

FRANCESCA RIZZO
MODERNITÀ E RAGIONE ONIRICA

Che il titolo di un libro sia importante è risaputo. È il titolo, infatti, che spesso, anzi il più delle volte, ci sollecita a sostare in libreria, a prenderlo in mano, a leggere il suo *incipit*. S'indugerà, quindi, sul nome dell'autore, si memorizzerà quello dell'editore e magari, se l'impressione sia di un testo interessante, si sfoglieranno anche le pagine dell'indice. Si deciderà, infine, se abbandonare il libro sul tavolo, al cui disordine esso è stato sottratto, oppure acquistarlo e tornare a casa in compagnia di un nuovo testo, da scoprire e meditare nella particolarità del suo svolgimento e con cui, perché no?, anche entrare in discussione.

Dinnanzi a un libro dal titolo *Sogni di spiriti immondi. Storia e critica della ragione onirica*¹, la decisione non può essere che l'ultima. Anche a una prima scorsa, emerge che esso è una sorta di vero e proprio viaggio attraverso la filosofia moderna, avendo come guida o, meglio, filo conduttore la tematica del sogno. Un nuovo approccio, dunque, innanzi tutto in relazione al tema, visto che la filosofia avrebbe trascurato, secondo il giudizio di alcuni, quanto concerne la dimensione del sonno e del sogno – sebbene questo libro mi pare non lo confermi proprio del tutto. Ma un nuovo approccio anche per raccontare un percorso, quello della modernità, che le partizioni tradizionali comprendono tra Cartesio e Hegel, e non senza ragione visto che anche il percorso di Garelli va da Cartesio a Hegel, passando – già s'intende – attraverso l'imprescindibile Kant.

Va da sé che dicendo “modernità” intendevo e intendo la modernità matura, quella che, sostituendo l'eliocentrismo al geocentrismo, cambiò la descrizione del mondo, con tutte le conseguenze di processi e condanne, che gli autori del cambiamento dovettero subire da parte della Chiesa. In altri

¹ Gianluca Garelli ne è l'autore, già noto al pubblico filosofico per una nuova edizione (2008) della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e dell'*Antropologia* di Kant (2010), nonché curatore dell'edizione italiana della *Nuova storia della filosofia occidentale* di Anthony Kenny (2012-13), pubblicati tutti da Einaudi, anche quello di cui qui si sta dicendo (2021).

termini, la modernità che riprendendo l'antico filone dello scetticismo – i cui filosofi, non dimentichiamolo, Kant avrebbe definito i «nomadi» del pensiero – tornava a interrogarsi sulla fallacia dei sensi, ma, questa volta, con rinnovata coscienza, essendo assurta l'esperienza dell'ingannevolezza dei sensi a esperienza collettiva, oltre che premessa di nuova teoria. I sensi, infatti, sono “geocentrici” e la loro fisica è qualitativa, non già quantitativa e matematica, indiscutibilmente telesiana, anziché galileiana e cartesiana. Insomma, la modernità che, per dirlo con la Arendt, sostituiva al *taumazein* dei Greci il dubbio di Cartesio come cifra del pensiero, così finendo nella suggestione di un esistente quale possibile universale illusione onirica. Come dimenticare le tragiche parole che sanciscono la decisione di Cartesio nella fine della primadelle *Meditazioni metafisiche*? Sono parole che concludono in una sorta di visione allucinatoria, un'immagine che sembra fuoriuscire dalla profondità oscura di certi quadri barocchi:

Supporrò dunque che, anziché un Dio ottimo, fonte di verità, vi sia un genio malvagio, che, sommamente potente ed astuto, ce la metta tutta per ingannarmi. Riterrò quindi che cielo, aria, terra, colori, figure, suoni e tutto il resto di esterno a me non siano che illusioni oniriche con cui quel genio tenda trappole alla mia credulità; considererò me stesso come se non avessi mani, occhi, carne, sangue né alcun senso, e quindi falsa l'opinione di avere queste cose. Rimarrò ostinatamente fermo in questa supposizione; e in tal modo non sarò certo in grado di conoscere alcunché di vero, ma in compenso mi guarderò con risolutezza dall'assentire al falso – poiché questo, invece, dipende senz'altro da me – ed è così che eviterò anche di rimanere vittima di un simile ingannatore, per quanto potente e astuto fosse².

