

Francesco Saverio Trincia
Riflessioni sul simbolo in, e oltre, Freud

Intendo indagare quali siano il significato formale e la funzione del simbolo nella teoria freudiana del sogno. Lo farò nella forma più piana e più 'ingenua' possibile, seguendo il duplice criterio di circoscrivere l'esame ad alcune pagine (assumibili, con qualche prudenza, come esemplari nel senso di paradigmatiche) della *Interpretazione dei sogni* e dunque escludendo programmaticamente il grande numero di luoghi nei quali Freud parla di simboli e ne utilizza il concetto, e, d'altra parte, decidendo di concentrare l'attenzione sull'essenza ideale del simbolo, allo scopo di sottoporre a tensione critica quella che si mostra con evidenza la sua funzione costitutiva. Questa sembra consistere nel rinvio a quell'altro da sé, cui esso 'allude' in virtù della sua strutturale dinamicità intenzionale ed erotica (nel senso husserliano e platonico dei due termini, chiamati a indicare una carenza e incompiutezza semantiche che cercano il loro "riempimento"). Il secondo riferimento ai testi è costituito da alcune pagine di *Simboli della trasformazione* di Carl Gustav Jung, nelle quali mi pare si possa trovare conferma dell'ipotesi fondamentale del mio lavoro, ossia della tesi della 'autonomia relativa' del simbolo di cui è intessuto il linguaggio rappresentativo dell'inconscio.

Seguendo il filo rosso della domanda circa il 'che cosa' della rappresentazione offerta *dal* simbolo e *nel* simbolo, e della ulteriore domanda, che specifica il senso della prima, che chiede a che cosa rinvia di altro da sé quella espressione semantica intrinsecamente 'carente' e desiderante che è appunto il simbolo, mi pare si possa delineare una prospettiva di 'terza via' ermeneutica. Questa via trova la sua connotazione essenziale nella circostanza che vede convergere in

un modello unitario e composito di simbolo e del rapporto tra simbolo e inconscio, due aspetti che appartengono cooriginariamente alla sua essenza. Mi riferisco da un lato all'idea (riconducibile in linea generale a Freud, e riconosciuta come specificamente freudiana, tra l'altro, nella fondamentale critica di Ludwig Wittgenstein alla pretesa che il sogno possa essere 'spiegato',¹ e al modo in cui tale pretesa dovrebbe realizzarsi), che una interpretazione esplicativa del sogno e dei suoi simboli possa avvenire attraverso il riferimento a un 'oggetto', ossia a una verità oggettuale extraonirica capace in quanto tale di fornire un senso all'assurdo dei simboli e del loro nesso. A questo aspetto dovrebbe congiungersi, correggendolo senza tuttavia modificarne in forma radicale la componente che definirei 'referenziale', l'aspetto che rinvia piuttosto all'idea (di ascendenza junghiana, ripresa da interpreti intellettualmente indipendenti come Mario Trevi e Marco Innamorati,² e collegabile anche, lungo un percorso teorico guidato dalla teoria fenomenologica del significato, all'antinaturalismo di Ludwig Binswanger³) che il simbolo sia anzitutto 'simbolo di se stesso' e che dunque una positiva, antimeccanicistica e antioggettivistica 'autoreferenzialità' lo connoti. Alcune pagine dei saggi di Theodor Adorno su Walter Benjamin e su Franz Kafka dovrebbero fornire, come si vedrà, una conferma della validità della proposta teorica che qui presento.

Prendo le mosse dall'ipotesi che la definizione essenziale del simbolo, nel contesto argomentativo entro cui mi mantengo e che è contrassegnato dal riferimento al concetto psicoanalitico di inconscio, sia quella secondo cui il simbolo gode di una autonomia rappresentazionale relativa. Se il simbolo rappresenta anzitutto (e a dispetto dell'etimologia) se stesso, un primo elemento della sua definizione dovrebbe essere appunto che esso è un 'simbolo di se stesso'. Tale sua autoreferenzialità si manifesta – si deve subito aggiungere – nel contesto di quella attività rappresentativa inconscia che possiede una caratteristica intrinsecamente simbolica. In quanto simbolica, questa attività rappresentativa produce tracce, genera significati che rinviano ad altro. La singolare autoreferenzialità del simbolo si realizza come tale solo nell'attività simbolica dell'inconscio, che, appunto, nel rinviare ad altro, nel produrre significati, non infrange l'autoreferenzialità del simbolo. Il percorso teorico che è chiamato a catturare

il senso del simbolo prende le mosse dalla macchina dell'inconscio e dalla sua intrinseca produttività di simboli, ossia considera tale inconscio come il presupposto dell'intera indagine (piuttosto che presupporre il simbolo e fare dell'inconscio una sua espressione). Nel rapporto tra simbolo e inconscio, quest'ultimo funge da base del primo: ne è la *ratio essendi*. Il simbolo è per l'inconscio. Il simbolo non è autonomo dall'inconscio, ma è 'al servizio' della sua attività rappresentativa e linguistica. Proprio per questo motivo – ossia proprio perché non è autonomo dall'inconscio – il simbolo gode di una sua autonomia rappresentazionale. È dunque la natura dell'inconscio che consente al simbolo di essere 'relativamente autonomo' e di restare 'simbolo di se stesso'.

La regione psichica dell'inconscio non può essere pensata come tale che il destino della sua invasione o della sua conquista da parte di armate straniere sia inscritta nel suo stesso atto di nascita. Sarebbe, questo, un modo di pensare l'inconscio attraverso una impropria radicalizzazione del concetto freudiano di "preconscio" (di questo autentico contrario dell'inconscio). Se la sua caratteristica ontologica è tale da assegnargli una strutturale resistenza alla dissoluzione, e dunque una autonomia funzionale entro la struttura complessiva della psiche, il suo funzionare in forma simbolica, ossia il suo produrre significati da interpretare, assegna al simbolo (a ciò che significa altro, o che richiede il completamento di altro da sé per significare) la paradossale caratteristica della autoreferenzialità, il suo essere anzitutto sebbene non esclusivamente 'il simbolo di se stesso'. L'inconscio simbolico 'trattiene' originariamente il simbolo in se stesso.

Non è legittimo trascurare la consapevolezza che procedendo in questo modo si è dato vita appunto a un paradosso. Dopo aver affermato che il simbolo è 'simbolo di se stesso' e che dunque essendo chiuso su stesso non rinvia ad altro – nonostante il rinvio ad altro sia per lui costitutivo affinché nel rinvio a un significato il *suo* significato si riempia pienamente –, si dice che il simbolo non è autonomo perché 'serve' all'attività significante (in quanto simbolica) dell'inconscio. Questo paradosso non deve essere dissolto ma può invece essere *capito* se si intende l'inconscio come una macchina produttrice di simboli, e quindi funzionante in virtù di un rinvio ad altro, anzi

come rinvio ad altro, a un 'altro' che tuttavia costitutivamente gli appartiene, e che non si separa da lui come quel significato razionale (non più assurdo e incomprensibile) in cui esso è destinato a perdersi. Se si suppone di poter definire la natura concettuale dell'inconscio nei termini di una 'alterità che si mantiene in se stessa', si scorgerà agevolmente il motivo per cui l'inconscio si debba servire, nella sua attività rappresentativa, di un simbolo 'relativamente autonomo'.

