivere per il proprio libro dedicato a *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*<sup>2</sup>, Maurice Merleau-Ponty insisteva sui «motivi nuovi»<sup>3</sup> intervenuti ad arricchire il suo interesse per «l'opera di Freud», poche pagine dopo aver già ammesso che «una filosofia forse più matura e anche la crescita della ricerca freudiana – proprio nel senso che è del dottor Hesnard – ci farebbero oggi esprimere diversamente i rapporti fra la fenomenologia e la psicoanalisi, la filosofia implicita della psicoanalisi stessa – e ci renderebbero infine meno indulgenti verso i nostri primi saggi»<sup>4</sup>.

Ciò non gli impediva comunque di precisare che conservavano «sempre la loro verità»<sup>5</sup> le critiche da lui rivolte in passato alla psicoanalisi freudiana. Poche pagine prima, egli le aveva riassunte per come risultavano esposte in «un vecchio lavoro»<sup>6</sup> che s'indovina essere *Fenomenologia della percezione*: si tratta delle critiche di quanti, come lui, «considerano l'inconscio freudiano come una coscienza arcaica o primordiale, il rimosso come una zona d'esperienza che noi non abbiamo integrato, il corpo come una sorta di complesso naturale o innato e la comunicazione come un rapporto fra esseri incarnati di tal genere, bene o male integrati»<sup>7</sup>.

Anche alla luce di questa sostanziale riaffermazione, esaminiamo allora più da vicino quelle critiche, quali figurano appunto nei «primi saggi» pubblicati da Merleau-Ponty.

## I. «Interpretazione del freudismo in termini di struttura»

Il capitolo di *La struttura del comportamento* nel corso del quale egli si rivolge all'opera di Freud è quello che propone una classificazione dei comportamenti in tre ordini – fisico, vitale e umano – ognuno dei quali risulta irriducibile al precedente. Come infatti riassume la conclusione di tale capitolo, «non possiamo limitarci a sovrapporre questi tre ordini, e ciascuno di essi, non essendo una sostanza nuova, dovrebbe venir concepito come una ripresa ed una 'nuova strutturazione' del precedente. Di qui il duplice aspetto dell'analisi che, nello stesso tempo, liberava il superiore dall'inferiore e lo 'fondava' su di esso»<sup>8</sup>.

1 Cfr. E. Roudinesco, M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Fayard, Paris 1997, rispettivamente p. 430 e p. 432.

2 A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, Payot, Paris 1960.

3 M. Merleau-Ponty, «Préface» a A. Hesnard, *op. cit.*, p. 10.

4 *Ibidem*, p. 7.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*, p. 5.

7 *Ibidem*.

8 M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, P.U.F., Paris 1942, tr. it. di G. D. Neri, *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano 1963, pp. 296-297. Emerge così una prima e ancora parziale problematizzazione dell'idea di stratificazione (in quanto a sua volta rinvia a quella di distinzione), che nell'ultima fase del suo pensiero Merleau-Ponty cercherà addirittura di abbandonare, sostituendo alla nozione di «strato» quella di «vortice» (*tourbillon*): cfr. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, texte établi par C. Lefort, Gallimard, Paris 1964, tr. it. di A. Bonomi riv. da M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, nuova edizione italiana a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1993, pp. 155, 256, 276, nonché Id., *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968, tr. it. e cura di M. Carbone in M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, Bompiani, Milano 1995, p. 59 e Id., *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, établi et annoté par D. Séglaud, Éd. du Seuil, Paris 1995, tr. it. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi, a cura di M. Carbone, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Cortina, Milano 1996, p. 225.

Così, se il concetto di struttura elaborato dalla *Gestalttheorie* — che proprio per la sua impostazione globalizzante e relazionalistica riscuote l'attenzione di Merleau-Ponty<sup>9</sup> — consente di pensare il rapporto fra corpo e mondo secondo una dialettica di reciproca implicazione per cui, nel caso dell'organismo e del suo ambiente, il primo si adatta al secondo mantenendo al contempo una relativa autonomia, a sua volta l'ordine del comportamento umano riprende a livello superiore quella «dialettica vitale», investendola di un senso nuovo.

Appunto col tentativo di «precisare [...] i rapporti della dialettica propriamente umana con la dialettica vitale»<sup>10</sup> che caratterizza la relazione «dell'organismo e del suo ambiente»<sup>11</sup> Merleau-Ponty motiva allora il suo ricorso alla «teoria freudiana».

Ma, anziché effettuare tale preannunciato ricorso, subito dopo egli intraprende piuttosto una reinterpretazione critica di quella teoria, ossia — nei termini utilizzati in proposito dall'indice del libro — una «interpretazione del freudismo in termini di struttura» che consegue al dichiararsi «contro il pensiero causale in psicologia»<sup>12</sup>. A tal fine egli si avvale non solo dell'opera dello psicologo Kurt Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, che risulta uno dei più fondamentali punti di riferimento di tutto il volume<sup>13</sup>, ma anche di quel testo del filosofo franco-ungherese Georges Politzer, pubblicato dieci anni prima, che non cesserà più di mediare il suo rapporto con la psicoanalisi: *Critique des fondements de la psychologie*<sup>14</sup>.

Merleau-Ponty s'installa dunque sul terreno privilegiato su cui si esercita la critica di Politzer al freudismo: quello della teoria del sogno. Su tale terreno, dichiaratamente prescindendo dalla «base erotica»<sup>15</sup> che Freud assegna ai conflitti da lui analizzati e che sarà invece sinteticamente valutata in *Le doute de Cézanne*<sup>16</sup> nonché discussa in *Phénoménologie de la perception*<sup>17</sup>, egli anzitutto attacca

9 A proposito del termine «struttura», ancora nel saggio *De Mauss à Claude Lévi-Strauss* — pubblicato per la prima volta in «Nouvelle Revue Française», n. 82, 1959, pp. 615-631, quindi ripreso in *Signes* — Merleau-Ponty ricorderà che «la parola, di cui oggi si fa abuso, aveva originariamente un senso preciso: serviva agli psicologi per indicare le configurazioni del campo percettivo, quelle totalità articolate da certe linee di forza, e da cui ogni fenomeno riceve il suo valore locale» (M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, tr. it. di G. Alfieri, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 157). Sull'evoluzione nella considerazione della *Gestalttheorie* da parte di Merleau-Ponty, cfr. R. Barbaras, *Merleau-Ponty et la psychologie de la Forme*, «Les études philosophiques», avril-juin 2001, pp. 151-163.

10 M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 285.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*, p. 365.

13 K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1934. «E' sufficiente osservare i molteplici riferimenti a quest'opera in *La structure du comportement* per accorgersi del ruolo determinante che essa ha giocato. Ci limitiamo ad attirare l'attenzione sulla critica cui Goldstein sottopone la teoria delle forme fisiche proposta da Köhler, critica spesso ripresa da Merleau-Ponty e che costituisce la sua principale obiezione contro la psicologia della forma» (T. F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de M. Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, Martinus Nijhoff, La Haye 1971, pp. 12-13).

14 G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie, I. La psychologie et la psychanalyse*, Rieder, Paris 1928, tr. it. di S. De La Pierre, *Critica dei fondamenti della psicologia*, in Id., *Freud e Bergson*, La Nuova Italia, Firenze 1970, pp. 3-198. Si ricordi che, a sua volta, *La struttura del comportamento*, benché pubblicato per la prima volta nel 1942, è datato 1938.

15 M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 286.

16 M. Merleau-Ponty, *Le doute de Cézanne*, «Fontaine», n. 47, 1945, pp. 80-100, poi ripreso in Id., *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948, tr. it. di P. Caruso, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 1962, poi Garzanti, Milano 1974, pp. 27-44. I due passi in cui ci si riferisce alla «base erotica» della dottrina freudiana si trovano alle pp. 43 e 44 dell'ultima ed. it. citata. Il secondo spiega: «la fantasticheria ermeneutica dello psicoanalista, che moltiplica le comunicazioni fra noi e noi stessi, considera la sessualità come simbolo dell'esistenza e l'esistenza come simbolo della sessualità».

17 Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, capitolo dal titolo «Il corpo come essere sessuato», pp. 224 sgg., su cui mi soffermerò più oltre.

«quel sistema di nozioni causali [...] che trasforma in una teoria *metafisica* dell'esistenza umana le scoperte della psicoanalisi»<sup>18</sup> e che — a suo avviso — certo «non è indispensabile»<sup>19</sup> per concepirle, ma ne inficia anzi l'importanza.

Subito dopo Merleau-Ponty sembra allora voler mostrare «che è possibile utilizzare un linguaggio ben diverso»<sup>20</sup> — un linguaggio, appunto, prevalentemente improntato non solo a Politzer, ma anche a Goldstein<sup>21</sup> — per evidenziare l'effettivo valore che «le scoperte della psicoanalisi» possono rivestire qualora quest'ultima non caratterizzi gli elementi che intervengono nei nostri processi psichici quali «cose»<sup>22</sup> né dunque la loro dinamica secondo sistemi causalistici<sup>23</sup>; presupposti, entrambi, su cui può peraltro fondarsi la pretesa separatezza («metafisica») dell'inconscio<sup>24</sup>. Esplicita perciò Merleau-Ponty, dichiaratamente richiamandosi alle teorie di Politzer: «Il ricordo di infanzia che offre la chiave di un sogno, l'evento traumatico che dà la chiave di un atteggiamento e che l'analista riesce a mettere a nudo, non sono dunque le cause del sogno o del comportamento. Per l'analista essi sono il mezzo per spiegarsi una costruzione o un atteggiamento presenti»<sup>25</sup>.

## II. Infanzia, vita, opera: Leonardo e Cézanne

Pochi anni dopo — pare nel 1942 — discutendo del rapporto fra la vita e l'opera del pittore provenzale Paul Cézanne nella parte finale del magistrale saggio a lui dedicato<sup>26</sup>, Merleau-Ponty giunge

18 M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 286; corsivo mio.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*. Questa convinzione — a sua volta ispirata a Politzer — risulta ribadita, più di vent'anni dopo, nella «Prefazione» al libro di Hesnard, dove Merleau-Ponty si dichiara tuttora persuaso che la psicoanalisi sia «colma di un pensiero che non si esprime se non molto indirettamente in certi concetti freudiani»; a suo giudizio, infatti, «Freud li descrive talvolta in un linguaggio fatto su misura [...], ma spesso non vi fa che delle allusioni nei termini della medicina e della psicologia del suo tempo [...]. Di qui un malinteso fra lui e il lettore frettoloso (ma forse anche con se stesso)» (M. Merleau-Ponty, «Préface» a A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, cit., rispettivamente p. 5 e p. 6).

21 «Sostituendo, con Goldstein, il linguaggio energetico di Freud con un linguaggio strutturale, l'esteriorità causale viene ridotta a una strutturazione insufficiente», spiega T. F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale*, cit., p. 73, che quale esempio cita, fra l'altro, la seguente affermazione di Merleau-Ponty: «Bisognerebbe considerare lo sviluppo, non come la fissazione di una forza data su oggetti dati anche al di fuori di essa, ma come una strutturazione (Gestaltung, Neugestaltung) progressiva e discontinua del comportamento» (M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 286).

