

## Fenomenologia e sogno

Nicola Zippel\*

### Husserl: il sogno tra percezione e fantasia

Nella sua sterminata produzione, edita e inedita, Edmund Husserl dedica poche pagine al concetto di sogno, caratterizzandolo di fatto come una nozione difficilmente accessibile all'analisi fenomenologica e da utilizzare per lo più ex negativo, termine di paragone del vero campo di indagine del fenomenologo, rivolto alla vita *desta* della soggettività trascendentale. Tale è rimasta l'impostazione per tutta la tradizione seguita a Husserl fino agli studi più recenti, come dimostrano ad esempio le riflessioni di Dieter Lohmar<sup>1</sup>, che esclude la possibilità di investigare il sogno notturno in quanto fenomeno "irrazionale", "temporalmente disordinato", quindi "cifrato" per una descrizione fenomenologica e accessibile solo a un'interpretazione psicoanalitica (cfr. Lohmar, 2008: 160).

A livello di documentazione testuale, Husserl tratta del sogno principalmente in tre luoghi della sua produzione: il volume 23 delle opere complete, la cosiddetta "Husserliana" (Husserl, 1980), una lettera scritta a Jean Héring negli anni '30 (Husserl, 1993) e un manoscritto inedito risalente alla primavera del 1933 (cfr. Sepp, 2001: 113).

I numerosi scritti raccolti da Eduard Marbach nel volume 23 della Husserliana, che vanno dalla fine dell'800 fino ai primi 25 anni del '900, rappresentano, sia per la mole che per l'arco di tempo intercorso, la fonte più ricca della riflessione di Husserl sul concetto di presentificazione (*Vergegenwärtigung*), che indica tutti i momenti della vita mentale che avvengono sì nel presente, ma riferendosi a qualcosa che non è più, o non è ancora, oppure non può essere presente; per quanto, essendo pensato, in senso ampio, nel presente, è quindi *reso presente*, ossia *presentificato* (*vergegenwärtigt*). Si tratta, dunque, del ricordo, dell'attesa di qualcosa di futuro, ma altresì della fantasia e, più in generale, dei processi immaginativi. Nel testo intitolato "*Phantasie und Bildbewusstsein*" (fantasia e coscienza d'immagine), che riproduce parte delle lezioni del semestre invernale 1904/05 tenute a Gottinga, Husserl svi-

\* "Sapienza" Università di Roma, Dipartimento di Filosofia

<sup>1</sup> Direttore dell'Archivio-Husserl dell'Università di Colonia, studioso tra gli altri di Hume e Kant, Lohmar ha dedicato negli ultimi anni le sue ricerche a tematiche comuni sia alla fenomenologia che alle scienze cognitive e alle neuroscienze.

luppa analisi meticolose e complesse sulla relazione tra queste due forme peculiari della vita di coscienza, entrambe espressioni intenzionali della presentificazione: l'una, la fantasia, riferita al rapporto diretto, immediato della coscienza con una situazione mentale, in modi differenti, non presente, l'altra, la coscienza d'immagine, connessa all'esperienza di un oggetto (l'immagine), che media la relazione alla non-presenza (cfr. Marbach 1997: 605-606).

Husserl inizia le lezioni con una definizione generale della fantasia, volta appunto a differenziarla da esperienze come il sogno, ponendo come criterio di tale distinzione il rapporto con la sfera presente. La fantasia, spiega Husserl, può essere accunata all'attesa (*Erwartung*) e al ricordo (*Erinnerung*), considerando che tutti questi momenti della vita mentale del soggetto si contrappongono alle rappresentazioni (*Vorstellungen*) della percezione. Ovvero, al radicamento nel presente di tali rappresentazioni, che per questo sono definite anche con il termine di "presentazioni". Il sogno, al pari delle allucinazioni e delle illusioni, sebbene si distingua da una percezione per quel che riguarda il tratto veritiero, effettivo dell'oggetto rappresentato, porta a manifestare qualcosa nella modalità della presentazione, e non della presentificazione, essendo il suo oggetto direttamente presente nell'apparire, senza la mediazione dovuta a una ri-presentazione. Se, quindi, il sogno può essere assimilabile a una fantasia, *non* può tuttavia assumere le forme di una presentificazione.

La relazione al presente, discrimine tra sogno e fantasia, determina anche la fantasia stessa in quanto presentificazione (e, come detto, in quanto vissuto che è possibile accostare al ricordo e all'attesa). La differenza fondamentale, spiega infatti Husserl nel prosieguo delle lezioni, è quella tra presentazione (*Gegenwärtigung*) e presentificazione (*Vergegenwärtigung*), cui corrisponde quella tra percezione (*Wahrnehmung*) e fantasia (*Phantasie*) e quella tra sensazione (*Empfindung*) e fantasma (*Phantasma*). Le tre coppie concettuali sono percorse dalla diade presenza/non-presenza, da cui Husserl fa derivare la differenza tra realtà (*Realität*) e irrealtà (*Irrealität*). È proprio il senso di questa derivazione che occorre mettere in risalto, al fine di comprendere la natura di un pensiero fenomenologico dell'irrealtà. "Irreale", secondo la prospettiva elaborata in queste pagine da Husserl, non è ciò che non esiste, non denota un nulla, un non essere, che fenomenologicamente, in quanto tale, non potrebbe venir colto né quindi descritto, perché privo di una anche solo ipotizzabile manifestazione fenomenica. "Irreale", nel senso in cui lo sono i fantasmi delle fantasie presentificanti, indica ciò che non è attualmente presente, presente in carne ed ossa (*leibhaftig*), ma che è reso presente come ciò che modifica il corso attuale della percezione, in una relazione contrastante con essa, e che richiama una presenza meramente immaginata<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> "Qui non ci interessa l'essere o il non essere degli oggetti intesi intenzionalmente, ma il non essere che viene accolto insieme all'essere degli stessi oggetti intesi, che è racchiuso insieme nel loro senso". Fink, 2010: 127.

N. Zippel - Fenomenologia e sogno

La presentificazione come coscienza d'immagine, avendo l'oggetto dell'immagine come medio tra il presente attuale e quello presentificato, richiama la non-presenza mediante una presenza. Nella presentificazione come fantasia, invece, "abbiamo sì l'apparizione di un oggetto (*Gegenstand*)" – scrive Husserl – "ma non l'apparizione di un che di presente (*Gegenwärtig*), mediante cui diverrebbe possibile l'apparizione di un che di non-presente (*Nichtgegenwärtig*)" (Husserl 1980: 83). Il tratto del presente, allora, conferisce realtà più del tratto oggettuale: tale tratto, che altrove Husserl definisce "il carattere dell'esistenza attuale, effettiva (*lebendig*), ciò che denota l'individualità concreta, non si può inventare, e se una fantasia presentifica qualcosa come una vita presente, essa produce delle *quasi*-intuizioni [...]" (Husserl, 1980: 552).

Senza tuttavia seguire le indagini svolte da Husserl in merito, torniamo alla distinzione tra fantasia e sogno. In un'appendice alle lezioni, Husserl afferma chiaramente che "il fantasticare, sia nella forma del sogno notturno che in quella del sogno ad occhi aperti, non è una coscienza ri-presentativa (*repräsentativ*)" (Husserl 1980: 150), ossia presentificante, dal momento che il continuo rilucere (*schimmern*) della consapevolezza attraverso le fasi oniriche non permette di individuare uno stabile e riconoscibile contrasto (*Widerstreit*) con il presente percettivo. Tale contrasto emerge invece nel caso della fantasia autentica, nel momento in cui essa porta alla presenza (realtà) qualcosa di non-presente (irrealtà), che tuttavia "vuole essere presente" (cfr. Husserl 1980: 150, n. 1). Nella fantasia troviamo l'intenzione di concorrere (*Wettstreit*) con il presente, intenzione che manca nel caso del sogno, in cui, dato lo stato incosciente, in qualche modo non attivamente controllato, si offre una presentazione priva sia del carattere consapevolmente immaginativo, priva cioè del tratto del come-se (*als ob*), sia, appunto, del tratto ri-presentativo, intrecciato al primo, che come tale si inserisce per contrasto nel corso della percezione attuale (cfr. Marbach 1997: 607).

