

CORPO ONIRICO E ONIRISMO DEL CORPO

Verso una filosofia dell'appartenenza nell'ultimo Merleau-Ponty

Giulia ANDREINI

(Université Paris I Panthéon-Sorbonne)

Abstract: Merleau-Ponty's philosophy is well known for its constant questioning of numerous theoretical preconceptions. In accordance with this perspective, this essay presents Merleau-Ponty's observations on the oneiric experience and discusses their challenges of the mind-body dualism. Despite the critique of the Sartrean conception of dream as a result of conscience's self-fascination, the philosopher sheds light on the only valuable intuition provided by the sartrian analysis, namely a kind of passivity within the oneiric subject. However, according to Merleau-Ponty, this passivity can be properly seized only by refusing the preconception of "conscience", thus leading to the discovery of the concept of "field of existence" as the true oneiric "subject". After having described the structure of this field through "existentials", this paper argues that Merleau-Ponty's retrieval of the Freudian notion of symbolism enables him to root the passivity discovered within the dreaming experience. The concept of "symbolism", typically associated with the oneiric environment, will thus be acknowledged as the true "subject" of the dream and, more generally, of the whole existence – dream being for Merleau-Ponty a modelling of life itself. However, in his latest works, the body is equally identified as the true subject of the dream. An analysis of the oneiric corporeality in its intimate relation with symbolism will therefore disclose meaningful insights to conceive our belonging and to furtherly challenge the mind-body dualism.

Keywords: Merleau-Ponty, dream, body, symbolism, passivity.

La riflessione di Maurice Merleau-Ponty è legata a doppio filo alla questione del corpo. Questo dato è evidente sin dalle prime pagine della premessa al suo secondo lavoro, *Phénoménologie de la Perception*, dove si esplicita il radicale rigetto di quel paradigma cartesiano che assegna il primato nel nostro rapporto con il mondo alla *res cogitans*. Anzi: la messa in discussione di un assunto così saldamente ancorato nella storia del pensiero occidentale costituisce, forse, il *fil rouge* più tipico e duraturo di quest'opera e questo autore. Meno note, ma sicuramente ricche di suggestioni cruciali – utili non solo a comprendere la portata di un pensiero, ma il germe di una serie di riflessioni destinate a riverberare a lungo negli studi e nei materiali di lavoro editi e inediti –, sono le ricerche condotte da Merleau-Ponty nella prima metà degli anni Cinquanta, che a

questo rigetto della coscienza affiancano un'esperienza umana assai peculiare: quella del sogno.¹

Tra le ragioni che spingono il filosofo ad avvicinare questa tematica ha un peso senza dubbio non indifferente l'atmosfera culturale, che tende ad accordare un ruolo di sempre maggior rilievo alla psicanalisi. Se alla crescente diffusione degli studi in area francese contribuiva l'opera di traduzione e divulgazione della riflessione freudiana compiuta da Georges Politzer,² vecchi e nuovi studiosi concorrevano ad alimentare lo stato dell'arte. Nel 1954, ad esempio, vedeva la luce la prima edizione francese di *Traum und Existenz* di Ludwig Binswanger, curata da Michel Foucault e realizzata grazie alle visite effettuate a Kreuzlingen in compagnia di Jacqueline Verdeaux.³ Non è un caso, quindi, se proprio in quegli anni la questione onirica fosse tornata ad animare un dibattito non solo culturale, ma anche più squisitamente filosofico, con punte talora polemiche: lo dimostrano, ad esempio, le celebri analisi sartriane che occupano le ultime pagine de *L'Imaginaire*, dove il sogno è trattato alla stregua dell'esperienza più radicale del potere di autofascinazione della coscienza, e discreditato in quanto pura deriva immaginifica.⁴

Queste coordinate minime rendono evidente quanto la questione onirica costituisse, negli anni in cui Merleau-Ponty vi si avvicina, un'area di intersezione e confronto tra approcci puramente fenomenologici, come quello sartriano, e inquadramenti di stampo psicanalitico, che miravano invece ad elevare il sogno a esperienza paradigmatica per la comprensione dell'essere umano. È in questo scenario che si collocano le analisi merleau-pontiane sull'onirico – che non mancheranno, come vedremo, di intrattenere un confronto duraturo con la psicanalisi.

A partire da questi discrimini, è dunque possibile per l'autore compiere a partire dal sogno una riflessione rigorosa e autentica circa l'esistenza, rimettendo in questione non solo la nozione di "oggetto", ma, correlativamente e in modo forse anche più radicale, quella di "soggetto" inteso come "coscienza".

¹ Al riguardo, cfr. Maurice MERLEAU-PONTY, *Notes de travail de 1954-1955*, conservate presso la Bibliothèque Nationale de France (site Richelieu), Volume XIII, MF 12769.

² Durante una conferenza tenuta nel 1963, Althusser afferma che «c'est par Politzer que la psychanalyse est entrée dans la réflexion philosophique française, très expressément, sans aucun doute, chez Sartre et chez Merleau-Ponty», in Louis ALTHUSSER, *Psychanalyse et sciences humaines*, Librairie Générale Française / IMEC, Paris 1996.

³ Ludwig BINSWANGER, *Traum und Existenz*, Neue Schweizer, Rundschau 1930, tr. fr. Michel Foucault, *Le rêve et l'existence*, Desclée de Brouwer, Paris 1954.

⁴ Cfr. Jean-Paul SARTRE, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* [1940], Gallimard, Paris 1986, in particolare pp. 308-339.

È innegabile affermare che il fenomeno onirico, nell'inquadramento merleau-pontiano, rimette in questione il ruolo attivo e costituente che la fenomenologia husserliana sembra, forse involontariamente e come per riflesso, attribuire a questa coscienza; ma anche – e ingaggiando un vero e proprio duello amicale – opponendosi a una riflessione sartriana che fa della coscienza quel «rien, ce vide, qui est capable de la plénitude du monde ou plutôt qui en a besoin pour porter son inanité».⁵

Nell'elaborare la sua nozione di coscienza, Sartre tenta di portare a compimento l'intuizione husserliana – in seguito disconosciuta dal filosofo austriaco – di una trascendenza propria alla coscienza; e tuttavia, questa rimane tributaria di un'idea di coscienza come pura attività.

È precisamente questa idealizzazione comune alla riflessione husserliana e, più subdolamente, a quella di Sartre, che il sogno, secondo Merleau-Ponty, ci condurrebbe a rigettare. Quello che ne risulta è un pensiero della passività che non sfocia mai in puro passivismo, contemplando in sé forme sempre possibili di attività. E si può anzi sostenere che le basi del progetto ontologico merleau-pontiano si reggano proprio sul superamento della scissione tra una pura attività, pecca dell'idealismo, e una pura passività, che conduce a derive finalistiche o monadologie.

Per coglierne la portata, come sottolinea l'autore, è necessario lavorare su due fronti: un «côté monde», di cui considerare gli aspetti lacunari; e un «côté sujet» – «conscience sédimentée, qui ne constitue pas actuellement, qui n'a jamais constitué», proprio in quanto è «ouverture à» –,⁶ descrivendolo «résolument, non comme conscience, *i.e.* coïncidence de l'être et du savoir ou négativité pure, mais comme l'X auquel sont ouverts tous les champs».⁷

È di quest'ultimo aspetto, in particolare, che il presente lavoro intende occuparsi. Seguendo da vicino la riflessione merleau-pontiana, si tenterà infatti di indicarne le tappe fondamentali circa lo studio del “soggetto” scoperto al cuore dell'esperienza onirica – benché Merleau-Ponty stesso lasci intendere, preconizzando in questo la nozione di “chair”, che parlare di “soggetto” e “oggetto” risulta in qualche modo fuorviante, riduttivo o, meglio, “convenzionale”.

L'analisi si articolerà in tre momenti fondamentali. Si tratterà in primo luogo di mostrare come l'esempio onirico permetta di confutare la tendenza a concepire la coscienza come pura attività sulle cose – mitigata nella riflessione di Husserl dal

⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible* (1959-1961), Gallimard, Paris 1964, p. 77.