22 Cfr. *ibidem*, p. 287.

23 Cfr. *ibidem*, pp. 286, 288, 289, 290.

24 «Il problema non lo si risolve col semplice conferire ai complessi un carattere di realtà e una efficacia peculiari, come se l'esistenza di questo frammento di comportamento isolato non fosse condizionata dall'atteggiamento complessivo della coscienza che evita di pensare ad esso per non essere costretta ad integrarlo e a diventarne responsabile» (*ibidem*, p. 288). E ancora: «Questa insufficienza [...] lascia una *apparenza di autonomia* ad un comportamento parziale» (*ibidem*, corsivo mio).

25 *Ibidem*, p. 288. Come ricorda Geraets, «secondo Politzer, il torto di Freud è quello di credere che il contenuto latente del sogno preesistesse a titolo di rappresentazioni inconse. In realtà, colui che sogna si trova in una condizione confusa, ambivalente, equivoca. Perciò Politzer respinge l'idea di inconscio quale Freud la concepisce. In realtà, l'inconscio è semplicemente il vissuto: possiamo vivere più cose di quante ce ne rappresentiamo. Le spiegazioni 'in terza persona' che dà Freud non sono necessariamente richieste dai fenomeni che la psicoanalisi scopre. Dal momento che mediante la tecnica psicoanalitica troviamo un senso nuovo a questo o quell'atteggiamento, proviamo la forte tentazione di supporre che tale 'secondo racconto' preesistesse al fondo del soggetto prima che intervenisse l'analisi, e di conseguenza che questo senso fosse inconscio. Per Politzer è arbitrario realizzare nel soggetto, come rappresentazione determinata, ciò che è scoperto a posteriori. Significa postulare che tutto quanto è in noi vi si trova necessariamente sotto forma di rappresentazione determinata conscia o inconscia». Allo stesso proposito, cfr. anche P. Gambazzi, *Fenomenologia e psicoanalisi nell'ultimo Merleau-Ponty*, «aut aut», n. 232-233, luglio-ottobre 1989, p. 123, nota 33.

26 Nella sua «Préface» a *L'œil et l'esprit*, Claude Lefort precisa che *Il dubbio di Cézanne* venne scritto da Merleau-Ponty tre anni prima di essere pubblicato (cfr. M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit* [datato 1960, 1961], Gallimard, Paris 1964, p. VI).

a misurarsi direttamente con l'interpretazione che Freud aveva fornito appunto di un «ricordo d'infanzia»<sup>27</sup>, nel quale aveva ravvisato «la chiave»<sup>28</sup> non di un sogno, bensì di un dipinto. Si tratta dell'interpretazione elaborata nel celebre saggio intitolato infatti *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*<sup>29</sup>, che risulta di particolare interesse anche per le sue significative intersezioni con due scritti freudiani dedicati al tema del «feticismo». Da un lato, infatti, quel saggio fu composto nello stesso anno in cui Freud tenne alla Società Psicoanalitica di Vienna la conferenza intitolata *Per la genesi del feticismo*, dall'altro egli vi dichiarerà già in parte presente la spiegazione del feticismo stesso da lui avanzata a conclusione dello scritto pubblicato su tale argomento nel 1927<sup>30</sup>.

E' noto come il «ricordo d'infanzia» che dà il titolo al saggio freudiano riguardi la figura di un nibbio che si sarebbe posato sulla culla di Leonardo percuotendone la bocca con la coda: una figura che a Freud sembra evocata nel drappeggio del manto di Maria dipinto in *Sant'Anna, la Vergine e il Bambino*.

Da quel «ricordo d'infanzia» egli prende dunque le mosse nel tentativo di decifrare l'*enigma*<sup>31</sup> del carattere leonardesco. Come del resto il suo stesso titolo annuncia, il saggio condensa perciò una sorta di teoria della memoria, la quale risulta di particolare rilievo per l'ambito problematico che nel presente studio intendo affrontare. Essa viene esposta in particolare nel secondo paragrafo, su cui pertanto mette conto essenzialmente concentrarsi.

Va anzitutto osservato che, se il titolo freudiano parla di «ricordo» (*Erinnerung*), il testo ipotizza piuttosto che «la scena del nibbio non sarà un ricordo di Leonardo, ma una fantasia che egli si è costruito più tardi e ha riferito alla sua infanzia»<sup>32</sup>, o, più precisamente, la posteriore elaborazione fantastica di una duplice reminiscenza: «dell'essere allattato e dell'essere baciato dalla madre»<sup>33</sup>.

«I ricordi d'infanzia delle persone — argomenta Freud — non hanno spesso alcun'altra origine; in generale essi non vengono fissati e ripetuti a partire dall'episodio vissuto, come avviene per i ricordi coscienti della maturità, ma ripresi in un periodo successivo, quando l'infanzia è già trascorsa, e quindi modificati, falsati, posti al servizio di tendenze posteriori, così che in linea del tutto generale non possono essere rigorosamente distinti dalle fantasie»<sup>34</sup>.

Egli tende dunque a distinguere una memoria «cosciente» relativa alla «maturità», che «fissa» le esperienze vissute per poi poterle «ripetere» — che opera cioè *conservando* —, da una memoria che abbiamo sentito caratterizzare come sostanzialmente *indistinguibile dalla fantasia*: essa, riferita

27 Per quanto riguarda invece le osservazioni di Politzer su questo tema, cfr. *op. cit.*, in particolare pp. 86 sgg.

28 Tale (*Schlüssel*) è appunto il termine usato dallo stesso Freud. Cfr. qui sotto, nota 31.

29 S. Freud, *Eine Kindheits Erinnerung des Leonardo da Vinci*, Deuticke, Leipzig-Wien 1910, tr. it. di E. Luserna, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, in Id., *Opere*, vol. 6, *Casi clinici e altri scritti 1909-1912*, Boringhieri, Torino 1974, poi Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 213-284.

30 Cfr. rispettivamente S. Freud, *Zur Genese des Fetischismus*, verbale della conferenza tenuta nella seduta del 24 febbraio 1909 della Società Psicoanalitica di Vienna, tr. it. di F. Marchioro, *Per la genesi del feticismo*, in S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino 2001, pp. 6-18, nonché Id., *Fetischismus*, «Almanach der Psychoanalyse 1928», Wien 1927, pp. 17-24, tr. it. di R. Colomi, *Feticismo*, in Id., *Opere*, vol. 10, *Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti 1924-1929*, Boringhieri, Torino 1978, poi Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 491-497, in particolare, per la dichiarazione qui si fa qui allusione, p. 492, nota 1.

31 Cfr. S. Freud, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, cit., p. 213. «Quasi che la chiave [*Schlüssel*] di tutte le sue realizzazioni e della sua sventura fosse riposta nella fantasia infantile del nibbio» (*ibid.*, p. 275; corsivo mio). Per il testo tedesco, cfr. S. Freud, *Gesammelte Werke*, VIII Band (*Werke aus den Jahren 1909-1913*), S. Fischer, Frankfurt a. M. 1943, p. 210.

32 S. Freud, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, cit., p. 229.

33 *Ibid.*, p. 251.

34 *Ibid.*, pp. 229-230.

all'età genericamente definita «infanzia»<sup>35</sup>, *deforma*<sup>36</sup> esperienze *remote* per soddisfare un'interrogazione *presente* relativa all'*origine*. Tale memoria opera quindi *costruendo*, o addirittura «creando», come Freud afferma<sup>37</sup> paragonandola «alla storia, tardivamente e tendenziosamente riordinata, dell'epoca primitiva di un popolo»<sup>38</sup>: «dalle vicende della sua epoca primitiva, sotto il dominio di passioni che una volta erano dominanti e che si fanno valere ancor oggi»<sup>39</sup>, quel popolo è giunto a *dar forma e vita* alla «realtà del passato»<sup>40</sup> al fine di soddisfare «il bisogno di apprendere da dove si era venuti e come si era diventati quelli che si era»<sup>41</sup>.

Proprio in quanto *deforma* fantasticamente —altri direbbe *miticamente*— il passato sulla base del presente, questa memoria opera pertanto nell'*indistinzione* dell'uno e dell'altro, la quale fa a ben guardare tutt'uno con quella fra tale memoria e la fantasia che abbiamo sentito Freud ammettere lucidamente. Ma lo abbiamo altresì visto sostenere, in forma oscillante, da un lato che le deformazioni operate da siffatta memoria «falsano»<sup>42</sup> e, dall'altro, che esse «rappresentano tuttavia la realtà del passato»<sup>43</sup>. Tale oscillazione si ribadisce ed esplicita poche pagine dopo l'affermazione dell'indistinguibilità di questa memoria dalla fantasia, allorché Freud giunge a indicare quale proprio scopo «quello di *distinguere* il contenuto mnestico reale dai motivi posteriori che lo modificano e deformano»<sup>44</sup>, nella convinzione —già in precedenza affermata— che dietro tali motivi «sono celate inestimabili testimonianze delle linee più importanti del[lo] sviluppo psichico»<sup>45</sup> di un individuo: «materiali nascosti»<sup>46</sup> che la psicoanalisi può «tradurre»<sup>47</sup> e quindi «trarre alla luce»<sup>48</sup>. In tal modo

35 Per questo aspetto, più precisa risulta la caratterizzazione —altrimenti molto simile a quella appena sopra citata— che viene offerta dal quarto capitolo di *Psicopatologia della vita quotidiana*, intitolato «Ricordi d'infanzia e di copertura», dove Freud dichiara: «Si è [...] da varie parti spinti a sospettare che noi, nei cosiddetti *primissimi* ricordi d'infanzia, non possediamo la traccia reale del ricordo, bensì una sua elaborazione ulteriore che può avere risentito degli influssi di svariate potenze psichiche più tarde» (S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, «Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie», vol. 10 (1 e 2), 1901, tr. it. di C. F. Piazza, M. Ranchetti, E. Sagittario, *Psicopatologia della vita quotidiana*, in Id., *Opere*, vol. 4, *Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti 1900-1905*, Boringhieri, Torino 1970, poi Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 97; corsivo mio).

E' altresì significativo segnalare che questo passo prosegue con l'affermazione che «i 'ricordi d'infanzia' degli individui acquistano [...] in generale il significato di 'ricordi di copertura', assumendo con ciò una notevole analogia con i ricordi d'infanzia dei popoli, quali sono depositati nelle leggende e nei miti» (*ibidem*): un paragone, quest'ultimo, che stiamo per incontrare anche nel saggio dedicato da Freud a Leonardo.

36 Cfr. per esempio *ibid.*, pp. 230-231 (per il testo tedesco S. Freud, *Gesammelte Werke*, VIII Band, cit., pp. 152-153), nelle quali il verbo (*entstellen*) e il sostantivo (*Entstellung*) ricorrono complessivamente in tre occasioni. La valenza semantica del termine e il suo senso nel pensiero di Freud sono richiamati da J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1971, 1978<sup>3</sup>, tr. it. di E. Franzini e F. Mariani Zini, Presentazione di D. Formaggio, Introduzione di E. Franzini, *Discorso, figura*, Unicopli, Milano 1988, pp. 273-275.

37 Cfr. per esempio S. Freud, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, cit., pp. 230-231 (per il testo tedesco S. Freud, *Gesammelte Werke*, VIII Band, cit., p. 152), dove compaiono sia il verbo *schaffen* («creare») sia il verbo *gestalten* («dar forma e vita»).