In un testo di qualche anno successivo alle lezioni del 1904/05, Husserl tratta la distinzione tra presentazione e presentificazione in riferimento ai termini di attualità (*Aktualität*) e inattualità (*Inaktualität*). Tale coppia di significati può intervenire anche all'interno della presentificazione, dal momento che, come Husserl spiega in una nota a margine, alla fantasia corrispondono due concetti "fondamentalmente diversi": inattualità e presentificazione (Husserl 1980: 299, n. 4). Come presentificazione, la fantasia assume anche le forme del ricordo e dell'attesa, le quali rappresentano una modificazione del fenomeno percepito al livello dell'impressione originaria. Alla serie percettiva, dotata di una congenita originarietà, corrisponde la serie delle modificazioni presentificanti del ricordo e dell'attesa, che arricchiscono del tratto modale il materiale di fantasia – quindi non-originario – di cui sono composti. In tal caso, spiega Husserl, "non-originario" denota una presentificazione attuale, laddove nel caso di una serie puramente fantasticata si ha l'inattualità, ossia la mera immaginazione (*Vorstellung*). In una serie puramente fantasticata non troviamo un ricordo, ma un quasi-ricordo, una quasi-coscienza di un passato percepito; alla pre-

sentificazione attuale corrisponde in tal caso una “quasi-presentificazione”, una presentificazione “inattuale”. L’attualità indica sempre un rinvio alla presenza (e quindi alla realtà), dato che la fantasia pura è priva di un legame con il presente che dia conto di un ordinato sviluppo spazio-temporale dei vissuti di coscienza; in tal senso, Husserl parla di fantasia come presentificazione e come inattualità. In quest’ultima forma, mancando di una presa di posizione effettiva (*Setzung*) rispetto al presente, la fantasia non esperisce quel conflitto che solo determina la natura della presentificazione (cfr. anche Husserl, 1980: 240); essa, quindi, è presentante e non presentificante (in questo senso è quasi-presentificante). Ora, seppure soltanto in questa forma “debole” espressa dalla nozione di quasi-presentificazione, la fantasia come inattualità permette di considerare il sogno come una coscienza presentificante, sebbene appunto inattuale. Se noi, spiega Husserl, fantastichiamo all’interno (*hineinphantasieren*) del mondo percettivo, il sogno entra a far parte di questo fantasticare concorrendo a costituire il tratto inattuale della percezione: “Potremmo ben dire che, mediante il *fantasticare all’interno* (*Hineinphantasierung*), la datità percettiva subisce delle modificazioni che la trasformano in un complesso di inattualità [...] Allo stesso modo, anche una presentificazione attuale, mediante la commistione con la fantasia, riceve il carattere di sogno” (Husserl, 1980: 300).

Il massimo che Husserl concede al sogno rispetto alla presentificazione è, quindi, un legame indiretto mediato dalla fantasia (come inattualità), la quale trova nel sogno una forma cogente nel processo di dis-attualizzazione sia della sfera presente, sia di quella autenticamente – ossia attualmente – presentificante. Non appena prestiamo attenzione alla relazione tra questa fantasia pura e il mondo attuale, la “ir-realtà” di questa quasi-presentificazione assume le forme di una “nullità”.

Negli anni ’30, Jean Héring, allievo di Husserl a Gottinga e diventato in seguito professore a Strasburgo, scrive una lettera al vecchio maestro esponendo il problema di rintracciare nel sogno una situazione autenticamente intersoggettiva e la conseguente impossibilità di superare il solipsismo (Husserl, 1993: 118)<sup>3</sup>. Nella sua risposta, Husserl non affronta direttamente la questione sollevata da Héring, ma sposta l’attenzione sul fatto che all’interno dell’esperienza onirica occorre distinguere tra due Io, per quanto di fatto si tratti dello stesso soggetto sdoppiatosi su due livelli di coscienza. Da una parte, si ha l’Io sognante, il quale è immerso nell’attività del sognare e perde ogni contatto consapevole con la realtà; dall’altra, sta l’Io sognato, il protagonista del sogno che, come tale, è un Io desto, che vive effettivamente gli intrecci della trama onirica. Dei due Io, però, solo quello che sogna è un Io autentico, reale, laddove l’Io sognato è uno “pseudo-Io”, che vive in uno “pseudo-mondo”, appunto il mondo onirico, e che non ha alcun effettivo contatto né con l’Io sognante,

<sup>3</sup> Dello stesso avviso è Alfred Schutz (1899-1959), formatosi a Vienna e docente dal 1943 alla New School for Social Research di New York, il quale rimarca la solitudine dell’esperienza onirica, in cui è impossibile giustificare l’esistenza autonoma di un *alter ego*, che è lì solo grazie a chi sogna. Cfr. Schutz 1996: 43.

*N. Zippel - Fenomenologia e sogno*

di cui è il prodotto, né tantomeno con il mondo reale. L'Io sognato, in quanto Io desto (seppur nel mondo illusorio del sogno), è un Io percipiente, perché vive pur sempre a contatto con una realtà (Husserl, 1993: 119-120).

In un manoscritto inedito, risalente sempre ai primi anni '30, Husserl ritorna sulla questione del sogno, osservando come lo pseudo-mondo del sogno, prodotto dall'Io sognante, non può rappresentare un reale termine di relazione per questo Io, non è quindi un autentico terreno di esperienza, bensì un "quasi-terreno, quasi-essente, quasi-valido" (cfr. Sepp, 2001: 113). Questa terminologia concettuale si ritroverà qualche anno più tardi nelle analisi che Theodor Conrad, altro allievo di Husserl a Göttinga, dedicherà al sogno (Conrad, 1968).

Ritornando alla lettera indirizzata a Héring, è da ultimo interessante notare come Husserl, allo scopo di ribadire il carattere inautentico (pseudo) dell'Io sognato, concluda affermando: "Pseudo', qui, ha unicamente il senso di presentificazione" (Husserl, 1993: 120). Come mette giustamente in risalto Rainer Sepp<sup>4</sup>, però, emerge in tal caso una chiara contraddizione nel ragionamento husserliano, che non riesce a giustificare come possa l'attività *percipiente* dell'Io onirico avere il carattere *presentificante*, dal momento che Husserl stesso, come si è visto, distingue nettamente presentazione e presentificazione come ambiti di coscienza incompatibili, alternativi (cfr. Sepp, 2001: 113; cfr. anche Sepp, 2010: 75-6).

**Sartre: il sogno come storia del soggetto**

Nella sua indagine psicologica sull'immaginazione, svolta in chiave fenomenologica, Jean-Paul Sartre dedica una parte della trattazione al concetto di sogno (Sartre 1948: 237-262), che viene introdotto per analogia con lo stato allucinatorio, ricalcando in questo l'accostamento già operato da Husserl tra sogno e allucinazione. Sartre, tuttavia, si serve dell'analogia solo per richiamare l'impostazione di Descartes della *Prima Meditazione*, in cui la verosimiglianza dell'esperienza onirica è funzionale all'argomentazione scettica (cfr. Descartes, 1997: 29-33). Tale verosimiglianza, argomenta Sartre, può essere in realtà facilmente smascherata, dal momento che il sogno manca del momento riflessivo della coscienza, che caratterizza invece la nostra relazione al mondo nello stato di veglia. Pertanto "la posizione di esistenza del sognatore non può venire assimilata a quella dell'uomo sveglio, perché la coscienza riflessiva, in un caso, distrugge il sogno, per il fatto stesso che lo pone per quel che è, mentre conferma e rafforza la coscienza riflessa nel caso della percezione" (Sartre, 1948: 240). L'esperienza onirica è resa possibile dall'inconsapevolezza che l'accompagna e

<sup>4</sup> Hans-Rainer Sepp, direttore del "Fink-Archiv" di Friburgo e professore alla Charles University di Praga, è uno degli studiosi più attenti al fenomeno del sogno nella tradizione fenomenologica. Cfr. Sepp, 2001; 2010.

che non le permette di assumere le forme di una coscienza tetica, posizionale, in cui si pone appunto l'esistenza di ciò che è esperito. D'altra parte, precisa Sartre, il "porre" della percezione non va confuso con un "credere", ossia con un'affermazione: mentre quest'ultima è un atto spontaneo della coscienza, "la tesi rappresenta la caratteristica dell'intenzionalità: è quel che corrisponde, nella sfera della noesi, alla presenza noematica dell'oggetto in persona" (Sartre, 1948: 243).

Riprendendo la correlazione noetico-noematica elaborata compiutamente da Husserl nel primo volume delle *Idee* (Husserl 2002), ossia la relazione del cogito coscienziale con il suo *cogitatum* secondo le coppie percepire/percepito, ricordare/ricordato e simili, Sartre mostra come la percezione stabilisca un rapporto diretto, presente con l'oggetto percepito; l'evidenza immediata rende superflua l'affermazione o la credenza relative a tale oggetto, mentre il sogno, mancando di questo rapporto con il presente, ossia con la sfera attuale della vita soggettiva, assume le forme di un'esperienza incapace di porre alcunché e proprio per questo costretta a credere ciecamente a ciò che si sogna: "Credo a tutto quel che succede in un sogno; ma non faccio altro che credervi; ossia, gli oggetti non sono presenti in persona alla mia intuizione" (*ibid.*). Secondo Sartre, quindi, il sogno è una relazione presente a qualcosa di non presente, ciò che sembra caratterizzarlo come una presentificazione, contrariamente alle indicazioni di Husserl. Tuttavia, Sartre non sviluppa la sua indagine in questa direzione, preferendo insistere sulla distinzione irriducibile tra sogno e percezione. Essa è dovuta fondamentalmente al tratto immaginativo della coscienza sognante, in cui ogni apparizione è un'immagine; ciò non vuol dire, però, che nel sogno si ha a che fare con immagini mentali, come se, ad esempio, l'apparizione del sangue fosse dovuta alla simultanea percezione esterna di una luce rossa. In tal caso, spiega Sartre, si dovrebbe ammettere che la luce esterna provoca l'immagine onirica del sangue, la quale è invece tutta interna all'esperienza coscienziale di chi sta sognando, che non trasforma il contatto con la luce rossa in sangue, ciò che presupporrebbe il passaggio dalla percezione all'immaginazione, ma che apprende tale luce come sangue, direttamente con l'immagine del sangue, senza filtri estranei al processo immaginativo. "Il sogno – scandisce Sartre – è una coscienza che non può uscire dall'atteggiamento immaginativo. [...] il mondo del sogno si spiega soltanto se si ammetta la coscienza che sogna come privata per essenza della facoltà di percepire" (Sartre, 1948: 244 e 246).

