



Università degli Studi di Messina

Immaginazione Onirica.

Un'indagine filosofica, psicanalitica e neuroscientifica

A.A. 2023/2024

Angelo Scuderi

Dottorato Scienze Cognitive

Dipartimento COSPECS

XXXVII ciclo

SSD: PHIL-01/A – Filosofia Teoretica

Relatore: Prof. Francesco Parisi

Correlatore: Prof. Mario Graziano

Coordinatrice: Prof.ssa Alessandra Falzone

INDICE

Prefazione.....	5
 Parte Prima - La facoltà immaginativa nel Novecento filosofico	
Introduzione.....	9
Capitolo uno – Heidegger e Kant	9
1.1 Beziehung auf ... / Rapportarsi a	13
1.2 Endlichkeit	15
1.3 Vorstellung und Zeit	22
1.4 Immaginazione e temporalità	25
1.5 La circolarità di immaginazione immagine	29
1.6 Essere nel mondo come modo fondamentale della trascendenza	32
Capitolo due – L’immaginario di Sartre	37
2.1 Immaginare l’oggetto assente	37
2.2 Percepire, concepire, immaginare	39
2.3 Elementi della percezione	43
2.4 Sapere e quasi-osservazione	47
2.5 Affettività, ritenzioni e protensioni	49
2.6 Ontologia dell’oggetto dell’immaginazione	56
2.7 Immagini oniriche	60
Capitolo tre – Bergson: materia e memoria	65
3.1 Immagine e memoria: il senso comune	66
3.2 Corpo e azione	70
3.3 Azione e memoria	74
3.4 Immagine – ricordo e Mondo	79
3.5 Corpi che ricordano e immaginano	87

Parte Seconda – Sogni: materiale e interpretazione

<i>Capitolo quattro – Sigmund Freud</i>	90
4.1 Sogno e memoria	92
4.2 Fonti del sogno	93
4.3 Oblio, allucinazione, morale	96
4.4 L'interpretazione "scientifica" freudiana	100
4.5 Censura e rimozione	103
4.6 Lo show dei sogni	108
4.7 Appagamento del desiderio e traslazione	113
<i>Capitolo cinque – Jung e il collettivo</i>	117
5.1 Jung e il maestro Freud	118
5.2 L'archetipo	122
5.3 Lo stupro dell'immagine	127
5.4 L'anima e la psicosi	130
5.5 Jung e i sogni	135

Parte Terza – Verso le scienze cognitive e le neuroscienze

<i>Capitolo sei – Tecnologie dell'immaginazione e intermedialità</i>	138
6.1 Ritorno a Kant: percezione e immaginazione	141
6.2 Tecnoestetica: ambiente ed estensione	144
6.3 Sapere artistico ed esperienza tecnica	148
6.4 Benjamin: aura e contemplazione	152
6.5 Utilizzabilità vs interpretazione	155
<i>Capitolo sette – Le neuroscienze</i>	160
7.1 Hobson: activation – synthesis theory	160
7.2 Cambiamento di paradigma: il metodo formale	164
7.3 Hobson contro Freud	167
7.4 Attivazione cerebrale spontanea: la rivoluzione degli anni '90	172
7.5 Spontaneità neuronale: la purezza della filosofia dell'immagine ...	179

7.6 Hobson: perché sogniamo?	183
7.7 Il sogno come stato psicotico e allucinazione controllata	185
7.8 Sogno e memoria	188
7.9 Sistema limbico ed emozioni: su cosa aveva ragione Freud	194
7.10 Conclusioni	198
<i>Bibliografia</i>	200

Prefazione

Il presente lavoro si prefigge l'obiettivo di delineare una genealogia della facoltà di immaginazione che possa pervenire alla fondazione di una filosofia della coscienza per immagini.

La ricerca nasce da due domande.

La prima è: cosa produce la facoltà che definiamo di immaginazione?

Essa produce – e non è una risposta ovvia, come vedremo – immagini. Le immagini sono, come voleva Bergson, dei prodotti della coscienza che si collocano tra la cosa e la rappresentazione dell'immagine. Non sono la coscienza, in quanto prodotto della coscienza, non sono cose del mondo. Questa posizione, come è ovvio, non considera quelle particolari immagini che sono oggetti del mondo – fotografie, video, quadri, videogiochi, eccetera. Il concetto di immagine che propongo non si riferisce, dunque, né alle immagini grafiche né a quelle strettamente ottiche, ma solo al loro sostrato interno. L'immagine è il prodotto della facoltà atta a pensare ed elaborare esperienze percettive, sia centripete che centrifughe.

La seconda domanda, invece, è: sarebbe possibile rintracciare lo strato di roccia su cui si fonda questa facoltà di immaginazione?

Questa è una domanda di immediato stampo kantiano. Si potrebbe riformulare come: prima di occuparsi della facoltà di immaginazione come oggetto di ricerca, non sarebbe opportuno ricercarne le condizioni di possibilità a priori?

Le risposte a queste due domande mostreranno che, sebbene *in atto* non esista una facoltà di immaginazione pura apriori, esiste, però, in atto una facoltà di immaginazione *pura a posteriori* – dove con “purezza” intendiamo una conoscenza o prodotto coscienziale che non derivi dalla sensibilità, ma dalle capacità intrinseche della mente.

La chiave per comprendere il significato della precedente affermazione sta nella dicitura *in atto*. Se immaginiamo la facoltà di immaginazione come una scala, dopo il grado zero – ovvero la trascendentalità kantiana pura dell’immaginazione – esiste un primo scalino, dove l’immaginazione è *sì attiva*, ancora primitiva e pura, ovvero non direttamente influenzata dalle percezioni esterne, però fondata per ragioni di ordine esistenziale su una particolare fonte di rielaborazione dei ricordi, cioè i percetti passati, o, come vorrebbe Sartre, *oggetti completamente assenti*.

Durante il sogno, infatti, immaginiamo immagini riferite a oggetti che non sono attualmente in contatto con le nostre percezioni, dato lo stato addormentato del nostro corpo. Le immagini oniriche sono *a priori*, perché non derivanti dalla sensibilità *in atto*, e sono *a posteriori*, perché frutto (spesso) di una rielaborazione di dati percettivi passati – e dunque totalmente assenti, non attualmente presenti – sebbene fondati sul nostro vissuto personale (Freud) o collettivo (Jung). Senza voler decidere adesso delle fonti del sogno, è comunque innegabile che gli elementi provengano dal vissuto esperienziale e si fondino su una temporalità esistenziale.

I sogni vengono dopo l’esperienza. Sono, dunque, immagini a posteriori.

I sogni non si riferiscono né provengono da esperienze attuali, ma da oggetti assenti. Sono, dunque, immagini pure.

I sogni sono prodotti *puri e a posteriori* dell’immaginazione *in atto*.

Dunque, il presente lavoro sostiene che per fondare una filosofia della coscienza per immagini, dopo il lavoro di Kant, sia necessario occuparsi della forma più primitiva - in senso di purezza e non di temporalità - di immaginazione: l’immaginazione onirica.

Questo è un lavoro sull’immaginazione nei sogni o sull’immaginazione come sogno controllato, in cui tutti noi siamo dormienti per essenza.

Non solo, come voleva Eraclito, sono dormienti coloro che vivono senza una consapevolezza profonda del Logos naturale, ma tutti noi

indiscriminatamente siamo questi dormienti, noi *homines imaginativi, reminescentes, affectuosi*.

Per questa ragione utilizzo l'espressione *rimembranze-imago-affettive*, per ampliare le categorie sartiane, fonderle a quelle bergsoniane e inserirle in uno statuto psicanalitico più ampio, che possa dar ragione del motivo per cui ritengo che la forma primigenia di immaginazione, quella più profonda e vera, da cui le altre derivano - cioè immaginazione interattivo-tecnica, immaginazione percettivo-ordinaria e immaginazione-artistica - sia proprio l'immaginazione onirica.

La parte prima, inoltre, dovrebbe fungere da laboratorio argomentativo in grado di soddisfare una disamina storica intorno alle evoluzioni in ambito filosofico del concetto di immaginazione, attraverso un percorso che trova in Kant/Heidegger, Sartre e Bergson i suoi momenti (agli occhi dell'autore) fondamentali. Con attento occhio storico immerso all'interno del pensiero dei quattro autori selezionati, si intende trattare il pensiero dei quattro filosofi con il linguaggio stesso che gli autori hanno sviluppato e con l'apparato di referenze che gli autori stessi hanno utilizzato. Si vuole vedere l'immaginazione attraverso gli occhi degli autori in questione, immergersi nel loro mondo di pensiero.

Inoltre, l'ordine di presentazione dei tre capitoli filosofici, chiaramente non cronologico, è dovuto alla relazione stretta che lega Kant e Heidegger, trattati come unica entità, come primo momento della rivoluzione trascendentale contemporanea del termine "immaginazione", in seguito, alla fondamentale disamina sull'ontologia dell'immaginazione redatta da Sartre, vero e proprio punto focale della tesi, sole che illumina la prima parte della tesi – e per questo in posizione centrale – e, infine, all'apertura bergsoniana verso l'incorporazione e l'incarnazione della facoltà immaginativa (nonché come anticipazione della parte seconda sulla

psicanalisi novecentesca), rivoluzione che ritengo vicinissima alle nuove tendenze filosofiche e neuroscientifiche.

Dunque, Bergson, sebbene cronologicamente antecedente a Heidegger e “maestro filosofico” di Sartre, si ritrova a rappresentare il ponte verso il contemporaneo, e, da questo punto di vista, si ritrova a essere, paradossalmente, “nonno di se stesso”, chiudendo, per la lungimiranza delle sue intuizioni, il capitolo, e aprendo alle sezioni sulla psicanalisi, le scienze cognitive e le neuroscienze.

Immaginazione Onirica. Un'analisi filosofica, psicanalitica e neuroscientifica

Parte Prima – La facoltà immaginativa nel Novecento filosofico

Introduzione

Nel seguente capitolo si intende ripercorrere la storia della speculazione riguardante la facoltà di immaginazione (in relazione all'onirismo) attraverso il confronto con tre degli autori fondamentali che si sono accostati all'argomento, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre e Henri Bergson.

Il rapporto con la speculazione classica è fondamentale per la mia ricerca e metodologicamente cercherò, soprattutto nelle parti espositive, di essere il più fedele possibile alla ricca terminologia proposta dagli autori.

Infine, l'obiettivo è quello di tirare le somme da queste tre riflessioni diverse, ma complementari.

La prima parte sarà dedicata al confronto diretto fra Kant e Heidegger. Ritengo infatti impossibile trattare i due autori separatamente.

Capitolo uno - Heidegger e Kant

Preliminare in Heidegger è, appunto, quella compenetrazione della dimensione cosmologica e di quella psicologica, che si esprime coi nomi di “fondamento ontico”, ovvero il *mondo* indipendente dalla coscienza umana, e di “fondamento ontologico”, la pura capacità a priori di rappresentare il mondo.

Il preliminare *star di contro* heideggeriano (*widerständigkeit*), però, non si esprime in un dualismo che ricalca la separazione tra *fenomeno* e *noumeno* kantiano. La lezione fenomenologica husserliana è sempre

presente: la cosa in sé non è separata dal pensiero, ma il pensiero è immediatamente pensiero dell'*essere*. Questa unità metodologica permette di non dover tentare l'impossibile costruzione di un ponte tra realtà e pensiero, un'unità originaria, che si pone da base per la fondazione della *metaphysica specialis*.

Il fondamento ontologico, come dimensione trascendentale possibilitante della conoscenza, è, secondo Heidegger, oggetto di un'inferenza, la quale se non vuole porsi come semplice ipotesi e, dunque, come problematicità, deve manifestare una connessione necessaria fra due determinazioni¹, che non sono entrambe immediatamente presenti. «In Essere e Tempo la riflessione sull'*essere* (cioè sul nulla di ente) intende avere un carattere fenomenologico» e ciò dovrebbe escludere ogni procedimento inferenziale². Ed invece assistiamo ad un duplice procedimento inferenziale, che afferma un fondamento ontico indipendente dal fondamento ontologico e poi l'esistenza di un fondamento ontologico, possibilitante del mondo.

Non esiste, però, alcuna testimonianza fattuale dell'indipendenza di *ontica* e *ontologia*, non esiste alcun esserci di fatto per il concetto di *essere*: così, per certe riflessioni, il metodo fenomenologico pecca di imperfezioni e criticità. La metafisica non è, dunque, solo una meta, non è solo una possibilità problematica, ma è già intrinseca alla filosofia heideggeriana.

Il trascendentale trascende necessariamente l'empirico³ e ogni «tentativo di mutare anche il più piccolo particolare conduce a contraddizione»⁴.

Nelle prime battute del testo *Kant e il problema della metafisica*, la domanda di Heidegger si concentra sulle motivazioni, che hanno spinto Kant a tradurre il problema della fondazione della metafisica in una

¹ E. Severino, *Heidegger e la Metafisica*, Adelphi, Milano 1995, p. 22.

² Ivi, cit., p. 23.

³ Ovverosia, non sono immediatamente presenti le condizioni soggettive a priori che rendono possibile il manifestarsi degli enti.

⁴ I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Milano 2005, prefazione alla seconda edizione, p. 13.

“critica della ragion pura”⁵: «Ogni interesse della mia ragione - così lo speculativo come il pratico - si concentra nelle tre domande seguenti: 1) Che cosa posso sapere? 2) Che cosa devo fare? 3) Che cosa posso sperare?»⁶.

Questo domandare ha radici lontane, ascrivibili alla triplice questione cosmologica, psicologica e teologica, ovvero il corpus completo dei dibattiti inerenti alla scolastica *metaphysica specialis*. Le successive disquisizioni, riguardanti la storia del termine “metafisica”, già proiettano nell’ambito che è più caro al filosofo, animato fin dall’esordio da un lacerante sentimento di *odi et amo*.

Come Severino fa notare nella sua tesi di laurea⁷, l’interpretazione heideggeriana della prima critica non è una semplice analisi storiografica. Il Kant, che esce fuori dalla “violenta” ermeneutica di Heidegger, non è quasi più Kant. Il suo pensiero è stravolto, tanto che lo stesso Kant, certamente, non accetterebbe quelle tesi.

Kant e il problema della metafisica è più correttamente una prefazione a *Sein und Zeit* e alle ormai celebri argomentazioni proposte in quel testo. Questa operazione è cosciente e provocatoria, volendo far emergere dalla speculazione di Kant tutto ciò che era stato lasciato inespresso. Provocatoria, ovviamente, non è sinonimo di scorretta o debole, tanto che Heidegger nello svolgersi del testo fornisce al lettore una serie non indifferente di prove bibliografiche delle proprie letture, tratte soprattutto dalla prima edizione della critica, quella poi sconfessata dallo stesso Kant, che ne aveva subodorato le possibili derive “immaginative”⁸.

Preliminari però alle domande della *metaphysica specialis*, sono quelle della *metaphysica generalis*, ovvero quelle sull’*ente* in quanto tale, che è

⁵ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Milano 2016, p. 15.

⁶ I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, cit., p. 495.

⁷ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 43.

⁸ *Ibidem*.

condizionato preliminarmente - e qui si può benissimo scorgere l'ombra dell'interesse heideggeriano primario - da una comprensione esatta della struttura dell'*essere* dell'*ente*. Ma cosa è l'*essere*? È, forse, questa una domanda tautologica e vuota, come volevano i positivisti?

Già la lettura di Heidegger della cosiddetta “rivoluzione copernicana” è contaminata dalla presenza della speculazione propria del filosofo; il consiglio kantiano, che non sia la nostra conoscenza a regolarsi sugli oggetti, ma, per ipotesi, che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza⁹, è letto così da Heidegger: “Non ogni conoscenza è ontica, e dove questa è in atto, essa diviene possibile solo mediante una conoscenza ontologica”¹⁰.

Questa affermazione è già un manifesto programmatico di fondamentale importanza perché dà dell'*essere* una caratterizzazione ontologica, ovvero possibilitante della presenza dell'*ente*, *condicio sine qua non* della manifestabilità dell'*ente*. E siccome la conoscenza ontologica è presupposta ad ogni manifestazione, essa non dipende dall'esperienza ed è totalmente *a priori*. La facoltà di riferirsi *a priori* agli oggetti è detta da Kant “ragion pura”¹¹, dunque la possibilità dell'ontologia sarà data unicamente da una critica della ragion pura. L'ontologia si rivela, così, determinante, in quanto fornisce la possibilità di manifestare l'*ente*: è, pertanto, una sintesi *a priori* di un materiale, che non le è ancora fornito, dunque una facoltà sintetica pura.

⁹ I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, cit., p. 17.

¹⁰ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 22.

¹¹ Cfr. E. Severino, *Heidegger e la Metafisica*, cit. p. 46 e M. Heidegger, *Kant e il Problema della Metafisica*, cit., p. 22.

1.1 Beziehung auf ... rapportarsi a ...

La sintesi *a priori* è un apporto del soggetto alla conoscenza dell'oggetto ed in questo apporto consiste appunto la rivoluzione, il capovolgimento operato da Kant: nell'entrata in scena del soggetto, alle regole del quale l'oggetto deve sottostare. Questo rapportarsi all'oggetto, in cui consiste l'originario apporto del soggetto alla conoscenza, è un *riferirsi a...* che forma l'orizzonte entro il quale qualcosa può apparire¹². Questo *beziehung auf...*, questo puro riferirsi sintetico non è altro che la sintesi ontologica, ovvero lo *sporgersi verso ...* che permette la manifestazione dell'*ente* della *sintesi empirica*.

Da questa purezza, non macchiata ancora da apporto empirico, si può dedurre il carattere trascendente di questa *comprensione dell'essere*, di questa sintesi ontologica, che si pone come fondamento di ricerca della *metaphysica generalis*, e dunque anche fondamento, che permette ogni successiva teoresi nell'ambito della *metaphysica specialis*. Questo è il compito della filosofia trascendentale, che prende in esame le condizioni di possibilità della conoscenza, il chiarimento di questo "andar oltre" (trascendenza) della ragion pura verso l'*ente*¹³, che esce da sé per trovare la realtà.

In tale impostazione fenomenologica, Heidegger si permette di utilizzare il termine "trascendenza" per predicare non una differenza ontologica in senso tradizionale, ma il tendere all'*ente* della ragione, la sua naturale intenzionalità, che non pone l'oggetto, ma lo struttura, secondo la lezione husserliana: questa è essenzialmente il senso dell'*apertura*.

Il *fenomeno* in Heidegger non è vittima di scetticismi e difficoltà postulatorie; la tesi metodologicamente fondamentale in Heidegger supera il presupposto dell'inconoscibile kantiano, la trascendenza infondata

¹² Ivi, cit., p.23.

¹³ Loc. cit.

dell'ente al pensiero¹⁴. Il *fenomeno* non è sdoppiato nel *noumeno*, ma nel *fondamento metodologico* essi si ritrovano in una fenomenologia per cui ciò che appare è l'ente in se stesso. Tale è la prima certezza, quella dalla quale Heidegger può cominciare a svolgere la sua argomentazione.

Essa non ha ancora dedotto alcuna condizione ontologica, ma è l'unità fenomenica del manifestarsi dell'essere. Essa deve ancora guadagnare la scissione di "soggettivo" ed "oggettivo"¹⁵, per adesso è solo l'immediatezza del *fenomeno*, quella che poi sarà chiamata nella "Struttura Originaria", *immediatezza fenomenologica*, o *F-immediatezza*. È necessario, però, che esista un X affinché tale immediatezza possa apparire: tale procedimento inferenziale, dall'unità originaria dell'apparire alle condizioni di questa immediatezza, è il motivo per cui Severino considera Heidegger non prettamente un fenomenologo, che vuole fondare la metafisica, ma fin dal principio un metafisico.

Certo, si potrebbe dire che l'immediatezza del fenomeno sia solo un'apparenza, uno scherzo diabolico, e che le cose sono non come a noi appaiono, ma come deformate dalla nostra attività sintetica, o addirittura si potrebbe pensare che non esista nessun corrispettivo noumenico dietro il velo di Maya e che le cose che appaiono siano soltanto fantasmi, che non hanno alcun marionettista, dunque ectoplasmi che ingannano le menti anche dei migliori di noi. Il mondo intero, un inganno. Una ribalta senza retroscena. Una bugia senza verità.

Ma, se anche così fosse, ciò non toglie che qualcosa appaia, e chiamato quella cosa *fenomeno*, assumo che esso appaia fraudolento per come esso è, e che sia necessario un medio per cui esso appaia e che questa X siano delle condizioni ontologiche sintetiche pure, che lasciano venire incontro l'ectoplasma diabolico per come esso è, senza alterarlo.

¹⁴ Ivi, cit., p. 50.

¹⁵ Ivi, cit., p. 51.

Si potrebbe più chiamare illusione tutto ciò, quando solo questa illusione è la realtà che appare? Che importanza hanno le critiche scettico-popolari alla realtà di fronte alla necessità della metafisica, come filosofia trascendentale? Si possono davvero chiamare postulati le uniche cose che appaiono, in ogni modalità di apparenza, non solo quella fisica, e dunque le uniche che esistono?

L'originaria identità intenzionale tra pensante e pensato va dunque salvaguardata, soprattutto nella sua funzione metodologica e tutto ciò è, agli occhi di Severino, un ritorno, in tutto e per tutto, alla metafisica classica¹⁶.

1.2 Endlichkeit

I termini ontologia e metafisica trascendentale sono innanzitutto riferiti ad una ragione finita, con particolare riguardo al pensiero umano. Non è possibile, infatti, dar conto di una fondazione della metafisica che tralasci di parlare della finitezza strutturale del conoscere umano¹⁷.

Kant non esprime direttamente il concetto di finitezza, che però rimane presupposto, ovviato dall'elaborazione, fra gli altri, della dottrina del *noumeno*. L'originario *rapportarsi a...*, l'aprirsi del *Dasein* verso l'esterno fonda il campo originario¹⁸ in cui le cose possono apparire, e questo atto permette la conoscenza in senso stretto; tale atto dell'apertura è, dunque, originariamente ontologico - letteralmente "dà motivo all'ente".

L'atto del conoscere umano è concesso dalla compenetrazione di pensiero ed intuizione, i quali ritrovano nella *rappresentazione (Vorstellung)* il loro

¹⁶ Ivi, cit., p.53.

¹⁷ M. Heidegger, *Kant ed il problema della metafisica*, cit., p.30.

¹⁸ Questo "spazio" prende il nome di *Lichtung*, la chiarita: un luogo, che fa spazio alla luce diradandosi. Come Amoroso fa notare citando due passi di Heidegger, «*Lichtung* è al tempo stesso dell'Essere e dell'Esserci [...], la *Lichtung* dell'Essere è il "ci" dell'Esserci»: L. Amoroso, *Lichtung*, Rosenberg & Seller, Torino 1993, p. 17.

genere comune ¹⁹, in quanto il *pensiero* rende accessibile l'*ente particolare*, fornito dall'intuizione, manifestandolo «*im allgemeinen vorstellen*»²⁰. Questa rappresentazione altro non è che l'oggetto singolare riferito tramite una nota, che può essere comune a più cose²¹. E proprio nella presenza del pensiero sta il “sigillo della finitezza”²².

Un *intuitus originarius* non necessita di alcuna discorsività, ma crea l'*ente*, è una rappresentazione, che pone il suo oggetto, un'intuizione immediata e totale. La finitezza umana, oltre che nella necessità di discorso e dunque di pensiero, sta anche nella finitezza della sua intuizione, di cui la suddetta necessità è soltanto una conseguenza.

La conseguenza è che si possa parlare soltanto di un *intuitus derivativus*, che non crea l'oggetto, ma è da esso affetto. La finitezza è allora la *Rezeptivität*, la recettività. In una intuizione che è soltanto ricettiva, l'*ente* si mostra per come esso è ed in ciò che esso è: l'*ente*, che si mostra, è appunto il *fenomeno (Erscheinung)*, in quanto oggetto (*Gegen-stand*)²³ di una conoscenza finita²⁴ e non come *Ent-stand*, cioè come qualcosa, che riceve l'*essere* nel suo divenire manifesto, com'è per l'intelletto divino.

Il punto di svolta della fenomenologia è appunto la parificazione di *Entstand* e *Gegenstand*²⁵: l'*ente* in sé è lo stesso *ente*, che è nel fenomeno come oggetto. La differenza tra i due sta appunto nella modalità di conoscenza, l'una creatrice e assoluta, l'altra recettiva e finita. È solo in rapporto all'intelletto divino che esiste una tale differenziazione terminologica. Fondamentale a riguardo di tale rilettura della dottrina

¹⁹ M. Heidegger, *Kant ed il problema della metafisica*, cit., p. 31.

²⁰ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 56.

²¹ M. Heidegger, *Kant ed il problema della metafisica*, cit., p.32.

²² Ivi, cit., p. 33.

²³ «L'uomo riceve come donazione (Gabe) l'essere presente (Anwesen) che grazie allo Es si dà percependo ciò che appare nel lasciar-l'essere-ostendersi-nella-presenza (in Anwesenlassen)»: M. Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, p. 111.

²⁴ M. Heidegger, *Kant ed il problema della metafisica*, cit., p. 38.

²⁵ Ibidem .

kantiana della *Ding an sich* è un passo dell'*Opus Postumum* di Kant²⁶: «La differenza tra i concetti di una cosa in sé e di una cosa nel fenomeno non è oggettiva, ma semplicemente soggettiva. La cosa in sé (*ens per se*) non è un altro oggetto, bensì un'altra relazione (*respectus - Beziehung*) della proiezione allo *stesso oggetto*». Ciò che è dietro il fenomeno è l'*ente*, che è il fenomeno stesso (*Bloße Erscheinung*); il puro fenomeno, non indica una privazione di realtà²⁷, ma solo l'impossibilità di una conoscenza assoluta per l'uomo.

La finitezza permette così una rilettura, perfettamente documentata, dei concetti di fenomeno e cosa in sé, perciò il problema della trascendenza²⁸ (nel senso già illustrato del termine) deve svolgersi come problema della finitezza del conoscere²⁹.

Per ricapitolare: la conoscenza umana nella sua strutturale limitatezza si costituisce dei due ceppi fondamentali di intuizione sensibile e intelletto concettuale. Ma come porre le basi fondative della metafisica senza un'adeguata caratterizzazione unitaria dei due "ceppi" della conoscenza? Si chiede Heidegger: qual è la radice comune da cui scaturiscono intelletto e intuizione? qual è dunque il fondamento originario della metafisica?

Facciamo un passo indietro per ricordare la già citata inferenza fondamentale, che risale alla necessità di una conoscenza ontologica, che permetta una conoscenza ontica. Se è stato affermato che la conoscenza ontica, nei suoi ceppi di pensiero e intuizione, è essenzialmente finita perché recettiva, si può dire altrettanto della conoscenza ontologica?

La risposta appare negativa, perché essa non è recettiva, in quanto pura e dunque più simile ad una intuizione creatrice: il manifestarsi dell'*essere* è

²⁶ I. Kant, *Opus Postumum*, a cura di E. Adickes, 1920, p. 653; ora Id. Laterza, Milano 2004.

²⁷ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 58.

²⁸ «Esserci significa esser tenuto immerso nel niente. Tenendosi nel niente. Tenendosi immerso nel niente, l'esserci è già da sempre oltre l'ente nella sua totalità. Questo essere oltre l'ente noi lo chiamiamo trascendenza» (M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 70. Il "tenersi immerso nel niente" altro non significa che considerare la purezza in senso kantiano della ragione umana.

²⁹E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 59.

anteriore al manifestarsi dell'*ente*³⁰. L'*essere* è a priori, non scaturisce dall'esperienza. La celebre domanda su "come siano possibili i giudizi sintetici *a priori*?", "come è possibile una sintesi *a priori*?" è la domanda fondamentale della fondazione della metafisica e viene così interpretata da Heidegger: come può un *ente finito* conoscere l'*ente* senza crearlo, apportando la struttura dell'essere dell'ente, già prima di ogni esperienza sensibile? Come è possibile una sintesi ontologica? Quali sono le caratteristiche ontologiche di tale *ente*? Quale l'unità delle sue caratteristiche del conoscere?³¹.

Heidegger sceglie come punto di partenza, senza tuttavia esplicitarlo, il fondamento metodologico, come sguardo totale sul manifestarsi dell'*ente*, e attraverso questa via spera di articolare l'indagine sulla conoscenza ontica³².

«Come può l'esserci finito dell'uomo andar oltre (trascendere) l'ente in via affatto preliminare, dal momento che non solo non ha creato tale ente, ma è anzi, proprio per poter esistere come esser-ci, assegnato all'ente?»³³. Fondamentale è dunque il problema della sintesi trascendentale, ossia della sintesi costitutiva della trascendenza come "andar oltre... e verso...".

Quali sono gli elementi costitutivi della trascendenza? Sembra non possano non essere altri che la versione pura ed *a priori* dei due ceppi della conoscenza ontica dell'esserci: intuizione e concetti puri dell'intelletto.

Per Kant, le intuizioni pure sono spazio e tempo. Essi pur essendo nulla di ente, non sono dei nulla, essendo l'uno il puro "entro cui" l'esistente può

³⁰ Ivi, cit., p. 64.

³¹ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 42.

³² «La verità della proposizione ha le sue radici in una verità più originaria (nella svelatezza), cioè nell'evidenza antepredicativa dell'ente alla quale diamo il nome di verità ontica»: M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., p. 86. Il presentarsi dell'ente è verità, verità ontica.

³³ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 46.

venire ad essere e l'altro "la formale condizione a priori di ogni fenomeno in generale"³⁴ (ha dunque il tempo un primato sullo spazio).

Le categorie, o concetti puri dell'intelletto, che dir si voglia, sono il pensato nel puro pensiero ed aprono la strada alla Logica Trascendentale³⁵, essendo essa la branca della critica della ragion pura che si occupa appunto dell'intelletto e le sue funzioni nella loro purezza.

«La logica trascendentale trova dinanzi a sé il molteplice della sensibilità a priori, che l'estetica trascendentale le presenta per dare una materia ai concetti puri dell'intelletto ... Solo però che la spontaneità del nostro pensiero esige che questo molteplice sia dapprima in un certo modo penetrato, raccolto ed unificato, per cavarne quindi una conoscenza. Questo atto io lo chiamo *sintesi*»³⁶. Adesso, ancora, il testo risulta indeterminato riguardo ad una concreta determinazione dell'atto di unificazione, di questa sintesi, citata nel passo kantiano. Questa sarà la figura centrale nella rielaborazione heideggeriana, il cui ruolo da protagonista sarà poi da Kant espunto nella seconda edizione della critica. Il ruolo sintetico fondamentale è affidato da Kant della prima edizione della critica all'*immaginazione*³⁷ (*Einbildungskraft*), che non è alcunché dell'intuizione, né del pensiero³⁸.

Si apre così una struttura tripartita del conoscere trascendentale, il quale ha certamente il proprio corrispettivo ontico: 1) il molteplice della pura intuizione, 2) la sintesi del molteplice che ancora non è conoscenza, 3) i concetti puri o categorie, che danno unità a questa sintesi. La seconda

³⁴ Ivi, cit., p. 50.

³⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 94.

³⁶ Ibidem.

³⁷ «Grazie al rapporto del lasciar-venire-alla-presenza all'*ἀλήθεια*, l'intera questione dell'essere dell'essente è sottratta all'impostazione kantiana del problema nel senso della costituzione degli oggetti [...] come testimonia in Kant e il problema della metafisica l'evidenziazione operata da Heidegger della capacità di immaginazione (*Einbildungskraft*)»: A. Guzzoni, *Protocollo di una seminario sulla conferenza "tempo e essere"*, in M. Heidegger, *Tempo e essere*, cit., p. 150.

³⁸ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 61.

figura è, come già detto, quella centrale nell'analisi di Heidegger, ed è da considerarsi il *medio che è unità essenziale della conoscenza ontologica*³⁹. Il motivo per cui si pone questa essenziale funzione sintetica nell'ambito della trascendenza è in Kant affrontato come oggetto nel celebre paragrafo della *Deduzione trascendentale*⁴⁰.

Un conoscente finito tiene davanti a sé un campo di forze in cui l'*ente* può venire incontro da sé, senza che il conoscente abbia potenza su questo venire incontro. La conoscenza ontologica è la possibilità di questo *non potente lasciar star di contro ... (Gegenstehenlassen)*, è una facoltà necessaria in quanto rivolgersi a ... che consente l'obiettarsi di ...⁴¹. Tutto ciò, ovvero questo non potente campo d'azione che il conoscente finito visualizza, costituisce la *trascendenza*, la preliminare comprensione dell'essere dell'ente, la conoscenza ontologica. L'*entgegenstehenlassen Zuwendung-zu*, il potere di *rivolgersi all'ente lasciandolo star di contro*⁴², è lo *Spielraum* entro cui possono sopraggiungere gli enti⁴³. Così, dalla certezza immediata della presenza fenomenologica dell'*ente*, come identità ancora di pensato e pensiero, siamo giunti a *inferire* le condizioni soggettive di questa manifestazione, ovverosia la trascendenza.

Ed ora si giunge alla domanda più affascinante, a mio parere, di questa speculazione heideggeriana: nel *gegenstehenlassen* cosa viene lasciato star di contro? Nella purezza del rivolgersi a..., nella formazione del campo originario di forze, dove ancora nessun *ente* si presenta, cosa si oppone, cosa sorge come oggetto della trascendenza? Nulla!⁴⁴ Naturalmente il nulla di cui parliamo non è un *nihil absolutus*, ma un nulla

³⁹ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 70.

⁴⁰ Cfr M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 66-67 e ss. e I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 102 e ss.

⁴¹ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 67.

⁴² La *Nichtung* (nientificazione) è questo diradamento che lascia essere l'ente.

⁴³ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 71 e p. 87.

⁴⁴ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 69.

di *ente*⁴⁵, in quanto non potendosi obiettare ancora un *ente*, data la purezza del rivolgersi a..., ad obiettersi non può che essere un ni-ente, un nulla, un nulla di *ente*⁴⁶. Si lascia star di contro qualcosa: questo star di contro, *Widerständigkeit*, diverso dallo star di contro dell'*ente*, come *gegenstehen*, ha il proprio oggetto, che prende il nome di *oggetto trascendentale*.

«Il di contro del *puro* lasciar stare di contro⁴⁷ ... ciò che nella conoscenza ontologica è conosciuto, e quindi è lasciato star di contro, è l'*essere*, non l'*ente*»⁴⁸. Da questa affermazione severiniana sembrerebbe, dunque, che nella rielaborazione heideggeriana, presi secondo i connotati esatti, *essere* e *nulla* siano identici, «*nel senso che il nulla esprime semplicemente il non essere ente dell'essere*»⁴⁹, il trascendimento di ogni ente e determinazione. Questa determinazione della trascendenza è l'obiettivo della rielaborazione kantiana della *Deduzione trascendentale*, in cui l'*immaginazione trascendentale* risulta come sintesi pura, radice comune di intuizione e intelletto puri, ovvero come la stessa possibilità d'essere della trascendenza, nel senso già illuminato. Il molteplice della pura esperienza è infatti *a priori* raccolto in una unità e consegnata poi alle categorizzazioni dell'intelletto puro. Questa *deduzione* rivela, inoltre, il riferimento necessario dell'intelletto puro alla pura intuizione, di cui in sede ontologica è dunque servo (*Knecht*)⁵⁰, dato che la capacità

⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica*, in *Segnavia*, cit., p. 65: «Come possiamo noi esseri finiti rendere accessibile in sé, e soprattutto per noi, la totalità dell'ente nella sua universalità? Al massimo noi possiamo pensare la totalità dell'ente nell'"idea", e poi negare nel pensiero e "pensare" come negato ciò che abbiamo così immaginato. Certo, per questa strada acquisiamo il concetto formale del niente così immaginato, ma mai il niente stesso". E ancora, Ivi, cit., pp. 73-74: «siamo così finiti che appunto non siamo capaci di portarci originariamente dinanzi al niente mediante una nostra decisione o volontà».

⁴⁶ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 69.

⁴⁷ Cfr. M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., p. 130: «La libertà è il fondamento del fondamento [...] è il fondo abissale (Abgrund) dell'Esserci». In questo senso la Libertà è intesa da Heidegger come la libertà di lasciar essere l'ente per come esso è, di far venire incontro l'ente e l'Ereignis dell'essere.

⁴⁸ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 74.

⁴⁹ Ibidem. Cfr. anche M. Heidegger, *Poscritto a «Che cos'è la metafisica»*, in *Segnavia*, cit., pp. 259-260: «Occorre verificare se il niente [...], ciò che non è mai e in nessun caso un ente non si sveli come ciò che si differenzia da ogni ente e che noi chiamiamo Essere».

⁵⁰ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 71.

dell'intelletto di "dar regole", le unità dell'intelletto, presuppongono che il materiale molteplice fornito sia già unificato dalla condizione formale *a priori* di ogni manifestazione, ovvero l'intuizione pura fondamentale, il *tempo*.

1.3 Vorstellung und Zeit

La figura fondamentale, che chiarisce il rapporto tra intelletto e intuizione, è quella della *sensibilizzazione*, ovvero il riferirsi del primo alla seconda mediante l'immaginazione. Infatti sensibilità, lungi dall'essere sinonimo di empiricità, significa "finitzza della trascendenza".

Il non potere della trascendenza sull'oggetto, che deve presentare, si riassume in una *ricezione* dell'oggetto da parte del soggetto. Il conoscere umano deve ricevere delle *immagini* di enti, che già esistono. L'*ente* si manifesta attraverso la sua *immagine* e ciò rivela il ruolo fondamentale dell'immaginazione, la cui finitezza è la caratteristica essenziale del conoscere umano e si esprime come una non potenza dell'immaginazione sull'immaginato.

La sensibilizzazione è figura fondamentale anche per ciò che riguarda la conoscenza ontologica, non solo quella empirica, in quanto a sensibilizzarsi è il puro oggetto che sta di contro, cioè l'oggetto trascendentale, come puro manifestarsi. In questa sensibilizzazione, in questo consegnarsi dell'oggetto trascendentale alle unità regolative dell'intelletto, alias concetti puri o categorie, in questa *Versinnlichung* si forma la trascendenza, dato che il puro star di contro è uno star di contro alle unità regolative dell'intelletto.

Questa sensibilizzazione, o riduzione alla sensibilità, avviene dunque attraverso l'azione sintetica e *immaginifica* dell'immaginazione⁵¹, che procura la possibilità di presentarsi di un'immagine, ovviamente

⁵¹ Ivi, cit., p. 83.

trascendentale. Nella “formazione della trascendenza” è importante sottolineare la terminologia heideggeriana e, dunque, rifarsi al tedesco per comprendere come la parola “formazione”, *Bildung*, e la parola immagine, *Bild*, abbiano la stessa identica radice, anzi si può quasi dire che siano la stessa parola, espressa prima in un’azione e poi in un sostantivo. Questo è il senso secondo cui Heidegger dice che l’immaginazione forma la trascendenza⁵².

Questo formarsi della trascendenza avviene nella sensibilizzazione del formato⁵³, ovvero nella sensibilizzazione del puro oggetto che sta di contro ..., l’oggetto trascendentale: questo meccanismo prende il nome di *schematismo trascendentale*.

In termini più chiari, ciò che la sensibilità nella sua purezza fornisce all’intelletto puro è un’immagine pura di un oggetto, coordinata dall’immaginazione, la quale però è trascendentale; nel rapportarsi dell’intelletto al dato puro dell’intuizione, esso ed i suoi concetti puri si “sensibilizzano”; tutto questo rapporto, che costituisce la totalità della trascendenza, in quanto condizione della possibilità del presentarsi degli enti, prende il nome di *schematismo trascendentale*.

La sensibilizzazione è il modo in cui qualcosa è intuibile, il modo in cui di qualcosa di intuito ci si *forma* un’immagine. È l’operazione dell’immaginazione che fornisce una *rappresentazione* dell’unità regolativa del concetto⁵⁴. Per questo motivo l’intelletto si sensibilizza, perché l’immaginazione fornisce un’immagine *a priori* della categoria, in modo tale da poter far “combaciare” dato e categoria. Questo atto dell’immaginazione prende il nome di *schematismo*, dove lo *schema* è «l’immaginato considerato non come particolare ma come *modo in cui*

⁵² Ibidem.

⁵³ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit. p. 80.

⁵⁴ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 88.

può determinarsi la virtualità dell'universalità del concetto»⁵⁵, più semplicemente è la rappresentazione immaginata della regola⁵⁶ dell'intelletto.

Ma, laddove per un concetto empirico è semplice giungere a comprendere quale possa essere l'immagine-schema, che permette il confronto del particolare empirico all'universale dell'intelletto, per un concetto puro, o categoria, come avviene la sensibilizzazione? Lo schema che si dovrà fornire sarà certamente uno schema trascendentale. Ma quale sarà la pura immagine che permette lo schematismo trascendentale?

Considerando il fatto che non esiste alcun elemento intuibile empirico nel discorso trascendentale, l'unica intuizione fornita è quella pura, che nella sua espressione formale e primaria è il *tempo*⁵⁷. Ogni categoria è, dunque, essenzialmente riferita al tempo. Questo è il picco speculativo della rielaborazione heideggeriana della deduzione trascendentale kantiana, quello che offre l'occasione per la riflessione di *Sein und Zeit*: «il tempo, come intuizione pura, è ciò che procura una veduta, anteriormente ad ogni esperienza. La veduta pura che si dà in tale intuizione pura (per Kant, il puro susseguirsi della serie di “adesso”) deve perciò chiamarsi immagine pura»⁵⁸. Lo dice anche Kant⁵⁹, «l'immagine pura di tutti gli oggetti del senso, in generale, è [...] il tempo».

Il tempo, dunque, fornisce un'immagine trascendentale, una pura immagine richiesta per il costituirsi dello schema trascendentale. Gli schemi delle categorie si pongono, dunque, come determinazioni

⁵⁵ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 81.

⁵⁶ Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 89.

⁵⁷ M. Heidegger, *Tempo ed essere*, cit., pp. 99-100: «L'Essere in quanto presenza è determinato tramite il tempo» ed ancora Ivi, p. 116: «Non si dà tempo senza uomo [...]. Il tempo autentico è la prossimità (Nahheit) (che unifica il suo arretrare triplicemente dispiegantesi nell'Aperto) vicinante presenza a partire dal presente, dall'essere stato e dall'avvenire.

⁵⁸ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 93.

⁵⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 136.

trascendentali del tempo, come un prodotto dell'immaginazione trascendentale, che opera questa sensibilizzazione⁶⁰.

Il *lasciar di contro* l'oggetto trascendentale è, dunque, *intuizione schematizzante* (*schematisierende Anschauung*); la trascendenza stessa ha come fondamento lo schematismo trascendentale, in quanto forma (*Bild*) ciò che si obietta nel puro *lasciar di contro*⁶¹, e, dunque, il tempo è il bandolo della matassa di ogni costruzione trascendentale, perché fornisce l'immagine pura, che costituisce lo schema trascendentale, senza il quale non sarebbe possibile alcuna conoscenza ontologica e di conseguenza nessun manifestarsi ontico. Rende così percepibile il *Dawider* nella pura oggettività trascendentale ed è la radice della comprensione dell'essere. Si può quindi già intuire dove andrà a rischiarare la futura analisi di Heidegger: sull'identità tra *tempo* e comprensione dell'*essere*⁶². L'opera di Heidegger appare così come un tentativo di fondazione unitaria della matassa delle strutture speculative kantiane, riportandole alle radici possibilitanti fondamentali, che sono *immaginazione trascendentale* e *tempo-essere*.

1.4 Immaginazione e Temporalità

Abbiamo, quindi, enucleato le caratteristiche della trascendenza come condizione della possibilità dell'esperienza, come ecstaticità che lascia star di contro, come atto rivolgentesi a... che crea l'orizzonte dell'oggettività; abbiamo evidenziato il carattere di nullità dell'oggetto trascendentale, che la sintesi ontologica pone innanzi («un qualcosa = X di cui non possiamo saper nulla, ma che può solo servire come un correlato dell'unità dell'appercezione a quell'unità del molteplice nell'intuizione sensibile, onde l'intelletto unifica il molteplice nel concetto di un

⁶⁰ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 94.

⁶¹ Ivi, cit., p. 97.

⁶² E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 83.

oggetto») ⁶³ ; adesso passeremo ad analizzare più da vicino le caratteristiche di questo “campo di forze”, che è fondato e lasciato innanzi e permette il manifestarsi del mondo. Infatti, se tenere innanzi un orizzonte aperto e manifesto è *Offenhalten*⁶⁴ e la verità come *ἀλήθεια*⁶⁵ è il non tener celato (*Unverborgenheit*), allora i due concetti si equivalgono.

Così la *trascendenza* è intesa come verità originaria, in cui l’*ente* si manifesta, ovvero come *verità ontologica*, come manifestarsi dell’*essere* a priori. La verità ontologica permette ed è possibilità del manifestarsi dell’*ente* per come esso è, dato che l’apertura dell’oggetto trascendentale (che è l’*essere* col carattere di nullità) è la condizione di questo manifestarsi.

Qui sta la grande rivoluzione dell’identificazione *fenomeno-noumeno* di Heidegger: l’oggetto trascendentale non è un che di presupposto nella sua trascendenza all’*ente*⁶⁶, ma questa trascendenza è il risultato di una dimostrazione inferenziale, che, dato l’ente, arriva a formulare la necessità delle sue condizioni di manifestazione.

Per quanto riguarda, invece, la duplice sorgente dello spirito, ovvero *intuizione* e *pensiero*, essi hanno la loro radice nell’immaginazione trascendentale. Ciò non vuol dire certo che siano da essa prodotti⁶⁷, ma solo che abbiano la loro radice nella struttura dell’immaginazione trascendentale, l’essenza della quale si riscontra nella *exhibitio originaria*, formatrice della trascendenza⁶⁸: intuire è pura immaginazione per il carattere atematico dell’intuito, per la nullità dell’oggetto trascendentale⁶⁹.

⁶³ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 108.

⁶⁴ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 88.

⁶⁵ Sul concetto di ἀλήθεια vedi: M. Heidegger, *La dottrina di Platone sulla verità*, in *Segnavia*, cit., pp. 170 e ss. Cfr. anche *Dell’essenza della verità*, in *Segnavia*, cit., p. 156: «Verità significa quel velarsi diradante che è il tratto fondamentale dell’essere (Seyn) [...]. L’essenza della verità è la verità [nel senso appunto di apertura diradante] dell’essenza».

⁶⁶ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 89.

⁶⁷ Ivi, cit., p. 91.

⁶⁸ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p.117.

⁶⁹ Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall’evento)*, Adelphi, Milano 2007, p. 3: «Non si tratta più di dissertare “su” qualcosa e di rappresentare un qualcosa di oggettuale, ma di venire trasportati nell’evento

Ma il proposito fondamentale dell'analisi di Heidegger è l'identificazione di tempo e immaginazione trascendentale ed a ciò sta portando la nostra riflessione. Sembra, innanzitutto, che lo stesso Kant concepisca l'immaginazione in relazione al tempo⁷⁰, cioè come *facultas formandi*: rappresentazione del tempo in quanto presente (*Abbildung*); come *facultas imaginandi*: rappresentazione del tempo in quanto passato (*Nachbildung*); come *facultas praevidendi*: rappresentazione del tempo in quanto futuro (*Vorbildung*). Ogni modo di “formazione”, “immaginazione”, è quindi inerente ad un determinato rapporto al tempo.

L'immaginazione, come radice di ogni sintesi ontologica, nelle sue tre estasi temporali, potrebbe dunque trovare un'ulteriore unificazione (stavolta insuperabile) nel tempo. Questo è l'obiettivo di Heidegger, che tenteremo di mettere in luce adesso.

Difatti, abbiamo già accennato riguardo all'atematicità del puro orizzonte che si apre di fronte al conoscere ontologico, che l'intuito non può mai essere l'ente presente, perché al conoscere ontologico si apre solo la verità ontologica come oggetto trascendentale puro.