38 S. Freud, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, cit., p. 230.

39 *Ibid.*, p. 231.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.* p. 230.

42 Cfr. *ibid.*, p. 230.

43 *Ibid.*, p. 231.

44 *Ibid.*, p. 236; corsivo mio.

45 *Ibid.*, p. 231; corsivo mio.

46 Cfr. *ibid.*

47 Cfr. per esempio *ibid.*, dove il termine ricorre in due occasioni, ma anche p. 250, dove viene indicata la «traduzione» della fantasia leonardesca: «Attraverso questa relazione erotica con mia madre sono diventato omosessuale».

48 *Ibid.*, p. 231.

egli conferma pertanto come il suo pensiero risulti gravato da quella persistenza metafisica che avevamo sentito Merleau-Ponty denunciare già in *La struttura del comportamento* e che, per quanto riguarda nella fattispecie la memoria, potremmo dire consista nel non riuscire a *pensare* davvero *insieme* il suo *deformare* e il suo *creare* la realtà del passato. Freud cede infatti alla considerazione della deformazione quale falsificazione di una verità che — al di là di quella — può comunque essere *in quanto tale* rivelata e tradotta<sup>49</sup>, come egli dichiara anche sviluppando il suo paragone con le leggende in cui è custodita la storia più antica di un popolo: «se attraverso la conoscenza di tutte le forze allora operanti potessimo *eliminare queste deformazioni, scopriremmo dietro* questo materiale leggendario *la verità storica*»<sup>50</sup>.

Appunto tale «sistema di nozioni causali [...] che trasforma in una teoria metafisica dell'esistenza umana le scoperte della psicoanalisi» è criticato da Merleau-Ponty nella parte conclusiva del suo saggio su Cézanne, dove egli discute dei rapporti ravvisabili fra l'infanzia e l'età adulta di un artista. Nel saggio freudiano sin qui considerato, quel «sistema di nozioni causali» — che più volte risulta esplicitamente affermato — può considerarsi condensato nella dichiarazione, a ben guardare meramente tautologica, secondo cui «soltanto un uomo con le esperienze infantili di Leonardo avrebbe potuto dipingere la *Gioconda* e la *Sant'Anna*»<sup>51</sup>. Contro questa impostazione reagisce Merleau-Ponty, ravvisandovi quella che altrove egli definisce, con Bergson, «illusione retrospettiva»<sup>52</sup>: «Se ci sembra che la vita di Cézanne abbia racchiuso in germe la sua opera, ciò deriva dal fatto che conosciamo anzitutto l'opera e che vediamo attraverso di essa le circostanze della vita caricandole d'un senso ricavato dall'opera»<sup>53</sup>. Più precisamente, l'illusione retrospettiva di cui anche Freud resta vittima crede di poter ravvisare nell'esperienze dell'infanzia i contorni di una verità già definita e quindi tale da predeterminare causalisticamente i suoi sviluppi.

49 Anche Gambazzi obietta: «Non ci sono prima i pensieri puri e trasparenti di un desiderio e di una domanda e poi un Censore che obbligherebbe a [...] deformare e a mascherare un 'testo'» (P. Gambazzi, *Fenomenologia e psicoanalisi nell'ultimo Merleau-Ponty*, cit., p. 127). Sul discendere di questa obiezione dalle critiche di Politzer a Freud, cfr., ancora di P. Gambazzi, *L'occhio e il suo inconscio*, Cortina, Milano 1999, p. 47.

50 S. Freud, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, cit., p. 231; corsivi miei.

Un'oscillazione analoga a quella sin qui rilevata a proposito della memoria pare affiorare anche riguardo «La deformazione nel sogno» nell'omonimo capitolo dell'*Interpretazione dei sogni* (S. Freud, *Die Traumdeutung*, Deuticke, Leipzig-Wien 1900 [in realtà 1899], tr. it. di E. Fachinelli e H. Trettl Fachinelli, in Id., *Opere*, vol. 3, *L'interpretazione dei sogni*, Boringhieri, Torino 1966, poi Bollati Boringhieri, Torino 1989), in cui Freud può scrivere per esempio: «Dove l'appagamento di desiderio è *irricoscibile*, dove è *travestito*, là dovrebbe esistere una tendenza alla difesa contro il desiderio, e in seguito a questa difesa *il desiderio non potrebbe esprimersi se non deformato*» (*ibidem*, p. 138; corsivi miei). Si noti l'assimilazione fra l'essere «travestito» e «irricoscibile», che per contrasto richiama l'invito nietzscheano ad accettare il darsi essenzialmente *velato* della verità. Obietta a sua volta Merleau-Ponty: «Sognare non vuol dire tradurre un contenuto latente chiaro per se stesso (o per il secondo soggetto pensante) nel linguaggio — anch'esso chiaro, ma bugiardo — del contenuto manifesto. Sognare vuol dire vivere il contenuto latente attraverso un contenuto manifesto che non ne è l'espressione 'adeguata' dal punto di vista del pensiero desto, ma non ne è neppure il travestimento deliberato» (M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 61).

L'ultima frase contenuta nella citazione tratta dalla *Interpretazione dei sogni* mostra comunque come prevalga qui l'idea che sia la verità a trovare espressione, sia pure di «compromesso», nella deformazione, benché a quest'ultima non venga riconosciuta una funzione creativa se non nel caso dei cosiddetti «sogni di punizione» (cfr. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 141 e nota 2 nonché, per questi ultimi, pp. 508 sgg.), ma, soprattutto, benché *Die Traumdeutung* affermi, espressa in quello che abbiamo sentito definire «il linguaggio energetico di Freud», l'impostazione dualistica su cui ogni oscillazione può trovare fondamento. Cfr. anche J.-F. Lyotard, *Discorso, figura*, cit., pp. 272-273).

51 S. Freud, *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, cit., p. 275.

52 Lo stesso saggio su Cézanne avverte comunque che «retrospettivamente, potremo sempre trovare nel nostro passato l'annuncio di quel che siamo divenuti» (M. Merleau-Ponty, *Il dubbio di Cézanne*, in Id., *Senso e non senso*, cit., p. 40).

53 *Ibid.*, pp. 38-39.

Per parte sua, anche Merleau-Ponty tende a ravvisare nell'esperienze dell'infanzia un'*anticipazione* di quelle della vita adulta, prefigurando così il tema della *Vorhabe* che percorrerà le note di lavoro di *Il visibile e l'invisibile*<sup>54</sup>. Egli sottolinea però come tale anticipazione si componga di «segni premonitori che avremmo torto a ritenere cause [...]. Non ci sono più qui cause ed effetti, le une e gli altri si raccolgono nella *simultaneità* d'un Cézanne eterno»<sup>55</sup>. Merleau-Ponty ricorda insomma come l'infanzia possa considerarsi «anticipazione» solo in quanto questa fa *tutt'uno* con una «ripresa» che, necessariamente, sarà a sua volta «creatrice», secondo un'espressione a lui caratteristica che compare anche nel saggio su Cézanne<sup>56</sup>, ma il cui senso abbiamo potuto trovare affermato già nelle pagine della sua prima opera, dove, di ciascuno dei tre ordini di comportamento considerati, si spiega che «dovrebbe venir concepito come una ripresa ed una 'nuova strutturazione' del precedente».

Sarà appunto una siffatta «ripresa creatrice» a fare di certi ricordi, sogni o fantasie infantili «il *monogramma* e l'*emblema* di una vita»<sup>57</sup>, spiega Merleau-Ponty con parole che, significativamente, gli servono altrove per caratterizzare l'«idea estetica» kantiana<sup>58</sup>: inesaurobilmente ricchi di senso quanto, egli suggerisce, «la parola dell'augure»<sup>59</sup>, giacché in loro sono definitivamente venuti a incarnarsi «la nascita e il passato», ossia «dimensioni» — vocabolo che, altrettanto significativamente, la sua ultima filosofia utilizzerà per definire l'«idea sensibile»<sup>60</sup> — «fondamentali che non impongono nessun atto in particolare, ma che si leggono o si ritrovano in tutti»<sup>61</sup>.

54 M. La *Vorhabe* vi sarà infatti indicata da Merleau-Ponty quale caratteristica essenziale dell'«essere selvaggio», come mostra la nota di lavoro del dicembre 1959 intitolata «Mondo verticale e storia verticale. 'Mondo'»: cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 238. E' altresì significativo che in un'altra nota di lavoro, del settembre 1959, che s'intitola «Problema dell'analisi» ed esordisce affrontando il tema dell'*enfant vu par l'adulte* cui Merleau-Ponty aveva già dedicato un corso alla Sorbona, egli giunga ad annotare: «la filosofia è lo studio della *Vorhabe* dell'Essere, *Vorhabe* che non è *conoscenza*, certo, che è in difetto verso la conoscenza, l'operazione, ma che le avvolge così come l'Essere avvolge gli esseri» (*ibidem*, p. 219). Cfr. altresì *ibidem*, p. 217, ma anche la nota su Claude Simon in cui Merleau-Ponty precisa che la *Vorhabe* «è da descrivere nell'immaginario non meno che nella percezione» (M. Merleau-Ponty, *Cinq notes sur Claude Simon*, «Médiations», n. 4, hiver 1961-62, poi «Esprit», n. 66, juin 1982, p. 65).

55 M. Merleau-Ponty, *Il dubbio di Cézanne*, in Id., *Senso e non senso*, cit., p. 39; corsivo mio.

56 Cfr. *ibid.*, p. 44, nonché *Un inédit de Merleau-Ponty*, [testo del 1952 scritto in funzione della propria candidatura al Collège de France], a cura di M. Gueroult, «Revue de Métaphysique et de Morale», a. LXVII, n. 4, 1962, tr. it. di G. D. Neri, *Autopresentazione*, «aut aut», n. 232-233 (interamente dedicato a *Merleau-Ponty. Figure della nuova ontologia*), 1989, p. 9.

57 M. Merleau-Ponty, *Il dubbio di Cézanne*, in Id., *Senso e non senso*, cit., p. 39; corsivi miei.

58 «Kant dice con profondità che nella conoscenza l'immaginazione lavora a vantaggio dell'intelletto, mentre nell'arte l'intelletto lavora a vantaggio dell'immaginazione. Vale a dire: l'idea o i fatti prosaici vi figurano solo per dare al creatore l'occasione di cercare loro emblemi sensibili e di tracciarne il monogramma visibile e sonoro» (*ibid.*, p. 79). Ma cfr. anche le lezioni di Merleau-Ponty su *La Natura*, dove egli spiega che «l'*Einbildung* kantiana, l'immaginazione produttiva [...] svolge un ruolo positivo nell'organizzazione dell'esperienza. Per Kant si tratta di ciò grazie a cui un senso produce un 'monogramma' di se stesso nel sensibile, di ciò che un senso imprime nel sensibile» (M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 60). Per un confronto fra il pensiero di Merleau-Ponty e quello di Kant su questi temi, sia consentito rinviare al quarto capitolo del mio *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 95 sgg. Per l'uso kantiano del termine «monogramma», cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781,1787<sup>2</sup>), ed. it. a cura di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Milano, Bompiani, 1987, vol. I, «Analitica trascendentale», libro II, cap. I, p. 221, nonché vol. II, «Dialettica trascendentale», libro II, cap. III, p. 602.