Esser privo della dimensione percipiente non impedisce all'esperienza onirica di sviluppare un proprio mondo; laddove il momento ipnagogico<sup>5</sup>, in quanto isolato, non è in grado di ristabilire un insieme di relazioni infracoscienziali, il sogno ricostruisce una dimensione esperienziale in cui perfino ogni singola fase apre, al proprio interno, qualcosa come un mondo. Lo schiudersi di una nuova sfera di esperienza, che ha luogo ogniqualvolta si sogna, determina la corrispondente apertura

<sup>5</sup> Sartre dedica al fenomeno delle immagini ipnagogiche attente analisi nelle pagine precedenti a quelle rivolte al sogno. Cfr. Sartre 1948: 56-76.

## N. Zippel - Fenomenologia e sogno

di “un mondo temporale”, in cui si entra “bruscamente” e che “si dà a noi come una *storia*” (Sartre, 1948: 248). Sognando, il soggetto trasferisce nella dimensione onirica il suo rapporto con il mondo, da cui non può mai slegarsi, neanche appunto in un’esperienza così estraniante, incosciente; la ri-creazione di un mondo da parte della coscienza sognante si fonda sulla necessità della relazione mondana dell’Io, che trasfigura tale relazione da percezione a immaginazione. Non vi è però ritorno, a patto di distruggere eo ipso il mondo onirico, data la suddetta incompatibilità di coscienza percipiente e coscienza immaginativa entro la coscienza sognante. Trasferire nello stato onirico il rapporto al mondo che si vive nell’attualità della vita desta, comporta il simultaneo trasferimento della struttura temporale di tale rapporto, ossia la riproduzione in chiave onirica della coscienza intenzionale di tempo, che determina il *modus essendi* della soggettività trascendentale (cfr. Husserl, 1998; 2001; 2006). D’altra parte, sebbene si tratti formalmente della medesima coscienza di tempo esperiente nello stato di veglia, essa vive nel mondo aperto dal sogno in tutte le modalità intenzionali del soggetto, eccezion fatta per quella percettiva. La percezione, infatti, è l’unico atto di coscienza che testimonia una relazione *attuale* con il mondo, che testimonia quindi il nostro essere-nel-mondo-*presente*. Letta nei termini della presentazione, come contrapposta alla presentificazione, questa esclusione della percezione dal novero delle esperienze oniriche come condizione essenziale per la prosecuzione di tali esperienze, sarà uno dei tratti caratterizzanti l’analisi del sogno elaborata da Eugen Fink ben prima delle riflessioni sartriane (Fink, 2010).

L’apertura di un mondo da parte della coscienza sognante implica la credenza in questo mondo, una credenza che, come Sartre aveva già accennato, determina il modo di rapportarsi al materiale sognato. Talmente pervasiva è tale credenza, che non solo “questo mondo si richiude sulla mia coscienza, non me *ne* posso sbarazzare, ne sono ammaliato (*fasciné*)”, ma altresì questo mondo “basta a sé, non può essere né dissipato né corretto da una percezione, giacché non appartiene alla sfera del reale. La sua stessa irrealtà lo mette fuori tiro e vale a conferirgli un’opacità compatta e una forza. [...] il passaggio alla percezione può avvenire soltanto in virtù di una rivoluzione” (Sartre, 1948: 251-252). La determinazione del mondo onirico come irreali spiega, da una parte, la sua impermeabilità all’attività percettiva del soggetto e, dall’altra, chiarisce il tratto ammaliante dell’esperienza sognata, che paradossalmente priva l’immaginazione, caratterizzante il sogno *tout court*, della sua qualità fondamentale: la libertà. La storia raccontata nel sogno è priva di un narratore che possa guidarne consapevolmente lo svolgimento, ma accade da sé, seguendo una logica appunto “irreale”; tale logica, pur replicando le strutture temporali-coscienziali che determinano la relazione del soggetto al mondo, mancando però di una connessione reale (presente) con il mondo attuale, non segue le regole dell’esperienza percettiva, ma si svolge interamente per via immaginativa. In tal modo, essendo l’immaginazione l’unica legge vigente, costituisce sì un mondo irreali, ma non per questo *percepito* come tale, e quindi avente a tutti gli effetti l’imperiosità di un’esperienza



tanto reale quanto spontanea: “Così, contrariamente a quanto si potrebbe credere, il mondo immaginario si dà come un mondo senza libertà; e nemmeno come semplicemente determinato, ma come l’opposto della libertà, come qualcosa di fatale” (Sartre, 1948: 253). Questo implica che qualsiasi situazione di pericolo vissuta nel sogno non può trovare una via d’uscita in una possibilità alternativa, dal momento che nel sogno non vige la contrapposizione tra realtà e possibilità, ma la realtà coincide con la possibilità: “Così, non è mediante la concezione di altri possibili che il dormiente si rassicura, si trae d’impaccio; bensì per la produzione immediata, *nella stessa storia*, di avvenimenti rassicuranti. Non dice a se stesso: «Avrei potuto avere una pistola», ma subito si trova una pistola in mano. Guai a lui, però, se in quel momento gli viene un pensiero che, nello stato di veglia, si esprimerebbe in questa forma: «E se la pistola s’inceppasse?» Questo «se» nel sogno non può esistere; quella pistola salvatrice, nello stesso momento in cui ce ne vogliamo servire, s’inceppa di colpo” (*ibid.*, corsivo nostro).

L’esempio della situazione di pericolo vissuta nel sogno permette a Sartre di passare a considerare il coinvolgimento del soggetto nell’esperienza onirica, ciò che egli definisce l’“apparizione del dormiente in persona” nel mondo immaginario aperto con il sogno (*ibid.*). Tale apparizione, precisa subito Sartre, non indica l’ingresso dell’Io reale nella dimensione onirica, poiché questo implicherebbe un’autocoscienza da parte del dormiente, che *eo ipso* distruggerebbe il sogno. Il dormiente entra nelle connessioni oniriche, da lui stesso create, come Io irreali, come parte integrante dell’esperienza sognata e, in quanto espressione o, per meglio dire, rappresentante della coscienza sognante, occupa da subito una posizione privilegiata. L’apparire dell’Io nel sogno determina il coinvolgimento personale di chi sogna, il quale, ammaiato dalla dimensione onirica, non ne percepisce il tratto irreali, così come non è possibile distinguere l’immaginazione dalla percezione, essendo tutto un prodotto dell’immaginazione. L’Io irreali, allora, diventa l’effettivo e unico protagonista del sogno, vive immerso nel mondo onirico e in tal modo trascina con sé il complesso emotivo del dormiente: “Adesso, il sentimento provocato è un sentimento di appartenenza; in questo mondo immaginario, dove bisogna essere irreali per poter entrare, un io irreali mi rappresenta, soffre, è in pericolo, rischia perfino una morte irreali [...]. Si svolge una partita irreali, dove è in giuoco l’io irreali. Ora, questo stato di angoscia che non può esser realizzato per intero dalla lettura (cosa che nuocerebbe, del resto, alla valutazione estetica del libro) si realizza precisamente nel sogno personale” (Sartre, 1948: 255).

