

Tra il Visibile e l'Invisibile.

Tentativo di abbozzo di una fenomenologia del sogno

(Between the Visible and the Invisible:
An Attempt at a Phenomenology of Dreams)

Valeria Bizzari

Husserl Archives Leuven - BE

La vita inizia sognando

M. Zambrano, *I sogni e il tempo*

Abstract

In this contribution I will attempt to sketch a phenomenology of dreaming in what appear to be its most important characterisations: for example, a specific (a)temporality, an essential ineffability, its relation to the waking world and a particular causality. In order to do this, I will be guided by two authors – Maria Zambrano and Maurice Merleau-Ponty – who seems to be apparently distant but who share a vision of dreaming as a life-world in continuity with the waking world, which is comprehensible only by adopting a non-rational gaze, such as that offered by poetry and myth. The final aim will be to rehabilitate the dreaming experience as a lived one, able to express deep subjective meanings.

Keywords: dream, phenomenology, myth, chiasm, timelessness

Abstract

Nel presente contributo cercherò di tratteggiare una fenomenologia del sogno in quelle che sembrano le sue caratterizzazioni più importanti: ad esempio, un'(a)temporalità specifica, un'essenziale ineffabilità, il suo rapporto con il mondo della veglia e una causalità particolare. Per fare questo, mi farò guidare da due autori – Maria Zambrano e Maurice Merleau-Ponty – apparentemente lontani ma che condividono una visione di sogno come mondo della vita in continuità con quella della veglia, e comprensibile solo adottando uno sguardo non razionale, come quello offerto dalla poesia e dal mito. Lo scopo finale sarà quello di riabilitare l'esperienza onirica come esperienza vissuta e latrice di profondi significati soggettivi.

Parole chiave: sogno, fenomenologia, mito, chiasma, atemporalità

C'è una favola cinese amatissima da Borges, che parla del sogno di un saggio chiamato Zhuangzi:

Una volta Zhuangzi sognò di essere una farfalla, una farfalla svolazzante che batteva le ali in giro, felice con se stessa e facendo quello che le piaceva. Lei non sapeva di essere Zhuangzi. Di colpo si svegliò e lì era, solidamente e senza dubbio, Zhuangzi. Ma egli non sapeva se fosse Zhuangzi che aveva sognato di essere una farfalla, o una farfalla che sognava di essere Zhuangzi. Tra Zhuangzi e una farfalla ci devono essere delle differenze! Questa è chiamata la Trasformazione delle Cose (Zhuangzi 1981: cap. 2; trad. mia).

Conosciamo bene questa sensazione, quella di non saper distinguere, nella prima fase del risveglio, tra contenuto onirico e

contenuto reale, o in termini più romantici, tra vita e sogno. Nel presente contributo cercherò di tratteggiare una fenomenologia del sogno in quelle che mi sembrano le sue caratterizzazioni più importanti. Per fare questo, mi farò guidare da due autori — Maria Zambrano e Maurice Merleau-Ponty — apparentemente lontani ma che condividono una visione di sogno come mondo della vita in continuità con quella della veglia, e comprensibile solo adottando uno sguardo non razionale, come quello offerto dalla poesia e dal mito.

1. Nodi metodologici. Una fenomenologia “negativa” del sogno

Nonostante l’interesse che il sogno ha sempre suscitato all’interno del pensiero filosofico, è piuttosto difficile trovare una descrizione sistematica e esauriente di tale fenomeno. In particolare, se prendiamo in considerazione la tradizione fenomenologica, sembra che maggior attenzione sia stata data a quelle attività che appartengono alla vita desta del soggetto trascendentale. Tuttavia, è interessante notare come molti si siano interrogati a proposito della natura di tale attività, considerata noeticamente e noematicamente peculiare. Ma perché è così difficile trattare del sogno?

Borges sembra rispondere a questa domanda, quando afferma: «Lo studio dei sogni è particolarmente difficile, perchè non possiamo esaminarli direttamente, possiamo solo parlare di una memoria dei sogni. Ed è anche possibile che tali ricordi non corrispondano ai sogni stessi» (Borges 1999: 24; trad. mia)¹. In altre parole, da una prospettiva fenomenologica ci troviamo di fronte a un paradosso: non siamo riflessivamente coscienti dei sogni, ma possiamo solo ricordarli, talvolta anche in modo frammentario. Non posso, quindi, fare esperienza del sogno in modo immediato, caratteristica che

¹ «The study of dreams is particularly difficult, for we cannot examine dreams directly, we can only speak of the memory of dreams. And it is possible that the memory of dreams does not correspond exactly to the dreams themselves».

collocherebbe tale vissuto letteralmente oltre il limite della coscienza, e per questo, poco degno di interesse.

Husserl stesso parla pochissimo² di tale fenomeno, e lo fa sempre connotandolo negativamente rispetto alla vita desta del soggetto. In quanto stato mentale non cosciente, egli lo paragona alle allucinazioni e alle illusioni, esperienze in cui non c'è consapevolezza del contrasto tra ciò che viene esperito/percepito e la realtà oggettiva, cosa che li rende ambiti inaccessibili all'investigazione.

