

## Introduzione

Penso dunque sogno

Questo libro parla di sogni. Falsi.

Bella forza – si potrà ribattere: i sogni *sono* falsi.

No, attenzione. I sogni sono falsi nel senso che rappresentano *éidola*, immagini delle cose, o almeno possono in qualche misura rappresentarli: per cui accade effettivamente che essi a volte traggano in inganno chi li fa. Ma ovviamente non sono falsi *in quanto* sogni. Michel Foucault ha anzi osservato che mentre un tempo «il sogno rappresentava il nonsenso della coscienza», Freud ha «capovolto la frase, facendo del sogno il senso dell'inconscio»<sup>1</sup>: e questo perché, come l'*Interpretazione dei sogni* (1899) afferma già in apertura della Prefazione, il sogno fa parte di quelle «formazioni psichiche» che eccedono la dimensione normativa – e in qualche modo ordinaria – della coscienza (sono, dice letteralmente Freud, «abnormi»).

In ogni caso, in questo studio non si tratta di psicologia del profondo: si tenta un altro percorso, che attraverserà buona parte del pensiero dell'età moderna, e il cui accompagnatore – ben più del celebre Sigmund – sarà il suo quasi-omonimo Sigismondo (il protagonista della *Vita è sogno* di Pedro Calderón de la Barca). Un percorso a suo modo compiuto: in questo senso mi pare significativo – sia detto, per ora, in via preliminare – il fatto che spesso anche le ricostruzioni storiche del fenomeno onirico sottolineano una sostanziale continuità fra il mondo antico, il medioevo e il rinascimento, per poi trovarsi in difficoltà con buona parte delle concezioni del sogno elaborate nell'età moderna, e magari ritornare a proprio agio soltanto con l'avvento di Freud<sup>2</sup>. Uno sguardo storico più fine non può ovviamente ignorare permanenze sotterranee, riemersioni carsiche, eccezioni. Ma una certa impressione

<sup>1</sup> FOUCAULT 1954 (trad. it. p. 7).

<sup>2</sup> Cfr. per esempio MANCIA 2004; PIGMAN 2019.

epocale, per così dire, rimane. Al di là della poliedricità del tema, della comprensibile difficoltà di trattarlo in modo univoco, e anche delle possibili idiosincrasie di chi si appresti a farlo, ricostruzioni di questo tipo mi paiono sostanzialmente confermare *e contrario* la chiave di lettura qui proposta della peculiare fortuna (o sfortuna) del sogno in età moderna.

La scelta del tema potrà comunque apparire in prima battuta, per certi aspetti, sorprendente. Non pochi hanno accusato infatti la filosofia di aver da sempre trascurato – e oggi in modo particolare, decretandone di fatto l'irrilevanza – tutto ciò che concerne la dimensione del sonno e del sogno<sup>3</sup>: come se questa non fosse di per sé degna di meraviglia filosofica e il diritto al *thaumázēin* spettasse solamente alle esperienze della veglia. Eppure, già Platone ricordava che trascorriamo gran parte della nostra esistenza dormendo<sup>4</sup>; forse anzi il dormire è l'attività che nel corso della vita ci impegna più di ogni altra. Possibile (e giusto) dunque liquidarla come qualcosa di poco significativo per la teoria?

In verità il pensiero occidentale, dalle origini, si è in parte addirittura costruito sulla metafora della contrapposizione fra veglia e sonno quale distinzione fra chi filosofa e chi non lo fa (o non è in grado di farlo): la luce della conoscenza contro l'aspetto notturno, oscuro, che ne profila l'ombra e il confine, e che il sapere ha appunto il compito di combattere e possibilmente di rischiarare. È vero, riconosce Aristotele, che sonno e veglia, in quanto opposti, appartengono alla medesima parte dell'animale, e che entrambi sono necessari alla preservazione della vita; ma «il fine è tuttavia la veglia [*he d'egrégorsis télos*]», e il sonno in questo senso è pura mancanza, «una certa privazione della veglia [*stéresis tis ... tês eggréorseos*]»: a quest'ultima spetta dunque il primato<sup>5</sup>. Il che rimane comprensibile, in una prospettiva come quella aristotelica per cui il fine dell'essere umano è l'esercizio della contemplazione: il *bíos theoretikós*. (Il problema, bisognerebbe semmai aggiungere a margine, è che in base a questa stessa gerarchia oggi si tende a erodere sempre più lo spazio sacro del sonno e a dilatare quello, non poi così *smart*, del lavoro alienato, favorito dalla diffusione di massa dei dispositivi tecnologici<sup>6</sup>. Ma questo è un altro discorso).