L’ingresso dell’Io irreali nel sogno, l’inizio del coinvolgimento personale del dormiente trasforma l’esperienza onirica da spettacolo contemplato in mondo vissuto. Tale peculiare situazione crea una duplicazione nel soggetto, formalmente simile a quella che si determina in ogni atto di immaginazione in cui *ci si* immagina in maniera diversa da quella presente; nel caso del sogno, però, i due soggetti, l’Io irreali e l’Io dormiente, non esperiscono tale duplicità allo stesso modo, essendo diffe-



*N. Zippel - Fenomenologia e sogno*

rente la relazione vissuta con il mondo immaginario. L'Io irreale, definito da Sartre anche nei termini di "oggetto-io" (*objet-moi*), vive le emozioni irreali suscitate dal coinvolgimento diretto nel sogno, non avendo altra dimensione esistenziale che quella onirica. L'Io dormiente, al contrario, vive solo indirettamente tali emozioni, mediante appunto il suo Io irreale<sup>6</sup>, e non sempre soffre come la sua controparte immaginaria, che non a caso Sartre definisce il "rappresentante" della coscienza sognante. Solo nel caso di quegli incubi il cui contenuto investe anche l'Io dormiente, questi vive empaticamente le sofferenze dell'Io immaginario; mentre, però, l'Io irreale non può mai uscire dal sogno, essendone parte essenziale, l'Io dormiente può liberarsi della malia onirica, svegliandosi. Un risveglio che, nel caso di un sogno piacevole, è il prezzo da pagare nel momento in cui *si riconosce* la piacevolezza del sogno, così come lo spettatore spezza l'incanto della rappresentazione teatrale desiderando che si trasformi in realtà; nel caso di un incubo, tale risveglio è talvolta ricercato con ansia quanto con futilità, dal momento che, a dispetto degli sforzi da parte del dormiente di svegliarsi, "tutto scivola verso la finzione, tutto si trasforma suo malgrado in immaginario" (Sartre, 1948: 260). D'altra parte, riflette Sartre, l'esito drammatico di un sogno, pur conducendo allo stato massimo dell'angoscia vissuta dall'Io irreale e dal dormiente, determina con ciò stesso la fine del sogno, non però, perché sarebbe "la paura a motivare il risveglio (perché, per paradossale che ciò possa essere, questo sogno non si presenta sempre sotto forma di un incubo), ma piuttosto l'impossibilità di immaginare un *poi*" (Sartre, 1948: 261)<sup>7</sup>.

Nella conclusione delle sue considerazioni, Sartre ritorna su Descartes confutandone di nuovo l'accostamento tra sogno e realtà, ribadendo come il sognare non determini mai un'esperienza reale, ossia percepita come tale, bensì una storia talmente ben immaginata da ammalare la coscienza, che si ritrova "annodata" (*nouée*) dalla sua stessa creazione. La funzione euristica dell'esperienza onirica consiste allora nell'"aiutarci a concepire quel che sarebbe una coscienza che avesse perduto il suo «essere-nel-mondo» e che rimanesse priva, nell'atto stesso, della categoria del reale" (Sartre, 1948: 262).

### La critica di Héring a Sartre

Nella recensione al testo di Sartre, pubblicata su "*Philosophy and Phenomenological Research*", Jean Héring dedica una parte delle sue sintetiche considerazioni alla que-

<sup>6</sup> "Non vedo soltanto lo schiavo che fugge; mi sento questo schiavo. [...] Esso è dunque, per un verso, trascendente ed esteriore, giacché lo vedo ancora correre; e, per un altro, trascendente senza distanza perché sono irrealmente presente in lui", 256.

<sup>7</sup> Un altro motivo del risveglio è l'irruzione di un che di reale, come un'effettiva paura provata dal dormiente, oppure uno stimolo esterno tale da non poter essere riassorbito e trasfigurato in qualcosa di sognato. Ibid.: 260.

stione del sogno (Héring, 1947: 196-204)<sup>8</sup>. Basandosi sull'assunto che i dati iletici, sensibili possano essere esperiti anche durante il sogno, come dimostrano le sensazioni di freddo o di fame provate da chi dorme, Héring rivolge una critica netta al cuore dell'analisi sartriana, ovvero all'idea che i sogni non sono percezioni. D'accordo con Sartre che chi sogna si crea un mondo ricco di oggetti e situazioni, questo porta tuttavia Héring a riconoscere al sogno una funzione *conoscitiva*, ovvero un'apprensione di realtà. Ciò non significa che la percezione del sogno abbia lo stesso valore della percezione compiuta nello stato desto, tanto che il risveglio "svaluta" (*depreciate*) il mondo onirico, sia nel caso dell'ingresso di un segnale esterno al sogno che, inserendosi in esso, ne svela gradualmente il tratto fittizio, ingannevole, mantenendo però il legame tra il mondo del sogno che va svanendo e quello reale che si va riaffermando; sia nel caso di un'interruzione brusca e improvvisa, che spezza inesorabilmente tale legame e fa svanire d'un colpo il miraggio del sogno (*ibid.*: 200).

Tuttavia, il tratto percettivo del sogno mantiene la sua autonomia rispetto alla percezione desta, ciò che si mostra osservando con attenzione la maniera in cui spesso un sogno è "incastonato" (*encased*) in un altro, secondo un'operazione che può ripetersi su differenti livelli della vita mentale, senza che alcun livello aspiri a una qualche validità dimostrativa, "essendo il loro status epistemico pari a zero" (201). Lo studio dell'iterazione onirica, d'altra parte, non serve a giustificare un valore conoscitivo del sogno al di fuori del sognare stesso, bensì a spiegare come il sogno sia diverso da un'idea, poiché anche se nei sogni come nelle idee è possibile il rivestimento iterativo, nel caso delle idee ogni idea contenuta nelle altre mantiene rispetto ad esse un riferimento essenziale, laddove un sogno di secondo o terzo livello, per quanto sia contenuto negli altri, è autonomo, "auto-sufficiente" nella propria struttura percettiva, a prescindere dai sogni in cui è incastonato. Se durante un sogno (sogno 1), sogno di svegliarmi (sogno 2) e poi mi sveglio realmente, il sogno 1 non viene toccato nella sua integrità dal sogno 2 (che, in quanto sogno a sua volta, non interrompe di fatto lo stato onirico appartenente a entrambi i livelli dell'iterazione), ma svanisce – insieme al sogno 2 – al momento del risveglio reale. Mentre, se durante la preparazione di un esame uno studente immagina di scrivere il compito che dovrà svolgere, e nel far ciò ricorda il libro di testo e alcune sue pagine, l'idea del libro di testo (idea 2) è incastonata nell'idea dello svolgimento dell'esame (idea 1), e al di fuori di questa relazione non ha un senso autonomo (*ibid.*: 201-2).

Ciò è dovuto al fatto, spiega Héring, che ogni idea è una modificazione di una percezione, di cui costituisce una copia destinata a restare irrealizzata (*unfulfilled*),

<sup>8</sup> Jean Héring (1889-1966), professore presso la Facoltà di Teologia Protestante all'Università di Strasburgo, è stato uno dei principali artefici della diffusione della filosofia husserliana in Francia negli anni '20. Orientato verso una lettura fenomenologica della religione, pubblica nel 1926 lo studio *Phénoménologie et philosophie religieuse*, recentemente tradotto in italiano con il titolo *Fenomenologia e religione* (Verona 2010).

*N. Zippel - Fenomenologia e sogno*

mentre il sogno non è il sogno di una percezione, ma è a sua volta una percezione che presenta esso stesso un'esperienza originale, senza modificarne una più originale<sup>9</sup>. Questa differenza è di nuovo dimostrata dal contrasto esperito al momento del risveglio, in cui la percezione sognata perde tutto il suo valore (*cf. ibid.*: 202). Anche quando viene svelato nel suo carattere fittizio, allorché, come intende Sartre, la coscienza riflessiva distrugge la credenza onirica, il sogno non può secondo Héring essere assimilato a un'idea, la quale ha *solo* il carattere immaginario, cui non può ridursi la complessità del fenomeno-sogno.

In una nota al testo, Héring fa riferimento alla Dissertazione del 1930 di Eugen Fink, in cui viene affrontata la questione del sogno nell'ambito di una più ampia trattazione riguardante il concetto di presentificazione (Fink, 2010). Héring sottolinea l'importanza del testo di Fink e si rammarica del fatto che Sartre non ne fosse a conoscenza (Héring, 1947: 196, n. 10). Come ricorda Héring, Fink parla solo di passaggio della nozione di sogno; tuttavia, il contesto e la modalità dell'analisi rendono le pagine di Fink tra le più significative di una fenomenologia dell'esperienza onirica.

**Fink: il sogno come presentificazione**

Fink<sup>10</sup> apre il paragrafo dedicato alla trattazione del sogno con una dichiarazione che invita alla prudenza, rinviando l'eventuale dimostrazione della sua validità ad analisi più approfondite in direzione della coscienza del tempo: "Questo paragrafo, nel quale il sogno viene considerato come una presentificazione, non è in grado per il momento di dimostrare questa tesi. Esso ha quindi solo la funzione di accennare al problema almeno quanto basta se non altro per poterlo porre nella seconda parte, dopo il preliminare chiarimento della temporalità [*Temporalität*] del flusso di vissuti trascendentale" (Fink, 2010: 121)<sup>11</sup>.

Stabilito in via preventiva il carattere provvisorio dell'argomentazione, Fink sviluppa un discorso che, nelle sue linee guida, è tutt'altro che aleatorio, dimostrando al contrario di avere alle spalle profonde e radicate riflessioni.