L'apprensione di un qualsiasi *ente* è d'altra parte possibile solo in quanto ci si dà una pura successione temporale, che è condizione formale del presentarsi oggettivo. Quindi, ciò che forma l'immaginazione trascendentale, ciò che pone innanzi... per lasciar star di contro... altro non è che la purezza del *nunc*, la pura attuale presenza⁷¹. In ciò consiste la pura sintesi apprensiva, formatrice ed ontologica⁷².

(Ereignis), il che equivale ad una trasformazione dell'essenza dell'uomo da “animale razionale” ad Esserci». Questa citazione ovviamente riguarda la seconda fase della speculazione di Heidegger e poco c'entra con l'ermeneutica di Kant, ma è importante notare come anche in questo caso rimanga fondamentale l'appello ad una rinuncia all'oggettuale, quando si parla di Essere.

⁷⁰ K. H. L. Pöhlitz, *Kants vorlesungen über die Metaphysik*, Keyser, Erfurt 1821, p. 88.

⁷¹ Cfr. E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 95 e M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p.155.

⁷² M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 155-156. A questo riguardo è interessante citare le lezioni di Heidegger raccolte col titolo Eraclito. L'analisi di questo testo passa soprattutto attraverso l'ermeneutica della φύσις greca. I frammenti fondamentali per questa lettura sono soprattutto il 16 e il 123 (sempre nella collezione Diels – Kranz). Al senso della φύσις avvicinato al significato di luce (φῶς), quindi

La pura sintesi come pura riproduzione, invece, è la capacità di riportare nel presente un oggetto, che già era stato percepito; esso è così una sintesi ulteriore di elemento passato e attuale presenza⁷³. Come per l'apprensione pura, che pone innanzi la pura presenza, anche la riproduzione pura è una funzione dell'immaginazione trascendentale, che forma a priori l'orizzonte di possibilità di ogni esperienza, concepita come passata. Si noterà certamente lo stretto rapporto strutturale che lega la riproduzione all'apprensione pura.

Manca da chiarire, infine, solo la formazione dell'orizzonte di ogni futuribile: esso sarà l'orizzonte posto innanzi dall'immaginazione trascendentale nella sua funzione sintetica di pura ricognizione. Essa si lega inscindibilmente alla capacità immaginativa che sintetizza per concetti. Anzi, sembra che in Kant⁷⁴ l'apparizione dell'orizzonte del futuro sia collegato alla capacità di immaginare collegamenti concettuali, dato che «il concetto è appunto la rappresentazione di un'unità, che, in quanto è sempre la stessa, «vale per molti»⁷⁵. E' il carattere unificatore ed anticipatore del concetto rispetto ad ogni possibile nuova esperienza, che coglie l'essenza dell'oggetto, ancora indeterminato rispetto alle sue particolari determinazioni⁷⁶. La ricognizione pura dell'immaginazione trascendentale è la capacità di identificare in generale, fornisce l'orizzonte della possibilità di ogni identificazione. Considerando, dunque, la capacità formante dell'immaginazione trascendentale come *Zeitbilden*, essa porta

come luce che non appare, ma che permette la vista, come non tramontare mai, ciò che sempre sorge, viene contrapposto il nascondimento, anch'esso necessario nel concetto di verità come ἀλήθεια. Infatti la traduzione che Heidegger fornisce del frammento 123 è la seguente: non più «la natura ama nascondersi», ma «il sorgere dona il favore al nascondersi» (M. Heidegger, *Eraclito*, Mursia, Milano 1993, p.76). La φύσις appare dunque come quell'inappariscende (v. framm. 54) che nel sorgere continuo, nel non tramontare mai (v. framm. 16), sempre si nasconde, perché come la luce illumina gli oggetti, ma non illumina ai nostri occhi se stessa. Inoltre «[Eraclito] è chiamato l'Oscuro, perché pensa interrogando verso la Lichtung» (M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 192). Questo come prova della vicinanza non solo etimologica fra φύσις e Lichtung, ma anche di interpretazione.

⁷³Ivi, cit., pp. 156-158.

⁷⁴Ivi, cit., pp. 158-162.

⁷⁵Ivi, cit., pp. 160.

⁷⁶Cfr. E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 97.

ad una circolarità di formante e formato che ha carattere temporale. Da questa identificazione segue che l'immaginazione forma il tempo e, dunque, che «l'immaginazione è il tempo originario»⁷⁷.

Si deve, però, concedere una certa priorità alla sintesi ricognitiva e anticipante, che dà possibilità alla stessa possibilità: qui sta l'apertura al possibile e l'apertura in generale.

Teniamo, dunque, presente che l'immaginazione trascendentale come totalità delle funzioni trascendentali, fonda la trascendenza, ovvero ciò per cui il soggetto è quello che è⁷⁸. Se l'immaginazione è intimamente temporale, sarà forse il tempo la stessa soggettività del soggetto? È una prova forse del carattere soggettivo del tempo? Cos'è, dunque, l'appercezione trascendentale⁷⁹, ora che ne abbiamo evidenziato lo stretto contatto con l'immaginazione trascendentale

1.5 La circolarità di immaginazione e immagine

Il tempo⁸⁰ è, infatti, definito da Heidegger anche come un presentarsi di sé a sé⁸¹ (secondo lo schema della circolarità di formante e formato di cui si è detto sopra), come un'autoaffezione pura. Infatti, se il manifestarsi di un *ente* è un'"affezione", subita dal soggetto, nel caso in cui il soggetto, come immaginazione trascendentale pura, ponga il tempo, in quanto è essa

⁷⁷ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., 161.

⁷⁸ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 98.

⁷⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 110-117.

⁸⁰ «Si dà essere e tempo solo nell'appropriare – impropriante che a questo appartiene come sua peculiare proprietà di portare l'uomo in quel che gli è proprio come colui che percepisce l'essere nel mentre insiste nel tempo autentico. Così ap – propriato a sé l'uomo trova il suo posto, appartenendovi nell'Ereignis»: M. Heidegger, *Tempo e essere*, cit., p. 129. Sul rapporto fra Apertura ed *Ereignis* vedi pure: A. Guzzoni, *Protocollo di un seminario sulla conferenza "Tempo ed essere"*, cit., p. 153, dove è scritto: «L'Ereignis racchiude certamente possibilità di disvelamento che il pensiero non può esaurire, e in questo senso non si può certo dire che con il prendere dimora del pensiero nell'Ereignis sarebbero "sospesi" gli invii destinali d'essere». Sulla filosofia dell'Evento ha scritto G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985, p. 11: «L'ontologia non è null'altro che interpretazione della nostra condizione o situazione, giacché l'essere non è nulla al di fuori del suo "evento", che accade nel suo e nel nostro storicizzarsi».

⁸¹ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 164-167.

stessa intimamente tempo, allora ciò da cui è “affettato” il soggetto (il tempo) è sé stesso. Questo oggetto affettante è lo stesso soggetto affettato: ciò porta all’autoaffezione del tempo. Ma se «l’io penso è ciò che deve accompagnare tutte le mie rappresentazioni», se esiste questa circolarità tra *Gegenstehenlassen* e *Dawider*, tra soggetto che conosce che ritrova se stesso nell’oggetto conosciuto, ciò, che l’appercezione trascendentale nel cercare se stessa trova, altro non è che il tempo. Per questo Heidegger può affermare il carattere essenzialmente temporale del soggetto e la sua finitezza ineluttabile: «il tempo e l’Io penso... sono la stessa cosa»⁸². Anzi, al di fuori del soggetto, il tempo semplicemente non è, come non è il soggetto astratto dal tempo.

Questo è il tempo originario, come filologicamente anche dimostrato in Severino dal paragone fra due definizioni kantiane della prima critica: 1) «l’io *stabile e permanente* costituisce il correlato di tutte le nostre rappresentazioni»⁸³ (corsivo nostro) e 2) «non è il tempo che muta», «il tempo *immobile e permanente*»⁸⁴.

Il *Dasein* in definitiva si costituisce come “luogo” della comprensione dell’essere, della metafisica, la quale su una comprensione del *Dasein* dovrà fondarsi. A ciò si rivolge la domanda “*Was ist Metaphysik?*”⁸⁵, dove appunto per metafisica si intende la trascendenza del *Dasein*. La domanda fondamentale, che deve essere sottratta alla *dimenticanza*, è quella sulla possibilità della metafisica e quindi, preliminarmente, quella sull’*ente*, che si domanda sull’essere, ovvero il *Dasein*. Per questo Severino afferma l’immediata “metafisicità” di Heidegger⁸⁶, perché nella domanda “esistenziale” riguardante il *Dasein* è presente il progetto di ogni futura

⁸²Ivi, cit., p. 165.

⁸³ I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, cit., p. 663.

⁸⁴ Ivi, cit., p. 163.

⁸⁵ M. Heidegger, *Cos’è la metafisica?*, cit., p. 59.

⁸⁶ Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull’«umanismo»*, in *Segnavia*, cit., p. 267.

metafisica, di ogni indagine sull'*essere* in generale, come identificazione di *Tempo* ed *Essere*.

Ma nel passaggio dal fondamento metodologico, che ha aperto la nostra discussione su Severino, alle condizioni ontologiche (trascendenza), che danno possibilità al manifestarsi di tale immediato, che è il fondamento metodologico, in tale passaggio vediamo il sorgere di un'inferenza dal soggetto all'oggetto, ma si lascia aperta la possibilità della potenza ontotetica del soggetto.

Il *Dasein* è l'ente, fra gli altri enti, che è aperto alla comprensione dell'*essere*, ovvero che può porre la domanda "esistenziale"⁸⁷. La determinazione dell'essere dell'ente è la prerogativa fondamentale del *Dasein*, ciò per cui egli è ciò che è. L'essenza del *Dasein* è l'*esistenza*⁸⁸, ovvero il suo *aver da essere*. L'esistenza come essenza è certamente da definirsi come "essenza inessenziale", in quanto malgrado caratterizzi intimamente la struttura del *Dasein*, in quanto *apertura al possibile*, non rientra nei caratteri soliti dell'essenza immutabili ed eterni di tanta filosofia precedente.

L'essenza del *Dasein* è la possibilità come apertura dell'orizzonte sul mondo, dunque non sta ad indicare nessuna necessità, se non la necessità della possibilità. L'esistenza è, infatti, definita come *ecstaticità*⁸⁹, come rottura immediata di ogni stasi, come tensione verso l'esterno.

Già nel termine "esistenza" è presente etimologicamente il senso di questa spinta verso l'altro e verso l'esterno da sé. Questo è, inoltre, il carattere fondamentale, che differenzia l'analitica del *Dasein*, come Esser-Ci, come effettività,⁹⁰ (ovvero essere già in un mondo e proteso verso esso) dall'analisi degli enti intramondani come semplici-presenze⁹¹, dato che

⁸⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970, p. 20.

⁸⁸ Ivi, cit., p. 64.

⁸⁹ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 133.

⁹⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 80.

⁹¹ Ivi, cit., p. 79.

«ogni ente che non comprende l'essere rimane quello che esso è»⁹². La stasi suddetta, l'immobilità dell'essenza, è ciò che più vi è di opposto all'esistenza del *Dasein*, in quanto «*Höher als die Wirklichkeit, steht die Möglichkeit*»⁹³.

Questa differenza di "esistenza" è indicata per il *Dasein* con il termine *existentia*, per l'essere semplicemente presente con il termine tedesco *Existenz*. L'essere semplicemente presente assume il nome di *Vorhandenes*, la cui traduzione più comune equivale a "disponibile". Questa disponibilità degli enti avrà tanto seguito nelle successive analisi heideggeriane, che però sono da rimandare ad altra sede.

Innanzitutto e perlopiù⁹⁴, il *Dasein* si ritrova ad *essere gettato* in una comprensione prefilosofica dell'essere, che in sostanza viene appiattito sull'oggettività degli enti intramondani. Questa immediatezza sciocca, dovuta anche all'originaria finitezza dell'uomo⁹⁵, provoca la *dimenticanza dell'essere*. Questo modo di essere viene chiamato *Alltäglichkeit* ovvero *quotidianità*. Ciò non è da considerare con sguardo negativo, ma come una prima possibilizzazione della trascendenza, come necessario presupposto ad ogni rapporto con l'oggettività.

1.6 Essere-nel-mondo come modo fondamentale della trascendenza

Questa trascendenza è una delle strutture fondamentali del *Dasein*, che si presenta, in quanto originariamente proteso a..., in quanto apertura a... ed in quanto già immerso in un mondo, da principio e senza averlo scelto, come *In-der-Welt-sein* o *Essere-nel-mondo*⁹⁶. L'essere-nel-mondo «non è

⁹² E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 133.

⁹³ Cfr. S. Kierkegaard, Poscritto a *Briciole di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2012, II Parte, II Sez., Cap. III, Par. II. «Più in alto della realtà, sta la possibilità».

⁹⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 34.

⁹⁵ Il tema della finitezza, come già si è potuto notare è molto caro ad Heidegger, che lo pone come presupposto di ogni analisi kantiana nella sua riflessione sulla dottrina del filosofo di Königsberg ed è anche largamente sottolineata nella rilettura severiniana. Cfr. anche M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 189 e ss.

⁹⁶ Ivi, p. 202 e M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 76 e ss.

però solo la relazione fra soggetto e oggetto, ma è ciò che già in precedenza rende possibile tale relazione»⁹⁷. Questo breve cenno dà l'idea del carattere aprioristico e puro, nel senso kantiano del termine, delle analisi fenomenologiche heideggeriane, che saranno tipiche del *modus operandi* di Heidegger.

L'essere-nel-mondo si struttura, infatti, come modo fondamentale della trascendenza, ovvero il presupposto che rende possibile ogni apertura del *Dasein*.

Il mondo è la totalità degli enti trascesa nella loro immediatezza di enti a se stanti e mediata invece da ogni relazione possibile, fra gli enti che compongono il mondo⁹⁸. È, dunque, paragonabile ad un sistema dinamico di interdipendenze e relazioni e non assimilabile ad una semplice giustapposizione di elementi eterogenei ed incomunicanti. L'unico *ente*, per cui può porsi un mondo così inteso, è il *Dasein*⁹⁹. Il mondo è posto dal *Dasein*, perché è in grado di dar significato alla totalità indistinta di enti semplicemente presenti.

L'essere-nel-mondo ha, quindi, carattere trascendentale, in quanto rappresenta quella impotente apertura del *Dasein* al mondo e fonda la *mondanità* come totalità della serie dei rimandi fra gli enti. Il suo essere-nel-mondo, però, è da sempre tale, né il *Dasein* sceglie tale modalità esistenziale: ciò rappresenta la sua finitezza incurabile, la sua non ontotetica trascendenza, che apre alla possibilità della comprensione dell'essere, come orizzonte entro il quale l'ente può venire incontro e lasciato di contro. Heidegger così distingue l'*in-essere* dall'*essere-in*, dove il primo è condizione di possibilità del secondo¹⁰⁰. «L'in-essere non ha nulla di spaziale, ma indica la negazione della aseità del *Dasein*»¹⁰¹,

⁹⁷ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 202.

⁹⁸ Ivi, pp. 88-92 e M. Heidegger, *L'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 79.

⁹⁹ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 136.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp.77-78.

¹⁰¹ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p.137.

mentre l'essere-in indica l'oggettività, la spazialità entro cui si trova un ente ed in questo senso è definito come una categoria e non un esistenziale. Questa *Faktizität*¹⁰² (effettività) è il motivo della dispersione del *Dasein* nel molteplice ed ha quindi natura, malgrado tutto, anch'essa esistenziale. Proprio ad indicare questo particolare rapporto con ciò che viene innanzi nell'orizzonte della trascendenza - nel mondo - Heidegger utilizza la parola *Besorgen*, ovvero il prendersi cura.

«La cura è il necessario riferimento all'altro e quindi la negazione dell'aseità del *Dasein*»¹⁰³, è l'affermazione della sua «indigenza trascendentale»¹⁰⁴, la sua radicale finitezza, ciò per cui il *Dasein* è ciò che è. Non esiste la favola idealistica di un Io che esca da sé per incontrare un Non-io, in quanto il *Dasein* è già da sempre nel mondo e l'essere nel mondo è la «verità originaria» e la condizione di ogni conoscenza dell'ente: «il *Dasein* è essenzialmente un essere fuori di sé»¹⁰⁵.

Secondo Heidegger, durante l'apertura (*Erschlossenheit*), l'ente viene incontro originariamente come strumento e solo successivamente come ente ed è fondamentale notare come non solo enti vengono incontro al *Dasein*, ma anche altri *Dasein*¹⁰⁶ vengono lasciati venire incontro: perciò Heidegger utilizza il termine *Mit-Dasein*¹⁰⁷.

È bello ed opportuno sottolineare come Heidegger scelga anche per *Dasein* diversi da quello soggetto, la locuzione del *lasciar venire incontro...* come a sottolineare la non-potenza del *Dasein*-soggetto neanche e soprattutto nei riguardi dei suoi pari.

¹⁰² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 80.

¹⁰³ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 138.

¹⁰⁴ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 203.

¹⁰⁵ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 138.

¹⁰⁶ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 153: «Gli altri [...] non sono coloro che restano dopo che io mi sono tolto. Gli altri sono piuttosto quelli dai quali per lo più non ci si distingue e fra i quali, quindi si è anche».

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 152.

Questa “debole” apertura, questa luce, che forma il campo di apparizione degli enti, è il *Da* dell’EsserCi ed indica il suo *essere-nel-mondo*.

Se ciò è vero, allora quello posto è l’orizzonte entro cui può sorgere la domanda sull’essere. Il *Da* fornisce possibilità alla domanda originaria e fondamentale: «il *Da* del *Dasein* è la luce dell’essere»¹⁰⁸. È l’apertura esistenziale ed essenziale del *Dasein* che permette la comprensione dell’essere, in quanto questa apertura si sostanzia del carattere del *Verstehen* (oltre al sentimento o *Befindlichkeit*). Questa apertura costituisce la possibilità di manifestare l’ente per ciò che è e Heidegger la chiama *Entwurf* o *progetto*, parola nella quale è presente un accenno a *werfen* (lanciare), riconoscendo dunque al *Dasein* comunque un certo ruolo attivo, consistente appunto nel progettare l’orizzonte entro cui l’ente potrà essere manifestato.¹⁰⁹

In qualche modo dunque il poter-essere, come progetto e come comprensione, condiziona il venire innanzi dell’onticità. Il suo limite, però, è dato dall’essere-gettato nel mondo (la *Geworfenheit* o *gettatezza*¹¹⁰) che è l’indice della finitezza e dell’impotenza del *Dasein* rispetto al suo destino¹¹¹ nel mondo.

Questo *Werfen* è, al contrario del precedente, una passività, un non-potere che schiaccia e condanna il *Dasein*. Sia sul piano di questa deiezione, sia su quello del progetto, dunque, il *Dasein* è destinato alla limitatezza trascendentale, nella quale, però, il suo ruolo è comunque fondamentale nella progettazione e comprensione dell’essere.

Infatti, ciò che è compreso nel progetto, nella comprensione è qualcosa come una “vista”. Ma ciò che è visto non è un oggetto, un *ente*; ciò che è

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Lettera sull’umanismo*, in *Segnavia*, cit., p. 278.

¹⁰⁹ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 151.

¹¹⁰ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 203.

¹¹¹ Cfr. L. Amoroso, *Lichtung*, cit., p. 21 sul concetto di Destino (*Geschick*): Destino è «l’insieme di ciò che si destina a noi, ossia ciò che ci viene incontro, chiamandoci in causa nella nostra esistenza storica». In questo senso è possibile affermare che l’Essere necessita dell’uomo come apertura dell’essere stesso.

compreso nel progetto è l'*essere*, compreso ma non pensato tematicamente e concettualmente¹¹², ciò che è compreso è il puro immaginare.

¹¹² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 186-188. Infatti «se meditiamo espressamente sull'essere, allora la cosa stessa in un certo modo ci allontana dall'essere», M. Heidegger, *Tempo ed essere*, cit., p. 113. Ed ancora «Lasciar l'essere nel nascondimento e esperire l'essere come il nascondentesi sono cose profondamente diverse», M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, cit., p. 255.

Capitolo due - L'immaginario di Sartre

Il saggio di Sartre si configura come una degna apertura delle possibilità rese alla riflessione filosofica dalla fenomenologia Husserliana. Esso è un'analisi e uno studio dell'essenza dell'immagine e del suo concetto. Inoltre, è intriso da un confronto tacito con Kant e Heidegger, raramente esplicitamente citati.

Una delle caratteristiche principali del primo volume delle *Idee* è certamente la separazione che intercorre fra percezione e immaginazione, vedendo nella seconda un indebolimento dell' *hic et nunc* della prima. L'oggetto dell'immaginazione, lungi dall'essere un oggetto trascendentale, è un oggetto non presente alla coscienza e quindi originariamente non contestualizzabile. Quindi, si tratta perlomeno di un oggetto trascendente¹¹³.

2.1 Immaginare l'oggetto assente

Sartre inizia la propria disamina proprio a partire dalla tripartizione husserliana di immagine fisica, oggetto-immagine e soggetto-immagine. L'immaginazione, a differenza della percezione, però, subordina il contenuto iletico a quello noetico dell'oggetto-immagine; si tratta di una rappresentazione di qualcosa "come se" fosse presente.

L'immaginazione in Sartre pensa l'oggetto a partire dalla sua *assenza*, ciò significa che non si tratta di un indebolimento della percezione, che si limiterebbe a riattivare il percolato passato – altrimenti non si distinguerebbe dalla memoria – ma si tratta di un vero e proprio rivolgimento all'immagine dell'oggetto pensato *nella sua totale assenza*.

¹¹³ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una fenomenologia trascendentale*, Libro I, Einaudi, Torino, 2002, Paragrafo 23.

L'immagine era quindi lasciata dipendere dal ricordo dell'oggetto percepito, quindi dalla materia dell'immagine in passato percepita, dal suo contenuto iletico, consegnando Husserl alla continuità necessaria fra percezione e immaginazione. Invece, anche il ricordo è tale in quanto immagine di un oggetto *assolutamente assente*. Anche i recenti studi neuroscientifici non fanno che avvalorare questa tesi, è l'immaginazione quindi a rendere possibile il ricordo e giammai la percezione passata dell'oggetto ricordato.

Rileggendo i paragrafi 88 e 89 delle *Idee*, Sartre svuota di ogni realtà il noema, cioè svuota l'immagine di ogni contenuto materiale e sensibile. Immaginazione e percezione differiscono non solo a livello noetico, ma soprattutto a livello iletico, essendo l'immagine mentale una degradazione non più passiva della coscienza rispetto al percepito.

Questo punto è molto importante perché l'immaginazione precede ogni percezione perché concerne il non reale, quasi come se si trattasse del vero trascendentale dell'esperienza che proprio dall'azione immaginativa è plasmata. Essa è attività spontanea e sintetica, la cui mancanza di vincoli è il vero punto di inizio dell'esperienza. Il percepito esclude totalmente l'immagine, tanto da essere il suo *sostituto*, come lo definisce Sartre. L'immaginazione – *funzione irrealizzante della coscienza*¹¹⁴ - porta al presente ciò che non è qui e ora presente. La cosalità ancora presente in Bergson scompare completamente, tanto da permettere a Sartre di riferirsi all'immagine-ricordo dell'altro filosofo francese, come un puro sofisma e una scoria metafisico-realistica¹¹⁵.

L'immaginazione rappresenta dunque il legame originario tra coscienza e mondo. E' questa la ragione per la quale si parla di *epoché* anche per Sartre. Il mettere da parentesi il mondo porta alla precedenza rivoluzione

¹¹⁴ J.P. Sartre, *L'immaginazione*, in ID., *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 2004, p. 141.

¹¹⁵ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002, pp. 66 e 73.

dell'immaginazione, che lascia trasparire il vero essere come *immagine* della coscienza: l'immaginario diventa il vero trascendentale dell'esperienza. L'immaginazione è possibilità di libertà dal mondo, annienta il mondo e pone la coscienza di fronte al suo proprio ni-ente. E' un movimento di arretramento rispetto al mondo, ma che contemporaneamente ne permette la presentazione come contingenza.

«Quest'opera si propone di descrivere la grande funzione “irrealizzante” della coscienza o “immaginazione” e il suo correlato noematico, l'immaginario».

Scriva Sartre: «Quando abbiamo incominciato questo studio pensavamo che avremmo avuto a che fare con immagini, cioè con elementi di coscienza. Ora vediamo che abbiamo a che fare con coscienze complete, cioè con strutture complesse che “intenzionano” certi oggetti»¹¹⁶.

2.2 *Percepire, concepire, immaginare*

A questo riguardo è fondamentale sottolineare la differenza che intercorre fra percepire, concepire o pensare e immaginare.

Percepire un oggetto significa apprenderlo nella sua immediatezza puntuale nel tempo. L'esempio suggerito è quello del cubo, di cui, in un dato momento temporale, possiamo solo percepire tre facce. Esso è dunque un'unità sintetica di apparizioni diverse.

Il pensiero invece permette la visualizzazione in un tutto dell'oggetto pensato: tutte le facce di un cubo, tutti gli angoli; mette la coscienza al centro dell'oggetto che sta pensando. Infatti a differenza del pensiero – che non permette *apprendimento* alcuno – la percezione permette in linea di principio un continuo apprendimento ulteriore riguardante se stessa e le caratteristiche ambientali in cui è inserita l'attuale focalizzazione dell'attenzione, soprattutto in un tempo infinito: una conoscenza ulteriore

¹¹⁶ J. P. Sartre, *L'immaginario*, Einaudi, Torino, 2007, p. 44.

che mai si esaurisce proprio a causa dell'infinità delle sue relazioni con altri oggetti.

Nell'immagine è presente un'essenziale penuria delle possibili relazioni, in quanto la focalizzazione permette soltanto una breve attenzione particolare. Questo permette a Sartre di affermare che l'oggetto immaginato non può esistere nel mondo della percezione perché non ne soddisfa le condizioni necessarie di esistenza suddette.

Da un'immagine non si può imparare di più rispetto a ciò che è già conosciuto, mentre l'*oggetto* della percezione eccede continuamente la puntuale percezione stessa. Essendo quindi un'osservazione che non apprende nulla di nuovo, Sartre conia il termine *quasi-osservazione*¹¹⁷.

Nell'immagine possiamo intravedere due strutture fondamentali dell'oggetto: l'intenzione che mira all'oggetto e lo costituisce e il sapere che ne aggiunge sinteticamente le determinazioni "visive".

Tutto ciò che concerne la mia coscienza ha sé stessa interamente nella coscienza dell'oggetto stesso, senza alcuna ulteriorità rispetto a lui. L'oggetto delle immagini infatti non permette alcuna sfasatura fra oggetto e coscienza: il primo è semplicemente quello che è, conosciuto e manipolabile interiormente all'infinito senza permettere aggiunte e novità. Esso non precede mai l'intenzione della manipolazione, allo stesso modo in cui la coscienza non viene mai prima dell'oggetto, ma è sempre coscienza di quel determinato oggetto.

La coscienza trascendente pone l'oggetto, ma lo pone in immagine, in un modo che non è percettivo. L'immaginazione ha quattro modalità di posizione del proprio oggetto: può porlo come *inesistente*, come *assente*, come *esistente altrove*, oppure può neutralizzarsi e non porre il proprio oggetto. In questo caso Sartre parla di coscienza non-tetica, la forma di coscienza trascendentale che stiamo cercando di enucleare.

¹¹⁷ Ivi, cit., p. 47.

Malgrado la posizione dell'oggetto come assente e quindi come nulla all'immaginazione, possiamo reagire ad esso come fosse presente: «cerchiamo inutilmente, con la nostra condotta verso l'oggetto, di far nascere in noi la convinzione che esso esista realmente»¹¹⁸.

Mentre la coscienza percettiva appare come passiva, quella immaginativa è spontanea e dà a se stessa il proprio oggetto come nulla di conoscitivo, presente, e informazionale.

Le immagini sono una forma di coscienza che fa parte di una vasta famiglia di esperienze. Essa viene descritta da Sartre come «Di conseguenza diremo che l'immagine è un atto che mira nella sua corporeità a un oggetto assente o inesistente, attraverso un contenuto fisico o psichico che non si dà in proprio, ma a titolo di “rappresentante analogico” dell'oggetto mirato»¹¹⁹.

Non esiste una reale differenza fra immaginario e mondo reale, quello che cambia è solo il centro di riferimento. Tutto può funzionare sia da realtà presente che da immagine.

Si tratta quindi di una diversa relazione con il soggetto cosciente?

I due mondi sono gli stessi a cambiare è solo l'atteggiamento della coscienza. Sartre da questo punto di vista potrebbe essere definito un costruzionista: noi non decifriamo lettere scritte su un cartello, ma creiamo quelle lettere – l'immagine di quelle lettere – a partire da linee nere che fungono da sostrato reale e oggettivo. Tanto è forte il potere dell'immaginazione da non riuscire più a fare caso a quelle linee nere.

Ciononostante esiste una differenza fondamentale tra segno e immagine: il primo infatti è totalmente indifferente all'oggetto reale al quale si riferisce, mentre nel secondo caso, immagine e *res* si somigliano.

¹¹⁸ Ivi, cit. p. 52.

¹¹⁹ Ivi, cit., p. 61.

Quando guardiamo la scena di un quadro, il ritratto di una persona ad esempio, stiamo osservando un *quasi-viso*, una *quasi-persona*.

Capita a volte addirittura di scambiare oggetti dipinti per oggetti reali – in questo caso per qualche istante scambiamo una coscienza di immagine per coscienza percettiva. Questo è splendidamente esposto dal famoso quadro di Magritte *La Trahison des images* che gioca appunto con la confusione naive fra coscienza di immagine e coscienza percettiva: «Chi oserebbe pretendere che l'immagine di una pipa è una pipa? Chi potrebbe fumare la pipa del mio quadro? Nessuno. Quindi, non è una pipa». ¹²⁰

Prima di qualsiasi ulteriore atteggiamento la somiglianza con l'oggetto rappresentato mi chiama e mi illude, prima di qualsiasi possibilità di interpretazione.

Ma la somiglianza in questione non concede alla riflessione un'immagine mentale dell'oggetto, non tende ad evocare alcuna immagine mentale, ma agisce su di noi *come se* fosse quell'oggetto in carne e ossa in una sintesi di percezione.

Successivamente o immediatamente si entra in una coscienza di immagine che permette di definire il dipinto come tale, il dipinto di quell'oggetto rappresentato. Essa funge da sostrato analogico per l'oggetto in questione. A differenza del segno che lascia sussistere solo l'oggetto segnalato, esaurita la sua funzione convenzionale, l'immagine e l'osservazione che ne facciamo ritorna sempre sul proprio stesso sostrato fisico-analogico.

Con la mediazione del quadro noi vediamo l'immagine che si riferisce a un oggetto qualsiasi – assente, presente, inesistente, etc. – e tendiamo a permettere la scomparsa di questa fonte di mediazione che è il quadro. Il segno non dà mai il proprio oggetto: si tratta di un'intenzione vuota in sé, a differenza della pienezza intenzionale che consegna la coscienza di immagine, tanto che all'apparizione reale dell'oggetto, essa si dilegua.

¹²⁰ A. Negri (a cura di), *René Magritte: il buon senso e il senso delle cose*, Milano, Mazzotta, 1984, p. 53.

Ma in cosa consiste questa *somiglianza*? Interviene Bergson a spiegarci la sua qualità intermedia fra individuo e genere: «A priori [...] sembra proprio che la netta distinzione tra oggetti individuali sia un lusso della percezione [...]. Così sembra proprio che non partiamo né dalla percezione dell'individuo, né dalla concezione del genere, ma da una conoscenza intermedia, da un sentimento confuso di qualità caratterizzante o di somiglianza»¹²¹.

2.3 Elementi della percezione

E' ora però di analizzare quali sono gli elementi essenziali che caratterizzano l'intuizione degli elementi della percezione.

Il primo di questi è sicuramente l'affettività. Essa accompagna qualsiasi percezione.

La seconda è l'intenzionalità. Ogni sensazione è sensazione di qualcosa, si proietta sull'oggetto e proietta sull'oggetto delle qualità determinate.

I vari segni indicanti una determinata somiglianza vengono raccolti sinteticamente per Sartre secondo modalità affettive.

Per arrivare però alle immagini mentali dobbiamo ancora fare strada.

Sartre attraversa l'analisi fenomenologica di caricaturisti, imitatori, macchie, volti nelle fiamme, per cercare di enucleare le modalità attraverso le quali a partire da un sostrato materiale anche minimo riusciamo a riconoscere e formarci immagini.

L'esempio delle macchie è molto interessante perché uno dei più vicini alle immagini mentali in quanto il sostrato oggettivo è minimo è la spontaneità dell'immaginazione è al lavoro quasi-liberamente.

Durante gli istanti precedenti al sonno, possono inoltre apparirci quelle che definisce "immagini ipnagogiche". Nello stato di dormiveglia degli

¹²¹ H. Bergson, *Materia e Memoria*, in ID., *Opere 1889-1896*, a cura di P. A. Rovatti, Mondadori, Milano 1986, pp. 264-65.

oggetti si fanno a noi avanti. Essi danno modo di individuare un'altra caratteristica fondamentale studiata dalla psicologia della percezione. Si tratta dell'ingerenza dei nostri giudizi e dei nostri saperi nel riconoscimento di "qualcosa" come un "questo oggetto determinato". Nelle immagini ipnagogiche questo step intermedio è totalmente assente e noi conosciamo sinteticamente l'immagine nell'immediatezza. L'oggetto c'è prima di ogni visione chiara e distinta, tanto da presentare tali caratteristiche fin da subito¹²². Quest'apparizione è chiara come in un'evidenza sensibile, un sapere che non necessita di messa a punto.

Si tratta quindi di un'evidenza brusca, fluttuante e fantastica, che però pone il proprio oggetto nell'immediatezza conoscitiva: «Ciò che caratterizza la visione ipnagogica [...] è una modificazione d'insieme dello stato del soggetto, è lo stato ipnagogico. In esso la sintesi delle rappresentazioni è diversa da quella dello stato normale. In generale, l'attenzione volontaria e l'azione volontaria subiscono un orientamento e una limitazione speciali»¹²³.

La descrizione fenomenologica di Sartre è puntualissima. La causa di tali allucinazioni preipnotiche è ritrovata dalla psicologia classica in un allentamento dell'attenzione: «Queste immagini allucinatorie sono dovute in realtà a un indebolimento del senso del reale, dell'attenzione alla vita, grazie al quale le immagini e le rappresentazioni assumono un risalto anormale»¹²⁴.

Sartre critica questa posizione considerandola nella sua ricaduta all'interno di una *illusione di immanenza*: immagini e percezioni reali sarebbero infatti due mondi complementari¹²⁵ che si scambiano il ruolo vicendevolmente, mantenendo però lo stesso statuto esistenziale.

¹²² J.P. Sartre, *L'immaginario*, cit., p. 89.

¹²³ E.B. Leroy, *Les visions du demi-sommeil*, Alcan, Parigi 1926, p. 127.

¹²⁴ J. Lhermitte, *Le sommeil*, Colin, Paris 1931, p. 147.

¹²⁵ J.P. Sartre, *L'immaginario*, cit., p. 93.

E' invece fondamentale per questo tipo di manifestazioni la mancanza di ogni attenzione volontaria, la cui presenza causerebbe la scomparsa del fenomeno allucinatorio. E' dunque necessaria una sorta di meccanismo automatico intenzionale¹²⁶?

Per Sartre non è possibile: non si tratta certamente di un'alternativa alla coscienza, non si tratta di una coscienza contemplatrice alternativa alla spontaneità della coscienza; si tratta bensì sempre e comunque di coscienza. La mancanza di attenzione, il rilassamento, non è distrazione, ma fascino¹²⁷.

In queste forme di *coscienza prigioniera* – come le definisce l'autore – a regnare è il fatalismo, vero contraddittorio della libertà.

Lungi dall'essere il determinismo l'altra faccia della libertà, essa è il fatalismo, un evento futuro che, dovendo necessariamente accadere, determina tutti gli eventi successivi. Manca infatti la rappresentazione del possibile, dell'*epoché*. Ogni pensiero incatena la coscienza come se quelle coscienze ipnagogiche di immagini *dovessero* realizzarsi per forza e incatenare al loro fascino l'attenzione.

In questi casi la materia e l'immagine si uniscono tanto da non poter più ritrovare nella coscienza percettiva l'immagine passata, una volta ridestati dallo stato di dormiveglia.

In tutti i casi elencati la materia non era mai l'analogo dell'immagine, ma in qualche modo necessitava dell'intervento di un certo sapere, non tanto un giudizio, ma un semplice sapere, permettendo la correlazione di quest'ultimo con la materia residuale.

Mano a mano che abbiamo elencato coscienze immaginative diverse, il sostrato materiale è via via andato assottigliandosi, quasi fino a scomparire. Nei quadri la percezione passava pressoché immutata

¹²⁶ E. B. Leroy, *Les visions du demi-sommeil*, cit., p. 57.

¹²⁷ J.P. Sartre, *L'immaginario*, cit., p. 94.

nell'immagine. Poi abbiamo attraversato la quasi-osservazione: spontaneità che legge nella materia quel che vuole e ne fa immagine. Via via che ci allontaniamo dalla percezione, ci avviciniamo di più al *sapere*, che sposta in avanti le differenze fra percezione e immagine.

E' così che Sartre definisce la spontaneità dell'immaginazione: è il sapere che permette all'intenzione di acquistare sempre più spontaneità di gioco. Esso però non può totalmente riempire le lacune lasciate dalla completa mancanza di contenuto materiale e di intuizione sensibile.

La tesi che l'immagine abbia contenuto sensoriale appare a Sartre assurda: le *immagini mentali* non hanno infatti alcun elemento materiale a cui rifarsi.

Eppure esse devono riferirsi ad un oggetto e infatti viene introdotto il termine di *trascendenza del rappresentante* per sopperire alla necessità per l'immagine mentale di essere già costituita come oggetto della coscienza, laddove non esiste exteriorità – se non per l'oggetto *rappresentato*, ma non il suo analogo mentale. Il dato psichico dell'immagine mentale funziona come analogo materiale e questo per sua necessità essenziale¹²⁸.

Questa è la ragione per la quale non possiamo più affidarci alla fenomenologia e dobbiamo ricorrere alla psicologia, che come afferma Sartre, non potrà mai superare il campo del *probabile* – titolo di una delle sezioni del testo in esame.

Ma che natura possiede questo *analogo* dell'immagine mentale?

¹²⁸ Ivi, cit., p. 107.

2.4 Sapere e quasi-osservazione

Intanto bisogna sempre sottolineare il ruolo del sapere nell'atto immaginifico intenzionale: è il sapere di voler rappresentare qualcosa che conosco e voglio rappresentare. Da questo punto di vista non esiste affatto un'intenzione pura, essendo questa sempre *in tensione verso ...*, intuizione di ...

Il sapere è quindi una condizione necessaria, la struttura vera dell'immagine. E' questo il motivo intimo della *quasi-osservazione*. Il sapere può da solo essere contenuto della coscienza, ma lo stesso non può dirsi dell'immagine che necessita sempre del sapere¹²⁹.

E' l'immagine però che riempie il vuoto della coscienza del sapere, che riempie il vuoto del significato delle parole (regole, relazioni, ordini)¹³⁰?

Sembra che le evidenze psicologiche non permettano questa affermazione. Il sapere non subisce una degradazione, ma un cambio essenziale con l'aggiunta dell'immagine. Inoltre, sembra che alcuni concetti puri vengano analizzati dai soggetti sperimentali come immagini, malgrado non abbiano alcun contenuto rappresentativo¹³¹.

Bergson parla di *schemi dinamici* come di concetti che somigliano a bozze per una rappresentazione visiva: «Esso consiste in un'attesa d'immagini, in un atteggiamento intellettuale destinato ora a preparare l'arrivo di una determinata e precisa immagine, come nel caso della memoria, ora a organizzare un gioco più o meno prolungato fra le immagini capaci di venire a inserirsi in esso, come nel caso dell'immaginazione creatrice. Esso è aperto, mentre l'immagine è chiusa. Presenta in termini di divenire,

¹²⁹ K. Bühler, *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge*, I, Über Gedanken, in «Archiv für die gesamte Psychologie», II, 1907, p. 321.

¹³⁰ E. Husserl, *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 304-6; pp. 307-47.

¹³¹ F. Schwieter, *Über die psychische Repräsentation des Begriffen*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», Breitkopf und Härtel, Halle-Leipzig 1910, p. 475.

dinamicamente, ciò che le immagini ci forniscono come già bell'e fatto, staticamente»¹³².

Quello che manca è l'atto sintetico dell'intenzione che muove la sintesi melodica delle immagini. Lo schema non appare come un atto in Bergson, è un vortice senza potere organizzatore. E' movimento in divenire che si contrappone alla staticità dell'immagine che si fissa per come essa è.

Questa separatezza bergsoniana, non viene però condivisa da Sartre che vede fra immagine e schema una compenetrazione insuperabile¹³³. Inoltre, non sottolinea abbastanza il carattere immediatamente sintetico e interiore dell'immagine, caratterizzata da un intreccio senza soluzione di elementi eterogenei e a volte contraddittori. Spaier utilizza un termine più felice: *aurora di immagine*¹³⁴, a sottolineare il nesso di continuità che intercorre fra sapere immaginativo vuoto e coscienza di immagine.

Di solito ci fermiamo anche a queste manifestazioni imprecise, ma giungiamo a sintesi sempre più interessanti quando analizziamo fenomenologicamente il funzionamento dell'immaginazione durante la lettura di un romanzo. Momento nel quale decine e decine di non detti, o di solo-accennati, vanno a formare un mondo irreali che ha più a che fare con coscienze percettive e non di semplici significanti. Il sapere della lettura non è semplice significato. Si pensano le parole come fossero cose. Certamente, non avviene sempre. A volte infatti le parole e i significati vengono pensati come regole.

Un esempio potrebbe essere la differenza che intercorre fra “con un piede sul muro e una sigaretta accesa in bocca, lanciò il proprio sguardo a terra con aria imbarazzata” e la frase “l'associazione dei reduci di guerra ha fatto causa a una marca di sigarette”.

¹³² H. Bergson, *L'energia spirituale e la realtà*, Il tripode, Napoli 1991, p. 124

¹³³ J. P. Sartre, *L'immaginario*, cit., p. 118.

¹³⁴ A. Spaier, *L'immagine mentale d'après les expériences d'introspection*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», LXXVII, 1914, pp. 283-304.

In che senso il rapporto con i due *oggetti* delle frasi è differente?

Il sapere coglie il proprio oggetto unicamente attraverso la sua essenza, cioè l'ordine delle sue qualità, al contrario l'immagine è colta attraverso il sapere immaginativo. Il sapere però si staglia come attesa della visione. Non a caso il sapere immaginativo è tale che deve trascendersi e porsi come un'esteriorità.

Un'esteriorità che non si trasforma in giudizio, ma un sostrato che funge da rappresentante, tale da essere ancora indifferenziato e indeterminato: "un'attesa di immagini" appunto¹³⁵.

2.5 Affettività, ritenzioni, protensioni

Un passaggio fondamentale del testo di Sartre è certamente quello che riguarda l'affettività.

Il filosofo francese si scaglia con veemenza contro ogni psicologia associazionista che scinde la relazione tra sentimento e oggetto, tra le immagini soggettive e la sua trascendenza nell'oggetto a cui si riferisce la tonalità emotiva, relegandola all'interiorità senza intenzione, senza sbocchi. Sono rappresentazioni senza realtà: un solipsismo dell'affettività che si separa dal suo proprio significato.

Non esistono infatti *stati emotivi* cristallizzati che si fissano sullo sfondo della coscienza a intervalli discreti e regolari come se avessero un grado su una scala convenzionale che permette la distinzione tra uno e l'altro a partire da un certo livello di intensità.

Queste emozioni sono coscienze e come ogni coscienza sono coscienza *di qualcosa*. Hanno intenzionalità e si trascendono necessariamente in una unità originaria come il proprio correlato oggettivo: « Tentate di realizzare in voi i fenomeni soggettivi dell'odio, dell'indignazione senza che questi fenomeni siano orientati su una persona odiata, su un'azione ingiusta:

¹³⁵ J. P. Sartre, *L'immaginario*, cit., p. 124.

potrete tremare, sferrare un pugno, arrossire e il vostro stato intimo sarà tutto, tranne l'indignazione e l'odio»¹³⁶.

Il sentimento si dà come coscienza riflessa e il suo significato è proprio essere *coscienza di* questo sentimento – non dell'amore, ma di un oggetto x come oggetto di amore.

Il sentimento plasma l'oggetto con nuove qualità non oggettive, ma come strutture che donano senso all'oggetto nella sua affettività. Come diceva Spinoza: «ogni felicità e infelicità risiede unicamente nella qualità dell'oggetto a cui l'amore ci unisce»¹³⁷.

E' necessario intenzionare l'oggetto del proprio sentimento come oggetto di una coscienza, senza però considerare l'oggetto come una rappresentazione intellettuale. Essa è la *struttura affettiva* dell'oggetto: quando scompare esso rimane come oggetto della percezione.

Anche nel caso dell'assenza dell'oggetto, esso si dà come struttura affettiva e non come rappresentazione di sapere di quell'oggetto. Si riferisce a un'indeterminata unione di qualità di carattere affettivo: è una sintesi di affezioni che intenzionano un oggetto non presente.

Quando a ciò si aggiunge il desiderio di quell'oggetto, esso allora si pone come sforzo di possedere rappresentativamente quell'oggetto già strutturato affettivamente. E' un fissare un'immagine che è rappresentazione esteriore dell'oggetto di affezioni.

Questo sigla forse la priorità dell'affezione nella sua indeterminatezza rispetto all'immagine, che però ha nella prima la sua condizione di possibilità?

E se l'immagine fosse una sintesi dell'affettività e del sapere?

La caratteristica essenziale dell'immagine mentale è un certo modo con cui l'oggetto è assente nel senso stesso della sua presenza. Questa sintesi

¹³⁶ Ivi, cit., p. 127.

¹³⁷ B. Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, 1656-77, 115.

cognitivo-affettiva presenta un'oggetto non ancora (o non perfettamente) *presente* alla propria percezione, perché ne immagina la struttura trascendentalmente rispetto all'apprensione. Come scrive Stendhal parlando dei ricordi: «Ancora di più, non vedo questa fisionomia se non attraverso il ricordo dell'effetto che produsse su di me»¹³⁸.

Husserl esprime con una straordinaria terminologia la capacità sintetica dello spirito, in grado di tenere insieme momenti successivi della coscienza. Le indica con i nomi di *ritenzioni* e *protensioni*¹³⁹, in base alla loro direzione temporale. Si dirigono al passare per trattenere un oggetto o al futuro per anticiparlo e afferrarlo. Senza questi atti sintetici non si potrebbe mai giungere a una impressione. Queste proiezioni, sebbene non frutto di un'impressione visiva, si configurano come visive. Possono essere convertite in impressioni cinestetiche, ma non si basano semplicemente su di esse: in questo caso l'immagine precede l'azione.

Per Sartre inoltre anche l'apprensione del movimento ha una struttura immaginativa: «Se la nostra analisi è esatta e se anche l'apprensione visiva del movimento ha una struttura immaginativa, ne deve risultare che la nostra coscienza è sempre o quasi sempre accompagnata da una moltitudine di rappresentazioni mal differenziate, di cui il soggetto non può dire se si tratti di apprensioni cinestesiche o di immagini»¹⁴⁰.

Caso diverso per quanto riguarda l'apprensione delle parole che sono fenomeni acustici o ottici. Si tratta ovviamente di segni che richiamano da stretta distanza l'oggetto coscienziale di cui sono analogo letterale. Da una coscienza immaginativa dell'oggetto si passa immediatamente alla parola e viceversa.