<sup>3</sup> DREISBACH 2000.

<sup>4</sup> Platone, *Theaet.* 158d.

<sup>5</sup> Aristotele, *De somn. et vig.* II, 455b22-23; I, 453b26-27; cfr. CARRIQUE 2002, pp. 333-39.

<sup>6</sup> Per questa osservazione, cfr. BETTINI 2009, pp. 129-31.

Molti, d'altra parte, contesterebbero però queste affermazioni. «La discussione sul sogno», è stato ricordato anche di recente, in filosofia ha avuto da sempre la funzione di fare per esempio da «lente su questioni più ampie riguardanti la conoscenza, la morale, la coscienza e l'io»; e oggi anzi «la filosofia del sogno e del sonno (...) svolge un ruolo sempre più importante nella ricerca interdisciplinare sulla coscienza»<sup>7</sup>. Esperimenti mentali come il famoso cervello nella vasca (il *brain in a vat argument*, che riprende l'ipotesi del dubbio iperbolico cartesiano) o scenari fantascientifici come quelli descritti dalle neuro-simulazioni interattive alla *Matrix* – per non parlare degli ambiti sempre più vasti del cosiddetto «virtuale», o meglio ancora della «realtà aumentata» – offrono del resto evidenti occasioni per riproporre e ampliare domande che da sempre accompagnano la filosofia, legittimandone il dubbio più radicale. E non sono questi, forse, alcuni dei modi in cui sembra ripresentarsi con periodica puntualità – sia pure in versioni *up to date* – la venerabile questione sul sogno come rappresentazione potenzialmente decettiva?

Domande tanto affascinanti quanto scivolose. Se non altro perché – almeno, questa è la mia impressione – esse a volte tendono a riprodurre l'atteggiamento con cui, da sempre, la filosofia stessa addomestica la questione del sogno, sostituendovi a sua volta immagini funzionali e tutto sommato rassicuranti (forse proprio grazie al loro «realismo» ipertecnologico). Negando la radicalità della questione onirica, la filosofia ne può decretare la marginalità, nel migliore dei casi inglobandola nella forma d'un dispositivo retorico di antitesi, funzionale alle proprie procedure collaudate.

In tal modo, tuttavia, lo sguardo vigile e occhiuto della civetta filosofica evita di considerare seriamente la possibilità di avere a sua volta un «punto cieco»<sup>8</sup>. La ragione di questa indisponibilità è del resto ben comprensibile. Mettere a rischio il rapporto tra la veglia (*hýpar*) e il sonno (*ónar*) inteso come contrapposizione fra il domino solare della coscienza e il suo versante notturno, che inquieta la ragione, significa far vacillare il fondamento della distinzione fra filosofia e filodossia. Quello per cui lo stesso Platone, nel *Fedro*, poteva affermare: «confondere il sonno e la veglia su ciò che è giusto o ingiusto, cattivo o buono, è veramente deplorabile, anche se la folla intera ne canta le lodi»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> WINDT 2020 (conclusioni). Considerazioni non dissimili anche in SPRINGETT s.d.

<sup>8</sup> Cfr. in proposito CARRIQUE 2002, pp. 9-22; NANCY 2007.

<sup>9</sup> Platone, *Phaedr.* 277d11-e3.