Che il simbolo sia 'simbolo di se stesso' e che al tempo stesso sia funzionale all'attività rappresentativa e alla materia linguistica dell'inconscio, si spiega in base all'ipotesi che si dia una coappartenenza essenziale tra attività simbolizzante e inconscio. L'essere *per* l'inconscio non incrina ma giustifica l'autonomia del simbolo. Il simbolo è in prima istanza 'simbolo di se stesso' perché il rapporto di rinvio tra simbolo e realtà significata in sé non simbolica (ma solo simbolizzabile e simbolizzata) è logicamente subordinato e funzionale all'autonomia e alla compiutezza delle rappresentazioni inconsce. Solo sul presupposto di una originaria determinazione dell'autonomia dell'universo simbolico in cui prende vita il linguaggio dell'inconscio, e dunque assegnando al simbolo che l'inconscio produce, una 'relativa' autonomia ontologica e funzionale, il lavoro di 'traduzione' del simbolo e il lavoro di interpretazione del linguaggio inconscio (di quello onirico, ad esempio), non si configura come pura e semplice, cruda e immediata, fuga dal simbolico in quella che chiamiamo "realtà".

In altre parole, quel che il paradosso – su cui richiamo l'attenzione – fa entrare in gioco è il fatto che se il simbolo rinvia comunque a una realtà 'altra' da sé, lo fa muovendo da una *sua* realtà, da una sua consistenza ontologica e semantica, e non da una condizione di realtà evanescente, traducesi perciò da se stessa in altro. Per rinviare ad altro, il linguaggio del simbolo parla anzitutto a stesso, dice anzitutto se stesso. Si può esprimere lo stesso paradosso applicando al simbolo inconscio il concetto di *Nachträglichkeit*, di 'originaria successività' che Jacques Derrida enfatizza come centrale in Freud:⁴ in questa prospettiva, il simbolo conserva in sé la caratteristica dell'in sé differente, dell'originario successivo, ossia dell'originario non originario, dell'originario che viene colto originariamente nel suo 'dopo', 'oltre', 'altro' – in quel significato che differisce originariamente dal suo significare in quanto simbolo, e che non può essere spezzato

nei due inseparabili tronconi di cui il differire consiste. Se di “autonomia” del simbolo è legittimo parlare, si dovrà allora dire, precisando e completando la tesi che il simbolo sia ‘simbolo di se stesso’, che è proprio l’inconscio il ‘luogo’ ideale in cui quella paradossale autonomia si manifesta – nella forma specifica e solo in questa forma – dell’autonomia dell’in sé differente.

Potremmo riassumere quel che si è fin qui osservato nella forma seguente. Che il simbolo sia ‘simbolo di se stesso’, che cioè esso spinga *intensivamente* verso le sue proprie profondità simboliche e che questa intensità del significare sia la condizione fondamentale del suo stesso operare anche tramite riferimenti *orizzontali*, che insomma l’interpretazione del simbolo tramite il riferimento al suo significato extrasimbolico presupponga l’internamento del simbolo in se stesso, è possibile solo se il simbolo è ‘al servizio’ dell’inconscio. Questo, a sua volta, si presenta come il luogo dell’intreccio o dell’incrocio tra le due vie del significare simbolico, quella che va in profondità e quella che procede per richiami orizzontali. Con il tema della orizzontalità del significare simbolico, che trova in un qualche oggetto reale il suo significato, siamo entrati nell’ambito che definisce il modo in cui Freud parla del simbolo nel capitolo sul “Lavoro onirico” della *Interpretazione dei sogni*. Nel paragrafo dedicato alla “Considerazione della rappresentabilità”, Freud compie una distinzione di grande rilievo per quel che concerne il senso del ‘riferimento orizzontale’ del simbolo. Prima delle pagine che, nel paragrafo successivo dedicherà a *Die Sprache des Traumes*, ossia a quel moderno libro di decodifica e decifrazione del simbolismo onirico di Wilhelm Stekel, Freud mette il lettore già nella condizione di capire perché la critica alla arbitrarietà tutta “intuitiva” del marchingegno interpretativo del sogni escogitato da Stekel, non giunga fino al punto da fargli del tutto respingere l’idea di una sorta di *mathesis universalis* del simbolismo onirico, capace di assegnare quasi ‘automaticamente’ ad ogni simbolo il suo significato.

È possibile stabilire nettamente la distinzione tra un sogno interpretato sulla base della «traduzione figurativa del pensiero astratto»⁵ e una «interpretazione simbolica». Nel caso di quest’ultima «la chiave della simbolizzazione viene scelta arbitrariamente dall’interprete»

e quando si ha a che fare con un «travestimento linguistico», «queste chiavi sono generalmente note e sono date dall'uso costante della lingua». Qui Freud avanza una indicazione di metodo che sembra andare verso il riconoscimento di una 'criteriologia' dell'interpretazione simbolica che appare utilizzabile anche senza servirsi del metodo delle associazioni libere del sognatore – che Freud riconosce per altro come non eliminabile del lavoro interpretativo. Se si possiedono le chiavi della simbolizzazione e si procede poi alla scelta arbitraria di una di esse, «purchè si abbia l'idea giusta al momento giusto, è possibile risolvere in tutto o in parte questi sogni, anche indipendentemente dalle indicazioni fornite da chi sogna».

Dopo il racconto del sogno della rappresentazione di Wagner all'Opera, in cui sembra svolgere un ruolo centrale la presenza al centro della platea di una alta torre, con una piattaforma circondata da una ringhiera al centro della platea, al cui interno «si aggira ininterrottamente» il direttore di orchestra (dall'aspetto di Hans Richter), Freud esplicita il metodo che intende seguire nella interpretazione. La conoscenza delle vicende personali della sognatrice gli consente una decifrazione solo parziale del sogno. Per quanto sia importante la traduzione figurativa del pensiero astratto, gli appare necessario «prendere *alla lettera* la torre in platea». ⁶ Il “prendere alla lettera” coincide in questo caso con il misurarsi con il significato immediato e diretto, sensibile del simbolo, dunque riconoscere il simbolo come tale, per capire che cosa possa “rappresentare”. La prima assurdit  del sogno viene decodificata e spiegata in base all'uso dello stesso metodo che subito dopo viene utilizzato per spiegare la seconda assurdit , quella del carbone che la sorella minore porge alla sognatrice: come “carbone” *significa* “amore segreto”, cos , analogicamente, il significato della torre   che «l'uomo che – che lei avrebbe desiderato di vedere al posto di Hans Richter – *torreggiava* sugli altri componenti dell'orchestra. Questa torre va intesa» nel suo valore di simbolo «come una formazione mista per apposizione; con la sua base rappresenta la grandezza dell'uomo, con l'inferriata in alto, dietro la quale egli si aggira come un prigioniero o un animale in gabbia [...] il futuro destino di lui».

Abbiamo qui due forme di quello che abbiamo chiamato il movimento orizzontale del significare simbolico: da un lato questo movi-

mento scopre ciò che l'oggetto simbolico "rappresenta" (la "chiave" del suo significato, che apre il riferimento all'oggetto extrasimbolico), dall'altro lato, e simultaneamente, assistiamo alla trasferibilità orizzontale e per analogia del metodo utilizzato in un caso di assurdità onirica (la torre), in quello che riguarda l'altra e diversa assurdità (il regalo del carbone da parte della sorella minore della sognatrice). Il richiamo al saggio di Herbert Silberer del 1909, che Freud aggiunge al testo nel 1914 conferma quel che abbiamo osservato. Silberer non ha studiato direttamente quel che accade quando nella «trasformazione dei pensieri in immagini nella formazione del sogno»⁷ una immagine simbolica interviene per portare a termine il «"travasamento" del contenuto ideativo in un'altra forma». Fornisce tuttavia un contributo importante alla questione perché ha chiamato (impropriamente, precisa Freud) "autosimbolico" il "surrogato" del pensiero che viene richiamato quando nel corso di uno sforzo concettuale il pensiero sfugge e viene sostituito dal simbolo – che lo significa proprio in veste di "surrogato", ossia di ciò che sta per qualcosa d'altro.