¹³⁸ Stendhal, *Vita di Henri Brulard*, Bompiani, Milano 1944.

¹³⁹ Cfr. P. Ricoeur, *Tempo e Racconto*, Vol. 3, Jaca Book, Milano 1988, p. 42.

¹⁴⁰ J.P. Sartre, *L'immaginario*, cit., p. 145.

L'immagine è, quindi, il rapporto fra l'oggetto e una coscienza. Nell'immagine mentale l'oggetto che nasce da sintesi di percezioni appare come un analogo affettivo. Si tratta di una vista che non implica gli occhi, che non implica uno spazio fisico. "Vedere" un oggetto a livello immaginativo riguarda la credenza nell'esistenza dell'immagine. Questo accade quando la coscienza riflessiva riflette sull'immagine mentale come analogo dell'oggetto rappresentato. L'immagine mentale ha delle caratteristiche dell'oggetto assente e rappresenta queste caratteristiche. Con l'immagine mentale, medio fra concetto e percezione, abbiamo il tentativo di visualizzare l'oggetto nell'interezza delle sue sintesi. Questo può causare ovviamente delle contaminazioni e sovrapposizioni di caratteristiche. Non è la particolarità che andiamo a visualizzare, ma la generalità dell'oggetto in questione. Movimento, sapere e affettività si fondono e sono separabili solo in astratto. L'immagine mentale, come ogni sintesi psichica non è riducibile alla somma delle sue parti, ma possiede un surplus rispetto ad essa.

Per quanto riguarda invece la costruzione dell'immagine, in essa agisce un particolare tipo di giudizio, una particolare forma di decisione assolutamente non verbale che mette insieme le caratteristiche dell'immagine che vado a formare: questa prende il nome di *asserzione immaginativa*.

L'immagine però a differenza del semplice pensiero tende a realizzare il proprio oggetto: la funzione dell'immagine è essenzialmente *simbolica*.

Per la psicanalisi, il pensiero andrebbe a trovare le proprie immagini nell'inconscio. Sembrerebbe quasi che la natura simbolica dell'immagine quindi sia imposta dall'esterno, quando invece si tratta di una caratteristica essenziale dell'immagine stessa.

Il rapporto tra lo schema simbolico e l'immagine è splendidamente esposto da Flach: «Scambio. Ho dato al mio pensiero la forma di un nastro.

Ecco un nastro che rappresenta il processo circolare dello scambio. Il movimento della curva è a spirale, perché nello scambio l'uno acquista ciò che l'altro perde. La disuguaglianza delle curve deve esprimere il beneficio e la perdita implicati da ogni scambio. Il nastro è apparso subito»¹⁴¹ - scambio era la parola da analizzare schematicamente.

Possiamo quindi affermare che esistano due tipi di intellezioni: quelle *pure* e quelle *per immagini*. L'impiego dell'una come dell'altra non è in nessun caso generata a partire dall'oggetto. La soluzione a questo problema deve essere cercata altrove. Per farlo dobbiamo analizzare a fondo il tema dello schema simbolico.

Esso si compone di un sapere, a sua volta un analogo cinestetico e un analogo affettivo. Il secondo dovrebbe fornire una struttura razionale al concetto da esprimere, mentre il terzo il rapporto tra il soggetto e il concetto sebbene sia affibbiato al concetto tramite lo schema. L'analogo cinestetico si dà sotto una forma, cioè un movimento che ne esprime la razionalità, quello affettivo invece ne esprime l'ineffabile attraverso un simbolo – la macchia di vetriolo che rappresenta la poesia di Baudelaire, per fare un esempio.

Quando il soggetto produce schemi simbolico-immaginativi, contrariamente a quanto affermato dalla psicanalisi, ha già compreso il concetto, altrimenti sarebbe impossibile produrre lo schema. Se fosse invece solo una comprensione inconscia, come potrebbe il soggetto comprendere correttamente lo schema?

Lo schema se così fosse sarebbe del tutto superfluo. La comprensione si realizza nel momento stesso della comprensione. L'immagine è il correlato di comprensione concettuale che può apparire alla nostra mente.

¹⁴¹ A. Flach, *Über symbolische Schemata in produktiven Denkprozess*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», Leipzig, LII, 1927, pp. 369 sgg.

La comprensione si realizza *in* immagine, ma non *attraverso* l'immagine¹⁴².

Non è detto necessariamente che lo schema permetta una migliore comprensione del concetto. Quello che viene prodotto dallo schema è un oggetto del pensiero che si dà alla nostra coscienza. La sua funzione è essenzialmente *presentificatrice*, perché presenta un oggetto (lo schema simbolico-immaginifico).

Sul piano della presenza immaginativa, infatti, avviene che il sapere puro, ancora pre-riflessivo, diventi, non riflesso come nelle riflessioni della logica formale, ma totalmente irriflesso, dato che si trova alla presenza della cosa che tenta di comprendere. L'immagine è coscienza della cosa e non coscienza di se stessa come nel caso della logica. Si tratta di una quasi-osservazione, dato che la presentificazione dell'oggetto non insegna nulla, ma è già se stessa conoscenza nel momento della sua presentazione: la comprensione avviene immediatamente nel momento della presentazione dell'oggetto in immagine.

La filosofia ha sempre avuto la tendenza a trattare l'immagine e soprattutto lo schema simbolico come dei momenti da superare per realizzare la comprensione del concetto. I filosofi abituati a “pensare il pensiero” non possono accettare la sua apparente superficialità e ingannevolezza. Questa comprensione non è data come attuale, ma solo come una possibilità a partire. La comprensione riguarda infatti solo la necessità di dover andare oltre.

Scrivendo però Sartre in risposta a questa posizione: «La comprensione è un movimento che non si compie mai, è la reazione dello spirito a un'immagine per mezzo di un'altra immagine, a quest'ultima per mezzo di una nuova immagine e così via, teoricamente all'infinito»¹⁴³.

¹⁴² J.P. Sartre, *L'immaginario*, cit., p. 173.

¹⁴³ Ivi, cit., p. 188.

Affinché però avvenga questa rivoluzione che i filosofi auspicano è necessario passare da un piano riflesso a un piano irriflesso. Questo passaggio per Sartre è impossibile: è impossibile passare da un'immagine a un'immagine come idea.

Il pensiero irriflesso è un possesso di un oggetto dato alla coscienza come assente; esso realizza in carne e ossa una forma che dovrebbe dare contezza della natura dell'oggetto, il suo essere. L'oggetto non è semplicemente un'ideale, ma una struttura materiale. Nella maggior parte dei casi esiste uno iato: la struttura materiale non è altro che la struttura ideale concretamente data, secondo la regole del *come se*.

Quando immaginiamo l'oggetto si dà come analogo di un oggetto possibile della percezione. Questa *cosa*, accompagnata dalle sue determinazioni puramente geometriche e dalle sue caratteristiche essenziali è correlato a un certo sapere basato su leggi empiriche, fisiche, biologiche, geometriche, ecc. Secondo queste leggi si costituisce l'evoluzione dell'immagine dell'oggetto: esso tende a comportarsi come si comportano gli oggetti reali della stessa classe. Il sapere prende coscienza di se stesso attraverso un'immagine: immaginare, ad esempio, una palla che rotola verso una rete con tutte le resistenze fisiche che questa immagine implica.

La percezione e l'immaginazione sono due atteggiamenti della coscienza totalmente irriducibili l'uno all'altro. La formazione di una coscienza immaginativa fa scomparire il correlato percettivo e viceversa: questa è certamente la più grande lezione del testo sartriano. Tra immagine e pensiero c'è la stessa relazione che intercorre tra specie e genere. Il pensiero assume forma di immagine quando vuole "vedere" un oggetto per possederlo. Un oggetto irreale, ma non per questo meno nobile.

2.6 Ontologia dell'oggetto dell'immaginazione

E' arrivato il momento di porsi la domanda concernente lo statuto ontologico di questo oggetto dell'immaginazione. Un oggetto che Sartre definisce "magico" perché compare dal nulla per poterne avere possesso. Questi oggetti non si danno da nessun punto di vista, secondo nessuna indicazione spazio-temporale, ma si danno *solitamente tout court*. Si tratta di oggetti che si presentano come una totalità; non si tratta di oggetti sensibili, ma quasi-sensibili.

Anche il maneggiare questi oggetti irreali presuppone un'irrealizzazione da parte del soggetto che agisce: deve rendersi a sua volta irreali. L'analogo dell'oggetto immaginato non può che darsi come assente.

Lo spazio nell'oggetto irreali ha un carattere molto più qualitativo di quanto ne abbia l'estensione nella percezione. Infatti, ogni determinazione spaziale si presenta come una proprietà assoluta. La piccolezza di un determinato oggetto immaginato non dipende dal paragone con oggetti circostanti – che possono essere spesso assenti – ma è un carattere intrinseco dell'immagine stessa. Lo spazio inteso dal punto di vista della percezione è quindi totalmente assente e irreali.

Lo è anche il tempo, anche se è più difficile da ammettere. Non è lecito asserire la collocazione presente dell'immagine dell'oggetto irreali. Non è possibile collocarlo nemmeno nel presente della coscienza, semplicemente perché "non invecchia", è atemporale.

Il tempo e la durata dell'immagine non possiedono nessuna delle caratteristiche fondamentali del tempo della percezione: non scorre, può dilatarsi, può restringersi, non è irreversibile.

Inoltre, l'oggetto irreali è caratterizzato da quella che potremmo definire *povertà essenziale*. Esso non è infinitamente avvicinabile fino a scandirne perfettamente i contorni e la solidità, bensì è rado e opaco, è una totalità essenziale che si conclude in scarni rapporti fra determinazioni temporali

e spaziali. Ciononostante è assolutamente concluso, malgrado ogni possibile ambiguità.

Un'altra delle caratteristiche degli oggetti irreali è la discontinuità delle loro trasformazioni mentali, secondo quello che Kant chiamava *libero gioco dell'immaginazione*¹⁴⁴. Secondo Sartre, infatti, nel processo di trasformazione di un oggetto irreali esistono dei buchi e non una continuità¹⁴⁵.

L'oggetto irreali non possiede un ambiente, ma è astratto da ogni sfondo, isolato e indipendente dal mondo. Esso è senza conseguenza sul resto del mondo visibile e invisibile. Lo sforzo al quale mi sottopongo per inserirlo in una scena è uno sforzo intermittente per necessità. Essi si trovano in un perpetuo altrove, in uno spazio metafisico splendidamente ricalcato dall'opera di De Chirico. Essi evadono dal mondo, anzi si pongono come un *antimondo*, come liberazione da esso, come negazione di ogni *In-der-Welt-sein*¹⁴⁶.

Riguardo invece il rapporto tra oggetto irreali e percezione, già primigeni studi psicologici osservavano che: «L'evocazione di immagini messe in gioco da un meccanismo associativo centrale di eccitazioni sensoriali può avere gli stessi effetti di uno stimolo diretto. Si è già segnalato il fatto che l'idea di oscurità implicasse una dilatazione pupillare, l'immagine di un oggetto ravvicinato dei riflessi di accomodazione con convergenza e restringimento della pupilla, il pensiero di un oggetto disgustoso, la reazione di vomito; e la speranza di un piatto gustoso, quando si ha appetito, un'immediata salivazione¹⁴⁷».

Per Sartre, questi rapporti fra immaginazione e percezione non bastano a dimostrare la dipendenza della prima dalla seconda. Egli distingue due

¹⁴⁴ I. Kant, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma 1995, pp. 133-135.

¹⁴⁵ J.P. Sartre, *L'immaginario*, cit., p. 212.

¹⁴⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, pp. 131-132.

¹⁴⁷ G. Dumas, *Nouveau Traité de Psychologie*, Alcan, Paris 1932, p. 38.

momenti o *strati* dell'atteggiamento immaginativo: il primario o "costituente" e il secondario o "reagente all'immagine". E' interessante notare, in via solo preliminare, che questa distinzione esiste per Sartre anche a livello percettivo e non solo immaginativo.

Il passaggio dall'una all'altra nel caso immaginativo crea l'illusione di immanenza. Quindi, un oggetto irrealmente ripugnante primariamente immaginato si estrinseca in una reazione adesso reale di nausea. La sensazione affettiva e mnemonica si comporta di fronte all'oggetto irrealmente esattamente come farebbe di fronte a un oggetto reale, dato che esso è dotato certamente di esistenza, sebbene sull'ontologia di questa esistenza è ancora difficile esprimersi, senza un aiuto neuroscientifico.

La sfera del sapere anticipa l'immagine irriflessa: un caso esemplare potrebbe essere il seguente. Quando *sappiamo* di amare qualcuno, potrebbe venirci automaticamente in mente il suo volto. L'ordine è decisivo. E' l'amore per la persona amata che fa apparire il suo volto irrealmente. Il primo genera la comparizione dell'immagine mentale.

Per quanto possiamo tentare di simulare o recitare quell'emozione provata il giorno precedente con la nostra amata, la tensione di sapere impedirà davvero all'oggetto di essere commovente e rimarrà scisso fra ricettività emotiva e oggetto irrealmente. In questo caso non sarà l'oggetto a riprodurre, anche se flebilmente l'emozione, ma il ricordo dell'emozione provata nell'istante.

Esiste quindi una differenza nella relazione ai nostri sentimenti di fronte al reale e di fronte all'immaginario?

Certo. L'oggetto amato infatti ha una ricchezza inesauribile che permette il vivacizzarsi continuo e innovativo del sentimento d'amore che l'immagine cristallizzata non ha. C'è da amare sempre di più rispetto alla attualità dell'amore. La possibilità è sempre di fronte quando l'oggetto è presente, essa viene cancellata nel momento della sua assenza, o

perlomeno *fermata*. Il sentimento passa dal passivo all'attivo: noi lo vogliamo, noi ci crediamo, ma non potrà mai essere più di quello che è finché l'oggetto è assente. L'amore da individuale diventa generale, questo perché manca l'oggetto che lo individualizzi. Da questo punto di vista, l'amore appare irrimediabilmente impoverito, secondo quella *povertà essenziale*¹⁴⁸ che è tipica delle immagini.

Scrivono Sartre che con questo impoverimento si giunge a una semplificazione dell'amore. L'oggetto reale infatti possiede un'indipendenza, un'estraneità e un'impenetrabilità che ci oltrepassa e ci impaurisce¹⁴⁹. L'oggetto irreali, seppur più banale, è più conforme ai nostri desideri e al nostro possesso.

Per questa ragione Sartre distingue tra sentimenti veri e sentimenti *immaginari*. L'aggettivo però non ha alcuna connotazione assiologica e non concerne la realtà del sentimento, bensì solo il suo riferirsi a un oggetto immaginario. Questi sentimenti scompaiono immediatamente al comparire dell'oggetto reale.

Se quindi la coscienza nell'atto immaginativo è coscienza non-tetica di un oggetto irreali, allora stiamo forse tutti in qualche modo allucinando?

«La spazializzazione non è una qualità originaria dell'allucinazione uditiva, ma dipende per un certo verso dai dati intellettuali e per l'altro dagli atteggiamenti motori. Così la distanza è infinitamente variabile e il malato, a seconda della situazione, localizza le sue voci in una villa lontana o dietro il muro, sul soffitto, sul pavimento, sotto il cuscino»¹⁵⁰.

Sembra dunque che l'allucinazione in qualche modo abbia in comune con l'immagine la de-spazializzazione.

¹⁴⁸ B. Reverchon-Jouve, P. J. Jouve, *Moments d'une Psychanalyse*, in «Nouvelle Revue Française», 1933, pp. 353-85.

¹⁴⁹ J.P. Sartre, *L'immaginario*, cit., p. 225.

¹⁵⁰ D. Lagache, *Les hallucinations verbales et la parole*, Alcan, Paris 1934, p. 164.

Aggiunge Sartre: «La parola ingiuriosa “appare” al soggetto, è presente e il soggetto la subisce, verso di essa è in uno stato di ricettività, ma questa ricettività non implica necessariamente la sensorialità»¹⁵¹.

Il mondo sembra scomparire durante l'allucinazione; allo stesso modo, esso riappare non appena scompare l'allucinazione.

L'allucinazione visiva o uditiva è una coscienza spontanea che rompe l'unità dell'io. Malgrado il paziente sappia di aver spontaneamente realizzato quelle immagini, non le accetta, le proibisce, attribuendole in qualche mondo al reale.

L'allucinazione volge verso un terzo non dato al linguaggio fra soggetto e oggetto, è spontaneità di un oggetto irreali fondato però su una coscienza ora impersonale: questo è l'evento puro dell'allucinazione. L'evento allucinatorio si svolge dunque sempre in *assenza del soggetto*.

Solo attraverso la memoria possiamo dunque fare *esperienza* dell'allucinazione a cui abbiamo assistito¹⁵². Quando l'allucinazione appare alla coscienza si tratta immediatamente di un evento traumatico: un misto di sorpresa e orrore, osservabile adesso solo con l'occhio della memoria.

2.7 Immagini oniriche

Il problema delle immagini nei sogni è una *vexata quaestio* che ha impegnato le migliori menti della storia della filosofia. A tal proposito è già paradigmatico il pensiero di Cartesio sull'argomento:

«Bene – certo – come se non fossi uomo che di notte sono solito dormire e, quindi, nei sogni subire quelle medesime cose – a volte meno credibili – che questi <dementi subiscono> mentre sono desti. Quante volte, infatti,

¹⁵¹ J.P. Sartre, *L'immaginario*, cit., p. 232.

¹⁵² Ivi, cit., p. 242.

la quiete della notte non mi persuade che sono qui, vestito, seduto accanto al fuoco, tutte cose abituali, quando, invece, dopo essermi spogliato, giaccio sotto le coltri? Ora con occhi certamente desti vedo questo foglio, questo capo che muovo e non è assopito e, prudente e consapevole, allungo questa mano e “la” sento; a chi dorme tutte queste cose non apparirebbero così distintamente. Non ricordo forse di essere stato altre volte ingannato da simili pensieri mentre stavo dormendo? Quando rifletto con più attenzione su queste cose, vedo tanto chiaramente che non si danno mai indizi certi per poter distinguere la veglia dal sonno che rimango attonito e questo stesso stupore quasi mi rafforza nell’opinione che sto dormendo»¹⁵³.

La domanda concerne in soldoni lo status di affermazione intenzionale che è costituito dalla coscienza di un soggetto in stato onirico.

Ogni volta che la coscienza riflessiva “entra” nel sogno, questo corrisponde a un piccolo risveglio dal mondo dei sogni.

Nel sogno non posso far altro che credere a quello che percepiamo: questo sigla una differenza sostanziale con la percezione. Nell’atto percettivo la coscienza si riempie dell’oggetto e tutta la sua intenzionalità non è che percezione di quell’oggetto, senza che il pensiero corrispondente possa mai ricalcare la credenza dell’esistenza di quell’oggetto, a meno di assurdità scettiche.

Non esiste soluzione di continuità tra immagini sognate e percezioni. Durante il sogno non scambiamo immagini sognate per percezioni reali, altrimenti non si spiegherebbe come l’intromissione della percezione (ad esempio una sveglia) immediatamente ci desti dal nostro stato di sognatori. Il sogno è uno stato immaginativo prolungato. E’ una coscienza totalmente privata della facoltà di percepire. Una coscienza nello stato

¹⁵³ Cartesio, *Meditazioni sulla filosofia prima*, in «Opere», Utet, Torino 1996, vol. I, pp. 666-67.

dell'immaginario non può in alcun caso scambiare il sogno per la realtà perché ha completamente perso la nozione di realtà. Astratto dalla percezione, questo immaginario è chiuso al mondo reale e la coscienza ne è prigioniera fino all'irrompere della percezione del mondo reale.

Il sogno presentifica una credenza, quella del sognatore nel mondo immaginario.

La coscienza entra nel gioco delle sue ricchezze immaginative e ne tenta una sintesi onirica. Secondo Sartre, addirittura la necessità onirica di esprimere tramite simboli le proprie preoccupazioni più intime è dovuta a questo distacco totale dalle realtà¹⁵⁴. Questo non avviene dunque secondo le modalità di rimozione ponderate da Freud. Tutto quello che la coscienza "pensa" nel sogno non può che venire al mondo che sotto forma di immagine. Qualcosa di simile a questa coscienza incatenata avviene quando *entriamo nel mondo di una storia*, visiva o raccontata a parole. Ne comprendiamo l'irrealtà, ciononostante ne siamo immensamente affascinati. Anche il soggetto è irreali nei sogni: si tratta di un io-immaginario, sostanzialmente un oggetto che vive al posto del dormiente quelle esperienze del mondo immaginario e che può anche somigliare al dormiente in qualche modo, esattamente come uno scrittore somiglia al protagonista della propria autofiction.

Quindi, contrariamente a quanto scriveva Cartesio, il sogno non è mai un'apprensione della realtà, anzi l'irrompere della realtà ne causa la fine, il brusco risveglio.

Il sogno è il destino della coscienza quando essa è privata del suo essere-nel-mondo, secondo Sartre, la storia che essa si racconta acquisito ora il suo essere-nel-mondo-immaginario.

¹⁵⁴ J.P. Sartre, *L'immaginario*, cit. p. 255.

Riguardo lo status ontologico della coscienza immaginativa, quello che possiamo chiederci è se la capacità immaginativa sia una struttura contingente della coscienza o al contrario ne costituisca necessariamente la sua essenza. Può esistere una coscienza unicamente assorbita dalle sue intuizioni che non immagina mai? Oppure ponendo una coscienza, dobbiamo sempre considerarla come capace di immaginare?

D'altra parte è tesi di Sartre che esista una netta separazione di esistenza fra l'oggetto reale e quello considerato come immaginato. La posizione di esistenza è differente. A far scaturire questa differenza è la nullità e l'assenza dell'oggetto immaginato a differenza di quello realmente percepito. Cosa dunque deve essere una coscienza per poter porre oggetti in immagine e oggetti reali?

Consideriamo intanto la memoria come necessariamente diversa dall'immaginazione. L'oggetto, infatti, quando rammentato viene presentato come dato-presente nel passato e non come oggetto-assente. La sua modalità di esistenza è passata, malgrado ciò la memoria non pone il nulla di un'esistenza solamente immaginata.

Anche per quanto riguarda le anticipazioni fisiche – che richiamano in qualche modo a certe forme di azione incarnata – si tratta di esistenze reali passate e future che vengono collegate immediatamente in risposta a stimoli. Ogni oggetto reale si dà infatti attraverso strutture che sono collegate al passato, al presente o al futuro. Il rapporto con il futuro può essere basato su reali fattispecie – come nel caso dell'anticipazione fisica o di un'ordinaria ricorrenza – oppure totalmente immaginato. In questo caso, viene presentificato il nulla dell'oggetto immaginato.

La condizione quindi per una coscienza di porre immagini è quindi quella di poter porre una *tesi di irrealtà*¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Ivi, cit., p. 275.

Per ogni posizione di immagini dobbiamo mettere in conto una certa negazione della realtà, come quando guardando un quadro ne neghiamo le qualità materiali in modo tale che esse possano divenire *analogon* del soggetto rappresentato – altrimenti vedremmo solo tela, cornici e colore. Il mondo deve diventare un tutto sintetico nullificato, affinché possa apparire l'immagine. La coscienza deve retrocedere a una posizione di arretramento rispetto al mondo.

È questo il motivo per il quale Heidegger afferma che il nulla è la struttura costitutiva dell'esistente. L'essere-nel-mondo è, quindi, contemporaneamente condizione necessaria dell'immaginazione. Fra essere e nulla è dunque che ci sia un rapporto di co-implicazione affinché possa agire l'immaginazione. L'immaginazione si erge a totalità intera della coscienza in quanto realizza la propria libertà rispetto al mondo stesso. Essa ha sempre la possibilità di porre nella sua situazione reale qualcosa di irreali: l'uomo è trascendentalmente libero. Questa trascendentalità è il nulla di fronte al quale il soggetto conoscente è posto, un oggetto nullo perché non ancora presente. È il motivo per il quale l'oggetto trascendentale è sostanzialmente il nulla. Essendo però la coscienza sempre intenzionalmente volta a qualcosa, non può esistere una coscienza del nulla.

Ogni immaginario appare sullo sfondo di un mondo, contemporaneamente ogni apprensione reale implica sempre un superamento verso l'immaginario.

Capitolo tre - Bergson: Materia e Memoria

Il concetto di immagine in Bergson veicola e connette le differenti facoltà conoscitive, sensitive e volitive da un punto di vista fenomenologico. Nell'immagine non è ancora avvenuta quella scissione artificiosa tra conoscente e conosciuto, tra soggetto e oggetto. A partire da questa rivoluzione – che ricorda quella di Husserl – Bergson definisce lo spazio di azione all'interno del quale è possibile parlare della consistenza del materialismo e dello spiritualismo. È pur vero che Bergson alla fine della sua disamina nel testo che prenderemo come riferimento (*Materia e Memoria*), si definisce dualista; però, non verrà mai messo in dubbio l'unità strutturale tra spirito e materia, ma soltanto ribadita la loro irriducibilità.

L'attenzione alla psicologia di Bergson – definito addirittura da William James “psicologo nato” – deriva da necessità in primis gnoseologiche ed epistemologiche, in seguito pure ontologiche¹⁵⁶.

La posizione di Bergson riconosce alla coscienza una natura inestensiva, entrando in conflitto con il determinismo che dominava il positivismo di quegli anni. In *Materia e Memoria* la critica arriva a contestare che sia possibile per un ricercatore arrivare al piano noetico dell'esperienza in prima persona attraverso una constatazione analitica delle trasformazioni a livello di misura che avvengono nella materia cerebrale. Inoltre, continua quella delineazione dei vicendevoli ambiti di competenza tra psicologia e filosofia, obiettivo questo già inaugurato negli scritti precedenti dell'autore. Bergson critica aspramente la metodologia circolare delle scienze positive che giungono a risultati a partire da ipotesi arbitrarie, unicamente perché sono state scelte proprio queste ipotesi.

¹⁵⁶ A. Pessina, *Il tempo della coscienza. Bergson e il problema della libertà*, Vita e Pensiero, Milano 1988.

3.1 Immagine e Memoria: il senso comune

La memoria per Bergson non è più uno strumento funzionale alle risposte nei confronti degli stimoli in un determinato ambiente. Essa è la coscienza indivisa della *durata* come mutamento e come divenire delle cose. Questo permette di considerarla come storia e come conoscenza teoretica allo stesso tempo.

Lo schematismo della ragione quindi dovrebbe, per Bergson, rispondere all'esigenza di selezione di ricordi che possano rispondere a sollecitazioni particolari, senza sovraccaricare la memoria stessa. Essa è una facoltà del passato e del presente: del passato come conoscenza di quanto esperito, oltre ogni reazione ed esigenza pratica attuale o immediata, del presente perché applicabile alla situazione immediata, sollecitando una certa reazione. La memoria presenta dunque la duplice utilità di conoscenza teoretica di un reale dinamico e di libertà di scelta della reazione in risposta alla sollecitazione del mondo esterno (selezione e applicazione di ricordi).

Materia e Memoria si configura come un avanzamento della ricerca prodotta da Bergson a partire dal *Saggio sui dati immediati della coscienza*¹⁵⁷, in particolar modo la conferma della necessità di collegare il problema della libertà con la questione gnoseologica della conoscenza e degli strumenti concettuali attraverso cui esperiamo la realtà. Questo problema – come è ovvio – coinvolge in prima persona la questione metafisica dello spirito e della materia, intesi con termini più moderni, della mente e del cervello/corpo.

Con la nozione di immagine Bergson intende liberarsi sia della posizione idealistica, che di quella materialistica ed empirista della conoscenza, per ricondurre tutto al “senso comune”, funzionale per l'apologia fenomenologia della sua impresa filosofica.

¹⁵⁷ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano, 2001.

Questa riflessione sulla natura fenomenologica dell'immagine permette a Bergson di mettere tra parentesi il problema riguardante l'ontologia della materia – come rappresentazione berkeleiana oppure come consistenza ontologica a priori e a sé. Si mette tra parentesi, inoltre, il problema della conoscenza come prodotto che eccede la formazione psicofisiologica dell'umano oppure come prodotto totalmente appartenente alla materia.

Per Bergson, affinché si possa decidere di queste ipotesi e si possa raggiungere un criterio empirico che possa deliberare sulla legittimità delle stesse, è necessario partire dal dato immediato.

Il senso comune è quindi quel punto di inizio non ancora inquinato da premesse teoriche, quel darsi della realtà per come essa è, per tornare in seguito a discutere finanche la validità di tale asserzione.

Questa unità di soggetto e oggetto all'atto della conoscenza attua una «piccola rivoluzione copernicana»¹⁵⁸, da cui il Novecento è stato immensamente influenzato.

Il problema principale è a questo punto una definizione del termine “immagine”, della sua valenza e della sua funzione, nonché la sua relazione con la memoria. Nel testo vengono discusse quelle teorie che descrivono la memoria soltanto come una funzione del cervello e ne cercano di derivare la localizzazione cerebrale. La disputa riporta immediatamente alla questione annosa del dualismo corpo-spirito. Il movimento logico di Bergson parte dall'analisi dei postulati che hanno contrapposto realismo e idealismo, per giungere alle motivazioni della distinzione. Eliminati poi i postulati, il tentativo era quello di penetrare all'interno dell'unione fra mente e corpo.

Nella Prima Introduzione a *Materia e Memoria* (1896), Bergson espone con chiarezza abbacinante la sua metodologia che si avvicina

¹⁵⁸ William James in una lettera a Henri Bergson definisce il testo “geniale” e lo paragona con questa dicitura a Kant e Berkeley, in H. Bergson, *Mélanges*, Presses Universitaires de France, Paris 1972, pp. 566-568.

incredibilmente alla fenomenologia. Scrive Bergson: «Questo è il metodo che abbiamo già applicato al problema della conoscenza, allorché cercavamo di sgombrare la vita interiore dai simboli praticamente utili che la ricoprono, per coglierla nella sua sfuggente originalità. È questo stesso metodo che qui vorremmo riprendere, allargandolo, per collocarci questa volta, con esso, non più semplicemente all'interno dello spirito, ma nel punto di contatto tra lo spirito e la materia. La filosofia, così definita, non è che il ritorno cosciente e riflesso ai dati dell'intuizione. Essa deve ricondurci, attraverso l'analisi dei fatti e il confronto delle dottrine, alle conclusioni del senso comune»¹⁵⁹.

La posizione di Bergson nel testo è, dunque, di natura decisamente dualistica, ma il tentativo è quello di attenuare questa difficoltà, come scrive nella prefazione del 1911, e «determinare il rapporto tra l'uno e l'altra [spirito e materia] attraverso un esempio preciso, quello della memoria»¹⁶⁰.

Come espresso, il metodo suggerisce l'utilizzo del punto di vista della coscienza immediata e del senso comune, attraverso un'analisi dell'esperienza in prima persona. Bergson critica l'estremismo delle posizioni contrapposte, considerando il riduttivismo della materia alla rappresentazione perlomeno eccessivo, come eccessiva è anche il rappresentazionalismo realistico. La materia è per il soggetto un insieme tenuto da immagini.

Per "immagine" egli intende qualcosa che si colloca tra la cosa e la rappresentazione, essendo meno della prima e più della seconda secondo un'assiologica ontologica. Il senso comune rimane basito di fronte alle posizioni idealistiche di Berkeley. Le caratteristiche dell'oggetto sono per il senso comune elementi costitutivi di un esistente indipendente dallo

¹⁵⁹ H. Bergson, *Materia e Memoria*, Laterza, Bari-Roma, 1996, p. 4.

¹⁶⁰ Ivi, cit., p. 5.

stato dello spirito. L'oggetto esiste per sé per la coscienza immediata ed è come è percepito. Si tratta quindi di un'immagine percepita, che esiste però di per sé.

L'errore di Berkeley era stato certamente rivoluzionario, ma portare la materia all'interno dello spirito come idea è stata la decisione che ha reso difficile la discussione riguardante l'ontologia dell'immagine. L'ordine matematico che Cartesio aveva elevato a ragione stessa della realtà e della materia, diventava per Berkeley un puro accidente, rendendo difficile far rientrare nel proprio sistema le grandi scoperte della fisica dei corpi. Quella che Bergson spera di trovare e che Kant prima di lui, a suo dire, non è riuscito a raggiungere è quel giusto mezzo tra la posizione di Cartesio e quella di Berkeley.

Bergson discute la tesi della coscienza e del pensiero intesi come epifenomeno dello stato cerebrale, una semplice funzione del cervello. Questa posizione considera lo studio fisiologico della materia cerebrale e delle localizzazioni delle attività cerebrali, preliminare a ogni intervento riguardante la natura della coscienza e dello spirito. Scrive Bergson: «Che ci sia solidarietà tra lo stato di coscienza e il cervello è incontestabile. Ma c'è solidarietà anche tra l'abito e il chiodo a cui è appeso, perché, se si strappa il chiodo, l'abito cade»¹⁶¹. È impossibile però dedurre l'essenza e la natura del chiodo da quella dell'abito e viceversa. Questa tesi epifenominista o parallelista è profondamente ostacolata da Bergson che ritiene non possa giungere alla realtà del rapporto vicendevole. Ogni posizione "scientifica" su questo fatto è senza ombra di dubbio, in realtà, una posizione filosofica, se non metafisica¹⁶².

¹⁶¹ Ivi, cit., p. 7-8.

¹⁶² H. Bergson, *Il cervello e il pensiero e altri saggi*, Editori Riuniti, Roma, 1990, pp. 150-164.

La memoria è il punto di intersezione tra materia e spirito, quindi è proprio la riflessione sulla memoria che dovrebbe essere il punto di partenza per ogni riflessione su questo “parallelismo”.

3.2 Corpo e azione

L’attenzione alla realtà è un altro dei punti fermi dell’opera di Bergson. In questo rapporto tra spirito e realtà può essere colta la spiegazione del problema mente-corpo, oltre ogni pura discussione dialettica chiusa nel proprio campo d’azione.

Il punto fermo della relazione di Bergson con l’azione gli permette di guardare all’analisi psicologica a partire dalle sue implicazioni utilitaristiche, quindi essenzialmente lo spirito pensato come rivolto all’azione. Inoltre, bisogna riportare queste “abitudini all’azione”¹⁶³ lontano dalle oscurità della speculazione metafisica.

Bergson scrive la sua tesi iniziale in questo modo: «Tutto accade come se, in questo insieme di immagini che chiamo universo, niente potesse prodursi di realmente nuovo se non tramite certe immagini particolari, il cui tipo mi è fornito dal mio corpo»¹⁶⁴. I movimenti centripeti dalla periferia al centro di controllo del corpo fanno nascere la rappresentazione del mondo, mentre quelli centrifughi sono causa del movimento di quella speciale immagine che chiamiamo corpo. Il cervello è parte di questa immagine generale che chiamiamo universo, è dunque contraddittoria la tesi idealista che pensa che mancando il cervello, venga a mancare anche l’immagine generale dell’universo.

Una sorta di enattivismo è già presente nelle riflessioni di Bergson che considera gli oggetti-immagine come provvisti di *affordances* che riflettono l’azione possibile del corpo su di loro.

¹⁶³ H. Bergson, *Materia e Memoria*, cit., p. 11.

¹⁶⁴ Ivi, cit., 14.

Bergson considera in un unico sistema il cervello e il mondo, dato che il primo fa parte del secondo e, soprattutto, determina i propri stati in base al variare degli stati del secondo, compreso quell'oggetto-immagine particolare che è il resto del nostro corpo: «Non diciamo dunque che le nostre percezioni dipendono semplicemente dai movimenti molecolari della massa cerebrale. Diciamo che essi variano con essi, ma che questi stessi movimenti restano inseparabilmente legati al resto del mondo materiale»¹⁶⁵.

Secondo Bergson, il problema tra idealismo e realismo è un problema di rapporto tra sistemi. Da un lato il sistema della scienza e dall'altro quello della coscienza e la problematica riguardante il rapporto tra i due mondi. La derivazione dell'uno dall'altro forma secondo Bergson quella situazione aporetica che ha inquinato il pensiero filosofico di centinaia di anni.

Il postulato comune a realismo e idealismo è per Bergson quello di considerare la percezione come un fatto di pura speculazione, una conoscenza pura, vista come una scienza ancora confusa e provvisoria dai realisti, e come un assoluto ontologico dagli idealisti.

La posizione molto contemporanea di Bergson considera, contrariamente a questa considerazione della percezione come pura attività speculativa, la percezione come un'azione. L'accento di Bergson agli studi biologici vedono nei riflessi della materia organica più elementare, contrattile e irritabile, soltanto una differenza di complessità rispetto alle funzioni del cervello e non una differenza di natura. Anche il cervello in atto percettivo, dunque, per Bergson, agisce, sebbene secondo schemi più complessi degli organismi elementari sprovvisti di materia cerebrale.

Quel che si guadagna dalla presenza del cervello che allunga il percorso di riflesso stimolo-risposta, propagando quelle "vibrazioni" verso

¹⁶⁵ Ivi, *cit.*, p. 19.

l'encefalo, è l'eccitazione delle cellule sensoriali. Queste permettono allo stimolo di essere elaborato per «raggiungere *a piacimento* questo o quel meccanismo motorio del midollo spinale e di *scegliere* così il suo effetto»¹⁶⁶. Secondo questa concezione, il cervello non sarebbe niente di più di un centralino telefonico che smista gli stimoli verso le varie zone motorie periferiche attraverso il midollo spinale e i nervi. Sembra non esserci nulla quindi che possa servire a fabbricare delle rappresentazioni. Tutto sembra perseguire il campo dell'azione e giammai quello della rappresentazione.

Ogni percezione è inoltre permeata di ricordi. Anzi, arriva a sostenere Bergson che la differenza tra memoria e percezione è unicamente una maggiore intensità della seconda rispetto alla prima, laddove però non è ancora chiaro che cosa si intenda con la parola "intensità".

Ogni percezione presuppone una certa durata, in cui la memoria agisce sul percolato. Ogni caratteristica soggettiva della percezione è data appunto dall'azione di contrazione del reale della memoria sul percolato. La memoria ricopre l'immediato percolato di ricordi e moltiplica i momenti dell'esperienza in uno stesso tempo.

Esiste dunque la necessità di separare la percezione soggettiva, arricchita di questi connotati mnemonici, dilata secondo la durata dell'esperienza stessa, dalla *pura* percezione, che esiste solo nel presente come visione istantanea della realtà della materia.

Tra essere ed essere percepito per un oggetto esiste soltanto una differenza di grado e non di natura, laddove ogni rappresentazione che possiamo avere di questa materia è la misura di un'azione possibile nei confronti di questa stessa. La coscienza, inoltre, presuppone quindi una scelta di focalizzazione sulla totalità della materia, in vista dell'azione possibile. Essa non conosce distacco tra la rappresentazione e le qualità materiali

¹⁶⁶ Ivi, *cit.*, p. 23.

degli oggetti. Le intuizioni di Bergson sono corrette: non basta il cervello in una vasca affinché ci sia una percezione. Anche se «ci sono numerosi stati, quali l'allucinazione e il sogno, in cui sorgono delle immagini che imitano di tutto punto la percezione esterna»¹⁶⁷, e quindi il cervello è capace di creare immagini senza l'oggetto e la percezione esterna, non è lecito pensare che il cervello possa farne a meno. La percezione è dunque, anche per Bergson, strettamente legata all'oggetto, al contrario l'immaginazione non lo è in necessità. È necessario che almeno una volta sia percepito un mondo, motivo per il quale i ciechi dalla nascita non formano mai una rappresentazione e un'immagine di nulla.

La percezione nasce dalla relazione complessa fra centri sensori e centri motori. Questa relazione, secondo Bergson, non può e non deve essere dimenticata. Il fatto di riferire al corpo il centro della percezione è dato da un motivo: il corpo, come immagine, è quello che non cambia, mentre tutte le altre immagini variano. Questa la ragione per cui tutte le immagini si riferiscono all'immagine primaria – non in senso assiologico - che è quella del corpo. Questo è l'unico privilegio che ha il soggetto-corpo rispetto al mondo di immagini.

Bergson affida, quindi, un'importanza fondamentale al concetto di discernimento, vero e proprio significato intrinseco della percezione: «percepire coscientemente significa scegliere, e la coscienza consiste prima di tutto in questo discernimento pratico»¹⁶⁸.

Per ritrovare la purezza dell'immagine sarebbe necessario scindere l'affezione che l'oggetto percepito provoca all'immagine-corpo, che proviene in qualche modo quindi dall'interno. Per Bergson, l'affezione come un'impurità si mescola all'immagine e porta all'errore di considerare la percezione come un insieme di qualità inestensive che sono

¹⁶⁷ Ivi, *cit.*, p. 34.

¹⁶⁸ Ivi, *cit.*, p. 39.

le singole sensazioni e affezioni. Questa miscela porta anche all'illusione che la percezione sia quindi, essenzialmente un "fatto interiore".

Bergson consiglia non di partire dall'affezione, come elaborazione interna degli stimoli, ma, al contrario, di riferirsi all'azione, come facoltà capace di provocare cambiamenti nelle cose. L'azione totale dell'esterno sui centri nervosi forma la percezione che abbiamo del mondo. La coscienza lungi dall'essere un elemento interiore e profondo coincide con la somma di queste modificazioni dell'immagine particolare che noi chiamiamo corpo. Questa è, riassumendo, la teoria della pura percezione constatata da Bergson.

3.3 Azione e Memoria

Considerata quindi la relazione strettissima fra coscienza e azione, è necessario un passo ulteriore. Non sarebbe altro che un puro collettore di istanti disparati la coscienza, se non ci fosse l'azione della memoria. L'indeterminazione delle azioni sarebbe un puro capriccio se non fosse possibile collezionare le immagini percepite in passato, la rilevanza delle azioni svolte o viste svolgere. Senza una prospettiva sulle esperienze passate non sarebbe possibile nessuna esperienza o azione futura. L'indeterminazione della volontà come azione possibile si scontra, dunque, con la conoscenza della memoria. La pura percezione non sarebbe mai abbastanza a spiegare la totalità della nostra esperienza sensibile, sarebbe davvero poca cosa la percezione del mondo esterno senza l'apporto dato dalla memoria. Addirittura Bergson arriva ad affermare che l'unica funzione dell'intuizione reale (delle cose) «è unicamente quella di richiamare il ricordo, di dargli un corpo, di renderlo attivo e, per questo, attuale»¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Ivi, *cit.*, p. 53.

La coscienza misura, tramite il ricordo, il grado di realtà dell'esperienza dal suo grado di utilità, laddove con utilità si intende proprio un'utilizzabilità. L'intuizione geniale di Bergson è quella di realizzare che tra pura percezione dell'esteriorità stessa e ricordo di un percepito sussiste una differenza di natura e non semplicemente di intensità – come se il ricordo fosse una percezione sbiadita.

Ricordo e percezione, è vero, scambiano continuamente come per osmosi le vicendevoli sostanze, ma non per questo vanno confusi riguardo alla loro essenza. Nell'intuizione pura e nella separazione di ricordo e azione sta lo scacco al dualismo tra realismo e idealismo. La percezione non sarà più pura speculazione, ma azione già rivolta a un utile nel mondo. Il ricordo è ciò che non agisce più, distinto da ciò che agisce adesso. Questo ricordo rappresenta il lato soggettivo di ogni esperienza sensibile. Bergson comprende quindi che la distinzione tra l'oggettivo e il soggettivo è da ricercare nel tempo piuttosto che nello spazio. La coscienza come collettore di istanti – mai davvero percepiti come tali – connette gli uni agli altri tramite la memoria. Per giungere al realismo totale, alla percezione pura, all'oggetto in sé, basterebbe dunque – cosa impossibile a farsi – togliere la memoria dall'esperienza, in poche parole togliere il tempo e lasciare lo spazio.

Nella materia c'è qualcosa in più, ma non per questo qualcosa di differente, rispetto a ciò che viene esperito. Sembra un richiamo a Kant che nel definire la differenza tra cosa in sé e mondo fenomenico scrive che non si tratta di un altro oggetto, ma di un'altra relazione. Inoltre, la nostra percezione non contempla il totale dell'oggettività, ma solo quelle sfere di focalizzazione che interessano alla nostra coscienza in base ai nostri bisogni. Questo discernimento o focalizzazione è da intendere non di natura speculativa, ma immediatamente agentiva: la cernita è già atto.

Tra la percezione pura – praticamente un trascendentale – e la percezione ordinaria nel mondo delle immagini esiste solo una differenza di grado e non di natura. Non esistono proprietà della materia nascoste o diverse rispetto a quelle che percepiamo nella materia stessa.

Il puro ricordo è la rappresentazione di un oggetto totalmente assente. Quello che però è da dimostrare è che tra percezione e ricordo ci sia una differenza di natura e non solamente di grado. Se questo fosse dimostrato, allora potremmo inferire che nella percezione esiste qualcosa in più che manca al ricordo e questo sarebbe una realtà immediatamente intuita.

La memoria agisce sotto forma di meccanismi motori e di ricordi indipendenti. Da qui si può arrivare a stabilire che dentro i meccanismi di riconoscimento si può distinguere tra quello che procede per mezzo dei movimenti, quando proviene da un oggetto oppure per mezzo delle rappresentazioni quando proviene dal soggetto. Riconoscere un oggetto vuol dire associare immagini tra loro¹⁷⁰ e questo è strettamente collegato al movimento, in quanto non esiste percezione che non si prolunghi in un movimento, come sottolineato anche da Maudsley¹⁷¹. In questo graduale passaggio dei ricordi ai movimenti è indispensabile comprendere se i ricordi vengano da sé spontaneamente verso l'esperienza o viceversa siano le percezioni che meccanicamente richiamino il sorgere dei ricordi associati.

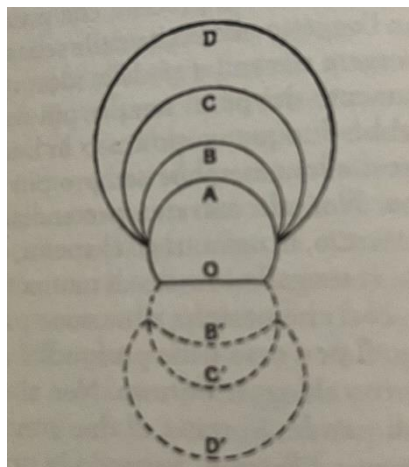
Secondo Bergson, la percezione esterna provoca dei “movimenti” dentro di noi che ne tracciano a grandi linee la figura, mentre la memoria associa a queste percezioni ricevute delle immagini passate che le assomigliano sulla percezione, di cui i movimenti, quasi delle *affordances*, ne tracciano attivamente e enattivamente l'aspetto.

¹⁷⁰ A. Lehmann, *über Wiedererkennen*, in W. Wundt, *Philosophischen Studien*, Engelmann, Leipzig 1883, Vol. V, pp. 96 ssg.

¹⁷¹ H. Maudsley, *Physiologie de l'esprit*, Bailliere, Paris 1879, pp. 207 sgg.

Questa operazione può avvenire senza alcun limite arricchendo la percezione e aggiungendo al percepito un numero sempre crescente di ricordi complementari. L'attenzione, definita da Bergson come una facoltà di analisi, lancia ipotesi mnemoniche sul percepito, operando delle piccole sintesi, suggerendo selezioni di accostamenti fra memoria e percezione.

Secondo Bergson, la percezione lungi dal poter essere rappresentata da una linea retta che si allontanerebbe sempre di più dall'oggetto per giungere al soggettivo, forma con l'oggetto percepito un circuito che si autoalimenta, tornando continuamente all'oggetto stesso come referente della percezione.