⁶ *Ivi*, p. 277.

⁷ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)* [2003], Belin, Paris 2015, p. 214.

riconoscimento di una forma di passività, le *sintesi passive*, ma radicalizzata nell'idea di “conscience imageante” avanzata da Sartre.

Sarà quindi la nozione di simbolismo, introdotta e analizzata nella seconda parte, a permettere di situare e comprendere la portata della riflessione merleau-pontiana per una teoria della passività.

Pervenendo infine all'esito estremo di questo pensiero – la corporeità onirica come disvelamento dell'intima connessione tra corpo e simbolismo –, sarà possibile avanzare alcuni spunti di riflessione circa il nostro radicamento corporeo nel mondo.

1. Dalla passività onirica al “soggetto” come campo

In un passaggio delle note poste a chiusura di *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty afferma che è venuto il tempo di «faire une phénoménologie de l'“autre monde”»,⁸ riferendosi evidentemente all'infrastruttura invisibile del visibile – sempre presente senza mai essere propriamente “oggetto”. Ma questa espressione si presta a un'ulteriore interpretazione; ed è proseguendo nella lettura di questo progetto di opera che se ne intendono i lineamenti. Se nel gennaio 1960 l'enfasi era posta sulla «vie invisible», e su una fenomenologia dell'“altro mondo” come «limite d'une phénoménologie de l'imaginaire et du caché»,⁹ nel novembre dello stesso anno è infatti il sogno a porsi come ciò che mostra una “scena altra”.¹⁰

A questo punto, due domande sorgono inevitabili. È possibile scorgere un legame nella comune connotazione “altra” che Merleau-Ponty attribuisce tanto agli obiettivi di una fenomenologia quanto alla scena onirica? E, se sì, è possibile rileggere alla luce di questo legame le analisi precedentemente condotte sul sogno da Merleau-Ponty come un tentativo di cominciamento di questa fenomenologia?

Uno studio rigoroso di questo snodo non può che cominciare dalle analisi che, nei corsi universitari del 1954-1955, Merleau-Ponty dedica al fenomeno onirico. Ed è in particolare nelle lezioni dedicate al *Problème de la passivité* che è possibile reperire le porzioni più consistenti di questa elaborazione.

La grande sfida a cui è chiamata una riflessione sulla passività, sostiene Merleau-Ponty, sta nel superamento dell'ontologia moderna, nel suo oggettivismo come nel suo soggettivismo: l'Essere rintracciato al termine di questa analisi sarà così libero tanto dalla supremazia della coscienza, quanto dalla sua riduzione oggettivista. In questa prospettiva, l'analisi di particolari «modélisations» quali il sonno, il sogno, l'inconscio

⁸ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 278.

⁹ *Ibidem*

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 310.

e la memoria, si rivela essenziale per comprendere «la notion de l'être à laquelle il faudra arriver».¹¹ Lo studio del sogno, nel suo rapporto con il sonno, diventa così uno strumento per opporsi all'attitudine, rintracciabile sia in Husserl che in Sartre, ad accordare alla coscienza un ruolo puramente attivo.

All'interno della riflessione sartriana, il sogno si configura come pura finzione vissuta come tale. Esiliata dal mondo, durante il sonno la coscienza è relegata a sé stessa, costretta a richiudersi sul niente che la costituisce essenzialmente. In questa prospettiva, l'evento onirico assume le sembianze di un mero prodotto di quel niente che è la coscienza, e viene di conseguenza concepito come il culmine della nullificazione della coscienza stessa.

Nel sogno, afferma Sartre, la coscienza infatti «s'est prise tout entière, elle est entrée tout entière dans le jeu»,¹² quasi a suggerire che il sogno sia da intendersi come prodotto della pura attività di una coscienza scevra da qualsiasi contaminazione mondana. Il fenomeno onirico sarebbe dunque da attribuire, alla pari di ogni altro atto immaginativo, al risultato della libera azione del soggetto.

Eppure, l'esperienza onirica è paradossalmente quella di un «monde sans liberté, [...] pas non plus déterminé», in quanto è «l'envers de la liberté, il est "fatal"».¹³ Nel mondo onirico, infatti, non c'è spazio per il possibile, poiché «les possibilités supposeraient un monde réel, à partir duquel elles sont pensées comme possibilités».¹⁴

L'assenza di possibilità alternative sarebbe peraltro corroborata dal fatto che, durante il sogno, non saremmo capaci né di controllare né di dirigere il flusso di immagini che si susseguono nel mondo onirico. E tuttavia il potere insito nel susseguirsi di questi eventi, che si danno «comme ne pouvant pas ne pas arriver»,¹⁵ pare minare l'onnipotenza della coscienza onirica stessa.

Sartre sembra dunque aver già circoscritto il carattere dell'esperienza onirica che sarà essenziale a Merleau-Ponty per l'elaborazione della propria teoria della passività. Se il sogno si presenta come una successione di eventi senza possibilità di appello, questo avviene proprio in quanto non è interamente prodotto dalla coscienza onirica. Anziché riconoscerle una forma di passività, Sartre non approfondisce questa intuizione, riconducendola invece a un sortilegio che la coscienza eserciterebbe su sé stessa. Il sentimento di fatalità esperito durante il sogno, che fa eco per certi versi a

¹¹ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 210.

¹² SARTRE, *L'imaginaire*, p. 324.

¹³ *Ivi*, p. 328.

¹⁴ *Ivi*, p. 327.

¹⁵ *Ivi*, p. 326.

quello che esperiamo nel mondo reale, sarebbe così sempre ricondotto all'attività della coscienza, che si impedisce di smettere di sognare.

La fatalità onirica, che fa sì che durante il sogno «je ne puisse pas rompre l'enchantement»,¹⁶ sarebbe in fin dei conti il risultato del potere di autofasciazione che esercitiamo su noi stessi – da cui il carattere fatale di questa esperienza. La prigionia della coscienza sperimentata durante l'esperienza onirica si concilia con il resto delle posizioni sartriane soltanto se concepita come l'esito di una libera scelta, interrompibile in ogni momento proprio in quanto liberamente consentita.¹⁷ Di conseguenza, conclude Sartre, la passività sperimentata nel sogno è da considerarsi illusoria.

È proprio il carattere di incantamento tipico del sogno a interessare le analisi merleau-pontiane. L'autore si premura innanzitutto di distinguere il sogno dal sonno, per carpirne l'essenza più profonda – laddove Sartre alterna liberamente i due termini come sinonimi. L'esperienza onirica, afferma Merleau-Ponty, è un «compromis du sommeil avec la veille»: ¹⁸ «dormir n'est ni présence immédiate au monde, ni pure absence : c'est être à l'écart»,¹⁹ in quanto la coscienza vuota del sonno «maintient cette référence de champs au monde, mais l'éloigne». ²⁰ Il sognare si distinguerebbe allora non tanto per il suo stare in disparte rispetto al mondo, ma piuttosto per l'allontanamento imposto dall'apparato discriminatore della veglia – che, sulla scena onirica, funziona solo parzialmente.

Si è già osservato come nella riflessione sartriana il sogno si riduca a una passività fittizia, dove sperimentiamo una «indistinction, [...] fusion choses-moi, *i.e.* fatalité [...] qui est aussi bien arbitraire et caprice». ²¹ Merleau-Ponty si propone dunque, contro questo “attivismo”, di mettere in luce quanto nella riflessione di Sartre viene offuscato dal primato aprioristicamente accordato alla nozione di coscienza. L'insistenza di quest'ultimo sulla qualità ingannevole del mondo immaginario – poiché si presenta pur sempre come mondo – è, a questo riguardo, certamente un buon punto di partenza; ma solo a condizione che la coscienza onirica, definita «conscience d'inarticulation», sia autenticamente assunta come «conscience inarticulée». ²² Eppure, non è questo ciò che accade: l'errore sartriano consisterebbe dunque nel non aver completamente

¹⁶ *Ivi*, p. 332.

