

Convegno ***I sogni dei filosofi***

Abstracts

Alessandra Aloisi - *Il magnetismo o la tentazione spinozista di Maine de Biran*

Se è vero, come afferma Bruce Bégout, che lo schema centrale della filosofia biraniana è quello dell'“insonnia”, può sembrare strano, a prima vista, cercare in Maine de Biran le premesse per una filosofia del sonno e dei sogni. È tuttavia Jacqueline Carroy a suggerirci come Maine de Biran sia alle origini di un certo approccio ai fenomeni onirici – compresi il sonno, i sogni e il sonnambulismo (naturale e magnetico) – che resterà caratteristico del pensiero francese almeno fino a Proust. Secondo questa linea di pensiero, il sonno si caratterizza in primo luogo come *spazio impersonale*, caratterizzato da una sospensione dell'io, dello sforzo e della volontà. In quest'intervento cercheremo di tratteggiare le linee fondamentali di una filosofia del sonno e dei sogni a partire da Maine de Biran, soffermandoci in particolare sul legame che questi fenomeni intrattengono con quelli del sonnambulismo e del magnetismo animale, a cui Biran si interessa sulla scorta di autori come Joseph Deleuze, Alexandre Bertrand, Redern e Van Helmont. Più che come un “sogno di onnipotenza”, l'interesse di Maine de Biran verso il magnetismo si profila, nell'ultima fase della sua filosofia, come una “tentazione” – più precisamente come una tentazione spinozista o panteista, in cui rischiano di annullarsi ogni personalità e volontà individuale. Se da un lato, per evitare questa tentazione, Biran rigetterà la teoria “volontarista” di Deleuze, incompatibile con i limiti psicologici che l'idea di “sforzo” impone alla volontà, dall'altro lato vedremo come egli lasci intravedere una propensione residuale a credere agli effetti del magnetismo, che traspone sul piano del desiderio. Contrariamente alla volontà, il desiderio non è sospeso durante il sonno e può agire indirettamente su ciò che non in nostro potere.

Gabriella Baptist - *Il sogno di Benjamin tra Adorno e Derrida*

Come ipotizzare una postura filosofica ‘marginale’ che si voglia sognante, ma non certo illusoria, anzi militante, nel momento in cui è invece richiesta la massima vigilanza del pensiero di fronte agli scossoni della storia e della politica? La riflessione di Jacques Derrida sul sogno si colloca a pochi giorni di distanza dalla fatidica cesura dell'11 settembre 2001, nella conferenza pronunciata in occasione del Premio Adorno, quell'anno a lui conferito, pur tra molte polemiche. I rimandi all'attualità erano stati certamente aggiunti a immediato ridosso della prolusione, ma nell'impianto dell'argomentazione non mancava comunque l'urgenza del confronto con le questioni più brucianti del presente, quelle sotto gli occhi di tutti e non solo quelle imprevedute, come anche quelle consegnate dalla storia del Novecento come un compito ancora da affrontare: l'esiliato che sogna in una lingua straniera trovandosi in un campo di lavoro in Francia al tempo della sua angosciosa fuga dalla persecuzione nazista (il Benjamin di cui si tratta) e il filosofo malvisto che si sente come un brigante o un contrabbandiere (lo stesso premiato e contestato Derrida) sono i gemelli che, con Adorno (anch'egli allontanatosi dalla Germania e forse neanche mai rientrato davvero in patria in seguito), all'imperativo razionale della veglia intendono affiancare una postura che accetti la duplice eredità della ragione e dell'arte. Davanti al sogno (come alla musica, alla poesia, al teatro, alla letteratura) la filosofia deve rispondere dell'incrinatura di una vita offesa, riconoscendo che spesso perfino l'incubo può essere più vigile della veglia, l'inconscio più pensante della coscienza, le arti più critiche della filosofia. “Bisognerebbe, pur risvegliandosi, continuare a vegliare sul sogno”, così Derrida, ed è in particolare la lingua a offrire lo spazio onirico di una riflessione sull'infanzia, sulla morte, sulla mediazione delle donne, sull'esclusione dell'animalità. Benjamin che *ragiona su un sogno* in francese

diventa il tramite per profilare un progetto che Derrida *sogna di pensare* con Adorno (in tedesco?), nell'andirivieni "da una parte e dall'altra del Reno" di una tradizione filosofica che oscilla tra Francia e Germania, da riprendere e rilanciare in vista di un'altra Europa e di un altro mondo.