Si crea un rapporto di mutua solidarietà attuale e storico-esperienziale tra il soggetto e l'oggetto che lo conosce. Come dei cerchi concentrici, via via sempre più ampi, così Bergson rappresenta la stretta correlazione tra materia e memoria, laddove cerchio più piccolo rappresenta la percezione pura e quelli sempre più ampi, che contengono ovviamente i precedenti, sono rappresentati dei cicli di memorie che arricchiscono questa immediata esperienza attuale.

Ogni percezione arricchita da una memoria ha una sua controparte nella parte inferiore della figura, dove ogni cerchio ulteriore rappresenta la

riflessione nella realtà di quella memoria richiamata, via via sempre più profondamente nella realtà. La vita psicologica si ripete indefinite volte e «viene il momento in cui il ricordo, così ridotto, si incastra così bene nella percezione presente che non si saprebbe dire dove finisce la percezione e inizia il ricordo»¹⁷².

L'ipotesi di Bergson è quella di delineare ogni apprendimento, addirittura quello della lingua, a partire dagli schemi motori di produzione delle parole, un'articolazione labiale e uditiva che non prescinde dalla memoria, ma la colloca nell'azione – un'ipotesi che ricorda quella della cognizione incarnata considerata la rivoluzione della scoperta dei neuroni specchio.

Bergson si pone in rotta di collisione con gli studi psicologici dei tempi riguardanti l'apprendimento della lingua¹⁷³. Lo schema motorio della comprensione e della percezione-ricordo segue ogni svolta del nostro pensiero, mostrandogli il cammino da seguire. È una forma vuota che si riempie di ricordi-immagine in grado di ricoprirne la trascendentalità.

Bergson sostiene un'ipotesi non localizzata della memoria, laddove le disfunzioni causate da lesioni non sono prodotte da altro che dall'interruzione del continuo progresso grazie al quale il ricordo si attualizza, ovvero un danno cerebrale implica un danno allo schema sensorio-motorio in grado di attivare l'irruzione di immagini-ricordo che ne riempiono la forma.

D'altra parte il ricordo senza la percezione che lo attira rimarrebbe soltanto allo stadio di virtualità, e si tratta di un'esperienza contigua e continua, senza discrezioni, quella che passa dal ricordo all'immagine-ricordo e quindi alla percezione dell'immagine, divenuta ora vivida.

Questa funzione del puro ricordo è un trascendentale che non ha un corrispettivo di realtà. Il punto di partenza di Bergson, in questa analisi

¹⁷² Ivi, *cit.*, p. 89.

¹⁷³ C. Bastian, *On different kind of aphasia*, in «British Medical Journal», 1887, p. 935.

fenomenologica, è quindi l'unione indissolubile tra percezione completa e immagine-ricordo, lungi da ogni dottrina di localizzazione e lontano da un'idea di cervello come deposito di ricordi. È questo che separa la posizione di Bergson da quella di un classico della psicologia continentale come quella di Wundt¹⁷⁴.

Il grande problema di Bergson non riguarda però la formazione della percezione esterna, ma la risoluzione della questione che riguarda il come un oggetto virtuale, un'eccitazione che proviene interamente dall'interno possa far risultare la propria azione sui centri di elaborazione fino a divenire vere e proprie sensazioni. In poche parole, come possono delle immagini-ricordo, virtuali e interiori provocare movimenti e sensazioni nel corpo, permettere atteggiamenti che anticipano quell'intenzione. Un'immagine ricordo virtuale procede verso una sensazione virtuale, che non scambia nulla non con l'esterno, che, a sua volta, procede verso un movimento reale. Questo movimento alla fine del processo non è altro che la realizzazione di quella sensazione, che a sua volta non è altro che il corpo virtuale dell'immagine. Il passato quindi tende ad attualizzarsi per ripresentarsi come influenza, prima perduta ora ritrovata.

La percezione non è mai puro rapporto con l'oggetto, ma sempre impregnata di immagini-ricordo che a loro volta partecipano del ricordo puro. Il punto nevralgico centrale di ogni percezione non è dunque né la percezione pura, né il puro ricordo, ma l'immagine ricordo.

3.4 Immagine-ricordo e mondo

Eppure, è impossibile nel processo di pensiero definire dove finisca uno di questi elementi e inizi l'altro – questo almeno a livello filosofico.

Ogni nostra percezione sarebbe quindi sempre in contatto con il passato e lo richiamerebbe di continuo all'attualizzazione. Non esiste discontinuità

¹⁷⁴ W. Wundt, *Psychologie physiologique*, La Scuola, Brescia 1945, Vol. I, pp. 242-252.

tra questi elementi, non discreti, ma ogni momento è intrecciato all'altro, sebbene la percezione eclissi con la sua attualità l'immagine-ricordo che a sua volta eclissa il puro ricordo. L'associazionismo classico considerava questi stati come separati e vedeva nei due primi momenti degli stati deboli, riferiti unicamente al passato.

Invece, il rapporto con il passato è possibile solo all'interno di esso, solo nel caso in cui esso si presenti. Eppure, si tratta sempre solo di una virtualità: cercare il passato nel presente è come cercare l'oscurità sotto la luce, scrive Bergson, e questa metafora sembra piuttosto calzante.

Ciononostante, immaginare non è ricordare. Vero che ogni ricordo tende a vivere nell'attualizzazione in un'immagine, ma viceversa il reciproco non è vero. Il ricordo di un dolore non è dolore, anche se il dolore tende a ripresentarsi. La differenza tra percezione e ricordo è una differenza di qualità e non solo di intensità. Ogni discorso sulle sensazioni indebolite non ha alcun riscontro nella realtà. Come se un dolore debole sia equiparabile a un ricordo di un dolore di qualsiasi entità.

Tra il passato e il presente non esiste semplicemente una differenza di grado, perché il presente è ciò che interessa al soggetto ai fini della propria azione nel mondo, mentre il passato non im-potente.

Il presente ha una sua durata, per Bergson, che si estende verso il prossimo futuro e il recente passato. Il presente è dunque contemporaneamente una percezione del passato e una determinazione del futuro, verso cui tende necessariamente. Il passato si esprime attraverso la sensazione, dato che si tratta di un elemento percepito dal nostro corpo; il futuro, al contrario, si caratterizza come spazio di azione e si determina come movimento.

Il movimento dipende dalla percezione, è la sua estensione in un'azione. Quindi, il presente rappresenta quel sistema indiviso che unisce la sensazione e il movimento: la sua essenza è sensorio-motoria.

Il presente è quella coscienza del corpo nei suoi movimenti, nelle sue percezioni e nelle sue reazioni. Il corpo è il centro di azione che mette in relazione la materia da cui subisce alterazioni e la materia che da lui subisce alterazioni. È lo stato attuale di ogni divenire e rappresenta la durata nella strada della formazione¹⁷⁵.

In questa realtà che, con reminiscenze eraclitee, scorre di continuo, il nostro presente come durata compie un taglio istantaneo di scelta e selezione di elementi che la nostra percezione affida al sistema motorio. Questo taglio di selezione applicato alla realtà è quello che potremmo definire il nostro mondo, dove il corpo sta al centro e ne è parte integrante. Il presente come scrive Bergson «è la materialità stessa della nostra esistenza, cioè un insieme di sensazioni e di movimenti: nient'altro»¹⁷⁶.

Questo insieme di oggetti è determinato in ogni momento della sua durata perché ogni cosa occupa il suo spazio e non potrebbe essere altrimenti.

Tra sensazioni attuali e puro ricordo la differenza non è semplicemente di grado, ma di natura. Le sensazioni attuali occupano uno spazio, cioè determinate superfici organiche e sensibili del corpo, mentre il ricordo non ha alcun luogo. Il ricordo smetterà di presentarsi come tale quando si materializzerà in una sensazione presente, in un ricordo-immagine e passerà al presente.

Il ricordo per Bergson non è la percezione già incarnata e nascente in immagine, è inestensivo e impotente sul corpo, al contrario della sensazione che è immediatamente estensivo e localizzato nel corpo, senza attraversare fasi mediane di consolidamento del corpo. Questo risolve il problema delle metafisiche idealistiche e empiriste e apre la strada alla fenomenologia.

¹⁷⁵ M. Acerra, in H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Rizzoli Bur, Milano 1993.

¹⁷⁶ H. Bergson, *Materia e Memoria*, cit., p. 118.

Il presente è l'atteggiamento in cui si pone la coscienza rispetto al futuro, è già, dunque, intrinsecamente l'azione imminente del soggetto: per tale motivo è senso-motorio.

Dal passato provengono quelle immagini che si sensibilizzano - diventando "nascenti", come le definisce Bergson - per poter collaborare alle finalità dell'azione e diventare utili. Già si comprende come il ricordo attualizzato possa risultare distante dalla concezione, prima esposta, di ricordo puro, sebbene soltanto da questo può provenire l'immagine che si attualizza e si sensibilizza ai fini dell'azione cosciente. Il ricordo è impotente in sé, rimane inutile e scevro (puro) da ogni miscela con la sensazione. Inoltre, non ha alcun legame con il momento senso-motorio rivolto al futuro - che è il presente - di conseguenza essenzialmente inestensivo.

È interessante notare come Bergson consideri lo statuto d'esistenza del ricordo puro come uno stato psicologico inconscio, in un momento storico in cui incoscienza a livello psicologico era quasi sinonimo di inesistenza. Eppure, la coscienza è legata a doppio filo con il presente, tanto da esserne la caratteristica principale. È la vita dell'attualmente vissuto dell'agente. Però, quello che cessa di essere conscio non cessa necessariamente di esistere. La coscienza riguarda unicamente l'azione reale sul mondo, non concerne assolutamente la totalità degli stati psicologici del soggetto. La coscienza ha il ruolo di attivare e coadiuvare l'azione realmente efficace e la scelta dell'azione in questione. La coscienza opera un'attività di scelta del materiale del passato per poter selezionare il giusto comportamento in base alle conseguenze passate.

Il ragionamento di Bergson così procede: così come al di fuori della nostra attuale percezione esistono - e siamo sicuri che esistano - altri oggetti, strade, persone, città, pianeti, allo stesso modo il passato non smette di esistere, ma semplicemente esiste nella incoscienza del soggetto di tale

esistenza. L'esistenza al di fuori della coscienza è accettata per gli oggetti, mentre è stata osteggiata per il soggetto. È doveroso ricordare che l'anno di pubblicazione di *Materia e Memoria* è il 1896, mentre Sigmund Freud pubblica *L'interpretazione dei sogni* nel 1899. Senza voler con questa sottolineatura affermare influenze e plaghi, è dovuto rimanere affascinati dalla lucidità di pensiero, dal coraggio intellettuale e l'innovatività di Bergson.

Bergson parla della linea "dei ricordi successivi"¹⁷⁷ per indicare quell'insieme di ricordi inconsci che possono, nella loro virtualità attuale, entrare nell'esperienza corrente arricchendola. Così come non abbiamo dubbi sull'esistenza di un'esperienza virtuale, allo stesso modo non dovremmo avere dubbi riguardo l'esistenza di questa linea di ricordi successivi. Il passato ritorna sul presente a partire da correlazioni con esso, mentre il futuro si esprime come azione ancora virtuale, come percezione in arrivo.

Il meccanismo meraviglioso secondo il quale le cose scompaiono e ricompaiono alla nostra coscienza ha, secondo Bergson, a che vedere con la nostra capacità di selezionare gli input in base alle necessità utilitaristiche e rifiutare tutto il superfluo. Tendendo sempre verso l'azione, al centro della riflessione sulla coscienza è sempre da porre la nostra esigenza all'utile. Questa è la ragione per cui gli oggetti nello spazio – anche quelli non percepiti - si danno alla coscienza secondo una continuità, mentre gli oggetti disposti nel tempo si danno secondo una discontinuità decisa dall'azione.

Ogni esperienza ha questo duplice filo di connessione di temporale e spaziale che rintracciamo nella logica della causalità. Però, afferma Bergson non esiste una differenza di natura tra esperienza oggettiva e stati

¹⁷⁷ Ivi, *cit.*, p. 121.

interni psicologici: questo permette al filosofo francese di risolvere quel dualismo materia-spirito che rintracciamo nella storia della metafisica.

La vita passata condiziona il presente senza dover attribuire a questa causalità alcuna necessità. Il passato non cessa di esistere, al massimo cessa di essere utile. Il presente non è semplicemente ciò che è, ma ciò che si fa, tanto che, afferma Bergson, «noi percepiamo praticamente soltanto il passato, essendo il puro presente l'inafferrabile progresso del passato che rode il futuro»¹⁷⁸.

Questa ripugnanza nell'ammettere che il passato continua a esistere è dovuta unicamente all'attenzione e all'utilità che il presente ha per il nostro agire tendente al futuro.

Il nostro corpo, immagine sempre rinnovata della nostra coscienza, immagine sempre presente, ha anche la posizione centrale di centro di ricezione dell'agire esterno e di centro di azione su questo esterno. È la sede di ogni fenomeno sensomotorio.

La memoria corporea, sprovvista di rappresentazione in immagini, è forgiata, secondo Bergson, dall'abitudine all'azione ed è una memoria istantanea. Costituisce la base per quella "vera" memoria rappresentazionale che contiene in sé i ricordi della nostra esperienza. La memoria corporea è in costante contatto con il piano dell'esperienza attuale e con l'immagine del nostro stesso corpo, luogo limitare tra interno ed esterno. Eppure, questa memoria incorporata non deve essere considerata assiologicamente come inferiore, in quanto è proprio l'attivarsi degli apparati sensomotori che permettono ai puri ricordi di materializzarsi e "scendere" nella realtà per agire in vista di un fine e diventare una potenza di utilità.

¹⁷⁸ Ivi, *cit.*, p. 127.

L'impulsività nell'azione è data proprio dalla mancanza di collante tra memoria vera e azione corporea, secondo una memoria incorporata. Da qui, la necessità che le due memorie per Bergson debbano agire in squadra. Una delle prove che serve a Bergson per consolidare la propria posizione è rappresentato dallo stato di naturale rilassamento che il sonno induce e come questo fatto si colleghi a una maggiore pregnanza e materializzazione di ricordi mai neppure contemplati o dimenticati. Bergson sottolinea quindi, di nuovo prima di Freud, il rapporto strettissimo tra sogno e inconscio. In nessun luogo dell'esperienza come nel sogno, più libero dai disturbi dell'esterno, i ricordi si presentano come fiumi in piena alla coscienza, molto più puri e, dunque, insensati, all'apparenza impotenti. È proprio nel sogno che ci rendiamo conto in ultima istanza che della memoria non perdiamo nulla, per quanto i ricordi possano essere fallaci¹⁷⁹.

Per entrare in funzione gli apparati sensomotori attivati già in precedenza da esperienze pregresse attendono una ripetizione di un richiamo. Può avvenire un'associazione per somiglianza – quando la percezione presente agisce in somiglianza a percezioni passate – oppure per contiguità – quando movimenti consecutivi si riproducono, portando causalmente con sé azioni coordinate a quella iniziale.

Qui si gioca gran parte della vita della coscienza, in questa capacità di cogliere l'utile da una situazione, immagazzinare le reazioni all'azioni scelta in forma sensomotoria, per poi riutilizzarla all'occorrenza.

Ciononostante, nella psiche umana non esiste uno stato unicamente sensomotorio, senza l'apporto immaginativo della memoria, allo stesso modo non esiste uno stato sognante di pura rimembranza senza un qualche apporto di attività.

¹⁷⁹ F. Winslow, *Obscure diseases of the brain*, Forgotten Books, Londra, 2018, p. 250.

Tornando al sogno, per Bergson si tratta di uno stato in cui il soggetto non fa convogliare la sua attenzione sull'equilibrio sensomotorio. L'equilibrio fra i due estremi di immaginazione e attività nel sogno si spezza e crea una vertigine psichica, cosicché la memoria e l'attenzione perdono ogni contatto con il reale. Il paragone con la follia è ormai diventato piuttosto banale, quanto i punti di contiguità è più interessante infatti notare le discontinuità. Già Bergson era conscio della perdita di solidità e rilevanza dei percetti in questo tipo di malattie mentali¹⁸⁰: «così che là dove le relazioni tra sensazioni e movimenti si allentano o si deteriorano, il senso del reale affievolisce o scompare»¹⁸¹.

Bergson considera la memoria come non-localizzata nella materia cerebrale. Anche nei casi che più confermano la relazione tra attività di riconoscimento e lesioni cerebrali, come ad esempio l'afasia, Bergson ritiene che si tratti di un distacco tra la funzione della memoria pura e il sistema sensomotorio che attira quella forma di ricordi particolare.

Questo danno sensomotorio causerebbe un indebolimento *graduale* della memoria in questione, senza che sia necessario considerare una collezione di ricordi che si raccolgono nel cervello.

Le regioni colpite secondo Bergson sono le regioni sensoriali e motorie corrispondenti alle percezioni. Il ricordo non riesce più per contiguità o somiglianza ad aggrapparsi al reale e rimane nella sua impotenza pura, ovvero inconscio. Il cervello aiuta a richiamare il ricordo utile alla situazione attuale, a scartare tutti i ricordi che sono da considerare inutili in quel momento, ma non per questo la memoria risiede nella materia, è solo il punto estremo della vita psichica, tessuta agli avvenimenti. Il corpo orienta i ricordi verso il reale, sebbene la confusione, secondo Bergson sia

¹⁸⁰ B. Ball, *Leçons sur les maladies mentales*, Baillière, Paris 1890, pp. 608 ssg.

¹⁸¹ H. Bergson, *Materia e Memoria*, cit., p. 147.

lecita dato che, citando le parole di Ravaisson: «la materialità mette in noi l'oblio»¹⁸².

3.5 Corpi che ricordano e immaginano

Il corpo ha come funzione quella di delimitare la memoria in vista dell'azione. Rappresenta uno strumento di selezione dei ricordi, ma non potrebbe mai causare, secondo Bergson, un'immagine. La percezione segna le parti del mondo su cui il corpo può agire e misura la possibilità dell'azione sul mondo nella sua virtualità, limitandosi agli oggetti attuali dell'esperienza e mai ai passati o ai futuri. Il corpo quindi, nella propria parte cerebrale seleziona i ricordi utili all'azione per riportarli alla coscienza. Non esiste per questa delimitazione, a differenza di quella svolta dagli organi di senso sul mondo, una regola generale a causa della soggettiva e contingenza dei ricordi e delle loro applicazioni.

Di fronte a questo limite si apre una grande possibilità: quella dell'immaginazione e della libertà che la coscienza si prende nei confronti della natura. Bergson intende l'immaginazione come un incrocio fra l'*Einbildungskraft*, la capacità di fornire quadri di immagine unitari di situazioni attuali o virtuali, e la fantasia, come libero gioco di intelletto e sensibilità.

In questo dualismo di materialismo e idealismo, Bergson si ritrova a ripudiarli entrambi. Perché la realtà trabocca da ogni lato la rappresentazione che facciamo di essa e perché lo stato cerebrale, secondo Bergson, non rappresenta la totalità della percezione. Né il corpo, né lo spirito sono creatori unici dell'esperienza umana. La pura percezione e la pura memoria non sono teorie sulle quali si possa fondare la fenomenologia dell'esperienza. Bisogna riavvicinare la quantità alla qualità, l'esteso all'inesteso e viceversa.

¹⁸² F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX siècle*, Elibron, Paris, 2001, p. 176.

Ogni fatto, se così possiamo esprimerci, non rappresenta la pura immediatezza di un'intuizione sensibile, ma un plasmare il mondo secondo gli interessi della pratica individuale e sociale.

Da una parte abbiamo frazionato il mondo e l'unità dell'esperienza attraverso le nostre categorizzazioni e i legami di queste parole, dall'altra ricerchiamo un'unità di nuovo imposta del reale, a posteriori ed esteriore. Si sostituisce all'unità vivente, un'unità fittizia e subordinata. Da questa incomprendimento nasce un altro degli irriducibili dualismi del pensiero, quello tra empirismo e dogmatismo. Laddove il primo dona il primato alla materia, il secondo invece lo consegna agli schemi mentali e alle forme. L'empirismo opera una disgregazione del reale e sostituisce alla vera esperienza diretta, un'esperienza secondaria e disarticolata, snaturata per favorire la sua espressione tramite il linguaggio e l'azione. È da cercare, afferma Bergson, una terza via che possa dar conto dell'esperienza colta alla sua fonte, per ristabilire l'intuizione nella purezza che le appartiene e riprendere il contatto con il reale.

Per Bergson, l'immagine non è semplicemente una rappresentazione statica di un oggetto, ma è intrinsecamente legata al flusso dinamico della durata. La sua teoria dell'intuizione, espressa soprattutto nelle opere come *Materia e Memoria* e *L'Evolution créatrice*, sostiene che l'immagine non può essere compresa attraverso la mera analisi intellettuale o concettuale. Invece, Bergson invita a cogliere l'immagine attraverso un'esperienza immediata e intuitiva.

La formazione delle immagini, secondo Bergson, è strettamente connessa alla memoria. La memoria non è un deposito statico di informazioni, ma è viva e attiva nel presente. Attraverso la memoria, le immagini del passato si intrecciano con l'esperienza presente, dando forma alla nostra percezione del mondo. Bergson sostiene che l'intuizione, che è un modo di conoscere che va oltre la separazione tra soggetto e oggetto, consente

di accedere a questa dimensione dinamica della formazione delle immagini.

Quindi, critica la tendenza della filosofia tradizionale di trattare l'immagine come una copia passiva della realtà esterna. Per lui, l'immagine è un processo attivo e creativo che si sviluppa in modo organico attraverso la durata. Questo approccio contrasta con la concezione statica e meccanicista delle immagini proposta da molte filosofie precedenti. Nella sua analisi, Bergson suggerisce che l'immagine non è separata dalla realtà, ma è parte integrante del fluire della durata. La formazione delle immagini è, quindi, un fenomeno complesso che coinvolge la percezione, la memoria e l'intuizione, e si manifesta come un processo continuo di creazione e ricreazione nel corso del tempo.

In sintesi, nella filosofia di Bergson, la formazione delle immagini è una manifestazione dinamica della *durée*, intrisa di memoria e intuizione, che va oltre la rappresentazione statica e concettuale tipica delle filosofie tradizionali, collegata intrinsecamente all'utilità che l'immagine ha per il soggetto, in vista della sua azione.

Parte Seconda – Sogni: materiale e interpretazione

Capitolo quattro - Sigmund Freud

L'uomo fin dall'inizio dei tempi si è interrogato sulla natura e le regole di formazione dei propri sogni. Se in epoca storica i sogni erano stati interpretati come divinazioni del futuro, come avvertimenti o come totalmente innocui, l'attenzione verso la loro ermeneutica ha subito un'impennata nel Novecento, soprattutto a causa della nascita della psicoanalisi freudiana.

Per alcuni autori fra vissuto e materiale onirico non esiste continuità, per altri invece il rapporto esiste, ma non è fondante; infine, per taluni pensatori esiste una strettissima relazione tra vissuto giornaliero e sogno. Di questa categoria, in epoca latina, fanno parte Lucrezio con il suo poema didascalico *De Rerum Natura*:

E l'impegno a cui ciascuno rimane legato
O le cose su cui prima ci siamo a lungo soffermati
E i pensieri in cui la mente è stata più assorta:
Proprio questo ci sembra di incontrare spesso nei sogni;
Agli avvocati par di intentare cause e combinare contratti,
Ai generali di combattere e affrontare battaglie.¹⁸³

Dello stesso avviso è ancora Cicerone: «E quelli soprattutto si muovono e agiscono nelle anime sono i resti di ciò che abbiamo pensato o fatto quando eravamo svegli»¹⁸⁴.

¹⁸³ Lucrezio, *De Rerum Natura*, IV, vv. 962 ssg.

¹⁸⁴ Cicerone, *De Divinatione*, II, 67.

D'altra parte è però necessario sottolineare una differenza antinomica fondamentale, tanto palese, quanto facilmente trascurata: la contraddizione tra vita vera e vita onirica. Nel sogno *stiamo dormendo*. Questo è quanto espresso da Hildebrandt: «Il *primo* di questi contrasti lo creano, da un lato, il *rigido distacco o isolamento* del corpo rispetto alla vita vera e reale e, dall'altro, il continuo *sconfinamento* dell'uno nell'altra, la loro costante dipendenza reciproca. Il sogno è qualcosa di decisamente separato dalla realtà vissuta da svegli, un'esistenza, si potrebbe dire, chiusa ermeticamente in se stessa, divisa dalla vita reale per mezzo di un baratro insormontabile. Esso ci libera dalla realtà, cancella in noi il normale ricordo di quest'ultima e ci porta in un altro mondo e in una vicenda biografica completamente diversa, che in sostanza non ha niente a che fare con quella reale»¹⁸⁵.

Ciononostante, egli è ancora consapevole del contrario: «Voglio dire che questo distacco, questo isolamento va di pari passo con il rapporto e il legame più stretto. Potremmo dire: qualunque cosa offra, il sogno ricava il suo materiale dalla realtà e dalla vita intellettuale che in tale realtà si sviluppa [...]. Per quanto stravagante sia, esso non può mai veramente staccarsi dal mondo reale e le sue forme più ridicole o sublimi devono sempre prendere il prestito la loro materia prima da ciò che abbiamo visto nel mondo sensibile o che ha già in qualche modo trovato posto nei nostri pensieri vigili, in altre parole da ciò che abbiamo già vissuto esteriormente o interiormente»¹⁸⁶.

Quindi, se tutto il materiale onirico deriva in qualche modo dal vissuto, esso durante il sonno viene riprodotto, in qualche modo, esso viene *ricordato*.

¹⁸⁵ F.W. Hildebrandt, *Der Traum und seine Verwertung für's Leben*, Engelmann, Leipzig, 1875, pp. 8 ssg.

¹⁸⁶ Ivi, *cit.*, p. 10.

4.1 Sogno e memoria

Il rapporto tra sogno e memoria è già a livello autoanalitico piuttosto complesso: spesso e volentieri ricordiamo di aver sognato, ma non ricordiamo se e quando abbiamo incontrato nella nostra vita il materiale che compone il sogno.

Capita addirittura – e Freud ce ne fornisce numerosi esempi – che nel sogno si “ricordi” qualcosa che non appartiene alla nostra memoria durante la veglia.

Si tratta di quelli definiti da Freud *sogni ipermnestici*¹⁸⁷. Secondo Freud, uno dei periodi della vita dal quale il sogno ricava più materiale onirico è l'infanzia¹⁸⁸.

Anche Volkelt è dello stesso avviso: « Va notato in particolare, che i ricordi di infanzia e di gioventù entrano assai volentieri nel sogno. Il sogno ci rammenta instancabilmente ciò cui da tempo non pensiamo più, ciò che da tempo ha perso per noi ogni importanza»¹⁸⁹.

La scelta del materiale proposto nel sogno, quello ripescato dalla memoria, è piuttosto incomprensibile e singolare. Sembra evidente che spesso il sogno non tragga il suo materiale da eventi decisivi, non da potenti momenti degli ultimi giorni trascorsi, ma da frammenti marginali, da scaglie senza valore del nostro passato remoto o recente.

Strümpell insiste su questa caratteristica del sogno: «Esperienza di questo tipo sono, per esempio, affermazioni ascoltate per caso o azioni altrui notate di sfuggita, percezioni passeggiere di cose o persone, di brevi brani di una lettura e così via»¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Come quelli raccontati da A. Maury, *Le sommeil et les rêves*, Bailliere, Paris 1878, p. 142.

¹⁸⁸ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, Einaudi, Torino, 2014, p. 25.

¹⁸⁹ J. Volkelt, *Die Traum-Phantasie*, Enke, Stuttgart 1875, p. 119.

¹⁹⁰ L. A. Strümpell, *Die Natur und die Entstehung der Träume*, Engelmann, Leipzig, 1877, p. 39.

È una domanda affascinante quella da porsi: perché la coscienza in sogno viene turbata da immagini mnestiche che sono normalmente del tutto indifferenti?

Questa riflessione ci porta alla conclusione che le teorie che pongono l'assurdità e l'incoerenza dei sogni non colgono la caratteristica di straordinaria efficienza della memoria. Queste giungono, quindi, a definire la trascrizione del materiale mnestico a partire da una lontananza dalla vita giornaliera che viviamo. Le soluzioni sono ovviamente insoddisfacenti, tanto quanto quelle che pongono una uguaglianza tra l'azione mnestica e il sogno, come se quest'ultimo e il ricordo siano la stessa cosa¹⁹¹.

In realtà, l'attività onirica va ben oltre la semplice rimembranza di fattispecie secondarie o fondamentali del nostro vissuto.

4.2 Fonti del sogno

Gli stimoli e le fonti del sogno possono essere secondo Freud di quattro tipi: eccitamento sensoriale esterno o oggettivo, eccitamento sensoriale interno o soggettivo, stimolo corporeo interno o organico, puramente psichico.

Nel primo caso – eccitamento sensoriale esterno o oggettivo – è naturale pensare che la mente in sogno non sia in completa segregazione rispetto al mondo extracorporeo. Questi stimoli sensoriali possono benissimo diventare fonti del sogno.

Jessen, ad esempio, afferma: «Ogni rumore percepito confusamente risveglia immagini oniriche corrispondenti, il rombo del tuono ci sospinge nel bel mezzo di una battaglia, il canto del gallo può trasformarsi nel grido di angoscia di un essere umano, il cigolio di una porta può farci sognare

¹⁹¹ A. Pilcz, *Über eine gewisse Gesetzmässigkeit in den Träumen*, in «M Schr. Psychiat. Neurol.», V, 1899, pp. 231 e ssg.

l'irruzione di un rapinatore»¹⁹². Si è anche tentato, fin dallo scorso secolo, di far scaturire, tramite l'applicazione programmata di stimoli sensoriali, una risposta onirica durante il sogno a questi stimoli.

È diventata celebre la citazione di un sogno di Maury ripresa anche da Freud: «Era malato e giaceva a letto nella sua stanza; accanto a lui sedeva sua madre. Sognò il Terrore ai tempi della Rivoluzione francese, assisté a orribili scene di sangue e alla fine fu anche portato in tribunale. Lì vide Robespierre, Marat, Fouquier-Tinville e tutti i tristi eroi di quell'epoca atroce; dovette dar loro spiegazioni e dopo ogni sorta di incidenti, che non si fissarono nella sua memoria, fu condannato e condotto sul luogo dell'esecuzione, con una folla sconfinata al seguito. Sale sul patibolo, il boia lo lega alla tavola; questa viene ribaltata; la lama della ghigliottina cade; lui sente la testa che si separa dal tronco, si sveglia in preda all'angoscia più tremenda, e si accorge che la spalliera del letto è crollata e gli ha colpito le vertebre cervicali proprio come la lama della ghigliottina»¹⁹³. Questo ci porta a comprendere, secondo Freud, come lo stimolo extracorporeo non si presenti come tale nella sua vera forma all'interno del sogno, ma attraverso una rappresentazione simbolica di se stesso che funga da analogia allo stimolo.

Per quanto riguarda gli eccitamenti interni o soggettivi, come fonti del materiale onirico, esse dipendono dai nostri organi di senso, ma hanno molto a che vedere con quelle che anche Sartre definiva *allucinazioni ipnagogiche*, che dipendono da una certa passività e un rilassamento della tensione e dell'attenzioni¹⁹⁴. Sono fenomeni visivi fantastici che compaiono prima di addormentarci del tutto e scompaiono anche qualche

¹⁹² P. W. Jessen, *Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie*, Asher, Berlin 1855, p. 527.

¹⁹³ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 35.

¹⁹⁴ A. Maury, *Le sommeil et les rêves*, cit., pp. 59 ssg.

istante dopo il risveglio. Sono perlopiù eccitamenti della retina, sfarfallii, caotici movimenti luminosi¹⁹⁵.

Di altra specie sono gli stimoli corporei interni o organici: «Disturbi in fase avanzata degli organi interni agiscono evidentemente, per tutta un serie di persone, come suscitatori di sogni»¹⁹⁶. Già Aristotele riteneva probabile questa tesi, di cui Freud fornisce numerose testimonianze. Dalle malattie che colpiscono cuore e polmoni, alla tubercolosi, passando per i disturbi digestivi e l'eccitamento sessuale, sono tante le prove a riprova della tesi. Anche secondo Schopenhauer, durante il sonno, scollegati dalla soverchiante quantità di impressioni esteriori, la coscienza si può accordare di nuovo e le impressioni interne attirano le loro attenzioni su di loro. A questi stimoli la mente risponde secondo la funzione immaginifica: li trasforma in forme dello spazio e del tempo che si muovono secondo regole causali. Lo psichiatra Krauss deriva questi sogni dalle sensazioni organicamente indotte¹⁹⁷. Molti dei sogni più ricorrenti – perdere denti, volare, ecc. – sono stati ricondotti a sensazioni di questo gruppo. Sembra esistere un rapporto di analogia tra apparato organico che si trova in uno stato di eccitamento, attività o disturbo e rappresentazioni oniriche, che dovrebbero rasantare la funzione organica di quell'apparato. Mourly Vold¹⁹⁸ è stato un pioniere nello studio sperimentale degli stimoli corporei durante il sonno. Muovendo l'arto del dormiente, è riuscito a scoprire che la posizione dell'arto rappresentata nel sogno è la stessa di quella reale. Lo stesso vale per i movimenti dell'arto, a volte anche attribuendo la proprietà del proprio arto a una persona estranea o alla posizione di un animale o un mostro. Una delle notazioni più interessanti è quella che riguarda il moto delle dita. Data la loro implicazione nella

¹⁹⁵ W. Wundt, *Grundzüge der psychologischen Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1874, p. 657.

¹⁹⁶ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 43.

¹⁹⁷ F. S. Krauss, *Der Sinn im Wahnsinn*, in «Allg. Z. Psychologie», XVI, 1859, p. 255.

¹⁹⁸ M. Vold, *Experiences sur les rêves et en particulier sur ceux d'origine musculaire et optique*, in «Rev. Phil.», XLII, 1896, pp. 542 ssg.

numerazione, spesso al movimento delle dita viene associato il sogno dei numeri.

L'ultimo gruppo di stimoli riguarda le fonti psichiche. Questo è l'ambito più affascinante, l'ambito discusso da un secolo dalla psicanalisi. È sempre stato difficile sciogliere il dubbio riguardante le caratteristiche del sogno di associazione a carattere psichico, fino a condurre alcuni studiosi all'abbandono totale delle fonti psichiche.

4.3 Oblio, allucinazione, morale

Il rapporto fra sogno e memoria si infittisce non appena consideriamo l'eventualità a tutti accessibile dell'oblio del sogno al risveglio: capita spesso di dimenticare i nostri sogni, già al risveglio o durante il resto della giornata. La significanza o l'insignificanza del materiale onirico non è direttamente correlato al ricordo o all'oblio del sogno. A volte ricordiamo particolari insignificanti e non ricordiamo sogni traumatici¹⁹⁹.

Inoltre, affinché i nostri pensieri e le nostre rappresentazioni non vengano smarriti nella memoria è necessario che tra di loro vengano instaurati legami e relazioni. Le cose confuse e slacciate una dall'altra spesso cadono nel dimenticatoio. A partire da questa caratteristica della memoria è davanti agli occhi di tutti che spesso i sogni siano privi di chiarezza e ordine. Le rappresentazioni oniriche sono frammentarie e si scompongono velocemente e di continuo. Spesso, inoltre, la scissione dall'esperienza ordinaria delle immagini le rende più difficili da ricordare. È possibile addirittura che la scissione fra sogno e veglia, mancando di legame causale fra l'uno e l'altra, realizzi la dimenticanza del sogno? Non esiste soluzione di continuità fra i due mondi, al comparire dell'uno scompare l'altro.

La disposizione del materiale nel sogno infatti non segue a volte il carattere narrativo con cui noi analizziamo il mondo e lo raccontiamo.

¹⁹⁹ L. A. Strümpell, *Die Natur und die Entstehung der Träume*, Engelmann, Leipzig 1877, p. 82.

Dato quindi il nesso fra narrazione e memoria, quest'ultima in campo onirico è resa più difficoltosa. In ogni caso, resta dubbia la riproduzione dei sogni nei confronti della propria esattezza anche nei casi di reminiscenza onirica. Spesso noi colmiamo e integriamo le nostre memorie, soprattutto oniriche²⁰⁰. Spesso aggiungiamo al sogno categorie tipiche del racconto e relazioni causali che mancano.

Una delle peculiarità tipiche sogno è la sua *oggettività*. Esso è trattato da noi fenomenologicamente come estraneo alla nostra coscienza. Nella nostra esperienza onirica creiamo una scissione, un dualismo incolmabile fra la nostra percezione e il materiale onirico che *sta di fronte a noi* come altro da noi.

Il sogno funziona perlopiù tramite immagini e secondo schemi di *distrazione*, non secondo una strutturazione concettuale che aiuta l'esperienza comune durante la veglia. Afferma Freud: «Tralasciando tutte le discussioni, ben note allo psichiatra, sulla natura dell'allucinazione, possiamo affermare insieme a tutti gli autori competenti che il sogno *allucina*, che sostituisce i pensieri con allucinazioni»²⁰¹. Il sogno forma una situazione, drammatizza un'idea con la differenza che durante il sogno noi non pensiamo questa realtà percettiva, ma la *viviamo*.

Ma perché crediamo vere e fuori di noi le immagini dei sogni? L'idea di Strümpell è che si attui un movimento di cambio che dal pensiero per immagini verbali e mediante il linguaggio durante la veglia, estrinsechi un pensiero per immagini sensoriali *vere* durante il sogno. Allontanandosi dal mondo esterno e perdendo la sua caratteristica di arbitrarietà, la coscienza comincia a fidarsi del proprio sogno. Nel sogno non abbiamo altre sensazione con cui poter confrontare quelle oniriche²⁰² - non è tanto l'assenza di stimoli sensoriali esterni che permette il sonno, quanto il

²⁰⁰ P. W. Jessen, *Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie*, Asher, Berlin, 1855, p. 547.

²⁰¹ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 56.

²⁰² J. Delboeuf, *Le sommeil et les rêves*, Bailliere, Paris 1885, p. 84.

disinteresse nei confronti di questi. Si rinuncia all'organizzazione volontaria delle rappresentazioni, quando si dorme, si rinuncia, secondo Freud, alle prestazioni intellettuali superiori – abolite o almeno danneggiate.

Un'altra delle caratteristiche principali del sogno è la sua essenziale incoerenza: «Il sogno è l'anarchia psichica, affettiva e mentale, è il gioco delle funzioni lasciate a se stesse, che agiscono senza controllo e senza scopo; nel sogno lo spirito è un automa spirituale»²⁰³. Tutti i classici sul sogno da Cicerone a Hildebrandt, fino a Fechner, concordano su questa essenziale caratteristica del sogno: la sua totale illogicità.

Regrediscono le operazioni logiche, saltano le connessioni causali, si indebolisce la capacità critica e morale, ciononostante le funzioni psichiche permangono almeno in minima parte. Secondo Spitta, ad esempio, la vita emotiva della psiche non subisce danni durante il sogno, anzi è proprio questa a dirigerlo²⁰⁴.

È necessariamente attraverso la coscienza che noi esperiamo il sogno: è quindi ovvio che rimanga conservato.

Le immagini percettive vengono rielaborate secondo schemi associativi a partire dalla residua capacità delle psiche di ordinare e pensare: su questo la letteratura sembra più o meno concorde.

Freud è convinto che dietro la follia del sogno sia presente un metodo che va enucleato e che attraverso esso si possano conoscere i livelli primitivi dello sviluppo della vita psichica, in altre parole arrivare a fondo della psicologia umana. «Nel sogno, eccetto la percezione, tutte le facoltà dello spirito, intelligenza, immaginazione, memoria, volontà, moralità, restano intatte nella loro essenza; solo che si applicano a oggetti immaginari e

²⁰³ L. Dugas, *Le sommeil et la cerebration inconsciente durant le sommeil*, in *Rev Phil*, XLIII, 1897, p. 417.

²⁰⁴ H. Spitta, *Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele*, Mohr, Tubinga 1882, pp. 84 sgg.

mobili. Il sognatore è un attore che interpreta a piacere folli e saggi, carnefici e vittime, nani e giganti, demoni e angeli»²⁰⁵.

Per quanto riguarda i sentimenti morali, è giusto indagare quanto essi estendano alla vita onirica. In linea di massima, anche solo considerando il materiale dei nostri stessi sogni è lecito giungere ad affermare che durante il sogno prevalga una certa indifferenza etica. Secondo Schopenhauer invece ognuno agisce nei propri sogni perfettamente in sintonia con le proprie inclinazioni.²⁰⁶

La domanda circa la permanenza nel sogno della vita etica ha quindi trovati scissi i pensatori della classicità tedesca. Platone infatti considerava i sogni “impuri” come sogni di uomini probi che realizzavano mentalmente solo quello che altri uomini avrebbero fatto durante la veglia, mantenendo il loro imperativo categorico quando non dormivano, malgrado ogni possibile orribile azione durante il sogno.

Che il sogno derivi dalla psiche miscelato a una forma di desiderio, voglia o impulso, è quello che sostiene Hildebrandt²⁰⁷ e continua affermando che il sogno è una sorta di portale verso le pieghe più profonde della nostra psiche, verso zone che permangono precluse durante la veglia. Il sogno richiama la nostra attenzione verso i guasti morali reconditi della nostra anima. Maury sottolinea come la coscienza venga messa a tacere durante il sonno, mentre durante la veglia ci sforziamo di combattere contro le nostre stesse inclinazioni: «Nel sogno dunque l'essere umano si rivela interamente a se stesso, nella sua nudità e nella sua miseria originaria. Dal momento in cui sospende l'esercizio della sua volontà, diventa trastullo di tutte le passioni dalle quali, durante la veglia, ci difendono la coscienza, il senso dell'onore, la paura»²⁰⁸.

²⁰⁵ J. Delboeuf, *Le sommeil et les rêves*, Paris, 1885, p. 222.

²⁰⁶ A. Schopenhauer, *Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt*, in *Parerga e Paralipomena*, Brockhaus, Berlino 1862, I, p.245.

²⁰⁷ F.W. Hildebrandt, *Der Traum und seine Verwertung für's Leben*, cit., p. 51.

²⁰⁸ A. Maury, *Le sommeil et les rêves*, cit., p. 165.

4.4 L'interpretazione "scientifica" freudiana

Freud – come afferma già il titolo del suo studio più famoso – è fiducioso nella possibilità di interpretare i sogni per poter dar loro un senso e un peso all'interno delle concatenazioni psichiche. Il sogno quindi non deve essere considerato unicamente come un processo somatico, ma principalmente come un processo psichico. Egli è critico nei confronti dell'interpretazione simbolica – quella maggiormente utilizzata dai poeti – che sostituisce il contenuto onirico con un altro surrogatoificante. Questa interpretazione è spesso legata a un talento innato, non insegnabile e talvolta rivolta a una divinazione del futuro.

Al contrario, esiste il "metodo di decifrazione" che si basa sull'appiattimento di ogni elemento del sogno su un cifrario che fornisce un significato a ognuno degli elementi. Questo metodo è quello più utilizzato al giorno d'oggi da astrologi e smorfie varie.

Freud non sposa questi metodi, ma riconosce nella possibilità ermeneutica l'unica via per scomporre e risolvere le strutture psicopatologiche, le fobie isteriche e le rappresentazioni ossessive.

Il metodo di Freud si basa sulla trasformazione delle immagini "non volute" in immagini "volute". Questo esercizio del libero vagare della mente è solita scatenare resistenza e a porre resistenza è soprattutto il giudizio critico che applichiamo alla nostra naturale formazione di rappresentazioni. È una costrizione che l'intelletto esercita sull'immaginazione. Anche un'idea piccola e all'apparenza banale, se collegata con idee successive, può diventare fondamentale. Quindi, è necessario non bloccare il flusso delle rappresentazioni e zittire la funzione critica dell'intelletto.

Il sogno per Freud è essenzialmente un *appagamento di un desiderio*²⁰⁹. Questa sembra a primo acchito una generalizzazione ingiustificata.

²⁰⁹ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 122.

Sembra infatti che i sogni di angoscia siano quelli che più impediscono una tale generalizzazione. Il metodo però tende a contrapporre al contenuto onirico manifesto, il suo contenuto latente, estrapolato tramite psicoanalisi. Il sogno infatti appare immediatamente come deformato. Ma da dove deriva tale deformazione?

La deformazione agisce come una sorta di censura. Una delle forze psichiche in atto nel sogno crea il desiderio espresso, l'altra invece lo censura, deformando l'espressione di tale desiderio. Freud dimostra che ogni sogno di "controdesiderio" – che hanno come contenuto il fallimento dell'appagamento di un desiderio o qualcosa di totalmente indesiderato – rientri perfettamente nella fattispecie dell'appagamento, secondo due meccanismi. Il primo è di natura biografica. I pazienti che resistevano al trattamento dello psicoanalista erano più propensi a fare questo genere di sogni. L'altro è il camuffamento appagato del desiderio rimosso o represso.

Come dicevamo, il sogno predilige perlopiù impressioni degli ultimi giorni, opera spesso una scelta che porta a ricordare elementi marginali e trascurati e rintraccia a volte il proprio materiale nelle impressioni infantili, dimenticate da tempo. Uno o più elementi degli giorni precedenti del vissuto vengono configurati in una coazione all'unità – cioè in un unico sogno. Spesso il materiale onirico proviene anche da fonti remote nel tempo: in questo caso è necessario rendere recente nella vita interiore un pensiero o un'esperienza passata. Magari avendo ripensato nei giorni del recente passato al fatto, questo è riportato nel sogno tramite sostituzione con un elemento indifferente analogicamente collegato al primo. La freschezza dell'esperienza dona un valore psichico maggiore all'evento che va via via scemando con il passare dei giorni.

Nel sonno quindi non esiste nessun elemento di inezia per Freud, non esistono sogni innocenti e non esistono elementi indifferenti all'azione

psicanalitica. In tutti i sogni definiti innocenti spicca secondo Freud l'elemento sessuale spesso censurato: questo è il centro della sua riflessione sulla psiche come è stato spesso ironizzato, probabilmente una posizione troppo forte per essere sostenuta oggi con certezza.

Il materiale dei primi anni di vita invece non sembra essere a disposizione della memoria durante la veglia. Ci sono casi nei quali è possibile risalire oggettivamente all'origine del materiale onirico infantile come reale: uno di questi casi è raccontato da Maury²¹⁰: un uomo deve visitare il luogo natio dopo vent'anni. La notte precedente alla partenza sogna di essere in un luogo sconosciuto e di fare due chiacchiere con un signore anch'egli sconosciuto. Tornato quindi nel paese natio, incontrò il signore che era un vecchio amico del padre defunto e riconobbe il luogo sognato in un luogo limitrofo al paese. Nella sua infanzia aveva quindi esperito entrambi gli elementi e li aveva ricordati il giorno prima della partenza. Le motivazioni però del motivo di riproduzioni di alcuni elementi preferiti ad altri dell'infanzia però non può essere interpretata senza l'essenziale intervento delle sedute psicanalitiche.

Questi sogni provenienti dall'infanzia possono anche divenire *ricorrenti*: Freud ne fornisce qualche esempio²¹¹. In tutti questi sogni l'elemento del desiderio è sempre presente e tanto più ci si immerge nel contenuto e nelle fonti del sogno tanto più, secondo Freud, si raggiungono tracce di esperienze infantili. Sembra però perlomeno curioso quanto l'analogia linguistica in Freud abbia un ruolo di rilevanza. L'analogia linguistica fra due termini determina una sostituzione all'interno del sogno – solo che la sostituzione non è altrettanto linguistica, ma concerne il sostrato oggettivo, sebbene immaginato, della parola, ovvero il suo referente. Questa doppia sostituzione suona ancora oggi strana. Ciononostante, ha

²¹⁰ A. Maury, *Le sommeil et les rêves*, cit., p. 143 ssg.

