

## Chi è che sta sognando? Merleau-Ponty su sonno e sogno

Roberta Dreon

Tra il 1954 e il 1955 Maurice Merleau-Ponty tenne un corso ogni lunedì al Collège de France intitolato *Le problème de la passivité: le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, di cui da qualche anno sono disponibili le note che il fenomenologo aveva redatto in vista delle lezioni<sup>1</sup>, oltre al già noto *Résumé*, di parecchi anni precedente<sup>2</sup>.

Come è noto, nel 1953 Aserinsky e Kleitman pubblicavano i risultati delle loro ricerche sul sonno che avevano condotto alla scoperta della fase REM, ovvero alla individuazione di fasi alterne del sonno e in particolare di periodi caratterizzati da movimenti oculari molto rapidi, da attività elettroencefalografica simile a quella della veglia, ma dall'assenza di tono muscolare. La loro scoperta condurrà alla notissima ipotesi, divenuta in seguito quasi un dogma, con cui la fase REM fu identificata con la produzione dei sogni nel sonno, offrendo così finalmente una risposta alla domanda "ingenua": "Dov'è il sogno nel sonno?", nonché alla sua versione scientifica: "Quali sono i correlati cerebrali del sogno?". L'interrogativo è passibile a sua volta di una lettura riduzionista nella misura in cui tali correlati eventuali siano intesi come cause delle produzioni oniriche o come uniche entità realmente esistenti cui dei fenomeni mentali tanto vaghi dovrebbero essere ricondotti.

D'altra parte, nel 1956 compariva il noto articolo di Norman Malcolm *Dreaming and Skepticism*, seguito nel 1959 dalla pubblicazione del volume *Dreaming*, che darà adito a un lungo dibattito in ambito analitico sulla possibilità di parlare sensatamente dei sogni come di esperienze<sup>3</sup>. Il punto sarà quello di stabilire la legittimità logica della concezione

<sup>1</sup> Merleau-Ponty (2003). Per una introduzione cfr. la *Préface* al volume di Calude Lefort.

<sup>2</sup> Il riassunto del corso si trova anche in Merleau-Ponty (1968).

<sup>3</sup> Malcolm (1956): 14-37, e Malcolm (1959). Per citare solo un paio di contributi al dibattito sviluppato a partire dalle tesi di Malcolm, cfr. Putnam (1975) e Dennett (1976): 151-171.

tradizionale per cui anche mentre dormiamo e in particolare durante il sogno si produrrebbero gli stessi tipi di stati e di eventi mentali che hanno luogo mentre siamo svegli. Occorre, in altre parole, verificare se siano sensate le affermazioni secondo cui mentre sogniamo proviamo sensazioni ed emozioni, pensiamo, ragioniamo, siamo persuasi di qualcosa oppure vi facciamo resistenza, salvo che tutte queste attività accadrebbero in condizioni o secondo modalità diverse rispetto alla veglia (Malcolm [1956]: 15).

Si trattò evidentemente di anni molto fertili per le indagini e le interpretazioni del sonno e dei sogni, ma, da un lato, negli appunti di Merleau-Ponty non ci sono riferimenti alle ricerche di Aserinsky e Kleitman, sebbene i rimandi alla letteratura scientifica sull'argomento siano frequenti come d'abitudine per il filosofo francese. Dall'altro lato, nelle note redatte da Merleau-Ponty la questione se sia legittimo su un piano logico-linguistico o su quello empirico affermare che i sogni siano esperienze non viene nemmeno toccata. Eppure, ritengo che alcune indicazioni più o meno articolate dal fenomenologo in questi appunti siano interessanti anche alla luce del dibattito successivo sia in campo filosofico che in quello delle neuroscienze, e non soltanto per la cerchia ristretta dei pur numerosi esegeti o cultori del pensiero di Merleau-Ponty.

Per quanto riguarda la discussione sviluppatasi a partire dallo sviluppo di alcune idee di Wittgenstein a opera di Malcolm, è significativo che un fenomenologo parta proprio dall'assunto di fondo che sognare e anche già dormire siano esperienze e che anzi egli sostenga esplicitamente che si tratti di esperienze del mondo – tesi che ovviamente hanno profonde implicazioni epistemologiche, ma che evitano la riduzione delle domande sul sonno e sul sogno a questo unico tipo di approccio. In particolare sono considerate forme di esperienze particolarmente interessanti da un punto di vista filosofico, perché in grado di mettere in questione alcune delle categorie in base a cui comprendiamo il nostro esperire quando siamo desti.

Una delle istanze più forti che emergono dalle note di Merleau-Ponty è la questione se il sognare e il dormire, ma anche l'essere desti e percepire, pensare, immaginare nella veglia debbano essere imperniati sulla coscienza o sulla sua eventuale assenza. Per formulare la domanda in termini linguistici, se sia sempre opportuno considerare l'esperire come un predicato con un soggetto in prima persona o se almeno in alcuni casi si possa considerare l'esperire come forma impersonale – se dobbiamo sempre dire "io percepisco" o se in alcune circostanze sia opportuno piuttosto ricorrere alla formula di Merleau-Ponty, che disorienta di primo acchito, secondo cui «si percepisce in me»<sup>4</sup>. In sintesi, per

<sup>4</sup> Merleau-Ponty (1945): 292 (ed. or.: p. 249).

il filosofo francese in confronto ravvicinato con Sartre, era necessario mettere in questione la preminenza del modello della coscienza nell'interpretazione dei rapporti umani con il mondo, intendendola non come fenomeno incipitario, costituente, datore di senso, ma quale possibilità emergente sullo sfondo di una partecipazione prepersonale al mondo. D'altra parte, occorre evitare una concezione complementare della passività come assenza di coscienza, come coscienza che si imprigiona nelle sue stesse maglie – la *conscience captive* dell'*Immaginario* – o come altro io profondo operante in me oltre il mio io più superficiale – secondo la vulgata interpretativa dell'inconscio freudiano, per cui anch'esso alla fine è ipostatizzato e compreso secondo il modello del soggetto.

