

Stefano Catucci

“Reimparare a sognare”.
Note su sogno, immaginazione e politica
in Michel Foucault

Toute imagination, pour être authentique,
doit réapprendre à rêver.

M. Foucault, *Introduction à*
L. Binswanger, *Rêve et existence*, 1954

1. *Il luogo del possibile*

Il nome di Artemidoro, al cui *Libro dei sogni* Michel Foucault dedica nel 1984 il capitolo d'apertura di *La cura di sé*, non compare nello scritto che egli aveva pubblicato giusto trent'anni prima come Introduzione a *Sogno ed esistenza* di Ludwig Binswanger. La rapida e vertiginosa storia del sogno da lui tracciata passava, in quell'occasione, per una grande varietà di epoche e di autori: da Cicerone a Shakespeare, da Giamblico a Novalis, da Spinoza a Schleiermacher e a Victor Hugo, passando attraverso personaggi oscuri come il medico del Seicento André de Laurent o testi letterari ammantati di leggenda come *La Mort d'Agrippine* di Savinien Cyrano de Bergerac. In Artemidoro, tuttavia, Foucault avrebbe potuto trovare qualcosa di molto vicino a quel suo lontano tentativo di sottrarre il sogno alle interpretazioni della psicoanalisi e di restituirlo alla sfera dell'esperienza. Le tecniche antiche dell'oniromantica esposte da Artemidoro miravano infatti a rafforzare il legame fra la dimensione del sogno e i comportamenti reali del sognatore, a partire da quelli connessi al suo ruolo e ai suoi compiti sociali. Il sogno veniva così proiettato verso un orizzonte di scelte, previsioni, progetti, precauzioni, in bre-

ve verso un'esistenza in prospettiva, verso un avvenire investito di attese, speranze, angosce, desideri. I sogni, aveva scritto anche il vescovo e letterato bizantino Sinesio di Cirene nel IV sec., sono un «oracolo interno» che «abita con me», mi accompagna «nei viaggi, in guerra, nei pubblici uffici, nei lavori agricoli, nelle imprese commerciali», mi prepara ad affrontare tanto la buona fortuna quanto i suoi rovesci.¹ Questi ultimi, aggiungeva il romanziere alessandrino Achille Tazio in *Gli amori di Leucippe e Clitofonte*, sono più agevoli da sopportare se non ci colgono del tutto impreparati, così che il sogno è insieme un suggerimento sulle opportunità che il futuro ci prospetta e una difesa dai pericoli a cui andiamo incontro.²

Partendo da Binswanger, Foucault aveva già osservato che il sogno non deve essere decifrato sul filo della memoria e non risponde soltanto a meccanismi di rimozione o a una proiezione di desiderio, ma deve essere declinato anzitutto nel senso del "possibile". La dimensione onirica è per l'esistenza il luogo di una fuga in avanti, di un salto al di là dei limiti e dei vincoli imposti allo stato di veglia per tentare di mettere alla prova, sempre di nuovo, la nostra capacità di immaginare altro, di pensare diversamente. Potrebbe apparire «un'impresa folle», scriveva Foucault, quella che intende «circoscrivere il contenuto positivo dell'esistenza in relazione a uno dei suoi modi meno inseriti nel mondo».³ Eppure il sogno porta con sé la traccia del paradosso costitutivo che lo colloca al limite fra veglia e sonno, o fra la vigenza e la sospensione di un principio di realtà. Se si evita di farne materia buona soltanto per un'«ermeneutica dei simboli», il sogno riconduce per un verso alle strutture fondamentali dell'esistenza e per un altro a un'«antropologia dell'immaginazione».

Negli anni Cinquanta Foucault non aveva ancora del tutto preso le distanze dall'antropologia ed era molto sensibile, tramite l'influenza di Lacan, all'immaginario come facoltà che produce le immagini, le differenze e le determinazioni dell'esperienza onirica lasciandole sospese nella forma della possibilità. All'epoca, inoltre, non aveva ancora consumato apertamente la sua rottura nei confronti della fenomenologia e del suo lessico, così che il richiamo al possibile supponeva una messa fra parentesi di ogni posizione di esistenza ed essere perciò paragonato al metodo della *epoché*. Al tempo di *La cura di sé*, invece, termini come immaginario e immaginazione

erano del tutto fuori scena, i residui di linguaggio fenomenologico erano stati abbandonati da tempo e l'onirocritica di Artemidoro veniva usata essenzialmente per ricavare dal *Libro dei sogni*, indirettamente, tracce di un discorso antico sulla sessualità. Eppure il compito adombrato nell'*Introduzione* a Binswanger, «reimparare a sognare», indica una direzione che il pensiero di Michel Foucault avrebbe seguito costantemente, negli anni, sondando i campi della filosofia, della letteratura, dell'arte e della politica. «Reimparare a sognare» sembra anzi il titolo di un programma non scritto, e di lunga durata, che unifica le diverse fasi del suo pensiero e permette di svilupparne, oggi, alcune potenzialità.