¹⁷ Cfr. Alexandra RENAULT, *Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie : Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud*, “Chiasmi International”, 5, 2003, p. 157.

¹⁸ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 255.

¹⁹ *Ivi*, p. 253. Corsivo nell'originale.

²⁰ *Ivi*, p. 254.

²¹ *Ivi*, p. 247.

²² *Ivi*, p. 257.

compreso la radicalità dell'esperienza onirica nei suoi effetti sulla coscienza, che resta così una forza inespugnabile nell'apparato sartriano.

Merleau-Ponty, al contrario, intuisce che assumere radicalmente questa debolezza in seno alla coscienza possa rivoluzionare il modo di concepirla, e che una messa in discussione dell'attivismo sartriano nel mondo onirico si imponga come tappa improrogabile. Se nel sogno gli eventi si succedono inesorabilmente, è proprio in quanto «il y a une passivité des “hommes” et une activité des “choses”». ²³ Ciò non significa che all'attivismo della coscienza vada opposta una passività totale o una forma di determinismo; si tratta piuttosto di «reconsidérer les notions solidaires de l'actif et du passif». ²⁴ E, se pure una passività frontale è da escludere – in quanto «rien ne peut être cause d'une conscience» –, ²⁵ una sua qualche forma è ad ogni modo necessaria. Ed è qui che le analisi del sogno, del sonno, dell'inconscio e della memoria confluiscono.

Durante il sogno, in effetti, esperiamo una forma di passività che non ostacola l'attività. Il materiale onirico non è né il frutto di un'imposizione esteriore, né il delirio di una coscienza ripiegata su sé stessa. Emerge, piuttosto, da un'attività di *Sinngebung* non “temeraria”, né discrezionale di una coscienza. Come testimonia l'aderenza dei contenuti onirici agli avvenimenti della veglia, sogniamo sempre «autour des choses», ²⁶ e il conferimento di senso da parte del soggetto prosegue da «une certaine *Stiftung*, une certaine perspective». ²⁷ L'azione si configura così, sostiene Merleau-Ponty, non come conferimento arbitrario di senso, ma come «tout l'acquis et la situation présente, en tant qu'elle le met à l'épreuve, aboutissant à une *Sinngebung*». ²⁸

Il sogno ci permette dunque di avvicinare la dimensione di passività co-implicata dalla nostra attività, derivante dal fatto che vi si ingenera una forma di «faiblesse dans la pâte». ²⁹ In altre parole, a sognare in noi è «notre champ d'existence en tant qu'il éloigne la barrière de la situation et se laisse fonctionner sans contrôle absolu». ³⁰ Ciò fa sì che nel sogno il soggetto si configuri come “campo”, e non come “capacità di sorvolo” panoramico sulle cose. Ed è su questo solco che l'analisi dell'esperienza onirica per Merleau-Ponty diviene l'occasione per analizzare la struttura del campo di esistenza che noi siamo.

²³ *Ivi*, p. 209.

²⁴ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 66.

²⁵ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 233.

²⁶ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 10.

²⁷ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 233.

²⁸ MERLEAU-PONTY, *Notes de travail de 1954-1955*, [226].

²⁹ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 234.

³⁰ *Ivi*, p. 256.

È innegabile osservare, nell'impiego merleau-pontiano della nozione di campo, le eco delle analisi husserliane – che in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, come avverte Jocelyn Benoist, «use et abuse de la notion de “champ” au sens de “champ de la conscience”». Il residuo fenomenologico dell'*epochè*, avverte lo studioso, circoscrive nel pensiero di Husserl proprio il campo della coscienza; configurazione non poco problematica, in quanto concepirebbe la coscienza come «essentiellement statique [...] et plate». ³¹ Ed è questo, peraltro, il rimprovero che Merleau-Ponty rivolge alla concezione husserliana di soggetto, inteso come «un *Präsenzfeld* considéré comme sans épaisseur, comme conscience immanente». ³² Alla husserliana «conscience de l'être et du savoir», così come alla «négativité pure» sartriana, bisogna quindi opporre un soggetto inteso come «l'X auquel sont ouverts tous les champs (praxiques non moins que sensoriels)». ³³

Alla concezione husserliana di campo, Merleau-Ponty associa tuttavia non tanto una “coscienza”, quanto una nozione di “esistenza” che un approfondimento ulteriore – e al quale in questa sede non si può che rimandare – mostrerebbe provenire dalle letture dell'opera di Binswanger. ³⁴ Tuttavia, per comprendere questo riferimento, sarà opportuno sottolineare quantomeno le evidenti convergenze tra le riflessioni condotte sul sogno dai due autori. Per entrambi, esso pertiene al dramma individuale di ciascuno: come ricorda Merleau-Ponty, «si le cauchemar me réveille, c'est qu'il a rapport à mes angoisses de vivant, à mes drames, qu'il n'est pas n'importe quoi, simple déségrégation». ³⁵ Tra sogno e veglia non sussisterebbe quindi una cesura di ordine ontologico (da una parte immaginario, reale dall'altra); si tratterebbe piuttosto di due modi o due declinazioni di una sola e medesima esistenza. Alla luce di queste considerazioni è legittimo chiedersi quali siano le ragioni che hanno spinto i due autori, e Binswanger in particolare, a privilegiare l'analisi del sogno. È necessario, a questo riguardo, evidenziare il carattere peculiare del mondo onirico: quest'ultimo non è semplicemente un mondo rappresentato, bensì eminentemente un mondo vissuto e sofferto. Le immagini oniriche infatti, osserva Binswanger, non celano nessun contenuto ulteriore; si tratta piuttosto di riconoscere la «co-appartenance originelle du

³¹ Jocelyn BENOIST, *Autour de Husserl : l'ego et la raison*, Vrin, Paris 1994, p. 143.

³² MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 225.

³³ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 214.

³⁴ Cfr. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, pp. 197-198. Cfr. anche Elisabetta BASSO, *Postface* in Ludwig BINSWANGER, *Traum und Existenz*, Neue Schweizer, Rundschau 1930, tr. fr. Françoise Dastur, *Rêve et existence*, Vrin, Paris 2012, pp. 96-97.

³⁵ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 253.

sentiment et de l'image». ³⁶ In quest'ottica, il sogno metterebbe in scena, più di ogni altra esperienza, il primigenio rapporto affettivo che intratteniamo con il mondo, complicato e sottinteso da ogni altra modalità della nostra esistenza. Benché Merleau-Ponty non ne condivida le implicazioni in ambito psichiatrico – obiettivo invece delle considerazioni binswangeriane –, una prossimità nell'inquadramento e nella rivalutazione del sogno è tuttavia innegabile. Le analisi condotte da Binswanger circa la spazialità onirica, riprese peraltro in *Phénoménologie de la Perception*³⁷ – dove quest'ultima verrà identificata nei suoi caratteri antecedenti e primitivi rispetto alla spazialità geometrica e percettiva – ne sono un chiaro esempio.

In questo senso, l'esperienza onirica mostra esemplarmente la dinamica propria a un soggetto compreso come non come realtà positiva, ma come campo di esistenza. Questo campo si delinea a partire da un insieme di “esistenziali”, ovvero di «axes dotés d'une certaine généralité, quoique ne pouvant être définis comme des catégories»³⁸ o, altrimenti, di «structures en elles-mêmes non-analysées à l'aide desquelles nous “comprendons” tout le reste». ³⁹ La loro origine andrebbe rintracciata negli eventi esperiti e nelle situazioni concrete che ci hanno toccati particolarmente: sono queste le “istituzioni” che contribuiscono all'apertura di un campo (ovvero di una dimensione sovra-individuale),⁴⁰ agendo cioè come “matrici” che «dotent notre expérience de dimensions durables». ⁴¹ E la spazialità onirica, osserva Merleau-Ponty al seguito di Binswanger, ne mostrerebbe chiaramente il funzionamento: una spazialità primordiale, dove sono incastonati tanto gli oggetti quanto l'uomo – in ragione della sua corporeità –, e dove ogni termine è legato agli altri in una fitta rete di rimandi.