Sul versante delle ricerche neurofisiologiche e psicologiche la ripresa e delle proposte di Merleau-Ponty può essere fruttuosa a mio parere in particolare da due punti di vista. Innanzi tutto di fronte all'indebolirsi del dogma della identificazione tra fase REM e sogno, per cui se il sonno appare come un complesso differenziato, nel quale sarebbe centrale la collaborazione integrata delle diverse fasi secondo processi iterativi, non è possibile identificare una singola attività cerebrale – e tanto meno una singola area cerebrale – che funzioni da motore che genera il sogno. E anzi ogni ipotesi per rispondere alla domanda: "Dov'è il sogno nel sonno?", ovvero per correlare il sogno con un supporto cerebrale non può essere risolta in via definitiva da soli dati neurofisiologici, ma si basa su assunti teorici espliciti o impliciti<sup>5</sup>.

Un'altra prospettiva di interazione riguarda la circostanza per cui, diversamente dall'impostazione fortemente dicotomica di certi approcci filosofici come quello sartriano, la letteratura scientifica tende ad ampliare i gradi di rapporto con l'ambiente nel sonno, per cui l'alternativa non appare più quella rigida tra percezione della realtà o chiusura della coscienza al mondo e in se stessa, quanto tra forme di reattività e di connessione più forti e più ridotte o più localizzate – che sono trasversali, potremmo sostenere con Merleau-Ponty, cioè non riguardano solo il confine tra veglia e sonno, ma anche tra forme diverse di vigilanza e di sonno al loro interno.

Una terza suggestione per il dibattito attuale avanzata dalle note del filosofo francese riguarda infine le categorie della corporeità e del movimento. Ripensare le forme della motricità nel sonno, nelle diverse fasi dell'addormentamento, del sonno profondo, dei risvegli brevi e del risveglio definitivo, potrebbe contribuire a rivedere la tesi tradizionale per cui il movimento corporeo è semplicemente indotto dall'attività intellettuale ed è

<sup>5</sup> Dennett (1976): 163 ritiene decisivo il rinvenimento di «dati fisiologici» che risulterebbero rilevanti nella disputa tra teorie. La tesi critica per cui invece la correlazione tra eventi cerebrali e sogno implica mediazioni teoriche è sostenuta da Salzarulo, Ficca (2004): 48.

privo di intelligenza propria – ipotesi che, sul fronte scientifico, è stata ampiamente messa in discussione dalle ricerche sui neuroni specchio<sup>6</sup>. Il termine *ad quem* è allora il dualismo mente-corpo, per cui nonostante alcune aperture molto interessanti, appare ancora centrale capire innanzi tutto come funziona la mente nel sonno, con l'implicito che la risposta alla domanda su come agisca o non agisca il corpo venga di conseguenza, oppure in base all'assunzione che il corpo consista nel correlato neurologico del fenomeno mentale.

Ovviamente non è mia intenzione rispondere a tutte queste domande nel corso di questo scritto. Vorrei piuttosto accennare ad alcune indicazioni di risposta o, più spesso di problematizzazione dei termini delle questioni, che vengono dal testo di Merleau-Ponty, pur con i limiti legati alle finalità di stesura che gli sono propri.

### 1. *Tra animali e uomini. Come ci addormentiamo?*

Perché il sonno e il sogno sono così interessanti da un punto di vista filosofico?

Naturalmente le risposte a questa domanda sono molte e diverse tra loro, nonché più o meno legittime e più o meno fertili. Merleau-Ponty dichiara una giustificazione filosofica precisa sia nel testo riassuntivo redatto a conclusione del corso, sia nelle pagine degli appunti, fin dalle prime. Il sonno e il sogno, ma anche altri fenomeni di passività, come l'inconscio e la memoria, sono interessanti per ripensare la coscienza, oltre la concezione dogmatica irrigidita ereditata dalla modernità e accolta anche dalla fenomenologia sia nella versione husserliana che in quella sartriana. Con una semplificazione forte, ma mi pare non distorcente nella sostanza, in questi ultimi casi il tratto caratterizzante non è più quello dell'autonomia del soggetto dalla realtà, quanto la comprensione della coscienza come costituente ultimo del mondo – intersoggettività inclusa –, inteso a sua volta come suo correlato intenzionale. Di qui, in particolare, Merleau-Ponty procederà all'elaborazione della nozione di «passività laterale» su cui tornerò in seguito.

Ma, a mio parere, vi è un'altra chiave di lettura dell'attenzione del filosofo francese per questi fenomeni, che si basa anche sullo sviluppo cronologico dei corsi al Collège de France che si susseguirono negli anni Cinquanta, oltre che ovviamente sul piano teorico. Dalle prime lezioni concentrate sulle tensioni e sull'intreccio tra mondo sensibile e mondo espressivo, passando per le sedimentazioni storiche e per l'alveo di esperienze e di significati già istituiti alle nostre spalle, si giunge a partire dal 1956 ai corsi sulla natura,

<sup>6</sup> Su questo si veda Rizzolatti, Sinigaglia (2006): 21 s.

in cui i temi centrali diventano le tensioni e gli intrecci tra natura e cultura, tra animalità e umanità.