²¹¹ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 180.

permesso a Freud di dedurre che anche i sogni la cui interpretazione pare completa, perché richiama a fattori che indicano dei desideri intrinseci dimostrabili, da questi è possibile far dipartire delle considerazioni che giungono fino alla prima infanzia. Questa, secondo Freud, è una delle condizioni fondamentali del sognare.

Vediamo quindi un legame con il passato recente sia manifesto che latente, contemporaneamente un legame con il passato remoto che viene ripresentizzato nel passato prossimo. Questi legami si estrinsecano attraverso una preferenza per il contenuto secondario della memoria che viene risolta attraverso il meccanismo della deformazione onirica, mentre per la recente memoria e quella infantile non si è ancora trovato un meccanismo di funzionamento.

L'ambiguità del sogno infatti permette di pensare che gli appagamenti di desideri in esso contenuti possono essere molteplici, tanto che un desiderio recente può coprirne un altro, magari risalente alla prima infanzia. È questa la posizione di Freud²¹²: che il sogno sia una specie di matrioska di desideri da scomporre a livelli, fino a giungere all'interiorità della desideri primigenio che ha la sua origine nell'infanzia.

L'essenza del sogno non varia nemmeno se a queste fonti aggiungiamo gli stimoli corporei: esso resta sempre l'appagamento di un desiderio. Freud cerca dunque di fare una sintesi delle teorie di Strümpell²¹³ e Wundt²¹⁴, che affermano rispettivamente l'origine solo *nervosa* e solo *somatica* del sogno.

4.5 Censura e Rimozione

Il ruolo fondamentale nello spiegare l'ambiguità o il dolore che alcuni sogni provocano è dato dalla teoria della rimozione. È questo il momento

²¹² Ivi, cit., p. 205.

²¹³ L. A. Strümpell, *Die Natur und die Entstehung der Träume*, Engelmann, Leipzig 1877, p. 98.

²¹⁴ W. M. Wundt, *Grundzüge der psychologischen Psychologie*, Engelmann, Leipzig 1874, p. 75.

della trattazione nel quale entrano per la prima volta in gioco due istanze, due sistemi, in relazione di censura l'uno rispetto all'altro. I desideri censurati esistono ancora, ma nella forma dell'inibizione. Infatti, se nel sogno succede che il desiderio represso e rimosso viene appagato, l'inibizione del sistema censurante fa sì che esso si manifesti come dispiacere – il dolore del sogno è direttamente proporzionale alla stretta della censura, minore o maggiore.

L'angoscia sperimentata da tutti durante alcuni sogni ha secondo Freud delle radici nevrotiche: rappresenta un limite in cui la tendenza del sogno all'appagamento fallisce.

Solitamente la formazione della struttura del sogno è data dalla totale libertà della creatività del singolo *nell'organizzazione del materiale del mondo onirico*. Questa individualità rende il sogno davvero difficile da interpretare e inaccessibile a volte alla comprensione altrui.

Esistono però – ed è sotto gli occhi di tutti – alcuni sogni il cui materiale si rifà a un inventario tipico. I sogni tipici infatti si consegnano a tutti con le stesse caratteristiche e questo porta spesso a un'interpretazione univoca di tutti gli elementi ricorrenti, perché sembrano banalmente provenire dalle stesse fonti per tutti i sognatori.

Freud ammette che i risultati della sua ricerca in questo campo non sono soddisfacenti per motivi che approfondiremo in seguito. A questo riguardo, ci affideremo alla trattazione dell'altro grande pilastro della psicanalisi, Carl Gustav Jung.

Sogni tipici come quello della nudità vengono interpretati da Freud con le solite categorie dell'infanzia e della sessualità. In questi casi, capita spesso che gli spettatori della nudità siano completamente indifferenti allo spettacolo: questo è dovuto alla rimozione del desiderio di *esibizione* nell'età adulta, della considerazione dell'infanzia, luogo da cui queste esperienze provengono. La vergogna provata, malgrado ogni indifferenza

degli spettatori è spiegata da Freud come attivazione di quel sistema di censura interiore all'appagamento del desiderio. All'interno della psiche si forma una sensazione di inibizione, un conflitto tra volontà, quella che impone l'appagamento del desiderio di nudità e di esibizione e quella contraria che ne impone la censura.

Più controversa è la teoria di Freud sul sogno tipico che riguarda che la morte dei propri parenti: Freud afferma che il sognante desidera esattamente quello che sogna. Il dolore provato da quel sogno non è altro che un meccanismo di censura da parte del nostro sistema psichico morale. La morte nel sogno però, sottolinea Freud prima di illustrare i meccanismi edipici²¹⁵, altro non nasconde che un desiderio di assenza della persona, non la dipartita fisica e reale della persona. Essi sono come sempre da ricondurre a relazione di potere derivanti dall'infanzia e dovuti alla necessità di dover appagare desideri riconducibili a quel periodo della vita. Il focus della ricerca freudiana è quindi certamente il contenuto onirico latente ed è da tale contenuto che si può trarre la soluzione del sogno stesso.

Il rapporto tra contenuto manifesto e contenuto latente, però, è ancora nebuloso. La soluzione di Freud come anticipato però non è molto soddisfacente ai fini della nostra ricerca perché si rifà a una visione dei sogni come rebus e quindi sostanzialmente come contenuti semantici e non contenuti figurativi. Le immagini hanno quindi senso unicamente se colte nel loro significato linguistico e non come immagini pure.

Nel sogno avviene, quindi, un grande lavoro di condensazione. Rispetto alla grande profondità dei nostri pensieri latenti il sogno appare spesso minimale e conciso. Non è un caso che l'interpretazione del sogno è spesso molto più lunga del resoconto del sogno stesso. Data la grande condensazione del materiale onirico può sorgere il dubbio che ogni

²¹⁵ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., pp. 240 ssg.

ermeneutica a posteriori rischi di apporre al materiale latente significati appena formati e non presenti attivamente durante il sonno. Freud racconta quanto sia fondamentale partire da queste associazioni di idee e pensieri all'apparenza casuali per giungere al nucleo interpretativo centrale che ha permesso la formazione dell'intero sogno. Questo era accessibile solo dopo aver affrontato tutta la catena causale di pensieri.

Questa condensazione del materiale onirico latente avviene per omissione, dato che la traduzione dal latente al manifesto non è fedele, ma lacunosa e abbozzata. L'analisi della formazione verbale nel testo è predominante: quasi ogni interpretazione passa attraverso un lavoro, a volte addirittura etimologico, sugli elementi del sogno. Questo fa sorgere però la domanda: siamo davvero dei crittografi così abili durante il sonno e così deboli durante la veglia, tanto da non riuscire senza l'aiuto di uno psicanalista a cogliere il significato dei nostri stessi sogni?

All'interno del sogno assistiamo a una traslazione e a uno spostamento delle intensità psichiche degli elementi, che forniscono a elementi di minore rilevanza latente una maggiore rilevanza manifesta e viceversa. Questo causa lo scarto fra contenuto onirico e pensiero latente del sogno. Questo processo viene definito da Freud *spostamento onirico* che insieme alla condensazione è uno dei caratteri fondamentali del sogno. Il sogno è quindi una deformazione del desiderio presente nell'inconscio.

Come dicevamo, questa deformazione è data dalla censura dell'istanza superegoistica del soggetto. Lo spostamento serve proprio ad attuare questa censura, causando una sovradeterminazione di elementi secondari della psiche. Affinché quindi gli elementi compaiono come protagonisti del sogno devono in qualche modo essere sottratti alla censura, anche nel caso dei sogni più scabrosi – che celano infatti elementi che il Super-Io ritiene ancora più degni di censura, tanto da dover utilizzare elementi “caldi” per nascondere altri ancora più scottanti per la psiche.

I sogni – e questo è fondamentale per il presente lavoro – restituiscono nessi logici criptati come fanno le raffigurazioni pittoriche. Materiale onirico che non ha nessun legame di simultaneità viene presentato nella stessa scena per rendere giustizia del legame che unisce gli elementi. L'esempio più calzante è quello della Scuola di Atene che raffigura filosofi e pensatori provenienti da epoche e luoghi disparati nella stessa immagine. Ogni volta che il sogno ci restituisce due elementi vicini, ci garantisce un legame stretto tra i due. Questo legame però non è consegnato nel sogno se non a livello di immagine. A livello semantico invece la relazione e la sua verità sono da rintracciare nei pensieri onirici latenti, che fungono da vere e proprie condizioni di possibilità sufficienti e necessarie per sognare.

Le relazioni causali invece vengono restituite dall'ordine dei sogni. Un sogno preliminare indica un'antecedenza rispetto alla conseguenza del sogno principale, laddove al sogno preliminare corrisponde sempre una parte ampia del sogno.

Anche l'ellissi è presente fra le altre figure retoriche e formali del sogno. Essa esprime più di ogni altra il carattere di censura del Super-Io. Spesso quando il sogno diventa lacunoso nella memoria, secondo Freud, è perché è stata attuata una censura di desiderio e viene estromesso dal ricordo della veglia. Viene offuscato come un viso da nascondere durante una trasmissione televisiva, rendendo più difficile l'individuazione del soggetto.

Jung è d'accordo con questa interpretazione: «Il pensiero finale di una lunga serie di immagini oniriche contiene esattamente ciò che si era cercato di raffigurare nella prima immagine della serie. La censura tiene lontano il complesso il più a lungo possibile, attraverso sempre nuove coperture simboliche, spostamenti, mutamenti di tipo innocuo, ecc.»²¹⁶.

²¹⁶ C. G. Jung, *Ein Beitrag zur Psychologie des Gerüchtes*, in «Zbl. Psychoanalysis», I, p. 87.

4.6 Lo show dei sogni

Oltre ai mezzi della condensazione e dello spostamento del valore psichico ha fondamentale importanza, come dicevamo, la trasformazione linguistica dei singoli pensieri. La funzione dei sogni ha per Freud delle caratteristiche linguistiche simili a quelle della poesia: si basa su induzioni e consonanze, su rielaborazioni di pensieri iniziali. Al contrario, per noi – malgrado siamo d'accordo con la similitudine fra poesia e sogno – la poesia si basa su rapporti immaginifici, insieme al valore sonoro e concettuale della parola. Proprio come nei sogni, così nella parola poetica ad avere il trono è lo *show*, il *mostrare* narrativo di immagini e cose che si pongono davanti tramite il mezzo delle lettere.

Se per Freud si tratta di giochi di parole al servizio del materiale onirico, per noi il fulcro sono i giochi di immagini al servizio dello stesso materiale. Le immagini così come i sogni offrono al sognatore tutto lo spettro delle proprie possibilità interpretative, estrinsecandosi tramite condensazioni e travestimenti. La deformazione del pensiero onirico latente trae guadagno dagli spostamenti dell'espressività immaginifica. Il sogno ha proprio l'obiettivo di non farsi comprendere e di deformare il pensiero onirico latente.

Per Freud le allusioni e i simboli si rifanno celano spesso nevrosi di natura sessuale e a questo tipo di nascondimenti si deve la deformazione attuata dal sogno. La presenza di simboli nei sogni sono certi per Freud, però «può capitare spesso che nel contenuto onirico un simbolo debba essere interpretato non simbolicamente, ma nel suo significato proprio»²¹⁷.

La tecnica di analisi sponsorizzata da Freud percorre due vie: quella che poggia da un lato sulle associazioni del sognatore e quella che introduce l'interprete, lo psicanalista, come aiuto. Cercando di togliere ogni

²¹⁷ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 320.

arbitrarietà, è necessaria anche una certa prudenza critica da parte dell'interprete.

Riassumendo: il lavoro psichico del sogno si può scomporre in due, la produzione di pensieri onirici (latenti) e la loro trasformazione in sogni. I pensieri onirici appartengono all'inconscio e a questo livello si svolge il lavoro onirico che li trasforma in immagini, ovvero il contenuto del sogno. Questo tipo di operazione è del tutto diverso dal pensiero vigile, ciononostante non meno corretto o completo. Questa operazione rimodella il materiale del pensiero inconscio. Per essere sottratto alla censura che domina la veglia, il pensiero onirico si serve dello spostamento delle intensità psichiche fino al loro totale sovvertimento. A questo punto del processo il sogno si serve dello strumento della condensazione per produrre una maggiore intensità semantica e simbolica delle immagini.

Il sogno si costruisce a partire da tracce mnestiche, ovvero tracce delle nostre percezioni quotidiane. La funzione che utilizza queste tracce è certamente la memoria. Il sistema-sogno inoltre è capace di utilizzare a suo favore cambiamenti e nuove ricezioni, ad esempio quelle che proviamo durante il sonno. Le tracce mnestiche contengono secondo Freud dei residui temporali della loro collocazione temporale in relazione alle altre tracce mnestiche. Freud chiama questo fenomeno *associazione*.

I sistemi psicologici atti alla formazione del sogno sono noti: in ordine, il preconcio, l'inconscio e il loro rapporto con la coscienza e la funzione censoria del Super-Io. La spinta alla formazione del sogno è da collocare nel sistema dell'inconscio, da cui proviene tutta la sua forza motrice. La formazione del sogno non si può però spiegare come un semplice abbassamento dell'attenzione della censura durante il sonno. L'eccitamento del sogno percorre come una strada a ritroso nei sogni allucinatori che lo porta verso l'estremità sensitiva e percettiva del sistema-sogno, anziché verso quella motoria. Nel Leviatano di Hobbes si

coglie questo carattere regressivo del sogno, che lo differenzia dall'immaginazione ordinaria: «Insomma, i nostri sogni sono l'inverso della nostra immaginazione da svegli, visto che il moto, quando siamo svegli, comincia da un'estremità e, quando sogniamo, dall'altra».

La regressione è una delle qualità fondamentali del processo onirico, ma non solo. I processi regressivi sono infatti presenti durante la veglia, solo che l'arretramento in questo caso non giunge oltre le tracce mnestiche e non ravviva le immagini della percezione tramite forme allucinatorie.

Si parla di regressione quando l'allucinazione onirica si trasforma di nuovo nell'immagine sensitiva dalla quale è stata prodotta. Se quindi il processo onirico è un processo di regressione all'interno dell'apparato psichico, allora la struttura dei pensieri latenti si dissolve, durante la regressione nella sua materia prima.

Si tratta di pensieri che tornano a essere immagini, proprio come cerca di fare il grande narratore o il grande pittore che regredisce la concettualità in funzione dell'atto del *mostrare*. Egli sacrifica la funzione del *dire* – senza con ciò togliere la parola, il dialogo, il detto – a favore della volontà di mostrare tramite immagini, pose, movimenti il pensiero pensato. La differenza tra azione regressiva dell'artista e azione regressiva del sognatore sta nel ruolo del ricordo, condizione necessaria nel sogno, invece solo accessoria nell'arte. Nella trasformazione regressiva del sogno non si può prescindere dall'influsso del ricordo. Anche l'artista utilizza spesso e volentieri i suoi ricordi, ma si lascia “ispirare” anche dall'attuale esperienza, concettualizzata velocemente e poi regredita per tornare a essere immagine sensoria. Nel caso del sogno inoltre il ricordo dal quale regrediamo fino all'immagine, è represso o inconscio, nel caso dell'arte invece è praticamente impossibile si tratti di un ricordo represso, al massimo preconsciouso. Il famoso esempio delle madeleine di Proust ci mostra come a partire da un'esperienza attuale, possiamo regredire a un

ricordo dimenticato, ma non represso o inconscio. In questo caso parliamo di ricordo preconsciouso.

Come durante una seduta psicoanalitica, il *dire* il ricordo infantile represso porta a perdere il carattere ossessivo, spaventoso, allucinatorio che gli è associato, così durante la creazione artistica il *dire* il pensiero e il non *mostrare* il pensiero ci sottrae a quella sospensione dell'incredulità che caratterizza l'allucinazione di realtà che è collegata all'arte, indebolendo la forza dell'opera, impedendo l'immersione nell'artefatto artistico. Noi crediamo all'arte perché la vediamo – anche se la “vediamo” attraverso le parole – così crediamo alle nostre stesse allucinazioni, perché non sono comunicate, perché non vengono poste in pensiero. Non è un caso d'altra parte che i ricordi infantili abbiano forti connotazioni sensoriali e visive: perché la funzione concettualizzante del dire è ancora debole in gioventù e sono le esperienze “senza parole” a colpirci, a rimanere più impresse nella nostra memoria – questo, ripeto, lungi dalla presenza di ricordi di parole e dialoghi.

Per quanto riguarda l'interpretazione nell'arte – ovvero il movimento dialettico che dall'immagine *mostrata* porta al pensiero *detto o comunicato o solo pensato cioè detto a se stessi* – questa è più semplice perché il ricordo o l'esperienza attuale utilizzata dall'artista nella creazione è solo preconsciousa, velata, ma possibilmente riattualizzabile, non rimossa. Questo per quanto concerne sia i ricordi che l'artista utilizza, sia i ricordi del fruitore che possono essere collegati per somiglianza o analogia a esperienze dimenticate.

In entrambi i casi – interpretazione “oggettiva” del fruitore nei confronti del materiale dell'artista e interpretazione “soggettiva” del fruitore nei confronti dei propri ricordi a partire dall'opera fruita – si tratta di ricordi preconsciousi. Nel secondo caso assistiamo a una forte emotività e

partecipazione del fruitore, che ritorna tramite la concettualizzazione alle proprie immagini preconsce.

Nel caso invece dell'interpretazione dei sogni e della psicoanalisi il movimento dialettico anti-regressivo dall'immagine onirica al ricordo concettualizzato in un pensiero latente è più difficile, a volte impossibile, proprio a causa della rimozione e censura del materiale che non riguarda più un contenuto preconsco, comunque attingibile, ma un materiale di ricordi totalmente inconsci, pensieri latenti, mai espressi e sotterranei.

Il sogno ha la capacità di trasferire il proprio contenuto rappresentativo in immagini sensoriale. Questo carattere del lavoro onirico è stato definito da Freud a partire dal carattere *regressivo*²¹⁸ appena considerato. Esso è una conseguenza dell'opposizione nel sogno al normale movimento del pensiero verso la coscienza, unito spesso all'attrazione che viene esercitata dai ricordi che hanno avuto una forte valenza sensoriale²¹⁹. Questi pensieri vengono rimossi: respinto dalla censura interna, attratto dall'altra parte dall'inconscio.

Questa rimozione è facilitata dall'arresto del flusso di percezioni verso gli organi di senso che sono il pane quotidiano della vita psichica da svegli e ciò spiega la natura fortemente allucinatoria che investe i sistemi di percezione durante il sogno.

Sognare quindi sarebbe per Freud un ritorno alle condizioni più primitive e formali, più remote. Sognare riporta all'attualità l'infanzia – anche simbolicamente intesa – del sognatore, le sue spinte pulsionali allora dominanti e le sue forme di espressione in quel momento a portata di mano.

Lo stesso Freud, come poi farà Jung, accetta e promette la possibilità di una regressione filogenetica dello sviluppo del genere umano, lungi da

²¹⁸ Ivi, *cit.*, p. 489.

²¹⁹ S. Freud, *Metapsicologia: La rimozione*, in Opere VIII, Torino, Boringhieri, 1976, pp. 61-89.

ogni sua espressione individuale. A questa ragione, utilizza le parole di Nietzsche, secondo il quale sognare non sarebbe altro che un tornare a una parte antichissima dell'essere-umani, laddove non si può giungere direttamente, via verso gli elementi psichicamente innati dell'uomo. Dalla psicanalisi infatti Freud spera di poter fondare una scienza in grado di ricostruire le fasi più remote e oscure delle nostre origini.

4.7 Appagamento del desiderio e traslazione

I sogni come dicevamo però rappresentano per Freud la dichiarazione e l'espressione dell'appagamento di un desiderio. Questo può essere esplicitamente espresso oppure crittografato all'interno delle immagini oniriche.

I sogni di desiderio possono giungere, secondo Freud, sia dalla topica del preconcio che da quella dell'inconcio in base alle relazione che intercorrono tra attività diurna e attività psichica.

Scriva Freud: «Immagino che il desiderio conscio arrivi a suscitare il sogno solo se riesce a risvegliare un analogo desiderio inconscio, attraverso il quale si rafforza»²²⁰. Quando il desiderio invece rappresenta se stesso, si tratta per Freud non di un desiderio insignificante, ma di un desiderio ancora infantile. Nel bambino infatti non è ancora presente una netta differenza fra preconcio e inconscio che si andrà formando anche tramite l'intervento della censura del Super-Io. Si tratta di un desiderio non appagato e non rimosso dalla vita vigile.

Anche i sogni spiacevoli sono appagamenti di desideri. L'appagamento infatti di desideri rimossi nell'inconcio – che pur di venire espressi si servono del forte materiale spiacevole dell'esperienza diurna – risulta così grande da compensare il dolore e gli stati affettivi penosi.

²²⁰ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 493.

La bilancia che rende più o meno spiacevoli questi sogni dipende dal maggiore o minore coinvolgimento dell'Io – l'istanza coscienziale – nel sogno. Tanto più è coinvolto, tanto più vorremo mettere fine al sogno. Al contrario, quando l'istanza inconscia è maggioritaria, il sogno, sebbene penoso, continua e non vi viene messa fine.

Anche i “sogni di punizione” rappresentano l'appagamento di un desiderio: il desiderio cioè di vedere punito il sognatore per il suo impulso di desiderio illecito che era stato rimosso e ripristinato dal sogno.

In questo caso però l'appagamento riguarda l'Io e non un desiderio dell'inconscio. Questo indica la possibilità di un intervento maggiore dell'Io nella formazione del sogno.

Il sogno mostra spesso dei residui delle percezioni – anche le più insignificanti – che vengono utilizzate come materiale onirico. Questo non deve essere dimenticato, né ridimensionato.

Queste rappresentazioni insignificanti hanno una funzione ben specifica. Quella di offrire materiale d'appoggio innocuo ai desideri dell'inconscio. In questa funzione consiste la *traslazione*: fornire materiale innocuo reperito nel preconcio e utilizzato dall'inconscio contro la censura, contro l'Io.

Come accade nelle psicosi, gli impulsi inconsci cercano anche durante la veglia di venire espressi, ma rimangono celati nell'inconscio grazie all'azione di censura dell'Io. Essi vorrebbero passare al controllo della motilità. Mancando la motilità nel sogno e la possibilità di rendere la propria azione effettiva nel mondo, a partire da un desiderio inconscio, la censura lascia maggiore libertà ai desideri di uscire.

Quando questa azione di censura supera il limite onirico del sogno e si spalancano le porte della veglia per i desideri inconsci, quando i sogni

possono avere a disposizione un corpo libero di agire nel mondo e non un corpo addormentato, è quello il momento in cui sorge la psicosi²²¹.

Il preconcio durante il sonno è tutto intento nel desiderio di dormire, secondo Freud. Il desiderio traslato dall'inconcio sul materiale diurno ha necessità di spingersi fino alla coscienza. In questo percorso psichico il materiale traslato viene deformato dalla censura.

Il sogno viene trattato da Freud come un prodotto di questo processo psichico e poi qualcosa che diventa il correlativo oggettivo della coscienza, mostrando di non conoscere o accettare la teoria dell'intenzionalità. Il prodotto dell'inconcio deve quindi giungere alla coscienza: la coscienza non punta immediatamente verso il suo prodotto.

Il sogno alleggerisce la psiche del peso dei suoi desideri inconsci. È una valvola di sfogo. Quando un elemento dannoso viene rappresentato in un sogno perde il suo carattere esplosivo, viene disinnescato²²². Per questo viene lasciata libertà dal preconcio all'attività del sogno. In questi sogni la psiche ritorna a «un mondo arcaico di grandi emozioni e pensieri imperfetti»²²³, il represso diventa il motivo del sognare, attraverso un ritorno a un lavoro primitivo.

Come afferma Scherner²²⁴, è l'attività inconscia dell'immaginazione ad essere responsabile della formazione dei sogni e dei pensieri onirici, non viceversa il sogno a plasmare la fantasia. La successione dei pensieri è stata infatti suggerita già nell'inconcio e cerca spazio di azione traslandosi nel preconcio, cercando di superare la sua censura. Queste immagini passano attraverso un lavoro di compressione o di condensazione, in base alle intensità delle singole rappresentazioni. Le successive trasformazioni del pensiero onirico possono essere quelle del

²²¹ S. Freud, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, in *Opere Complete*, VI, Bollati Boringhieri, Torino 1976, pp. 647-659.

²²² W. Robert, *Der Traum als Naturnotwendigkeit erklärt*, Seippel, Hamburg 1886, p. 40.

²²³ H. Ellis, *The stuff the dreams are made of*, in «Popular Science Monthly», LIV, 1899, p. 772.

²²⁴ K. A. Scherner, *Das Leben des Traumes*, Schindler, Berlin 1861, pp. 110 - 113.

compromesso, delle associazioni superficiali oppure della copertura tramite contraddizioni, per stare sulla via della regressione²²⁵.

Il processo del pensiero onirico è un percorso indiretto dal ricordo infantile al suo soddisfacimento, che viene caratterizzato come una rappresentazione finalizzata. Il lavoro dell'Io, il suo lavoro di censura, si definisce in base all'evocazione non più di uno stato affettivo di piacere, ma del suo contrario, un sentimento di dispiacere, questa trasformazione di affetti costituisce l'essenza di quello che si chiama *rimozione*. La premessa di questa rimozione sta nel materiale non più disponibile al preconcio, un repertorio di ricordi infantili, di desideri non realizzati.

Il sogno è il risultato e la via per giungere alla comprensione e alla rappresentazioni di queste forze psichiche, di queste topiche, nonché manifestazione primaria del materiale represso, della relazione di questo materiale con la coscienza. Ciò che è stato bandito, torna nel mondo dei sogni per imporsi alla coscienza. Interpretare i sogni significa per Freud accedere all'inconscio, alla sua capacità immaginativa e ai suoi segreti.

«Perché il sogno deriva in tutti i sensi dal passato. Certo, anche la vecchia credenza secondo cui il sogno ci mostra il futuro non è del tutto priva di verità. Presentendoci un desiderio come appagato, il sogno ci conduce senza dubbio nel futuro; ma questo futuro, considerato presente dal sognatore, è configurato dal desiderio indistruttibile a immagine del passato»²²⁶.

Un passato, aggiungerei, la cui immagine, però, è presente nella propria assenza.

²²⁵ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 533.

²²⁶ Ivi, cit., p. 553.

Capitolo cinque - Jung e il collettivo

Negli anni tra il 1909 e il 1913, lo sviluppo dei temi junghiani riguardanti il sogno, mutuata certamente dallo studio dell'interpretazione dei sogni di Freud, si illumina di vari ripensamenti e riletture. Arriva addirittura a rifiutare la concezione freudiana della psiche inconscia e il suo assioma fondamentale incentrato sul concetto di libido, ovvero l'essenza sessuale dell'energia psichica. Insieme a questo rifiuto ne sorge un altro strettamente collegato al primo: la negazione della natura del sogno come appagamento del desiderio rimosso.

Jung è da subito un attento lettore dell'opera di Freud, tanto da riservargli anche un commentario (*Il sogno*) del 1900. Il sogno appariva allo psicologo elvetico come una rappresentazione dotata di tonalità affettive. Queste rappresentazioni e queste situazioni emotive scaturivano dal bacino dell'inconscio per poi protendere verso coscienza. Jung è fermo sostenitore dell'esistenza di topiche differenti all'interno della psiche del soggetto, spinte che dall'inconscio vanno a investire l'Io cosciente.

D'altra parte, uno dei suoi interessi fondamentali – come già affermato nel saggio *Psicologia della dementia praecox*²²⁷ - è il tentativo di afferrare e dare una scientifica redazione del simbolismo onirico dei pazienti psicotici.

Lo studio dei sogni di questi pazienti porterà Jung ad affermare una nuova ipotesi che si distacca da quella freudiana. Solo in minima parte si tratta infatti, secondo Jung, di istanze sessuali rimosse nella rappresentazione onirica.

Anche secondo Jung il sogno è da considerare, lungi da ogni organicismo – teoria che si rifà unicamente al carattere fisiologico del sogno - come un'unità strutturale dotata di un senso da scoprire.

²²⁷ C. G. Jung, *Il problema della malattia mentale*, in Opere VII, Boringhieri, Torino 1975, pp. 117-118.

5.1 Jung e il maestro Freud

Freud, secondo Jung, ha avuto il merito di aver dimostrato con prove empiriche, basate sulla sua propria esperienza diretta di psicoterapeuta, le fonti dell'attività onirica.

Dietro il contenuto manifesto del sogno, si celerebbe infatti un contenuto latente, manipolato dall'attività di censura del Super Io. Esso sarebbe un prodotto dell'affettività e del desiderio e utilizzerebbe immagini simboliche dall'interpretazione non chiara.

Solo dopo il 1916 Jung criticherà la nozione di censura perché troppo meccanicista. L'attenzione già da subito per Jung si focalizza sul concetto di condensazione – ovvero il meccanismo di amalgama delle immagini. Per Jung infatti lungi dall'analisi del complesso intenzionale del sogno, la verità onirica è da ricercare nel sottofondo, nella profondità di esso.

Uno dei testi di svolta della speculazione junghiana è certamente la recensione critica a *Il meccanismo e l'interpretazione dei sogni*, un lavoro dello psichiatra statunitense Morton Prince. Nel saggio Prince esaminava i sogni fatti da un paziente che soffriva di dissociazione della personalità, quindi capace di “diversi stati di coscienza”. Secondo l'autore americano, infatti, a partire dalle riflessioni sul contenuto onirico dei pazienti anormali, non si poteva condensare l'origine dei sogni unicamente nel desiderio rimosso, ma era necessario rifarsi anche al timore, all'ansia e al non appagamento del desiderio. Nel testo Jung affronta sia la superficialità – e a tratti il moralismo – della psicoanalisi americana, sia l'intransigenza adialettica della psicanalisi teutonica.

Il viaggio verso la Fordham University di New York,²²⁸ per tenere nove lezioni sulla psicoanalisi, mostra quanto dal 1910 al 1913 siano mutate le posizioni di pensiero di Jung. La quinta di queste lezioni contiene, anche

²²⁸ C. G. Jung, *Versuch einer Darstellung der Psychoanalytischen Theorie*, in «Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen», V, 1913, pp. 307-441.

se timidamente, i primi segni di distacco da Freud che sarebbe da lì a poco stato imminente.

La critica è “moderata e misurata” e Jung si pone di fronte ai capisaldi della teoria freudiana, illustrandoli con scrupolo – dalla teoria della rimozione, al trauma, all’incesto, passando del dramma edipico per la natura perversa della sessualità infantile. Di questi capisaldi egli non critica la validità all’interno della teoria freudiana e la loro utilità per professionisti di matrice freudiana, quanto la loro totale unilateralità.

Jung giunge a negare che la nevrosi sia causata da un evento traumatico infantile e sottolinea la dinamicità della psiche. Le fantasie inconse sono infatti per Jung rivelatrici di un inadeguato sviluppo affettivo.

La quinta lezione è appunto dedicata a queste fantasie inconse. Abbandona la terminologia freudiana nell’analisi dei sogni per riferirsi a discipline affini alla psicologia come la storia delle religioni, l’etnologia e antropologia – che possono fornire un’analisi più ampia della limitazione freudiana all’inconscio personale. Jung anticipa qui quello che sarà un passo fondamentale del suo metodo, denominato *amplificazione*, dal personale al collettivo.

Jung vede adesso la profonda relazione tra il sogno e il simbolo – solo una reale apertura al simbolico può permettere una reale interpretazione dei sogni.

Fino a Jung nessuno aveva messo in dubbio con tale forza la necessità di rintracciare nelle fantasie inconse infantili la causa e il motivo della generazione dei sogni. Freud aveva infatti ritenuto che nella storia familiare fosse necessario rintracciare le fonti del trauma e quindi il fondamento di ogni situazione psicologica presente.

Il problema fondamentale della psicanalisi di quegli anni scaturiva dall’accusa di suggestionare il paziente, inserendo particolari fantasie inconse a significato del contenuto del sogno. La risposta di Jung rivela

le straordinarie similitudini fra il contenuto onirico e le rappresentazioni mitologiche²²⁹.

Inoltre, Jung organizza un'argomentazione che ricorda quella kantiana – non a caso sostiene che l'inconscio sia come la cosa in sé un concetto limite unicamente negativo. Possiamo infatti sostenere l'esistenza dell'inconscio a partire dagli effetti che suscita – solo una parte della nostra psiche è conscia, quindi le nostre fantasie inconscie sarebbero totalmente inaccessibili, se non entrassero in gioco le tecniche psicanalitiche. Lungi da ogni accusa di misticismo, si limita a una teologia negativa dell'inconscio, senza affermare nulla di positivo riguardo lo statuto ontologico dell'inconscio.

Jung si schiera contro l'ignoranza di coloro che criticano l'esistenza dell'inconscio e richiedono ulteriori prove rispetto alla prova ontologica negativa. L'incomprensione nasce, a detta di Jung, dalla fallacia di pensare Freud come un teorico che elucubra sulla teoria a priori di una sessualità e poi cerca di incarnarla nella mente dei pazienti e nei loro sogni. Ovviamente non è questo il metodo di Freud, ma è innegabile che sia proprio nella sua teoria che si nascondono le incertezze e le contraddizioni. Tornando al sogno però Jung afferma che «compare nella coscienza come una struttura complessa, composta di elementi la cui reciproca correlazione non è cosciente»²³⁰. Solo attraverso l'analisi si può comprendere come gli elementi di questi sogni provengano, secondo Freud e secondo lo Jung di questo testo, dai ricordi. Questo materiale affiora per via spontanea dal ricordo di vita esperita in passato. Per mezzo di queste associazioni spontanee si riconosce l'origine degli elementi del sogno che da materiale inconscio e complesso si rivela più chiaro e

²²⁹ C. G. Jung, *Le fantasie dell'inconscio*, in *L'analisi dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011, p.73.

²³⁰ Ivi, *cit.*, p. 78.

riconoscibile. Il sogno quindi, da questo punto di vista non è che l'effetto di una causa inconscia.

Il materiale onirico consta sempre di parti disparate e trovare il terzo che possa fungere da medio di comparazione o da risoluzione appare a volte davvero difficile. Il metodo dello psicanalista nell'interpretazione dei sogni può essere paragonato secondo Jung a quello del critico letterario che affronta una poesia e rivede in essa la storia e il pensiero artistico e non dell'autore, laddove invece l'autore non può che rifarsi a uno stato momentaneo della sua coscienza e mai avrebbe sospettato una simile analisi per quel suo particolare lavoro.

Il metodo ha, inoltre, a che fare anche con l'analisi storica. L'esempio proposto da Jung è quello del rito del battesimo che, visto unicamente con gli occhi del momento presente, non può che destare stupore e ravvivare insensatezza. Che senso ha immergere un bambino nell'acqua per farlo entrare all'interno della comunità cristiana se guardiamo il rito dal punto di vista presente? Per comprendere è necessaria dunque l'analisi storica dei riti all'interno delle reminiscenze ancestrali dell'umanità. In questo modo si scopre da dove viene il rito del battesimo, il suo significato originario. Allo stesso modo deve comportarsi l'analista dei sogni. Deve raccogliere parallelismi storici, cercare di costruire una storia del sogno a livello psicologico e cercare di dare un significato a questo materiale.

Come nel battesimo, anche nei sogni il fine dell'azione non è immediatamente evidente. Questo perché, a differenza delle nostre azioni quotidiane, il fine si sposta sul piano simbolico. Per questa ragione Jung comincia a parlare di *simboli* e *azioni simboliche*.

Il sogno è simbolico perché la sua origine e il suo fine non sono immediatamente evidenti; la sua formazione, il suo scopo e il suo senso sono del tutto oscuri. Ecco perché il sogno è un prodotto dell'inconscio, la via per accedere a esso.

È anche fondamentale ascoltare le associazioni del paziente riguardo al contenuto del proprio sogno – un'altra via dell'inconscio – con la raccomandazione scientifica di non credere a tutte le cose che il paziente potrebbe dire, soppesando adeguatamente l'intervista svolta al paziente. Secondo Jung, infatti la mente umana non crea mai associazioni prive di senso e relazione. A partire da queste associazioni possono infatti emergere atti mancati, o simbolici, come li chiama Jung, che comprendono i lapsus, le dimenticanze, ecc.

È l'accumularsi di atti mancati che porta alle nevrosi, che sarebbe quindi un particolare acuirsi di simbolismi effetti delle costellazioni inconse.

5.2 L'archetipo

Già dallo stile si può notare la differenza soggettiva tra Jung e Freud. Dove il primo sembra non riuscire a mettere tra parentesi se stesso e le proprie inclinazioni nella sua prosa mosca e composita, il secondo è celebre per un approccio scarno e sistematico alla scrittura e alla riflessione.

La più notevole capacità di Jung fu quella di saper coniugare ricerca scientifica e umanistica con aderenza alla vita e alla storia dell'umanità.

Tra il '34 e il '36 sono infatti gli anni della svolta junghiana – il definitivo abbandono delle teorie freudiane e il rivolgimento della propria attenzione storiografia e psicologica verso il concetto di inconscio collettivo.

Ciononostante, già nel 1911, criticando il trattamento delle fantasie di una paziente americana in cura dallo psicologo svizzero Flournoy, Jung si riferisce alle turbe della paziente non come una rimozione della sessualità repressa, ma a una forza psichica in senso lato, qualcosa che definisce come “immagini primordiali” (*Urtümliches Bild – Urbild*).

Queste sarebbero autoctone, capaci di generarsi nella coscienza in maniera autonoma, comuni a tutti i popoli di tutti i tempi e di tutte le latitudini.

In un testo del 1919 compare invece per la prima volta il termine *archetipo*: Jung afferma che nell'inconscio, oltre le caratteristiche individuali, è possibile individuare caratteri ereditari, gli istinti che portano a determinate attività. Aggiunge inoltre l'esistenza di forme a priori della percezione, delle intuizioni congenite alla maniera kantiana, che riguardano anche la comprensione e riguardano tutti i processi psichici. Questi archetipi portano l'uomo a formazioni percettive e intellettuali specificatamente umane. Gli istinti e gli archetipi della percezione formano secondo Jung l'inconscio collettivo. L'immagine primordiale è una forma priva di contenuto definita dalla propria capacità autogenetica come substrato impersonale. Esso è un patrimonio ereditario di possibilità rappresentative. Viene così ribadita ancora la struttura totalmente vuota di contenuto dell'archetipo.

La mitologia e i suoi motivi è il modo in cui sembra formata la consistenza dell'inconscio collettivo, sebbene la mitologia non sarebbe altro che una proiezione dell'inconscio collettivo. Per questo motivo possiamo definire la mitologia come via preferenziale per accedere a quell'inconscio così inconsistente all'apparenza.

In un'epoca di rivolgimenti, fra regimi totalitari e ritorno a religioni teosofiche e ingerenze orientali, Jung afferma che stiamo assistendo all'esplosione dell'inconscio e dei suoi archetipi. Quell'inconscio che la religione aveva cercato di contenere, che l'illuminismo aveva cercato di razionalizzare e che Nietzsche aveva tentato di appaiare alla coscienza e al dominio, stava di nuovo emergendo e questo confronto con l'inconscio tellurico, sebbene doloroso, era necessario.

In questa fase della ricerca Jung ritrova nelle figure della Persona (la maschera esteriore e cosciente che deriva dal teatro latino), dell'Animus e dell'Anima (rispettivamente l'interiorità eterosessuale dell'umano, dell'Ombra (costellazione incompatibile con ogni equilibrio cosciente) e

del Vecchio Saggio (che ricopre una funzione simile al Super-Io freudiano, ma con una connotazione più letteraria; guida lo sviluppo e la conoscenza). Queste figure sono alla base del principio di individuazione dell'umano.

Il metodo di Freud, volto unicamente a cogliere le origini eziologiche, non è soddisfacente. Le cause ricercate per tentare di riportare alla chiarezza razionale l'oscurità dell'abisso che è l'inconscio, porta ogni dato alla dimensione soggettiva e si interrompe a una concezione solo libidica. La contraddizione per Jung sta nella doppia pretesa di una ricerca che sia oggettivisticamente basata su un materialismo di stampo biologista e che possa allo stesso tempo render conto della personalità soggettiva come criterio di indagine.

Benché Freud abbia riconosciuto una certa urgenza arcaico-mitologica, l'inconscio nella sua speculazione rimane di natura personale. Ora, Jung non nega che uno strato più superficiale dell'inconscio si componga di caratteri personale. Però, secondo Jung, questo non rappresenta che una punta di iceberg di un sostrato inconscio che si fonda su una base più profonda, non dipendente dall'esperienza personale, innata. Questo inconscio collettivo è il substrato psichico sovraperonale che è inerente a ogni uomo.

Si può però parlare di inconscio solo nel caso in cui si è capaci di riconoscere degli effetti sulla vita psichica cosciente. Per questa ragione Jung divide i contenuti dell'inconscio personale, denominandoli *complessi a tonalità affettiva*, dai contenuti dell'inconscio collettivo, i famosi *archetipi*, di cui si è già parlato.

La nozione di archetipo ha radici profonde nella cultura platonistico-cristiana. Molte opere di stampo ermetico utilizzano anche lo stesso termine. In una breve carrellata, il termine archetipo è presente in Filone Giudeo (*De Opificio Mundi* I.69), in Ireneo (*Adversus hereses* II.7, 5), in

Dionigi Areopagita, anche in Sant'Agostino, che parla nel *De diversis quaestionibus* delle idee originarie che non sono state create, ma sono contenuto nell'intelletto divino – citazione che sottolinea come, pur non utilizzando il termine “archetipo”, il concetto fosse presente nella speculazione del santo. D'altro canto, il concetto di archetipo non è altro che una parafrasi delle idee platoniche, sono immagini comuni, presenti nell'inconscio fin da tempi remotissimi. Anche Levy-Bruhl utilizza la terminologia delle rappresentazioni collettive per designare figurazioni simboliche primitive.

Le forme collettive si esplicano anche attraverso le forme del mito e della favola, ma in questo caso non si tratta di riflessioni immediate, ma di mediazioni fornite da un'elaborazione cosciente. L'archetipo infatti differisce sempre dalle formulazioni che ne sono state date nella storia, proprio perché elaborazioni di contenuti in origine immediate. Erano probabilmente di questa natura i contenuti delle teorie esoteriche che venivano tramandate nelle scuola platoniche, ermetiche e neoplatoniche. Nei sogni invece l'apparizione dell'archetipo è in modalità immediata e diretta, più pura di quanto potrebbe mai apparire in un mito o in una favola e soprattutto di natura più particolare e individuale. Nel sogno l'archetipo viene trasformato rappresentativamente e viene percepito, diventa materiale della coscienza e della consapevolezza. Ogni rappresentazione primitiva degli eventi naturali come fatti psicologizzati, come storie di uomini e dei, riflettono la necessità intrinseca dell'uomo, non di creare allegorie, ma di mettere in scena il dramma interiore e inconscio attraverso le manifestazioni del mondo sensibile, come un proiezione dell'interiore verso l'esterno e non un paragone dell'esterno all'interiore. Questa è la ragione della nascita dell'astrologia che non è riuscita a separare caratterizzazioni psicologiche dai movimenti planetari e stellari.

«L'uomo primitivo è di una soggettività così impressionante che si sarebbe dovuto pensare per prima cosa a collegare i miti a ciò che è proprio della psiche»²³¹. L'anima contiene già in sé tutte le spiegazioni inconscie dell'origine dei miti, secondo Jung. Proprio questa duplice natura dell'uomo primitivo come soggetto attivo e passivo presenta il dramma che viene esternalizzato in tutti i fenomeni fisici mitizzati²³² - come disse Giovanni Battista Senzani al comandante Wallenstein *nel tuo petto sono le stelle del tuo destino*.

Jung sostiene che questo rapporto tra simbolo e inconscio sia fondante di ogni fascino religioso – motivo per il quale la religione cristiana, avendo allentato la presa della propria simbologia, si ritrova a essere un rapporto binario uomo-Dio senza alcuna mediazione simbolica, senza alcun fascino e perde, di conseguenza, di mordace.

Questi simboli servono proprio a convincere e attirare, provengono dal sempiterno campo degli archetipi, creati con quel materiale primigenio e permettono la relazione con la divinità, avvicinano e allontanano da essa, aprono a essa, proteggono da essa.

Rendere comprensibile la visione attraverso mezzi simbolici è quello che Jung chiama *elaborazione del simbolo*. Il simbolo dogmatico in particolare ha l'utilità di esprimere un avvenimento psichico potente e sopraffacente in modo che sia digeribile dalla comprensione umana, senza né limitarne l'apertura semantica né indebolirne l'esperienza.

Nel descrivere queste esperienze limitari Jung utilizza uno stile poetico e suggestivo, in linea con i risultati delle sue analisi psicanalitiche sul simbolo. La vista dello “specchio oscuro”, la lunga e attenta osservazione dell'abisso – che ricorda una citazione nietzschiana – è un'esperienza sublime che meravaglia e spaventa. L'immagine dogmatica della divina

²³¹ C. G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, in *L'analisi dei sogni*, cit., p. 104.

²³² C. G. Jung, K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, pp. 111-116.

agisce quindi come fonte lenitiva dello stress esperienziale – aiuta ad arginare la fatale impressione dell’immagine archetipica. Il dogma quindi sostituisce nella sua funzione ed espressione l’inconscio collettivo. Le rappresentazione archetipiche del dogma del credo e del rituale sono espressione della vita dell’inconscio collettivo.

5.3 Lo stupro dell’immagine

Le immagini potenti sono sempre state, dai tempi antichi, un rimedio altrettanto potente contro la realtà delle profondità psichiche. Con la Riforma la potenza delle immagini è stata declassata. L’iconoclastia ha sbriciolato il baluardo della forza guaritrice e protettrice dei dogmi archetipici. Questo ha causato una perdita del significato originario totale – che forse però non era stato mai conosciuto.

Si direbbe che questi rituali e simboli siano stati accettati senza chiedersi più di tanto ragioni riguardo la loro origine e il loro significato.

Il lavoro di Jung è in sostanza quindi un lavoro sulle immagini e sul significato delle immagini. Oltre alla ovvia correlazione con il mondo onirico è questo che interessa della speculazione di Jung: la fondamentale riflessione sull’esistenza, la semantica e l’origine collettiva dell’immagini umane che decorano e raccontano l’essenza interiore. L’uomo su queste immagini, secondo Jung, non ha ancora riflettuto abbastanza. La sfiducia di Jung nei confronti della ragione, frutto di miopie ed errori, rende impossibile una vera riflessione sulla natura di queste immagini. I punti storici più bassi di questo stupro che la ragione ha compiuto nei confronti delle immagini archetipiche collettive sono certamente la nascita del Protestantesimo – l’iconoclastia – e l’illuminismo-materialista. Da questi momenti si è potuto assistere al crollo verticale della ricchezza archetipica e alla formazione di una micidiale povertà simbolica, oltre che alla decadenza della Chiesa come istituzione secolare.

Secondo Jung, «il protestante è stato veramente proiettato in un situazione senza difesa, della quale l'uomo naturale dovrebbe inorridire»²³³. Questa disarmante situazione è proprio l'effetto della penuria dell'elemento simbolico, medicina che dovrebbe salvaguardare dagli accessi catastrofici dell'inconscio collettivo.

Sono queste le motivazioni per le quali negli anni in un Jung scrive che la “mente illuminata” andava a cercare ausilio nelle tradizioni orientali – commistione che secondo l'autore avveniva da sempre. In questa genealogia gli dei greci e romani sono periti della stessa malattia che sta toccando i simboli della cristianità: sono oggetti che non dicono più nulla. Davanti a questi simboli perduti il nulla che atterrisce, la fonte del nichilismo, dello spaesamento, dell'alienazione. Ci si rifugia in idee politiche e sociali – di ampio squallore, secondo Jung. Si cerca di fare irruzione in palazzi orientali. Anche per il credente la distanza da Dio diminuisce, sale il pericolo (sembra quasi di sentir parlare Heidegger), sale l'angoscia. La povertà dello spirito e della simbologia vorrebbe rinunciare alle loro ricchezze, considerate false e tendenziose.