L'espressione «surrogato "autosimbolico"» non gli appare accettabile, perché proprio negli esempi che Silberer adduce, si assiste piuttosto che alla esibizione dell'autoriflessività del simbolo, alla dimostrazione della correlazione immediata per via di sostituzione del pensiero al *suo* simbolo (simbolo d'altro, dunque, non di se stesso). Servendosi del suo tipico stile antropomorfizzante che assegna vita e intenzioni 'personali' all'azione delle istanze psichiche, Freud si preoccupa di fornire esempi del fatto che la trasformazione del "pensieri" del sogno in "contenuti" del sogno impone di prendere in considerazione la «rappresentabilità del peculiare materiale psichico di cui si serve il sogno [...] in immagini visive». E spiega che «il lavoro onirico non teme la fatica di trasfondere, in un primo tempo, il pensiero grezzo in un'altra forma linguistica, anche se questa è la meno consueta, purchè renda possibile la rappresentazione».⁸ I termini che Freud usa per indicare questa peculiarità del lavoro onirico ("trasformare", "trasfondere") evocano l'operazione del 'trapasso orizzontale' in un altro rappresentabile, che coincide propriamente con l'operazione simbolizzante e che si configura appunto come un mutamento di forma (sfociante nella forma del contenuto del sogno)

di ciò che era presente prima, come pensiero del sogno ancora privo del suo linguaggio specifico e quindi della sua visibilità in forma di immagine. Il processo in cui il simbolo viene decifrato si presenta, lo si è notato, come una trasposizione, non come un arricchimento: alla fine del processo non si ottiene qualcosa di più ma solo qualcosa di diverso (di diversamente detto).

Il quinto degli esempi elencati da Silberer e ripresi da Freud è assolutamente paradigmatico. Esso riguarda la «spiegazione del fondamento simbolico» (ossia di ciò che giustifica la determinazione del significato del simbolo) della scena che ospita il simbolo e che si configura come il passare «un lungo coltello sotto la torta come per prenderne una fetta».⁹ Non è casuale che la parola chiave che mette in contatto il pensiero e la rappresentazione simbolica sia il «“trapasso” da uno strato a un altro» (delle “forme di coscienza” e analogamente della torta). Se il simbolo evoca ed esige un trapasso dalla cosa alla sua rappresentazione simbolica, qui la funzione di ‘ponte’ che il simbolo svolge, serve a indicare proprio un passaggio, uno spingersi avanti (e a fondo) nella ricerca delle cause esplicative delle motivazioni dell’agire. La situazione di partenza che funge da sfondo di questa operazione di collegamento orizzontale tra sponde diverse ma semanticamente equivalenti, viene così presentata. «Cerco di farmi presente lo scopo di certi studi metafisici che ho appunto in animo di compiere. Questo scopo si rivela, così penso, nel fatto che nella ricerca delle motivazioni esistenziali si trapassa a sempre più alte forme di coscienza o strati di esistenza». Il “simbolo” della situazione di interesse metafisico in cui la mia mente è attualmente impegnata è, s’è detto, quello del coltello che passa sotto la torta. Come si raggiunge la certezza che il simbolo ha correttamente interpretato il mio pensiero consapevole (che nelle intenzioni teoriche di Freud corrisponde al “pensiero del sogno”)? Come avviene il collegamento dei due estremi? Come si sa che il collegamento e il passaggio sono effettivamente avvenuti e presentano così una situazione che può essere ora “spiegata”? Ciò accade in virtù della «interpretazione» che dice che «il movimento del coltello indica il “trapasso” di cui s’è detto».

Il simbolo del coltello che passa sotto la torta va riferito alla circostanza che «qualche volta, a tavola, tocca a me tagliare e distribuire la torta, compito che svolgo con un lungo coltello flessibile: la co-

sa richiede una certa cura. Particolarmente difficile è staccare con accuratezza le fette tagliate; il coltello deve essere spinto cautamente sotto ogni fetta (il lento lavoro di “trapasso”, per giungere alle motivazioni)». Il cauto movimento del coltello sotto la torta ‘vuol dire’, significa, rappresenta visivamente il lento e attento trapasso verso le motivazioni. Sulla base della corrispondenza tra questa situazione non onirica e il lavoro onirico, ricaviamo da questo esempio la conclusione che la corrispondenza tra pensiero e simbolo è perfettamente reciproca, e che la via diretta tra i due estremi della rappresentazione simbolica può essere percorsa in entrambe le direzioni. Senza il simbolo che rappresenta visivamente il pensiero, non si dà compiutezza del lavoro onirico. Quest’ultimo non depotenzia la funzione simbolica, ma la enfatizza. Una conferma del rapporto stretto, e strettamente funzionale, tra simbolo e inconscio (che ci riconduce, oltre l’analogia con la rappresentazione simbolica del pensiero astratto, alla dinamica del lavoro onirico) si trova alla fine del paragrafo, quando Freud osserva che non è necessario supporre che nel lavoro del sogno vi sia una «particolare attività di simbolizzazione». ¹⁰ È vero piuttosto che il sogno può utilizzare le simbolizzazioni «già pronte» nel pensiero inconscio, perché evidentemente l’inconscio stesso è produttore di simboli, che proprio per questa loro fonte nell’inconscio, e dunque in quanto «esenti da censura», hanno la capacità di rispondere perfettamente alle esigenze di rappresentabilità, ossia «alle esigenze della creazione onirica».

Quanto si è fin qui osservato rende possibile concludere il segmento freudiano di queste riflessioni, con un breve richiamo all’importante paragrafo dedicato esplicitamente alla «rappresentazione per simboli nel sogno». Nonostante il giudizio prudente sul modo in cui Stekel presenta il suo «linguaggio dei sogni» (Freud considera non sufficientemente affidabile non, si badi, la funzione ‘segnica’ del simbolo, ma solo il metodo seguito da Stekel nell’interpretazione dei simboli «per via di intuizione», ossia in base alla sua «personale capacità di comprendere immediatamente i simboli stessi», ¹¹ la questione che viene posta a proposito dei simboli che rappresentano “materiale sessuale” («bisogna chiedersi se molti di questi simboli non si presentano come i “segni” della stenografia, con un significato fissato una volta per sempre e ci si sente tentati di abbozzare un

nuovo “libro dei sogni”, secondo il metodo cifrato») ¹² non appare affatto retorica e implicante una risposta negativa. Non ci spiegheremmo, altrimenti, la legittimità teorica (certamente ulteriore rispetto alla mera funzione di decifrazione stenografica che sarebbe propria di un «libro dei sogni», ma non in contraddizione rispetto ad essa) della serie di esempi di rappresentazioni simboliche che Freud elenca qualche pagina più avanti: «il cappello come simbolo del maschio (dell'organo genitale maschile)», ¹³ «il piccolo è l'organo genitale. L'essere investiti è un simbolo del rapporto sessuale»; ¹⁴ «rappresentazione dell'organo genitale mediante edifici, scale, pozzi» ¹⁵, e così via.