<sup>9</sup> Sebbene nelle righe finali delle sue considerazioni Héring ritorni sulla questione, domandandosi se il sogno, anche come percezione, non sia una modificazione "speciale" di una percezione, ciò che si può ipotizzare da un'analisi più approfondita dell'"atteggiamento osservante" della coscienza sognante rispetto alla scena onirica. *Cfr. Ibid.*: 204.

<sup>10</sup> Eugen Fink (1905-1975) è stato assistente e collaboratore di Edmund Husserl all'Università di Friburgo dal 1928 al 1938, anno della morte del maestro. Dal 1948 al 1971 insegna alla Facoltà di Filosofia e Pedagogia dell'Università di Friburgo, maturando una lettura in chiave cosmologica delle tematiche fenomenologiche. Nel 1950 fonda, sempre a Friburgo, l'Archivio Husserl. Oltre ai testi degli anni Trenta, in cui sono contenute le riflessioni sul fenomeno del sogno, le sue opere fenomenologiche più importanti tradotte in italiano sono: *Prossimità e distanza* (Pisa 2006) e *la VI Meditazione Cartesiana* (Milano 2009).

<sup>11</sup> La seconda parte, tuttavia, non fu mai scritta da Fink, se non in forma di appunti e note di lavoro. *Cfr. Fink* 2006; 2008: 127-129. Fink progettava una terza parte del saggio, che avrebbe dovuto riguardare proprio la questione della temporalità. *Cfr. Bruzina* 2004: 8 e 15.

Dopo aver annoverato il sogno tra le modalità della fantasia, riconoscibile per lo stato profondamente assorto che lo caratterizza, Fink precisa che lo stato “estremo” di tale essere assorto rende il sogno qualcosa di distinto da una fantasia. Da una parte, questa condizione dell’Io sognante pone serie difficoltà all’elaborazione di un’analisi fenomenologica del sogno, considerando come questa si fondi su operazioni di un Io desto; dall’altra parte, però, escludere il sogno da una possibile analisi filosofica presuppone comunque una qualche concezione di che cosa sia il sogno. Allora, sostiene Fink, occorre sì riconoscere onestamente le aporie che emergono dinanzi alla nozione di sogno (“«fase temporale mancante» nel corso unitario della costituzione del mondo”, “«frattura irrazionale» incomprensibile”, “oscura pausa della vita esperiente”), senza dimenticare, però, “di interpretare in maniera adeguata il senso costitutivo della «mancanza di mondo» (*Weltlosigkeit*) del dormiente. La «mancanza di mondo» è a sua volta un modo determinato dell’avere il mondo: è l’avere il mondo nel modo estremo dell’essere profondamente assorto (*Versunkenheit*)” (Fink 2010: 122-123). Mancare di mondo, aver perso il mondo, non significa però esserne privi, come se il sogno fosse un richiudersi nell’immanenza psichica senza più alcun riferimento alla realtà esterna. Per quanto possa suonare paradossale, tale riferimento esiste ancora, ma nella peculiare modalità della perdita: il dormire denota una fuoriuscita dalla relazione *desta* con il mondo e assume le forme di una relazione *assorta*<sup>12</sup>, e all’interno di questa relazione il sognare costruisce un mondo (*Traumwelt*) in cui il soggetto continua a vivere secondo le proprie articolazioni coscienziali trasferite sul piano onirico (*Traumwelt-Ich*).

Trasformato repentinamente da fenomeno inaccessibile a pietra angolare di uno studio fenomenologico, Fink delinea i contorni che definiscono un’analisi del sogno, che si disegnano appunto seguendo la natura presentificante di questo particolare stato mentale del soggetto; non solo: la sua natura presentificante è così profonda e alternativa rispetto alla presenzialità (*Gegenwärtigkeit*) dell’Io sognante, da rendere il sogno una presentificazione tale “che in essa non si possano costituire altri «vissuti» che non siano solo, appunto, presentificazioni. Ogni altro vissuto presentante rimoverebbe almeno parzialmente il sonno. [...] Il sogno mostra tutte quelle strutture che abbiamo messo in risalto nelle presentificazioni” (Fink, 2010: 123-124).

La distanza dalla posizione husserliana in merito non potrebbe essere più ampia, non solo per l’iscrizione del sogno nel novero delle presentificazioni, ma anche e soprattutto perché nell’esperienza del sogno emerge quel secondo stato egologico, lo stato “assorto”, che per Fink è valido quanto quello “desto” (l’unico preso in considerazione da Husserl) per determinare la relazione dell’Io al mondo presente. In tal modo, Fink aggira l’obiezione alla teoria del sogno come presentificazione, che si basa sull’assenza del contrasto con il momento presente e che per Husserl era la prova più

<sup>12</sup> Come nota Sepp, “Fink adottò un punto di vista secondo cui la mancanza di mondo – la dimensione quasidei-mondana – dell’Io sognante è di fatto un modo determinato di essere-nel-mondo [...]” Sepp 2010: 76.

*N. Zippel - Fenomenologia e sogno*

esplicita dell'impossibilità di considerare il sogno una presentificazione; se, infatti, consideriamo la relazione "assorta" all'ambiente circostante, essa non necessita di sviluppare un conflitto consapevole con la realtà corrente; anzi, più aumenta lo stato di assorbimento, più si amplia il terreno su cui costruire una realtà alternativa a quella presente. Appunto in questa prospettiva, il sogno viene inteso da Fink come quel fenomeno della vita di coscienza che racchiude in sé "tutte le strutture" riscontrabili separatamente nelle altre presentificazioni.

La distinzione, che Fink nel prosieguo del paragrafo istituisce tra sogno e fantasia, non può allora fondarsi sul criterio presentazione/presentificazione elaborato in seno al discorso husserliano, ma viene operata in riferimento al grado di libertà egologica esperita nei due vissuti: per quanto sia nel mondo di fantasia che in quello onirico l'io si muova su un fondo di passività ("in un'originaria costituzione passiva"), Fink precisa che "mentre lì il mondo di fantasia è la libera creazione dell'io fantastificante, consegnata interamente al suo arbitrio, nel grado crescente dell'essere profondamente assorto si riduce sempre più la libertà di questa messinscena. L'io profondamente assorto, sottratto (*entrisen*) alla sua propria volontà, produce in una passività nascosta" (Fink, 2010: 124)<sup>13</sup>.

Se fantasia e sogno differiscono per il grado di passività cogente e, nel caso del sogno, determinante nella manifestazione del vissuto, sono d'altra parte accomunati dall'essere entrambi iterabili, appunto in quanto presentificazioni e non presentazioni (sebbene tale iterabilità, nel caso del sogno, sia sottratta all'arbitrio dell'io che sogna). Nella sua breve ma comunque analitica descrizione del sogno, Fink affronta anche la fase del "risveglio" e, anche rispetto a tale questione, si discosta dall'approccio husserliano (anticipando invece le riflessioni di Héring sui sogni "incastornati"); il dissenso, tuttavia, non riguarda la considerazione della medesima situazione coscienziale: laddove Husserl, come si è visto, si concentra criticamente sull'indeterminatezza del passaggio dal sogno alla veglia, scorgendo in esso uno dei motivi dello scetticismo, di una sorta di sfiducia nei confronti della tenuta fenomenica del sogno, Fink elabora una descrizione tutta interna al sogno stesso, riferendosi al risveglio non come passaggio alla veglia, ma come un risveglio "sognato", che rimane quindi immerso nella dimensione onirica. Ciò interessa Fink, perché anche qui si ha un caso di iterazione, caratteristico di una coscienza presentificante, quantunque nel risveglio sognato l'iterazione non sia autentica. Vale la pena riportare il passo per intero, a testimonianza sia della minuziosità delle analisi finkiane, sia della dimostrazione della fecondità della concezione del sogno come presentificazione: "[...] il primo mondo onirico, finché il sognare ha luogo senza interruzioni, è un «mondo rea-

<sup>13</sup> Nel suo recente studio sulla "fantasia debole", dimensione peculiare della vita mentale del soggetto, Lohmar individua una passività originaria (*Selbstaffektion*) nel caso dei sogni ad occhi aperti (unica realtà accessibile a un'indagine fenomenologica), che di regola non accadono volontariamente, ma s'impongono e a cui possiamo opporre una difficile resistenza. Cfr. Lohmar 2008: 163.

le»; solo in seguito si costituisce in un nuovo sogno la concezione del precedente mondo onirico come un mondo semplicemente sognato. Entrambi i gradi iterativi non stanno in sé in un rapporto di fondazione, ma la «fondazione» si costituisce insieme con la costituzione del nuovo sogno. Questa serie iterativa, se fosse fattualmente possibile conservare il rivestimento dell'intenzionalità, potrebbe proseguire *in infinitum*, e non si giungerebbe mai e poi mai a un sogno che sarebbe alla base dell'intera «connessione fondazionale». Nessuno dei gradi iterativi è quindi «vicino» all'Io reale, ossia dormiente; ne sono tutti in verità alla stessa distanza, sono tutti sogni che sono intrecciati solo da una connessione fondazionale sognata" (Fink, 2010: 125). Trattandosi di una connessione totalmente presentificata, ossia completamente interna ai rapporti irreali della coscienza, una tale connessione è incommensurabile alla sfera presente dell'Io sognante.