Ebbene, il sonno e il sogno umani costituiscono luoghi privilegiati del tenersi insieme nell'uomo di aspetti naturali e culturali, di animalità e significatività. Come è noto, condividiamo infatti l'abitudine al sonno – e verrebbe quasi spontaneo parlare di istinto<sup>7</sup> – con la maggior parte degli animali, in particolare con i mammiferi, che sebbene differiscano anche molto sul piano della quantità del riposo giornaliero, sono accomunati dalla riconoscibilità abbastanza netta del sonno dalla veglia. E il ruolo del sonno per la sopravvivenza biologica, nonché sul piano evolutivo, è abbastanza evidente anche al profano. Immediatamente leggibile risulta in particolare la sua funzione adattativa all'ambiente, per cui l'alternanza tra la veglia e il sonno asseconda i ritmi del giorno e della notte secondo abiti naturali che sembra si instaurino già a partire dal terzo mese di vita e che manifestano la loro forza proprio quando per ragioni di lavoro o di alterazioni nello stile di vita dobbiamo modificarli e resistervi<sup>8</sup>.

Eppure il dormire umano, come il mangiare, ma anche il provare disgusto o piacere, o l'attività sessuale, si colloca in una zona ibrida, in cui le necessità di sopravvivenza sono da subito pregni di significati che si radicano fin nelle posture del nostro corpo, negli orientamenti che assumiamo rispetto a ciò che desideriamo o respingiamo<sup>9</sup>. Si tratta evidentemente di significati non primariamente concettuali, articolati e codificati, quanto piuttosto di quella forma di significatività latente che secondo Merleau-Ponty abita da sempre il corpo proprio e impedisce strutturalmente di interpretare l'animalità umana in senso riduzionista<sup>10</sup>.

Forse dormire è la massima concessione che facciamo al corpo silenzioso, alle sue necessità di ristorarsi dalla fatica muscolare, dalla rigidità della postura eretta, dalla costrizione alla vigilanza cui ci obbliga da sempre la nostra indiscutibile minorità nel mondo animale sul piano delle possibilità di reagire con i nostri arti e con la nostra forza alle ag-

<sup>7</sup> Da ricordare l'interesse di Merleau-Ponty in quegli anni per il lavoro di Ruyer e in particolare nei due corsi sul tema dell'istituzione e della passività per Ruyer (1953): 824-860.

<sup>8</sup> Per non parlare qui del mondo vegetale, in cui sarebbe molto interessante analizzare l'uso di tutta una serie di metafore suggestive, per cui, per esempio, si dice che, se sottoposte a temperature eccessive, alcune piante entrano "in dormienza", oppure si parla del "risveglio" primaverile delle perennanti...

<sup>9</sup> Cfr. in particolare il paragrafo dal titolo *Il disgusto e i confini del corpo* in Nussbaum (2001): 250 ss.

<sup>10</sup> Su questo si veda Vanzago (2001), in particolare il paragrafo *L'animale nell'uomo* (pp. 151-152), ma anche già *l'Introduzione* al capitolo primo, intitolata *L'emergenza della nozione di soggetto emergente* (p. 37 e ss.). Puntuale sulla questione è Bimbenet (2010): 164-179.

gressioni ambientali. E tuttavia è appunto almeno una concessione, che emerge piuttosto chiaramente se si considera il processo dell'addormentamento.

Se dormire è una necessità naturale, prendere sonno, o forse lasciarsi prendere da esso, è un abito che si apprende più o meno facilmente e più o meno stabilmente, a cui si può fare resistenza, che può essere favorito da certe condizioni ambientali e individuali e non da altre, come sa chiunque sia stato a contatto con un bambino nel corso dei primi anni di vita e come sanno gli insonni, che conoscono bene l'esperienza di quella sorta di coazione a ripetere e a proseguire un pensiero e poi un altro, e un altro ancora, che ostacola l'abbandono, il rilassamento del tono muscolare, la disponibilità al sonno. Come ha notato Richard Shusterman, nonostante la grande attenzione per la disposizione silenziosa del corpo al significare, Merleau-Ponty non ha evidenziato il suo operare attivamente e in forma quasi consapevole attraverso gli abiti posturali e motori, che incanalano una serie di possibilità di risposta intelligente, sfavorendone altre, ma possono senz'altro entrare in crisi, essere modificati e trasformarsi in abiti nuovi<sup>11</sup>.

Tuttavia il fenomenologo ha senz'altro aperto una strada in questa direzione, evidenziando in particolare in queste note come proprio le lacune degli approcci scientifici al sonno a lui contemporanei inducano a sostenere che esso non è riducibile a un fatto corporeo fisico, ovvero a un processo meccanico indotto dal di fuori da una coscienza (M. Merleau-Ponty [2003]: 184 s.). Secondo l'approccio fisiologico, l'addormentamento sarebbe reso possibile dall'inibizione del riflesso elementare. Ma il problema interpretativo che si pone è considerevole: anche assumendo un'impostazione alla Pavlov, come intendere l'inversione del riflesso elementare? Come inibizione in senso passivo o quale liberazione da un automatismo, che implica pertanto una attività e una ristrutturazione delle modalità di risposta – magari nella forma dell'assenza di una risposta motoria? Secondo l'approccio biologico, il sonno sarebbe provocato da un effetto di narcosi carbonica autoindotta, per cui proprio nell'autointossicazione sarebbe individuata la causa, il motore che induce ad addormentarsi. Ma anche in questo caso emergono difficoltà ermeneutiche: l'ipnotossina agirebbe per intossicazione diretta oppure provocando l'inibizione dei centri sensoriali e motori dell'asse encefalo-midollare? In questo caso «[i]l sonno [è] non intossicazione, ma reazione inibitrice delle difese contro l'intossicazione» (Shusterman [2008]: 185). Proprio questo genere di problemi ci inducono, secondo Merleau-Ponty a considerare il sonno come una condotta, come un comportamento e non come un fatto meccanico. Il punto non è spiritualizzare il dormire, ma rifiutare il duali-