La sola limitazione che Freud ritiene di dover esplicitare in riferimento alla ipotesi che sia possibile tornare a scrivere un “libro dei sogni” è che il simbolismo non è solo del sogno, ma della «rappresentazione inconscia» in generale, anche di quella che appartiene al popolo, ai suoi miti, al suo folklore, alle sue leggende. Il richiamo alla dimensione non solo onirica e non solo individuale dell'attività simbolizzatrice non muta affatto né il meccanismo concettuale che presiede a quest'ultima, né la sua struttura. Quando, qualche riga più avanti, Freud si preoccupa di far rilevare che la rappresentazione simbolica non può essere indistintamente assimilata al tipo della «rappresentazione indiretta», perché in molti casi l'«elemento comune» tra il simbolo e «l'oggetto vero e proprio di cui fa la veci» è celato, e «la scelta del simbolo appare allora enigmatica», ¹⁶ egli ammette che solo affrontando tale enigmaticità si può sperare di «chiarire il senso ultimo del rapporto simbolico». Ma quando poi precisa che tale rapporto «è di natura genetica», nel senso che ciò che oggi è «legato» dal simbolo, era ieri «legato da identità concettuale e linguistica», non fa che ribadire che il simbolo è appunto un “legame” tra un segno e un significato e si limita a constatare che un “legame” questa volta temporale (un rapporto tra lo ‘ieri’ e l’‘oggi’, un trapasso che avviene lungo lo scorrimento del tempo) riproduce nella forma ‘doppia’ del simbolo quel che era già legato nella forma semplice (e in questo senso “identica”) della forma concettuale e linguistica.

Rispetto a questa struttura dell'argomentazione freudiana, quel che viene aggiunto ha la semplice funzione della precisazione e della complicazione del “legame” simbolico. Da un lato, se il sogno «si

serve *del* simbolismo per la rappresentazione mascherata dei suoi pensiero latenti», d'altro lato, il sognatore ha a disposizione di una «scelta di più simboli» per la rappresentazione di un contenuto. Potrà perciò servirsi di un simbolo non semplicemente «tipico», ma connesso in maniera individuale con il resto del suo «materiale ideativo». E, per quel che concerne la tecnica della interpretazione, Freud non rinuncia a sottolineare che tale tecnica deve essere «combinata», in quanto «da un lato si basa sulle associazioni di chi sogna, dall'altro inserisce ciò che manca, attingendo all'intelligenza dei simboli di chi interpreta». ¹⁷ Qui, è evidente, non è in gioco una riconsiderazione della struttura del simbolo e della sua funzione, ma soltanto l'avvertenza di completare l'interpretazione con il ricorso alle associazioni del sognatore. Il simbolo non è tutto per l'interpretazione, ma in quanto mezzo di quest'ultima agisce secondo lo schema del "legame" orizzontale su cui abbiamo richiamato l'attenzione.

Esaminiamo ora alcune pagine di *Simboli della trasformazione* di Carl Gustav Jung. Ci mettiamo così nella condizione di riprendere le considerazioni comparative con cui abbiamo iniziato, spingendole verso un qualche significativo ampliamento. Questa parola non viene utilizzata a caso. L'ipotesi di lavoro generale di queste riflessioni è che nel confronto tra Freud e Jung sul tema dell'essenza del simbolo, il passaggio a Jung equivalga a uno 'slargamento' e, in questo senso, alla fissazione di una nuova valenza semantica del significare stesso. Quel che si colloca in una dimensione allargata (dunque, il senso stesso del simbolo) si modifica senza essere travolto da una perdita radicale. Il riferimento del significare simbolico alla realtà, a una realtà esterna al simbolo che funga da suo referente 'oggettivo', resta, ma al tempo stesso mutano i significati di "realtà" e di "oggettività". Nel confronto comparativo tra Freud e Jung sul tema del simbolo si affaccia la prospettiva di una convergenza e di una integrazione capaci, se essa mantiene quel che promette, di contribuire alla ridefinizione dell'essenza stessa del simbolo.

Proprio il concetto o l'immagine dell'ampliamento che si presenta al tempo stesso come un approfondimento (dato che ciò verso cui l'ampliamento si produce, non conduce fuori della regione della metafora e del simbolo), è quello che deve essere tenuto fermo come fi-

lo conduttore della riflessione sul simbolo in Jung. Quel che in Freud si presenta come un passaggio ermeneutico dal simbolo significante al significato (dalla immagine alla realtà che abbisogna dell'immagine per essere espressa e che dunque deve essere riscoperta a conclusione della interpretazione) resta bensì anch'esso un movimento ermeneutico, ma in Jung il passaggio del significare che attende e sollecita l'interpretazione, appare caratterizzato da una interna riflessività animata da una sorta di 'forza intensiva' che mantiene nell'orizzonte del simbolo il movimento della interpretazione, il suo 'discorso' esplicativo razionale. Si tratta in questo caso di un procedere verso l'interno del simbolo, che non aspira a attingere una *realtà* diversa da quella che può essere costituita dalla rete interminabile dei rinvii simbolici e metaforici. La dinamica della psiche è in sé una «transizione tra codici simbolici»¹⁸ che può essere ricostruita solo in quanto venga rispettata. L'inconscio viene 'incontrato' e messo in gioco quando, nel corso della rifondazione della individualità, l'oltrepassamento delle scelte compiute dalla coscienza impegna l'operazione psichica della rifondazione stessa nell'impiego di «metafore e similitudini che da sole stabiliscono un passaggio tra i codici già esistenti».

La decodificazione dei simboli non può che muovere dalla scoperta che «il capitale delle idee e dei nomi è venuto gradualmente modificandosi attraverso il processo delle formazioni analogiche. Il risultato fu l'ampliamento dell'immagine del mondo».¹⁹ È all'interno della vicenda storica e ultraindividuale di questo ampliamento dell'immagine, ossia di questo concatenamento di immagini produttrici di altre immagini e realizzanti volta per volta una nuova immagine complessiva, che l'interpretazione del simbolo deve trattenersi. Questo processo di "ampliamento", si potrebbe dire, è la sola realtà di riferimento del simbolo. È appunto «il processo psichico di continue transizioni tra codici simbolici» quel che Jung porta alla luce. Un processo che, dicevamo, 'incontra' l'inconscio proprio perché è nel corso di esso, lungo la via della transizione tra simboli, che si produce un «effetto di sfondamento nell'ambito della razionalità e della coscienza».²⁰ Mentre in Freud il significare simbolico attinge i suoi strumenti linguistici al linguaggio in sé simbolico dell'inconscio – e ciò spiega perché non si dia una specifica funzione simbolizzante

del lavoro onirico – , qui sembra piuttosto che l'inconscio stesso prenda voce dal processo della transizione tra codici simbolici e che sia quest'ultima a mettere a nudo il «fatto che la griglia della legalità, nel suo monotono determinismo, non è più in grado di catturare i fenomeni e le esperienze che fin lì garantiva». È un mutamento di vocabolario, è l'introduzione di «nuove e più vive metafore» quel che ci pone di fronte il lavoro dell'inconscio. Come è stato osservato, è vero che i lapsus «introducono all'inconscio», come vuole Freud, ma lo è anche e altrettanto che «il lapsus produce essenzialmente una trasgressione di codici» e che dunque il significato del lapsus, la realtà cui esso rinvia, può essere attinta solo mantenendosi all'interno di tale trapasso da simbolo a simbolo. A un certo punto della sua vita un certo individuo inizia a «ibridare [...] codici simbolici differenti, accedendo così all'inconscio in quanto piano che viene prima di quello verbale». ²¹