59 M. Merleau-Ponty, *Il dubbio di Cézanne*, in Id., *Senso e non senso*, cit., p. 43.

60 «Con la prima visione, con il primo contatto, con il primo piacere, c'è iniziazione, e cioè non 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. L'idea è questo livello, questa dimensione» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 166).

61 M. Merleau-Ponty, *Il dubbio di Cézanne*, in Id., *Senso e non senso*, cit., p. 43. Paolo Gambazzi connette perciò la caratterizzazione del «fantasma dell'avvoltoio in Leonardo» come «parola dell'augure» alla considerazione dell'inconscio quale «forma di temporalità eccedente la temporalizzazione» (P. Gambazzi, *Fenomenologia e psicoanalisi nell'ultimo*

In tal senso, le esperienze cui ricordi, sogni e fantasie infantili rinviano, sono dunque esperienze d'*iniziazione*, alle quali già *La struttura del comportamento* accennava nelle pagine dedicate a Freud<sup>62</sup>, toccando così un tema che, sviluppato in prospettiva ontologica, diverrà centrale appunto nell'ultimo pensiero di Merleau-Ponty. Per ora basti comunque sottolineare come, nella parte conclusiva del suo saggio su Cézanne, egli — coerentemente con l'intenzione che gli abbiamo sentito esporre proprio in *La struttura del comportamento* e che verrà ribadita anche nella «Prefazione» al libro di Hesnard<sup>63</sup> — tenda a descrivere i rapporti fra l'infanzia e l'età adulta in «un linguaggio ben diverso» da quello causalistico utilizzato da Freud, nella convinzione che — comunque — «quanto può esserci di arbitrario nelle *spiegazioni* di Freud non vale qui a screditare l'*intuizione psicoanalitica*»<sup>64</sup>. Proprio al fine di assecondare tale intuizione evitandole il discredito in cui la precipiterebbero spiegazioni causalistiche, Merleau-Ponty definisce allora «rapporti di *motivazione*»<sup>65</sup> quelli che la psicoanalisi evidenzia e studia: non «necessari» ed irreversibili quali nessi fra causa ed effetto, bensì di «scambio fra l'avvenire e il passato»<sup>66</sup>, come abbiamo osservato parlando di anticipazione e di ripresa creatrice, rapporti, dunque, dall'andamento «circolare»<sup>67</sup> (o *reversibile*), che per questo possono trovare espressione in quanto Merleau-Ponty definisce «parola dell'augure»: «un simbolo ambiguo che s'applica in anticipo a parecchie possibili sequenze d'avvenimenti»<sup>68</sup> e che perciò tanto si addice alla nostra vita, in cui «tutto simbolizza tutto»<sup>69</sup>.

### III. Il corpo umano «come radice del simbolismo»

In sintesi, «non si può liquidare la psicoanalisi condannando le concezioni 'riduttrici' e il pensiero causale in nome di un metodo descrittivo e fenomenologico», il quale può anzi contribuire a formularla «in un altro linguaggio»<sup>70</sup>: lo ribadisce l'esordio della nota posta a conclusione del capitolo di *Fenomenologia della percezione* dedicato a «Il corpo come essere sessuato». Malgrado quelle «concezioni 'riduttrici'», spiega infatti Merleau-Ponty, «nelle sue analisi concrete lo stesso Freud abbandona il pensiero causale, quando fa vedere che i sintomi hanno sempre più di un senso

---

Merleau-Ponty, cit., p. 122, nota 30) che si esplicherà nel pensiero merleau-pontyano più tardo, ma che già qui risulta emergere. Va inoltre segnalato che i termini del passo citato nel testo risultano riecheggianti, questa volta con riferimento al «corpo come essere sessuato», nel capitolo che gli è dedicato in *Fenomenologia della percezione*: «attraverso il significato sessuale dei sintomi, si scopre, disegnato in filigrana, ciò che essi significano più generalmente in rapporto al passato e all'avvenire, all'io e all'altro, cioè in rapporto alle dimensioni fondamentali dell'esistenza» (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 228).

62 Cfr. M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., pp. 286-287, dove Merleau-Ponty si sforzava di descrivere in termini non causalistici la correlazione fra complesso ed esperienza d'iniziazione vissuta traumaticamente.

63 «Queste ragioni che si hanno per riformulare certi concetti freudiani in una migliore filosofia, ai nostri occhi mantengono sempre la loro verità» (M. Merleau-Ponty, «Préface» a A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, cit., p. 7).

64 M. Merleau-Ponty, *Il dubbio di Cézanne*, in Id., *Senso e non senso*, cit., p. 43. Poco oltre, egli ribadisce: «come negare che la psicoanalisi ci ha insegnato a percepire, da un momento all'altro della vita, echi, allusioni, riprese, un concatenarsi che non ci sogneremmo di mettere in dubbio se Freud ne avesse fatto *correttamente* la teoria?» (*ibid.*; corsivo mio).

65 *Ibid.*, p. 43; corsivo mio.

66 *Ibid.*, p. 44.

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*, p. 43.

69 *Ibid.*, p. 44.

70 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 240.

o, come egli dice, sono ‘sovradeterminati’ [...] cosicché in una vita nessun evento è, propriamente parlando, determinato dall’esterno»<sup>71</sup>.

Su questo capitolo avevo preannunciato la necessità di soffermarsi per trovare discussi da Merleau-Ponty i rapporti fra la nostra esistenza e la sua «base erotica», a proposito dei quali egli ritiene di incontrare «le più durature acquisizioni della psicoanalisi»<sup>72</sup>. Possiamo dire che esse consistano a suo parere nell’aver evidenziato la relazione «chiasmatica» che lega l’esistenza alla sessualità. Descrivendo tale «dialettica»<sup>73</sup>, Merleau-Ponty cerca allora di offrire una formulazione non causalistica del discusso «pansessualismo» freudiano: «C’è osmosi fra la sessualità e l’esistenza: ciò significa che, se l’esistenza si diffonde nella sessualità, reciprocamente la sessualità si diffonde nell’esistenza, cosicché è impossibile stabilire quanta parte abbiano, in una data decisione o in una data azione, la motivazione sessuale e le altre motivazioni, impossibile caratterizzare una decisione o un atto come ‘sessuale’ o ‘non sessuale’»<sup>74</sup>.

Evidenziando l’«atmosfera sessuale»<sup>75</sup> che tutta la nostra esistenza respira e, appunto «reciprocamente», la valenza esistenziale che ogni nostra condotta sessuale riveste, la psicoanalisi ha dunque, prosegue Merleau-Ponty, «contribuito (senza saperlo) a sviluppare»<sup>76</sup> lo sforzo di comprensione degli eventi umani che a suo avviso caratterizza — di qua dal meccanicismo così come dallo spiritualismo — il metodo fenomenologico. Se infatti per Freud «la storia sessuale di un uomo fornisce la chiave della sua vita», con ciò egli — malgrado certe condannabili formulazioni — non intende ridurre questa a quella, ma indicare che «nella sessualità dell’uomo si proietta il suo modo di essere nei confronti del mondo, cioè nei confronti del tempo e degli altri uomini. All’origine di tutte le nevrosi ci sono sintomi sessuali: a leggerli bene, questi sintomi simbolizzano *tutto un atteggiamento*»<sup>77</sup>.

«Gonfiando» la nozione di sessualità<sup>78</sup>, insomma, ancora una volta la psicoanalisi contribuisce a rivelare che, come avevamo già letto a conclusione de *Il dubbio di Cézanne*, nella nostra vita «tutto simbolizza tutto». Con tale ripetuta valutazione, Merleau-Ponty sembra allora dare qui (più esplicita) soddisfazione al proposito che avevamo trovato annunciato in *La struttura del comportamento*: quello «di precisare sulla base della teoria freudiana i rapporti della dialettica propriamente umana con la dialettica vitale»<sup>79</sup>. Il medesimo proposito motiverà del resto lo spazio fondamentale occupato dalla psicoanalisi nell’ultimo dei tre corsi che al Collège de France Merleau-Ponty terrà sul «concetto di Natura» fra il 1956-57 e il 1959-60: quello significativamente intitolato «Natura e logos: il corpo umano»<sup>80</sup> e focalizzato appunto su quest’ultimo «come radice del simbolismo»<sup>81</sup>. Proprio nel descrivere a tale livello «l’emergere del simbolismo»<sup>82</sup>, Merleau-Ponty si richiamerà infatti a quello che

71 *Ibid.*, p. 243, nota 4.

72 *Ibid.*, p. 224.

73 Cfr. in particolare *ibid.*, p. 236.

74 *Ibid.*, p. 238.

75 *Ibid.*, p. 241, ma cfr. anche pp. 236-237.

76 *Ibid.*, p. 225.

77 *Ibid.*; corsivo mio.

78 Cfr. *ibid.*, p. 241.

79 M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, cit., p. 285. Nel capitolo di *Fenomenologia della percezione* qui considerato, questa impressione trova conferma nei passi in cui, dopo aver ricordato che «l’esistenza biologica è innestata sull’esistenza umana», Merleau-Ponty sottolinea altresì che l’esistenza umana risulta a sua volta innestata su quella biologica (cfr. *ibid.*, p. 226-227).

80 Cfr. il riassunto in M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., pp. 125-130, nonché le note preparatorie stilate dal filosofo stesso in M. Merleau-Ponty, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, cit., pp. 293 sgg.

81 *Ibid.*, p. 292.

82 M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 104.

già nel riassunto di un corso di pochi anni prima egli indicava come «il contributo più interessante portato da Freud: non l'idea di un secondo 'io penso' che saprebbe quanto noi ignoriamo di noi stessi, ma l'idea di un simbolismo che sia primordiale, originario, di un 'pensiero non convenzionale' (Politzer), racchiuso in un 'mondo per noi', responsabile del sogno e più in generale dell'elaborazione della nostra vita»<sup>83</sup>. E la definizione di simbolismo sulla quale egli insisterà a proposito del corpo umano nel corso a questo dedicato — «simbolismo = non nel senso superficiale = un termine rappresentativo di un altro, che sta al posto di un altro, ma nel senso fondamentale di: espressivo di un altro»<sup>84</sup>— si attaglierà perfettamente alla descrizione della relazione fra corporeità ed esistenza che, grazie anche alle «più durature acquisizioni della psicoanalisi», egli traccia nel capitolo in esame di *Fenomenologia della percezione*: «se in ogni momento il corpo esprime le modalità dell'esistenza, [è perché] qui il segno non indica solo il suo significato, ma è abitato da quest'ultimo, in un certo qual modo è ciò che esso stesso significa»<sup>85</sup>.

In questo capitolo come in quelle sedi, la psicoanalisi contribuisce insomma a precisare «i rapporti della dialettica propriamente umana con la dialettica vitale» evidenziando nel corpo stesso dell'uomo l'emergere di un simbolismo primordiale che segna il «passaggio alla cultura», come annuncia il titolo del secondo corso merleau-pontiano dedicato al «concetto di Natura».