Claudia Baracchi - *Parmenide, il sogno dell'essere: ontologia e profondo all'alba di una tradizione filosofica*

È una lunga, lunghissima storia, quella che finisce con l'essere. Alle spalle dei sogni di Platone, dove sopravvive il senso visuale e visionario delle idee e si discerne al contempo una preoccupazione proto-psicoanalitica (per esempio, *Repubblica IX*), alle spalle della verità di Parmenide, "rotonda e salda" ma percepita nell'apertura di un viaggio insieme allucinatorio e divinatorio, stanno tradizioni, usanze, pratiche di cui abbiamo una conoscenza frammentaria, la cui antichità fiocamente illuminata è infine riassorbita nel buio. Ci sono le due porte attraverso cui passano i sogni di Omero (*Odissea XIX*), una dell'inganno e una della profezia che agisce il vero, ad annunciare l'immagine nella sua motilità sempre incerta, difficile da interpretare. C'è il "popolo dei sogni", fantasmi generati dalla Notte (Esiode) che abitano ai limiti del mondo, là dove questo mondo ha inizio e fine: nei pressi delle "porte del sole" e del "prato di asfodelo in cui si trovano le anime, ombre dei morti" (*Odissea XXIV*). Ci sono le iniziazioni e le terapeutiche dell'incubazione, preparazione ad accogliere nel sonno l'immagine che viene da sé, e viaggio con essa al di fuori del tempo della veglia, viaggio che di questo tempo coglie a suo modo la verità. Fino anche ai sogni delle *Upanishad*, tanto discontinui rispetto allo stato della veglia, eppure (a ben vedere) non differenti.

Claudio Buccolini – *Il sogno in età cartesiana*

La fisiologia cartesiana, con il modello cinetico meccanico della materia sottile, induce un mutamento di paradigma e ridefinisce le concezioni di veglia e di sonno, e con esse quelle dell'attività della mente durante il sonno: il sognare. Ne vengono importanti ricadute e applicazioni al concetto stesso di mente vigilante e di coscienza. Gli status delle immagini, delle rappresentazioni, delle allucinazioni ipnotiche e dei simulacri, principalmente visivi e auditivi, che costituiscono il contenuto del sognare, vengono ridefiniti e rimodulati in uno spazio culturale e lessicologico in cui convergono e si ridefiniscono saperi umanistici e scientifici nel quadro di una rinnovata psicofisica. Il nuovo approccio cartesiano corpuscolaristico-meccanicistico alla fisiologia e alla psicologia, con l'identificazione della meccanica umorale e passionale della materia sottile, ridetermina lo studio del costituirsi del contenuto rappresentativo ipnotico, percepito ed elaborato dalla mente durante il sonno, ridefinisce i processi della percezione, dell'immaginazione, della ritenzione mnesica e lo status stesso della coscienza. La riflessione scientifica sulla produzione endogena delle simulazioni sensoriali e percettive che costituiscono il sognare si ridefinisce inducendo nuovi modelli di spiegazione. In breve: si sogna diversamente perché si pensa diversamente. Il sognare rappresenta, cioè, il punto di incontro fra una nuova concezione metafisica della sostanza, e un nuovo modo di intendere anche a livello scientifico, psicologico e medico-fisiologico le interrelazioni fra corpo e mente relativamente alla coscienza.