Nell'immaginazione (caratterizzata come *Vergegenwartigung*) non solo sperimentiamo oggetti irreali come irreali, ma sperimentiamo anche la nostra coscienza in modo modificato (c'è una sorta di doppia coscienza, o scissione dell'Io).

Una coscienza immaginaria, tuttavia, non è vissuta come reale, e c'è sempre una distanza, uno scarto, tra il vissuto presente (io che sono consapevole di immaginare le vacanze mentre mi trovo in ufficio) e il vissuto immaginato. Al contrario, il sogno, come l'allucinazione e l'illusione, consente l'apparizione di qualcosa in una modalità di presentazione distinta dalla presentificazione, poiché il suo oggetto è direttamente presente nel momento in cui appare, senza alcuna mediazione da parte di una presentificazione. Pertanto, se il sogno può essere assimilato nell'immaginazione, con riferimento a qualcosa di irreali, non può assumere la forma della presentificazione: «perdersi nel sogno, sia nella sua forma notturna che nel caso del sogno lucido, non implica una coscienza presentificativa» (Husserl 1980: 150; trad. mia).

In altre parole, nel sogno "non esperiamo a distanza", ma siamo completamente assorbiti in esso, incapaci di discernere tra realtà e finzione: «Mi sono ritirato in me stesso», «Ho lasciato sparire i miei interessi» (Husserl 2014: 51; trad. it. mia), dice Husserl a proposito

² Vedi Husserl 1980: 359–361; Beilage XXIX, Nr. 13.

del sognare. La modalità del sogno è quindi la sua completa inattualità:

Potremmo dire che attraverso la proiezione nella realtà da parte dell'immaginazione (*Hineinphantasierung*) la datià percettiva subisce delle modificazioni che la rendono un composto di inattualità [...] Allo stesso modo, anche la presentificazione reale, mescolandosi con l'immaginazione, assume la qualità del sogno (Husserl 1980: 300; trad. it. mia).

Husserl sostiene infatti che l'io sognato (la controparte strutturale dell'io immaginato" quando si parla di immaginazione) è sveglio, ma rimane neutrale nei confronti dell'affettività o della sua auto-consapevolezza.

In una lettera a Héring, il padre della fenomenologia descrive il sogno nei termini di uno "pseudo-mondo" appartenente a uno "pseudo-ego" caratterizzato dalla mancanza di autenticità e che per questo è "quasi-esistente", "quasi-valido" e affollato da "quasi-credenze".

Tale connotazione negativa viene enfatizzata poi dall'allievo Fink (Fink 1966: 1-78), il quale sostiene non solo che il sogno sia una forma di presentificazione, ma addirittura che in questo caso non vi sia nemmeno la funzione "come se" (presente invece nell'immaginazione) al punto da essere completamente assorbiti da tale stato: egli parla di "fase temporale mancante all'interno del processo unitario di costituzione del mondo"; "pausa irrazionale incomprensibile"; "pausa oscura dell'esperienza della vita"; sostiene che il dormiente è "senza mondo", da quanto è assorbito (*Versunkenheit*) nell'orizzonte irreali dell'esperienza (il sognatore è consapevole di sé nell' allora, non nell'adesso).

Fink introduce inoltre la nozione di *de-presentazione*: secondo lui, infatti, mentre la coscienza è palesemente consapevole delle sue

impressioni, continua a essere latentemente consapevole delle sue ritenzioni e protensioni. In altre parole, sebbene la coscienza non sia più tematicamente consapevole del campo di presenza, rimane comunque co-cosciente di questo campo in una modalità secondaria o terziaria, cioè de-presentativa. Così, in uno stato di *absorption*, la coscienza può ancora sentire i suoni provenienti dal campo impressivo, ma questi suoni rimangono latenti fino a quando, ad esempio, un suono inaspettato risveglia la coscienza al mondo della presenza originaria. Mentre sogno, posso quindi essere ancora soggetto a etero-affettività: posso sentire suoni esterni capaci di risvegliarmi o addirittura essere assorbiti nel sogno, diventarne parte.

Tuttavia, Fink sottolinea come nel sogno il soggetto non sia libero:

Mentre il mondo dell'immaginazione è la libera creazione dell'Io immaginante, totalmente a sua disposizione, con l'aumentare del grado di assorbimento la libertà della messa in scena diminuisce. L'Io assorbito, privato della propria volontà, produce nella passività nascosta (65).

Simile a questa è la visione di Sartre, che considera il sogno una forma di immaginazione incapace di modificarsi e caratterizzata da una fiducia cieca nei confronti dei propri contenuti: «Credo a tutto ciò che succede in un sogno, ma non faccio altro che crederci, cioè gli oggetti non sono presenti in carne e ossa alla mia intuizione» (Sartre 2007: 191).