<sup>11</sup> Cfr. R. Shusterman (2008), in particolare i capitoli dedicati a Merleau-Ponty e a Dewey. Per questo punto nel dettaglio cfr. p. 54.

smo tra corpo mero esecutore e mente o coscienza che decide – o la sua versione materialistica e monistica per cui il cervello stabilisce ciò che il resto del corpo decerebralizzato farà<sup>12</sup>. «Vi è una intenzione del sonno» (Merleau-Ponty [2003]: 185) che non si lascia leggere come un fatto meramente fisico, e che appare come una condotta almeno parzialmente attiva, pur mantenendo una forte connotazione di passività. Faccio qualcosa per addormentarmi, in qualche modo mi dispongo favorevolmente al sonno, c'è quasi una forma di «compiacenza», per cui occorre parlare non tanto di passività frontale, quanto di «passività laterale» (Merleau-Ponty [2003]: 189): ci si abbandona al sonno. L'ipotesi formulata da Merleau-Ponty è allora che si tratti di una «condotta regressiva» (Merleau-Ponty [2003]: 185).

Ma a questo punto occorre esplicitare il rimando polemico a Sartre, che appare per molti versi decisivo.

## 2. *Prima della coscienza*

È infatti la concezione sartriana della coscienza che Merleau-Ponty sembra avere di mira, con riferimenti espliciti e articolati alle pagine dell'*Imaginaire* (Sartre [1940]). Non si tratta, come accennavo in precedenza, dell'assunto fenomenologico di un soggetto inteso come sostanza autonoma, certo di sé, che potrebbe esistere anche senza il mondo, ma della tesi per cui la coscienza consiste nell'intenzionare il mondo. Tuttavia l'intenzionalità non è qui semplicemente il trovarsi sempre in relazione al mondo da parte di un sé. Essa sembra consistere piuttosto nel rapporto asimmetrico di *Sinngebung*, di attribuzione di un senso a ciò che incontriamo nel mondo e al mondo stesso da parte della coscienza, intenzione di qualcosa e riempimento per via percettiva o per via immaginativa. È evidente che di fronte a una concezione così forte della coscienza Sartre si trova nella necessità di spiegare fenomeni quali la formazione di immagini ipnagogiche o il sognare, che sembrano invece indebolirla.

In sintesi la sua risposta è duplice. Da un lato la formazione di immagini durante l'addormentamento che precede il vero e proprio sonno sarebbe una forma della coscienza immaginativa, per Sartre non riducibile a una ripresa o a una alterazione della percezione. Qui l'immaginazione consisterebbe in una modalità del rendere presente qualcosa di assente, per cui la coscienza utilizzerebbe il materiale endottico quale supporto per pro-

<sup>12</sup> Su questo punto è molto interessante il capitolo intitolato *Il cervello pensoso del corpo* in Damasio (1994).

duzioni immaginative che tuttavia non pretendono di porsi come cose esistenti, come un mondo altro dal mondo in cui siamo desti. Dal lato del sogno, lo scacco apparirebbe più netto per la coscienza, che si sentirebbe totalmente prigioniera di un mondo chiuso. Ma Sartre non esita a scartare la possibilità di un automatismo, di un meccanismo che dall'esterno costringa e limiti la coscienza: il suo assunto indiscusso è che se vi è immaginazione vi è coscienza, per cui i fenomeni ipnagogici, al pari della produzione onirica, sono coscienza. Questa è come una luce sempre accesa, consiste nell'illuminare, al più può affievolirsi o oscurarsi da sé e restare incantata da questa sua estrema possibilità. Pertanto dobbiamo ritenere – e Sartre avanza questi argomenti nella sessione dedicata a quanto sarebbe fenomenologicamente «Il certo», per riprenderli poi nella parte intitolata «Il probabile» – che la coscienza nel sogno sia in effetti una modalità dell'immaginare che cade prigioniera di se stessa, che si lascia affascinare dai propri prodotti, resta presa dalle proprie immagini e non è capace di distanziarsene per coglierne l'inesistenza. La coscienza prigioniera di sé si sente chiusa in un mondo onirico che le appare come l'unico dato, poiché essa perde la funzione del reale, ma è essa stessa a causare questa chiusura. Il sogno configurerebbe pertanto un luogo privilegiato per «concepire che cosa sarebbe una coscienza che avesse perduto il suo "essere-nel-mondo"» (Sartre [1940]: 240).

Il confronto di Merleau-Ponty con un approccio di questo tipo si mantiene su un livello fenomenologico, ma il senso e la pratica del metodo della fenomenologia appaiono radicalmente divergenti. Per Sartre, quando con un atto di secondo grado ci limitiamo a riflettere sugli atti di cui si costituisce la nostra coscienza, ci assestiamo nella dimensione dei dati certi, non delle ipotesi scientifiche che hanno solo un certo grado di probabilità (Sartre [1940]: 10).

Ma Merleau-Ponty esplicita che il discorso del suo interlocutore si basa sull'assunzione di una certa concezione della coscienza come priva di ostacoli, ovvero limitata soltanto dagli ostacoli che essa stessa si è posta. Un simile presupposto gli impedisce di confrontarsi con la finitezza e la complessità dell'esperienza percettiva – che per Merleau-Ponty si configura come lo spazio non riducibile dell'appartenenza del corpo al mondo cui approda la riduzione fenomenologica<sup>13</sup>. L'esperienza percettiva non è esperienza della coscienza e impone piuttosto la revisione di una simile concezione della coscienza stessa. *In primis* l'approccio sartriano impedisce di pensare che essa non si situa all'inizio di un processo, conferendo un senso a un mondo percepito, a un mondo immaginato o a

<sup>13</sup> Cfr. la *Premessa* a Merleau-Ponty (1945).