In un certo senso, l'accesso che potremmo definire 'conoscitivo' all'inconscio, la presa d'atto dell'inconscio e del modo del suo operare, coincidono con la scoperta della «importanza inaudita della parola "come"», ²² ossia della sua funzione insostituibile nella formazione delle "analogie" che hanno via via consentito all'umanità di concedere a nuovi "oggetti" legati sinonimicamente ai precedenti l'accesso al «magico raggio di azione della psiche». ²³ Non si potrebbe, credo, indicare con maggiore chiarezza di quella che assegna un ruolo 'oggettivante' alla funzione analogica del "come", la cruciale circostanza teorica – utile per la nostra argomentazione – che è solo all'interno del procedimento creativo di carattere analogico che si incontrano degli "oggetti", e che è dalla realtà analogica della "transizione tra codici simbolici" che diviene possibile affacciarsi su una ulteriore 'sporgenza' di quella che chiamiamo "realtà". È esattamente questo il quadro di riferimento teorico più generale che viene evocato dal pensiero junghiano. La «questione ermeneutica-interpretativa» in cui si iscrive il tema del simbolo richiede che si stringa da vicino «il nesso tra realtà e relative immagini». ²⁴ È vero quindi che il pensiero di Jung opera su questa «linea di confine che intercorre tra i due piani» e che «tutto si gioca in questa linea, per cui va riconosciuta profondamente e accettata in quanto tale: occorre che la psicoanalisi entri proprio lì, e lì si lasci ingaggiare». ²⁵

I codici della psicoanalisi vanno assunti «sul piano metaforico», perché la psicologia è «un discorso “sulla” psiche da parte “della” psiche». Ciò implica che la razionalizzazione oggettivante debba essere riconosciuta come estranea alla psicologia perché le manca l'appoggio di un “punto archimedeo” esterno: «La psicologia non può riflettersi in niente; può soltanto rappresentarsi in se stessa e descrivere se stessa». Il processo psichico, secondo Jung, non può essere trasferito «in un altro *medium*».²⁶ Il rappresentarsi in se stessa della psicologia è la formulazione in ogni senso fondativo del rappresentarsi in se stesso del simbolo, ossia dell'essere il simbolo essenzialmente riflessivo, ed è la ragione per cui la psicologia deve tenersi in saldo equilibrio sulla linea di confine che separa il simbolo dalla realtà – che lo separa dalla realtà e al tempo stesso (si deve aggiungere) lo collega a essa consentendogli comunque un ‘rapporto’ con la realtà, un riferimento extrasimbolico.

L'ultima pagina della Prefazione del 1950 a *Simboli della trasformazione* vede Jung impegnato nel racconto della sua personale esperienza della necessità di abbandonare le “speculazioni” sul mito per passare alla domanda «Che cosa è il mito che vivi?».²⁷ La legittimità della domanda derivava dal fatto che incerte “possibilità teoriche” sostituivano in lui il “vivere” “con un mito” o “nell’ambito di un mito”. L'esigenza di conoscere il proprio mito equivaleva a quella di sapere quale mito conscio o inconscio lo “plasmasse”. Bisognava capire quali fossero «i contenuti soggettivi creati dai processi inconsci» (e vivere questa comprensione). È su queste premesse che Jung parla dei “parallelismi simbolici”, i quali sono “*amplificazioni*” indispensabili a fissare il senso dei nessi archetipici. Il nesso simbolico appare così in sé come un “labirinto” di parallelismi ed è per questa sua forma che esso consente l’“amplificazione” che assegna un senso. Non si esce dunque dal simbolo, ma vi si rimane, seguendo il nesso dei rinvii analogici. Se di interpretazione è qui il caso di parlare – dato che proprio questa categoria viene sottoposta a tensione dalla enfattizzazione del ruolo della analogia – essa consegue da una sorta di ‘espansione simbolica’, che non perde di vista il “filo di Arianna” dei sintomi di un caso.

Che il nesso simbolico venga presentato da Jung come tale, che in esso si intrecci il parallelismo analogico e l'interminabilità senza

centro del “labirinto” (ossia letteralmente il non poter uscire dal nesso simbolico per quanto all’interno di esso si realizzino dei processi, delle transizioni), è di fondamentale importanza; poiché introduce nel modo migliore alla comprensione della chiave concettuale di tutta la pagina – una chiave che non a caso trova la sua espressione nella immagine tratta da una geometria del piano e del solido. «Questo è nella natura delle cose: più si va in profondità, più si amplia la base. Certo essa non si restringe e in nessun caso termina in una punta [...]». È forse superfluo, alla luce di quel che si è osservato, richiamare l’attenzione sul fatto che il movimento senza uscita che ha luogo nel labirinto, in cui accade quella che impropriamente chiameremmo “interpretazione”, possiede un doppio vettore. Il suo andare verso il profondo e verso il lato conferma il dominio complessivo del parallelismo analogico e al tempo stesso produce il mutamento che la profondità e l’orizzontalità posseggono in virtù del rapporto in cui entrano, ossia quando non vengono fissati al di qua del nesso che modifica il senso di entrambi. Si potrebbe giungere a dire – e sarebbe questa una formulazione in qualche modo riassuntiva della possibilità che la posizione di Jung sul simbolo si mostri disponibile ad entrare in contatto e ad accogliere in sé quella di Freud – che solo l’esito ermeneutico che discende dall’innesto reciproco di profondità e di orizzontalità può indicare in modo autentico il senso seguito del percorso dell’interpretazione. Lungo questa via obliqua si incontrano dei “significati” decodificati.

Il parallelismo simbolico interviene nell’attività di conoscenza di un’anima colpita da un trauma. Deve essere attinta la «reale attività dell’inconscio», ma per questo serve «un vasto materiale di raffronto» che «amplia la base» della conoscenza stessa. Ampliamento e interpretazione che determina significati non sono tuttavia reciprocamente esclusivi: l’ampliamento è comunque funzionale al rinvenimento di un “significato”. Le “immagini oniriche” che vengono prese in considerazione all’inizio del capitolo su *Le due forme del pensare*,²⁸ in quanto simboli, non possono essere prese «alla lettera: occorre piuttosto presumere in esse un significato nascosto». Il simbolismo onirico implica che, secondo l’antica credenza (essa stessa connessa per via analogica alle «acquisizioni della psicologia individuale»²⁹) «la divinità o il demone parla nel sonno in linguaggio simboli-

co e l'interprete deve trovare la soluzione dell'enigma». Se si "traduce" il patrimonio di idee che contiene, che il sogno possiede e che viene espresso in immagini in apparenza contraddittorie e assurde, si ottiene un chiaro significato.

Un rapporto oggettivo viene stabilito da Jung³⁰ tra l'inconscio e i simboli del mito e delle fantasie. Si ricava da questo ultimo punto dell'analisi dedicata a Jung, la conferma di quella 'autonomia relativa' del simbolico su cui abbiamo già richiamato l'attenzione e a cui torniamo, guidati dalla categoria del significato che entra ora nel raggio dell'attenzione. Il punto teorico centrale è il seguente: il simbolo possiede un significato e non può quindi essere capito se si resta fermi alla sua lettera. Ma la necessità della traduzione del simbolo nel suo significato – che costituisce una parte essenziale della complessiva relazione al simbolo – non cancella né valorizza l'altra parte di quest'ultima, ossia quella che tiene ferma l'oggettività, ossia la strutturalità, l'autonomia formale del mito e dei suoi simboli. Che il pensiero mitico «non indirizzato» si manifesti più nettamente nell'infanzia che in seguito, non comporta affatto che le basi inconsce dei sogni sono solo «reminiscenze infantili». L'inconscio e le sue «forme di pensiero primitive o arcaiche basate sugli istinti» non sono in sé né istanze infantili né istanze patologiche. Il mito e i suoi simboli non sono affatto infantili (o soltanto infantili) nel loro «significato, contenuto e forma». Infatti, il «fondamento arcaico del nostro spirito costituisce uno schietto dato di fatto oggettivo», poiché è una «struttura ereditata». L'arcaico e l'originario appartengono alla struttura della psiche, non si risolvono in fasi di una vicenda storica individuale e collettiva.