Federica Buongiorno: *Sogno e narcisismo: il pensiero simbolico tra Freud, Merleau-Ponty e Stiegler*

Secondo la teoria classica freudiana, il sogno è la ripetizione, in forma allucinatoria, del primo soddisfacimento legato a una precedente percezione. Il pensiero simbolico, di cui il sogno si serve, consegna all'io-manifesto un sistema di traduzione del testo latente, sottoposto a censura. Per il

fenomenologo Merleau-Ponty, questo sdoppiamento dell'io onirico in manifesto e latente rappresenta un paradosso, un raddoppiamento dell'io che rende i simboli onirici dei doppi o duplicati, più che dei sostituti dei significati latenti. È Bernard Stiegler a riprendere e radicalizzare la critica merleau-pontyana, mostrando il legame della produzione simbolica con il complesso fenomeno del narcisismo, verso il quale Freud ha avuto un atteggiamento ambivalente, e con la dimensione della esteriorizzazione di coscienza, che si radica nella tecnicità delle mnemotecniche: è qui che si colloca, per Stiegler, l'articolata dinamica del desiderio, odierno campo della potente "battaglia per l'attenzione" condotta dall'industria algoritmica.

Fabio Camilletti - *Il sogno della luna caduta e il sogno di Petrarca: dinamiche della presenza e dell'assenza nell'opera leopardiana*

Nel testo leopardiano - dai c.d. 'disegni letterari' alle *Operette morali*, dallo *Zibaldone* ai *Canti* - i sogni sono presenza discontinua ma omogenea, quasi sempre variazioni di uno stesso tema ricorrente: la perdita e il recupero dell'oggetto di desiderio, incarnato vuoi nella luna ('argomenti di idilli'; *Odi, Melisso*) o nella donna amata, tra spunti autobiografici e memorie intertestuali del Petrarca lirico (*Vita abbozzata di Silvio Sarno*; *Zib.* 1825-26, 3 ottobre 1821) o di Tasso (*Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare*; *Alla sua Donna*). Per Leopardi, tuttavia, la contaminazione tra memoria individuale e memoria dotta/testuale non rappresenta solo un modo di declinare letterariamente la propria esperienza o di aderire a un *cliché* lirico. Attraverso i testi di cui si è qui data sommaria costellazione – ai quali deve aggiungersi, quale punto d'arrivo e di fuga, il *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* – Leopardi articola dinamicamente una rigorosa riflessione sull'identità e la differenza, il solipsismo del soggetto desiderante, il rapporto tra sogno e veglia, lo statuto ontologico dell'esperienza onirica e, da ultimo, la sua valenza conoscitiva. Attraverso l'esame di due casi di studio – il sogno della 'luna caduta' che ritorna in più luoghi dell'opera leopardiana e la peculiare lettura che Leopardi dà del sonetto petrarchesco *RVF CCCII*, del quale il *Tasso* e *Alla sua Donna* costituiscono peculiari riscritture – il mio intervento riesamina l'analogia tra luna e donna quale *fil rouge* che attraversa diacronicamente l'intera esperienza intellettuale, filosofica e poetica di Leopardi.

Felice Cimatti - *Il sogno della libertà. La stanza di Wittgenstein*

Nei diari degli anni 1930-1932 Wittgenstein riporta un suo sogno che deve averlo molto colpito, descrivendo in gran dettaglio attraverso uno schema grafico sommario. Il procedimento è ancora quello del *Tractatus*: la proposizione è un'immagine del mondo. Ma il mondo in questione è un mondo tutto e solo interiore, quindi per il *Tractatus* propriamente inesistente. La proposizione quindi non può essere detta, in senso tecnico, né vera né falsa. Ma questo non toglie che sia significativa. Per Wittgenstein si apre così uno spazio di libertà, attraverso il sogno, dalle sue stesse teorie, troppo anguste per accogliere la meraviglia del mondo, il tema di una sua celebre conferenza di quegli stessi anni. Il sogno, sognandosi, permette a Wittgenstein di cambiare idea.