La vita della coscienza di cui il sogno testimonia è perciò tributaria di una passività laterale – altra faccia di un'“istituzione” che si dà già in seno al mondo.⁴² Come Merleau-Ponty stesso affermerà durante il suo corso su *L'Institution dans l'histoire personnelle et publique*: «[il y a] un sujet institué et instituant, mais inséparablement, et non

³⁶ BINSWANGER, *Rêve et existence*, p. 50.

³⁷ Cfr. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, pp. 335-351.

³⁸ Annabelle DUFOURCQ, *Merleau-Ponty : Une ontologie de l'imaginaire*, Springer, Dordrecht 2011, p. 215.

³⁹ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 372. Corsivo nell'originale.

⁴⁰Cfr. Roberto TERZI, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, “Bulletin d'analyse phénoménologique”, XIII, 3, 2017, p. 8.

⁴¹ Maurice MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours au Collège de France (1952-1960)*, Gallimard, Paris 1982, p. 61.

⁴² Cfr. MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 234.

sujet constituant». Ed è proprio in ragione di questo «d'être exposé à» rinvenuto nel tessuto del soggetto, che quest'ultimo può «met[tre] en route une activité». ⁴³

A partire da queste considerazioni, è facile intuire come per Merleau-Ponty sia la significazione *tout court* a necessitare di una reinterpretazione: non più il risultato dell'attività di una coscienza donatrice di senso, ma piuttosto «l'accueil fait à un événement dans une situation, situation et événement n'étant eux-mêmes pas connus, mais saisis par engagement, perceptivement, comme configuration, épreuve de réalité [...], *i.e.* par des existentiels». ⁴⁴

Nonostante ciò, le considerazioni sin qui avanzate non consentono di cogliere in che misura il campo di esistenza proposto da Merleau-Ponty possa smarcarsi dalla “piattezza” e dalla mancanza di “spessore” della coscienza husserliana. È per questo necessario attardarsi brevemente sul meccanismo che regola la formazione degli assi esistenziali che strutturano l'esistenza.

Per farlo, l'autore ricorre alle nozioni di “introiezione” e di “proiezione”, che aveva già evocato negli studi condotti sulla percezione infantile. ⁴⁵ L'introeiezione è il processo mediante il quale il soggetto integra in sé nuovi oggetti o qualità oggettuali; la proiezione consiste, invece, nel porre fuori di sé qualità o desideri personali. A strutturare il campo di esistenza è la medesima dinamica, scoperta nel cuore della percezione infantile: questa fa sì che il soggetto acquisti uno spessore nella “sedimentazione” di eventi, percezioni e sensazioni.

Non è un caso, dunque, che alle analisi condotte sul sogno nel corso sulla passività faccia seguito una disamina della nozione di inconscio, che la psicanalisi freudiana individua come vero soggetto del sogno. In effetti, lo stesso concetto di inconscio verrà sintetizzato da Merleau-Ponty come una «sédimentation de la vie perceptive», e rilanciato come «adhérence à un “monde privé” à travers lequel seulement il y a un monde commun»; ⁴⁶ e la strutturazione del campo di esistenza è particolarmente

⁴³ *Ivi*, p. 45.

⁴⁴ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 372. Corsivo nell'originale.

⁴⁵ Al riguardo cfr. Maurice MERLEAU-PONTY, *Structure et conflits de la conscience enfantine*, in M. MERLEAU-PONTY, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, Paris 2001. È necessario ricordare che i concetti di “introiezione” e “proiezione” evocati nei corsi sulla psicologia infantile, e in particolare nelle lezioni su *Les relations avec autrui chez l'enfant*, sono mutuati dalla riflessione di Melanie Klein. La ricorrenza di questi termini e ulteriori riferimenti alle analisi di Klein possono essere rintracciati nei corsi tenuti al Collège de France (Maurice MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes de cours du Collège de France* seguito dai *Résumés de Cours Correspondants (1956-1960)*, testo stabilito e annotato da Dominique Séglaard, «Traces écrites», Seuil, Paris 1995). Per approfondimenti a questo riguardo cfr. Lucia ANGELINO, *Note sul dialogo tra Merleau-Ponty e Melanie Klein*, “Chiasmi International”, 6, 2005, pp. 369-379.

⁴⁶ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 278.

osservabile nel sogno – laddove cioè questo «éloigne la barrière de la situation et se laisse fonctionner sans contrôle absolu». ⁴⁷ Un evento apparentemente insignificante sedimenta in noi, invade l’universo onirico e prolifera di significati sui quali non si ha alcun potere; e tuttavia, questa sedimentazione che è “oubli” è anche e sempre “possibilité de réactivation”.

Giunti a questo snodo, sarà dunque necessario introdurre la nozione – semanticamente onirica – che più di tutte consentirà a Merleau-Ponty di intessere armonicamente il funzionamento degli assi che strutturano l’esistenza: la nozione di “simbolismo”.

2. Il simbolismo merleau-pontiano

Rintracciare le coordinate minime del simbolismo merleau-pontiano significa considerare l’influenza dell’opera di Freud sulla sua analisi del sogno; a testimoniarlo, i costanti riferimenti e le note di lettura edite e inedite, nonché l’attenzione dedicata al caso di Dora e al delirio della Gradiva di Jensen. ⁴⁸ Infatti, se l’esistenzialismo binswangeriano è essenziale per l’elaborazione della nozione di campo di esistenza, è soltanto negli studi di Freud che Merleau-Ponty può trovare una valida alternativa all’attivismo onirico della coscienza sartriana.

Benché le note di lettura di *Die Traumdeutung* ⁴⁹ testimonino di un accesso diretto ai testi freudiani, è importante ricordare che la fortuna del freudismo in Francia si ebbe, come già osservato, grazie all’opera divulgativa e critica di Georges Politzer – e che esercitò una certa influenza anche su Merleau-Ponty. ⁵⁰ È dunque a questa duplice ascendenza binswangeriano-politzeriana che va iscritta la riflessione di Merleau-Ponty sulla psicanalisi.

Se l’elogio politzeriano della vocazione concreta del metodo psicanalitico ha esercitato una notevole influenza sulla riflessione di Merleau-Ponty, lo stesso vale per

⁴⁷ *Ivi*, p. 256. O ancora, «Rêver [est] laisser jouer tout ce champ affectif, les parentés, les allusions, les correspondances (...) Rêver [n’est pas] je pense que. Mais pensée selon noyaux signifiants qui ne sont pas présents comme objets», in *Ibidem*, p. 372.

⁴⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 295-327.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 371-391.

⁵⁰ Sin da *La Structure du Comportement*, osserva Étienne Bimbenet, gli scritti di Politzer hanno rappresentato un punto di riferimento per la riflessione merleau-pontiana sulla psicanalisi, come testimoniato anche dall’utilizzo di un lessico di chiara discendenza politzeriana – quale “prima e terza persona” e “dramma esistenziale” in *Phénoménologie de la Perception*. Al riguardo, cfr. Étienne BIMBENET, *Voir, c’est toujours voir plus qu’on ne voit: Merleau-Ponty et la texture onirique du sensible*, “Studia phaenomenologica III”, 3-4, 2003, p. 45. Cfr. anche Paula GALHARDO, *Merleau-Ponty avec et contre Politzer: le sens et la force dans la psychanalyse freudienne*, “doisponos :”, 13, 3, dicembre 2016, p. 178.

l'attitudine critica tipica dell'incedere politzeriano. Rappresentante, alla stregua di Bachelard, Sartre e Lacan, di una concezione di psicanalisi in senso lato,⁵¹ che si ispirava più all'inquadramento teorico della seconda fase della carriera di Freud, Politzer si scaglia contro la pratica psicanalitica che mira a individuare un "senso latente" dalla sua "espressione manifesta".