In quest'ottica, il sogno si fa pura immaginazione: «Il sogno è una coscienza che non può uscire dall'atteggiamento immaginativo» e «Nel sogno la coscienza non può percepire, perché non può uscire dall'atteggiamento immaginativo in cui si è rinchiusa da sé» (192-193).

Tuttavia, esso può essere considerato un nuovo livello di esperienza con un proprio mondo (temporale, spaziale, ecc.), a evidenza del fatto che il soggetto ha sempre bisogno di una relazione con il mondo e quando essa manca concretamente, esso in qualche modo la crea. Secondo Sartre, nel caso del sogno tale relazione e tale mondo sono irreali (e anche l'io del sogno è irreali, quindi non si rende conto che ciò che sta sperimentando non è vero e non è in grado di distinguere percezione e immaginazione): «Si svolge [il se joue] una partita irreali, dove è in gioco l'io irreali» (201). L'incapacità del soggetto di scegliere i contenuti del sogno, di pre-determinarne le azioni, rende tale mondo un mondo completamente scevro da qualsivoglia libertà:

[...] questo mondo si richiude sulla mia coscienza, non mi posso più svincolare da esso, ne sono ammaliato. [...] Questo mondo basta a sé, non può essere né dissipato né corretto da una percezione, giacché non appartiene alla sfera del reale. La sua stessa irrealità lo mette fuori tiro e gli attribuisce un'opacità compatta e una forza. [...] il passaggio alla percezione può avvenire solo grazie a una rivoluzione" (197–198).

Sarà con Patôcka³ che la separazione tra mondo della veglia e mondo del sogno troverà infine la sua connotazione più forte: non solo il mondo del sogno è da distinguersi da quello desto, ma ha una dignità inferiore, essendo, secondo il filosofo ceco, nient'altro che il frutto frammentario e discontinuo del primo. Il soggetto sognante è inoltre

³ Gli autori presi in considerazione non sono da considerarsi esaustivi ai fini di una ricostruzione di una fenomenologia del sogno: anche Schütz e Hering, fra gli altri, hanno trattato questa tematica. In questo breve testo, ci premeva sottolineare quelle interpretazioni che hanno enfatizzato maggiormente la netta separazione tra mondo della veglia e mondo del sogno.

completamente passivo, e anche per questo non ci è possibile trovare continuità alcuna tra i due mondi.

Sebbene questi autori forniscano descrizioni diverse della natura del sogno (immaginazione, percezione e così via), tutti concordano sul fatto che tale esperienza implichi una *scissione* del soggetto (tra io dormiente e io sognante) e un'alterata percezione dello spazio e del tempo, caratteristiche che rendono per tutti il mondo del sogno completamente separato da quello della veglia. È anche interessante notare come questo mondo assuma ogni volta nomi diversi: dal "pseudo-mondo" husserliano al "mondo del sogno" finkiano (*Traumwelt*) e al "mondo irreal" di Sartre, quasi a sottolineare l'esigenza di caratterizzarlo e chiuderlo in uno spazio proprio, separato e lontano da quel mondo della veglia che non va corrotto e che possiamo controllare.

2. Abbozzo di una fenomenologia del sogno: Merleau-Ponty e Zambrano

I sogni sono parte integrante della vita della persona: l'oscura radice della sua sostanza.

M. Zambrano, *Il Sogno Creatore*

Con Merleau-Ponty l'approccio al sogno cambia in modo significativo. Il mondo del sogno e quello della veglia iniziano a essere concepiti non come regni separati, ma come mondi che sono espressione della stessa complessità, che si influenzano a vicenda e comunicano tra loro.

Il filosofo francese affronta il tema del sogno in tre testi: *Fenomenologia della Percezione* (1945); *Linguaggio, storia, natura* (1954-1955); *Il Visibile e l'Invisibile* (1964).

Nella prefazione di *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty introduce una nozione che diventerà una delle pietre miliari della sua filosofia: l'intenzionalità operativa. La caratteristica principale di questo

tipo di intenzionalità, oltre all'essenziale passività, è la motricità: colei che percepisce si muove e agisce secondo un certo schema corporeo, concetto che Merleau-Ponty mutua dalla psicologia di Schilder. Lo schema corporeo è la struttura attraverso la quale il corpo non solo ha coscienza di sé come "io posso" (e non semplicemente come "io penso"), ma è anche in grado di muoversi consapevolmente in uno spazio. L'intenzionalità operativa o motoria, insomma, rende il soggetto capace di percepire e comprendere la fatticità e la solidità del sé e del mondo in cui è immerso. Sembra che sia proprio questo tipo di intenzionalità ad essere attiva nel sogno.

Merleau-Ponty sostiene che, prima ancora di poter pensare a una distinzione tra il regno del sogno e quello della veglia, esiste un possesso pre-personale del mondo. Di conseguenza, il mondo del sogno e quello della veglia sono semplici prodotti derivanti da questo terreno comune, questo essere generale che è comune a tutte le esperienze umane. Inoltre, essere svegli e sognare non sono atti, ma due *modalità di esperienza*.