un mondo solo sognato, che di per sé ne sarebbero privi, ma interviene a cose in gran parte già fatte. Qualsiasi individualità consapevole di sé quando opera si trova già alle spalle «un campo di esperienza già istituito»<sup>14</sup>, rispetto al quale una coscienza personale provoca una certa variazione, contribuisce con una certa deformazione, con una particolare trasformazione individuale di esperienze già istituite prima dell'emergere della mia coscienza, ma anche semplicemente prima di me da altri, e che sarà nuovamente aperta a possibilità di ripresa ed elaborazione da parte di altri<sup>15</sup>. Da questo punto di vista dormire è certo una situazione privilegiata, perché rende palese proprio il terreno prepersonale, globale, indifferenziato e soprattutto comune, da cui emerge il mio essere cosciente, la possibilità a mia volta di contribuire con una certa deformazione a una istituzione che mi sopravanza nel passato e nel futuro, ma soprattutto di lato, sul versante di una cooperazione significativa e di una condivisione del mondo da cui prendono le prime mosse i tentativi di differenziazione della percezione infantile<sup>16</sup>. Il sonno è ritorno a una relazione indifferenziata con il mondo che rende evidente da un lato la passività laterale su cui viene a instaurarsi la mia coscienza, la quale appare dunque come un fenomeno emergente a partire da uno sfondo globale e comune di coesistenza in un mondo. Dall'altro, rivela come questa partecipazione passi innanzi tutto per il mio corpo prima che per il mio diventare coscienza disincarnata, attraverso i modi del mio limitarmi a occupare pesantemente un certo spazio, assumere una determinata posizione, muovermi per adattarmi a un certo contesto, com-portarmi in una certa situazione. Ma questo implica assumere esplicitamente che il contatto con il mondo non è revocabile e non è revocato nemmeno dal sonno e dal sogno e riconoscere che coscienza percettiva e coscienza immaginativa sono continue. Lo sono sia nel senso che nel sonno mantengo certe modalità di essere nel mondo, sia nel senso che la veglia non è assimilabile al riempimento percettivo di una intenzione di senso, non è soltanto adeguazione, almeno non completamente. Prima che fenomeni cognitivi di tipo osservativo o immaginativo, percezione e immaginazione sono attitudini, modi di comportarsi verso, attrazione o repulsione per qualcosa o qualcuno. Il simbolismo onirico da questo punto di vista rappresenta un'opportunità per ripensare le stessa concezione del modo in cui accadrebbe il significare nella vita desta.

<sup>14</sup> Merleau-Ponty (2003): 267; nella versione italiana dei *Résumés* (Merleau-Ponty [1968]) si trova a p. 59.

<sup>15</sup> Su questo si veda il corso sul tema dell'istituzione, pubblicato con quello sulla passività (Merleau-Ponty [2003]).

<sup>16</sup> Cfr. la nota in Merleau-Ponty (2003): 194.

Procediamo allora per gradi attraverso i punti enunciati, ovvero sulla questione della presenza o dell'assenza del mondo reale quando dormiamo e sul tema del simbolismo del sogno, passando per qualche osservazione integrativa rispetto a quanto già detto nel paragrafo precedente sul modo di intendere il ruolo della corporeità nel sonno.

### 3. Connessioni interrotte?

Merleau-Ponty critica profondamente l'assunto interpretativo di Sartre secondo il quale la veglia e il sonno devono essere compresi innanzi tutto nei termini della presenza o della assenza del mondo, ovvero dei contatti con esso da parte della coscienza. È questa la mera constatazione di un dato fenomenologico? La risposta di Merleau-Ponty è negativa: con termini diversi dai suoi potremmo sostenere che si tratta appunto di un presupposto ermeneutico che inficia l'indagine perché non è considerato problematicamente. È un punto interessante, anche perché, sebbene la posizione non sia la stessa, questo aspetto è condiviso da una proposta come quella di Malcolm. Nel suo articolo egli distingue nettamente il sonno profondo dall'essere soltanto mezzi addormentati – in gran parte analogo a propria volta agli stati ipnagogici e ipnopompici differenziati da Sartre rispetto al sogno – innanzi tutto in base all'argomento secondo cui «se una persona afferma, dubita, pensa o domanda *qualsunque cosa* [...] allora non è addormentata profondamente» (Malcolm [1956]: 20). Si tratterebbe di un argomento esclusivamente logico: è autocontraddittorio in un senso che potremmo dire performativo sostenere: “Io sono addormentato profondamente”. Ma nel momento in cui rende il principio nella sua formula più generale – «se una persona è in *qualsiasi* stato di coscienza, ne segue logicamente che non è profondamente addormentata» (Malcolm [1956]: 23) – diventa evidente che Malcolm condivide la dicotomia tra sonno e veglia, non tanto nella soluzione proposta da Sartre per cui da un lato ci sarebbe una coscienza desta in relazione al mondo e dall'altro una coscienza che si è imprigionata nel proprio mondo privato assolutamente estraneo a quello percepito, quanto nella forma dell'opposizione tra essere coscienti e in contatto percettivo con il mondo nella veglia e la negazione di entrambi nel sonno. Infatti, ciò che indicherebbe che il sonno di un sognatore non era profondo non sarebbe che il suo sogno era veridico, ma che il contenuto del sogno suggerisce che egli stesse percependo in certa misura delle cose che avrebbe probabilmente percepito chiaramente se, nella posizione in cui era, fosse stato sveglio (Malcolm [1956]: 23, nota).