La comprensione della "presenza" rimane centrale per la determinazione della presentificazione (appunto come ri-presentazione) anche in Fink, il quale conclude la riflessione sul sogno proprio con un preciso riferimento alla dimensione presente, rispetto alla quale si determina, nei modi variegati di cui si è discusso, ogni presentificazione: "La suggestiva domanda se alla fine anche il presentare sarebbe un sogno da cui io possa «destarmi» è un'assurdità di principio. Finché non siamo in grado di interpretare la presenzialità del sonno, non possiamo impostare in merito una dimostrazione fenomenologica" (*ibid.*).

### **Patočka: la superiorità del reale sull'onirico**

All'inizio degli anni '40, il filosofo ceco Jan Patočka<sup>14</sup>, allievo di Husserl a Friburgo, pubblica un breve saggio sulla questione del sogno, con particolare riferimento al problema del solipsismo (Patočka, 1991). Dopo aver citato gli esempi dello scetticismo classico e di Descartes come tentativi di minare la credenza nel reale mediante l'obiezione di una realtà sognata, Patočka mette in risalto la ripresa di tali temi da parte di Pascal, citandone per esteso la considerazione relativa a una possibile equiparazione di realtà e sogno, la cui differenza sarebbe solo "relativa" ai differenti gradi di concordanza e ordinamento delle rispettive apparizioni (cfr. Pascal, 1978: 539-40 e 563). Nessuna meraviglia, nota quindi Patočka, che alla fine del XVII secolo questo *humus* teoretico abbia portato all'elaborazione della teoria del solipsismo mediante l'argomento del sogno coerente (Patočka, 1991: 45-46). La filosofia feno-

<sup>14</sup> Jan Patočka (1907-1977), assistente di Husserl e collaboratore di Fink (con cui stringerà un'amicizia duratura) a Friburgo negli anni '30, fonda nel 1934 il Circolo di Praga, che diventa il fulcro degli studi cechi di fenomenologia. I suoi ambiti di ricerca spaziano da Aristotele e i presocratici al pensiero di Herder e Comenio. Nel 1977 è tra i firmatari della Charta 77 contro il regime ceco di stampo sovietico. In traduzione italiana è da poco uscita un'antologia di testi fenomenologici dal titolo *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo* (Verona 2009).

*N. Zippel - Fenomenologia e sogno*

menologica fondata sulla centralità dell'Io non sembra in grado di rispondere adeguatamente alla seguente domanda: "Che cosa ci garantisce che l'intera esistenza non sia un sogno più o meno ordinato?" (*ibid.*: 49).

Patočka introduce la confutazione dell'argomento che equipara sogno e realtà analizzando la tesi analoga, mirante alla negazione dell'esistenza di un passato in base all'inaffidabilità dei ricordi. Dal momento che è possibile inventare un passato con la fantasia, nulla ci assicura dell'effettivo svolgimento di eventi trascorsi. Questa tesi, nota Patočka, presuppone ciò che vuole negare, ossia la nozione di passato, e ciò comporta la debolezza della sua argomentazione. Quand'anche non avessimo alcun ricordo sicuro o al suo posto ponessimo una fantasia, sia l'uno che l'altra non sarebbero in grado di mutare il senso complessivo del concetto di passato. La realtà del passato non dipende dal ricordo che ne abbiamo, ma questo presuppone quella (Patočka: 51). Se, quindi, per quanto illusorio, un ricordo non è in grado di minare la credenza nel passato, il sogno, dato il suo carattere di "illusione compatta" (*ibid.*: 54), sembra invece rappresentare un'alternativa valida alla realtà concreta. La confutazione di tale argomento da parte di Patočka inizia con un esplicito riferimento alla Dissertazione di Fink<sup>15</sup> (*ibid.*: 55), per poi proseguire con una sintetica ma precisa esposizione dei tratti fondamentali del sogno che, se da una parte richiamano le considerazioni già formulate da Fink sulla passività radicale dell'esperienza onirica, dall'altra sottolineano l'assenza di una prospettiva futura in qualsiasi situazione sognata e la connessa impossibilità di un suo reale ricordo. La totale impotenza (*Ohnmächtigkeit*) propria del sognante dimostra la congenita fugacità (*Flüchtigkeit*) della dimensione aperta dal sogno, che è una forma vicina al disordine e che come tale, a prescindere dalla possibile logica esibita da alcuni sogni, non permette di equipararla alla dimensione reale. Non esiste, secondo Patočka, un passaggio simmetrico dalla realtà al sogno, come se l'addormentarsi fosse una sorta di risveglio in una nuova sfera di esperienza, dal momento che risvegliarsi significa "tornare in sé", "riacquistare coscienza" (*sich seiner selbst zu besinnen*) e quindi riappropriarsi della capacità di dominare il mondo reale, il quale è "unico e omogeneo" (*einzig und einheitlich*) (*ibid.*: 57). Del pari, il passaggio dal sogno alla realtà non è lo spostamento da un ordine a un altro ordine, ossia da una realtà a un'altra realtà, ma avviene "solo ed esclusivamente con il dissolversi di un trucco: è il ritrovamento dell'unico e reale Io, e insieme ad esso del mondo reale" (*ibid.*)<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Patočka aveva dedicato già nel 1934 due brevi recensioni ai primi due saggi che compongono il testo di Fink. Cfr. Fink/Patočka 1999: 37-41.

<sup>16</sup> Nella confutazione di Patočka di una continuità tra mondo reale e mondo onirico, Sepp rintraccia una critica all'idea di Fink di vedere il secondo come una modificazione presentificante del primo. Cfr. Sepp 2010: 76. Alfred Schutz, nelle sue brevissime considerazioni sul sogno, elaborate nell'ambito della più ampia ricerca sulla realtà sociale, insiste invece sul legame tra mondo della realtà e mondo del sogno, sottolineando, sulla scorta delle analisi freudiane, gli influssi esercitati da ciò che avviene nello stato di veglia su ciò che si esperisce nella fase onirica. Cfr. Schutz 1996: 42.



Nessun solipsismo può dunque essere giustificato dalla teoria del sogno coerente, dal momento che il sogno, come tale, non può esibire alcuna coerenza né aspirare al carattere di altra realtà, cui relativizzare l'unica e assoluta realtà, che sola rende possibile il sognare.

### **Conrad: l'illusione reale del sogno**

La questione del sogno riceve una trattazione meticolosa e puntuale in alcune riflessioni del fenomenologo Theodor Conrad<sup>17</sup>. In un testo risalente alla prima metà degli anni Quaranta, ma pubblicato solo nel 1968, Conrad affronta la vasta e complessa tematica della vita psichica e dei suoi atti costitutivi. Dopo aver trattato con meticolosa analiticità le nozioni di percezione (*Wahrnehmung*) e rappresentazione (*Vorstellung*) in relazione ai vissuti di trasferimento o dislocazione (*Versetztseinserlebnisse*), ossia quelle esperienze in cui la soggettività si sdoppia tra Io presente e Io proiettato in campi spazio-temporali passati o futuri, espressi dai concetti di retro-dislocazione (*Zurückversetztsein*) e di esperienza anticipante (*Vor-Erleben*), Conrad introduce nel capitolo terzo l'argomento del sogno, come condizione peculiare della relazione soggettiva alla realtà.

Fin da subito, infatti, Conrad precisa che il mondo onirico non si contrappone al mondo della veglia, a cui più correttamente va opposto il sonno; il mondo del sogno, invece, è lo stato contrario al mondo *reale*. L'entità di tale contrapposizione si evince non appena consideriamo come iniziando a sognare edificiamo un vero e proprio mondo, il quale, data la netta separazione dal mondo della realtà, non può costituirne alcuna parte. Ciò è impossibile proprio per il carattere alternativo del mondo del sogno, che assorbe completamente la nostra persona e ci impedisce qualsiasi controllo o capacità di intervento nella sfera reale. Pertanto, spiega Conrad, con l'ingresso nel mondo onirico “non ci sta più innanzi il mondo reale, ma un altro mondo, un mondo apparente. Se anche potessimo esercitare un controllo su questo mondo apparente, tale controllo, *data la condizione di separatezza dal mondo reale*, è impossibile che sia una parte dell'autentico e assoluto controllo dello stato di veglia, che esiste in quel mondo reale” (Conrad, 1968: 58).