Silvia Contarini - *I sogni degli Idéologues: Cabanis, Maine de Biran, Manzoni*

Muovendo dalle premesse di Jacqueline Carroy (*Nuits savantes. Une histoire des rêves*, 2012), mi propongo di indagare il ruolo delle dinamiche dell'involontario nella rappresentazione del sogno nella cultura francese dell'Idéologie, con particolare riguardo alle (auto)osservazioni di Cabanis e di Maine de Biran. Proverò poi a ipotizzare come questi processi trovino un'applicazione narrativa nel romanzo di Manzoni, conoscitore profondo di Cabanis e forse anche lettore di Biran.

Marco Costantini – *Sentire e ragionare nel sonno. Sui diversi modi di sognare in Kant*

L'intervento analizza alcune riflessioni, svolte da Kant nei suoi primi scritti, sulle rappresentazioni oscure e sull'azione della ragione nello stato di sonno. Nell'*Indagine* del 1762, Kant ritiene possibile che nel sonno la ragione eserciti il suo massimo potenziale. Le domande che fanno da orizzonte all'intervento sono dunque queste: fino a che punto il sonno può essere ritenuto la condizione del sogno? Sonno e sogno sono indisciungibili? Prendendo in esame i *Sogni di un visionario* (1766), si può vedere come per Kant il sogno non sia necessariamente legato al sonno e come, d'altra parte, esso sia sempre in qualche modo legato alla sensibilità, anche quando a sognare è la ragione. Si dovrà dunque distinguere tra sonno e sogno e tra due diverse attività svolte dalla ragione nei due casi.

Nicolò De Gregorio – *Il sogno come fenomeno di sprofondamento: schizzi per una fenomenologia dei vissuti onirici*

Lo scopo della mia presentazione è offrire un contributo a una teoria fenomenologica del sogno, attingendo alle analisi, svolte da Husserl e Fink, sul tema delle presentificazioni e della fenomenologia dell'irreale. La fenomenologia dell'esperienza onirica vorrebbe poi essere inserita in un'analisi più generale dell'inconscio fenomenologico, che riesca a emanciparsi tanto da una prospettiva psicoanalitica quanto da una descrizione neuroscientifica, riportandosi all'orizzonte del mondo della vita. Se una fenomenologia del sogno non è ancora stata sviluppata in modo sistematico, ciò in parte è dovuto alla reticenza dello stesso Husserl ad affrontare questo tipo di esperienza. Nelle sue opere, il padre della fenomenologia si limita a osservazioni estremamente circospette che riducono il sogno all'archetipo dell'illusione percettiva, escludendolo di fatto dal campo dell'analisi fenomenologica intesa come analisi della vita desta della soggettività trascendentale. In questo senso, Husserl non include il sogno tra le esperienze "presentificanti", ma lo ricolloca entro quelle dell'allucinazione e dell'illusione percettiva. Eugen Fink, dal canto suo, propone una versione alternativa. Nel suo lavoro *Presentificazione e immagine*, Fink include il sogno tra le presentificazioni, caratterizzandolo come una forma di presentificazione "profondamente assorta". Ci sono due aspetti dell'analisi finkiana su cui vorrei focalizzarmi. Il primo riguarda la peculiare forma di temporalizzazione all'opera nell'esperienza del sogno, dalla quale si deve partire per sviluppare un'analisi fenomenologica del sogno come presentificazione. Il secondo punto, invece, si avvale della nozione di sprofondamento (*Versunkenheit*), che rappresenta precisamente la dimensione cosciente con cui il concetto di presentificazione viene correlato da Husserl nei testi dedicati all'analisi dell'inconscio.