Di fronte ai giganteschi passi avanti in ambito scientifico è crollata ogni dimora spirituale e per quanto in là possa ergersi il nostro sguardo: «sappiamo che disperato errerà attraverso la morta vacuità di distese incommensurabili»²³⁴.

L'uomo prudente evita il pericolo di guardare nell'abisso dell'inconscio, così facendo però si preclude la possibilità di interagirvi. Questa simbologia è spesso espressa nei sogni dal motivo dell'acqua, secondo Jung. Non è nella simbologia della scalata verso l'alto che risiede la semantica dell'inconscio, ma nella simbologia dell'immersione nell'acqua, nelle profondità.

²³³ C. G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, cit., p. 113.

²³⁴ Ivi, cit., p. 116.

Come la coscienza è strettamente di natura personale – a volte anche considerata unicamente di natura cerebrale – allo stesso modo si pensa che la funzione inconscia sia un possesso del soggetto. La discesa nell'inconscio – simboleggiato da Jung attraverso la metafora dell'immersione nell'acqua – sembra quindi essere un'immersione nei tormenti dell'egocentrismo soggettivista. È bellissima la metafora di Jung: è vero che la prima cosa che una persona vede non appena si affaccia sullo specchio dell'acqua è la propria immagine. Il faccia a faccia con se stesso – smascherato dalla *persona*-attore sociale è la prima prova nell'immersione. Questo è il faccia a faccia con la propria ombra, il proprio inconscio personale, la sede più superficiale dell'inconscio.

Nell'inconscio collettivo l'io diventa oggetto di un mondo di soggetti, non è un sistema personale, ma oggettività ampia come il mondo: lì avviene il rovesciamento della coscienza normale. La fonte del pericolo e della paura è proprio questa perdita di se stessi.

La medicina a questo timore profondo sono stati i dogmi, i riti, le rappresentazioni collettive, muraglie erette contro i pericoli dell'inconscio. Queste torri però sono le stesse che crollano quando i simboli perdono di significato e invecchiano, quelli che la Chiesa aveva mantenuto e salvaguardato.

Oltre la porta di quella che Jung definisce Ombra – la parte più superficiale dell'inconscio – il soggetto si rende conto di essere oggetto di fattori superiori e rimane deluso della propria piccolezza. Questo può certamente causare un panico primitivo, in quanto mette a repentaglio la soggettività della nostra coscienza, grande fede dell'occidente, baluardo e fonte di successo.

Anche i sommovimenti storico-politici dovrebbero, secondo Jung, essere analizzati come decisioni determinate dall'inconscio collettivo – non è da

dimenticare che Jung scrive proprio in corrispondenza dell'ascesa al potere dei fascismi e delle dittature europee.

Quel che ha reso possibile l'incredulità novecentesca nei confronti degli dei è stato un impoverimento generalizzato delle forme simboliche. Questo ha promosso una riscoperta del concetto divino come fattore psichico e ha causato una presa di coscienza degli dei come archetipi dell'inconscio. La riscoperta dell'inconscio collettivo è una questione, per Jung, di vita o di morte. Si tratta di essere come spirito inconscio oppure di non essere affatto.

Nella discesa – rappresentata splendidamente da Jung come un'immersione nell'acqua dell'inconscio – oltre la nostra stessa immagine, la nostra coscienza, quello che noi stessi sappiamo di noi, c'è un mondo sottomarino. Dapprima, pesci innocui, poi l'ondina (pesce femminile semiumano), che per Jung rappresenta l'essere femminile incantatore che definisce col il termine latino di *Anima*. Queste figure nei sogni, come altri esseri della mitologia, sono proiezioni di bramosie. Questa complessità immaginifica è aumentata in proporzione alla reificazione della natura da territorio spirituale e magico a mero empirico. Ma perché Jung definisce questo essere magico e malevolo *Anima*?

5.4 L'Anima e la psicosi

Jung ritiene che l'idea di anima come aspetto immortale e essenzializzante dell'umano sia un'idea dogmatica che ha la funzione di neutralizzare l'inquietudine, vera forma dell'anima. Esattamente come in greco – il termine *psyché* – anche il tedesco *Seele* indica qualcosa di cangiante e movimentata. Difatti, in greco il termine anima designa anche la farfalla che vola e che muta per diventare ciò che è. Questa è la ragione per cui nell'antropologia gnostica l'uomo psichico è spiritualmente inferiore all'uomo pneumastico.

L'anima è la parte dell'uomo che dà la vita, il soffio di Dio nell'uomo. L'anima porta in vita la materia che non vuole vivere. Essa fa credere all'uomo l'inverosimile affinché possa essere legata alla terra e la vita sia vissuta. Se non fosse per quel cangiare e quel mutare dell'anima, per quella bramosia femminile, l'uomo si adagerebbe nella sua più turpe e naturale passione: la pigrizia.

L'anima è per Jung un demone dispensatore di vita²³⁵, che gioca «al di sopra e al di sotto dell'esistenza umana», fra cielo e inferno.

L'anima è l'archetipo di tutto ciò che è spontaneo nella psiche, l'elemento a priori che riguarda umori, reazioni e impulsi. Jung scrive che «essa è la serpe nel paradiso dell'uomo innocente, pieno di buoni propositi e buone intenzioni»²³⁶.

L'anima rappresenta la vita a priori rispetto a ogni morale, al di sopra di ogni categoria, senza alcun senso. Quella vita che è oggetto di angoscia, perché fonte di ogni tragicità e assurdità. La forma freudiana ha creduto che ogni patologia psichica fosse da addebitarsi a disordini di tipo sessuale, posizione che non fa che rendere ancora più acuto il problema esistente²³⁷. Questo è stato causato storicamente dallo svuotamento dei simboli a partire dalla riforma protestante. Eppure, scrive Jung, dietro l'impetuosità e la coercizione dell'Anima si cela un significato profondo della conoscenza delle leggi della vita. L'Anima rappresenta dunque archetipicamente la saggezza e la follia, la follia e la significanza contemporanea della vita stessa. Soltanto l'incomprensibile ha significato, per Jung, perché la vita donata all'uomo nella forma dell'Anima si è risvegliata in un mondo incomprensibile e incompreso. Proprio questo mondo ha cercato di interpretare.

²³⁵ Ivi, *cit.*, p. 132.

²³⁶ Ivi, *cit.*, p. 133.

²³⁷ C. G. Jung, *La psicologia della traslazione*, in Opere XVI, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, pp. 95-105.

La vita e l'anima sono prive di senso e significato perché non lo offrono come interpretazione. Jung a questo proposito nomina l'archetipo del Vecchio Saggio o del Significato, in comune unione a quello dell'Ombra e dell'Anima.

Tutti questi simboli che ricorrono nei sogni e nelle immagini create dalla fantasia sono autentici in quanto carichi di allusioni e ambiguità, alla fine dei giochi, inesauribili. Questi principi archetipici possono essere descritti, sono riconoscibili, ma solo secondo le modalità di un disvelamento parziale a causa della loro ricchezza di riferimenti. Sono delle pienezze di plurisignificato, per loro natura paradossali, giovani e vecchi, come afferma un detto alchemico. Il processo di formazione del simbolo rimane un'esperienza dell'immagine e nell'immagine, secondo una struttura che, afferma Jung, è spesso enantiodromica, ovvero ritmicamente compartecipata di positivo e del suo negativo. Jung parla di veri e propri fenomeni di possessione quando la figura archetipica non è bilanciata secondo questa "corsa fra opposti" che richiama Eraclito.

Queste figure archetipiche che dominano e animano i deliri psicotici come i sogni ordinari non sono affatto strutture inventate soggettivamente²³⁸, secondo Jung. L'elemento patologico è dato dalla dissociazione della coscienza, non più in grado di arginare la potenza dell'inconscio e delle sue immagini.

In definitiva, l'inconscio collettivo è una parte della psiche distinta dall'inconscio della persona singola, in quanto non dipende dall'esperienza e non si acquisisce. L'inconscio personale è caratterizzato dalla presenza di contenuti che sono stati consci e poi scomparsi perché dimenticati oppure rimossi. Per l'inconscio collettivo questa esperienza in prima persona non è mai avvenuta e la sua esistenza è dovuta unicamente

²³⁸ C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, pp. 117-121; C. G. Jung, *Aion: Ricerche sul simbolismo del sè*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015, pp. 19-26.

da fattori ereditari. Laddove nell'inconscio personale esistono i complessi, il contenuto dell'inconscio collettivo è formato da archetipi. L'idea dell'archetipo è riscontrabile in molti campi del sapere, dall'antropologia alla religione comparata. Esiste un secondo sistema psichico, non quindi personale, ma collettivo universale e impersonale. La psicologia medica di Adler e Freud ha creduto solo nell'esistenza dell'inconscio personale. Anche se vengono utilizzati fattori etiologici di natura generale come l'istinto sessuale o l'autoaffermazione, un approccio davvero collettivo era stato escluso. Gli istinti però non sono fattori ereditari vaghi e indefiniti, ma forze motrici molto specifiche. Jung arriva a definire gli istinti come relazionati agli archetipi che dovrebbero essere immagini inconce degli istinti stessi o modelli del comportamento istintuale. L'ipotesi dell'esistenza di un inconscio collettivo non è quindi affatto più assurda dell'ipotesi che pone l'esistenza degli istinti. Non è assurdo quindi ammettere che anche le immagini che popolano la nostra mente e i nostri sogni abbiano un'origine collettiva, del tutto indipendente dai motivi della ragione e della mente cosciente.

Non esiste più misticismo in questa posizione che nella posizione che pone l'aprioristica tensione del vivente verso la sopravvivenza o verso la soddisfazione sessuale. Il concetto di inconscio collettivo è secondo Jung un concetto empirico, lungi dall'essere filosofico o speculativo²³⁹.

Il concetto, ad esempio, della doppia discendenza è un motivo ricorrente nel Cristianesimo con il battesimo come rinascita, nel mondo egizio – il faraone è nato due volte – e nel mondo greco con la doppia discendenza umana e divina. Questo viene analizzato dallo stesso Freud²⁴⁰ e da lui accettato.

²³⁹ C. G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio*, cit., p. 156.

²⁴⁰ S. Freud, *Un ricordo di infanzia di Leonardo da Vinci*, in *Opere III*, Boringhieri, Torino 1973, p. 70-73.

Gli archetipi come quello della doppia discendenza, si possono riattivare in un soggetto nevrotico secondo Jung, causando deliri e determinando condizioni traumatiche. Jung arrivò a ritenere che i grandi sommovimenti internazionali degli anni Trenta siano stati causati da emozioni di massa che hanno radici arcaiche nei simboli archetipici. Questo ha rivoluzionato la vita dell'individuo in modo catastrofico, non ponendo le basi per un equilibrio tra inconscio collettivo e individuale. La somma dei mutamenti psichici degli individui determinano per Jung il destino della storia. In ultima analisi, a determinare la storia è la somma del rinforzo delle immagini archetipiche nella mente degli individui. Le nevrosi come la storia non sono quindi per Jung un fatto individuale, ma, al contrario, un fenomeno sociale. «Viene attivato l'archetipo corrispondente alla situazione, e di conseguenza entrano in azione le forze esplosive e pericolose nascoste nell'archetipo, spesso con esiti imprevedibili»²⁴¹.

La paura di Jung e il ricorrere degli eventi storici sotto forma di simboli e immagini come quelle del nazismo, certamente, non tiene conto del significato storico che si cela dietro la scelta di alcuni simboli come rappresentativi di un movimento o un partito. Tutto sembra per Jung richiamare a una visione acronica e astorica della realtà, con esiti esplicativi a volte forzati.

Quel che è importante notare è, però, come la continua ripetizione di alcune esperienze abbia impresso nella nostra costituzione psichica alcune immagini, diventate simboli, poi archetipi, costituenti dell'inconscio collettivo. Queste situazioni tipiche si sono impresse inizialmente come forme senza alcun contenuto, «atte a rappresentare solo la possibilità d'un certo tipo di percezione e d'azione»²⁴². Con il loro ripetersi sono diventati

²⁴¹ C. G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio*, cit., p. 161.

²⁴² *Ivi*, cit., p. 162.

veri trascendentali dalla potenza psichica inaudita. Quando una situazione si presenta e questa situazione per qualche ragione corrisponde a un certo archetipo, allora quest'ultimo si attiva e si manifesta come un istinto temibile che squarcia contro ogni ragione e volontà, producendo talvolta patologie come le nevrosi.

Gli archetipi producono forme psichiche che sono reperibili nel materiale dei sogni. Queste forme sono la fonte principale delle nostre immagini notturne. Esse sono involontarie e spontanee, non prodotti da alcuna modalità conscia. Dal materiale onirico deve essere estromesso tutto ciò che può derivare da una conoscenza o da un'esperienza pregressa. Quindi, anche laddove un oggetto del sogno rappresenti e sia effetto di un archetipo, questo non prova che l'oggetto non possa essere stato esperito per altre vie, secondo il significato simbolico che gli attribuiamo – per esempio lo studio o la lettura di materiale umanistico. Bisogna andare alla ricerca di modalità che non possono essere note al sognatore e che tuttavia funzionino in coincidenza con il funzionamento dell'archetipo noto, secondo le sue fonti storiche.

5.5 Jung e i sogni

Altre fonti del sogno sono per Jung le fantasie che vogliono diventare consce. Lo psicologo svizzero ha infatti notato che quando le fantasie presenti nei sogni, conciate e messe insieme, a detta sua, da un'"immaginazione attiva"²⁴³, vengono rese consce dal lavoro terapeutico dello psicanalista, la frequenza e l'intensità dei sogni diventano più deboli. I sogni provengono spesso da fonti che riguardano istinti rimossi. Questi, come compreso da Freud, tendono a influenzare la mente sveglia subliminalmente. A partire dai frammenti del sogno che al paziente risultano più significativi, egli può costruire una serie di associazioni che

²⁴³ Terminologia con cui siamo in disaccordo.

rendano visibile il contesto del materiale fantastico. Questa serie di fantasie, afferma Jung, liberano l'inconscio²⁴⁴ che produce materiale ricco di associazioni archetipiche. Jung dichiara che fonti di materiale archetipico possono essere trovati nei deliri paranoici, negli stati di trance e nei sogni dell'infanzia dai tre ai cinque anni. Per delineare però parallelismi e comparazioni è necessaria non solo la presenza del simbolo, ma l'analisi preliminare del significato del singolo particolare nel sogno individuale e poi considerare la possibilità di un ampliamento al contesto con significato funzionale.

Un esempio di questo strano connubio fra paranoia e mitologia archetipica è fornita da Jung nei *Simboli della Trasformazione*²⁴⁵.

La storia ha dell'assurdo perché un paziente psichiatrico di scarsa cultura descrive la sua visione del “pene del sole da cui spira il vento”, in affinità con rituali mithriaci citati nel Papiro di Leida e nel Corpus Hermeticum. In questo caso si trattava di un delirio di megalomania in cui il paziente con paternalismo si considerava il dio-sole con un ruolo di saggio mistico nel riferire i misteri. Anche il vento come *pneuma* ha una storia archetipica non indifferente, spirito soffiato da dio che feconda e dona la vita. Questa associazione di sole e vento ricorre spesso nella mitologia antica. Anche in alcuni quadri medievali il concepimento di Cristo è prodotto dalla fecondazione di un tubo o una cannula che viene giù dal trono divino, con la presenza della colomba simbolo dello spirito santo, pneuma di vita della tradizione cristiana. La cosa più stupefacente era che il papiro in questione fu pubblicato dal filologo Dieterich quattro anni dopo dell'incontro di Jung con questo paziente. Non aveva mai viaggiato e quadri simili a Zurigo, sua città natale, non erano presenti. La prova delle posizioni di Jung sull'archetipo non è però sempre così facile. L'isolamento del

²⁴⁴ Ivi, cit., p. 164.

²⁴⁵ C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, cit., 2012.

simbolo come fenomeno tipico non è sempre possibile, lasciando aperta la strada della casualità.

Ciononostante, le ricerche e le riflessioni di Jung costituiscono un passo decisivo nello studio delle immagini nei sogni e della facoltà immaginativa, che si creda o no all'esistenza a priori e *ab aeternum* degli archetipi della coscienza collettiva.

Parte Terza - Verso le scienze cognitive e le neuroscienze

Capitolo sei - Tecnologie dell'immaginazione e intermedialità

La moltiplicazione della quantità delle immagini e la facilità di accesso a esse è un evento estetico di dimensioni critiche. La possibilità di manipolazione, archiviazione, condivisione, e produzione di immagini provoca una stupefacente quantità di *mash-up* e montati alternativi.

C'è di mezzo la capacità di formare un immaginario collettivo e di elaborare senso, non solo a livello estetico, ma politico e semantico, con procedure che per il momento sono lasciate al caso e al disordine²⁴⁶. Le immagini sono in grado di guidare i processi del mondo reale, tramite la forte capacità esternalizzante e ibrida delle tecno-immagini.

Il ruolo dell'immaginazione in questo scenario si trova a essere chiamato in causa in prima persona, in tutte e tre le principali funzioni, di produzione, riproduzione e interazione con l'ambiente. Quest'ultima facoltà si collega immediatamente all'esistenza di protesi tecniche data la natura radicata nella sensibilità dell'immaginazione interattiva.

Cambia il modo di concepire le prestazioni elaborative dell'immaginazione: se da un lato la possibilità di creazione nell'interazione con l'ambiente aumenta con l'accesso alle protesi tecniche, dall'altro con esso varia l'influenza e la capacità delle protesi di cambiare il panorama simbolico umano e modificare l'ambiente in cui vive²⁴⁷.

È necessario, dunque, analizzare l'immaginazione nella sua funzione interattiva con l'ambiente e i manufatti tecnici in relazione alle specificità e tecnicità di questa facoltà, non semplicemente assimilabile a una

²⁴⁶ Cfr. A. Pinotti, A. Somaini, *Cultura visuale. Immagini, sguardi, media, dispositivi*, Einaudi, Torino 2016.

²⁴⁷ P. Montani, *Tecnologie della sensibilità*, Cortina, Milano, 2014, p. 13.

attitudine all'ordinamento e al completamento dei dati della sensibilità. Antinucci prospetta come in un futuro non troppo lontano le due modalità di apprendimento, una volta relegate l'una dall'altra – la pratica-motoria basata sull'immaginazione e la simbolico-computazionale basata sull'intelletto – potranno essere riunificate nella forma del videogioco, nella realtà virtuale capace di riorganizzare nozioni astratte in un'esperienza sensibile e manipolabile nella loro forma più interattiva²⁴⁸. Il momento della storia dell'immagine che stiamo vivendo è paragonabile per forza a quello che ha rivoluzionato l'estetica a partire dall'invenzione tecnica della fotografia e del cinema. Le riflessioni teoriche di Benjamin e Warburg²⁴⁹, quelle cinematografiche di Ejzenstein e Vertov sul montaggio, sulla riarticolazione delle immagini²⁵⁰, sia in senso originale che in senso verticale – ovvero smontando traccia audio e immagine – è riuscita a fondare teoricamente le possibilità complesse della discorsività e iconicità delle immagini. L'espressione della decostruzione e ricostruzione delle immagini, unita all'avanzamento dei supporti tecnici – dall'analogico al digitale²⁵¹ – hanno rivoluzionato l'immaginazione, arrivando a definirla nuova *immaginazione intermediale*²⁵² - capacità che ha ampliato l'alleanza tra articolazione discorsiva e densità iconica. L'accesso all'immenso archivio di immagini di internet permette un'ulteriore rivoluzione dell'immaginazione, un calderone di immagini antiauratiche che permette l'elevarsi di una nuova leggibilità del mondo. Quella che si prospetta è una nuova pratica elaborativa

²⁴⁸ F. Antinucci, *Parola e Immagine. Storia di due tecnologie*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 202-218.

²⁴⁹ Per una disamina cfr. M. Cometa, *Cultura visuale*, Raffaello Cortina, Milano 2020, p. 154.

²⁵⁰ Cfr. A. Somaini, *Ejzenstein. Il cinema, le arti, il montaggio*, Einaudi, Torino 2011.

²⁵¹ Cfr. Pietro Montani, *Emozioni dell'intelligenza. Un percorso nel sensorio digitale*, Meltemi, Roma 2020, p. 5 e ss.

²⁵² Per una disamina del rapporto tra immaginazione e nuove tecnologie cfr. P. Montani, *Immaginazione Intermediale*, Laterza, Roma-Bari, 2010; P. Montani, *Destini tecnologici dell'immaginazione*, Mimesis, Milano 2022.

dell'immaginazione interattiva, capace di cogliere le potenzialità immense già fornite dai singoli dispositivi di accesso.

L'idea è quella di favorire l'incontro tra arte e tecnica a livello sostanziale e non solo unidirezionale. Le virtualità estetiche prodotte da un'estetizzazione diffuse sono lampanti, specialmente se vengono considerate le *wearable technologies*, che collegano il mondo reale – e non virtuale – a una serie infinita di informazioni immediate, in grado di incidere profondamente sulla propriocezione e sulla sensibilità all'ambiente.

È compito dell'arte riscoprire l'antico collegamento con la tecnica per unire i due paradigmi dell'apprendimento²⁵³ ed è proprio in questa direzione che gli artisti si stanno spingendo per affermare la necessaria rivoluzione della sensibilità.

L'immaginazione, dunque, oltre alla sua funzione riproduttiva, di conservazione di tracce dell'esperienza, funge una funzione di elaborazione e produzione *in absentia* secondo le modalità splendidamente descritte da Jean Paul Sartre. È capace di proiettare i propri schemi sul mondo, di interpretare l'ambiente in modo significativo attraverso il linguaggio, tentando un'unione della duplice accezione che il termine estetica ha posseduto nella storia della filosofia: estetica come scienza del bello ed estetica come scienza della percezione sensibile.

La qualità principale della sensibilità è l'apertura al mondo, la costante disponibilità allo stimolo, collegato all'essere nel mondo come progetto che trascende la soggettività in continua tensione verso l'esterno – qualità fondamentale per ogni riflessione di stampo fenomenologico²⁵⁴.

²⁵³ P. Montani, *Tecnologie della sensibilità*, cit., p. 18.

²⁵⁴ N. Abbagnano, *Linee di storia della filosofia III*, Paravia, Torino 1960, p. 187.

Per quanto concerne il funzionamento prestazionale della sensibilità, è interessante notare come essa sia legata a doppio filo all'immaginazione e che da questa correlazione possa aprirsi la strada del linguaggio.

La sensibilità umana in particolare, ha la caratteristica di non selezionare alcun stimolo a priori come rumore, per accogliere una terminologia mutuata dalla scienza della comunicazione, ma di selezionare ogni informazione come potenzialmente interessante. Ciò permette all'uomo di essere attento alle variazioni imprevedibili dell'ambiente e alle differenze di quelle che chiamiamo mondo, essendo quest'ultimo un ambiente non pre-processato, né completamente processabile in termini di esperienza e di conoscenza.

Questa distinzione trae la sua origine dal testo fondante dell'estetica contemporanea che è la Terza Critica Kantiana²⁵⁵, specialmente nella riflessione che porta a separare la facoltà determinante di giudizio – che lavora su schemi a priori – dalla facoltà riflettente di giudizio – che, invece, applica schemi creativi a situazioni contingenti, fornendo la possibilità di risposte e leggi solo empiriche.

Per questo lavoro è necessario l'agire immaginativo, in particolare nella sua funzione interattiva. Moduliamo le forme presenti a priori nell'intelletto in base a schemi concettuali, ed è proprio questa infinita ricchezza di forme della natura che implica la necessità di questa facoltà. L'organizzazione di questi schemi e l'applicazione è il principale compito dell'immaginazione – interattiva – secondo Kant. Questa è la prestazione immaginifica della sensibilità, capace di organizzare cognitivamente il materiale percepito, secondo un'organizzazione a posteriori degli schemi dell'intelletto: «La sensibilità e l'immaginazione sono gli ingredienti necessari di ciò che noi chiamiamo percezione»²⁵⁶.

²⁵⁵ I. Kant, *Critica del Giudizio*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 15-17.

²⁵⁶ P. Montani, *Tecnologie della sensibilità*, cit., p. 26.

6.1 Ritorno a Kant: percezione e immaginazione

La percezione permette di tenere insieme la grande molteplicità delle caratteristiche della natura senza che l'esperienza si disperda in apparenze fluttuanti e puntuali.

Secondo Montani, esiste una stretta correlazione che lega immaginazione, sensibilità e linguaggio, anche se la relazione che lega i primi due fattori è più stretta. Immaginazione e sensibilità sono infatti gli elementi essenziali di ogni percezione, mentre tra percezione e linguaggio esistono differenze sostanziali. L'attività della percezione è quella di fornire un'immagine unica di elementi disparati e molteplici del mondo, tenendo insieme una grande quantità di forme. Kant parla a questo riguardo dello schematismo della facoltà di giudizio, inteso come il libero gioco di intelletto e immaginazione: il molteplice in questo caso si raccoglie in un'unità che è estetica e non logica. Gli aggettivi con i quali descriviamo le cose non sono caratteri metafisici degli enti, bensì operazioni di sintesi effettuate dalle percezioni del soggetto.

Lo schematismo nell'analitica trascendentale kantiana è la facoltà che il soggetto possiede per poter sensibilizzare i concetti puri della ragione (categorie) e i concetti empirici. Al contempo, è vero anche l'opposto: lo schematismo è la facoltà che attraverso le infrastrutture mentali che sono gli schemi rende possibile la concettualizzazione del sensibile.

Questo apre spazio alla reale circolarità del processo di ricognizione sensibile ed intellettuale. È infatti innegabile la necessità dello schema intellettuale nel riconoscimento dell'oggetto percepito e al contempo è necessaria la presenza di parecchi incontri con l'oggetto, affinché uno schema si consolidi e abbia anche l'elasticità tale da poter permettere a uno struzzo e a un'aquila di rientrare nella stessa categoria.

Inoltre, lo schematismo riguarda strettamente anche il problema del riferimento linguistico e quindi del significato. Per risolvere il problema della circolarità Kant sottolinea nella terza Critica il ruolo della libertà nel gioco tra intelletto e immaginazione. Questo libero gioco non configura più dei tratti caratteristici, ma perlustra ogni pertinenza senza deliberare per nessuna di loro, fornendo dunque delle regole *possibili* attraverso la propria creatività.

Fornisce all'intelletto un ordinamento del reale che è ancora del tutto indeterminato su cui si innesterà in seguito il riferimento linguistico, che ne riduce il grado di indeterminazione, rendendo però la facoltà dell'immaginazione sempre più idonea, accurata e raffinata nel determinare l'articolazione del molteplice esperienziale.

Secondo Garroni²⁵⁷, già nell'indeterminatezza dell'immagine interna – considerata come la condizione indeterminata della percezione - che si ritaglia prima del linguaggio e di ogni giudizio, è necessaria un'istanza prelinguistica in senso stretto che permetta la raccolta e la profilazione delle pertinenze salienti degli oggetti, escludendone altre, in modo tale da renderle disponibili alla concettualizzazione.

In questo modo si può giungere a considerare l'immagine interna come un'organizzazione preliminare del senso e dell'ordine dei significati, senza dover necessariamente fare appello al ruolo dello schematismo, che dovrebbe mediare tra senso e intelletto. Questo profilo schematico che raccoglie le salienze degli oggetti è già infatti presente in maniera indeterminata nell'immagine interna. Questa tesi si avvicina in modo sorprendente a quella di Martin Heidegger del 1929 in *Kant e il problema della metafisica*, che abbiamo discusso nel primo capitolo, che intravede nell'immaginazione trascendentale la radice comune dei due tronchi della conoscenza umana. Dunque, secondo Garroni, esiste una complementarità

²⁵⁷ E. Garroni, *Immagine Linguaggio Figura*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 17-22.

tra percezione e linguaggio, non semplicemente una continuità. È vero che le due funzioni sono eterogenee, ma per comprenderne l'azione è necessario collegarle a priori tramite il lavoro dell'immaginazione come differenziatrice interna della coscienza, considerato uno dei significati propri della parola *Logos* che è appunto quello di raccogliere e delimitare, in relazione al significato secondario del verbo *lego*, da cui la parola proviene.

Questo rapporto di coimplicazione tra linguaggio e percezione rafforza la plasticità e la creatività della percezione, moltiplicandone gli schemi e i significati²⁵⁸. Il linguaggio, dunque, nei processi immaginativi funge da ordinatore indeterminato e a priori, causando un circolo virtuoso di relazioni che rivitalizza la percezione e l'azione immaginativa grazie alla produzione di nuove regole di ordinamento.

6.2 Tecnoestetica: ambiente ed estensione

Ora, oltre alle pertinenze salienti, esistono pertinenze sopravvenienti che, lungi dall'essere costrutti soggettivi puri, sono utilizzi tecnici degli oggetti da parte dell'immaginazione interattiva, essenzialmente tecnica, di una data caratteristica saliente dell'oggetto. Queste pertinenze o caratteristiche sopravvenienti non sono mai relative solamente all'oggetto in sé, ma applicabili indefinitamente a una serie indefinita di pragma. In questo caso il linguaggio, nella sua polisemia, e nelle numerose applicazioni che una parola, o la radice di una parola, possono avere, si nutre della qualità e delle prestazioni offerte dagli oggetti alla sensibilità. Questo comporta che sia una tendenza praticamente necessaria della percezione quella di

²⁵⁸ Cfr. Ivi, *cit.*, pp. 65-66.

prolungarsi in protesi tecnoestetiche a partire dalle valorizzazioni fornite dall'immaginazione interattiva²⁵⁹.

La sensibilità umana è infatti naturalmente predisposta alla delega estetica, è fatta in modo da prolungarsi in protesi artefatte. Per questa ragione si ritiene che la sensibilità sia fin dall'origine alterata e delocalizzata, dato il collegamento strettissimo fra sensibilità e interattività dell'immaginazione. Simondon parla a tal riguardo di ambienti associati che sono caratterizzati dall'associazione di naturale – come habitat modificato – e artefatto – come naturale estrinsecazione della natura della sensibilità umana. L'unione di ambiente e tecnologia è la condizione di possibilità dell'evoluzione della seconda in relazione alle trasformazioni possibili.

Il sogno da questo punto di vista è considerabile come una particolare forma di azione dell'immaginazione interattiva che mette in relazione un artefatto tecnico il sogno e le sue componenti con un ambiente che è l'artefatto stesso. La capacità creativa dell'immaginazione nel caso del sogno è totale, crea dal nulla artefatto, ambiente e relazione stessa, secondo un particolare intreccio tra naturale e artefatto.

È fondamentale però nell'analisi di Montani²⁶⁰ che sussistano ambienti associati con cui le tecnologie dialoghino affinché si possa parlare di un'evoluzione semantica, data la stretta relazione, non semplicemente ermeneutica, di percezione e linguaggio. Il sogno è la primaria situazione di autoreferenzialità totale dell'immaginazione. Ulteriori esempi sono il funzionamento del capitale finanziario, strumento atto a costruire altri strumenti, i metalinguaggi logici, alcune forme artistiche e poetiche di

²⁵⁹ Per una disamina sul rapporto tra tecnica ed estetica cfr. A. Somaini, R. Diodato, *Estetica dei media e della comunicazione*, Mulino, Bologna 2011; N. Carboni, P. Montani, *Lo stato dell'arte. L'esperienza estetica nell'era della tecnica*, Laterza, Roma-Bari 2006.

²⁶⁰ P. Montani, *Tecnologie della sensibilità*, cit., p. 37.

avanguardia e certe forme estreme di social network immersivo, o videoludico (come Second Life).

Il sogno, però, come posizione primaria di questa possibilità poetica autoreferenziale, è la più naturale forma di distacco dall'ambiente associato, che lo pone e lo annulla nel momento stesso della posizione della propria interazione soggetto-oggetto.

Questo distacco dall'ambiente reale, per fondarne altri, che nasce con la realizzazione dell'immaginazione interattiva onirica, è oggi più che mai, oggetto di grande interesse, dati gli ambienti reali sempre più precari e bisognosi di soluzioni creative.

La tecnologia sembra avere un'ulteriore tendenza naturale: quella del distacco dall'ambiente associato in vista dell'autoreferenzialità – data la tendenza a creare ambiente associati di secondo grado che si lasciano alle spalle quello originario, abbandonato alla decadenza, alla devastazione e alla brutture.

Montani attribuisce all'estetica una natura essenzialmente tecnica, in quanto legata a processi tecnici di esternalizzazione²⁶¹. A questa ragione, cita una lettera mai spedita che Simondon scrisse indirizzandola a Jacques Derrida²⁶²: quando ci si riferisce all'esperienza estetica, ci si riferisce necessariamente alla tecnoestetica. Le recenti trasformazioni della produzione tecnica, come *wearable technologies* e *augmented reality*, convergono verso un paradigma di delocalizzazione dell'estetica, di matrice tecnica.

Ci troviamo in accordo con le posizioni di Montani, però riteniamo che delocalizzazione estetica verso la tecnica abbia un matrice fisiologica

²⁶¹ Ivi, cit., p. 39. Sull'esternalizzazione alcuni testi fondamentali: cfr. F. Parisi, *La tecnologia che siamo*, Codice Edizioni, Torino 2019; M. Fasoli, G. Piredda, *Filosofia, tecnologia e scienze della mente*, Il Mulino, Bologna 2023.

²⁶² G. Simondon, *Sulla Tecn-estetica*, Mimesis, Milano 2014, p. 42.

nell'espressione onirica, il cui funzionamento queste nuove tecnologie tentano di imitare.

Già, dalle riflessioni di Dewey, possiamo notare come l'estetica sia un fatto di interazione fra quel particolare incrocio di sensibilità umane, secondo pulsionalità, percezione, immaginazione, emozione, e ambiente che questa sensibilità esperisce, elabora e trasforma. Le proprietà sopravvenienti di questo ambiente vengono estratte dall'esperienza umana. Ciò rende l'ambiente immediatamente disponibile, sottomano, cooperante in una continua trasformazione dell'interazione.

Secondo Dewey, lo stato grezzo dell'estetico possiede una forte connotazione emotiva che traspare dal piacere motorio che caratterizza l'espansione della vita in relazione alle organizzazioni coerenti e unitarie della tecnica.

Già Dewey aveva intuito la possibilità di indebolimento del rapporto e dell'interazione tra uomo e ambiente, la possibilità di cristallizzare l'esperienza in schemi ripetitivi. Dewey parla infatti di esperienza come risultato e ricompensa dell'interazione fra organismo e ambiente, e di come questo indebolimento dell'esperienza sia collegato a un indebolimento sia teorico che pratico degli organi di senso e di capacità di allacciare le varie esperienze in un tutto²⁶³.

Dewey parla di esperienze anestetizzanti, ma riconosce che fra le concause dell'indebolimento esperienziale ci sia la sovraesposizione e il disorientamento causato dalla molteplicità degli stimoli ricevuti, come se di fronte alle potenzialità potenti e creative dell'esperienza umana – artistica e, quindi onirica, in primis – ci sia una necessità di stabilità e sicurezza rappresentante dagli schemi di ripetizione.

Ciononostante, la funzione anestetica, proprio per le ragioni appena espresse, è fondamentale nella relazione individuo – ambiente. Perciò, un

²⁶³ J. Dewey, *Arte come estetica*, Asthetica, Palermo 2007, p. 49.

giusto bilanciamento e un corretto dosaggio di estetico e anestetico sta alla base della genuinità della relazione interattiva. D'altra parte, riteniamo che il sogno sia il ponte che unisce l'estetico all'anestetico, in quanto anestesia dell'esperienza per eccellenza, malgrado la profondità esperienziale che offre.

Il limite della delega all'onirico dell'*aisthesis* non crea disturbi all'esperienza reale, perché scissa completamente da essa. La delega all'apparato tecnico, invece, sempre più preponderante, desta sospetti e preoccupazioni. Il rischio è, difatti, un'interruzione dell'interazione individuo – ambiente e una tendenza all'autoreferenzialismo, dove l'ambiente perde il suo carattere fondamentale di contingenza e imprevedibilità – o per utilizzare una dicitura heideggeriana, di *evenienza* – e rischia di perdere anche la caratteristica della opposizione, della resistenza, che stanno alla base di ogni organizzazione creativa del reale e quindi, dell'esperire autentico.

L'espansione delle possibilità di riproduzione di ambienti mediali e dell'influenza che le tecnologie della sensibilità non permette direttamente un'espansione dell'esperienza estetica, ma tende a realizzare attivazioni solo su porzioni di sensibilità canalizzati da oggetti particolari, fino al paradosso del consumo dell'esperienza sensibile, che in questi campi concerne la totale ottimizzazione e immedesimazione autoreferenziale.

Nel rapporto di co-determinazione di organismo e ambiente esiste un movimento che trascende entrambi i contraenti e li coinvolge. Anche le arti contemporanee hanno enfatizzato il ruolo dell'interattività, avvalendosi delle nuove tecnologie mediali, senza però chiarificare abbastanza questa bipolare interazioni e il ruolo di entrambi i contraenti, laddove sembrano mancare del tutto le caratteristiche essenziali di un ambiente, come la contingenza, l'imprevedibilità, la resistenza e l'irriducibilità, in direzione di quella anestesia estetica di cui già parlava

Dewey. Si deve infatti dimostrare che le simulazioni di ambienti immersivi siano davvero ambienti, nel senso, appena descritto del termine, e non semplici performance autoreferenziali di una serie di istruzioni, estrinsecate in un programma.

6.3 Sapere artistico ed esperienza tecnica

L'esperienza artistica invece si è sempre più storicamente allontanata dall'esperire tecnico. Come scrive Montani: «l'interpretazione “estetica” dell'arte discende da quanto è stato detto a proposito del libero schematismo della facoltà di giudizio. Sotto questo profilo, l'oggetto artistico non sarebbe nient'altro che la messa in opera di un tale libero schematismo, la sua trasmutazione in un artefatto»²⁶⁴. Ma il libero schematismo non agisce durante l'esperienza comune, se non appunto durante la formulazione del giudizio. Il punto di incontro fra intelletto e immaginazione, nella loro sinergia, avviene nella sua purezza soltanto nell'esperienza estetica che chiamiamo sogno, nonché nella *realizzazione* appunto di artefatti artistici e tecnici, non di certo durante il giudizio, che si riferisce sempre a un oggetto, posto al di fuori della nostra libera capacità di immaginare. L'opera d'arte per Kant è espressione di idee estetiche, ovvero rappresentazioni dell'immaginazione che lasciano spazio al pensiero senza determinare in nessun concetto onnicomprensivo, e senza che l'opera sia esplicitabile tramite ulteriori linguaggi.

Questa posizione però concerne il fruitore e non il fautore dell'opera, per il quale la regola d'azione non è un'idea estetica, che essenzialmente è un'idea di giudizio, che è eccedenza del senso nei confronti del significato non solo dal punto di vista del giudizio, ma anche rispetto alla possibilità d'azione delle regole che l'artista può imporre a se stesso, perché si tratta di un libero gioco di immaginazione senza correlativo oggettivo.

²⁶⁴ P. Montani, *Tecnologie della sensibilità*, cit., p. 49.

La differenza tra arte e tecnica secondo le posizioni della terza critica dipende dalla presenza o dall'assenza di scopo durante la progettazione di un artefatto: l'opera d'arte è infatti per Kant fine a se stessa. Ma se analizziamo il sogno secondo una prospettiva freudiana non possiamo sul punto della funzionalità avvicinare sogno e esperienza artistica *nel suo farsi*. Non è del tutto corretto però stabilire con necessità che l'arte non abbia una funzione, perché si tratterebbe di declinare la catarsi aristotelica e la sublimazione freudiana senza però fornire prove a favore di questo rifiuto. La perlustrazione dell'indeterminato della percezione è già una funzione degna di nota per l'arte, d'altra parte, secondo Freud, la perlustrazione dell'indeterminato dell'inconscio e della percezione passata è la funzione principale del sogno. Questa è un'ulteriore ragione per avvicinare immaginazione artistica – che è immaginare e fare artistico – e immaginazione onirica.

Secondo Montani ²⁶⁵, sussiste una differenza di fondo che separa l'immaginazione tecnica da quella artistica, in particolare, un rapporto con il mondo esterno da parte dell'immaginazione che coinvolge aspetti tutt'altro che secondari. Se si considera la differenziazione tra caratteristiche salienti e sopravvenienti, si coglie una regola che l'immaginazione pone durante l'ispezione di una cosa che non è esplicitamente presente a priori nell'oggetto, una caratteristica sopravveniente, al momento dell'interazione, e, quindi, non saliente o intrinseca. L'opera d'arte ha un rapporto più stretto con l'originarietà del libero schematismo di immaginazione e intelletto, laddove invece durante la costruzione di un manufatto tecnico l'immaginazione se la deve vedere con le occorrenze del materiale di interazione, *pro-vocandolo* all'esposizione di caratteristiche sopravvenienti, al contempo, però,

²⁶⁵ Ivi, *cit.*, p. 50.

sottomettendosi alle necessità della cosa. Certamente, dunque, non si tratta di una relazione di libertà assoluta.

Molti pensatori del Novecento hanno considerato l'opera d'arte a partire dalle componenti tecniche, in una prospettiva di investimento radicale dell'arte nella prassi. Si potrebbero fare i nomi di Dewey, di Nietzsche, di Merleau-Ponty, ma quel che conta è la valorizzazione che lega l'immaginazione alla tecnica e alle protesi tecniche.

Un'altra tendenza forte della riflessione estetica è, al contrario, volta a rivendicare un'autonomia del prodotto artistico, rispetto a ciò che è ritenuto altro e nocivo. Dal punto di vista ontologico, l'arte considerata come prodotto difettoso e inferiore di una *mimesis* della natura, posizione di matrice platonica, che vede nell'arte la copia di una copia, dunque colpita da anatema da parte del filosofo ateniese. A questa richiesta, da parte dell'arte di autonomia, si aggiunge anche la necessità di indipendenza dalle ingerenze teologiche, religiose, politiche e pedagogiche.

Adorno²⁶⁶ rivede l'origine di questo processo di autonomia a partire dall'inizio dell'età moderna, laddove l'opera d'arte autentica è stata via via sempre più capace di immunità nei confronti della tendenza di riproduzione sociale prospettata dalla classe dominante, grazie all'industria culturale da essa dominata, al fine di assoggettare le classi meno privilegiate. Il rovescio delle regole imposte, secondo un processo contrario a quello della *mimesis*, è parte integrante di questo processo di autonomizzazione per Adorno, al fine di negare l'esistente e di ribaltare lo status quo dell'uniformizzazione. Così facendo, Adorno confeziona per l'opera d'arte un'autonomia, intesa secondo il proprio vettore semantico, ovvero come capacità dell'opera e dell'artista di fondare da sé e in sé le regole del proprio significato.

²⁶⁶ Cfr. T. W. Adorno, *Teoria Estetica*, Einaudi, Torino 2009, pp. 89-91.

Seguendo Montani nell'analisi gadameriana della rivoluzione estetica di Schiller²⁶⁷, cogliamo come la distinzione dell'arte dalla pratica, attuata tramite un'antropologizzazione del libero gioco trascendentale tra sensibilità e ragione kantiano, abbia generato una settorializzazione dell'autonomia artistica che va incontro all'elitismo come una "cultura" propria solo dello spirito raffinato e colto, istituzionalizzando la separazione tra contemplazione e prassi. Per questa ragione Gadamer parla di differenziazione estetica²⁶⁸. Ma sebbene esista – e sia necessario che esista, dato lo stato "addormentato" della sensibilità nel sogno – una separazione netta tra esperienza estetica e prassi, nella nostra proposta, la differenziazione estetica perde ogni carattere elitario per divenire, come il sogno, alla portata di tutti. D'altra parte, il focus di questa trattazione è sul farsi dell'arte e non certo sull'esperienza artistica, laddove si ritiene che prassi e esperienza in realtà siano strettamente collegate – e per comprendere fino in fondo la verità di un manufatto artistico, sia quasi necessario poterlo, almeno superficialmente "riprodurre con la mente". Il mondo, nella nostra riflessione, retrocede solo nel momento instantaneo della creazione, e mai in quello precedente della raccolta del materiale, né in quello successivo dell'esperienza, né del giudizio (non fondato, infatti, unicamente sull'esteticità disinteressata dell'opera).

L'autoreferenzialità dell'arte, incapace di parlare al mondo, e in generale incapace di parlare del mondo, ha dovuto fondarne uno nuovo, quello che è stato definito *Artworld*²⁶⁹. Le regole diventano quelle del mercato, guidato dal volere e le necessità dei curatori e dei mercanti di arte, le cui convenzioni comunicative non appartengono a regole del pezzo artistico, ma esterne – economiche, politiche, sociali. Da un lato dunque l'autonomia dell'arte si è dimenticata del mondo, dall'altra è stata

²⁶⁷ P. Montani, *Tecnologie della sensibilità*, cit., pp. 54 e ssg.

²⁶⁸ Cfr. H. G. Gadamer, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 1982, pp. 142-143.

²⁶⁹ Cfr. A. Danto, *La trasfigurazione del banale*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 29-38.

fagocitata de leggi di mercato. Riportare l'arte al sogno, come sua matrice essenziale e generativa, è l'unica possibilità di salvezza, perché il sogno proviene dall'esperienza, ma da essa l'onirico è completamente separato, mantenendo la propria autonomia. Per parlare del mondo e al mondo, dunque, l'arte deve sottrarsene.

6.4 Benjamin, aura, contemplazione

Ciononostante, il processo di evoluzione percettiva, già analizzato nel 1934 dal saggio di Benjamin sulla riproducibilità dell'opera d'arte, mette di fronte alla rivoluzione della prassi e dell'esperienza artistica nella nascente società di massa²⁷⁰. Sarebbe senz'altro interessante, ma sfugge da questa trattazione, l'analisi dell'evoluzione della prassi onirica in rapporto alle rivoluzioni tecniche dello scorso secolo.

Il punto di disaccordo con le tesi di Montani²⁷¹ è la natura unicamente contemplativa della fruizione dell'opera d'arte auratica. È lecito infatti trasportare la critica alla filosofia della storia relativista e contemplativa delle Tesi sul concetto di Storia di Benjamin in ambito artistico, e quindi, avvicinare questo saggio al precedente *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*? L'artista politico è senza dubbio messianico nella procedura di conflagrazione della continuità storica, ma il fruitore dell'arte "auratica", nonché l'artista "auratico" non contrapponevano, in ogni caso un'azione costruttiva alla contemplazione? Ritengo che questo assioma avrebbe dovuto essere adeguatamente dimostrato, affinché non fosse considerato come dato di fatto. La costruzione o la rielaborazione costruttiva, infatti, appartiene da sempre e per sempre sia alla fruizione, che alla creazione artistica. La contemplazione è semmai un'apposizione superficiale della cultura del consumo, a posteriori rispetto alla natura

²⁷⁰ Per una disamina dell'autore ci si è riferiti a A. Pinotti, *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino 2018.

²⁷¹ P. Montani, *Tecnologie della sensibilità*, cit., pp. 60 e ssg.

dell'arte e dell'esperienza artistica – dato che è questo che stiamo analizzando – e ritrova la sua matrice nella più costruttiva delle funzioni dell'immaginazione, la funzione onirica. Non è un caso che l'arte contemporanea si presti più di ogni altra alla mera contemplazione, perché, spesso, ha poco da dire, oltre il suo apparire immediato.