Lo stato di completo assorbimento, che caratterizza chi sogna, lo induce ad accettare senza esitazioni questo nuovo mondo creato al di fuori del mondo reale; tale auto-inganno, per cui crediamo di vivere ancora come persone deste, collocandoci

<sup>17</sup> Theodor Conrad (1881-1969), formatosi in fisica e matematica all'Università di Monaco, proseguì nello studio della filosofia e della psicologia presso la stessa università. Allievo di Husserl a Gottinga nel 1907-09, è uno dei maggiori esponenti della cosiddetta “fenomenologia di Monaco-Gottinga” o “fenomenologia realista”, che studia l'applicazione del metodo eidetico (analisi del tratto essenziale di un fenomeno), elaborato da Husserl nelle Ricerche logiche (Husserl 2005), ai più diversi campi del sapere.

## N. Zippel - Fenomenologia e sogno

di fatto in un mondo, fa del sogno non una variante della vita desta, ma un livello altro, *superiore* rispetto alla vita desta.

Al fine di chiarire ulteriormente il distacco del sognante dalla realtà in cui il sognare ha luogo, Conrad elabora una precisa distinzione tra la fantasticheria (*Träumerei*) e il sogno (*Traum*). Mentre il secondo rappresenta l'edificazione di una dimensione altra, in cui non si ha più alcun riguardo per la dimensione effettiva del reale, la prima occupa una posizione intermedia tra il coinvolgimento attivo e consapevole della veglia nella realtà e lo stato di estraniamento totale del sogno. In tal senso, nel fantasticare l'Io esperisce una scissione (*Ichgabelung*) che lo fa sentire in qualche modo ancora legato alla sfera del reale, che gli permette cioè di porre la finzione in rapporto alla realtà. Come tale, la fantasticheria precede talvolta lo stato autentico del sognare (la fase ipnagogica analizzata da Sartre); proprio se la si considera come fase immediatamente precedente il sogno, si comprende come quest'ultimo radicalizzi una prima forma di congedo dalla realtà (*Wegversetztheit*) operata dal fantasticare e conduca allo stato autentico di assorbimento (*Versunkenheit*) come assolutizzazione della finzione. In un colpo, spiega Conrad, si perde la differenza tra il "qui" del presente ove avviene il fantasticare e il "là" in cui si colloca il contenuto fantasticato: data la totale immersione nella nuova dimensione del sogno, e la correlativa apertura di un nuovo mondo, il "là" fantasticato coincide con il "qui" del fantasticare, essendo entrambi posti entro il mondo onirico, che non ha più alcun riferimento alla realtà. L'Io non esperisce più una scissione, ma si ricompone nell'unità del sogno, proprio come la divisione tra un "qui" e un "là" è superata dall'unico spazio ormai in vigore, quello della nuova realtà onirica. In questo, d'altra parte, consiste il trucco, l'inganno del sogno: trovarsi a vivere in una realtà autosufficiente, autonoma, in cui è possibile vivere ogni tipo di esperienza come se si fosse svegli.

Se, quindi, tale è la consistenza dell'esperienza onirica, occorre chiedersi se nel sogno si ha a che fare con rappresentazioni, ossia con immagini che rinviano a qualcosa di non presente, oppure con percezioni, per quanto apparenti, ingannevoli. Conrad non ha dubbi: le visioni oniriche sono percezioni (concordando in ciò con Héring e distanziandosi quindi dalla posizione di Sartre). Tuttavia, qui si deve intendere un'accezione di percezione che rientra, a sua volta, in una nozione allargata di rappresentazione intesa come un vissuto che pone qualcosa davanti a noi (*vor-unstellen*). Nel sogno, un oggetto non si presenta (*sich präsentiert*) in se stesso, come nel caso di una percezione di un che di reale, bensì viene presentato (*wird präsentiert*), come avviene con una rappresentazione. Il sogno, quindi, ha le forme di una rappresentazione, ma contiene i tratti caratteristici della percezione, poiché l'esser presentato dell'oggetto non rinvia a un qualcosa di non presente che viene ripresentato<sup>18</sup>, ma è dovuto all'azione del soggetto sognante che, appunto, presenta l'og-

<sup>18</sup> Come avviene in una presentificazione, che Conrad associa all'inizio del testo proprio alla rappresentazione, *ibid.*, 8. Cfr. anche 11-12.

getto sognato all'Io protagonista del sogno, a quello che Conrad definisce lo "spettatore sognante". All'Io-spettatore, quindi, l'oggetto viene presentato dall'Io sognante, e non si presenta da sé, come nel caso del rapporto tra Io desto e realtà. Nel sogno, il rapporto è per così dire su un triplice livello: 1) Io sognante – 2) realtà onirica (prodotto dell'Io sognante, che presenta il mondo onirico) – 3) spettatore sognante (a cui viene presentato il mondo onirico). Il soggetto che sogna, spiega Conrad, "presenta allo spettatore sognante tutte le immagini che appaiono in sogno. Egli le forma e *costruisce il mondo onirico*. Dobbiamo quindi distinguere dal sogno 'finito' l'attività produttrice del soggetto, la quale sola conduce al sogno. Questo, anzi, è solo il risultato di un'operazione soggettiva" (*ibid.*: 63). Conrad istituisce una netta differenza tra l'Io sognante e il suo mondo ambiente da una parte, e l'Io del sogno (lo spettatore, il sognatore coinvolto nel sogno) e il suo mondo ambiente (il mondo onirico) dall'altra. In tal senso, Conrad parla di due livelli onirici distinti: 1) ciò che viene sognato nel sogno; 2) il vissuto soggettivo che ha luogo in occasione del sogno. Il primo livello costituisce il materiale del sogno, il secondo può essere definito il suo contenuto esperienziale; mentre il materiale onirico si rivela nella sua apparenza ingannevole una volta ritornati allo stato desto, l'esistenza del vissuto di chi ha sognato non è affatto illusoria, dal momento che egli ha realmente provato delle sensazioni durante il processo onirico. Questa considerazione permette a Conrad di rilevare un'altra differenza fondamentale tra il sogno e la fantasticheria: mentre nella seconda sperimentiamo le più diverse situazioni mantenendo sempre vivo un tratto ludico, disincantato, lo stato di assorbimento totale che caratterizza il sogno lo rende una "dura realtà", che ne spiega altresì il carattere ingannevole espresso nel "come se fossimo svegli".

Riecheggiando la condizione di completo irretimento del soggetto nel sogno già rilevata sia da Fink che da Sartre, Conrad sottolinea "quanto la nostra esperienza onirica sia autentica" (*ibid.*: 66). Al contrario della fantasticheria, che descrive un vissuto di dislocazione sui due livelli della realtà e della fantasia, il sogno è un vissuto "assoluto" di dislocazione, dal momento che trasferisce completamente il soggetto nella realtà onirica. A questo spostamento del soggetto, tuttavia, non corrisponde la produzione di un luogo *realmente* altro dalla posizione che durante il sognare l'Io occupa nel mondo effettivo, attuale. Per quanto sia "dura" la realtà del sogno, il suo spazio è un luogo "spirituale", "fenomenale", una "quasi-ubicazione", una "ubicazione presa in prestito" dalla realtà. Ne consegue che la peculiare relazione che si instaura tra il soggetto e il mondo onirico è una "quasi-relazione", ossia una relazione in cui non accade nulla di reale, ma solo *come se* fosse reale. D'altra parte, la nostra totale immersione in questa "quasi-realtà", che ci priva di qualsiasi lucidità sull'effettiva veridicità esperienziale in cui siamo coinvolti, ci fa vivere il sogno non per quello che autenticamente è, ossia come un vissuto assoluto di dislocazione, ma, paradossalmente (e, aggiunge Conrad, "grottescamente"), come un'esperienza localizzata, priva cioè di qualsiasi spostamento infra-coscienziale: "In altri termini, il sogno è un'esperienza di dislocazione mascherata da esperienza non-dislocata!" (*ibid.*: 71).

*N. Zippel - Fenomenologia e sogno*

## **Ai limiti della fenomenologia**

L'analisi dei luoghi principali della letteratura fenomenologica concernenti la questione del sogno ha mostrato come tale concetto sia sempre stato ai margini della produzione complessiva del movimento novecentesco, nato con il pensiero di Edmund Husserl. Un'influenza decisiva, in tal senso, è stata esercitata dallo stesso Husserl che, come si è visto, ha relegato il sogno a un fenomeno di secondaria importanza, associandolo a stati mentali quali l'allucinazione o l'illusione, in cui quindi manca un controllo consapevole da parte del soggetto sull'esperienza che sta vivendo. L'assenza di un'auto-coscienza nel corso di un'esperienza corrente denota, secondo Husserl, l'impossibilità di una descrizione fenomenologica di questa esperienza, la quale si pone come vissuto-limite della soggettività intenzionale. Ciò che vale per il sogno, lo riscontriamo anche quando cerchiamo di accostarci a vissuti che sfuggono per essenza alla consapevolezza esperiente, come il sonno, ma altresì la nascita e la morte.