2. “Del possibile, altrimenti soffoco”

L'importanza che Foucault assegna alla dimensione del possibile si può facilmente riconoscere ponendo mente ad alcuni passaggi cruciali del suo lavoro filosofico, allineati anche alla rinfusa dal punto di vista cronologico. In una delle conferenze dei primi anni Ottanta che dedicò a Kant, e che rappresentano quanto di più vicino egli abbia lasciato alla forma di un manifesto filosofico, Foucault aveva sottolineato l'esigenza di passare dalla «critica esercitata nella forma della limitazione necessaria» alla «critica praticata nella forma del superamento possibile».⁴ Allo stesso modo, negli anni Sessanta, l'importanza da lui attribuita a Bataille, e in particolare alla figura della «trasgressione», derivava precisamente dalla volontà di identificare l'esercizio critico non con il riconoscimento dei limiti entro i quali pensiamo e conosciamo, ma con il loro oltrepassamento in nome del possibile, ovvero della possibilità di «pensare diversamente». Non era stato questo anche un movente di *Storia della follia*, laddove Foucault intendeva mostrare le peripezie storiche di modelli di pensiero sensibilmente diversi fra loro? E non era la stessa idea delle rotture epistemologiche, delle discontinuità che attraversano la storia, un nome assegnato al ruolo del possibile spetta nell'esperienza reale degli uomini? La trasgressione, scriveva, rompe le barriere in cui il soggetto moderno ha cercato di chiudersi, come a voler costruire per sé una dimora sicura, e ci getta in un “fuori” al quale par-

tecipiamo più o meno consapevolmente, più o meno responsabilmente, ma senza mai poter reclamare il controllo e la previsione assoluta di quanto ci aspetta. Il pensiero che deriva da Kant, e ancor più quello che ha preso la forma della dialettica, inquadrano l'uomo in un sistema di condizioni antropologiche che fissano i limiti della sua legittimità di volere, di agire e di conoscere. La «trasgressione», secondo Foucault, ci costringe invece a pensare l'uomo alla luce delle sue «decisioni ontologiche» e riporta, perciò, verso condizioni che non valgono una volta per tutte e non possono essere ancorate a un fondamento stabile, com'è pur sempre quello della ragione, dei suoi limiti e delle sue prerogative «naturali». Le decisioni ontologiche degli uomini sono in rapporto variabile con la mobilità della loro storia e con le trasformazioni cui essa va incontro. Ad animare la spinta trasformativa, d'altra parte, non è la necessità di riconoscere e rispettare un confine, ma appunto la proiezione verso il possibile.

Nel corso degli anni Settanta, quando la riflessione di Foucault sarebbe stata assorbita in gran parte dallo studio delle relazioni e dei dispositivi di potere, la dimensione del possibile sarebbe parsa una via maestra, se non la sola, per uscire da un affrontamento soffocante. Gilles Deleuze lo ha osservato evidenziando, con molta chiarezza, uno dei problemi fondamentali su cui Foucault è tornato di continuo: ciò che non rende asfittico il nostro continuo *tête à tête* con il potere è la ricerca del possibile, attraverso la quale la discontinuità storica viene eletta a principio di autoaffermazione. Ogni potere, scrive per esempio Foucault in *La volontà di sapere*,⁵ produce una resistenza, ma d'altra parte ogni resistenza è l'appiglio su cui il potere torna a far presa con forme nuove, se non affinando, e perfezionandone, le forme già esistenti. Il possibile è perciò l'oggetto di una contesa nella quale il potere, lungi dal presentarsi solo come un meccanismo repressivo, deve negoziare di continuo la propria legittimità e gli strumenti del proprio esercizio. La libertà non può essere contrapposta a questo *tête à tête* come uno spazio di apertura incondizionata si potrebbe opporre a un meccanismo chiuso. La scimmia che nel racconto di Kafka, *Una relazione per l'Accademia*, racconta in modo forbito come abbia lasciato la gabbia in cui era segregata, dice di non aver mai voluto «la Libertà», ma di aver cercato «soltanto una via d'uscita». La funzione del possibile è appunto quella di

prospettare vie d'uscita praticabili, sfondi diversi con i quali confrontare le proprie decisioni ontologiche, livelli differenti nei quali competere per ridefinire le relazioni di potere.