Mariannina Failla – *Trascrivere sogni*

Per molti anni Theodor Wiesengrund Adorno annotò i suoi sogni, affidando alla moglie il delicato compito di trascriverli e all'editore Suhrkamp la loro tarda pubblicazione dal titolo *Traumprotokolle*. Pur fine conoscitore di Freud ne avversò la *Traumdeutung* o, per meglio dire, rifiutò la codificazione interpretativa del mondo onirico esclusivamente come desiderio, spostamento, condensazione. Assimilando le riflessioni della *Metapsicologia* di Freud, nella sezione *Modelli* dello scritto *Dialettica negativa*, egli fa giocare il concetto di pulsione, intesa come rappresentanza psichica di impulsi endogeni corporei, contro i limiti della kantiana libertà trascendentale, impigliata com'è, ai suoi occhi, fra oltrepassamento "della" e assoggettamento "alla" natura. Lo slancio spirituale oltre la natura si capovolge smorzandosi proprio laddove Kant concepisce la libertà come causalità al tempo stesso incondizionata ed efficiente. Nonostante la vicinanza alle teorie freudiane, i sogni si sottraggono alla clinica psicoanalitica: non si interpretano, vanno solo trascritti, poiché già con l'arte mimetica della trascrizione si mette in opera la loro metamorfosi, la loro impercettibile trasformazione. Come la scrittura di Kafka, la trascrizione dei sogni li rende parabole allegoriche, iper-realtà che sconfinano nel surreale, parabole che non sovrascrivono la vita, ma ne mostrano gli

scarti, i paradossi, i conflitti, le lacerazioni, le passioni, le attese. “I nostri sogni – scrive inoltre Adorno nel 1956 – sono collegati fra loro non solo come ‘nostri’, ma formano anche un *continuum*, fanno parte di un mondo unitario, così come tutti i racconti di Kafka ruotano attorno allo stesso motivo”. Il sogno è ‘variazione sul tema’ e, come gli altri atti della vita cosciente, si lega all’agire mimetico, fondamentale non solo per l’estetica, ma per l’esperienza filosofica in generale, volta a salvare dall’oblio lo spessore qualitativo del particolare.

Romano Madera - *Jung e Nietzsche: Zarathustra come simbolo onirico*

Jung ha dedicato un commento in due volumi allo Zarathustra di Nietzsche. Sceglierò un sogno dello Zarathustra particolarmente significativo per la visione che Jung propone di Nietzsche perché ne emerge una tensione fra la trasvalutazione dei valori e la celebrazione della dimensione mitico-filosofico della Terra, da un lato, e l’esperienza biografico-psicologica del filosofo che, d’altra parte, aveva teorizzato e cercato di realizzare la compenetrazione di opera e vita.

Roberto Palaia - *Leibniz e i sogni: il carteggio con Foucher*

Il carteggio di Leibniz con Simone Foucher, canonico a Dijon e rappresentante importante dello scetticismo seicentesco, si sviluppò fra il 1675 e il 1695, negli anni in cui prese forma la filosofia matura di Leibniz. Nelle lettere furono discussi molti temi in polemica con la filosofia cartesiana; a partire da questi temi Leibniz definì i principi fondamentali della propria riflessione. La discussione sul rapporto fra sogno e realtà spinse Leibniz a confrontarsi con una delle grandi domande della filosofia seicentesca: la definizione cioè della distinzione fra realtà e sogno. Ma la soluzione proposta dal filosofo tedesco sarà molto diversa da quella di Descartes.

Rosella Prezzo - *Maria Zambrano: per una fenomenologia del sogno*

Come per Freud, anche per Maria Zambrano la vita spontanea della psiche (al di là cioè della volontà del soggetto) si mostra in modo privilegiato nei sogni. Ma la filosofa spagnola, nei suoi lavori dedicati al *Sogno creatore* e a *I sogni e il tempo*, introduce un’altra prospettiva. Si propone cioè, più che di interpretare il contenuto del sogno, di analizzarne le sue forme di apparire e manifestarsi nel tempo della vita umana, sviluppando così un’inedita fenomenologia della realtà-sogno.