Il merito della psicanalisi, e ciò che al contempo la distingue dalla psicologia classica, è la sua vocazione concreta: «ce que la psychanalyse cherche partout, c'est la compréhension des faits psychologiques en fonction du sujet». Questo orientamento, applicato ad ogni fatto psicologico, emerge dalla necessità di comprendere il sogno a partire dall'"io" – contrariamente agli avvicinamenti meccanicistici di un'impostazione più classica, che ne avrebbe fatto l'esito di «schémas en troisième personne».⁵²

La nozione di inconscio, sostiene Politzer, sembra tuttavia contraddire questa attenzione al concreto, in quanto è «la mesure de l'abstraction qui survit à l'intérieur de la psychologie concrète».⁵³ Osserva dunque Merleau-Ponty, rifacendosi a Politzer, che l'inconscio è una creazione dell'analista, in quanto si pone come raddoppiamento del racconto del paziente.

Quando, durante una seduta, un paziente racconta il proprio sogno, lo psicanalista interpreta questo "primo racconto" sulla base di certe regole, producendo un "secondo racconto" che dovrebbe esprimere il contenuto latente del suo sogno. È qui che si introduce la finzione dell'inconscio: il gioco delle forze anonime scoperto in seno al sogno viene prontamente ricondotto a una seconda coscienza, depositaria dei desideri più intimi e nascosti.

Sulle orme di Politzer, Merleau-Ponty si scaglia al contempo contro la tacita riconduzione di questa zona di oscurità a una coscienza e, di conseguenza, anche contro la dinamica del senso latente e del senso manifesto – contestando il preteso meccanismo che porterebbe il sognatore a tradurre il contenuto latente in contenuto manifesto. Per il sognatore che si è distaccato dal linguaggio della veglia, sostiene Merleau-Ponty, «telle excitation génitale ou telle pulsion sexuelle est d'emblée cette image d'un mur que l'on gravit ou d'une façade dont on fait l'ascension que l'on trouve dans le contenu manifeste».⁵⁴

⁵¹ Cfr. Maurice MERLEAU-PONTY, *L'enfant vu par l'adulte*, in M. MERLEAU-PONTY, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 95.

⁵² Georges POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie : la psychologie et la psychanalyse* [1928], P.U.F., Collection «Quadrige», Paris 2003, p. 41.

⁵³ *Ivi*, p. 156.

⁵⁴ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 207. Corsivo nell'originale.

Se infatti il contenuto latente non fosse in alcun modo accessibile al soggetto, questo non apporterebbe nessuna distensione al suo desiderio; ma, siccome questo avviene, è fondamentale che non sussista una distinzione essenziale tra colui che sogna e colui che vive in fondo al sogno. Merleau-Ponty insiste così sulla dimensione significativa del contenuto manifesto, che significa di per sé, e che non si compone «de signes conventionnels lui permettant de déguiser sa pensée de rêve, mais des réalités affectives, pleines de sens, librement projetées en lui».⁵⁵ Il sogno si fa così teatro «des relations privilégiées, nullement “inconscientes”»,⁵⁶ ovvero di realtà piene di senso – che il paziente, una volta sveglio, non riesce più a comprendere.

Malgrado gli sviluppi della teoria freudiana siano poco soddisfacenti agli occhi di Merleau-Ponty, questa ha tuttavia il merito di aver messo in luce la permanenza, nel soggetto, dei significati onirici «à l'état *ambivalent* (vécu, pressenti, mais ignoré), nullement à l'état inconscient».⁵⁷ Ed è questa intuizione psicanalitica a mettere in luce la dimensione anonima della nostra esistenza, che giustifica peraltro l'interesse dimostrato da Merleau-Ponty nei confronti di questo campo di studi.

Tuttavia, la psicanalisi freudiana peccherebbe di radicalità nel concepire questo anonimato sul modello della *cogitatio*, riducendo il sogno a un “avere-coscienza-di”. Merleau-Ponty nomina questo errore, che ha minato la radicalità della scoperta freudiana, “primato del pensiero convenzionale”; ed è contro di esso che il filosofo si scaglia. Se «le “sujet” du rêve (et de l'angoisse, et de toute vie), c'est *on*»,⁵⁸ questo implica che al cuore di ciascun atto si nasconde «un arrière-fond de ma conscience». La psicanalisi, se non è compresa come circoscrizione di un sotto-fondo, di «une possibilité interne de ce qu'on appelle la conscience»,⁵⁹ rinuncia alla sua portata rivoluzionaria.

Per Merleau-Ponty, invece, sogno è per eccellenza il luogo di insorgenza di questa dimensione anonima; ed è per questo motivo che non può essere considerato come mero prodotto intenzionale di una coscienza stregata da sé stessa. Radicalizzando il gesto freudiano, il sogno viene compreso come «conscience prise à la jambe», ovvero «changement de structure du sujet».⁶⁰ In questo modo, l'esperienza onirica disattiva il primato del pensiero convenzionale rivelandone l'illusione costitutiva.

A individuare la zona oscura della coscienza, la “messa in scena” del sogno, sarà appunto la nozione di simbolismo – altra eredità freudiana recuperata da Merleau-

⁵⁵ MERLEAU-PONTY, *L'enfant vu par l'adulte*, p. 96.

⁵⁶ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 207.

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, *L'enfant vu par l'adulte*, p. 96.

⁵⁸ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 310. Corsivo nell'originale.

⁵⁹ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 214.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 214-215.

Ponty attraverso Politzer.⁶¹ La nozione di simbolismo viene introdotta nella riflessione freudiana al solo scopo di rendere conto dell'effetto esercitato dalla censura sul contenuto latente. Non potendo apparire come tale nel sogno, quest'ultimo viene dissimulato in forme che non perturbino il soggetto, e che, per essere comprese, devono essere sottoposte ad una vera e propria traduzione: «la raffigurazione del lavoro onirico», infatti, «non presenta al traduttore difficoltà maggiori di quelle offerte ai lettori dagli antichi scrittori di geroglifici».⁶²

È compito dello psicanalista interpretare il contenuto onirico, essendo quest'ultimo eminentemente simbolico; tradurlo, cioè, nel modo di espressione del contenuto latente. E tuttavia, è necessario ricordare che il simbolismo è relegato a un ruolo secondario nell'architettura freudiana: primario è sempre il contenuto latente che si cela nel contenuto manifesto. Questa traduzione è garantita dal rapporto di simbolismo che lega contenuto manifesto e latente, che fa sì che il primo simbolizzi il secondo e che nel sogno «quelque chose signifie toute autre chose, et non, comme dans la veille “soi-même”».⁶³

La riflessione merleau-pontiana si attarda sull'analisi di questa nozione di simbolismo, interrogandosi sulle implicazioni derivanti da una sua interpretazione come «primitif»⁶⁴ e opponendosi ugualmente al discredito che Sartre riserva a questo concetto – ridotto a una «impuissance congénitale de la conscience à prendre quelque chose pour ce qu'elle est»,⁶⁵ derivante prima di tutto da una «incapacité de *Deckung*, i.e. de conscience “directe” ou conventionnelle».⁶⁶

Ricorrendo alla nozione di *analogon*, Sartre giustificava la quasi-presenza dell'oggetto onirico: l'assenza oggettuale sarebbe stata così mitigata dalla presenza di un altro oggetto in sua vece; il simbolismo primordiale concepito da Merleau-Ponty, invece, tradurrebbe il contenuto onirico in linguaggio vigile, restituendolo in un modo di espressione non più suo – quello, appunto, del pensiero convenzionale. Occorrerebbe quindi liberare il linguaggio che pertiene al sogno, e che altro non è se non il suo simbolismo. Questo simbolismo onirico, anteriore al pensiero convenzionale, costituisce la struttura del pensiero del sogno: crederlo un semplice prodotto della

⁶¹ Cfr. Maurice MERLEAU-PONTY, *Langage et Inconscient*, in M. MERLEAU-PONTY, *Parcours deux 1951-1961*, Verdier, Paris 2000, p. 273.

⁶² Sigmund FREUD, *Die Traumdeutung*, Franz Deuticke, Leipzig-Wien 1898, tr. it. Cesare L. Musatti, *L'interpretazione dei sogni. Freud Opere 3 1899*, Bollati Boringhieri, Torino 1971, p. 314.