Parole famose, spesso citate; eppure, leggendole e rileggendole, sempre capaci di comunicare il senso di una sorta di dematerializzazione incubosa, piuttosto che sognante, se è vero che nel sogno c'è pur sempre l'evanescente e perfino, talvolta, piacevole stranezza dell'indistinto. Ma qui, nella pagina di Cartesio, c'è una sorta di sospensione o, per dirlo con il termine proprio della filosofia scettica, c'è quell'*epoché*, che se non è proprio smarrimento, è comunque paralizzante arresto.

Ma restiamo ancora sulla struttura del libro. Occorre dire, infatti, –

² R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, traduzione e introduzione di S. Landucci, Laterza, Bari 2011, p. 35.

tacerlo sarebbe non solo ingeneroso, ma decisamente omissivo di una sezione dalla quale l'approccio moderno alla tematica del sogno risalta in tutta la sua differenza rispetto all'epoca antica e medievale – che un'ampia analisi, nei primi due capitoli, è rivolta all'esame dell'intendimento del sogno nella civiltà antica. Rispetto alla modernità, e naturalmente ancora di più rispetto al Novecento, appare un epocale scarto di intendimento. Perché, mentre il Novecento, emblematicamente apertosi con la pubblicazione dell'*Interpretazione dei sogni* di Freud, inaugurava la lettura dell'esperienza onirica in chiave psicologica, ossia come esperienza dell'interiorità privata di ciascun singolo³; nelle civiltà antiche, greca e medievale, il sogno rappresentava, invece, non solo l'accesso a una porzione di realtà, a «una parte dell'essere», ma garantiva, proprio in virtù della possibilità di tale accesso, il rapporto con un universo di forze primordiali e divine. Da qui il suo possibile valore terapeutico e divinatorio, oltre che una ricaduta di significato collettivo e sociale.

Ma lascio subito questo aspetto e torno sull'organizzazione del libro, per dire che esso contiene anche quattro Intermezzi. Trascurarli sarebbe sbagliato, essendo essi una sorta di altrettante fermate per incursioni nella tematica del sogno nella letteratura, nella pittura e anche nella storia della follia. Sono queste le parti più dotte del libro, da ciascuna delle quali si potrebbero dipanare altri viaggi, altri percorsi, quali il sogno nella letteratura, il sogno nell'arte e, naturalmente, il sogno nella psicanalisi e nella psicologia, insomma il sogno come attività dell'umano e, probabilmente, anche dell'intero vivente animale, ma – va da sé – questo comporterebbe l'apertura di tutt'altro discorso.

Ho detto “le parti più dotte” del libro, non che le altre non lo siano anch'esse, ma vi è una differenza che occorre indicare. Gli Intermezzi sono, come accennavo, incursioni collaterali rispetto alla problematica filosofica principale. La quale è e rimane quella di un interrogativo sulla filosofia moderna, letta sì dalla prospettiva della tematica del sogno, ma altresì da quella dell'indagine su una soggettività emersa – né occorre daccapo

³ Noto per inciso che Freud fu molto interessato ai sogni di Cartesio, il quale, come risulta dal racconto del biografo di Cartesio, Adrien Baillet (*Vita di monsieur Descartes*, a cura di L. Pezzillo, Adelphi, Milano 1996) – ma anche da un libello, *Olympica*, dello stesso Cartesio, andato perduto, ma conservatoci per l'essenziale dalla trascrizione di Baillet – fu spesso “visitato” da sogni. Freud considerò i sogni di Cartesio *Traüme von oben*, «sogni dall'alto», ossia rappresentazioni formate in uno stato di dormiveglia (S. Freud, *Opere*, Boringhieri, Torino 1978, vol. X, p. 530).