«Il corpo — spiega dunque ancora quel capitolo — può simbolizzare l'esistenza proprio perché la realizza e ne è l'attualità»<sup>86</sup>. Infatti, se l'esistenza risulta poco oltre definita come «il movimento permanente attraverso il quale l'uomo riprende per conto suo e assume una certa situazione di fatto»<sup>87</sup>, tale *possibilità* di ripresa e assunzione (o rifiuto) s'incarna anzitutto nella corporeità<sup>88</sup> e trova espressione — suggeriscono le righe che immediatamente precedono l'ultima frase qui citata — appunto in «rapporti di motivazione che, per principio, sono semplicemente *possibili*», come sottolineava già *Il dubbio di Cézanne*<sup>89</sup>, indicando in loro i nessi effettivi che la psicoanalisi evidenzia e studia all'interno della nostra esistenza.

E' questo il motivo per cui abbiamo sentito Merleau-Ponty giudicare che la psicoanalisi freudiana abbia inconsapevolmente contribuito allo sviluppo del metodo fenomenologico evitando, nelle

83 *Ibid.*, p. 61. L'intervento di Merleau-Ponty al convegno di Bonneval dedicato all'«*inconscient*» nell'ottobre 1959 precisa, in base al riassunto redattone da J.-B. Pontalis a causa dell'improvvisa morte del suo autore, che bisognerebbe «cercare questo simbolismo primordiale [...] in una articolazione percettiva, in un rapporto tra il visibile e l'invisibile che Merleau-Ponty designa col nome di *latenza*» (H. Ey (a cura di), *L'inconscient (VI<sup>e</sup> Colloque de Bonneval)*, Desclée de Brouwer, Paris 1966, tr. it. di L. Boni in J. Laplanche - S. Leclair, *L'inconscio: un saggio psicoanalitico*, Pratiche, Parma 1980, p. 61). Come esplicita Gambazzi, «Il simbolismo non convenzionale di Politzer, reinterpretato da Merleau-Ponty, ha il compito di impedire, da una parte, una concezione che veda esclusivamente nel linguaggio la condizione dell'inconscio, ma, dall'altra, ogni concezione realistica dell'inconscio e, anche, ogni sua 'razionalizzazione' in termini di 'chiari' significati formulabili linguisticamente. Esso ha innanzitutto il compito di rendere comprensibile il carattere *sovradeterminato* di ogni formazione inconscia» (P. Gambazzi, *L'occhio e il suo inconscio*, cit., p. 48, ma in proposito cfr., più in generale, l'intero capitolo 5, intitolato appunto «Sul simbolismo primordiale»). In tale prospettiva, già in precedenza lo stesso Gambazzi aveva potuto scrivere che «l'inconscio è la *vita* simbolico-primaria che eccede consapevolezza e conoscenza» e pertanto che «il simbolismo primordiale è un luogo ultimo, senza alcun 'dietro'. E' senso ultimo e definitivo» (P. Gambazzi, *Fenomenologia e psicoanalisi nell'ultimo Merleau-Ponty*, cit., rispettivamente p. 125 e p. 126).

84 M. Merleau-Ponty, *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, cit., p. 318.

85 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 228.

86 *Ibid.*, p. 232.

87 *Ibid.*, p. 241.

88 Cfr. *ibid.*, p. 232.

89 M. Merleau-Ponty, *Il dubbio di Cézanne*, in Id., *Senso e non senso*, cit., p. 43. In proposito cfr. M. T. Ramírez Cobián, *Cuerpo y arte. Para una estética merleau-pontiana*, UAEM, México D. F. 1996, p. 185.

proprie «analisi concrete», un causalismo che consideri gli eventi della nostra vita determinati dall'esterno. Nei rapporti di motivazione, spiegano infatti ancora le pagine di *Fenomenologia della percezione* cui stiamo riferendoci, «l'esteriore diviene interiore così come l'interiore diviene esteriore»<sup>90</sup>.

Nella stessa opera, «il concetto fenomenologico di *motivazione*» era stato in precedenza caratterizzato, con Husserl, per il suo andamento «fluente» (*Fliessende*), in virtù del quale «un fenomeno ne fa sorgere un altro, non per un'efficacia oggettiva, come quella che collega gli avvenimenti della natura, ma per il senso che offre –, c'è una ragion d'essere che orienta il flusso dei fenomeni senza essere esplicitamente posta in nessuno di essi, una specie di ragione operante»<sup>91</sup>. Quella così descritta è dunque la «motivazione». Essa sembra allora sottendere la definizione di esistenza quale ripresa «à son compte»<sup>92</sup> —ossia creatrice— di «una certa situazione di fatto» che, proprio alla luce di quella ripresa, finirà per assumere un valore *ominale*. Infatti, prosegue la medesima pagina, «a mano a mano che il fenomeno motivato si realizza, appare la sua relazione interna con il fenomeno motivante e, anziché succedergli solamente, esso lo esplicita e lo fa comprendere, cosicché sembra essere preesistito al proprio motivo». Per altro verso, però, il fenomeno motivato, riprendendo creativamente quello motivante, lo carica, come dicevo, di un valore *ominale* reso possibile dall'orizzonte complessivo di «simbolismo primordiale» che permea tutta la nostra esistenza, e lo assimila così alla «parola dell'augure».

#### IV. Il freudismo come filosofia della carne: idea e feticcio

Già si è avuta occasione di accennare al rilievo assegnato da Merleau-Ponty alla psicoanalisi nell'ambito del corso da lui tenuto al Collège de France nel 1959-60 su «Natura e logos: il corpo umano». Fra le note raccolte dal filosofo in vista di esso, sono state rinvenute alcune pagine —dedicate appunto alla psicoanalisi— che originariamente egli aveva scritto per quello dell'anno precedente, intitolato «La filosofia oggi»<sup>93</sup>. Per una più approfondita comprensione di tali pagine, è dunque l'intento di questo corso che occorre anzitutto richiamare.

Proprio come le note di lavoro del *Visibile e l'invisibile*, il «*plan du cours*»<sup>94</sup> muove dalla considerazione del «nostro stato di non filosofia»<sup>95</sup>, al cui proposito quelle note osservano che «la crisi non è mai stata altrettanto radicale»<sup>96</sup>. Si tratta, spiegano gli appunti preparati per il corso, di «crisi della razionalità nei rapporti fra gli uomini»<sup>97</sup> tanto quanto «nei nostri rapporti con la Natura»<sup>98</sup>, entrambe esprimendo «[i] contraccolpi dello sviluppo della tecnica»<sup>99</sup>.

90 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 241.

91 *Ibid.*, p. 87.

92 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. 201.

93 Per le pagine in questione, cfr. M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, «Préface» de C. Lefort, texte établi par S. Ménasé, Gallimard, Paris 1996, tr. it. di F. Paracchini e A. Pinotti, ed. it. a cura di M. Carbone, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Cortina, Milano 2003, pp. 124-131, ma anche pp. 142-143; per la notizia che vi si riferisce, cfr. *ibidem*, p. 36, nota 105.

94 Cfr. *ibidem*, pp. 35-36.

95 *Ibidem*, pp. 3-4 nonché M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 183.

96 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 183.

97 M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 7.

98 *Ibidem*, p. 9.

99 *Ibidem*, p. 14.

Gli appunti si concentrano poi a individuare, in modo più specifico, i molteplici «sintomi culturali» «che attestano [una] stessa situazione di crisi, cioè nel contempo pericolo e possibilità di rinascita della filosofia: esempio, nella nostra ideologia occidentale: poesia, musica, pittura e psicoanalisi»<sup>100</sup>.

Come negli altri «sintomi culturali», anche nella psicoanalisi viene dunque ravvisato un senso *ambivalente*, su cui le pagine a essa dedicate più volte ritornano: «c'è una psicoanalisi sintomo di decadenza, che ponga inconscio separato o che gli opponga controllo cosciente; c'è una psicoanalisi che, in occasione di disintegrazione, ritrova unità più profonda: Pensiero inconscio come non convenzionale, io come profondamente imparentato»<sup>101</sup>. Così chiarisce tale ambivalenza la prima di queste pagine: la psicoanalisi, rispettivamente, «è (1) se viene intesa come spiegazione positivista mediante il sessuale o all'opposto mediante l'io. Essa è (2) se si comprende che il 'sessuale' su cui tutto poggia non è il genitale – che tutto poggia su di esso perché il desiderio umano è tutt'altra cosa che funzione automatica»<sup>102</sup>.

Risulta allora evidente la continuità di pensiero che connette questi appunti con quelli che, nella «Prefazione» al libro di Hesnard, abbiamo trovato indicati da Merleau-Ponty come i propri «primi saggi»: tale continuità si riscontra tanto nelle critiche mosse alla psicoanalisi quanto nell'interpretazione offerta del «pansessualismo» freudiano. A ciò viene però ora ad aggiungersi la nuova considerazione della psicoanalisi stessa fra i «sintomi culturali» nei quali si ritiene operi *implicitamente* una «nuova ontologia» che, in virtù dell'ambivalenza prima indicata, stenta a (e potrebbe non) trovare quella formulazione filosofica appropriata alla cui ricerca Merleau-Ponty muoverà soprattutto nei due corsi del 1960-61 interrotti dalla sua improvvisa scomparsa: «Filosofia e non filosofia dopo Hegel» e, ancor più esplicitamente, «L'ontologia cartesiana e l'ontologia d'oggi»<sup>103</sup>.

I «motivi nuovi»<sup>104</sup> d'interesse per la psicoanalisi che abbiamo trovato enunciati nella «Prefazione» al libro di Hesnard consistono insomma nella convizione che quanto nella stessa sede abbiamo sentito indicare come «la filosofia implicita della psicoanalisi stessa»<sup>105</sup> confluisca a delinearne quella «*ontologie d'aujourd'hui*» cui, negli ultimi suoi corsi al Collège de France, Merleau-Ponty cerca di dare esplicita formulazione filosofica. E che tale nuova considerazione della psicoanalisi si situi in continuità con le critiche e con le interpretazioni che egli ne aveva proposto in passato, emerge con particolare evidenza in un brano degli appunti sin qui considerati, nel quale, a decidere Merleau-Ponty per quella considerazione, è proprio l'interpretazione del «pansessualismo» freudiano da lui già in precedenza offerta: «la vera (+ comprensione) formulazione non è tutto è sessuale, ma non c'è *niente* che *non* sia sessuale, *niente* è *asessuato*, il superamento del genitale non è distinzione o cesura assoluta → carattere ontologico della sessualità, cioè essa è contributo maggiore a nostro rapporto con l'essere»<sup>106</sup>.

100 *Ibidem*, pp. 14-15.

101 *Ibidem*, p. 142.

102 *Ibidem*, p. 124.

103 Cfr. *ibidem*, pp. 144 sgg. Introducendo le lezioni relative al secondo, Merleau-Ponty annuncia: «[lo] scopo di questo corso [è di] cercare di formulare filosoficamente la nostra ontologia che resta implicita, nell'aria, e [di] farlo per contrasto con l'ontologia cartesiana (Cartesio e successori)» (*ibidem*, p. 166). Ho esaminato e discusso le note preparatorie di tali due corsi rispettivamente nel terzo e nel quinto capitolo del mio *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Guerini e Associati, Milano 1996, cui mi sia consentito rinviare.

104 M. Merleau-Ponty, «Préface» a A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, cit., p. 10.

105 *Ibidem*, p. 7.