⁶³ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 259.

⁶⁴ *Ivi*, p. 262.

⁶⁵ *Ivi*, p. 259.

⁶⁶ *Ivi*, p. 197.

rimozione o un modo di esistenza deficiente⁶⁷ rispetto alla coscienza vigile significherebbe cadere nuovamente nella trappola del primato del pensiero convenzionale. Il sogno, esprimendosi in un'altra lingua, testimonierebbe così di una struttura di pensiero assolutamente inedita. Gli esiti di questa riflessione sul simbolismo si spingono, ovviamente, più lontano, permettendo a Merleau-Ponty di individuarlo come l'autentico soggetto tanto del sogno che della vita. Questo vero e proprio sottofondo della coscienza non funziona come risposta qualunque della coscienza a degli stimoli, ma «il est au service des existentiels», ossia «d'évènements récents [...] en tant qu'ils font écho à événements anciens».⁶⁸

Si è già visto come gli eventi, depositando in noi un senso sempre aperto a sviluppi ulteriori, fanno in modo che la nostra esistenza si strutturi su dimensioni o matrici simboliche. Ed è proprio la “dimensionalità” della nostra esistenza ad emergere nel mondo onirico: dove, cioè, non ha più alcun senso chiedersi se qualcosa vi si trovi o meno contenuta. Il sogno assume le fattezze di un «rébus», non di un «dessin»;⁶⁹ e la condensazione è dunque richiesta, poiché ogni elemento onirico è per definizione simbolico. Di conseguenza, se nel sogno viene abolita ogni distinzione e identità, vi sarà al contempo impedita ogni possibilità di chiarezza. E infatti «l'ambivalence des rêves en est constitutive».⁷⁰

La riscoperta merleau-pontiana del simbolismo permette dunque di ripensare la distinzione stabilita da Freud tra senso latente e manifesto, mostrando come questi non pertengono a due registri espressivi differenti, ma che vi è una «imminence du sens latent»⁷¹ propria all'immagine onirica. Il senso latente, trasparendovi in modo impressionale, è effettivamente presente nel sogno – in quanto la dinamica simbolica al contempo lo suggerisce e lo maschera.

Il simbolismo onirico non è dunque altro che il libero gioco delle direttrici di senso, che si sono istituite in noi mediante la sedimentazione di eventi, ai quali abbiamo conferito senso soltanto nella misura in cui abbiamo proseguito delle direttrici sedimentate in noi e aperte da eventi passati.⁷² Il sogno, dunque, testimonia

⁶⁷ Il primo costituisce l'errore freudiano, mentre il secondo alla fallacia comune alle riflessioni di Sartre e Politzer. Al riguardo cfr. *ivi*, p. 263.

⁶⁸ *Ivi*, p. 259.

⁶⁹ *Ivi*, p. 269.

⁷⁰ *Ivi*, p. 270.

⁷¹ *Ivi*, p. 265.

⁷² A questo riguardo, è curioso osservare che nella circoscrizione merleau-pontiana di un simbolismo onirico sembra riecheggiare la nozione junghiana di “inconscio collettivo”. L'intento comune ai due autori è infatti quello di sottolineare come il sogno sveli una serie di strutture sovraindividuali, o

nuovamente come il soggetto può “istituire” soltanto in quanto è a sua volta costantemente istituito.

3. La prima radice del corpo: il simbolismo

La riflessione merleau-pontiana sul simbolismo, come si è visto, costituisce una tappa fondamentale per comprendere non soltanto l’esperienza onirica, ma anche la dinamica soggiacente alla nostra esistenza *tout court*. In effetti il sogno, ci ricorda il filosofo, «est à considérer comme une modélisation de la vie»: ⁷³ benché differenti – non è infatti possibile «représenter le “je vis” par simple prolongement du “je pense”» –, Merleau-Ponty riconosce la necessità di «commencer par décrire le “je rêve”». ⁷⁴ Il sogno si erge così a chiave di volta per comprendere il simbolismo, fondamento anonimo del soggetto – presente, benché non tematizzato, anche nella veglia, ma individuabile distintamente nell’ambiente onirico.

Partire dal sogno per comprendere il nostro essere al mondo significherà allora comprendere in che modo tanto il simbolismo quanto il corpo siano indicati da Merleau-Ponty come soggetti del sogno. E in effetti è il corpo come «mise au point perceptive, en général, comme rapport à des situations de drame» ad essere «le sujet du rêve, et non pas la conscience imageante». ⁷⁵ Si tratterà, dunque, di circoscrivere la natura di questa particolare corporeità, mettendone in luce il rapporto con il corpo percettivo.

Sono note le problematiche che la definizione di uno statuto del corpo pone in ambito fenomenologico. E non è un caso, allora, che questa indagine sia al centro di buona parte delle riflessioni di Merleau-Ponty – che, contravvenendo agli approcci meccanicistici, si premura di distinguerlo dalla *res extensa*. A rendere umano un corpo è proprio ciò che ne costituisce l’enigma: il corpo umano è al contempo «chose et mesurant de toutes choses». ⁷⁶ Per comprendere questa duplice natura del corpo, dunque, è in primo luogo necessario distinguerlo dal corpo animale.

junghianamente “archetipi”, che caratterizzano la nostra esistenza o “psiche”. È tuttavia doveroso precisare che, se per Jung tali archetipi sono esclusivamente innati (cfr. Carl Gustav JUNG, *Gli archetipi e l’inconscio collettivo*, in C. G. JUNG, *Opere*, Vol. 9, T. 1, Bollati Boringhieri, Torino 1980), secondo Merleau-Ponty gli assi che strutturano la nostra esistenza non sono immutabili bensì inconclusi, dinamici e aperti ad un futuro ancora da farsi.

⁷³ MERLEAU-PONTY, *L’institution, la passivité*, p. 261.

⁷⁴ *Ivi*, p. 272.

⁷⁵ *Ivi*, p. 253.

⁷⁶ MERLEAU-PONTY, *La Nature*, p. 273.

Sebbene corpo umano e animale siano entrambi in relazione a una specifica *Umwelt* e a dei simili, il primo è contemporaneamente chiuso e aperto: non in quanto possieda due nature, ma poiché la sua natura è duplice. Prendendo le distanze anche dagli approcci cibernetici, che assimilano il corpo umano a una macchina che risponde automaticamente a stimoli esterni che vengono computati, la proposta di Merleau-Ponty va nella direzione di un'analisi del corpo non semplicistica o riduttiva, ma attenta a tutte le sue possibili articolazioni.

Il passaggio dalla veglia al sonno rivela con precisione un cambiamento in seno al corpo: schema corporeo durante la veglia, nel sonno il corpo diviene «être indistinct»,⁷⁷ ovvero «corps dédifférencié».⁷⁸ Questo accade, sostiene l'autore, proprio perché sussiste una differenza di natura tra la veglia (“differenziazione” o “sistema diacritico”) e il sonno, che invece è appunto “dedifferenziazione”. Non bisogna però dimenticare che il corpo della veglia non scompare completamente nel sonno; esso funziona parzialmente, come «porteur du rapport au monde, [...] et comme porteur du passé».⁷⁹ Ed è solo in quanto siamo un corpo che possiamo svegliarci dal sonno in seguito a uno stimolo. Il corpo della veglia è così in grado di ricostituirsi proprio in quanto rimane, anche durante il sonno, un campo aperto.

Alla luce di queste riflessioni, si tratta di inquadrare la specificità della corporeità onirica, in quanto si può «comprendre le rêve» solo «à partir du corps».⁸⁰ I suggerimenti disseminati da Merleau-Ponty sia nel corso su *Le Problème de la Passivité* che in quello su *La Nature* – nonché nelle note di lavoro di *Le visible et l'invisible* – ci invitano a inquadrare quindi la nozione di corporeità onirica a partire da quella di simbolismo.