Tuttavia, se, a partire da Martin Heidegger, la morte è diventata un fenomeno decisivo per la comprensione fenomenologica dell'essere umano, secondo una prospettiva ontologica e teologica che si è sviluppata gradualmente in seno alla fenomenologia ad opera di studiosi come, tra gli altri, Emmanuel Levinas e Jacques Derrida, lo stesso non può dirsi del sogno, nozione che appare solo saltuariamente nella riflessione dei fenomenologi e, come abbiamo mostrato, soltanto nei primi allievi di Husserl, per poi scomparire del tutto nella seconda metà del Novecento, con le poche eccezioni del già citato Sepp e di Julia Iribarne dell'Università di Buenos Aires (Iribarne, 2003). Eppure, quello che renderebbe impossibile un'analisi dell'esperienza onirica, la sua natura "cifrata" per la coscienza desta, dovrebbe valere a maggior ragione per un'esperienza come la morte, che determina non solo l'assenza di consapevolezza, ma neanche prevede una fase di risveglio (prescindendo qui dalle varie teorie filosofiche sulla reincarnazione, come ad esempio quelle di matrice buddhista ma altresì quelle di stampo pitagorico, le quali comunque non implicano un ricordo della vita precedente né, soprattutto, un risveglio nella stessa individualità, bensì pur sempre in un'altra carne e quindi in una nuova realtà psicofisica).

Da quel che sappiamo, oltre al già citato scambio epistolare con Héring, Husserl non ha più affrontato la tematica del sogno, neanche quando, durante uno dei frequenti incontri con Fink e Dorion Cairns<sup>19</sup> a Friburgo, stimolato da alcune osservazioni di Fink sul sogno come presentificazione riprese da Cairns, fece cadere qualsiasi discussione in merito (cfr. Cairns, 1976: 36-7). Accanto al giudizio lapidario di Husserl sull'insufficienza fenomenica del sogno, possiamo ipotizzare, come

<sup>19</sup> Dorion Cairns (1901-1973), allievo di Husserl tra gli anni '20 e gli anni '30 a Friburgo e in seguito professore presso la New School for Social Research di New York, è stato uno dei massimi esponenti, insieme ad Aron Gurwitsch e Alfred Schutz, della fenomenologia americana.

altro motivo dell'assenza di una fenomenologia del sogno, l'ascesa parallela alla fenomenologia del pensiero psicanalitico, che ha in qualche modo monopolizzato la ricerca sulla dimensione onirica della coscienza, legittimando da parte della filosofia o un sostanziale disinteresse, oppure un riferirsi agli studi psicanalitici per definire l'esperienza del sogno.

Dal punto di vista più interno alla storia della filosofia, almeno a partire dalla sua fase moderna, possiamo individuare un'originaria svalutazione del sogno, che viene utilizzato per lo più come controparte illusoria della realtà o come esempio della possibile illusorietà della realtà medesima. Anche in questo caso, poche sono le eccezioni, tra cui una è messa in risalto da Héring, che rinvia allo studio di Hervey de Saint-Denys sulla sfera onirica dell'esperienza (cfr. Héring, 1947: 198, n. 15; Saint-Denys, 2000).

Gli stessi Autori che nella tradizione fenomenologica hanno trattato del sogno, come abbiamo visto, a dispetto della profondità e della ricchezza delle rispettive analisi, non hanno sviluppato un reale dialogo, se si eccettua il rimando di Héring a Fink e una nota di Conrad che richiama la versione francese dell'articolo dello stesso Héring (cfr. Conrad, 1968: 58, n. 9). Tuttavia, proprio la fecondità delle riflessioni dei singoli studiosi, che abbiamo cercato di mostrare in quel che precede, richiede a nostro avviso una nuova considerazione del rapporto tra fenomenologia e sogno: tale considerazione dovrebbe, da una parte, legittimare una ripresa delle intuizioni di ciascun Autore e una loro interconnessione all'interno della teoresi fenomenologica, dall'altra favorire un'apertura della ricerca fenomenologica alle scienze cognitive e alle neuroscienze, inserendo anche il concetto di sogno nel già fertile dialogo tra fenomenologia e scienze della mente inaugurato da alcuni dei maggiori interpreti del pensiero husserliano, tra cui Dan Zahavi, Eduard Marbach, Dieter Lohmar, Francisco Varela, Shaun Gallagher.

Negli ultimi anni, infatti, nel campo della scienza cognitiva è emerso un nuovo interesse per l'esperienza onirica e il suo significato per la vita del soggetto, come dimostrano, tra gli altri, le ricerche del filosofo Thomas Metzinger e del filosofo e neurobiologo Owen Flanagan. In due testi recenti (Flanagan, 2000; Metzinger, 2010), entrambi i pensatori, i cui studi costituiscono un ponte tra filosofia e scienza, svincolano l'esperienza del sogno dall'interpretazione psicanalitica classica e la legano ai processi neurobiologici del flusso di coscienza e agli stati soggettivi della mente. *Mutatis mutandis*, abbiamo visto come questa prospettiva abbia mosso le sporadiche ma profonde riflessioni fenomenologiche sul sogno, che, in una prospettiva attualizzante, possono trovare negli studi neuroscientifici un utile e istruttivo termine di confronto; da parte loro, le ricerche di una fenomenologia del sogno possono offrire alla comunità scientifica una prospettiva filosofica che le consenta di sfuggire a un esito riduzionista e di giungere a una spiegazione globale della vita della mente.

*N. Zippel - Fenomenologia e sogno***Bibliografia**

- Bruzina, R. (2004). *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*, Yale University Press, New Haven & London.
- Cairns, D. (1976). *Conversations with Husserl and Fink*, Nijhoff, The Hague.
- Conrad, Th. (1968). *Zur Wesenslehre des psychischen Lebens und Erlebens*, Nijhoff, The Hague.
- Descartes, R. (1997). *Meditazioni metafisiche*, tr. it a cura di S. Landucci, Laterza, Bari-Roma.
- Fink, E. (2006). *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, Hrsg. von R. Bruzina, Alber Verlag, München.
- Id. (2008). *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, Hrsg. von R. Bruzina, Alber Verlag, München.
- Id. (2010). *Presentificazione e immagine*, in *Studi di fenomenologia 1930-1939*, pp. 47-140, tr. it. a cura di N. Zippel, Lithos, Roma.
- Fink, E., Patočka, J. (1999). *Briefe und Dokumente 1933-1977*, Hrsg. von M. Heitz und B. Nessler, Alber Verlag, München.
- Flanagan, O. (2000). *Anime che sognano*, tr. it. a cura di D. Santoro, S. Vaselli, Editori Riuniti, Roma.
- Héring, J. (1947). "Concerning Image, Idea, and Dream", in *Philosophy and Phenomenological Research*, 8, pp. 188-205.
- Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergewaltigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, «Husserliana» XXIII, Hrsg. von E. Marbach, Nijhoff, The Hague.
- Id. (1993). *Briefwechsel*, Hrsg. von K. Schumann, Kluwer Academic Publishers, The Hague.
- Id. (1998). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, tr. it. a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano.
- Id. (2001). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, Hua XXXIII, Hrsg. von R. Berner und D. Lohmar, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Id. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Libro I, tr. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino.
- Id. (2005). *Ricerche logiche*, tr. it. a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano.
- Id. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Hrsg. von D. Lohmar, «Husserliana Materialien VIII», Springer, Dordrecht.
- Iribarne, V. J. (2003). *Contributions to the Phenomenology of Dreams*, "Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations", ed. by Chan-Fai et al., web-published at [www.o-p-o.net](http://www.o-p-o.net)
- Lohmar, D. (2008). *Phänomenologie der schwachen Phantasie. Untersuchungen der Psychologie, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*, Springer, Dordrecht.
- Marbach, E. (1997). "Re-presentation", in *Encyclopedia of Phenomenology*, ed. by L. Embree et al., Kluwer, Dordrecht, pp. 603-609.
- Metzinger, T. (2010). *Il tunnel dell'Io*, tr. it. a cura di M. Baccarini, Cortina, Milano.
- Pascal, B. (1978). *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, tr. it a cura di A. Bausola e R. Tapella, Rusconi, Milano.
- Patočka, J. [1942] (1991). *Die Frage des Solipsismus und das Argument des zusammenhängenden Traums*, in Id., *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, Hrsg. von K. Nelten et al., Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 43-60.
- Saint-Denys, de, H. (2000). *I sogni e il modo di dirigerli*, tr. it a cura di C. M. Carbone, Il Minotauro, Genova.
- Sartre, J.-P. (1948), *Immagine e coscienza. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, tr. it. a cura di E. Bottasso, Einaudi, Torino.

*Mente e Cura - n. 1/2011*

- Schutz, A. (1996). *Collected Papers, IV*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Sepp, H.-R. (2001). "Phänomen Traum. Ein phänomenologischer Dialog", in *Traum, Logik, Geld. Freud, Husserl und Simmel zum Denken der Moderne*, Hrsg. von Kadi, U. et al., Edition Discord, Tübingen, pp. 110-124.
- Id., (2010). "Dream", in *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, ed. by L. Embree and H.-R. Sepp, Springer, Dordrecht, pp. 75-80.