106 M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 126.

«Se si lascia guidare dal rapporto con l'essere quale si rivela nell'uomo» —aggiunge il medesimo testo— «essa [sc.: la psicoanalisi] abbozza una filosofia»<sup>107</sup>. E proprio alla «Filosofia del Freudismo» risulta intitolata una delle note di lavoro del *Visibile e l'invisibile* più importanti per il discorso sin qui condotto<sup>108</sup>.

Essa esordisce ribadendo la critica all'interpretazione causalistica di quanto Freud definisce «il rapporto tra le impressioni infantili e il destino dell'artista da un lato e le sue opere come reazioni a questi stimoli dall'altro»<sup>109</sup>. Quella causalistica —precisa però tale nota— non è che una «interpretazione superficiale del Freudismo». Se, in quanto tale, questa è dunque evidentemente da evitare, più in generale —invoca la stessa nota— si tratta di «fare non una psicoanalisi esistenziale, ma una psicoanalisi *ontologica*»<sup>110</sup>.

Lo sviluppo dei precedenti elementi di critica e d'interpretazione della psicoanalisi nei «motivi nuovi» d'interesse per essa risulta dunque propiziato, nel pensiero di Merleau-Ponty, dal passaggio dalla prospettiva *esistenziale* incontrata al proposito in *Fenomenologia della percezione* a quella *ontologica* che ispira la sua più tarda riflessione. In altre parole, a favorire (e, beninteso, nel contempo ad alimentare) quello sviluppo, è l'approfondimento della nozione di «corpo proprio» —che, in quanto tale, se implica la *correlazione* fra soggetto percipiente e mondo percepito, con ciò stesso, come ammette anche *Il visibile e l'invisibile*, rimanda comunque alla «distinzione 'coscienza'-'oggetto'»<sup>111</sup> — nella nozione di «carne», con la quale Merleau-Ponty giunge a designare la comune stoffa ontologica che intesse il nostro corpo, quelli altrui e le cose del mondo, avvolgendoli in un orizzonte di *co-appartenenza* in cui soggetto e oggetto non sono ancora costituiti, sicché ogni corpo e ogni cosa non si danno se non come *differenza* rispetto agli altri.

La nota di lavoro del *Visibile e l'invisibile* qui esaminata decreta perciò che, se interpretata in siffatta prospettiva, «allora la filosofia di Freud non è filosofia del corpo, ma della carne»<sup>112</sup>, intendendo quest'ultima appunto quale comune orizzonte d'appartenenza di tutti gli essenti. A tale orizzonte quella nota suggerisce infatti di ricondurre la sovradeterminazione freudiana dei sintomi<sup>113</sup> sui cui abbiamo visto Merleau-Ponty richiamare l'attenzione in *Fenomenologia della percezione* al fine di sostenere che «nelle sue analisi concrete lo stesso Freud abbandona il pensiero causale»<sup>114</sup>: proprio in quanto intessuto della *carne* dell'essere, «ogni essente può essere *accentato* come emblema dell'Essere»<sup>115</sup> —spiega la nota— e, così sovradeterminato, dar luogo alla «fissazione di un 'carattere' per investimento in un Essente dell'apertura all'Essere, —che, ormai, si fa *attraverso questo Essente*»<sup>116</sup>.

In tale prospettiva vanno allora richiamati e riletti l'affermazione secondo cui «tutto simbolizza tutto»<sup>117</sup> già incontrata a conclusione de *Il dubbio di Cézanne*, nonché il richiamo —che anche in

107 *Ibidem*.

108 Si tratta della nota di lavoro del dicembre 1960 il cui titolo completo è «Corpo e carne — Eros — Filosofia del Freudismo». Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 280-281.

109 S. Freud, *Das Interesse an der Psychoanalyse*, «Scientia», vol. 14 (31 e 32), 1913, tr. it. di E. Fachinelli, *L'interesse per la psicoanalisi*, in Id., *Opere*, vol. 7, *Totem e tabù e altri scritti 1912-1914*, Boringhieri, Torino 1975, poi Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 269.

110 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 280; il corsivo è nel testo.

111 *Ibidem*, p. 259.

112 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 281.

113 Cfr. *ibidem*.

114 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 243, nota 4.

115 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 281.

116 *Ibidem*.

117 M. Merleau-Ponty, *Il dubbio di Cézanne*, in Id., *Senso e non senso*, cit., p. 44.

quella sede compare — alla sovradeterminazione freudiana di ogni sintomo<sup>118</sup> e, più in generale, l'intero commento ivi offerto a *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*. Secondo la prospettiva ora assunta, infatti, come nel caso che ha ispirato tale «ricordo», un'esperienza d'*iniziazione* — termine di cui si era preannunciata la portata acquisita nell'ultimo pensiero di Merleau-Ponty — consiste nell'incontro con un qualsiasi essente che, in quanto prelevato nell'orizzonte ontologico della carne, venga *accentato* quale apertura di «una *dimensione* dell'essere»<sup>119</sup>, secondo un'espressione che ricorre a sua volta nella nota di lavoro sinora esaminata e che comprende un altro termine di cui si era anticipato il ritorno nella presente prospettiva<sup>120</sup>.

In un'esperienza d'*iniziazione*, un essente qualsiasi finisce insomma per *dimensionalizzarsi*<sup>121</sup> a «essenza»<sup>122</sup>. Ciò accade in quanto esso viene *creativamente ripreso* in un'associazione tale da *sovradeterminarlo*. Come spiega infatti un'altra nota di lavoro del *Visibile e l'invisibile* fondamentale per questo ambito di problemi, «non c'è associazione che agisca se non quando c'è sovradeterminazione, cioè un rapporto di rapporti, una coincidenza che non può essere fortuita, che ha senso *ominale*»<sup>123</sup>.

Merleau-Ponty mette dunque in guardia contro un'interpretazione *meramente associazionistica* delle «'associazioni' della psicoanalisi»<sup>124</sup>, cercando invece di pensare «L'associazione' come ini-

118 Cfr. *ibidem*, p. 43.

119 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 280; corsivo mio.

120 Cfr. *supra*, nota 60 e relativo testo.

121 Per l'uso di questo verbo cfr. la nota di lavoro del *Visibile e l'invisibile* intitolata «Problema del negativo e del concetto. Gradiente» e datata febbraio 1960, in cui Merleau-Ponty scrive: «il concetto, il significato, sono il singolo *dimensionalizzato*» (*ibidem*, p. 250).

122 Ancora nella nota di lavoro dedicata a «Corpo e carne — Eros — Filosofia del Freudismo», ribadendo il rifiuto della nozione di «strato [*Schicht*]» che il suo ultimo pensiero (come già accennato *supra*, nota 8) oppone tanto alla fenomenologia husserliana quanto alla psicoanalisi freudiana, Merleau-Ponty scrive: «non c'è *gerarchia* di ordini o di strati o di piani (sempre fondata su distinzione individuo-essenza), c'è dimensionalità di ogni fatto e fatticità di ogni dimensione» (*ibidem*, p. 281). Per il ricorrere del vocabolo *Schicht* in *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, cfr. S. Freud, *Gesammelte Werke*, VIII Band, cit., p. 207, tr. it. p. 272.

123 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 253. Si tratta della nota di lavoro del *Visibile e l'invisibile* intitolata «Raggi di passato, di mondo» e datata marzo 1960 (cfr. *ibidem*, pp. 252-253), la quale offre densi riferimenti allo scritto di S. Freud, *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose* [1914], in Id., *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, Heller, Wien 1918, pp. 578-717, tr. it. di M. Lucentini e R. Colorni, «Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)», in Id., *Opere*, vol. 7, *Totem e tabù e altri scritti 1912-1914*, cit., pp. 481-593.

Su tale nota di lavoro del *Visibile e l'invisibile* e sui suoi riferimenti freudiani (nonché sull'altra dedicata alla «Filosofia del Freudismo») sono molto importanti i commenti a sua volta offerti da M. Richir, «Essences et 'intuition' des essences chez le dernier Merleau-Ponty», in Id., *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Millon, Grenoble 1987, tr. it. di A. Pinotti, «Essenze e 'intuizione' delle essenze nell'ultimo Merleau-Ponty», in M. Carbone - C. Fontana (a cura di), *Negli specchi dell'Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Hestia, Cernusco L. (Co) 1993, pp. 75 sgg.

124 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 252. «Le 'associazioni' della psicoanalisi» — prosegue questa frase tratta dall'appunto di lavoro del *Visibile e l'invisibile* qui presentato alla nota precedente — sono in realtà 'raggi' di tempo e di mondo» (*ibidem*). Con riferimento allo scritto freudiano «Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)», cit., Merleau-Ponty sottolinea poi che «non ci sono qui tre ricordi [...] 'associati'», bensì «c'è *sovradeterminazione* dell'associazione» (*ibidem*, p. 253).

In questo contesto, mette conto ricordare altresì la critica che lo stesso Freud muove a sua volta all'associazionismo come spiegazione specifica del feticismo nella seguente nota da lui aggiunta nel 1920 al primo dei suoi *Tre saggi sulla teoria sessuale*, nella quale il feticcio risulta peraltro equiparato al «ricordo di copertura» (al cui proposito cfr. *supra*, nota 44): «Un'indagine psicoanalitica approfondita ha portato a una critica legittima dell'affermazione di Binet. Tutte le osservazioni in questo campo registrano un primo incontro col feticcio nel quale questo si dimostra già provveduto di interesse sessuale senza che si possa capire dalle circostanze concomitanti in qual modo sia giunto a possederlo. [...] La situazione reale è che dietro il primo ricordo della presenza del feticcio si trova una fase tramontata e dimenticata dello

ziazione»: così — significativamente — propone il titolo di una sua nota del marzo 1961 riguardante lo scrittore Claude Simon, che mette conto riportare per intero:

«Il rosso delle mostrine d'artigliere (Cl. Simon: testo delle *Lettres françaises*) – Gli dice questo e quello – Si dice: per associazione. Non è questo, né *Verschmelzung* etc. – E' che c'è una virtù significante della testura di questo rosso, una testura qualitativa, per prima cosa. In seguito le esperienze di cui esso suscita la sensazione sono state vissute *attraverso* di lui (come le cose attraverso i loro nomi) ed è questo a far sì – è questa struttura arcaica a far sì – che esso sarà sempre il mediatore di queste esperienze. Perché la nostra esperienza non è un campo piatto di qualità, ma sempre sotto l'auspicio di questo o quel feticcio, affrontata per l'intercessione di questo o quel feticcio»<sup>125</sup>.

Come già era capitato di sottolineare, dunque, l'iniziazione non può darsi che «*attraverso*» la *ripresa* di un'esperienza in un'altra<sup>126</sup>, né si risolve per questo nella mera *associazione* fra le due, trattandosi *sempre* di ripresa *creatrice*, anche se, in virtù di un «movimento retrogrado del vero», si tende a considerarne *preesistente* il senso in quell'esperienza la cui «virtù significativa» non consiste in realtà che in un'anticipazione *per* la successiva ripresa<sup>127</sup>. In altri termini, l'iniziazione avviene nell'*entre-deux* fra tale esperienza e quella che le si associa e, per ciò stesso, si dà come *sovradeterminazione* rispetto a entrambe.