Il fatto che il simbolo rinvia a un suo significato presuppone la «strutturalità» e l'«oggettività», come le chiama Jung, del suo linguaggio. In un certo senso, 'prima' della oggettività di ciò cui il simbolo rinvia si incontra l'oggettività del simbolo stesso. Che il simbolo attenda di essere interpretato grazie al significato (diverso dal simbolo) cui rinvia, implica anzitutto che esso è originariamente differente, e dunque che la sua struttura, il suo essere una struttura, non autorizza la sua dissoluzione nella storia reale di un mito, che ponendosi come la sua genesi, ne riduca l'autonomia nella vicenda della sua origine. Per poter essere interpretato nel suo significato, insom-

ma, il simbolo deve consistere con se stesso – e dunque non deve neanche risolversi nella pura arcaicità di un tempo passato. L'arcaicità e l'istintività del nostro spirito costituiscono «uno schietto dato di fatto oggettivo, indipendente sia dall'esperienza individuale, sia da arbitrio personale-soggettivo». I miti e i loro simboli, infatti, non raccontano avvenimento ordinari trascorsi, ma «idee umane universali».

Il caso della storia del “pio abate Oegger” raccontata da Anatole France è esemplare. Riflettendo sulla sorte del traditore Giuda, Oegger era giunto a convincersi che, in quanto strumento necessario della partecipazione dell'umanità alla salvezza, Giuda fosse stato salvato da Dio. Oegger si tormentava con la leggenda di Giuda perché si accingeva egli stesso a uscire dalla Chiesa cattolica, tradendola per divenire un seguace di Swedenborg. Il senso della sua fantasia su Giuda è che «egli stesso era il Giuda che tradì il suo Signore, per questo egli doveva anzitutto assicurarsi della misericordia divina per poter divenire tranquillamente Giuda». L'interpretazione di questa utilizzazione simbolica di Giuda è che «Giuda divenne per Oegger il simbolo della propria tendenza inconscia e questa immagine gli era necessaria per poter riflettere sulla sua condizione». Oegger non poteva prenderne coscienza direttamente e non poteva farlo perché non voleva ammettere che il Giuda che si accingeva a divenire sarebbe stato dannato. Il mito del tradimento di Giuda, e il suo simbolo (il Giuda traditore) sono i veicoli espressivi di *verità* psicologiche che non possono essere riconosciute in forma cosciente. Perciò essi sono originari, e originario è il rapporto di differenza tra simbolo e significato.

Ora possiamo chiederci fino a che punto, e in qual senso, possa risultare filosoficamente legittima la destrutturazione della “interpretazione” del sogno nella sua “comprensione”, intesa tuttavia come pura “metafora” («la “comprensione” di un testo onirico [...] ri-marrà pur sempre una metafora [...] rispetto al possibile e peraltro inesauribile lavoro sul sogno compreso nel più ampio lavoro psicoterapeutico»). Questa ipotesi di lavoro, avanzata da Mario Trevi e Marco Innamorati nel più generale contesto problematico dell’“Impiego di metafore efficaci in psicoterapia”,³¹ si collega con

quel che siamo venuti osservando sulla fisionomia teorica della nozione di simbolo in Jung e sulla tensione in cui essa entra con il simbolo freudiano, perché essa appare animata da una sorta di radicalizzazione in direzione iperermeneutica delle tesi di Jung, cui potrebbe forse opporsi quella sorta di 'terza via' del rapporto tra simbolo e significato che ho qui delineato. Il passaggio cruciale del testo su cui intendo richiamare l'attenzione prende le mosse dal rifiuto del termine "interpretazione", cui viene preferito il termine diltheyano "comprensione" e prosegue precisando che «l'interpretazione [...] o viene riportata a quella cautela che è propria dell'atteggiamento ermeneutico in generale (e allora sempre e inevitabilmente coinvolge l'interprete, la sua collocazione storica, la sua concreta esistenza, la sua configurazione psicologica e infine l'inafferabilità "scientifica" della sua singolarità), oppure viene riportata a un modello causale che apparirà forse seducente, ma risulterà troppo semplicistico rispetto alla complessità dell'evento da comprendere». "Comprendere" un testo onirico comporta, d'altra parte, l'apertura a sempre nuovi significati di un discorso che è anzitutto "narrazione".

Preciso la questione cui ho fatto cenno, ricorrendo a una forte semplificazione che può tuttavia essere utile a evidenziare quel che mi pare sia in gioco nei termini filosofici entro i quali mi sono mantenuto. Fino a che punto è possibile svuotare l'interpretazione del suo riferimento oggettivo, per farne un rinvio infinito e potenzialmente pluridirezionale? Per esprimere la stessa cosa dal punto di vista del simbolo, questo è *soltanto simbolo di se stesso*, e dunque aperto a un interpretare in sé interminabile? Se al testo onirico si assegna una molteplicità di indicazioni di senso, ove a "senso" si dia il significato qui particolarmente opportuno di "direzione",³² quali effetti il testo stesso è destinato a subire, come conseguenza del modo in cui appunto lo si "comprende"? La tesi che il testo onirico possa essere solo metaforicamente interpretato, ossia *compreso*, e che tale comprensione *intensiva* non produca lo svelamento di una totalità originaria poi disgregata e bisognosa di ricomposizione, comporta l'assegnazione al testo da comprendere di una interna 'effervescenza semantica'. In questo modo il testo perde ogni possibilità di essere ricondotto a qualcosa che 'significa', più o meno definitivamente.

Che il lavoro di comprensione possa essere definito "archeologi-

co" in senso freudiano non implica, secondo gli autori citati, che «lo scavo conduca ad un edificio un tempo perfetto e ora ridotto a pochi frammenti disordinati». Essò conduce piuttosto a un "tutto" che "da ogni parte" "travalica" e supera le parti di cui si compone. Ne consegue che un vero e proprio oggetto, una materia dell'interpretazione, che debba e possa essere colta nella sua verità determinata non si dà più. Il testo onirico diviene pura 'occasione' di una lettura metaforica priva di confini. La potenza del simbolo coincide con la potenza di questa infinitamente intensiva virtualità del comprendere metaforico. La meccanicità dello 'spiegare' si allontana perché ogni riferimento all'oggetto è perduta. Solo nel riferimento a un oggetto, d'altra parte, lo spiegare troverebbe il suo "riempimento".

Mi chiedo se si perda qualcosa, e in caso di risposta positiva, che cosa si perda di ciò che appare intrinsecamente legato alle pretese dello 'spiegare' che viene lasciata cadere insieme alla sua scientifica meccanicità. È difficile negare che se da un lato risulta fortemente svalorizzato il complesso di quel che Freud chiama il "lavoro onirico", dato che è soltanto presupponendo la complessa stratificazione di questo lavoro e l'insieme degli 'spostamenti' che è necessario risalire per fissare il campo di tensione che si apre tra il contenuto e la manifestazione del sogno, affinché una interpretazione abbia luogo, dall'altro lato la qualsiasi accessibilità di prove comunicabili, di risultati argomentabili del confronto con il testo onirico, si riduce fortemente. In quanto si dica che il testo è "narrazione",³³ quel che altrettanto paradossalmente si perde è la possibilità della assegnazione alla storia («prodotta da una attività immaginativa che non controlliamo»³⁴) di un *sensò* che non si identifichi con la prosecuzione infinita della narrazione stessa in una molteplicità di direzioni possibili.