Troviamo qui un eco della tesi di Binswanger, che sosteneva: «Il sogno non è altro che una modalità particolare dell'esistenza umana in generale» (Binswanger 1992: 102; trad. it mia). Tuttavia, secondo Binswanger il sogno è semplicemente funzione della vita desta, che crea il racconto onirico: da un lato, quindi, il sogno è caratterizzato dalla passività, mentre la vita desta dall'attività. Come in altri fenomenologi (Husserl, Héring, Fink, Schütz, Patócka tra gli altri) anche in Binswanger possiamo perciò trovare la separazione di questi due mondi e la superiorità del secondo sul primo. Tuttavia, secondo Merleau-Ponty, mondo della veglia e mondo del sogno condividono lo stesso soggetto: il corpo. Mentre per filosofi come Sartre il sogno è una forma di coscienza (immaginativa) completamente disincarnata, secondo Merleau-Ponty il soggetto del sogno (così come il soggetto della percezione da sveglio) è un essere *essenzialmente incarnato*.

Soprattutto nel suo ultimo lavoro, il fenomenologo francese sostiene che: «Dobbiamo intendere il sogno come se partisse dal corpo: come se fosse nel (e del) mondo. Il sogno parte dal corpo vissuto, proprio come la percezione della veglia» (Merleau-Ponty 1964: 262; trad. it mia).

Il corpo è tematicamente antecedente ad ogni forma di esperienza, e il sogno non è qualcosa di secondario o esterno alla vita cosciente: «Il sonno è una modalità di attività percettiva... una relazione globale o prepersonale con il mondo» (Merleau-Ponty 1968: 47; trad. it. mia). Dovremmo quindi concepire il mondo della veglia e quello del sogno nei termini di una continuità, non di una separazione. Il tramite tra queste esperienze è il corpo vivo, al quale entrambe sono ancorate.

È soprattutto nel sogno, infatti, che il corpo assume una funzione simbolica: esso rimanda a «un simbolismo originario primordiale: un pensiero non convenzionale racchiuso in un 'mondo per noi', che è la fonte dei sogni» (*Ib.*). Il corpo implica un orizzonte di strutture sedimentate e abituali (ciò che Fuchs, nel 2012, ha chiamato "memoria corporea implicita"; Fuchs 2012: 84–89) che sono ancora presenti mentre sogniamo, anche perché il soggetto sognante «è incapace di parlare, di calcolare e di pensieri reali, ridotti ad antiche elaborazioni del soggetto, cosicché i nostri sogni non sono limitati al momento in cui li sogniamo, ma importano nel presente interi frammenti della nostra storia» (Merleau-Ponty 1968: 47; trad. it. mia).

A fare da eco a queste tesi pare l'approccio di Maria Zambrano, che si occupa del sogno principalmente in due testi: *Il Sogno Creatore* (1986) e *I Sogni e il Tempo* (1960). Nel primo lavoro, l'autrice sostiene che trattare il fenomeno dei sogni significa occuparsi per prima cosa della loro *forma*, vale a dire elaborare una "fenomenologia del sogno" che non sia, tuttavia, necessariamente husserliana. In quest'ottica, la realtà dei sogni si riduce alla realtà fenomenica di noi stessi, in quanto

è nei sogni che si manifesta la nostra vita come puro fenomeno. Nel sogno prevale l'istanza immediata, l'azione senza pensiero, una «distanza nella prossimità»⁴ che rende la dimensione onirica la sede della nostra vita al contempo più spontanea e estranea.

Le caratteristiche principali del sogno individuate da Zambrano sono la sua *evanescenza*, la sua *passività*, la peculiare *temporalità* e la *transitività* tra sonno e veglia.

Il sogno è essenzialmente evanescente perché le immagini si mescolano, si confondono e svaniscono. In questa dimensione, il soggetto è passivo e sembra mancare di agency, «fluttua da solo nella vita» (Zambrano 2004: 52): «[...] i sogni sono estranei al soggetto che vi assiste impossibilitato a cambiarne il corso» (Zambrano 2002: 67).

La dimensione del sogno è inoltre intrecciata a quella della veglia:

... i sogni non sono la presentazione di un certo argomento, bensì il mezzo, la forma; la forma sogno, il cui contenuto può essere formato da immagini che corrispondono a percezioni della veglia, senza che l'ordine o il collegamento tra loro abbia subito alterazione alcuna. E così, il sogno non si manifesta solamente mentre si dorme: compare anche nella veglia macchiandola, perforandola (53).

Il transito dal sogno alla realtà non significa quindi che una dimensione svanisca a favore dell'altra: i sogni non passano, non cadono nel passato, semplicemente si succedono agli avvenimenti vissuti nella veglia. Zambrano parla di un "continuum" della realtà dei sogni: se il reale è formato da frammenti, va da sé che ogni cosa rimanda all'altra, e nulla spicchi come un assoluto.