Tuttavia, è innegabile che le immagini mediali, accatastate fra le macerie ai piedi dell'angelo di Klee, si ritrovino spezzate e frammentate in disordine e che il compito del montaggio, come arte politica, sia quello di dare un nuovo senso al costruttivismo, di fondare una relazione messianica con la storia delle immagini, per riorganizzare tecnicamente la nostra sensibilità estetica e rimettere in movimento la storia, affrancando ogni momentaneità dalle relazioni storiciste. Il ruolo dell'immaginazione interattiva in questo caso è fondante. Affinché possa permettere una simile giuntura di montaggi, è necessario emanciparsi dall' Artworld e dalla differenziazione estetica, inteso come dualismo.

Per questo motivo, è necessario analizzare e ispezionare la relazione tra immaginazione e politicità dell'arte in vista dell'autonomia dell'arte in senso tecnico, secondo creatività che pone le proprie regole, secondo un'interattività che pone da sé le proprie norme.

Quella che Montani propone è una concezione dell'interpretazione cooperativa, intesa quasi come un montaggio benjaminiano, che non debba necessariamente risolversi in un'esperienza solamente riflessiva, come sottolineato in passato dal pragmatismo estetico di Dewey²⁷². dall'ermeneutica e da Paul Ricoeur, in contrasto critico con la concezione unicamente estetica dell'arte. L'applicazione e la rfigurazione nell'ermeneutica e nell'interpretazione mettono in gioco effetti di feedback che agiscono dall'opera al fruitore – in quanto utente –

²⁷² P. Montani, *Tecnologie dell'immaginazione*, cit., p. 66.

soprattutto, sull'autoconsapevolezza dell'interpretante e sul suo mondo empatico e pragmatico.

Comprendere l'arte è applicarla alla realtà presente, secondo Gadamer, fino alla rfigurazione dell'esperienza quotidiana del soggetto, come voleva Ricoeur.

Tra cooperazione interattiva fra il manufatto artistico e il fruitore e interattività fra i medesimi soggetti esistono delle differenze. Secondo Montani, esiste un discrimine fra teorie interpretativiste e interattiviste della fruizione artistica.

La natura continua e lineare della lettura di un testo – con implicazioni di ritenzione e protensione verso il passato e il futuro della lettura stessa – è un caso paradigmatico di relazione interattiva con un manufatto artistico, in cui il punto di vista del fruitore è sempre mobile, frutto di un'interazione continua tra il nuovo della lettura e la memoria di ciò che è stato letto, in modo tale da fornire riorganizzazioni esperienziali e ricordi trasformati, tramite riordinamenti di sintesi a posteriori, che lasciano tracce su ogni momentanea, attuale, esperienza²⁷³.

Sartre su questa faccenda afferma che nell'opera d'arte «tutto è da fare e tutto è già fatto»²⁷⁴. Ciò significa che, come nel caso del ruolo dell'immaginazione nella formazione dell'oggetto assente, la lettura permette la produzione assoluta di qualità e oggettività create e paragona questa azione dell'immaginazione letteraria all'intelletto intuente di Kant, che il tedesco, però, assegna unicamente alla ragione divina. Questa operazione è una vera e propria reificazione: permette azioni, reazioni, apre possibilità di riflessione, in un circolo di coimplicazione fra lettura e lettore. La lettura è dunque un evento esperienziale, al pari dell'immaginazione attuale, memoriale e onirica, e si basa su

²⁷³ W. Iser, *L'atto della lettura*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 177.

²⁷⁴ J. P. Sartre, *Che cos'è la letteratura*, Saggiatore, Milano 1960, p. 139.

un'operatività dell'immaginazione interattiva analoga all'esperienza reale²⁷⁵.

6.5 Utilizzabilità vs interpretazione

È però doveroso sottolineare la differenza sostanziale che intercorre tra queste modalità esperienziali. Nel caso della lettura, infatti, la dialettica immaginativa e l'azione del lettore si scontra con le resistenze del testo a lasciarsi maneggiare e inquadrare in schemi confezionati interamente dal lettore, quella che Iser definisce non familiarità.

La non familiarità, che assume la forma di un'alterità testuale, è però anche la condizione che permette l'inesauribilità della lettura e quindi il dispiegarsi dello spazio (*Raum*) di gioco dell'immaginazione interattiva. Inoltre, permette la metacognizione dell'azione interpretativa, dunque l'esperienza di lettura in generale. Questa non familiarità è molto più debole nei casi del ricordo e del sogno, dove la sostanza oggettiva è assolutamente assente. Queste sono immediatamente esperienze, in quanto mai familiari, e non necessitano di trascenderlo, come nel caso della lettura. In questo caso il termine "esperienza" è usato nel senso ristretto di evento, e non in quello ampio della fenomenologia: un evento che permette la ristrutturazione dell'esperienza precedente che già possedevamo.

Montani sostiene²⁷⁶ che solo nel momento in cui sarà possibile un botta e risposta tra artefatto e spettatore/attore, solo nel momento in cui l'interattività diventa irriducibile alla cooperazione di interpretazione o di script performativo – per quanto enorme la possibilità interazione tra stimoli vicendevoli possa essere – solo in quel momento l'artefatto smetterebbe di essere qualificato con il nome di opera, per essere infine

²⁷⁵ P. Montani, *Tecnologie della Sensibilità*, cit., p. 73.

²⁷⁶ Ivi, cit., p. 77.

definito, in modo non programmabile a priori, come forma di vita tecnica, che nonostante le regole che lo muovono, sia capace di trasformarsi ed evolvere in base alle motivazioni fornite dall'ambiente.

Sostanzialmente, quel momento è arrivato. Dove Montani usa il termine “vita” viene ormai preferito il termine “intelligenza” e dove Montani utilizza il termine tecnica, viene oggi usato l'aggettivo “artificiale”. Sono questi i sistemi interattivi che non permettono di analizzare a priori gli esiti dell'interazione stessa. Ma la domanda è: possono davvero essere pensati come evoluzioni del concetto di opera? Sembra infatti ai miei occhi che questa sia un'evoluzione del concetto di artefatto tecnico, e nel rispetto del suo grado esteso di interattività, ma non di certo, un'evoluzione – almeno diretta, dato che sono infinite a questo punto le possibilità di ibridazione – del concetto di opera. In termini simondoniani, a diventare indeterminato è l'ambito di utilizzabilità dell'artefatto tecnico, che estende la propria possibilità sostanzialmente all'infinito.

Difatti, la consumazione, di cui parlava Dewey, non avviene per ogni oggetto artistico. L'interpretazione dell'opera – che per molte opere diventa un lavoro infinito nella sua estendibilità – come forma di interazione dello spettatore con l'opera è ciò che caratterizza l'opera d'arte e che la distingue dall'artefatto tecnico, che non prevede alcuna interpretazione, ma, anzi, ritrova la propria maggiore efficacia possibile nell'azzeramento dell'attività ermeneutica, a favore della mera intuizione in vista della propria utilizzabilità. L'opera non ha utilizzabilità fra le proprie possibilità di interazione, ma solo interpretazione come interazione. Se anche un'artista dicesse questa ruota è un'opera d'arte, la ruota starebbe su un piedistallo e non installata in un'auto da corsa.

L'arte azzerava l'utilizzabilità a favore dell'interpretazione.

Dunque, non c'è soluzione di continuità fra opera e tecnica.

L'interattività non potrà mai essere destinata a prendere il posto della cooperazione interpretativa²⁷⁷, come afferma Montani, per le ragioni citate in precedenza. Sebbene avanzi una nuova idea di testo in divenire, di processo evolutivo aperto, che provocherebbe il collasso dell'autore sullo spettatore, ciononostante, il lavoro interpretativo sarebbe da imputare all'intuizione iniziale dell'autore di aprirne gli orizzonti. E sul concetto di apertura al mondo e allo spettatore dell'opera gli artisti si sono a lungo interrogati. Vengono subito in mente gli squarci di Fontana, le performance di Abramovich, e molte altre, che però non tolgono spazio alla cooperazione interpretativa dello spettatore in comunione con l'opera, per quanto attiva possa essere l'esperienza di fruizione. L'immaginazione artistica non perde il primato, ma lo ritira intorno alla predisposizione iniziale delle regole del gioco e alla prima materia artistica con la quale lo spettatore entra in interazione. In quell'apriori sta lo spazio dell'interpretazione e dove c'è interpretazione c'è immaginazione artistica e opera.

Difatti, la comprensione kantiana del rapporto tra originalità ed esemplarità si sposta sul piano dell'azione effettiva, che presuppone un'immaginazione interattiva, oltre all'immaginazione artistica necessaria alla prima ideazione. Uno slittamento che dall'estetico puro passa all'estetico-pragmatico. Dal paradigma che privilegia le qualità estetiche dell'opera, ci spostiamo verso le prestazioni e le azioni produttive²⁷⁸. Sebbene, però, possa sembrare che l'arte sia in procinto di ricongiungersi all'origine tecnica, che il comune termine greco indica, lo scarto fra l'opera e l'artefatto rimane e rimarrà insormontabile, a causa del ruolo dell'interpretazione che muove mano nella mano all'azione

²⁷⁷ Ivi, *cit.*, p. 79.

²⁷⁸ In riferimento a questo tema cfr. P. Montani, *Immagini sincretiche. Leggere e scrivere in digitale*, Meltemi, Milano 2024.

dell'immaginazione artistica e onirica – a sottolineare ancora una volta la comune matrice di riorganizzazione del dato dell'esperienza.

D'altronde il problema dell'unicità dell'opera è stato già superato dalla speculazione benjaminiana²⁷⁹, avendo ormai acquisito che l'essenza dell'opera non risiede nella sua materialità, l'autonomia e l'unicità non sono più da tempo condizioni necessarie dell'arte, a differenza dell'ermeneutica. Il compimento e l'autonomia, inoltre, non sono mai state condizioni: questo concetto è perfettamente espresso dall'opera di David Lynch, il quale ritiene che la chiusura sia «come una droga, che ti fa dimenticare tutto quello che è stato» e ha sempre negato ai giornalisti e ai critici che lo intervistavano delle spiegazioni sulle proprie opere, soprattutto su quella che – non a caso – definiamo tra trilogia del sogno (Strade Perdute, Mulholland Drive, Inland Empire) e sul primo lungometraggio Eraserhead.

La *consummation*, il consumo dell'opera, come lo definisce Montani, o compimento, è qualcosa di totalmente estraneo all'opera d'arte, che ritrova, invece, propria nella propria "infinità ermeneutica" il proprio *dèon* e la propria *oùsia*.

²⁷⁹ W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 1966, pp. 29-38; W. Benjamin, *Aura e Choc*, Einaudi, Torino 2008, pp. 271 e ss.

Capitolo sette - Le neuroscienze

Non tutti gli studiosi sono concordi nel ritenere che i sogni siano espressioni di significati profondi, di traumi, di eventi rimossi che ritrovano la propria superficialità durante il sonno. Fra questi consideriamo il lavoro pionieristico dello psichiatra John Allan Hobson, il quale ritiene totalmente infondata la posizione inaugurata da Sigmund Freud ne *L'interpretazione dei sogni*²⁸⁰.

7.1 Hobson: activation-synthesis theory

L'ambito di ricerca di Hobson, che ha soggiornato a lungo a Messina ed è recentemente scomparso, si qualifica nel tentativo di mettere in relazione eventi mentali ed eventi cerebrali con riferimento alla veglia, al sonno e al sogno. Hobson ritiene, infatti, che i sogni siano esperienze generate casualmente dagli impulsi neuronali che provengono dal tronco encefalico e che raggiungono la corteccia durante la fase REM, e che sia questa poi a generare le immagini che esperiamo, nel tentativo di dare un senso agli input casuali che riceviamo.

Preliminarmente, dunque, possiamo affermare che anche nella posizione di Hobson sia presente un riferimento al senso. Ci riferiamo al senso che la corteccia tenta di fornire agli input casuali. Quindi, sebbene l'origine della manifestazione possa essere considerata, secondo questa riflessione, casuale, il cervello agisce in modo ermeneutico, tentando di fornire una direzione alla casualità. E possiamo, quindi, ipotizzare che si tratti solo di uno spostamento di asse, rispetto alle posizioni psicanalitiche, e che l'espressione di motivi e significati nascosti possa sorgere in questa fase dell'elaborazione cerebrale.

²⁸⁰ M. Kaku, *Il futuro della mente*, Codice Edizioni, Torino 2014, p. 211.

Tuttavia, Hobson ritiene che i sogni possano ancora essere enormemente utili per comprendere il nostro stato psicologico fintanto che basiamo le nostre interpretazioni sulla *hard science* riguardante il loro funzionamento a livello fisiologico. In questo senso, le emozioni e i sentimenti vissuti in un sogno possono essere visti come il "miglior tentativo" del cervello di comunicare informazioni a se stesso in uno stato di consapevolezza fratturato, come mezzo per prepararsi alla coscienza di veglia del giorno successivo²⁸¹.

Hobson è noto per la sua teoria attivazione-sintesi sui sogni. Questa teoria si basa su quattro fondamentali momenti:

- 1) Attivazione Cerebrale: Durante il sonno REM, il cervello è altamente attivo, in particolare nelle regioni che regolano l'emozione e la memoria. Questa attività non è causata da stimoli esterni ma da processi interni del cervello.
- 2) Sintesi: Il cervello tenta di dare un senso all'attività neurale caotica e casuale attraverso la sintesi di queste informazioni in una narrazione coerente, anche se spesso bizzarra. Questo processo è simile al modo in cui il cervello interpreta le informazioni sensoriali durante la veglia, ma senza input sensoriali esterni, il risultato può essere altamente surreale.
- 3) Funzione Adaptiva: Hobson sostiene che i sogni potrebbero avere una funzione adattiva, permettendo al cervello di elaborare emozioni e informazioni in un ambiente sicuro e controllato.

²⁸¹ J. A. Hobson, *Psychodynamic neurology: dreams, consciousness and virtual reality*, Routledge, London 2015, p. 189.

Karl John Friston è, invece, un'autorità nel campo del neuroimaging e delle neuroscienze computazionali. È, inoltre, famoso per essere stato l'architetto chiave della formulazione del principio di energia libera. Friston ritiene che il cervello sia una macchina predittiva, inserendosi nel contesto più ampio della teoria bayesiana della mente e delle minimizzazione dell'energia libera²⁸².

Anche le posizioni di Friston sul sogno si possono riassumere in tre punti salienti:

- 1) Cervello Predittivo: Secondo Friston, il cervello funziona come una macchina predittiva che costantemente genera modelli del mondo per prevedere e spiegare le esperienze sensoriali. Durante il sonno REM, il cervello continua questo processo, ma in assenza di input sensoriali esterni, genera esperienze simulate, ossia sogni.
- 2) Minimizzazione dell'Errore di Predizione: I sogni possono essere visti come un modo per il cervello di testare e aggiornare i suoi modelli predittivi. In assenza di dati reali, il cervello simula scenari per ridurre la discrepanza tra le sue previsioni e le percezioni effettive, migliorando così l'accuratezza dei suoi modelli.
- 3) Funzione Epistemica: Friston suggerisce che i sogni possano avere una funzione epistemica, ossia migliorare la nostra comprensione e capacità di previsione del mondo reale. Sognare può aiutare il cervello a esplorare varie possibilità e scenari, migliorando così la sua capacità di affrontare situazioni future.

²⁸² J. A. Hobson, K. Friston, *Consciousness, dreams and inference. The Cartesian theatre revisited*, in "Journal of Consciousness Studies", 21, No. 1-2, 2014, pp. 6-32.

Malgrado il generale accordo e l'amicizia personale fra i due pensatori, già da questi brevi e incompleti appunti è possibile scorgere alcune differenze di sostanziale valenza. La prima riguarda l'origine dell'attività onirica. Hobson attribuisce l'origine dei sogni all'attività spontanea e casuale del cervello durante il sonno REM, mentre Friston vede i sogni come parte del continuo processo di generazione e aggiornamento di modelli predittivi del cervello.

In secondo luogo, per Hobson, i sogni potrebbero avere una funzione principalmente emotiva e adattiva, aiutando a elaborare esperienze e emozioni. Friston, invece, vede i sogni come un meccanismo per migliorare l'accuratezza dei modelli predittivi del cervello, contribuendo così a una migliore comprensione e previsione del mondo reale.

Infine, per ciò che concerne la vicendevole teoria del sogno, Hobson si concentra più sugli aspetti fisiologici e narrativi dei sogni, mentre Friston integra la sua teoria dei sogni nel contesto più ampio della neurobiologia predittiva e dell'energia libera.

Hobson ritiene che a causa dell'incompleta conoscenza del funzionamento fisiologico del cervello, Freud è stato costretto ad abbandonare il progetto di una psicologia scientifica, spostando il focus della ricerca sul sogno nei meandri delle dinamiche inconsce, esattamente come prima di lui avevano fatto gli scolastici, Artemidoro²⁸³ e i primi interpreti del fenomeno onirico.

Il proposito di Hobson è quello di riprendere in mano il progetto abbandonato da Freud e fondare una teoria scientifica del sogno, grazie alle recenti scoperte fisiologiche sul cervello, gli studi dei laboratori del sonno e le ricerche cliniche su sonno e sogno. L'obiettivo è sviluppare quella teoria del sogno che Hobson chiama *activation-*

²⁸³ Artemidoro, *Il libro dei sogni*, a cura di A. Giardino, Bur, Milano 2006.

synthesis (attivazione-sintesi da ora in poi), che dovrebbe spiegarlo in termini fisiologici e non più psicodinamici. Questa metodologia dovrebbe, secondo Hobson, riuscire a spogliare il sogno di ogni contenuto metafisico, lasciandolo nudo di fronte alla lente di ingrandimento dell'interpretazione scientifica e filosofica.

7.2 Cambiamento di paradigma: il metodo formale

Per entrare più nello specifico, cos'è il sogno per Hobson? Per comprendere la risposta, in realtà già anticipata, è necessario rivolgersi alla rivoluzione adoperata da Hobson, una rivoluzione che tocca le ipotesi di partenza della ricerca. Invece di focalizzarsi sul contenuto manifesto al soggetto del sogno, il neurologo americano pone l'enfasi sull'analisi della forma del sogno e, in particolare, sugli aspetti percettivi, cognitivi ed emotivi dell'esperienza onirica. Si tratta di quello che lo stesso Hobson definisce *paradigm shift*²⁸⁴.

La domanda non è più “cosa significano i sogni?”, bensì quali sono le caratteristiche mentali che separano i sogni dall'attività mentale esperita durante la veglia? Hobson non vuole in alcun modo muovere un attacco feroce all'interpretazione dei sogni. Il contenuto dei sogni resta interessante dal punto di vista scientifico, sebbene ormai acclarato, per Hobson, che si tratti di semplici riflessioni sui cambiamenti dello stato fisiologico del cervello collegati al sonno. Per queste ragioni, Hobson si muove su un piano di puro approccio formale e analitico.

Per quanto riguarda i sogni, noi accettiamo, difatti, i propri contenuti come temporaneamente veri e realistici in preda della forza delle percezioni allucinatorie collegate al mondo onirico, inoltre, altrettanto deliranti sono le credenze (*beliefs*) riguardo gli stessi contenuti, che si

²⁸⁴ J. A. Hobson, *Dreaming. A very short introduction*, Oxford Publishing, Oxford 2011, p. 1.

accompagnano a una certa situazione emotiva, come ogni esperienza in prima persona.

La realtà esperita è tanto forte quanto è forte la natura allucinatoria dei nostri percetti, delle nostre emozioni e delle nostre credenze che riguardano queste prima due sfere psicologiche.

I percetti e le emozioni sono due delle caratteristiche formali necessarie dei sogni – o se non necessarie, sicuramente cardinali – e la loro presenza nei sogni è accompagnata dall'attivazione selettiva di aree cerebrali normalmente adibite rispettivamente alle percezioni e alle emozioni.

Inoltre, è necessario annoverare fra le caratteristiche formali salienti dei sogni anche l'aspetto cognitivo che riguarda il sistema di credenze intorno alle percezioni e alle emozioni che esperiamo. Possiamo considerare adesso le peculiarità cognitive cardinali dei sogni. La prima è la perdita di coscienza del sé, seguono diminuzione della stabilità dell'orientamento, riduzione della qualità del ragionamento logico, scarsa capacità mnemonica sia durante, sia dopo il sogno, associazionismo ipertrofico o ipotrofico – ciò genera cambi improvvisi di luoghi, volti, situazioni, senza però far perdere l'unità sostanziale del sogno.

Il sogno, difatti, come attività cerebrale che si attiva durante il sonno, avviene secondo diverse modalità.

Secondo Hobson²⁸⁵, come aveva già intuito Freud, esistono dei sogni stimolo-indotti, dovuti alla ripetizione di un'attività motoria, come navigazione o sci, durante la veglia antecedente al sonno. Il sogno riproduce esattamente l'esperienza percepita nel recente passato durante il sonno. Questo tipo di sogno ha certamente a che fare con l'apprendimento motorio e spesso si verifica durante

²⁸⁵ Ivi, cit., p. 7.

l'addormentamento (*sleep-onset*), il momento di tramonto tra la veglia e il sonno – sogni caratterizzati, difatti, da una piattezza emotiva e dall'assenza di ulteriori personaggi, oltre al protagonista, almeno in linea di massima.

In un'altra tipologia di sogno, il sonno è disturbato da un pensiero martellante, per esempio, un esame che non ci fa dormire. Il contesto emotivo di questi sogni è molto florido, tanto che ci fa svegliare molte volte, manca, invece, quasi totalmente il lato allucinatorio: da qui l'apparente sensazione di non riuscire a dormire, dovuta anche dai continui risvegli – eppure, tutti sappiamo, anche in quelle notti, il tempo passa, sebbene la paura per la performance diventi ossessiva. Questa tipologia di sogno, chiamato di ruminazione (*ruminatio*) è accompagnato da una bassa attivazione cerebrale, tipizzato da quello che è definito sonno a onde lente, o Non-REM.

Poi, consideriamo i tipici sogni REM: animati, drammatici, complessi, allucinatori, otto-dieci volte più lunghi delle altre due tipologie. In questo tipo di sogni sono implicati elementi cinestetici, auditivi, propriocettivi, sono accettati elementi logicamente impossibili, nonché un'incongruità e incontinuità spaziale e identitaria dei personaggi del sogno, il ragionamento logico è messo alle corde. E di alcuni di questi elementi possiamo considerare fautore l'attivazione cerebrale delle aree interessate, ma più difficilmente per il carattere allucinatorio e per la perdita di raziocinio.

Bisogna dunque ipotizzare che l'attivazione cerebrale durante il sogno non sia globale, ma che sussista un fenomeno di deattivazione di alcune aree che causano un effetto rete globale di diminuzione di talune funzioni mentali. Hobson ritiene, inoltre, che a causa della deattivazione del sistema chimico responsabile della memoria a breve termine, se non interviene un risveglio brusco a riattivare il sistema di

memoria, il sogno della fase REM, così vivido e allucinatorio, viene dimenticato – questo spiega perché spesso non ricordiamo i sogni.

7.3 Hobson contro Freud

Come detto in precedenza, infatti, le analisi di Hobson hanno come base epistemologica l'arretramento del valore del contenuto a favore della forma del sogno. Questo metodo tenta di superare quelle posizioni che ritengono che il sogno si formi a partire da un set di regole trasformazionali, un rebus o un algoritmo, che, risolto, dovrebbe permettere l'accesso alle verità profonde dello stesso, che siano in campo divinatorio, come in Artemidoro, o di rivelazione biblica, oppure di fortuna e infine, come la definisce Hobson, nel campo protoscientifico della divinazione psicologica, secondo gli schemi inaugurati da Sigmund Freud²⁸⁶.

Hobson paragona Freud a un prete, in grado di dire, dall'alto della sua conoscenza psicologica, verità al paziente, di cui egli non è conscio, su lui stesso, secondo una interpretazione del sogno come messaggio distorto proveniente dal profondo dell'interiorità. Solo lo psicanalista è in grado di interpretare il messaggio, come in una religione, proveniente da un'alterità.

Hobson ritiene invece che lo stato del sogno sia assimilabile, sia a livello metaforico, che a livello organico, a quello del delirio, come acuta disfunzione cerebrale causate da squilibri chimici, o altre cause, ma comunque una malattia mentale, uno stato mentale alterato causato da un'alterazione dello stato cerebrale.

Per la fenomenologia, il termine "stato mentale" implica caratteristiche globali: ogni aspetto dell'attività mentale cambia quando cambia lo stato mentale. Il modo più semplice per apportare un cambiamento

²⁸⁶ Ivi, cit., p. 15.

globale nello stato mentale è ingegnerizzare un cambiamento globale nello stato cerebrale.

Ciononostante, è innegabile il fatto che la memoria, specialmente la memoria episodica, giochi un ruolo fondamentale nella formazione dei sogni. È inoltre innegabile – anche Hobson lo accetta – che nella formazione del sogno la memoria segua delle regole di costruzione inconse e che, dunque, la scienza del sogno si possa ridurre a un set di regole capaci di spiegare gli aspetti inconsci della formazione delle memorie – inconscio però non nel senso psicanalitico-freudiano del termine.

Tendenzialmente uno dei padri dell'equivalenza tra stato mentale e stato cerebrale è considerato David Hartley, esponente del romanticismo inglese e dell'associazionismo psicologico. Egli ritiene, secondo le posizioni dell'associazionismo, che la memoria sia organizzata similarità categoriali in base ai contenuti di memoria. A partire da queste considerazioni Hobson costruisce una tabella ipotetica su base fisiologica della differenza tra veglia e sonno completa di cause.

Function	Nature of difference	Hypothesis of cause	Insight	Self-reflection lost	Failures of attention, logic, and memory weaken second- (and third-) order representations
Sensory input	Blocked	Presynaptic inhibition			
Perception (external)	Diminished	Blockade of sensory input	Language (internal)	Confabulatory	Aminergic demodulation frees narrative synthesis from logical restraints
Perception (internal)	Enhanced	Disinhibition of networks storing sensory representations	Emotion	Episodically strong	Cholinergic hyperstimulation of amygdala and related temporal lobe structures in the brain triggers emotional storms which are unmodulated by aminergic restraint
Attention	Lost	Decreased aminergic modulation			
Memory (recent)	Diminished	Because of aminergic demodulation, activated representations are not restored in memory			
Memory (remote)	Enhanced	Disinhibition of networks storing mnemonic representations increases access to consciousness	Instinct	Episodically strong	Cholinergic hyperstimulation of hypothalamus and limbic forebrain triggers fixed action motor programmes, which are experienced fictitiously but not enacted
Orientation	Unstable	Internally inconsistent orienting signals are generated by cholinergic system	Volition	Weak	Top-down motor control and frontal executive power cannot compete with disinhibited subcortical network activation
Thought	Reasoning ad hoc Logical rigour weak Processing hyperassociative	Loss of attention, memory, and volition leads to failure of sequencing and rule inconsistency; analogy replaces analysis	Output	Blocked	Postsynaptic inhibition

287

²⁸⁷ J. A. Hobson, E. Pace-Schott, *Fundamental Neuroscience*, Academic Press, San Diego 2002.

Questa è la base metodologica di partenza della sua ricerca sulle memoria e sul sogno. Il legame è già presente in Freud quando si riferisce ai “residui del giorno”, incorporando la memoria episodica come stimolo per il sogno.

Hobson, però, sottolinea che: «Nei dati di Tore Nielsen, l'incorporazione di fonti di memoria identificate con sicurezza è in realtà bassa per il giorno immediatamente precedente il sogno di una data notte; diventa più alta man mano che si va indietro nel tempo fino a un picco al giorno 6 prima del sogno. Nei dati sui sogni del neurofisiologo francese Michel Jouvet, il picco di incorporazione è 7 giorni prima del sogno e non include mai contenuti provenienti da luoghi appena visitati, una sorpresa sia per le teorie che enfatizzano la rilevanza emotiva, sia per quelle che enfatizzano l'attualità»²⁸⁸.

Di fronte a questa raccolta di dati, Hobson critica a Freud la marginalità e l'autoriferimento dei sogni analizzati ne *L'interpretazione dei sogni*, la maggior parte dei quali provengono unicamente dalla propria esperienza in prima persona, una raccolta minima e, inoltre, troppo frammentaria per uno studioso con forti basi di fisiologia.

Al contrario di Freud, infatti, Wundt – che Freud critica aspramente nel testo – è sostenitore dell'innalzamento di alcune funzioni del cervello durante il sonno, ad esempio la visione, e un abbassamento di altre, come la memoria e il ragionamento²⁸⁹. Per Freud la possibilità che il sogno non avesse senso compiuto era ovviamente una esecrazione, quindi una libera associatività dovuta a una serie delirante di stati mentali era inaccettabile.

²⁸⁸ J. A. Hobson, *Dreaming. A very short introduction*, cit., p. 26.

²⁸⁹ W. Wundt, *Über Psychische Causalität und das Princip des Psychophysischen Parallelismus*, in *Philosophische Studien*, vol. 10, 1894, pp. 1-124.

Anche David Hartley è poco considerato da Freud. Il carattere iperassociativo del sogno non è, infatti, considerato accuratamente dal padre della psicanalisi²⁹⁰.

Hermann von Helmholtz, inoltre, riconosce le caratteristiche propriocettive e sensomotorie del corpo immerso nei sogni, e sottolinea quanto robusti siano queste sensazioni per il sognatore. Il cervello è in grado di simulare atti motori nel sogno in modo impressionantemente convincente. Questo ha condotto von Helmholtz²⁹¹ alla straordinaria conclusione che il controllo motorio durante la veglia debba essere estremamente predittivo e che il sistema nervoso formi la propria immagine del corpo in base alle conseguenze di aspettativa dei movimenti.

Di fronte a questa impostazione fortemente formalista e fisiologica, le teorie sulla sessualità di Sigmund Freud sembrano delle fantasie campate in aria, nient'altro che un esercizio di ermeneutica. Eppure, la proiezione nella cosiddetta ipotesi della copia efferente, basata su questi principi di predizione di von Helmholtz, appaiono altrettanto fantasiosi se non si considera il progetto e la predizione come un'interpretazione della propria immagine motoria e dell'ambiente in cui si è immersi. L'ermeneutica dunque si sposta dal campo del sogno al campo dell'azione.

Ma come si può non considerare che in un ambiente creato da noi, in un corpo fittizio che rasenta il nostro solo per proiezione, il ruolo dell'ermeneutica non perde il proprio primato, proprio perché ogni azione, secondo questa impostazione teorica, non è altro che progetto e interpretazione, e se questa avviene nel mondo del sogno, l'ermeneutica non può essere eliminata, anche se spostata di piano.

²⁹⁰ H. Chisholm, Hartley, David, *Encyclopædia Britannica*. Vol. 13, Cambridge University Press, p. 35.

²⁹¹ H. von Helmholtz, *Treatise on physiological optics*, Dover, Mineola 2005, p. 325.

Posso le associazioni dei sogni essere tali se non hanno un significato che compete loro a priori? Tutta la questione gira intorno a questa domanda. Che non bastasse far sdraiare un paziente su una chaise longue e porsi alle spalle per non suggerire associazioni e dirigere in qualche modo la libertà associativa del paziente? D'altra parte qualunque paziente di Freud, dopo qualche anno dalla pubblicazione de *L'interpretazione dei sogni*, conosceva le posizioni associative del padre della psicanalisi e in qualche modo poteva essere condizionato nelle proprie interpretazioni e nella formazione associativa dei propri sogni. Hobson ritiene sia necessario rimanere ancorati al significato psicologico puro, scevro di ogni interpretativismo, almeno in una fase preliminare, per evitare quelle profezie che si auto-avverano e rimanere aperti al significato psicologico²⁹², dove per significato intendiamo proprio il riferimento al reale fisiologico e fenomenologico.

Questo è l'obiettivo dell'approccio formale alla materia del sogno, basata sulla fiducia nell'isomorfismo della mente e del corpo, ovvero la somiglianza nella forma delle attività del cervello e dell'attività della mente, la loro relazione inscindibile, la loro interdipendenza.

Il cervello, fortemente attivo durante il sonno, non si limita a creare sogni nel momento antecedente al risveglio, come sosteneva Freud erroneamente, sebbene possano occorrere prima del risveglio, anzi essere tanto vividi ed eccitanti da causarlo. Spesso, questo genere di sogni è sgradevole e ansiogeno, tanto da suggerire, sempre in modo molto impreciso, che in qualche modo ogni sogno sia caratterizzato da emozioni negative. Allo stesso modo erronea è la teoria che considera i sogni causati da stimoli esterni abbastanza forti da stimolare il cervello, ma non il risveglio.

²⁹² J. A. Hobson, *Dreaming. A very short introduction*, cit., p. 30.

Questi possono essere, infatti, esempi di condizionamento onirico, ma non condizioni necessarie né sufficienti all'attività del sogno. Sembra, infatti, che la maggior parte dei sogni avvengano nella calma accoglienza del sonno e siano il risultato di un meccanismo cerebrale che si attiva durante ogni notte. Così, è stata scoperta l'attivazione cerebrale durante il sonno e ha provocato il cambio di paradigma che abbiamo discusso, dalla focalizzazione sul contenuto onirico alla focalizzazione sulla forma del sogno.

7.4 Attivazione cerebrale spontanea: la rivoluzione degli anni '90

L'attivazione cerebrale durante il sonno avrebbe potuto essere scoperta prima, se non fosse stato per l'assunzione superficiale dello spegnimento cerebrale.

Scrive Hobson: «Invece di limitarsi a osservare i dormienti – e vedere con i propri occhi il verificarsi periodico di piccoli movimenti facciali e oculari, nonché gemiti soffocati, erezione, tono muscolare flaccido, riflessi spinali depressi e una serie di altre misure autonome o auto-regolanti (prendi ad esempio la frequenza respiratoria) – quei pochi scienziati che erano abbastanza interessati da eseguire qualcosa che assomigliasse vagamente a un esperimento sul sonno o sul sogno interferirono con il sonno dei partecipanti nei loro studi»²⁹³.

Hobson ritiene, dunque, che per accorgersi dell'attivazione cerebrale così vivida, sarebbe stata sufficiente l'osservazione imparziale, la quale avrebbe fornito una fenomenologia attenta dell'azione del paziente durante il sonno. Molti studiosi erano maggiormente interessati agli studi riguardanti l'induzione di determinati contenuti all'interno dei sogni, più che all'osservazione del sonno naturale. Il primo passo di qualsiasi impresa di storia naturale è osservare -

²⁹³ Ivi, cit., p. 34.

silenziosamente e attentamente - e registrare le proprie osservazioni - accuratamente e sistematicamente.

Anche in campo neuroscientifico la rivoluzione ha tardato ad arrivare, a causa dell'assunzione che l'attivazione cerebrale potesse avvenire solo tramite stimolazione, che fosse dipendente dalla stimolazione, per qualsiasi stato attivato durante il sonno. Insomma, non si credeva fosse possibile un'attivazione spontanea, se non causata da un riflesso.

Negli anni Cinquanta Sherrington, premio Nobel, affermava che il riflesso fosse l'unità funzionale del cervello e, dunque, l'attività mentale fosse dipendente dagli stimoli. Fu soltanto Graham Brown a suggerire, tramite la teoria del mezzo-centro che il cervello fosse capace di attività spontanea²⁹⁴. Anche un mostro sacro come Pavlov cadde nell'errore di ritenere il cervello inattivo e non stimolato durante il sonno.

Solo a partire dagli anni '30 lo psichiatra Adolf Berger si accorse di poter registrare le onde cerebrali grazie all'utilizzo, sulla superficie della testa dei pazienti, dell'amplificazione e registrazione dello strumento chiamato elettroencefalogramma. Si accorse, fra le altre cose, del fatto che durante il sonno le onde cerebrali diminuivano in frequenza e si amplificano in ampiezza, decretando una netta differenza di forma di attività durante il sonno e durante la veglia, e scoprendo, senza poterlo sapere, l'esistenza delle onde corte, causate dal sonno non-REM (NREM).

La combinazione di elettroencefalogramma ed elettroculogramma ha permesso la scoperta dell'attivazione cerebrale durante il sonno nel 1953 ad opera di Aserinsky e Kleitman²⁹⁵. E chiamarono questa fase di

²⁹⁴ D. G. Stuart, H. Hultborn, *Thomas Graham Brown (1882–1965), Anders Lundberg (1920–), and the neural control of stepping*, in *Brain Research Reviews*, 59, 1, 2008.

²⁹⁵ J.M. Siegel, *A tribute to Nathaniel Kleitman*, in «Archives Italiennes de Biologie», 2001, Vol.139, pp. 1-10.

attivazione fase REM perché associata, appunto, al tipico movimento ossessivo delle pupille – attivazione oculomotoria. Inoltre, elettromiogramma – che considera in diagramma l’attivazione muscolare – permise di far notare a Jouvet e Michel che il tono muscolare che supporta la postura veniva annullato durante la fase REM²⁹⁶.

Si riteneva erroneamente che solo la fase REM, a causa della durata – intervalli di 90 minuti per un totale di 1,5 fino a 2 ore per notte – potesse ospitare il sogno.

Si è riconosciuto che i pattern di attivazione delle onde cerebrali durante il sonno variano continuamente e che il sogno può avvenire durante l’addormentamento o durante la seconda fase del sonno NREM che avviene a tarda notte, dove il cervello è attivo quasi quanto durante la REM (fase I). Per dimostrare questa continua attività cerebrale è stata necessaria l’introduzione delle tecnologie, sebbene Hobson ritenga che non siano indispensabili per studiare il sogno scientificamente, per questo fine ad essere condizione necessaria è l’osservazione diretta e distaccata²⁹⁷.

La mente attenta è capace di cogliere scoperte per caso. Aserinsky dottorando sotto l’egida di Kleitman, studiando l’attenzione dei bambini e la tendenza che avevano ad addormentarsi di fronte a una prova di prolungata attenzione, notò, applicando gli elettrodi dell’elettroculogramma, che gli occhi iniziavano a muoversi proprio quando avveniva l’addormentamento. Scoprì il sonno REM che nei bambini comincia in fasi precedenti del sonno, intuì che si trattava di un’importante scoperta nella scienza del sogno e ne parlò al suo relatore Kleitman, con il quale furono capaci di rendere conto del ritmo

²⁹⁶ M. Jouvet, *Pioneering sleep scientist*, The Telegraph, 12 ottobre 2017.

²⁹⁷ J. A. Hobson, *Dreaming. A very short introduction*, cit., p. 39.

del respiro e del cuore durante il sonno, un rapido battere del cuore con flusso sanguigno continuato, un respiro veloce e superficiale durante la fase REM.

Durante il sonno REM non è inconsueto che il cervello si attivi per formare allucinazioni ed emozioni di natura senso-motoria, che coordinano azioni e percezioni. È questo il momento sintetico del sogno che Hobson, insieme a McCarley, ha voluto identificare nel 1977 come “tesi dell’attivazione-sintesi”.

Nella prima fase della ricerca nei laboratori del sonno assistiamo a un tentativo di individuazione di un isomorfismo perfetto tra contenuto dei sogni, descritti dai pazienti, e attivazione fisiologica di aree cerebrali, descritte dall’elettroencefalogramma. La tesi che considerava lo sguardo allucinato del dormiente muoversi durante la fase REM in modo da rasentare la visione onirica, in base alle deviazioni direzionali delle sequenze, non trovò mai conferma, e anche se il contenuto dei sogni può influenzare, in base all’attività immaginata, la diminuzione o l’aumento della frequenza respiratoria, molto spesso, si è notato, che questo non avveniva.

Si arrivò a considerare realistica la possibilità di una separazione mente-cervello nella forma di una mancanza di correlazione tra sogno e stati fisiologici del corpo durante il sonno²⁹⁸, anche di fronte alla lampante evidenza che la fase REM sia la più adatta a sostenere l’esistenza di sogni ben formati e realistici.

Nelle altre modalità di sonno, il sogno diventa via via meno probabile, per questa ragione, possiamo ipotizzare che la presenza di sogno sia proporzionale all’aumentare delle numerose condizioni cerebrali della fase REM.

²⁹⁸ J. A. Hobson, *Dreaming. A very short introduction*, cit., p. 43.

Per queste ragioni, Hobson ritiene sia più fruttifero il metodo formale di analisi del sogno, che considera non il contenuto nei termini di cosa è sognato e cosa è pensato, ma di quanto allucinatorio e quanto ricco di pensiero sia stato.

La posizione di Hobson, dunque, si può riassumere in questa considerazione: «Un'idea che la rivoluzione biologica nella scienza dei sogni ci costringe a prendere seriamente in considerazione è che, sebbene costituisca uno stato di coscienza alterata indubbiamente interessante e informativo, il sognare non ha alcuna funzione particolare di per sé. Come esperienza cosciente, il sognare non è altro che la nostra consapevolezza occasionale dell'attivazione cerebrale durante il sonno»²⁹⁹.

Sarebbe, dunque, l'attivazione cerebrale avvenuta durante la fase REM ad attivare le allucinazioni oniriche, se questo dipendesse dalla nostra consapevolezza conscia, saremmo in difficoltà nello spiegare la difficoltà di ricordo tipica dei sogni.

Questo porta molta psicologia a rifuggire le posizioni di Hobson, nel tentativo di strappare alla fisiologia la scienza del sogno³⁰⁰. Il riduzionismo di Freud, a differenza di quello fisiologico di Hobson, ha carattere metafisico e si spiega con l'assunzione freudiana che afferma che ogni struttura onirica può essere ridotta allo schema di appagamento-negazione, espresso nella dissimulazione e nella rimozione, che la perdita della memoria del sogno dovrebbe rappresentare.

Per fondare una fisiologia scientifica del sogno è, inoltre, necessario considerare la coscienza come una funzione unicamente cerebrale, lungi da ogni spiritualismo. La fase REM deve ergersi come

²⁹⁹ Ivi, cit., p. 45.

³⁰⁰ S. H. Foulkes, *Selected Papers of S.H. Foulkes: Psychoanalysis and Group Analysis*, Karnac Books, London 1990.

condizione ideale del sogno e da quella bisogna raccogliere i dati degli studi sul sogno a livello degli stadi molecolari e cellulari del cervello sognante.

Negli anni '40, Moruzzi e Magoun scoprirono che la stimolazione del tronco encefalico nei gatti poteva cambiare il pattern EEG dal sonno alla veglia, dimostrando che l'attivazione cerebrale durante il sonno poteva avvenire indipendentemente dall'input sensoriale esterno. Pubblicarono i loro risultati nel 1949³⁰¹, precedendo di quattro anni la scoperta del sonno REM e sfidando il concetto che tutta l'attivazione cerebrale provenisse dal mondo esterno. Successivi studi confermarono l'indipendenza dell'attivazione cerebrale dalle vie sensoriali. Una prolungata non reattività simile al sonno si verificava quando questo sistema reticolare era danneggiato, lasciando intatte le vie sensoriali.

Nel 1957, William Dement, collega di Aserinsky e Kleitman, scoprì che anche i gatti avevano periodi di attivazione cerebrale e REM durante il sonno³⁰² e questo pose le basi per lo studio cellulare e molecolare dell'attivazione cerebrale, considerato che secondo Dement i pattern di attivazione umani e quelli felini durante la fase REM sottostavano alla stessa ingegneria. Inoltre, al di là dell'effettività del sogno, si scoprì che la maggior parte dei mammiferi, se dotati di occhi, avevano attivazione cerebrale e fase REM. Questo diede modo di allentare la relazione, prima considerata necessaria, tra sogno e fase REM, rendendo chiaro, ad esempio, che il sonno REM aveva un ruolo fondamentale nella termoregolazione, oltre che nell'apprendimento e nell'avanzamento degli apprendimenti procedurali che non implicano

³⁰¹ G. Moruzzi, H. W. Magoun, *Brain stem reticular formation and activation of the EEG*, in *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, 1, IV, 1949, pp. 455-473.

³⁰² W. C. Dement, N. Kleitman, *Cyclic variations in EEG during sleep and their relation to eye movements, body motility, and dreaming*, in «*Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*», 9, IV, 1957, pp. 673-690.

coscienza e piena attenzione. Certamente, partendo dal sogno, non si potrebbe giungere a queste importanti scoperte. La fase REM, come scoperto da Jouvett, avviene in modo spontaneo ed è organizzata dal tronco encefalico, accompagnata dalla sospensione del tono muscolare. Con gli occhi di oggi affermare che il cervello è attivo durante il sonno sembra una banalità, ma negli anni '50 si trattava di una prova che decideva una disputa antica, ed essendo bloccato il sistema motorio a livello della spina dorsale e del midollo, sebbene la corteccia elabori una pletora di comandi e movimenti, essi non avvengono nella fattualità del sonno – la maggior parte delle volte.

La sensazione associata a tali movimenti nei sogni è tipica e suggerisce non solo la co-attivazione delle emozioni nel cervello limbico, ma anche della generazione di schemi di movimento non familiari o intrinsecamente impossibili a livello del tronco encefalico stesso, dove si trovano i neuroni che controllano la posizione del corpo nello spazio. Gli esperimenti più radicali e conclusivi condotti da Jouvett sostenevano questa ipotesi. Quando isolò il tronco encefalico al di sotto della giunzione tra due aree del cervello, il ponte e il mesencefalo, e anche quando rimosse tutte le parti cerebrali al di sopra di questo livello, riuscì comunque a osservare una periodica soppressione del tono muscolare e occasionali movimenti degli occhi e del corpo, inclusi i movimenti ritmici delle zampe, simili a quelli utilizzati durante la locomozione reale di un gatto normale durante la veglia. In altre parole, una delle caratteristiche fondamentali del sogno umano, la percezione di un movimento continuo, potrebbe emergere a un livello molto basso del tronco encefalico, che è responsabile della generazione di schemi motori³⁰³. In ogni caso, tali generatori sono presenti nel tronco encefalico e si attivano durante la fase REM.

³⁰³ M. Jouvett, *The Paradox of Sleep: The Story of Dreaming*, MIT Press, Cambridge Mass 1999, pp. 50-68.

La corteccia visiva si auto-stimola durante il sonno REM attraverso un meccanismo riflesso e nelle registrazioni dell'elettroencefalogramma si presenta come onde PGO. Questi segnali, che originano nel ponte di Varolio (P) dai neuroni che controllano i movimenti oculari, vengono condotti sia al corpo genicolato laterale (G) nel talamo sia alla corteccia occipitale (O). La traccia di queste tre tipologie di onde è profondamente distintiva³⁰⁴. Le onde PGO potrebbero quindi mediare aspetti distintivi dell'attività mentale durante il sogno, come l'intensa immersione (il predominio delle percezioni sui pensieri), la bizzarria (basata sulla discontinuità e incongruenza di tempi, luoghi e persone) e il costante contenuto sensomotorio (come se il cervello fosse costretto dal processo di auto-attivazione a elaborare uno scenario di movimento dopo l'altro).

7.5 Spontaneità neuronale: la purezza filosofica dell'immagine

Uno degli aspetti fondamentali delle intuizioni riguardanti la natura del sogno è quella, non ancora accuratamente sottolineata, della spontaneità, un punto su cui Hobson insiste enormemente, una condizione che non si riteneva fosse possibile. La spontaneità definisce in sostanza l'assenza di stimoli esterni coinvolti nella produzione delle immagini dei sogni. Si tratta di una posizione perfettamente in linea con la trattazione che abbia svolto e che, partendo da Heidegger e Kant, all'interno delle riflessioni, ci ha condotto ad analizzare l'assenza dell'oggetto immaginato in Sartre, l'immaginazione nella sua purezza in Bergson, fino a rilevare l'immaginazione onirica come forma originaria e pura di immaginazione.

³⁰⁴ M. Jouvet, *The Role of Monoamines and Acetylcholine-Containing Neurons in the Regulation of the Sleep-Waking Cycle*, in «Results and Problems in Cell Differentiation», 5, pp. 225-307.

La spontaneità di cui parla Hobson, la disattivazione del tono muscolare durante il sonno REM, è il tassello neuroscientifico che mancava per comporre il quadro dell'immaginazione onirica, il motivo per il quale è possibile dire che se si vuole studiare l'immaginazione nella sua completezza, bisogna partire dall'immaginazione onirica, in quanto forma di purezza creatrice e spontaneità del multiforme apparato di abilità che chiamiamo immaginazione.