ripetere: con Cartesio – come estremo ritrarsi da un’alterità divenuta per posizione estranea e inaffidabile. Di conseguenza, quello che nel libro viene presentato o, se si vuole, ricostruito, non è tanto una storia *nella* filosofia moderna, ma è, senz’altro, la via aurea della filosofia moderna: quella del costituirsi di una soggettività che, uscita dal dubbio più radicale e devastante, avrebbe percorso un lungo cammino di consapevolezza per abbracciare in sé stessa, quale effetto del proprio ordinamento categoriale, la realtà che pure, inizialmente, aveva supposto come esperienza onirica, ovvero inganno di un artefice maligno. Che dunque gli estremi di questa storia siano da una parte il già menzionato Cartesio e, dall’altra, Hegel, non solo non stupisce, ma anche fornisce una nuova immagine di Hegel. In breve, non quella soltanto, per usare un eufemismo, del filosofo del reale razionale o razionale reale, che segna per così dire, la piena e dispiegata veglia della soggettività; ma altresì quella del filosofo che teorizzava nel sogno, e dunque nel sonno, il ritorno nell’essenza più profonda e universale della soggettività. E poteva teorizzarlo perché dalla supposizione onirica cartesiana, espressione radicale di un intendimento dell’alterità come un che di affatto estraneo e come tale sempre sotto l’ipoteca del dubbio, egli, Hegel, era completamente uscito.

Ma prima di vedere meglio tutto questo, una curiosità relativa al titolo. Esso si ispira a un’espressione di Spinoza. Questi, rispondendo il 3 settembre 1675 ad Albert Burgh, «amico e discepolo nel frattempo convertitosi alla Chiesa di Roma», dichiarava di *sapere* di aver egli compreso la filosofia vera con la stessa certezza con cui «so – scriveva – che i tre angoli del triangolo sono uguali a due retti. E nessuno negherà, proseguiva,

che ciò sia sufficiente, almeno nessuno che sia sano di cervello e non sogni spiriti immondi, che ci ispirano idee false simili a quelle vere. Il vero, infatti, è indice di sé stesso e del falso⁴.

La verità della propria filosofia appariva, dunque, a Spinoza con la stessa inconfutabilità delle matematiche, poiché chi è «sano di cervello» e non sia preda di sogni di spiriti immondi, di esse non può dubitare. La matematica, dunque, quale salvezza dal dubbio e garanzia di verità, perché

⁴ Cfr. G. Garelli, *Sogni di spiriti immondi*, cit., p.199.

portatrice di una inconfutabilità assoluta, espressione di una razionalità che nel *mos mathematicus* aveva il suo modello di perfezione e l'esempio, si potrebbe aggiungere, di sanità mentale e vigile presenza. Ma poteva mai essere altrimenti per l'autore dell'*Ethica more geometrico demonstrata*? Certamente no e, tuttavia, non mi pare sia questo che interessi davvero nel presente discorso.

Molto di più, infatti, interessa riprendere le precedenti considerazioni su Hegel. Esse hanno come riferimento le pagine della prima sezione dello Spirito soggettivo all'interno della *Enciclopedia*, in breve quelle comprese sotto il titolo di "Antropologia", dove è scandagliata la potenza primigenia dello spirito, vale a dire quell'anima che nel paragrafo 389 Hegel definiva

L'immaterialità universale della natura, la sua semplice vita ideale [...] sostanza e quindi fondamento assoluto di ogni particolarizzazione e individualizzazione dello spirito, onde lo spirito ha nell'anima ogni materia della sua determinazione [...] Ma in tale determinazione ancora astratta, l'anima è soltanto il *sonno* dello spirito, - il *νοῦς* passivo di Aristotele, che, sotto l'aspetto della *possibilità*, è tutto⁵.

In quale groviglio di considerazioni, implicazioni, rimandi siamo caduti! Il solo riferimento ad Aristotele – al suo *Περὶ ψυχῆς*, da Hegel particolarmente apprezzato – sarebbe sufficiente ad aprire un discorso che, va da sé, non è nemmeno immaginabile in un articolo il quale non altro vuol essere che la segnalazione di un libro, non soltanto di grande apertura problematica al fine di una più ampia visione della modernità, ma altresì focalizzatore di pagine hegeliane che segnano, se non la conclusione, «almeno un principio di spiegazione» di una vicenda cominciata all'insegna di un artificio scettico⁶. Questo perché, fatta cadere l'ultima resistenza di un'alterità del reale sopravvissuta nel noumeno kantiano, si poteva per così dire "utilizzare" nell'antropologia la differenza kantiana «dell'*oggettività* della rappresentazione [...] dalla soggettività di essa in genere». Ma vediamo per esteso il passaggio hegeliano in questione:

⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, traduzione di B. Croce, Laterza, Bari 2002 (nuova edizione nella "Biblioteca Universale Laterza", con aggiunta delle Prefazioni di Hegel, tradotte da A. Nuzzo), p. 381.