Merleau-Ponty, a sua volta, descrive la fase del sogno come

⁴ Vedi Waldenfels 1995.

onirica non solo per sottolineare la significatività di questa esperienza ma anche per rendere più chiara l'impossibilità di distinguere e separare completamente la vita "reale" da quella "onirica":

La distinzione tra il reale e l'onirico non può essere identica alla semplice distinzione tra la coscienza piena di senso e la coscienza abbandonata al proprio vuoto. Le due modalità si influenzano a vicenda. Le nostre relazioni di veglia con gli oggetti e gli altri ci sono presenti come lo sono i sogni, come lo sono i miti, e questo basta a mettere in discussione la frattura tra reale e immaginario (Merleau-Ponty 1968: 48; trad. it. mia).

Non possiamo porre una barriera netta tra vita onirica e vita desta, in quanto il sogno sembra appartenere a entrambi i mondi: di conseguenza, esiste un'unica dimensione percettiva con diversi gradi di intensità, consapevolezza e complessità.

Ne *Il visibile e l'invisibile* egli introduce la nozione di chiasmo: il chiasmo rappresenta lo scambio bidirezionale tra il soggetto e il mondo, il soggetto e gli altri soggetti, quell'intreccio ontologico che porta a parlare di una "carne" delle cose. Nel tentativo di superare ogni tipo di dualismo, il fenomenologo sostiene che, allo stesso modo, il mondo del sogno e quello della veglia possono essere concepiti come un insieme unitario e chiasmatico:

Cosa rimane del chiasmo nel sogno? Il sogno è il dentro, nel senso che il doppio interno del sensibile esterno è dentro, è dalla parte del sensibile là dove il mondo non è – questo è quel "palcoscenico", quel "teatro" di cui parla Freud, quel luogo delle nostre credenze oniriche – e non la 'coscienza' e la sua follia creatrice di immagini (262).

Anche in questo caso, come in Zambrano, il sogno assume dunque un valore ontologico: appartiene alla stessa realtà della vita veglia. In effetti, queste diverse dimensioni dell'esistenza non possono essere isolate l'una dall'altra: al contrario, possiamo conoscerle realmente come interconnesse.

Merleau-Ponty utilizza le immagini del "chiasmo" e dell'"intreccio" per sottolineare l'essenziale mescolanza esistente non solo tra noi e il mondo, ma anche tra il visibile e l'invisibile, tra le realtà tangibili e quelle intangibili e, nel caso del sogno, tra la vita onirica e quella veglia, laddove la prima non è pura assenza di coscienza, ma, al contrario, rappresenta un mondo continuamente intrecciato all'altro⁵. Qui possiamo trovare «una certa relazione tra il visibile e l'invisibile, dove l'invisibile non solo non è visibile... ma dove la sua assenza conta nel mondo» (227). Per spiegare questo intreccio, il filosofo francese utilizza la metafora del teatro (Merleau-Ponty 2012: 331): parla di un insieme chiasmatico che comprende sia la realtà del sogno che quella della veglia, come personaggi che recitano in scene diverse.

Ci sono altre due strutture che sia Zambrano che Merleau-Ponty prendono in considerazione: il tempo e lo spazio.

Zambrano osserva come il sogno sia caratterizzato da un trascorrere privo di porosità, quindi una *atemporalità* o *transtemporalità* fusa con gli altri tempi vitali⁶: durante il sonno, si giace in questa «continuità durevole» (Zambrano 2004: 57), senza perdere «gli involucri temporali che caratterizzano la veglia» (55).

⁵ «Durante il sogno stesso, non ci lasciamo il mondo alle spalle: lo spazio del sogno è separato dallo spazio del pensiero chiaro, ma utilizza tutte le articolazioni di quest'ultimo; il mondo ci ossessiona anche durante il sonno, ed è sul mondo che sogniamo» (Merleau-Ponty 2012: 341).

⁶ La molteplicità dei tempi vitali, descritti ne *Il Sogno Creatore*, comprende il tempo della psiche (caratterizzato da ambiguità); il tempo della coscienza (il cui movimento intrinseco è un'alternanza tra captare e dissociare) e quello della persona (descritto come un movimento a spirale aperto indefinitamente, ma mai privo di centro).

Lo spazio del sogno è invece descritto come qualcosa di altrettanto ineffabile ed immobile, o meglio, come «l'esser puro del movimento» (18).

Allo stesso modo, per Merleau-Ponty i sogni sono caratterizzati da spazialità soggettiva e transtemporalità. La spazialità descritta dal filosofo viene assimilata a quella della dimensione mitica, che a suo avviso precede quella percettiva: «Esiste uno spazio mitico in cui le direzioni e le posizioni sono determinate dalla presenza in esso di grandi entità affettive» (Merleau-Ponty 2012: 332). Nel sogno, come nel mito, sappiamo dove si trova il fenomeno *sentendo* i movimenti dei nostri desideri e delle nostre emozioni. Questo spazio pre-riflessivo non è secondario, ma rappresenta una ricca fonte per l'eventuale analisi tematica che ne potremmo fare al risveglio.