È a questo riguardo illuminante sottolineare che, nella prefazione redatta al volume *L'Œuvre et l'esprit de Freud* di Angelo Hesnard, Merleau-Ponty intende comprendere l'uomo non a partire dal «corps utile, fonctionnel, prosaïque», bensì dal «corps humain qui retrouve sa charge symbolique ou poétique».⁸¹ Lo studio del corpo onirico, ancora una volta, fornisce elementi utili per carpire la natura dell'uomo in generale, debordando così i confini del sogno.

Sebbene una riflessione sul corpo in relazione al simbolismo venga tratteggiata nell'ambito del corso sulla natura precedentemente citato, il rapporto con l'esperienza

⁷⁷ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 226.

⁷⁸ *Ivi*, p. 253.

⁷⁹ *Ivi*, p. 227.

⁸⁰ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 310.

⁸¹ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œuvre et l'esprit de Freud*, prefazione all'opera di Angelo HESNARD, *L'Œuvre et l'esprit de Freud et son importance dans le monde moderne*, Payot, Paris 1960, pubblicato anche in MERLEAU-PONTY, *Parcours deux*, p. 279.

onirica non vi viene mai davvero esplicitato. Alcune significative tracce se ne rinvennero invece in un appunto di poco posteriore, datato novembre 1960 e inserito nel cantiere aperto dell'opera postuma merleau-pontiana; ed è proprio a partire da questa nota che un avvicinamento risulta pensabile.

L'idea di una funzione simbolica del corpo fa la sua prima apparizione nell'ambito di una riflessione sul comportamento istintivo – ben inquadrato dagli studi di Konrad Lorenz ripresi e sviluppati da Merleau-Ponty nel suo secondo corso sulla natura. L'obiettivo è quello di mostrare l'esistenza di un simbolismo aperto e all'opera già nei comportamenti più elementari. L'istinto, in questa prospettiva, non sarebbe quindi la cieca e determinata risposta a uno stimolo ma, al contrario, un'attività senza oggetto, come testimonia la sua capacità di funzionare a vuoto.

Il suo essere *Objektloss*, senza oggetto, fa sì che l'istinto non significhi tanto possedere preliminarmente un senso, quanto un qualcosa che «dessine des pistes incomplètement déterminée et prépare les axes d'une action réelle face à un objet réel». ⁸² Allorché funziona a vuoto, il comportamento istintivo si trasforma in attività simbolica, divenendo così il mezzo di comunicazione con l'ambiente e i propri simili.

Questo carattere di apertura, tipico del comportamento simbolico e già riscontrato nell'animale, acquisirebbe un'importanza singolare nel caso dell'uomo. Comprendere il corpo umano sotto la specola del simbolismo si rivelerebbe quindi essenziale per risolvere l'enigma della sua doppia natura. «En disant que le corps est symbolisme on veut dire que [...] le corps passe dans le monde et le monde dans le corps»; ⁸³ il simbolismo che è il nostro corpo consisterebbe quindi in una connessione intima tra il nostro corpo e il mondo – derivante, in ultima analisi, dalla carne come «indivision de mon corps et du monde». ⁸⁴

Il simbolismo, quindi, è ciò che permette al corpo di aprirsi a ciò che gli è altro, a ciò che sta al di là di se stesso; e, allo stesso tempo, ciò che davvero permette di “possedere” il mondo. Entro «des systèmes d'équivalences interorganiques et interindividuels», le sensazioni e i movimenti raggiungono così il mondo solo in quanto scie di un linguaggio comune al corpo e al mondo.

Vi sono, per Merleau-Ponty, due forme di simbolismo: la prima è simbolismo del corpo; la seconda, del linguaggio. E bisognerà preferire la prima alla seconda, poiché consiste in un «symbolisme d'indivision, où symbole et symbolisé sont liés aveuglement,

⁸² DUFOURCQ, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, p. 286.

⁸³ MERLEAU-PONTY, *La Nature*, p. 273.

⁸⁴ *Ivi*, p. 346.

parce que leur rapport de sens est donné par l'organisation du corps». ⁸⁵ Vi sarebbe quindi un linguaggio più primitivo della parola proferita, che si articola in un sistema di equivalenze che il soggetto non possiede – così come l'individuo che parla non detiene la totalità dei significati.

Potrebbe essere questo ciò che sottintende l'espressione di un *logos* naturale o *endiathetos*, silenzioso, da cui proviene il linguaggio inteso come «reprise de ce *logos* du monde sensible dans une architectonique autre». ⁸⁶ Il corpo umano testimonierebbe dunque di queste strutture simboliche, di quell'«ancrage invisible et originaire dans cette dimension primordiale de l'être que Merleau-Ponty appelle chair». ⁸⁷ Questo linguaggio anteriore al linguaggio interverrebbe così nel funzionamento del nostro corpo, facendo sì che percezione e movimento, come tutti i nostri sensi, si pongano entro un rapporto simbolico. Sarebbe dunque a partire da questo linguaggio naturale che un simbolismo convenzionale può emergere da una cavità dell'Essere.

Eppure, un'altra distinzione sembra fare eco a quella tra questi due linguaggi: quella tra “simbolismo onirico” e “simbolismo della veglia”, rintracciata nell'ambito del corso sulla passività. Due simbolismi non identici, ma che possono tuttavia «être homogènes sans se confondre». ⁸⁸ Nel sogno, il corpo si fa eminentemente simbolismo, poiché attiva le matrici simboliche in un movimento che struttura tanto la nostra esistenza quanto la semantica di un linguaggio muto entro cui riverbera il nostro attaccamento all'Essere. Per rifarsi alla fraseologia che Merleau-Ponty mutua dal Maurice Blanchot di *Mort du dernier écrivain*, si potrà dunque distinguere tra “monologo interiore” e quella “parole non parlante” che quest'ultimo individua nell'opera di Henri Michaux. Il monologo interiore, analogamente al simbolismo del linguaggio, non è che l'esempio inefficace, l'«imitation fort grossière», di quel «flux intinterrompu et incéssant de la parole non parlante» – assimilabile per Merleau-Ponty al simbolismo naturale. Il monologo, infatti, «a un centre, ce “Je” infatigable, qui ramène tout à lui-même», mentre «l'autre parole n'a pas de centre, elle est essentiellement errante et toujours en dehors». ⁸⁹

Questo linguaggio afono, peraltro, regolerebbe anche i nostri rapporti con l'altro, e tutto quel sistema di credenze di base che ricade sotto il nome di “onirismo della

⁸⁵ *Ivi*, p. 274.

⁸⁶ *Ivi*, p. 282. Corsivo nell'originale.

⁸⁷ RENAULT, *Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie*, p. 167.

⁸⁸ MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité*, p. 261.

⁸⁹ *Ivi*, p. 260. Cfr. Maurice BLANCHOT, *Mort du dernier écrivain*, in M. BLANCHOT, *Le livre à venir*, Gallimard, Paris 1959.

veglia”. «Comprendre le rêve par le corps» significa allora riconoscere un simbolismo inerente al corpo, che dipende dalla «symbolique générale du monde». ⁹⁰

La già citata nota tratta dai materiali di lavoro ci aiuta a precisare le modalità di essere al mondo attualizzate dal sogno. L’esperienza onirica, precisa Merleau-Ponty, è da concepire «comme l’être au monde sans corps, sans “observation”». ⁹¹ Si tratta dunque di cogliere ciò che questo implica e significa; e sembra essere nuovamente la duplice natura del corpo a fornircene i mezzi. In effetti, se il corpo è ancorato al mondo, lo è proprio in quanto gli appartiene radicalmente, poiché la sua carne è carne del mondo. Eppure, il posto che occupa è affatto particolare: vi si situa, da una parte, in quanto cosa tra le cose; dall’altra, come centro di una prospettiva sulle cose.