Un qualche rilievo in termini di coerenza teorica sembra debba essere riconosciuta all'osservazione che il rinvio alla necessità di una determinazione di un qualsiasi senso appare implicito nella descrizione del testo onirico come sottratto al nostro controllo. Per quale motivo altrimenti, se non proprio perché ne cerchiamo il senso che comunque lo 'controlla' razionalmente immettendolo nel circuito della comprensione e della comunicazione intersoggettiva, lo definiremmo come 'fuori del nostro controllo'? Un senso, o la ricerca di un senso, è già anticipatamente preannunciata nella circostanza che

noi circoscriviamo il significato della nostra attività immaginativa come sfuggente al nostro controllo. Ripeto: la necessità, anzi l'obbligo, di assegnare un senso non risiede già nel fatto che se ne rileva l'assenza? Ed è, si potrebbe chiedere ancora, una risposta soddisfacente alla richiesta di senso quella che si risolve nella pura permanenza nella domanda di senso e che non si determina mai *in un* senso? Che questa determinazione si produca, poi, volta per volta, non toglie che la legalità metodologica generale che viene richiamata, imponga il permanere nella indeterminatezza. Dato che seguiamo la via di una ricerca di essenze, e non puramente descrittiva, l'osservazione appare francamente legittima – e non si dissolve rivendicando le specificità non scientifica del pensiero junghiano. Non un solo passo si farebbe nell'analisi filosofica, infatti, se questa dovesse prendere per buono il modo in cui un 'testo' descrive se stesso.

Se, mi chiedo ancora, la circostanza della mancanza di controllo della immaginazione non fosse essenziale e non implicasse gli esiti che sono stati delineati (nella direzione della ricerca di un senso determinato) che cosa distinguerebbe questo immaginare da quello, fornito comunque di un senso, di un romanziere? La questione appare ulteriormente complicata nel caso si decida che non è rilevante il punto – su cui Freud insiste – che il sogno presenta caratteristiche di assurdità narrativa che in quanto tali (ossia, in quanto infrangono le leggi logiche e non rispettano la successione temporale) esigono di essere ordinate, ovvero fornite di un senso. La presunta irrilevanza dell'ordine assegnato interpretativamente all'assurdo, e dunque del raggiungimento di quella peculiare situazione nei confronti del non razionale che consente a quest'ultimo di *mantenersi come tale* solo in quanto ne viene spiegato il senso, appare destinata a essere corretta dal funzionamento dell'analisi stessa. Qui mi pare si riveli quella 'autonomia relativa' del simbolo, che da un lato trattiene la comprensione interpretante entro la serie delle transizioni da simbolo a simbolo, e dall'altro tuttavia conduce il processo a una realtà o verità psicologica extrasimbolica intrinsecamente variabile ma volta per volta determinata (a quello che abbiamo chiamato un "ordine") e inserisce il riferimento a una unità nel molteplice plurisignificante del simbolo – una unità in assenza della quale lo stesso plurisignificare sarebbe letteralmente indicibile.

Supponiamo che un qualsiasi analizzato (chi scrive, ad esempio) soffra di fobie. Supponiamo ancora che costui accolga come elemento conoscitivo che lo aiuta a comprenderne il senso che gli resta nascosto (la sua paura della pioggia è in realtà il timore di riconoscere l'aggressività repressa e tuttavia costitutiva della affermazione della propria identità) l'interpretazione di un sogno al cui centro si trova l'immagine di una tigre pericolosamente libera, e che questo simbolo onirico lo orienti verso l'afferramento della causa reale della fobie. Non può sfuggire che l'analizzato desidera che la 'cosa stessa' (il senso) che giace al di là del simbolo e a cui le sue fobie rinviano, venga a un certo punto fissata. La ricerca del senso sarà poi ulteriormente approfondita, ma l'analizzato non si contenterà di sapere che il senso della sua storia appartiene a una narrazione plurisignificante che può proseguire in più direzioni. *Una* direzione, *un* oggetto, *un* senso sono insostituibili sia pure temporaneamente come 'luoghi' in cui riposa il suo bisogno di cogliere il senso del suo assurdo. E infatti, una direzione, un oggetto, un "ordine" gli vengono offerti.

Conviene, in conclusione, provare a osservare il tema del rapporto tra sogno, simbolo e realtà in qualche modo dall'esterno dell'orizzonte analitico. Si pensi al modo in cui Jacques Derrida ha dato inizio alla sua riflessione sul sogno di Walter Benjamin³⁵ e al problema generale del "tradimento" del sogno che vi ha colto. Dopo aver ricordato la frase centrale di un sogno di Benjamin, comunicata in francese in una lettera del 1939 a Gretel Adorno («*Il s'agissait de changer en fichu une poésie* [Si trattava di trasformare una poesia in un foulard]»). Derrida si chiede se si sogni sempre nel proprio letto e di notte, se si sia responsabili dei propri sogni, e chi, infine possa porre la domanda sulla differenza tra sognare e credere di sognare, se «il sognatore immerso della esperienza della sua notte o il sognatore al suo risveglio». È evidente che, data la presenza costitutiva dei simboli nella lingua del sogno, la domanda che Derrida pone ci riguarda da vicino: «Un sognatore [...] sarebbe in grado di parlare del suo sogno senza risvegliarsi? Sarebbe capace di nominare il sogno in generale? Sarebbe capace di analizzarlo nel modo appropriato, e anche solo di servirsi con consapevolezza della parola "sogno", senza interrompere e tradire, sì, *tradire* il sonno?». È esattamente questa la

domanda filosofica sottesa alle nostre riflessioni sul simbolo e sul sogno: come si può non tradire il simbolico-onirico nel momento in cui il *logos* entra in contatto con esso, per comprenderlo?

Il fatto, segnalato da Derrida, che la risposta del filosofo, da Platone a Husserl, sia negativa dato che il discorso sul sogno deve essere fatto da svegli («Questo “no” lega la responsabilità del filosofo all'imperativo razionale della veglia, dell'io sovrano, della coscienza vigile») segnala tuttavia solo un lato del problema e delle possibilità del suo svolgimento. Se la domanda è: come 'salvare' l'autonomia del sogno e del simbolo, perseguendo tuttavia la ricerca di una sua "ragione"? se, cioè, la comprensione dell'assurdo simbolico e onirico non può coincidere con la sua dissoluzione, deve essere possibile incontrare un risposta non negativa alla esigenza di non tradire il sogno. Tra coloro che "non direbbero *no*, ma *sì, forse, talvolta*" (talvolta si può non tradire il sogno) vi sarebbe lo psicoanalista. Su di lui grava la responsabilità di sottrarre la filosofia a ciò che essa è per il filosofo, ossia "lo svegliare e il risveglio". È evidente, infatti, in qual misura si entra in tensione con la equazione tra filosofia e 'veglia razionale' quando si ammette che «sì, non è impossibile, talvolta, dire, dormendo, a occhi chiusi o spalancati, qualcosa come una verità del sogno, un senso e una ragione del sogno che merita di *non sprofondare nella notte del nulla*» (corsivo mio). È stato Theodor Adorno, secondo Jacques Derrida, a spostare sul piano della filosofia la tensione in cui la filosofia entra con se stessa quando affronta il compito di dare una ragione del simbolico-onirico senza distruggere il suo stesso oggetto. La differenza tra sogno e realtà, l'alternativa secca tra il simbolo e il suo significato reale, cui ci richiama il 'no' del filosofo «sarebbe ciò che lede, ferisce e offende [*beschädigt*] i sogni più belli, lasciando su di essi il segno distintivo di una macchia, di una lordura». In *Minima moralia*³⁶ Adorno afferma che i sogni più belli sono offesi [*beschädigt*] «dalla coscienza sveglia che ci fa sapere che sono pura apparenza [*Schein*] rispetto alla realtà effettiva [*Wirklichkeit*]».