Per quanto riguarda la temporalità, Merleau-Ponty nota che, mentre nella vita desta è presente una struttura cronologica nei termini di una successione di istanti temporali, il sogno (come il mito) è caratterizzato dalla *simultaneità*: non possiamo semplicemente attribuire un inizio e una fine all'attività onirica, perché siamo di fronte a un intreccio di connessioni e significati⁷.

3. Il linguaggio del sogno: mito e poesia

Il più sublime lavoro della poesia è alle cose insensate dare un senso e passione, ed è proprietà dei fanciulli di prender cose inanimate tra mani e trastullandosi, favellarvi come se fossero quelle, persone vive. Questa degnità filologico-filosofica ne approva che gli uomini del mondo fanciullo, per natura, furono sublimi poeti (Vico, *Scienza nuova*)

⁷ Allo stesso modo, la psicoanalisi junghiana sostiene che nel sogno non abbiamo una successione temporale, ma dobbiamo considerare gli elementi nel loro insieme. Il sogno si colloca in un tempo unico in cui le cose accadono simultaneamente perché ci sono connessioni tra esse. Infatti, nel sogno non c'è una causalità lineare, né le cose accadono per caso: al contrario, ci sono legami circolari e significativi tra le diverse componenti.

In una delle sue pagine più belle, Vico ci ricorda il valore di quella che Maria Zambrano avrebbe poi chiamato "ragione poetica", ovvero le nostre capacità pre-riflessive, l'abilità di *sentire* le cose e dialogare con esse, come accade ai bambini e come accade attraverso la trasmissione dei miti, portatori di simbologie originarie e transculturali. Nel mito, infatti, ogni storia ha valore simbolico, rappresenta cioè le leggi nascoste che muovono l'umano, al punto che la psicoanalisi junghiana lo ha definito «psicologia dell'antichità»⁸, utile quindi anche e soprattutto nei processi di costruzione e ricostruzione interiore.

È interessante notare come sia Zambrano che Merleau-Ponty paragonino il sogno al mito: l'una adducendo al fatto che il sogno è assimilabile al contenuto mitico delle religioni e perciò manifestazione stessa dell'anima⁹; l'altro descrivendo una coscienza onirica o mitica¹⁰.

Il mito, così come il sogno, non è completamente staccato dalla vita sveglia: la coscienza mitica (come quella onirica) è una modalità diversa di esistenza e di percezione.

I miti e i sogni racchiudono "l'essenza nell'apparenza", non sono «una rappresentazione, ma una presenza autentica» (Merleau-Ponty 2012: 338). In questi contesti, «le cose sono prese per l'incarnazione di ciò che esprimono, e perché il loro significato umano è compreso in esse e si presenta letteralmente come ciò che significano» (*Ib.*).

Per questo il linguaggio poetico è il più adatto a descrivere ed esprimere gli stati e i contenuti onirici: i sogni, come i miti (e a differenza delle analisi rappresentative e riflessive) sono in grado di farci *sentire* il legame che intratteniamo con il nostro mondo, con le nostre esperienze vissute. Zambrano, parlando del *linguaggio poetico*

⁸ Vedi Hillman 2003.

⁹ Vedi Zambrano 2004: 93.

¹⁰ «La coscienza mitica o onirica, la follia e la percezione non sono, in quanto diverse, ermeticamente chiuse in se stesse; non sono piccole isole di esperienza tagliate fuori l'una dall'altra e dalle quali non c'è scampo» (Merleau-Ponty 2012: 292).

dei sogni, ci dice che lo stesso atto di raccontare un sogno permette di realizzarsi poeticamente, di riconoscere se stessi, trasformarsi e conservare il senso segreto nella chiarezza.

Merleau-Ponty, a sua volta, ci parla di *simbolismo*¹¹: in altre parole, i significati dei sogni ci permettono di ripensare ai significati che abbiamo prodotto quando eravamo svegli e coscienti. Il filosofo francese ritiene che l'idea di rappresentazione offuschi la comprensione sia della coscienza che dell'inconscio: al contrario, dobbiamo «assumere la funzione simbolica come fonte di ogni ragione e irragionevolezza» (Merleau-Ponty 1960: 122).