Questo è possibile in quanto, come si è letto ancora nell'appunto su Claude Simon, «la nostra esperienza non è un campo piatto di qualità», ossia — per tornare alla nota di lavoro del *Visibile e l'invisibile* sulla «Filosofia del Freudismo» — in quanto essa è dotata di quella «capacità ontologica» che Merleau-Ponty definisce quale «capacità di prendere un essere come rappresentativo dell'Essere»<sup>128</sup>. E' infatti in virtù di tale capacità che un essente può venire «dimensionalizzato», e pertanto

sviluppo sessuale, della quale il feticcio tiene il luogo come 'ricordo di copertura' e della quale dunque il feticcio costituisce il residuo e il precipitato» (S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Deuticke, Leipzig-Wien 1905, tr. it. di M. Montinari, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in Id., *Opere*, vol. 4, *Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti 1900-1905*, cit., p. 468, nota 2).

125 M. Merleau-Ponty, *Cinq notes sur Claude Simon*, «Médiations», n. 4, hiver 1961-62, poi «Esprit», n. 66, juin 1982, p. 66.

126 In questo senso sembra quanto meno incompleta la formulazione di Merleau-Ponty, qui citata già alla nota 60, secondo cui «Con la *prima* visione, con il *primo* contatto, con il *primo* piacere, c'è iniziazione» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 166).

127 Ancora la nota di lavoro del *Visibile e l'invisibile* intitolata «Raggi di passato, di mondo» sottolinea: «La sovradeterminazione sopraggiunge *sempre*: il movimento retrogrado del vero (= la preesistenza dell'ideale) [...] fornisce sempre altre ragioni per una data associazione» (*ibidem*, p. 253). Riguardo l'uso dell'espressione bergsoniana «movimento retrogrado del vero», cfr. l'importante chiarimento offerto dallo stesso Merleau-Ponty: «Bergson [...] si è reso conto che la retrospettione non implicava necessariamente un errore e nell'«Introduzione» a *La Pensée et le Mouvant*, successiva alla stesura dell'opera, non parla più di illusione retrospettiva, ma di «movimento retrogrado del vero»: quando pensiamo qualcosa di vero, è retrospettivamente che esso ci appare come tale» (M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 102).

Un movimento analogo sembra descrivere Freud quando, a proposito del ricordo di copertura, parla di spostamento «*regrediente o retrospettivo*» del «contenuto da esso coperto» (S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana*, cit., p. 94). Questa analogia non può peraltro rimanere senza conseguenze sulle oscillazioni della teoria della memoria che abbiamo visto Freud proporre in *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*: la «copertura» si palesa contributo decisivo alla verità del «coperto» e perciò da esso indistinguibile. A ben guardare, è quanto suggerisce del resto Marc Richir riferendosi alla già ricordata nota di lavoro del *Visibile e l'invisibile* che commenta lo scritto freudiano «Dalla storia di una nevrosi infantile (Caso clinico dell'uomo dei lupi)»: «E' [...] nel ricordo di copertura stesso, e solo in esso, che la scena con Grouscha assume tutto il suo senso, riesce a disporsi su questo raggio d'essere che si radica nel fantasma originario della scena primitiva: questo scavalco dell'intervallo temporale, che è appunto scavalco di carne, è ciò che costituisce il movimento retrogrado del vero, la condensazione *retrospettiva* di tutto ciò che costituisce l'essere-al-mondo del soggetto in una scena» (M. Richir, «Essenze e 'intuizione' delle essenze nell'ultimo Merleau-Ponty», in M. Carbone - C. Fontana (a cura di), *Negli specchi dell'Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, cit., p. 82; tr. it. modif.)

128 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 281.

qualsiasi cosa risultare «sovradeterminata» a essenza —cioè, in termini greci, a *idea*— ma anche, suggeriva di nuovo la nota su Claude Simon, a «feticcio».

In questa prospettiva potremmo dire allora che il feticismo viene a palesarsi quale caso particolare —eventualmente patologico— della nostra «capacità ontologica». Esso può però essere compreso come tale, lo abbiamo letto, non già da una «filosofia del corpo, ma della carne». Appunto di questa filosofia mi sembra che Freud sappia dar prova nella conferenza *De la genèse du fétichisme*.

Facendo proprie alcune osservazioni proposte da Krafft-Ebing, egli vi esordisce ammettendo che «tutto [...] può diventare feticcio»<sup>129</sup>. Tuttavia, discostandosi dalla spiegazione di colui che aveva coniato il termine «feticismo», Freud afferma poi che questo non deriva da una reminiscenza, ma si connette con la rimozione di una pulsione. «E' un tipo di rimozione —chiarisce— iniziata con la scissione del complesso. Una parte è effettivamente rimossa, mentre l'altra *idealizzata* e nel nostro caso *elevata a feticcio*»<sup>130</sup>.

In proposito Freud parla perciò di «parziale rimozione (*partielle Verdrängung*)»<sup>131</sup> delle rappresentanze legate alla pulsione repressa: appunto in quanto parziale, tale rimozione dà luogo a quella particolare «idealizzazione di una parte del complesso rimosso»<sup>132</sup> in cui a suo avviso consiste il feticismo<sup>133</sup>.

Occorre inoltre mettere in risalto come egli riconduca le rappresentanze su cui vede esercitarsi questa rimozione a pulsioni diverse, quali la «scopica»<sup>134</sup> nel caso del feticismo degli abiti e l'«olfattiva»<sup>135</sup> nel caso di quello della scarpa o dei capelli, questi essenti risultando così «accentati», potremmo dire riecheggiando Merleau-Ponty, come altrettanti emblemi dell'Essere.

Anche nel breve articolo dedicato, diciotto anni dopo, al *Feticismo*, il feticcio risulta correlato da Freud a una rimozione parziale, del cui oggetto costituisce la conservazione idealizzata. Ma l'interesse è qui concentrato, appunto, sull'*oggetto* di tale rimozione —univocamente indicato nel «fallo della donna»<sup>136</sup>— piuttosto che sulla *genesì del feticismo*, come annunciava invece, in modo appropriato, il titolo della conferenza. Il feticismo appare allora causalisticamente connesso col complesso di evirazione<sup>137</sup>, e anzitutto per questo l'articolo sembra sotteso da una «filosofia del corpo» —per certi versi addirittura di quello oggettivo più ancora che del corpo vissuto— anziché da una «filosofia della carne».

L'articolo, cui non risulta Merleau-Ponty si sia mai esplicitamente riferito, offre inoltre almeno un altro aspetto su cui erano solite appuntarsi le critiche alla psicoanalisi che egli riprendeva in particolare dall'opera di Politzer. Caratterizzando il «rimosso» come quanto viene «negato (il che

129 S. Freud, *Per la genesì del feticismo*, in S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, cit., p. 7.

130 *Ibidem*, p. 10; corsivi miei.

131 *Ibidem*, p. 11 e p. 12.

132 *Ibidem*, p. 12.

133 «Appartiene allo stesso ordine di fenomeni, e come tale va inteso, il fatto che gli oggetti prediletti dagli uomini, i loro ideali, traggono origine dalle stesse percezioni ed esperienze degli oggetti da essi massimamente aborriti; e che originariamente gli uni si distinguono dagli altri solo per lievi modificazioni. Addirittura può accadere — come abbiamo scoperto a proposito della formazione del feticcio, — che la rappresentanza pulsionale originaria si scinda in due parti, di cui una è incorsa nella rimozione, mentre la parte residua, proprio per questo intimo collegamento, ha subito la sorte dell'idealizzazione» (S. Freud, *Die Verdrängung*, «Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse», vol. 3 (3), 1915, tr. it. di R. Colomi, *La rimozione*, in Id., *Opere*, vol. 8, *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti 1915-1917*, Boringhieri, Torino 1976, poi Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 40-41).

134 S. Freud, *Per la genesì del feticismo*, cit., p. 10.

135 *Ibidem*, p. 11.

136 S. Freud, *Feticismo*, cit., p. 492.

137 *Ibidem*, p. 494.

vorrebbe dire conosciuto)»<sup>138</sup>, osserva Merleau-Ponty nelle note di corso sulla psicoanalisi più sopra considerate, quell'articolo pare infatti caratterizzare l'inconscio quale «seconda coscienza»<sup>139</sup>, «pensiero adeguato nascosto»<sup>140</sup> dall'io stesso al fine di difendersene. Ma quelle note ricordano come si finisca così per suggerire il «postulato di priorità del pensiero convenzionale, di priorità del soggetto pensante»<sup>141</sup>, laddove la prospettiva cui Merleau-Ponty è nel frattempo approdato lo induce per contro a una generalizzazione *ontologica* di quel simbolismo primordiale per il quale già lo abbiamo sentito richiamarsi al «pensiero non convenzionale» di Politzer<sup>142</sup>.

In questa luce, se si considera che, com'era capitato di anticipare, nell'articolo in esame Freud si riallaccia al suo saggio su Leonardo<sup>143</sup>, si potrebbe allora sostenere che a ispirare tale ripresa sia proprio quell'impostazione della psicoanalisi per cui abbiamo sentito Merleau-Ponty criticare anche tale saggio: l'impostazione in cui lo abbiamo visto giungere a ravvisare un sintomo culturale di decadenza.

Come si è accennato, infatti, a suo avviso tale impostazione, ponendo la separazione fra conscio e inconscio, implicitamente reintroduce una filosofia della coscienza<sup>144</sup>. Per salvaguardare il senso della parola «inconscio» quale «indice di un enigma»<sup>145</sup>, come Merleau-Ponty chiede nella «Prefazione» al libro di Hesnard, quella separazione va dunque necessariamente evitata. Raccomanda infatti ancora la nota di lavoro del *Visibile e l'invisibile* intitolata alla «Filosofia del Freudismo»: «L'es, l'inconscio, – e l'io (*correlativi*) da comprendere a partire dalla carne»<sup>146</sup>.

Di tale «correlazione» — che consente di «rilevare il negativo nel positivo e il positivo nel negativo»<sup>147</sup> su cui Merleau-Ponty insiste a conclusione del suo *résumé* sul «Problema della passività» — al convegno di Bonneval dedicato appunto all'inconscio egli indica il modello nel concetto di «quantità negative» illustrato da Kant<sup>148</sup>, in quanto esso consente a suo avviso di «riconoscere un'articolazione, una simultaneità della presenza e dell'assenza»<sup>149</sup> poiché consiste proprio nell'idea dell'implicarsi reciproco del positivo e del negativo.

138 M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 127.

139 *Ibidem*, p. 124.

140 *Ibidem*, p. 125.

141 *Ibidem*, p. 127.

142 In proposito occorre ricordare anche la conclusione della già citata nota di lavoro del *Visibile e l'invisibile* intitolata «Raggi di passato, di mondo»: «In generale: le analisi *verbali* di Freud sembrano incredibili perché le realizziamo in un Pensatore. Ma non dobbiamo *realizzarle* così. Tutto si effettua come pensiero non-convenzionale» (*op. cit.*, p. 253).

143 Mette conto riportare integralmente il passo di *Feticismo* in occasione del quale s'incontra il rinvio a *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*: «Per dire le cose in termini più chiari, il feticcio è il sostituto del fallo della donna (della madre) a cui il piccino ha creduto e a cui, per i motivi che sappiamo, non vuole rinunciare» (S. Freud, *Feticismo*, cit., p. 492).