Mariafranca Spallanzani - *I sogni di Descartes: sogni «dall’alto», sogni della filosofia, sogni dell’uomo*

«Un moment après, Descartes eut un troisième songe [...]. Il trouva un livre sur sa table, sans savoir qui l’y avoit mis. Il l’ouvrit, & voyant que c’étoit un Dictionnaire, il en fut ravi, dans l’espérance qu’il pourroit lui etre fort utile [...] Et ensuite un autre livre sous sa main [...], un recueil des Poësies de différens Auteurs, intitulé *Corpus Poëtarum* [...]. Il eut la curiosité d’y vouloir lire quelque chose; & à l’ouverture du livre, il tomba sur le vers *Quod vitæ sectabor iter?* [...] Au même moment il aperçut un homme qu’il ne connoissoit pas, mais qui lui présenta une pièce de vers, commençant par *Est & Non*». È il racconto dei famosi sogni di Descartes, il terzo, che Adrien Baillet, il suo biografo, data alla notte tra il 10 e l’11 novembre 1619, data epocale in cui il giovane gentiluomo, «cum plenus forem Enthousiasmo, & mirabilis scientiæ fundamenta reperirem», decise di consacrare la propria vita alla ricerca della verità. E da uomo di spada divenne filosofo. Infinite le interpretazioni dei celebri sogni di Descartes che Leibniz aveva esitato a considerare in quanto «pensieri chimerici», indegni di un grande filosofo, e che lo stesso Freud, sollecitato da Maxime Leroy, aveva rifiutato di interpretare:

sogni con un contenuto troppo evidentemente astratto, poetico, simbolico, «sogni dall'alto», quasi idee di una coscienza più che sogni di un inconscio, aveva dichiarato. Ma, al di là delle infinite interpretazioni che hanno suscitato tanta critica e tanta letteratura - illuminazione religiosa, manifestazione di una patologia, esperienza mistica o esoterica, visioni profetiche, sogni reali tradotti attraverso generi letterari classici, ecc. -, i sogni tornano nella filosofia di Descartes come argomenti rilevanti, tra la scienza del corpo, l'epistemologia del vero e la sua fondazione metafisica. A partire dal *Traité de l'homme*, in cui Descartes offre una descrizione scientifica dei sogni (*songes*) sottraendoli, scriveva Louis de la Forge, ad ogni interpretazione soprannaturale - «ni divins ni diaboliques» (1664) -, e consegnandoli, piuttosto, ad una fisiologia del cervello che ne rende conto spigandone la vaghezza delle immagini come risultato in parte della forza «ineguale» degli spiriti animali che escono dalla ghiandola pineale e in parte delle impressioni della memoria (AT XI, pp. 197-199). Al *Discours* e, più in particolare, alla *Meditatio Prima*, in cui Descartes, alla ricerca di un fondamento assolutamente evidente e indubitabile del sapere attraverso un formidabile esercizio del dubbio, si appella con gli scettici antichi all'esperienza dei sogni che diventa argomento estremamente allarmante per ricerca filosofica, ancora più allarmante di quello della follia a causa della sua possibile generalizzazione ed «esasperazione». L'ipotesi di una vita di sogno solleva, infatti, un'inquietudine filosofica sul senso stesso del reale: ciò che crediamo essere realtà - questo corpo, questo fuoco, questa terra, gli astri, questo universo - non ha maggiore consistenza delle «illusioni dei sogni». Il dubbio deve allora procedere oltre per giungere ad arrendersi all'evidenza di principi indubitabili. Infine, una lettera di Descartes a Elisabetta datata I settembre 1645: in essa, Descartes filosofo pone una correlazione stretta tra il temperamento e i sogni. Scrive: «le plus grand philosophe du monde ne sauroit s'empêcher d'avoir de mauvais songes, lorsque son tempérament l'y dispose» (AT IV, p. 282). Ma Descartes confidente e consigliere di Elisabetta va oltre, ed evoca alla principessa malinconica la sua esperienza personale di una sorta di potere acquisito se non sui sogni stessi almeno sulle loro impressioni. «Ainsi je puis dire que mes songes ne me representent jamais rien de facheux, & sans doute qu'on a grand avantage de s'être des long tems accoûtumé a n'avoir point de tristes pensées» (*Ibidem*). Una lezione di vita serena a partire da un esercizio costante e attento della mente.