Riprendendo l’analisi condotta su questo frammento da Marc Richir, il corpo si situa nel mondo primariamente in quanto *Körper*; e, in secondo luogo, nel suo essere *Leib*. ⁹² È nel primo senso che Richir suggerisce di comprendere l’essere al mondo senza corpo del sogno: la corporeità onirica sarebbe dunque un puro *Leib*, liberato dalla pesantezza della propria materialità. O, come precisa Merleau-Ponty, un «corps imaginaire sans poids» – laddove immaginario non significa annichilimento dell’osservazione, del suo essere “osservatorio” sulle cose, ma piuttosto in quanto disvela la sua dimensione più originaria di cui «l’observation et le corps articulé sont variantes spéciales». ⁹³

Questa dimensione originaria del corpo altro non è che la vera *Stiftung* dell’Essere, l’altra faccia del riconoscimento di uno spessore del corpo; e il sogno ci fornirebbe i mezzi per accedervi. Questo corpo fondamentale che è corpo immaginario ci è restituito per tramite del sogno; e si erge, secondo Richir, a vera e propria «*époque de la réalité et du corps (Leibkörper) situé comme observatoire (et pourtant Körper en lui), époque qui laisserait comme “résultat” [...] un Leib, porteur, désormais, de son “imaginaire”*». ⁹⁴

Il corpo articolato non sarebbe quindi altro che una cristallizzazione secondaria di quanto rende possibile al corpo di essere al mondo: la sua dimensione immaginaria, vale a dire il suo essere simbolismo. In fin dei conti, si tratta di riconoscere al corpo una sua propria dimensionalità, che consiste in ciò «qu’elle ne voit pas» ma «qui fait qu’elle

⁹⁰ MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 274.

⁹¹ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, p. 310.

⁹² Cfr. Marc RICHIR, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Grenoble 2000, pp. 291-292.

⁹³ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, p. 310.

⁹⁴ RICHIR, *Phénoménologie en esquisses*, p. 292.

voit». ⁹⁵ Il corpo che si rinviene nel sogno costituisce allora la dimensione immaginaria e invisibile del corpo articolato della percezione, e che presuppone «une chair universelle où les corps individuels et leurs articulations se découpent». ⁹⁶

Merleau-Ponty giunge ad affermare è che il «“sujet” du rêve (et de l’angoisse, et de toute vie) c’est on» ⁹⁷ - dove *on* (ovvero “si”) è da intendersi come un «anonymat phénoménologique» ⁹⁸ posto a ricordarci il sistema simbolico entro il quale consistiamo, che istituendoci ci oltrepassa e che non potremo mai possedere coscientemente, dal momento che struttura la nostra stessa esistenza. E dove il “soggetto” è più precisamente «le corps comme *enceinte*», ⁹⁹ immagine che ritorna a più riprese nel *Visible e l’Invisible* per descrivere il rapporto del corpo con il mondo. Se, inizialmente, Merleau-Ponty sostiene che i visibili «entrent [...] dans son *enceinte*, ils sont en lui», ¹⁰⁰ non è per insinuare che il corpo possieda «le monde comme dans une *enceinte* privée». ¹⁰¹ Il corpo non è infatti un recinto chiuso: in quanto carne, esso non può comprendere gli altri e il mondo se non simbolicamente.

Il sogno rivela allora la quintessenza dell’attitudine simbolica del corpo, rilanciata dall’immagine del recinto: il corpo è, come sottolinea Dufourcq giocando sull’ambiguità costitutiva del termine *enceinte*, «caisse de résonance des thèmes diacritiques», ¹⁰² in quanto è dimensione di tutte le dimensioni. In questo modo, le diverse dimensioni dei nostri sensi accolgono le infinite variazioni del sensibile, facendole risuonare in noi, mediante un meccanismo di introiezione e proiezione, che ci lega a doppio filo con il mondo, e di cui il sogno è chiara espressione.

La scena onirica è dunque, appunto, una scena *altra*; e non perché riveli un’altra vita della coscienza, un mondo immaginifico separato da quello reale, ma un differente “modo” della stessa vita e dello stesso mondo. O, più radicalmente, le loro dimensioni più nascoste e originarie. A partire dalle note stese per i corsi del ’54 e del ’55 e fino al progetto incompiuto di *Le visible et l’invisible*, è possibile scorgere sottotraccia una pista di ricerca dipanarsi a partire dall’analisi del sogno. Merleau-Ponty potrebbe avere infatti scorto nell’esperienza onirica – e nel più profondo e originario modo di essere al mondo ivi reperito – proprio la più radicale forma di appartenenza del corpo ad esso.

⁹⁵ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, p. 296.

⁹⁶ DUFOURCQ, *Merleau-Ponty : une ontologie de l’imaginaire*, p. 360.

⁹⁷ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, p. 310.

⁹⁸ RICHIR, *Phénoménologie en esquisses*, p. 293.

⁹⁹ MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, p. 310. Corsivo nell’originale.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 179.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 181.

¹⁰² DUFOURCQ, *Merleau-Ponty : une ontologie de l’imaginaire*, p. 58.

Che la profonda comunione con le cose che connota l'esperienza onirica sia forse una prima formulazione della nozione di *chair*?

Nota bibliografica

Louis ALTHUSSER, *Psychoanalyse et sciences humaines*, Librairie Générale Française / IMEC, Paris 1996.

Lucia ANGELINO, *Note sul dialogo tra Merleau-Ponty e Melanie Klein*, “Chiasmi International”, 6, 2005, pp. 369-379.

Jocelyn BENOIST, *Autour de Husserl : l'ego et la raison*, Vrin, Paris 1994.

Étienne BIMBENET, *Voir, c'est toujours voir plus qu'on ne voit : Merleau-Ponty et la texture onirique du sensible*, “Studia phaenomenologica III”, 3-4, 2003, pp. 41-72.

Ludwig BINSWANGER, *Traum und Existenz*, Neue Schweizer, Rundschau 1930, tr. fr. di Françoise DASTUR, *Rêve et existence*, Vrin, Paris 2012.

Maurice BLANCHOT, *Mort du dernier écrivain*, in M. BLANCHOT, *Le livre à venir*, Gallimard, Paris 1959.

Annabelle DUFOURCQ, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Springer, Dordrecht 2011.

Freud SIGMUND, *Die Traumdeutung*, Franz Deuticke, Leipzig-Wien 1898, tr. it. Cesare L. MUSATTI, *L'interpretazione dei sogni. Freud Opere 3 1899*, Bollati Boringhieri, Torino 1971.

Paula GALHARDO, *Merleau-Ponty avec et contre Politzer : le sens et la force dans la psychanalyse freudienne*, “doisontos:”, 13, 3, dicembre 2016, pp. 177-186.

Carl Gustav JUNG, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, in C. G. JUNG, *Opere*, Vol. 9, T. 1, Bollati Boringhieri, Torino 1980.

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

Maurice MERLEAU-PONTY, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, Paris 2001.

Maurice MERLEAU-PONTY, *Parcours deux 1951-1961*, Verdier, Paris 2000.

- Maurice MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours au Collège de France (1952-1960)*, Gallimard, Paris 1982.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Notes de travail de 1954-1955* (inedite), conservate presso la Bibliothèque Nationale de France (site Richielieu), Volume XIII, MF 12769.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *L'institution, La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)* [2003], Belin, Paris 2015.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes de cours du Collège de France seguito dai Résumés de Cours Correspondants (1956-1960)*, testo stabilito e annotato da Dominique Ségard, «Traces écrites», Seuil, Paris 1995.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible* (1959-1961), Gallimard, Paris 1964.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œuvre et l'esprit de Freud*, prefazione all'opera di Angelo HESNARD, *L'Œuvre et l'esprit de Freud et son importance dans le monde moderne*, Payot, Paris 1960.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit* (1960), Gallimard, Paris 1964.
- Georges POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie : la psychologie et la psychanalyse* [1928], P.U.F., Coll. «Quadrige», Paris 2003.
- Alexandra RENAULT, *Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie : Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud*, "Chiasmi International", 5, 2003, pp. 149-177.
- Marc RICHIR, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Grenoble 2000.
- Jean-Paul SARTRE, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* [1940], Gallimard, Paris 1986.
- Roberto TERZI, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, "Bulletin d'analyse phénoménologique", XIII, 3, 2017, pp. 1-29.