144 A questo proposito cfr., esemplarmente, il già citato riassunto del corso tenuto da Merleau-Ponty al Collège de France nel 1954-55 su «Il problema della passività: il sonno, l'inconscio, la memoria», in M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., pp. 59 sgg. e specialmente p. 61. Nella prospettiva merleau-pontyana, pertanto, come esplicita Pontalis, «l'analisi del corpo vedente-visibile dovrebbe condurre a superare l'alternativa fra inconscio e conscio, essa stessa tributaria malgrado tutto — Freud lo aveva già osservato — di una filosofia della coscienza» (J.-B. Pontalis, *Présence, entre les signes, absence*, «L'Arc», n. 46, 1971, p. 62).

145 M. Merleau-Ponty, «Préface» a A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, cit., p. 9.

146 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 281; corsivo mio.

147 M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 63.

148 I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, tr. it. *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in Id., *Scritti precritici*, ed. a cura di R. Assunto e R. Hohenemser ampliata da A. Pupi, Roma-Bari, Laterza, 1982, pp. 249-290.

149 J. Laplanche - S. Leclair, *L'inconscio: un saggio psicoanalitico*, cit., p. 62. In questo senso, a proposito della concezione merleau-pontyana del rapporto fra conscio e inconscio e con riferimento al modello kantiano delle quantità negative, Gambazzi parla dunque non semplicemente di «correlazione», ma di un più profondo ed essenziale nesso di

Secondo una dinamica a mio avviso simile, nella conferenza del 1909, Freud descrive la «rimozione parziale» che genererebbe il feticismo. Viceversa, l'impostazione sottesa al suo articolo del 1927 comporta talune affermazioni cui potrebbero attagliarsi le parole che Merleau-Ponty usa nella «Prefazione» al libro di Hesnard per rivendicare la continuità dei rilievi critici da lui rivolti alla psicoanalisi: «Ci si rifiutava, ci si rifiuterà sempre di riconoscere al fallo come parte del corpo oggettivo, come organo della minzione e della copulazione, potere di causalità su molte condotte»<sup>150</sup>.

Per contro —prosegue lo stesso brano— dalla psicoanalisi «abbiamo appreso [...] a ravvisare un immaginario del fallo, un fallo simbolico, onirico o poetico»<sup>151</sup>.

Questi ultimi due aggettivi ritornano a conclusione dell'ultimo *résumé* composto da Merleau-Ponty —relativo al già ricordato corso su «Natura e logos: il corpo umano»— per designare ciò che in tale sede egli definisce i «poteri della carne»<sup>152</sup>: di quella carne la cui filosofia —avverte a sua volta una nota di lavoro del *Visibile e l'invisibile*— «è condizione senza la quale la psicoanalisi rimane antropologia»<sup>153</sup>.

La carne, infatti, in quanto —come si è detto— imparenta il nostro corpo a quelli altrui e alle cose del mondo, risulta percorsa da una «logica d'implicazione o di promiscuità»<sup>154</sup> che più volte Merleau-Ponty dà atto a Freud di aver saputo riconoscere<sup>155</sup>, anche se non adeguatamente descrivere<sup>156</sup>. A questa logica lavorano tanto i sogni quanto le stesse «associazioni libere» della psicoanalisi (che perciò non vanno interpretate in maniera meramente associazionistica), gli uni e le altre testimoniando del suo costante *fungere* nelle relazioni carnali che il nostro corpo intrattiene con gli altri e con le cose.

Appunto a tale fungente «logica d'implicazione o di promiscuità» rinviano le caratterizzazioni che Merleau-Ponty finisce per offrire dell'inconscio «come percezione che è impercezione»<sup>157</sup>, come «il sentire stesso» in quanto questo «non è il possesso intellettuale di 'ciò che' è sentito, ma spos-

«co-originarietà e di *Zusammengehörigkeit*» (cfr. P. Gambazzi, *La piega e il pensiero*, «aut aut», 1994, n. 262-263, p. 34). Attraverso questa caratterizzazione di quel concetto kantiano Gambazzi suggerisce quindi (cfr. *ibidem*, p. 35) di leggere anche le considerazioni offerte da Merleau-Ponty nell'ultima parte della nota di lavoro del *Visibile e l'invisibile* dedicata alla «Filosofia del Freudismo»: cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 281.

150 M. Merleau-Ponty, «Préface» a A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, cit., p. 7.

151 *Ibidem*.

152 Cfr. M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 129. Sul senso dell'espressione «poteri poetici e onirici» della carne nella riflessione dell'ultimo Merleau-Ponty, ha attirato per primo l'attenzione Richir: cfr. M. Richir, «Essenze e 'intuizione' delle essenze nell'ultimo Merleau-Ponty», in M. Carbone - C. Fontana (a cura di), *Negli specchi dell'Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, cit., pp. 71, 74-75 e soprattutto 84-86. Dalle sue riflessioni ho cercato a mia volta di sviluppare alcune considerazioni soprattutto negli ultimi due capitoli del mio *Il sensibile e l'eccedente*, cit., cui mi sia consentito rinviare.

153 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 278.

154 M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 61.

155 Anche nella nota di lavoro del *Visibile e l'invisibile* sulla «Filosofia del Freudismo»: «ciò che Freud vuole indicare non sono delle catene di causalità; è, a partire da un polimorfismo o amorfismo, che è contatto con l'Essere di promiscuità, di transitivismo, la fissazione di un 'carattere' per investimento in un Essente dell'apertura all'Essere» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 281).

156 «Questa straordinaria intuizione degli scambi, [...] questo universale di promiscuità, Freud li descrive talvolta in un linguaggio fatto su misura [...], ma spesso non vi fa che delle allusioni nei termini della medicina e della psicologia del suo tempo» (M. Merleau-Ponty, «Préface» a A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, cit., p. 6), ma cfr. anche la critica alla concezione freudiana dell'inconscio avanzata in *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 245.

157 M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 124, ma cfr. anche J. Laplanche - S. Leclaire, *L'inconscio: un saggio psicoanalitico*, cit., p. 61.

sessamento di noi stessi a suo vantaggio, apertura a ciò che non abbiamo bisogno di pensare per riconoscere»<sup>158</sup>: quell'«apertura» —è appena il caso di ricordare— cui il pensiero cosciente non può che rimanere *essenzialmente* «correlato».

Se dunque tale «logica d'implicazione o di promiscuità» intrama il sensibile facendone il «mondo onirico dell'analogia»<sup>159</sup>, per altro verso essa rivela il potere «poetico» della carne addirittura quale «potere *poietico* di mondi»<sup>160</sup>.

I poteri poetici e onirici *della carne* —poteri che dunque *non ci appartengono*— sono insomma *poteri di simbolizzazione primordiale*, in virtù dei quali le cose e gli altri di cui facciamo esperienza possono acquisire una *dimensione* (nel senso che Merleau-Ponty annette a tale termine) e una temporalità mitica, sedimentandosi nell'inconscio. Quest'ultimo risulta perciò caratterizzato altresì quale «struttura arcaica», come si è letto nella nota su Claude Simon più sopra citata, ma anche nella «Prefazione» al libro di Hesnard, dove un'espressione analoga —«coscienza arcaica o primordiale»<sup>161</sup>— compare allorché Merleau-Ponty sintetizza la propria precedente interpretazione della psicoanalisi, rispetto alla quale evidenzia così un importante aspetto di continuità.

Anche «i nostri rapporti in stato di veglia con le cose e soprattutto con gli altri —egli scrive perciò nel *résumé* del suo corso sul «Problema della passività»— hanno per principio un carattere onirico: gli altri ci sono presenti come dei sogni, come dei miti»<sup>162</sup>. I poteri poetici e onirici della carne, infatti, sono altresì poteri *mitopoietici*<sup>163</sup>, che come tali intrudono una *miticità fungente* nella «logica d'implicazione o di promiscuità» da cui le nostre relazioni con gli altri e con le cose sono costantemente animate.

Come nel caso del nibbio per Leonardo, nella nostra esperienza quei poteri si investono su certi essenti attraverso i quali ci apriamo all'Essere e che per questo ne divengono «emblemi»<sup>164</sup>: figure non già di un'*origine* avvenuta alle nostre spalle una volta per tutte, bensì di un «originario» il quale, benché sottoposto al «movimento retrogrado del vero», *funge* in perenne esplosione<sup>165</sup>, avvolgendo le nostre relazioni con gli altri e con le cose di un decisivo e inestinguibile alone mitico. Per questo la nostra esperienza non cesserà di riprendere creativamente quegli emblemi come fossero «la parola dell'augure», la quale altro non è —in fondo— se non la parola del mito<sup>166</sup>. In tal senso Merleau-Ponty scrive allora, nella «Prefazione» al libro di Hesnard, che la psicoanalisi «ci ha reso i nostri miti»<sup>167</sup>. In ciò egli indica anzi, nelle note di corso che le dedica, il contributo che essa può offrire

158 M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 129.

159 M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, cit., tr. it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989, p. 32.

160 M. Richir, «Essenze e 'intuizione' delle essenze nell'ultimo Merleau-Ponty», in M. Carbone - C. Fontana (a cura di), *Negli specchi dell'Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, cit., p. 85.

161 M. Merleau-Ponty, «Préface» a A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, cit., p. 5.

162 M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 60.

163 Già Platone caratterizzava del resto il *mythologein* come «un'attività che rientra nell'ambito della *poiesis*»: lo ricorda F. Jesi, *Mito* [1973], Mondadori, Milano 1989, p. 14, citando in proposito *Repubblica*, III, 392 A.

164 Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 281.

165 Cfr. *ibidem*, p. 276, nonché il commento alla nota di lavoro del *Visibile e l'invisibile* sulla «Filosofia del Freudismo» che, con riferimento a questi temi, offre F. Ciaramelli, *L'originario et l'immédiat. Remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-Ponty*, «Revue philosophique de Louvain», t. 96, n. 2, mai 1998, pp. 230-231.

166 Almeno secondo la caratterizzazione che Furio Jesi offre del mito omerico, nel quale —egli ricorda— «una particolare storicità consente, anzi impone, il vincolo tra il presente e il passato. E' la storicità paradossale delle culture in cui il passato anticipa e consacra, fa vero, il presente» (F. Jesi, *Mito*, cit., p. 21).

167 M. Merleau-Ponty, «Préface» a A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, cit., p. 8.

a un esito non nichilistico di quella «crisi» di cui è nel contempo uno dei «sintomi»: «essa può essere approfondimento, arricchimento della cultura o aggravamento della crisi, a seconda che accentui lo spirito oggettivistico e tecnicistico da cui procede [...] oppure sia questo spirito che riconosce i propri limiti, riscoperta della nostra archeologia in quanto fatta non di decisioni dell'io o di *Erlebnisse* della coscienza —Tempo mitico= tempo precedente il tempo e precedente le cose, e sempre presente»<sup>168</sup>.

Se dunque la nostra crisi epocale potrà avere esito positivo, suggeriscono queste righe, ciò vorrà dire, fra l'altro, che la psicoanalisi avrà saputo riconfigurare il patrimonio mitico della tradizione occidentale in termini tali da consentirci di continuare a sentirlo nostro.

---

168 M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 131.