Così però i problemi si complicano ulteriormente. Mai come ora infatti la «realtà» stessa, proprio per ciò che s'è detto, sembra offrire a ogni istante nuove occasioni per dubitare dell'efficacia dell'ontologia tradizionale: la quale era stata concepita per spiegare le buone, vecchie, usuali e (chissà quanto poi davvero) affidabili «cose». Quelle *res* che la filosofia ha da sempre, e giustamente, voluto preservare dalla confusione con mere rappresentazioni virtuali, ribadendo fin troppo spesso (e dunque in modo anche un po' sospetto), ai limiti della tautologia, che di «cose reali» appunto si tratta, e non soltanto di «sogni». Giacché, come scriveva Roger Caillois,

Il sogno procura un'illusione così intensa e così piena di tutte le facoltà e di tutte le prerogative della coscienza vigile, da far sorgere un dubbio impossibile da eliminare sulle certezze della coscienza stessa. Non sono gli aspetti che lo contrappongono alla realtà a rendere temibile e insidioso il sogno, ma al contrario proprio quelli che lo avvicinano a essa, e che riescono alla fine a gettare su di essa, di rimbalzo, un decisivo sospetto di irrealtà<sup>10</sup>.

Ecco perché, come si diceva, in questo libro verranno prese in esame descrizioni di sogni che sono falsi proprio in quanto sogni: sogni che la ragione stessa inventa per *immunizzarsi* dalla delusione. Inseguiremo così le tracce storiche di *una certa concezione* del sogno: e qui la parola «certa» è da intendersi in tutta la sua ambivalenza. Da una parte vuole indicare una inevitabile approssimazione («una qualche», «una particolare» concezione del sogno: quello finto, appunto). Ma dall'altra ha anche a che fare, rigorosamente, con la *certezza*: quella anzitutto del *cogito* cartesiano, che è il campione del mondo onirico fittizio di cui si cercherà di cogliere le trasformazioni. Nella convinzione che problema davvero filosofico non sia soltanto quello, propriamente epistemico, dell'inganno, ma anche – e mai come ora – quello del demone che spinge la ragione all'espedito dell'auto-produzione dell'inganno: *penso dunque sogno*, si potrebbe dire giocando (almeno in italiano) con l'assonanza delle parole. In questo senso, bisognerà senz'altro riprendere in considerazione l'osservazione di Freud: il sogno, come le diverse forme del delirio e della follia, è un modo di travestire ciò che è letteralmente *ab-norme*<sup>11</sup>. Il discorso intessuto dalla ragione moderna si sforza di anticipare questa abnormità, di immunizzarsene a priori, per esorcizzare la possibilità di perdere il controllo e

<sup>10</sup> CAILLOIS 1956 (trad. it. p. 100).

<sup>11</sup> FREUD 1900 (trad. it. p. 3).

il dominio sul reale. Paradossale, ma non troppo, che un maestro della finzione letteraria come Jorge Luis Borges, nel Prologo del suo *Libro di sogni*, raccomandasse al lettore di «tene[re] certo ben distinti i sogni inventati dal sonno e i sogni inventati dalla veglia»<sup>12</sup>.

Nelle pagine che seguiranno – nove capitoli, intervallati da quattro brevi intermezzi, dal contenuto non strettamente filosofico – verrà insomma raccontata una storia. Certamente non *la* storia (nel senso dell'inglese *history*) della razionalità moderna, anche se quasi tutti gli autori trattati fanno solidamente parte del canone filosofico, eccettuati pochi, brevi sconfinamenti in quello letterario. Immagino peraltro che qualche lettore particolarmente informato avrà motivo di alzare il sopracciglio, al cospetto di omissioni che gli appariranno gravi; e che altri storceranno il naso di fronte a quello che potrà sembrare un eccesso di teoria. A mia parziale giustificazione dirò che, considerati gli intenti del lavoro, una selezione è stata inevitabile; anche se, mi rendo conto, le omissioni rimangono parecchie. Quanto alla chiave di lettura adottata, credo che la considerazione seguente possa aiutare a giudicarla in modo piú caritatevole.