Nessuna di queste spiegazioni chiarisce, però, il motivo per cui la memoria viene messa da parte o come nascono le onde PGO nel sonno REM. Per comprendere questi misteri, è stata essenziale la scoperta del controllo neuronale attraverso la neuromodulazione, un tipo speciale di trasmissione chimica che permette al cervello di alterare il proprio stato in modo globale. Lo stato del cervello è determinato dalla modalità di elaborazione delle informazioni. Questi cambiamenti di modalità possono verificarsi in misura ridotta durante la veglia, ma diventano obbligatori, pronunciati e stabili quando il cervello entra nel sonno REM.

Le cellule neuronali che rilasciano serotonina e noradrenalina, responsabili della modulazione del cervello durante la veglia, riducono la loro attività del 50% durante il sonno non-REM, ma vengono completamente disattivate durante il sonno REM. Questo implica che il cervello, riattivato elettricamente, funziona senza il supporto di due dei suoi sistemi chimici che regolano lo stato di veglia³⁰⁵.

Per comprendere questa ipotesi è fondamentale riconoscere le caratteristiche uniche di questi neuroni neuromodulatori e dei loro messaggeri chimici. Questi neuroni sono relativamente pochi e di dimensioni ridotte, concentrati in pochi nuclei specifici del tronco

³⁰⁵ J. A. Hobson, R. W. McCarley, *The brain as a dream state generator: An activation-synthesis hypothesis of the dream process*, in «American Journal of Psychiatry», 134(12), 1977, pp. 1335-1348.

encefalico. Sono cellule pacemaker, caratterizzate da un'attività ritmica e spontanea, a meno che non vengano inibite. Il loro tasso di scarica è relativamente basso, simile a un metronomo. Inoltre, i loro processi sottili e ramificati si estendono in tutto il cervello e il midollo spinale, influenzando ampie aree del sistema nervoso. Si tratta di un vero “cervello nel cervello” capace di cambiare l'intero microclima interno del cervello, dove il termine clima deve essere letto in senso metaforico. Dunque, quando il cervello si attiva spontaneamente durante il sonno e forma le visioni di oggetti assenti cambia le regole chimiche che si era imposto autonomamente, secondo l'idea che la mente sia uno stato funzionale determinato e attuale del cervello. Sono e veglia sono, secondo questa posizione, due stati di coscienza diversi, determinati chimicamente. Il sogno è uno stato mentale del cervello determinato chimicamente, ciononostante l'immagine di un oggetto assente. La tesi voleva trovare il punto di partenza per una filosofia dell'immaginazione nella sua totalità e l'ha trovato.

Tutto sta nella neuromodulazione chimica del cervello, la veglia con la forza delle percezioni degli stimoli esterni, il sogno dove gli stimoli internamente prodotti danno vita a un immaginario allucinatorio.

Dopo aver registrato l'attività dei neuroni del tronco encefalico contenenti serotonina e noradrenalina attraverso l'uso di microelettrodi e analizzato il loro comportamento durante le diverse fasi del sonno, è sorta la curiosità di esplorare cosa accadrebbe alterando intenzionalmente le loro funzioni naturali. Per affrontare questa domanda, è stata sviluppata una tecnica sperimentale chiamata microstimolazione chimica, che ha dimostrato grande efficacia nello studio di un altro sistema neuromodulatorio del tronco encefalico, noto come sistema colinergico. Questo sistema prende il nome dall'acetilcolina, una molecola da tempo riconosciuta per il suo ruolo

cruciale nel movimento, poiché depolarizza le fibre muscolari, modificando la loro carica e causando la contrazione che consente il movimento degli arti.

La loro eccitabilità sembra aumentare durante il sonno REM a causa della riduzione dell'inibizione proveniente dai neuroni che contengono serotonina, i quali vengono disattivati in questa fase del sonno. Anche se sonno REM e veglia presentano entrambi attivazione elettrica del cervello, nelle due modalità il cervello si trova in stati chimici completamente diversi.

Questa conclusione è stata confermata in modo decisivo dagli esperimenti di microstimolazione chimica che hanno dimostrato in modo inequivocabile che il sonno REM può essere indotto mediante l'iniezione di piccole quantità di un farmaco colinergico nell'area del ponte del tronco encefalico. La fase REM nei gatti risulta molto più lunga quando la droga coligernica viene iniettata, si giunge, dunque, alla conclusione che il sogno è una manifestazione chimicamente mediata, fino alla possibilità di produrre sogno grazie all'intervento chimico.

Possiamo concludere con certezza che il sogno durante il sonno REM è mediato dall'acetilcolina quando i livelli di noradrenalina e serotonina sono molto bassi.

I tempi e la quantità di REM - e quindi di sogni - sono regolati dal livello di eccitabilità dei neuroni colinergici. Questo livello è influenzato da una vasta gamma di fattori genetici e sperimentali che contribuiscono alle differenze a lungo e breve termine nel sonno. Tali differenze sono correlate con lo sviluppo, l'apprendimento, la memoria, e persino l'umore e il temperamento³⁰⁶.

³⁰⁶ G. Dewasmes, P. Franken, *Genetic and pharmacological manipulations of sleep: Implications for sleep and memory*, Sleep, in «Medicine Reviews», 15, V, 2011, pp. 389-399.

Il sogno sarebbe, quindi, un epifenomeno dell'attivazione notturna del cervello, e non avverrebbe per le ragioni indicate dalla psicologia classica.

7.6 Hobson: perché sogniamo?

La posizione di Hobson sulle motivazioni del sogno è molto particolare. Egli riteneva che dormiamo soprattutto per sognare e sogniamo per riattivare la base cerebrale del senso di sé che è radicata nella nostra capacità innata di generare movimento. In altre parole, i nostri sogni ci ricordano che siamo nati con un enorme talento per il movimento e per le percezioni sensomotorie del movimento che diventano il centro del nostro senso di sé come agenti³⁰⁷. Questo suggerisce che è l'azione sensomotoria, non la cognizione, ad essere importante per i processi onirici. In altre parole, il mio senso di agentività è inizialmente legato al movimento, solo in seguito viene elaborato nel pensiero.

Da questo punto di vista sono stati davvero importanti gli studi condotti sulla privazione del sonno, sebbene Anthony Kales abbia svolto un lavoro molto accurato su questo problema e abbia dimostrato che gli esseri umani normali sono immuni alla privazione del sonno. Quando ha valutato gli effetti della privazione del sonno utilizzando test psicologici quantitativi, non ha riscontrato differenze tra la riduzione selettiva del sonno REM e la riduzione totale del sonno, e solo lievi compromissioni in entrambi i casi. Questi studi sembravano indicare che non ci sia nulla di particolarmente speciale nel sonno REM – o nel sognare – per il mantenimento dell'equilibrio psichico. Questi risultati

³⁰⁷ J. A. Hobson, *Dreaming. A very short introduction*, cit., p. 65.

indebolivano l'ipotesi ingenua secondo cui era la privazione del sogno causasse psicosi³⁰⁸.

La capacità di regolare la temperatura corporea è stata anche persa. L'essenza stessa dell'adattamento dei mammiferi – e la proprietà riflessa su cui si basa la funzione cerebrale – è la regolazione della temperatura. Senza sonno, la regolazione della temperatura e la normale funzione cerebrale non possono essere mantenute. L'implicazione è che tutti noi rinnoviamo le nostre capacità di termoregolazione ogni notte mentre dormiamo³⁰⁹.

Il filosofo Owen Flanagan ha suggerito che sognare sia un epifenomeno - un fenomeno causale o insignificante dal punto di vista funzionale, ossia che non abbia una funzione propria. Assumere questa posizione è scientificamente sostenibile, poiché non ci sono prove che il contenuto dei sogni abbia un'influenza significativa sul comportamento durante la veglia³¹⁰.

Le teorie più popolari oggi ritengono che l'attivazione cerebrale durante il sonno sia necessaria per ordinare le informazioni e le memorie della nostra esperienza, per aggiornarle, per eliminare quelle obsolete e per imparare nuovi apprendimenti, soprattutto per ciò che riguarda la memoria procedurale. La maggiore durata e presenza della fase REM durante il sonno dei neonati – che necessitano di imparare velocemente e organizzare in modo efficace le primissime esperienze – è una prova indiziaria a sostegno di queste tesi, della nostra mente in continua costruzione e ricostruzione. L'effetto complessivo del riposo e del ripristino dei sistemi aminergici durante la notte è quello di

³⁰⁸ A. Kales et al., *Sleep Disorders and Psychosomatic Medicine: Insomnia, Sleep Deprivation, and the Mind-Body Relationship*, in «Psychosomatic Medicine», 42, II, 1980, pp. 107-113.

³⁰⁹ D. McGinty, R. Szymusiak, *Thermoregulation and Sleep*, in «Handbook of Behavioral State Control: Cellular and Molecular Mechanisms», CRC Press, Boca Raton 1990, pp. 145-161.

³¹⁰ O. Flanagan, *The Science of the Mind: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge Mass. 1991, pp. 200-250.

rafforzare la nostra capacità di termoregolazione e acquisizione di informazioni il giorno successivo. Oltre alla memoria e alla termoregolazione, possiamo quindi attribuire anche l'allerta, l'attenzione e persino l'intelletto analitico all'efficacia degli aminergici. Possiamo imputare l'emotività e l'iperassociatività dei sogni all'attivazione del sistema colinergico piuttosto che quella del sistema aminergico. L'allenamento delle emozioni durante il sogno ha – ed è ovvio affermarlo – un'alta importanza nella funzione di sopravvivenza che le emozioni ricoprono, come reazioni a situazioni reali. Non bisogna dimenticare che comunque la nostra esperienza ha un ruolo nella formazione dei sogni, un ruolo che riguarda il rimescolamento delle memorie, ancora più visibile nei casi di sogni generati da chi ha sofferto di un trauma, comuni durante il sonno nREM, sebbene sia giusto sottolineare che chi soffre di questi disturbi raramente sogna il contenuto del trauma in sé.

7.7 Il sogno come stato psicotico e allucinazione controllata

Sognare è uno stato psicotico, ed è uno stato psicotico tanto quanto quello che possiamo sperimentare da svegli. Le percezioni generate internamente hanno il potere allucinatorio necessario per renderci irrimediabilmente deliranti. Di fronte ai loro dettagli e alla potente presa che esercitano sulla nostra mente, le allucinazioni oniriche rendono impossibile per noi renderci conto di essere in preda a uno stato alterato di coscienza. Hobson scrive: «Questo significa che, formalmente parlando, sognare e le gravi malattie mentali non sono solo analoghe, ma identiche. Questo, a sua volta, significa non solo che è facile immaginare che cambiamenti fisici nello stato cerebrale possano produrre psicosi, ma anche che i cambiamenti perfettamente

normali del sonno hanno effetti molto drammatici sulle nostre capacità mentali»³¹¹.

Il punto cruciale dell'argomentazione emerge quando consideriamo i deficit cognitivi. Quando sogniamo, tempi, luoghi e persone cambiano senza preavviso. Questa instabilità orientativa è una variante del tema del delirio organico del disorientamento. I pazienti in stato delirante, simili ai sognatori, sanno solo chi sono, ma non dove si trovano, che giorno è o chi è con loro. In risposta alla disorientamento, causato da deficit di memoria a breve termine, il paziente con delirio organico inventa storie che non sono bugie, ma false credenze, sinceramente avanzate per coprire i grandi vuoti di memoria. 'Confabulazione' non è una parola che applichiamo di solito al sognare, ma si adatta bene. 'Favoloso' è una parola correlata, che viene spesso utilizzata per descrivere i sogni. Il mito che risiede dietro al sogno crolla di fronte all'idea che sogno sia delirio, come insensato è il delirio di una malato di Alzheimer. Questo genere di malattie neurodegenerative, infatti, colpiscono i neuroni e in particolare la regolazione dei sistemi colinergico e aminergico, provocano deliri che, ovviamente, non celano alcun significato nascosto. Lo stato mentale è un compromesso costantemente negoziato tra i poli della sanità mentale durante la veglia e la follia del sogno. Cosa ci dice questo sulla teoria dello squilibrio chimico? L'ansia e altre emozioni, come l'euforia, che aumentano l'attivazione cerebrale tipica della veglia ostacolano il sonno. Lo fanno aumentando il set-point dei sistemi aminergici, che mediano la veglia e inibiscono il sonno. Oltre a causare insonnia, che è spiacevole, queste condizioni inducono anche privazione del sonno o, almeno, una riduzione del sonno. La perdita di sonno è frequente e ha un ruolo significativo nello sviluppo della psicosi. Nel caso della schizofrenia,

³¹¹ J. A. Hobson, *Dreaming. A very short introduction*, cit., p. 89.

considerata un disturbo caratterizzato da un rilascio eccessivo di dopamina e/o da un aumento dell'efficacia della dopamina, si può ipotizzare un'interazione indiretta ma positiva con altri modulatori dello stato di veglia, come noradrenalina e serotonina, e un'interazione negativa diretta con l'acetilcolina. Hobson arriva a sostenere che a causa delle rivelazioni sul sonno REM dei paziente affetti da depressione – spesso più lungo che nel campione della stessa età – questa sia aumentata dal sistema colinergico e che quindi si tratti di un disordine dello stesso sistema che controlla il sogno. Il fatto è che, sebbene i farmaci antidepressivi più efficaci sopprimano il sonno REM - rafforzando il sistema aminergico depresso e riducendo l'attività del sistema colinergico iperattivo - lo fanno con un decorso temporale piuttosto diverso. Il disturbo del sonno REM viene corretto immediatamente, mentre il disturbo dell'umore può richiedere settimane per rispondere. Questo significa che il sonno e l'umore sono collegati da processi cerebrali a lungo termine. Andando ben oltre la risoluzione spaziale dell'elettroencefalogramma (EEG), l'imaging cerebrale ci consente di registrare i correlati regionali del cervello connessi all'allucinazione e al pensiero. Studi che utilizzano una forma di *imaging* chiamata tomografia a emissione di positroni (PET) mostrano un aumento dell'attivazione proprio di quelle regioni multimodali del cervello che ci si aspetterebbe di vedere attivate durante la percezione allucinatoria (le aree corticali del lobo parietale), mostrano anche una corrispondente diminuzione dell'attivazione di un'area del cervello nota come corteccia prefrontale dorsolaterale. Quest'area è stata identificata come la sede o la base della memoria di lavoro, dell'autocoscienza e del pensiero attento. In altre parole, nel sonno REM, rispetto alla veglia, l'allucinazione è potenziata e il pensiero è ispirato a causa della differente attivazione regionale del

cervello. Il sogno è caratterizzato da una serie di qualità cognitive correlate che risultano carenti rispetto alla veglia, tra cui una ridotta consapevolezza di sé, un diminuito esame della realtà, una memoria debole, una logica difettosa e, soprattutto, l'incapacità di mantenere attenzione. Gli esperimenti di imaging ci rivelano ora che l'area del cervello chiamata corteccia prefrontale dorsolaterale, normalmente attivata per supportare queste funzioni durante la veglia, è disattivata nel sonno REM. Il motivo per cui non possiamo decidere correttamente in quale stato mentae ci troviamo, non riusciamo a tenere traccia del tempo, del luogo o delle persone, e non siamo in grado di pensare in modo critico o proattivo, è che le regioni del cervello che supportano queste funzioni sono meno attive. Questo tipo di argomentazione che semplifica tesi metafisiche è ciò che Hobson definisce riduzionismo³¹². Oltre alla diminuzione di queste facoltà psicologiche assistiamo fattualmente alla diminuzione della presenza di noradrenalina e serotonina nel cervello durante il sonno REM, due sostanze necessarie per l'attenzione, memoria e apprendimento. Inoltre, l'attivazione del sistema colinergico permette l'attivazione regionale di aree del cervello collegate alle allucinazioni, all'iperassociazionismo e all'iperemozionalità.

7.8 Sogno e memoria

Da pochi decenni è forte l'idea che il sogno trovi la propria funzione principale nella riorganizzazione della memoria. L'ipotesi di base è che il sonno con movimenti oculari rapidi (REM) favorisca la consolidazione della memoria. Questa ipotesi è allettante perché il cervello è attivo e i sogni sono composti da frammenti di memoria³¹³.

³¹² Ivi, cit., p. 101.

³¹³ R. Stickgold, *Sleep-dependent memory consolidation*, in «Nature», 437(2005), pp. 1272-1278.

Recenti esperimenti hanno confermato questa ipotesi, anche se ora sembra che il sonno non-REM (NREM) sia altrettanto importante. Gli studi su questa tematica sono stati condotti su gatti e topi. Nella prima teoria, il sonno è stato misurato dopo l'esposizione a nuove attività di apprendimento, e si è scoperto che il sonno REM aumentava man mano che l'apprendimento aumentava. Nella seconda teoria, il sonno REM è stato impedito, e ciò ha compromesso l'apprendimento. In entrambi i casi, l'attenzione era concentrata sul sonno REM. Nel caso della teoria post-esposizione, l'aumento del sonno REM era spesso sorprendentemente ritardato e limitato nel tempo, portando Carlisle Smith a proporre il concetto di una "finestra del sonno REM"³¹⁴ per la consolidazione dell'apprendimento. Questo concetto è simile ai periodi critici nello sviluppo, che coinvolgono anch'essi l'apprendimento e che potrebbero includere anche il sonno REM, poiché questo stato è così prevalente negli animali.

Il "Karni Sage Experiment" è uno studio fondamentale nel campo della neurobiologia e del sonno, condotto da Avidan Karni e Dov Sagi negli anni '90³¹⁵. Questo esperimento ha esplorato il legame tra il sonno e la consolidazione della memoria, fornendo prove decisive sul ruolo del sonno nei processi di apprendimento e memorizzazione. L'esperimento si concentrava sull'idea che il sonno, in particolare il sonno a onde lente (SWS) e il sonno REM, giocassero un ruolo cruciale nel consolidamento delle memorie acquisite durante la veglia. Karni e Sagi testarono questa ipotesi utilizzando un compito di discriminazione visiva, in cui i partecipanti dovevano riconoscere piccoli cambiamenti in uno stimolo visivo presentato brevemente.

³¹⁴ C. Smith, *Sleep states and memory processes*, in «Behavioural Brain Research», 69(1-2), 1995, pp. 137-145.

³¹⁵ A. Karni, D. Sagi, *The time course of learning a visual skill*, in «Nature», 365(6443), 1993, pp. 250-252.

I partecipanti all'esperimento venivano sottoposti a un'intensa sessione di allenamento durante il giorno, in cui praticavano il compito di discriminazione visiva. Dopo l'allenamento, venivano divisi in gruppi: alcuni partecipanti potevano dormire normalmente durante la notte, mentre altri venivano privati di specifiche fasi del sonno, come il sonno REM o il sonno a onde lente. Un terzo gruppo, utilizzato come controllo, restava sveglio durante la notte. I risultati furono chiari: i partecipanti che avevano dormito normalmente mostravano un significativo miglioramento nelle loro prestazioni il giorno successivo. In particolare, il sonno REM si rivelò cruciale per il consolidamento delle memorie procedurali legate al compito visivo. Al contrario, la privazione del sonno REM o del sonno a onde lente comprometteva significativamente questo miglioramento, suggerendo che entrambe le fasi del sonno fossero importanti, ma con ruoli distinti nel consolidamento della memoria.

L'esperimento di Karni e Sagi fornì una prova decisiva del fatto che il sonno non è semplicemente un momento di riposo passivo, ma un processo attivo e fondamentale per la rielaborazione e la stabilizzazione delle informazioni apprese durante la giornata.

Le persone che imparano a giocare a Tetris o altri videogiochi riportano spesso immagini intrusive del gioco all'inizio del sonno, durante l'addormentamento – in altre parole, durante il sonno hanno ancora una memoria dichiarativa o episodica del loro apprendimento. Questo indica, senza alcun dubbio, che il cervello ha creato un ricordo recuperabile della sua esperienza, lo ha conservato nella "memoria" e lo ha riprodotto più tardi sotto le condizioni alterate del sonno. Questo ci fornisce un indicatore molto utile dell'esperienza di veglia che può essere tracciato nel cervello mentre il sonno procede.

Supponiamo che il cervello, come Freud e molti dei suoi seguaci hanno ipotizzato, mantenga un registro dettagliato di tutto. Niente verrebbe dimenticato. Non ci sarebbe abbastanza capacità di memoria per supportare questo modello e tutte le prove sono contrarie a questa idea. Come procederebbe il recupero delle informazioni? Ci sarebbe bisogno di un sistema di ricerca virtualmente infinito, estremamente costoso in termini di tempo e spazio, oltre che fisicamente impossibile. Invece, il cervello rielabora i miei ricordi in una struttura molto più generale di inclinazioni ad agire e a sentire in certi modi in risposta a determinate condizioni di stimolo. In termini di efficacia, questo modello di memoria procedurale non si limita all'aspetto sensomotorio, ma integra anche considerazioni riguardanti la priorità istintiva e la rilevanza emotiva. Esso rappresenta quindi un'estensione e un miglioramento dell'inconscio freudiano, reso più pratico e accessibile. Non più considerato come un calderone di desideri inconfessabili, il repertorio procedurale inconscio è ricco di fonti e pronto a rispondere. Molte azioni avvengono automaticamente, in modo appropriato e adattivo, senza bisogno di riflessione consapevole.

Nel suo approccio all'interpretazione dei sogni, Freud poneva l'accento sulla mente inconscia, vista come una forza mentale costantemente minacciosa e appena trattenuta, composta da desideri socialmente e psicologicamente inaccettabili. Ribaltando questa idea e considerandola principalmente come un alleato e una guida per la sopravvivenza e la riproduzione socialmente sensata, si sta ridefinendo l'inconscio in un modo che richiede una nuova visione della coscienza in generale e della coscienza del sogno in particolare, un alleato sensomotorio all'azione e alla coscienza.

Hobson definisce la coscienza come: «la nostra consapevolezza del mondo, dei nostri corpi e di noi stessi. L'ultima qualità, la

consapevolezza di noi stessi, include la consapevolezza della consapevolezza, ovvero la conoscenza di essere coscienti»³¹⁶. Una delle caratteristiche della coscienza è quella di tenere insieme elementi e informazioni diverse della nostra esperienza. Come questa unità è raggiunto in modo così agevole è il problema che definiamo del *binding* o della connessione.

La maggior parte degli scienziati presume che l'attivazione sincronica delle molte regioni del cervello che contribuiscono all'informazione della coscienza sia ottenuta attraverso l'attivazione ritmicamente armoniosa delle numerose connessioni dirette tra di esse.

Le alterazioni normali e artificiali della coscienza richiedono, invece, un meccanismo di legame molto diverso, uno che unisca chimicamente le numerose parti del cervello che stanno alla base dei componenti della coscienza. La tesi di Hobson è che tale unificazione chimica venga raggiunta attraverso l'influenza dei neuroni chimicamente codificati del tronco encefalico, la neuromodulazione. La scienza del sonno ha dimostrato che la neuromodulazione cambia drasticamente quando il nostro stato di coscienza passa da veglia a sogno. Il modello di interazione aminergico–colinergica costituisce quindi una base per comprendere le alterazioni della coscienza che si verificano normalmente ogni giorno e aiuta anche a comprendere quelle che possono essere indotte da droghe o insorgere in modo imprevisto nei disturbi mentali.

Il legame tramite sincronia avviene in millisecondi o secondi. Il legame tramite modulazione chimica avviene in minuti o ore. Abbiamo bisogno di entrambi, sfruttare al meglio entrambi finché non comprendiamo la madre di tutte le domande: come fa, in primo luogo, l'attivazione sincrona e chimicamente coerente delle cellule cerebrali a

³¹⁶ J. A. Hobson, *Dreaming. A very short introduction*, cit., p. 120.

generare l'esperienza cosciente? Come, dopotutto, è coinvolto il sistema nervoso nell'esperienza soggettiva – ciò che i filosofi chiamano *qualia* – e ciò che David Chalmers definisce *Hard Problem*³¹⁷? Chalmers sostiene che la neuroscienza non ha ancora risolto, e potrebbe non risolverlo mai.

Hobson ritiene che la soluzione possa ritrovarsi nelle modalità di interazione fra elementi innati e comportamenti nell'ambiente, secondo una schema di attivazione neuronale che spieghi l'esperienza, la coscienza e, infine, l'autocoscienza – ma in questo caso le prove appaiono filosoficamente deboli.

Tutto è per Hobson frutto di attivazione cerebrale.

In assenza di sensazioni esterne, la percezione deriva dall'auto-attivazione delle aree sensoriali multimodali della corteccia e delle relative aree subcorticali del cervello. La visione formale, come le immagini di case e volti di persone, è responsabilità di diverse aree corticali multiple e distanti tra loro. Alcune di queste sono collegate a sistemi subcorticali, come il lobo limbico, ad esempio. Quindi possiamo, iniziare a immaginare come il nostro cervello evochi le immagini dei sogni attraverso l'auto-attivazione del sonno REM.

Anche l'attenzione nei sogni merita un commento. Supponiamo che questo difetto di attenzione sia in parte una conseguenza di percezioni parassitarie che sorgono spontaneamente, potrebbe, però, anche derivare dalla mancanza di controllo volontario dei movimenti, che limita la nostra capacità di muoverci e pensare. Siamo sommersi dalle nostre stesse secrezioni cognitive, inclusi elementi del nostro programma sensomotorio che vengono eseguiti in rapida successione, volenti o nolenti. Supponiamo quindi che l'attenzione nella coscienza

³¹⁷ D. Chalmers, *Facing Up to the Problem of Consciousness*, in «Journal of Consciousness Studies», 2(3), 1995, pp. 200-219.

onirica sia debole per due motivi che si sommano: uno è una conseguenza della disinibizione dei programmi sensomotori da parte dei sistemi aminergici, l'altro è la disattivazione regionale dell'area del cervello chiamata corteccia frontale.

7.9 Sistema limbico ed emozioni: su cosa aveva ragione Freud?

Le emozioni e gli istinti sono entrambi intensificati dall'attivazione del cervello limbico durante il sonno REM. Nel sonno REM, certe aree del cervello - in particolare l'amigdala nel lobo temporale e la materia bianca alla base del proencefalo - si attivano. Questo è un dato su cui concordano tutti gli studi di neuroimaging condotti finora. Questo è l'Es freudiano, per Hobson, e la conferma della sua attivazione da parte della neuroscienza moderna ci permette di includere in modo affermativo istinti ed emozioni come importanti promotori delle trame oniriche. Possiamo persino concordare che la coscienza onirica deve il suo carattere spesso primitivo al "rilascio" di questi programmi cerebrali dall'inibizione che li tiene sotto controllo durante la veglia. In questa visione, l'equivalente dell'Io/super-io è la corteccia prefrontale dorsolaterale, che costituisce l'Io che decide durante la veglia se promuovere o meno scenari della vita reale, culminando in comportamenti istintivi. Nella coscienza onirica, quell'Io è addormentato - come suggeriva Freud.

Il pensiero e l'orientamento sono entrambi compromessi dalla disattivazione dei sistemi aminergici e dalla disattivazione regionale dei sistemi di memoria globale e locale del cervello. Vogliamo sapere di più sul motivo per cui i ricordi dichiarativi, che presumibilmente sono immagazzinati nell'ippocampo e poi trasferiti alla corteccia, sono così raramente disponibili alla coscienza onirica. La coscienza onirica è quindi sia un povero analizzatore sia un povero organizzatore dei suoi

contenuti. L'iperassociatività e la salienza emotiva sono le regole che governano la coscienza onirica, non la logica lineare né i dettagli storici specifici e accurati.

Mettere tutto insieme, integrando tutti questi elementi disparati in una trama onirica credibile, è compito di ciò che rimane dell'Io esecutivo³¹⁸. Qui entriamo in un terreno incerto perché non sappiamo davvero come vengano composti gli scenari onirici, così come non sappiamo come vengano generate le idee durante la veglia. Sottolineiamo la narrazione perché i resoconti che abbiamo dei sogni si leggono come storie. Questo è rischioso perché i resoconti vengono necessariamente dati durante la veglia e si basano interamente sul linguaggio, mentre i sogni stessi sono vissuti più come film, come immagini. Sono eventi multimediali, inclusi movimenti fittizi. Solo la realtà virtuale, dove i movimenti del soggetto influenzano le percezioni, si avvicina a questa esperienza onirica. Pertanto, usiamo il termine "narrazione" con cautela per segnalare la coerenza dell'esperienza onirica, che è tanto più sorprendente data l'apparente caos del sogno REM.

Freud fu lungimirante nel ritenere fondamentale l'apporto emozionale dei sogni, come vuole Hobson, cinquanta per cento corretto, contemporaneamente cento per cento in errore. Tutti gli elementi primari dell'emotività sono presenti: amore, felicità, odio, rabbia, violenza, ansia, panico, sessualità, paura. Freud aveva ragione a sottolineare la guida emotiva dei sogni, a ritrovarlo in quelle forze istintive che fanno parte della nostra bestialità. E aveva anche ragione nel ritenere che molta della nostra vita cosciente e subliminalmente guidata da queste pulsioni istintuali. Malgrado ciò, anche dopo 100 anni di pratica psicoanalitica, non abbiamo prove empiriche del potere del contenuto dei sogni di innescare catene associative di rilevanza

³¹⁸ J. A. Hobson, *Dreaming. A very short introduction*, cit., p. 130.

emotiva. In questo Freud era, secondo Hobson, cento per cento in errore.

Nei sogni, i desideri inconsci cercavano sempre di disturbare la coscienza, proprio come il comportamento sessuale ingannevole nella veglia era progettato per ingannare le convenzioni sociali. Così, la teoria dei sogni di Freud adottò le ipotesi, fatali e difettose, del travestimento e della censura come base della bizzarria dei sogni. La spinta primaria del sogno doveva essere espurgata e convertita nell'apparente assurdità della bizzarria onirica. Questa idea, secondo cui solo il contenuto onirico ricordato era manifesto e che nascondeva un istinto latente, è il fulcro della teoria psicoanalitica dei sogni. Senza di essa, non rimane nulla, se non l'enfasi sull'istinto e sull'emozione. Se, come supponiamo, i sogni rivelano piuttosto che nascondere emozioni e istinti, il travestimento-censura non solo è superfluo, ma fuorviante. Non esiste scissione fra contenuto manifesto e contenuto latente, ma il dualismo si scioglie in una manifestazione palese, il sogno stesso, l'immagine per come essa è.

Il lavoro interpretativo si sposta, dunque, dal focus sulla censura al richiamo interiore dell'emozione pura e dell'immagine pura. Proprio come volevamo dimostrare in questa trattazione.

È l'immagine pura non nel senso kantiano, stavolta, cioè non inquinata dalle percezioni, ma pura nel senso di palese, chiara, come primus della psicologia, come trascendentale di ogni immaginazione, le fondamenta di Wittgenstein, ciò che rimane dell'immaginazione quando tutto è trasparente. Difficile però dimostrare che dietro questi sogni si celino significati non inquinati a posteriori dalla coscienza dichiarativa. Come afferma Hofstadter³¹⁹, la scienza presuppone una predizione che

³¹⁹ D. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Basic Books, New York 1979, p. 697.

l'interpretazione dei sogni non può fornire, dato che il lavoro è del tutto a posteriori.

Attraverso un esperimento chiamato *dream splicing*, concepito da Robert Stickgold³²⁰, sono stati presi 10 resoconti di sogni e tagliati con le forbici nel punto di cambiamenti drammatici delle scene nelle trame. I venti frammenti di sogni risultanti sono stati poi *spliced* (uniti). Sono stati ricomposti in modo che metà fossero assemblati come riportati e l'altra metà come ibridi, con le due metà provenienti da sogni diversi di persone diverse. Non c'era modo in cui gli eventi nel segmento iniziale dei sogni ibridi potessero essere causalmente collegati agli eventi nel secondo segmento.

Prima che questo esperimento fosse condotto, chi lo ha ideato credeva fermamente di poter trovare un significato nella sequenza delle sottotrame dei sogni, anche attraverso i cambiamenti di scena. Ma non appena ha cercato di decidere se un determinato resoconto fosse stato "spliced" o meno, si è reso conto che non riusciva a distinguerlo. Né poteva nessun altro. Persino psicoanalisti altamente addestrati e praticanti non sono riusciti a superare il test di rilevamento dei sogni uniti, se era coinvolto un cambio di scena.

Non sogniamo perché i nostri desideri o impulsi inconsci ci risveglierebbero se non fossero mascherati. Sogniamo perché il nostro cervello è attivato durante il sonno, e lo facciamo anche se i nostri impulsi primitivi sono attivati da tale attivazione. In realtà, tali impulsi non sono nascosti. Piuttosto, sono rivelati nei sogni. Sono i dettagli neurofisiologici specifici di quel processo di attivazione, non i meccanismi di difesa psicologica, a determinare la natura distintiva della coscienza onirica.

³²⁰ R. Stickgold, A. Malia, R. Fosse, B. Gutkin, J. A. Hobson, *Revisiting the Role of REM Sleep in Memory Consolidation*, in «Journal of Sleep Research», 9(2), 2000, pp. 115-125.

7.10 Conclusioni

I sogni non sono un mistero, ma sono la manifestazione più pura delle nostre emozioni e immaginazione. Il mistero è perché tendiamo a celare la purezza dietro le nostre narrazioni, il mistero è questo fascino dell'ignoto.

Lo studio dei sogni è preliminare allo studio scientifico della coscienza, funzione in cui l'immaginazione gioca un ruolo fondamentale. I sogni sono un progetto più grande che coinvolge filosofia, psicologia e anatomia.

Per concludere, non è vero che il cervello si attiva perché sogniamo, ma sogniamo perché il cervello è attivo. Anche quando la coscienza dorme completamente, il cervello lavora in modo impressionantemente complesso. Cosa sta facendo? Risposte importanti a questa domanda sono il processamento delle informazioni, la consolidazione e la revisione della memoria e l'apprendimento di abilità recentemente acquisite.

Importante è che, indipendentemente dall'attivazione, il cervello apre e chiude le sue porte. Sono le porte dell'input sensoriale e dell'output motorio. Così, mentre il cervello si auto-attiva durante il sonno, chiude le sue porte in modo che le informazioni esterne abbiano difficoltà ad accedere al cervello. Li esperiamo consciamente come movimenti onirici, ma, fortunatamente, non vengono interpretati come movimenti reali.

Il cervello non solo si auto-attiva e si isola dal mondo, ma cambia il suo clima chimico in modo molto radicale. In particolare, due dei sistemi chimici necessari alla coscienza durante la veglia sono completamente disattivati quando il cervello si auto-attiva durante il sonno. È questa differenza nella chimica del cervello che

probabilmente determina le differenze tra la coscienza della veglia e quella del sogno.

Questa scienza del sogno dovrebbe, secondo Hobson, far luce sul problema della coscienza.

Ma se il cervello si auto-attiva, e quindi sogniamo, si attiva affinché il lavoro della memoria e dell'apprendimento inizino, allora non si attiva da solo, ma per processare dati di memoria.

E il legame tra memoria e immagine, espresso da Bergson?

Sogniamo per ricordare e per apprendere attraverso la purezza delle nostre immagini. È l'immagine dei sogni la chiave di tutto, non in senso freudiano, ma in senso ontologico. L'apriori dell'esperienza non è un'attivazione che ricorda il caso del clinamen, ma la memoria e la costruzione pura delle immagini durante il sogno.

Bibliografia (per cognome)

1. N. Abbagnano, *Linee di storia della filosofia III*, Paravia, Torino 1960.
2. T. W. Adorno, *Teoria Estetica*, Einaudi, Torino 2009.
3. L. Amoroso, *Lichtung*, Rosenberg & Seller, Torino 1993.
4. F. Antinucci, *Parola e Immagine. Storia di due tecnologie*, Laterza, Roma-Bari 2011.
5. B. Ball, *Lecons sur les maladies mentales*, Bailliere, Paris 1890.
6. C. Bastian, *On different kind of aphasia*, in «British Medical Journal», 1887.
7. W. Benjamin, *Aura e Choc*, Einaudi, Torino 2008.
8. W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 1966.
9. H. Bergson, *Il cervello e il pensiero e altri saggi*, Editori Riuniti, Roma, 1990.
10. H. Bergson, *L'energia spirituale e la realtà*, Il tripode, Napoli 1991.
11. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Rizzoli Bur, Milano 1993.
12. H. Bergson, *Materia e Memoria*, in ID., *Opere 1889-1896*, Mondadori, Milano 1986.
13. H. Bergson, *Mélanges*, Presses Universitaires de France, Paris 1972.
14. H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002.
15. K. Bühler, *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge*, I, Über Gedanken, in «Archiv für die gesamte Psychologie», II, 1907.
16. N. Carboni, P. Montani, *Lo stato dell'arte. L'esperienza estetica nell'era della tecnica*, Laterza, Roma-Bari 2006.

17. Cartesio, *Meditazioni sulla filosofia prima*, in «Opere», Utet, Torino 1996.
18. D. Chalmers, *Facing Up to the Problem of Consciousness*, in «Journal of Consciousness Studies», 2(3), 1995.
19. M. Cometa, *Cultura visuale*, Raffaello Cortina, Milano 2020.
20. A. Danto, *La trasfigurazione del banale*, Laterza, Roma-Bari 2008.
21. J. Delboeuf, *Le sommeil et les rêves*, Bailliere, Paris 1885.
22. W. C. Dement, N. Kleitman, *Cyclic variations in EEG during sleep and their relation to eye movements, body motility, and dreaming*, in «Electroencephalography and Clinical Neurophysiology», 9, IV, 1957.
23. G. Dewasmes, P. Franken, *Genetic and pharmacological manipulations of sleep: Implications for sleep and memory*, Sleep, in «Medicine Reviews», 15, V, 2011.
24. J. Dewey, *Arte come estetica*, Aesthetica, Palermo 2007.
25. L. Dugas, *Le sommeil et la cerebration inconsciente durant le sommeil*, in Rev Phil, XLIII, 1897.
26. G. Dumas, *Nouveau Traité de Psychologie*, Alcan, Paris 1932.
27. H. Ellis, *The stuff the dreams are made of*, in «Popular Science Monthly», LIV, 1899.
28. M. Fasoli, G. Piredda, *Filosofia, tecnologia e scienze della mente*, Il Mulino, Bologna 2023.
29. A. Flach, *Über symbolische Schemata in produktiven Denkprozess*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», Leipzig, LII, 1927.
30. O. Flanagan, *The Science of the Mind: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge Mass. 1991.
31. S. H. Foulkes, *Selected Papers of S.H. Foulkes: Psychoanalysis and Group Analysis*, Karnac Books, London 1990.

32. S. Freud, *Un ricordo di infanzia di Leonardo da Vinci*, in Opere III, Boringhieri, Torino 1973.
33. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, Einaudi, Torino, 2014.
- 34.
35. S. Freud, *Metapsicologia: La rimozione*, in Opere VIII, Torino, Boringhieri, 1976.
36. S. Freud, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, in Opere VI, Boringhieri, Torino 1976.
37. H. G. Gadamer, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 1982
38. E. Garroni, *Immagine Linguaggio Figura*, Laterza, Roma-Bari 2005.
39. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007.
40. M. Heidegger, *Eraclito*, Mursia, Milano 1993.
41. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970.
42. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005.
43. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Milano 2016.
44. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
45. M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.
46. M. Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980.
47. H. von Helmholtz, *Treatise on physiological optics*, Dover, Mineola 2005.
48. F.W. Hildebrandt, *Der Traum und seine Verwertung für's Leben*, Engelmann, Leipzig, 1875.
49. J. A. Hobson, K. Friston, *Consciousness, dreams and inference. The Cartesian theatre revisited*, in "Journal of Consciousness Studies", 21, No. 1–2, 2014.

50. J. A. Hobson, *Dreaming. A very short introduction*, Oxford Publishing, Oxford 2011.
51. J. A. Hobson, E. Pace-Schott, *Fundamental Neuroscience*, Academic Press, San Diego 2002.
52. J. A. Hobson, *Psychodynamic neurology: dreams, consciousness and virtual reality*, Routledge, London 2015.
53. J. A. Hobson, R. W. McCarley, *The brain as a dream state generator: An activation-synthesis hypothesis of the dream process*, in «American Journal of Psychiatry», 134(12), 1977.
54. D. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Basic Books, New York 1979.
55. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una fenomenologia trascendentale*, Einaudi, Torino, 2002.
56. E. Husserl, *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano 1988.
57. W. Iser, *L'atto della lettura*, Il Mulino, Bologna 1987.
58. P. W. Jessen, *Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie*, Asher, Berlin 1855.
59. M. Jouvett, *Pioneering sleep scientist*, The Telegraph, 12 ottobre 2017.
60. M. Jouvett, *The Paradox of Sleep: The Story of Dreaming*, MIT Press, Cambridge Mass 1999.
61. M. Jouvett, *The Role of Monoamines and Acetylcholine-Containing Neurons in the Regulation of the Sleep-Waking Cycle*, in «Results and Problems in Cell Differentiation», 5.
62. C. G. Jung, *Aion: Ricerche sul simbolismo del sè*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015.
63. C. G. Jung, *Ein Beitrag zur Psychologie des Gerüchtes*, in «Zbl. Psychoanalysis», I.
64. C. G. Jung, *L'analisi dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011.

65. C. G. Jung, *La psicologia della traslazione*, in Opere XVI, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.
66. C. G. Jung, *Il problema della malattia mentale*, in Opere VII, Boringhieri, Torino 1975.
67. C. G. Jung, K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.
68. C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.
69. C. G. Jung, *Versuch einer Darstellung der Psychoanalytischen Theorie*, in «Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen», V, 1913.
70. M. Kaku, *Il futuro della mente*, Codice Edizioni, Torino 2014.
71. A. Kales et al., *Sleep Disorders and Psychosomatic Medicine: Insomnia, Sleep Deprivation, and the Mind-Body Relationship*, in «Psychosomatic Medicine», 42, II, 1980.
72. I. Kant, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma 1995.
73. I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Milano 2005.
74. I. Kant, *Opus Postumum*, Laterza, Milano 2004.
75. A. Karni, D. Sagi, *The time course of learning a visual skill*, in «Nature», 365(6443), 1993.
76. S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2012.
77. F. S. Krauss, *Der Sinn im Wahnsinn*, in «Allg. Z. Psychologie», XVI, 1859.
78. D. Lagache, *Les hallucinations verbales et la parole*, Alcan, Paris 1934.
79. E.B. Leroy, *Les visions du demi-sommeil*, Alcan, Parigi 1926.
80. J. Lhermitte, *Le sommeil*, Colin, Paris 1931.
81. H. Maudsley, *Physiologie de l'esprit*, Bailliere, Paris 1879.
82. A. Maury, *Le sommeil et les rêves*, Bailliere, Paris 1878.

83. D. McGinty, R. Szymusiak, *Thermoregulation and Sleep*, in «Handbook of Behavioral State Control: Cellular and Molecular Mechanisms», CRC Press, Boca Raton 1990.
84. P. Montani, *Destini tecnologici dell'immaginazione*, Mimesis, Milano 2022.
85. P. Montani, *Emozioni dell'intelligenza. Un percorso nel sensorio digitale*, Meltemi, Roma 2020.
86. P. Montani, *Immaginazione Intermediale*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
87. P. Montani, *Immagini sincretiche. Leggere e scrivere in digitale*, Meltemi, Milano 2024.
88. P. Montani, *Tecnologie della sensibilità*, Cortina, Milano, 2014.
89. G. Moruzzi, H. W. Magoun, *Brain stem reticular formation and activation of the EEG*, in *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, 1, IV, 1949.
90. A. Negri (a cura di), *René Magritte: il buon senso e il senso delle cose*, Mazzotta, Milano 1984.
91. F. Parisi, *La tecnologia che siamo*, Codice Edizioni, Torino 2019.
92. A. Pessina, *Il tempo della coscienza. Bergson e il problema della libertà*, Vita e Pensiero, Milano 1988.
93. A. Pilcz, *Über eine gewisse Gesetzmässigkeit in den Träumen*, in «Mschr. Psychiat. Neurol.», V, 1899.
94. A. Pinotti, *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino 2018.
95. A. Pinotti, A. Somaini, *Cultura visuale. Immagini, sguardi, media, dispositivi*, Einaudi, Torino 2016.
96. F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX siecle*, Elibron, Paris, 2001.

97. B. Reverchon-Jouve, P. J. Jouve, *Moments d'une Psychanalyse*, in «Nouvelle Revue Française», 1933.
98. P. Ricoeur, *Tempo e Racconto*, Vol. 3, Jaca Book, Milano 1988.
99. W. Robert, *Der Traum als Naturnotwendigkeit erklärt*, Seippel, Hamburg 1886.
100. J. P. Sartre, *Che cos'è la letteratura*, Saggiatore, Milano 1960.
101. J. P. Sartre, *L'immaginario*, Einaudi, Torino 2007.
102. J. P. Sartre, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 2004.
103. K. A. Scherner, *Das Leben des Traumes*, Schindler, Berlin 1861.
104. A. Schopenhauer, *Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt*, in *Parerga e Paralipomena*, Brockhaus, Berlino 1862.
105. F. Schwiete, *Über die psychische Repräsentation des Begriffen*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», Breitkopf und Härtel, Halle-Leipzig 1910.
106. E. Severino, *Heidegger e la Metafisica*, Adelphi, Milano 1995.
107. C. Smith, *Sleep states and memory processes*, in «Behavioural Brain Research», 69(1-2), 1995.
108. J.M. Siegel, *A tribute to Nathaniel Kleitman*, in «Archives Italiennes de Biologie», 2001, Vol.139
109. G. Simondon, *Sulla Tecn-estetica*, Mimesis, Milano 2014.
110. A. Somaini, *Ejzenstein. Il cinema, le arti, il montaggio*, Einaudi, Torino, 2011.
111. A. Somaini, R. Diodato, *Estetica dei media e della comunicazione*, Mulino, Bologna 2011.
112. A. Spaier, *L'immagine mentale d'après les expériences d'introspection*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», LXXVII, 1914.

113. H. Spitta, *Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele*, Mohr, Tübinga 1882.
114. R. Stickgold, *Sleep-dependent memory consolidation*, in «Nature», 437(2005).
115. R. Stickgold, A. Malia, R. Fosse, B. Gutkin, J. A. Hobson, *Revisiting the Role of REM Sleep in Memory Consolidation*, in «Journal of Sleep Research», 9(2), 2000.
116. Stendhal, *Vita di Henri Brulard*, Bompiani, Milano 1944.
117. L. A. Strümpell, *Die Natur und die Entstehung der Träume*, Engelmann, Leipzig 1877.
118. D. G. Stuart, H. Hultborn, *Thomas Graham Brown (1882–1965), Anders Lundberg (1920–), and the neural control of stepping*, in *Brain Research Reviews*, 59, 1, 2008.
119. K. H. L. Pölitiz, *Kants vorlesungen über die Metaphysik*, Keyser, Erfurt 1821.
120. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.
121. M. Vold, *Experiences sur les rêves et en particulier sur ceux d'origine musculaire et optique*, in «Rev. Phil.», XLII, 1896.
122. J. Volkelt, *Die Traum-Phantasie*, Enke, Stuttgart 1875.
123. F. Winslow, *Obscure diseases of the brain*, Forgotten Books, Londra, 2018.
124. W. Wundt, *Grundzüge der psychologischen Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1874.
125. W. Wundt, *Philosophischen Studien*, Engelmann, Leipzig 1883.
126. W. Wundt, *Psychologie physiologique*, La Scuola, Brescia 1945.

127. W. Wundt, Über Psychische Causalität und das Princip des Psychophysischen Parallelismus, in Philosophische Studien, vol. 10, 1894.