4. Avido della luce perduta: ripensare l'inconscio

Il simbolismo onirico permette di pensare l'inconscio in modo nuovo: anche nella descrizione freudiana, l'inconscio sembra un derivato della mente razionale e desta, che offre materiale che sarà elaborato successivamente dall'Io durante il sonno. La distinzione veglia-sonno rimane qui intatta, così come la supposta superiorità e antecedenza della veglia di fronte al sogno. Nella prospettiva merleau-pontyana e in quella di Zambrano, questo approccio è sbagliato perché rende lecito ciò che il filosofo francese aveva chiamato «il monopolio della coscienza» (Merleau-Ponty 1968: 49; trad. it. mia), riferendosi a quegli approcci che avvallano una prospettiva dualistica. Esistono invece

¹¹ La parola "simbolismo" è un termine vasto e polisemico: l'accezione merleau-pontiana risente innanzitutto del pensiero di De Saussure, che distingueva tra parola parlante e parola parlata. Secondo il fenomenologo, la parola parlante – che lui definisce come un atto essenzialmente corporeo, e gesto originario espressivo – è strettamente intrecciata a quella parlata – ovvero il linguaggio convenzionale. Pur non volendo stabilire gerarchie tra le due, egli enfatizza comunque la priorità della parola parlante, all'interno della quale possiamo includere il simbolismo e la funzione simbolica, ovvero quello che in *Fenomenologia della Percezione* (Merleau-Ponty 2012: 213) egli chiama "potere di significazione". In altre parole, tutto ciò che è pre-inferenziale (quindi pre-linguistico), come la corporeità, ma anche i sogni, si f foriero di significati in modo autentico, significati che andranno a costituire il mondo razionale e inferenziale della veglia, ossia il mondo dominato dalla "parol parlata".

quelli che Merleau-Ponty denomina “diversi strati di significazione”, che permettono di parlare di “vita mista”:

Il contributo di Freud non è quello di aver rivelato un'altra realtà sotto le apparenze, ma che l'analisi di un comportamento dato scopre sempre diversi strati di significazione, ciascuno con la propria verità, e che la pluralità di interpretazioni possibili è l'espressione discorsiva di una vita mista in cui ogni scelta ha sempre diversi significati, essendo impossibile dire quale di essi sia l'unico vero (50).

Nel testo *Institution del la Passivité* egli discute la nozione di *Wahrnehmungsbereitschaft* (lett. “disposizione alla percezione”¹²) che Freud utilizza per descrivere l'attimo in cui il soggetto si rende conto dell'esistenza dell'inconscio: Merleau-Ponty nega che si tratti di un tipo di conoscenza che precede il sapere tematico, perché questo implicherebbe l'esistenza di due soggetti, o quell'operazione di *Ichspaltung* postulata da molti fenomenologi. Quello che vuole introdurre il filosofo francese è quindi un soggetto complesso, che suppone vari livelli di sfumature e gradienti¹³. In quest'ottica, anche il non sapere diviene una forma di sapere e l'inconscio stesso «coscienza percettiva» (Merleau-Ponty 1995: 61), manifestazione di una verità *per noi*, che possiede una sua logica e una sua struttura simbolica.

¹² Merleau-Ponty sostiene l'esistenza di diversi strati di significazione e relativo coinvolgimento tra soggetto e mondo, o anche tra ciò che è intuitivo e ciò che è razionale. La sua tesi è quella secondo la quale non è possibile una distinzione netta tra i vari livelli, come se vivessimo in un processo continuo di commistioni simboliche e inferenziali. Il termine che usa per rendere tale idea è spesso *Wahrnehmungsbereitschaft*. In quest'ottica, ad esempio, nel celebre caso freudiano di Dora la donna non sarebbe coscientemente a conoscenza del suo innamoramento, ma sarebbe piuttosto pronta a conoscerlo.

¹³ Possiamo collegare l'inconscio merleau-pontyano anche all'intercorporeità: entrambi intesi come sostanza comune da cui ha origine la soggettività e delle quali abbiamo sempre una memoria latente (vedi Fuchs 2019: 457–470).

La posizione di Zambrano può essere considerata in continuità con questo approccio: Zambrano sostituisce all'inconscio il "sentire originario" che permette l'aurora del pensiero:

In linea di principio qualunque contenuto del sognare potrebbe essere il seme di una creazione della parola, a condizione che presenti o implichi una situazione essenziale, che può anche chiamarsi esistenziale, dell'uomo nella vita (Zambrano 2002: 81).

La *parola sognata* è così creatrice e libera, visita il soggetto che nel sogno si è come de-soggettivizzato e proprio in virtù di questo riesce ad avvicinarsi al mistero del sentire. È per questo che Zambrano paragona la parola del sogno a quella della poesia, entrambe sono infatti creatrici:

Questa azione figurativa si produce in sogno, emanazione, straripamento della vita dell'essere che annuncia ed esige il suo compiersi trascendente, come un primigenio e talvolta caotico risveglio, nel caos, specchio deformato, che precede il tempo, e nell'enigma che aleggia sul suo fluire (73).

Svegliarsi diventa così un invito a nascere di nuovo, a riappropriarsi di quella dimensione del sentire che nulla ha a che vedere con l'intelligenza veglia che pretende di dare forme e contorni a cose che in fondo non ne hanno bisogno, perché intrinsecamente libere, fuggevoli e appartenenti a quell'aurora del pensiero e della parola (che potremmo a questi punti assimilare a un inconscio zambraliano) che va accolta e lasciata germinare.

5. Conclusione

Entrambi sono impegnati filosoficamente a dare voce al mondo e a fare della scrittura il luogo di espressione del legame vivente con la natura. Merleau-Ponty per fedeltà al mondo [...] Zambrano per amore.