Ma dobbiamo proprio dare per scontato che il sonno, almeno nelle sue fasi più profonde, comporti l'assenza di contatti con il mondo? Merleau-Ponty ritiene che la distin-

zione non vada da sé per una serie di motivi. Innanzi tutto, se il distacco fosse totale, come potremmo spiegarci che a un certo punto chi dorme può essere svegliato da uno stimolo esterno (Merleau-Ponty [2003]: 194)? Si passerebbe da uno stato di disconnessione a uno di connessione tramite un interruttore che la ripristinerebbe meccanicamente? È abbastanza plausibile che, come sostengono Salzarulo e Ficca, innanzi tutto il sonno debba essere pensato non come un'entità monolitica o al limite come composto da due fasi distinte – in ambito scientifico REM e NREM, mentre nel caso di Malcolm, ma anche della psicologia popolare, sonno profondo e sonno superficiale –, quanto piuttosto come una attività complessa e differenziata al suo interno, risultante non solo di parti discontinue, ma dalle loro relazioni reciproche e dalle loro disposizioni organizzate (cfr. Salzarulo, Ficca [2004]). Ma soprattutto occorre rilevare che gli stessi approcci neuroscientifici attuali sono molto più cauti e in certe circostanze piuttosto arditi rispetto alla questione: si riferisce una “disconnessione parziale” e una “ridotta reattività all'ambiente” nelle diverse fasi del sonno, se ne parla anche come criterio per discriminare il sonno dalla veglia, ma si evita di affermare che vi sia una disconnessione completa o una reattività ambientale nulla nel sonno. Si considera scontato che manchi la consapevolezza della propria reattività (parziale) all'ambiente, ma, sebbene questa posizione possa anche essere interpretata nel senso dei dualismi di cui sopra, poi non si esita a studiare i modi in cui opererebbero i processi mnestici e quelli discriminativi durante le varie fasi del sonno, grazie in particolare alle analogie riscontrate tra l'attività elettrica cerebrale nella fase REM e nella veglia (Salzarulo, Ficca [2004]: 4, 21-22, 75 ss.). Ed è ovvio che memoria e capacità di selezione presuppongono dei materiali almeno non innanzi tutto interiori su cui agire, a meno che non si sposi una concezione idealistica o monadologica della mente umana.

Ma Merleau-Ponty mette in questione la distinzione netta tra coscienza percettiva e coscienza immaginativa di Sartre anche dal punto di vista della veglia, durante la quale alcuni sogni per noi particolarmente impressionanti (ma non necessariamente) continuano a coesistere, facendo deviare il corso abituale delle attività quotidiane, influenzandone i ritmi o la percezione.

Il fenomenologo francese arriva tuttavia al punto teorico forte, sostenendo che la discontinuità netta tra sonno e veglia è tale solo se si intende la veglia in termini di osservazione diretta di un oggetto da parte di un soggetto, come pieno combaciare tra intenzione e riempimento percettivo, quale, in altri termini, relazione frontale tra chi percepisce e ciò che è percepito, che o c'è o non c'è: *tertium non datur*. Ma se invece assumiamo che entrambi sono costituiti innanzi tutto da condotte, comportamenti, eventi e sto-

rie, dobbiamo riconoscere che il loro confine è molto più labile e che «[c]’è un onirismo della veglia e inversamente un carattere quasi percettivo del sogno» (Merleau-Ponty [2003]: 194). Tra l’altro, come già accennato, al pari del sonno, è difficile applicare l’idea di una percezione quale adeguazione oggettiva di una intenzione soggettiva di significato alla primissima infanzia, in cui gli aspetti di inarticolazione sono prevalenti, mentre la definizione percettiva sempre più fine appare come un processo di apprendimento che fa leva su risorse già sedimentate e non dirette, laterali. Se guardo dall’alto di Nôtre-Dame degli uomini che si trovano al di sotto, penso che si tratti appunto di uomini che mi appaiono grandi come formiche, non dubito innanzi tutto che siano uomini, proprio perché il mio rapporto primario con il mondo non è, almeno non sempre, di tipo adeguativo, non è impostato sul riempimento frontale di una intenzione significativa. E da questa tesi di Merleau-Ponty potremmo concludere che il dubbio della *Prima meditazione* da cui parte il discorso di Malcolm può nascere proprio da una certa, almeno parziale continuità tra il sonno e la vita desta, ma comunque non ci induce allo scetticismo se non assumiamo l’aut-aut per cui o la veglia consiste nel trovarsi in un rapporto primariamente frontale con la realtà oppure implica che ci troviamo certamente nell’errore.

#### 4. *Il corpo che dorme*

Come ho accennato in precedenza, Merleau-Ponty offre alcune indicazioni molto rilevanti sullo stato del corpo nel sonno, che potrebbero essere elaborate ulteriormente. Innanzi tutto rileva che proprio alcune carenze degli approcci scientifici a lui contemporanei inducono a rivedere l’assunzione del corpo in termini meccanicistici, quale mero esecutore di azioni innescate da attività intellettuali o da semplici meccanismi fisici. È piuttosto accostandolo alla famiglia delle condotte, dei comportamenti che dobbiamo cercare di intendere il corpo e il suo abbandonarsi al sonno, rilasciarsi o agitarsi mentre dorme o ridestarsi e riacquistare tono con il risveglio – avvicinandolo agli abiti e ai movimenti che risultano immediatamente significativi perché sono diretti a un certo scopo, orientati in una determinata direzione.

Merleau-Ponty riferisce ampiamente i passi in cui Sartre rende con grande efficacia lo stato del corpo che prelude al sonno: il tronco flesso, i muscoli rilasciati, le palpebre pesanti, l’abbandono alla gravità, l’assenza di movimento. Ma sottolinea come tutto questo venga subito ricondotto a una coscienza (disincarnata) e come non sia riconosciuta al corpo un’istanza intelligente propria. Al contrario, il filosofo ci dice che dobbiamo pensare al corpo come al soggetto del dormire e del sognare, oltre che del percepire nella vita

desta. Si tratta, come indica in una nota, di comprendere il corpo quale struttura conoscitiva a suo modo, o meglio, direi, come radice di molteplici modalità conoscitive, dalle forme più indifferenziate e inarticolate che sono proprie del sonno, alle possibilità di definizione più fini della veglia, che non giungono comunque mai alla totale trasparenza di ciò che è conosciuto perché la gravità, la portata del nostro movimento e dei nostri organi di senso sono limitate nello spazio e nel tempo (Merleau-Ponty [2003]: 196, nota).