Ciò che qui si propone è *una* storia (intesa come *story*) nella filosofia moderna: la storia di una soggettività critica che – a garanzia della propria integrità – concepisce l'alterità con la massima diffidenza preventiva, giungendo persino a ipotizzarne la mera consistenza onirica, e finendo così per svuotare di contenuto la realtà stessa. Nata fra le pieghe della cosiddetta *crise pyrrhonienne* e (come ha scritto Richard Henry Popkin) «innescata dalla Riforma», tale «crisi intellettuale» permanente «ha finito per coincidere cronologicamente con la riscoperta degli argomenti degli antichi scettici e con la loro rinnovata fortuna»<sup>13</sup>. Si tratta pertanto di una vicenda che per gran parte ha a che vedere con lo scetticismo, anche se non coincide affatto con la sua storia, notoriamente tutt'altro che monolitica; e che trova un punto di svolta solo nel momento in cui la nozione stessa di soggettività comincia a concedere allo scetticismo una sorta di «diritto di cittadinanza»<sup>14</sup>. Ecco perché questa vicenda verrà qui raccontata fino al momento in cui, nel pensiero

<sup>12</sup> BORGES 1976 (trad. it. p. 19).

<sup>13</sup> POPKIN 1979 (trad. it. p. 27).

<sup>14</sup> CRESTO-DINA 2012, p. 43. Per un inquadramento della questione nella sua articolata complessità storica cfr. anche PAGANINI 2008.

europeo, entra in circolazione la parola che meglio di qualunque altra sembra descriverne gli esiti: *nichilismo*. Ma la fine del nostro racconto (*story*) – meglio: il delinearci di una sua plausibile e conchiusa morfologia – non significa naturalmente che quella storia (*history*) sia finita per sempre. Ho anzi già avuto modo di accennare, sia pure in breve, al fatto che il nostro presente sembra dire proprio il contrario. Del resto, nel libro capiterà piú volte di far riferimento al principio (ben espresso da Franco Volpi) secondo cui i problemi della *theoría*, anche se non hanno soluzione, hanno comunque una storia che può essere assai significativa<sup>15</sup>: il che non ne sminuisce il valore propriamente filosofico né, tantomeno, l'attualità.

Da questo punto di vista, aggiungo che il libro si concepisce anche sulla scorta delle enfatiche discussioni sul significato del «realismo», vecchio e nuovo, che hanno tenuto banco nel dibattito filosofico degli ultimi anni. È infatti mia convinzione che contribuire alla formazione d'uno sguardo il piú possibile disincantato sulle diverse configurazioni assunte dalla «ragione onirica» moderna possa dire anche qualcosa su noi stessi, sulla nostra tendenza a smarrirci al confine fra reale e virtuale, producendone spesso valutazioni esitanti e contraddittorie. A suo modo, il libro prende dunque posizione *realisticamente* nella questione, rifiutando tuttavia di contrapporre la verità all'interpretazione, come se quella distinzione un po' semplicistica rispecchiasse o riproducesse in altri termini l'antico dissidio fra *alétheia* e *dóxa*. Le cose *sono* ahimè assai piú complesse: del resto sappiamo fin troppo bene che, di solito, proprio l'uso manipolatorio e ideologico dell'opinione tende a spacciare un punto di vista interessato per una descrizione fedele del (cosiddetto) «dato di fatto», o dello «stato di cose» (presunto). Anche per questo, senza alcuna pretesa di formulare improbabili diagnosi epocali, nei percorsi delineati dai suoi vari capitoli il volume si propone di condividere con il lettore un cruccio che, sullo sfondo delle forme di comunicazione peculiari dell'epoca presente, si mostra con una certa urgenza alla cultura contemporanea: in che modo l'eredità costituita dal moderno patrimonio filosofico-umanistico è ancora in grado di aiutarci a proteggere e a riempire di senso quel breve intervallo, lungo la linea continua del tempo storico, che sono le

<sup>15</sup> VOLPI 1996, p. 6.

nostre esistenze? A esse infatti sembrano piú che mai adattarsi le parole di Proust:

la nostra vita, distratta dinanzi a cose di cui ignoriamo l'importanza per noi, attenta a quelle che forse non ne hanno, succube di esseri senza nessun rapporto reale con noi, piena di oblii, di lacune, di ansietà vane; la nostra vita simile a un sogno<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> PROUST 1923 (trad. it. p. 132).