Zamboni, *Sentire e scrivere la natura*

Cogliere il senso, descrivere e spiegare un fenomeno o un'esperienza rappresenta indubbiamente la sfida più grande per il soggetto, e lo è ancora di più se prendiamo in considerazione l'esperienza onirica. Non è un caso che le descrizioni filosofiche a nostra disposizione si occupino di questo fenomeno quasi con paura, alcuni approcci considerando tale dimensione poco importante o comunque derivativa rispetto a quella della veglia¹⁴.

In questo testo ho preso in considerazione due autori che ribaltano tale prospettiva, restituendo al sogno una dimensione piena di simboli, significati, e autenticità. In Merleau-Ponty tale operazione avviene per mezzo di un movimento chiasmatico che fa comunicare mondo della veglia e del sogno, e che assimila la dimensione onirica a quella mitica. In Zambrano la dimensione mitica diviene sinonimo di ragione poetica che vivifica il mondo onirico e ne crea i contenuti. Entrambi si soffermano inoltre su delle caratteristiche specifiche del sogno: la sua ineffabilità, la passività del soggetto, l'(a)temporalità o simultaneità e la spazialità immobile e pre-riflessiva.

¹⁴ È interessante notare, ad esempio, come tra i fenomenologi, Merleau-Ponty sia l'unico a ipotizzare uno scambio tra "mondo desto" e "mondo dormiente" e il primo a considerare il mondo della vita onirico un mondo foriero di significati importanti per il soggetto. Nella letteratura fenomenologica, infatti, i pochi accenni elaborati dagli autori contribuiscono tutti a delineare una "fenomenologia negativa" del sogno, ovvero di qualcosa che è privo degli attributi fenomenologici essenziali. Si pensi *in primis* ad Husserl, che parla di "quasi-mondo", ma anche a Fink, Héring, Schütz, che postulano una divisione netta tra i vari mondi della vita (o, in termini schütziani, province di significato). Il più severo è, come abbiamo visto nel primo paragrafo, Patočka, che elabora una teoria diametralmente opposta a quella surrealista, secondo la quale non solo ci sarebbe una profonda discontinuità tra mondo desto e mondo del sogno, ma quest'ultimo non sarebbe altro che un derivato del mondo della veglia.

Il risultato sembra quasi un invito a sognare, o quantomeno a permanere in quello stato in cui il linguaggio poetico-mitico si fa creativo e libero, foriero di significati autentici che, nelle migliori delle ipotesi, ci porteremo con noi al momento del risveglio, senza lasciarci sedurre da (vani) tentativi di razionalizzazione. D'altronde, *la vita inizia sognando*.

Bibliografia

Binswanger, L. (1992). *Traum und Existenz*. Bern-Berlin: Gachnang & Springer.

Borges, J. L. (1999). *Everything and Nothing*. Trans. By D. A. Yates, J. E. Irby, J. M. Fein, E. Weinberger. New York: New Directions.

Fink, E. (1966). Vergegenwärtigung und Bild. In Fink, E. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. The Hague: Nijhoff.

Fuchs, T. (2012). The phenomenology of body memory. In S. C. Koch, T. Fuchs, M. Summa, C. Müller (a cura di). *Body Memory, Metaphor and Movement*. Amsterdam: John Benjamins.

Fuchs, T. (2019). Body memory and the unconscious. In Gipps, R., Lacewing, M. (a cura di). *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford: Oxford University Press.

Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, in: E. Husserl, *Gesammelte Schriften*, Bd. XXIII, hrsg. von E. Marbach,, Nijhoff, The Hague.

Merleau-Ponty, M (1960). *Segni. Milano: Il Saggiatore*.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Sense and Non-Sense*. Evanston: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and the Invisible*. Trans. by A. Lingis. Evanston: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1995). *Linguaggio, storia, natura: corsi al Collège*

- de France, 1952-1961*. Trad. it. di M. Carbone. Milano: Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Fenomenologia della percezione*. Trad. it. di A. Bonomi. Bompiani: Milano.
- Hillman, J. (2003). *Il Sogno e il Mondo Infero*. Trad. it. di A. Bottini. Milano: Adelphi.
- Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Dordrecht: Springer.
- Sartre, J.-P. (1972). *The Psychology of Imagination*. Trans. by M. Warnock. London: Methuen & Co.
- Waldenfels, B. (1995). Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie. In Id. *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main: Suhrkam.
- Zambrano, M (2002). *Il Sogno Creatore*. A cura di C. Marseguerra. Trad. it. di V. Martinetto. Milano: Bruno Mondadori.
- Zambrano, M. (2004). *I sogni e il tempo*. Trad. it. di L. Sessa. Bologna: Pendragon.
- Zhuangzi ([Chuang-tzū] 1981). *The Seven Inner Chapters and Other Writings*. Trans. by. A. C. Graham, A.C. Boston: Allen and Unwin.