E tuttavia qui non recupera esplicitamente alcune sue categorie centrali, quale quella di schema corporeo dinamico, di *praktognosia*, ma anche la tesi che percepire è muoversi e la percezione in quanto mossa è percezione orientata, già significativa e già capace di una prima espressione, ovvero di una sorta di «deformazione stilistica».

In particolare l'esperienza del corpo nel sonno mi pare potrebbe indurre non soltanto a un revisione profonda della concezione tradizionale della coscienza, intesa non più come imposizione di un senso, ma come «realizzare un certo scarto, una certa variante, in un campo di esperienza già istituito» (Merleau-Ponty [2003]: 267, e [1968]: 59). Potrebbe anche consentire di pensare che la coscienza consiste in molti modi di essere coscienti, diversi tra loro. L'esempio proposto da Shusterman è efficace: pensiamo a quando, mentre stiamo dormendo, ci succede di schiacciare il volto contro il cuscino, che ci impedisce di respirare; senza che ci risvegliamo aggiustiamo la nostra postura in modo tale che la bocca sia libera di prendere l'aria da fuori e di espirare (Shusterman [2008]: 54). La stessa cosa accade se ci troviamo sul ciglio del letto e rischiamo di cadere: quella forma di sensibilità globale, insieme naturale e appresa, che è il nostro schema corporeo dinamico, ci consente di spostare il nostro peso verso il centro del letto e di riassetare un equilibrio che non è mai solo interno ma in relazione almeno all'ambiente che accoglie (oppure ostacola) il nostro riposo. Certo è una percezione di sé rispetto agli spazi ambientali analoga per alcuni versi al mio muovermi per un luogo familiare quando sono desto, che non richiede per lo più esplicitazione, se non quando un ostacolo imprevisto lo mette in crisi. Ma non potremmo parlare in senso non dogmatico di una forma di consapevolezza, di una modalità di coscienza, certo in gran parte silenziosa, reattiva piuttosto che propriamente attiva, che pertiene innanzi tutto al nostro «ancoraggio corporeo al mondo»? Non è un po' a questo ancoraggio e alla sua pesantezza primariamente inarticolata che ritorniamo quando lasciamo che il sogno ci prenda?<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Per una indagine sulle modalità primarie della coscienza di sé legate alle possibilità corporee cfr. Stern (1985) (Stern [1987]). Più recentemente D. Zahavi (2008).

### 5. Sogno e significato

Anche sulla questione del simbolismo onirico Merleau-Ponty offre una serie di indicazioni interessanti. Innanzi tutto il fenomenologo solleva la domanda sulla legittimità di un approccio esclusivamente epistemologico al sogno – come quello che ha caratterizzato fondamentalmente le tesi di Malcolm e il dibattito che esse hanno generato. Ma, appunto, il modo di significare del sogno è concepibile in termini innanzi tutto cognitivi, quale modalità negativa o difettiva del significare stesso? Sognare è una forma del pensiero? Ma, a sua volta, pensare è essenzialmente avere coscienza nel senso del rapporto frontale del soggetto all'oggetto e *Sinngebung*, conferimento di senso? L'ipotesi di Merleau-Ponty è piuttosto di intendere il simbolismo onirico non come modalità privativa sotto il profilo cognitivo, ma quale forma primordiale del simbolismo, ovvero di considerare il modo in cui i sogni significano per ripensare come i significati si producono anche nella vita desta. Non si tratta affatto di sovraordinare la vita onirica alla veglia, ma di comprendere che esse comunicano, hanno confini permeabili, si influenzano reciprocamente. Le differenze tra l'una e l'altra non sono eminentemente attestabili sul piano di ciò che è solo immaginativo e non osservabile da un lato e ciò che è osservabile, dall'altro, non sono riducibili all'assenza o alla presenza del mondo, ma possono essere comprese come forme diverse di strutturazione dei significati. Il significare onirico accade prevalentemente per condensazione immaginativa e secondo una logica di possibilità e di collateralità piuttosto che di alternativa e di esclusione reciproca dei contraddittori. Si tratta inoltre di un simbolismo che privilegia la significazione globale alla differenziazione, che non giunge all'articolazione definita dei dettagli, ma in cui al contrario i particolari spesso tendono a significare per il tutto. Non c'è intenzione oggettiva, diretta o frontale, quanto piuttosto significazione inarticolata, globale e preoggettiva. Perciò Merleau-Ponty, invertendo il modo di interpretare tradizionale i rapporti tra sogno e significare cosciente, ritiene che il simbolismo onirico attinga a una dimensione più primitiva, globale, non differenziata del significare stesso, da cui sarebbero generate le possibilità successive di differenziazione, che appunto si verrebbero a instaurare nel mezzo di processi di significazione precoscienti e prepersonali.