⁶ G. Garelli, *Sogni di spiriti immondi*, cit., p. 402.

Per riconoscere la differenza di sogni e veglia, basta che si abbia innanzi agli occhi la differenza kantiana dell'*oggettività* della rappresentazione (del suo esser determinato mediante categorie), dalla soggettività di essa in genere: insieme, bisogna sapere [...] che quello che esiste effettivamente nello spirito, non ha bisogno di esser posto in modo esplicito nella sua coscienza; così come l'elevazione del sentimento di Dio non ha bisogno di stare innanzi alla coscienza nella forma di prove dell'esistenza di Dio: quantunque [...] tali prove non esprimano altro che il contenuto di quel sentimento⁷.

Per chi nel maggio 1829 avrebbe tenuto sedici lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio⁸, la conclusione di questo passaggio può risultare singolare. Ma non è questo che qui importa, bensì il riconoscimento di un fondo soggettivo extracosciente, entro il quale il sogno poteva trovare il suo "spazio" di comprensione filosofica e segnatamente umana. In altri termini, esso veniva riportato in quello spazio, che è però anche tempo, del sonno compreso non soltanto come «puro riposo negativo» dalle attività della veglia, ma

ritornodal mondo delle determinatezze, dalla distrazione e dalla fissazione nelle singolarità, nell'*essenza universale della soggettività*, che costituisce la sostanza di quelle determinazioni e la potenza assoluta che le domina⁹.

Che cosa osservare ancora? Nulla, tranne che i passaggi dell'Antropologia hegeliana – cui si è fatto riferimento sulla scorta naturalmente delle densissime pagine di Garelli – della soggettività fornivano un significato, che non era più né quello cartesiano di una sorta di residuo a seguito di un processo di ritirata da un'ingannevole alterità, né quello kantiano di un'attività, tutta cosciente, di ordinamento razionale attraverso le funzioni categoriali; ma quello, invece, di un fondo proprio di ciascuno, ma altresì di tutti, quale *sé* di ogni *io*. Che dire, allora? Forse che durante il sogno ognuno tocca il fondo di una universale "sostanza" che in ciascuno, però, soggettivizzandosi, si particularizza? Forse che «c'è un senso per cui noi siamo pienamente noi stessi solo quando dormiamo»¹⁰? Può

⁷ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., §398, p. 389.

⁸ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, a cura di A. Tassi, Morcelliana, Brescia 2009.

⁹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., §398, p. 387 [corsivo mio].

¹⁰ G. Garelli, *Sogni di spiriti immondi*, cit., p. 402.

essere¹¹ e, tuttavia, non sarà poi proprio nell'assenza di coscienza che si generano mostri? «Il sonno della ragione genera mostri», recita una celebre frase, che è bene non dimenticare, e ai sogni preferiamo sempre i contorni distinti della nitida luce del giorno, ossia, fuor di metafora, quella coscienza che sempre deve poter accompagnare il movimento del nostro sapere e fare.



Articolo presentato in dicembre Pubblicato online in maggio 2023
c 2023 dall'Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI
Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0
IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1-2(2018)
DOI: 10.13129/2532-6864/2022.1-2.101-107

¹¹Al riguardo è di grande importanza il § 415 dell'*Enciclopedia*, nel quale Hegel giudicava la filosofia kantiana, e anche la fichtiana, come filosofie che hanno concepito lo spirito come coscienza e che, pertanto «contengono soltanto determinazioni della fenomenologia e non della filosofia dello spirito». Entrambe, infatti, «giudicano l'io come relazione a qualcosa che giace di là e che nella sua determinazione astratta si chiama la cosa in sé». Soltanto nello spinozismo, proseguiva Hegel, «lo spirito, nel giudizio mercé cui si costituisce come *io*, come soggettività libera contro la determinatezza, emerge dalla *sostanza*; e la filosofia, perciò, [...] emerge dallo spinozismo» (*Enciclopedia*, cit., pp. 418-419).