Di nuovo, allora: come si può non "offendere" la *realtà del simbolo*, traducendolo e tradendolo nella realtà? Con la questione del rinvio simbolico del sogno al suo significato – e con la questione ulteriore, che abbiamo preso come filo conduttore, del modo di questo rinvio, che potrebbe definirsi analogico ma esclusivo e orizzonta-

le in Freud, e polisignificante e intensivo, programmaticamente indeterminato e anche diversamente analogico in Jung – entra in gioco la questione colta da Adorno in un Benjamin ai suoi occhi vagamente ‘freudiano’. Alla fine del suo *Profilo di Walter Benjamin*,³⁷ Adorno scrive che «nel paradosso della possibilità dell'impossibile, per un'ultima volta si sono ritrovati insieme in lui misticismo e illuminismo». E, a chiarimento del senso della sintesi della effettività della non-ragione e della luce della evidenza razionale aggiunge: «Egli si è liberato del sogno senza tradirlo, e senza farsi complice di ciò in cui i filosofi sempre si sono trovati d'accordo: che non deve essere». Dipende in larga ed essenziale misura dalla lettura che si dà della natura simbolica del rinvio del sogno al suo significato – e dunque dal senso stesso di tale rinvio – il fatto che riesca l'operazione certo intrinsecamente concettuale, ma che resta la capacità specifica di una filosofia che non dice “no”: l'operazione di dar conto della “possibilità dell'impossibile” e di tenersi fermi su questo paradosso, senza liberarsi di esso.

Dar conto di questo paradosso che riguarda, con il sogno, quel che possiede le caratteristiche di “enigma” e di “rompicapo” (gli aforismi benjaminiani di *Einbahnstrasse*) richiede l'intervento dell'Uno filosofico (ossia dell'unità che raccoglie in sé i frammenti scomposti in cui l'assurdo fa consistere la propria impossibilità), il quale tuttavia svolge il suo compito solo sul presupposto dello “sprofondamento nel molteplice” (ossia dell'oggetto e delle sue plurisignificanti interpretazioni-“comprensioni”). L'enigmaticità degli aforismi benjaminiani ha il suo fondamento in quella paradossalità: «Il darne conto nonostante con gli unici mezzi di cui la filosofia disponga, i concetti, costituisce l'Uno, per amor del quale egli senza timore si sprofondò nel molteplice». Qui si trova la motivazione della necessità di mantenere congiunte le ragioni di una decifrazione concettuale e unitaria del simbolo onirico, e quelle di una comprensione aperta e plurale di esso. I due modi divergenti del rapportamento al simbolo si svelano infatti come i due componenti complementari della interpretazione della enigmaticità del simbolo onirico. L'irrinunciabile linguaggio della filosofia della filosofia chiama i due componenti “Uno” e “Molteplice”.

Negli “Appunti su Kafka”³⁸ Adorno torna su questo punto. Il suo

interesse consiste nella circostanza che Kafka spezza il nesso tra letterale, significante e significato, ed è perciò un narratore di «parabole», un puro narratore. Kafka «prende i sogni alla lettera» ed è da questo contatto diretto con i sogni che deriva lo choc che essi producono in *Il Castello* e in *America*. Eliminare dal sogno «tutto ciò che potrebbe scostarsi dalla sua logica prelogica» equivale a eliminare il sogno stesso. Il sogno diventa ovvio, viene preso alla lettera, ed è questa ovvietà che produce lo choc, piuttosto che lo spaventoso. Lo “scostamento” dal sogno di cui parla Adorno, e che Kafka secondo lui non compie, non è altro che la preconditione della decifrazione del simbolo che possiede un significato. Ma in Kafka³⁹ questo non accade, il simbolo manca; la narrazione desimbolizzata non sollecita l'intervento della “comprensione”. In Kafka «ogni proposizione è letterale, ogni proposizione è significante. Le due cose non sono fuse *come vorrebbe il simbolo* [corsivo mio], bensì separate da un abisso». Kafka dunque racconta “parabole”, non decifra né invita a decifrare i suoi simboli. Se prendiamo a oggetto d'indagine concettuale il simbolo, dobbiamo riconoscere quel che il simbolo stesso “vuole” – e non seguire, se non con l'ammirazione che si deve al grande narratore e al suo grande interprete, il Kafka di Adorno.⁴⁰

Note

- 1 Cfr. L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*, tr. it. Adelphi, Milano 1985, p. 131: «Freud voleva trovare una qualche, unica, spiegazione che potesse mostrare che cos'è il sognare».
- 2 Cfr. M. Trevi, M. Innamorati, *Riprendere Jung*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- 3 Cfr. L. Binswanger, *Sogno ed esistenza*, introduzione di M. Foucault, SE, Milano 1993.
- 4 Cfr. J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, in *La scrittura e la differenza*, tr. it. Einaudi, Torino 1990, in part. pp. 262- 264, su cui rinvio a F.S. Trincia, *Il senso del silenzio: Jacques Derrida e Sigmund Freud*, in M. Ruggenini, G.L. Paltrinieri (a cura di), *La comunicazione. Ciò che si dice e ciò che non si lascia dire*, Donzelli, Roma 2003, pp. 145-166.
- 5 S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899 [1900]), tr. it. in *Opere*, vol. III, Boringhieri, Torino 1967, p. 314.
- 6 Ivi, p. 315.
- 7 Ivi, p. 316.
- 8 *Ibidem*.
- 9 Ivi, p. 317.
- 10 Ivi, p. 321.
- 11 Ivi, p. 322.
- 12 Ivi, p. 323.
- 13 Ivi, p. 331.
- 14 Ivi, p. 333.
- 15 Ivi, p. 334.
- 16 Ivi, p. 323.
- 17 Ivi, p. 325.
- 18 P.F. Pieri, *Introduzione a Jung*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 41 sgg.
- 19 C. G. Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952), tr. it. in *Opere*, vol. V, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 144. Cfr. P.F. Pieri, *Introduzione*, cit., p. 41.
- 20 P. F. Pieri, *Introduzione*, cit., p. 41.
- 21 Ivi, p. 42.
- 22 C. G. Jung, *Simboli*, cit., p. 144.
- 23 *Ibidem*.
- 24 P. F. Pieri, *Introduzione*, cit., p. 26.

- 25 *Ibidem*.
- 26 C.G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1946/1954), tr. it. in *Opere*, vol. VIII, pp. 233 sgg. Cfr. P.F. Pieri, *Introduzione*, cit., pp. 28-29.
- 27 C.G. Jung, *Simboli*, cit., p. 13.
- 28 *Ivi*, p. 21.
- 29 *Ivi*, p. 19.
- 30 *Ivi*, pp. 42-45, da cui cito in quel che segue.
- 31 Cfr. M. Trevi, M. Innamorati, *Riprendere Jung*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 176 sgg.
- 32 *Ivi*, p. 178.
- 33 *Ivi*, p. 177.
- 34 *Ibidem*.
- 35 Cfr. J. Derrida, *Il sogno di Benjamin*, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 7-12, dalle quali cito in quel che segue.
- 36 Cfr. T.W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1979, p. 127 (citato da J. Derrida, *Il sogno*, cit., p. 12).
- 37 Cfr. T. W. Adorno, *Prismi*, Einaudi, Torino 1972, p. 247.
- 38 *Ivi*, p. 253.
- 39 Cfr. T. W. Adorno, *Prismi*, cit., p. 250.
- 40 Mi permetto di rinviare a F.S. Trincia, *Jean-Paul Sartre, Sigmund Freud e il problema dell'irrazionalità*, in M. D'Abbiero (a cura di), *Desiderio e filosofia*, Guerini, Milano 2003, pp. 177-219, dove ho affrontato da un'angolazione diversa la questione del confronto della filosofia con il non razionale presente in queste pagine.