Murakami ([2009]: 1-17) ha sottolineato efficacemente come il simbolismo onirico imponga la logica di una significazione laterale a partire dal silenzio del sonno: il silenzio sancisce l'arresto dell'atto intenzionale della coscienza, della sua volontà apparentemente incontrastata, consentendo il dispiegarsi di forme di logica non causale e non referenziale nel sogno. Ma il silenzio del corpo che il sonno impone sospende anche la ca-

nalizzazione di un senso percettivo finito che ci sopravanza, e che troviamo già inerente alle posture e ai movimenti corporei e rende evidente il fenomeno della stilizzazione individuale proprio già della significazione percettiva. L'intervento del singolo è infatti, come già si accennava, non iniziale, ma intermedio: è attività di trasformazione, di rielaborazione o, come spesso nel sogno, di deformazione di un flusso di significazioni già istituite che sono alle nostre spalle. Pertanto, direi, certo il sogno può apparire come un fenomeno privato e quasi misterioso – per cui scienziati e filosofi continuano a chiedersi invano dove sia il sogno nel sonno. Pare non condivisibile nel momento in cui si produce nel sonno, mentre diventerebbe comunicabile solo attraverso la narrazione che lo ricostruisce dopo il risveglio – o al limite lo costruisce *ex nihilo* per ricordare le ipotesi da genio maligno formulate da Dennett (1976). Per questo, come ha ricordato di recente Iacono, Alfred Schutz avrebbe ragione a sostenere che il sognare «è essenzialmente solitario»<sup>18</sup>. E tuttavia non va taciuto che le possibilità di un “linguaggio privato” del sogno, da questo punto di vista, appaiono legate alla stilizzazione o alla deformazione che già il corpo proprio, piuttosto che la coscienza, imprimono a materiali comuni, a esperienze condivise, a un immaginario prepersonale in cui ci troviamo a muoverci prima di potervi dare il nostro contributo. La lateralità cui Merleau-Ponty si richiama riguarda pertanto questa dimensione prepersonale del significare, ovvero da un lato l'opacità e il limite costitutivi della percezione corporea e del significare che le inerisce. Dall'altro lato, il rimando è alla partecipazione collaterale a un senso che trovo già istituito e condiviso, che appartiene alla comunità in cui vivo, secondo i riferimenti via via più ampi del termine, e che resta certamente aperto al mio contributo, ma che sarà ripreso, rielaborato, eventualmente rifiutato da coloro che continueranno a coesistere con me e dopo il mio intervento. Per dirla con una formula, la corporeità e la coesistenza sono per Merleau-Ponty fenomeni che sopravvivono la coscienza, sia nelle sue forme tetiche che in quelle non tetiche.

Di qui uno spunto interessante per ripensare la nozione freudiana di inconscio, oltre certe tendenze all'ipostatizzazione già presenti nel padre della psicoanalisi. In particolare, l'inconscio non dovrebbe essere interpretato primariamente da un punto di vista cognitivo, come passibile a sua volta di una oggettivazione da parte di un altro soggetto, di un osservatore esterno capace di accedere al livello profondo del soggetto coinvolto e per questo impossibilitato a sapere. Piuttosto l'ipotesi è qui quella di ripensare l'inconscio come il preoggettivo, come il già istituito con il quale mi trovo a coesistere e che per

<sup>18</sup> Iacono (2010): 87. Il filosofo italiano si riferisce al saggio di Alfred Schutz, *Sulle realtà multiple*, per cui cfr. James, Schutz (2005): 215.

questo si sottrae alle mie possibilità di controllo.

#### Bibliografia

- Bimbenet, É., 2010: *L'homme ne peut jamais être un animal*, "Bulletin d'analyse phénomologique", VI/2, pp. 164-179.
- Damasio, A., 1994: *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, Putnam Publishing, New York. Trad. it. di F. Macaluso, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995.
- Dennett, D.C., 1976: *Are Dreams Experiences?*, "The Philosophical Review", 85/2, pp. 151-171.
- Iacono, A.M., 2010: *L'illusione e il suo sostituto. Riprodurre, imitare, rappresentare*, Bruno Mondadori, Milano-Torino.
- James, W., Schutz, A, 2005.: *Le realtà multiple e altri scritti*, ETS, Pisa.
- Malcolm, N., 1956: *Dreaming and Skepticism*, "The Philosophical Review", 65/1.
- Malcolm, N., 1959: *Dreaming*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Merleau-Ponty, M., 1945: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris. Trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.
- Merleau-Ponty, M., 1968: *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris. Trad. it. di M. Carbone, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France, 1952-1960*, Bompiani, Milano 1995.
- Merleau-Ponty, M., 2003: *Le problème de la passivité. Le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, in *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris.
- Murakami, Y., 2009: *Silence, style, rêve: Merleau-Ponty et la métamorphose du sujet*, in "Bulletin d'analyse phénoménologique", V/7, pp. 1-17.
- Nussbaum, M., 2001: *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge. Trad. it. di R. Scognamiglio, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004.
- Putnam, H., 1975: *Dreaming and Depth Grammar*, in *Philosophical Papers 2. Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, Melbourne. Trad. it. di R. Cordeschi, *Sogno e "grammatica profonda"*, in *Mente, linguaggio e realtà*, Adelphi, Milano 1987, pp. 331-353.
- Rizzolatti, G., Sinigaglia, C., 2006: *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina, Milano.
- Salzarulo, P., Ficca, G, 2004: *La mente nel sonno*, Laterza, Roma-Bari.
- Ruyer, R, 1953: *Les conceptions nouvelles de l'instinct*, "Les Temps modernes", 96, pp.



824-860.

Sartre, J.-P., 1940: *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1940. Trad. it. a cura di R. Kirchmayr, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 2007.

Shusterman, R., 2008: *Body Consciousness. A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne.

Stern, D.N., 1985: *The Interpersonal World Of The Infant: A View From Psychoanalysis And Developmental Psychology*, Basic Books, New York. Trad. it. di A. e L.M. Biocca, 1987: *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

Vanzago, L., 2001: *Modi del tempo. Simultaneità, processualità, relazionalità tra Whitehead e Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano.

Zahavi, D., 2008: *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, MIT Press, Cambridge-London.