Il fondo ambivalente dei dispositivi che Foucault definisce “biopolitici” sta proprio nel tentativo di ridurre lo spazio del possibile a vantaggio di una necessità riferita non più solo alla natura dell'uomo o della sua ragione, ma anche a quella delle sue istituzioni, a partire dal mercato. Le tecniche biopolitiche tendono a scongiurare del tutto il possibile, che denunciano come fonte di pericoli. Le leggi di previsione statistica e socioeconomica cercano di ricondurre l'aleatorio entro i margini del prevedibile, mentre i sistemi di assicurazione dell'esperienza si sforzano di ridurre al minimo i rischi della contingenza. Lo spazio del possibile viene così recintato, amministrato in modo che non si incroci imprevedibilmente con il “reale”, ma anche isolato perché rientri in ambiti d'esperienza – come quello dell'arte, per esempio – nei quali il suo potenziale trasformativo sia più facilmente circoscrivibile e disattivabile.

3. *Dormiens, non demens*

Abbiamo perso di vista momentaneamente il sogno, ma riallacciare il filo non è difficile. Basta osservare la coerenza logica e la concretezza di un semplice sillogismo: se il possibile dipende dall'immaginazione che lo concepisce, e se l'immaginazione «per essere autentica» deve «reimparare a sognare», allora il sogno è lo spazio in cui l'immaginazione si esercita, un laboratorio i cui esperimenti intrattengono un'ampia varietà di relazioni con il mondo reale. Si potrebbero considerare le pagine dedicate, nell'*Introduzione* a Binswanger, al tema dello «spazio onirico» per capire come Foucault abbia marcato gli aspetti esperienziali del sogno e avvertato l'unilateralismo della psicoanalisi. Questa «esplora una sola dimensione dell'universo onirico», quella del suo «vocabolario simbolico», ponendosi del tutto legittimamente il problema delle «pulsioni temporali del sogno, del suo ritmo interno, dei controsensi o dei paradossi della sua durata». ⁶ Le coordinate spaziali e ambientali che il sogno evoca o definisce, invece, non potevano che rimanere fuori dal suo campo di

interessi, dato che le loro modalità di elaborazione non hanno nulla di temporale. E invece proprio lo spazio onirico, con le sue determinazioni paesaggistiche e con le sue tonalità affettive, testimonia nel modo più diretto quanto il sogno sia embricato con lo stato di veglia, com'esso appartenga a una sfera costitutivamente diversa da quella della semplice fantasticheria o del vaneggiamento.

Certo Foucault in seguito non si sarebbe molto occupato del sogno, di fatto consegnando i suoi contributi più significativi sull'argomento ai punti alfa e omega del suo cammino. Non è da escludere che un esame approfondito possa mettere in relazione fra loro il destino riservato, nel suo pensiero, alla questione del soggetto e il rilievo assegnato alla dimensione onirica. Ma non bisogna d'altra parte neppure trascurare il fatto che il sogno, collocato in uno spazio su cui le categorie dell'oggettività non fanno presa, sfugge «alla logica delle dicotomie che oppongono, nello stato di veglia, la trascendenza all'immanenza o la soggettività all'oggettività».⁷

Nella *Prefazione* alla prima edizione di *Storia della follia*⁸ il sogno era stato presentato di sfuggita come oggetto di una ricerca archeologica da compiere. La divisione, il *partage* che oppone Ragione e Sragione è infatti solo una delle forme di discriminazione fondamentali del nostro pensiero, tanto che lo studio dedicato alla follia dovrà essere inteso solo come «prima parte» di una «lunga indagine che al sole della grande ricerca nietzscheana vorrebbe mettere a confronto le dialettiche della storia con le strutture immobili del tragico». In questa prospettiva si sarebbe dovuto analizzare e raccontare anche il *partage* che investe il sogno, «la cui verità l'uomo non può impedirsi di interrogare (sia essa la verità del suo destino o del suo cuore), ma che d'altra parte interroga solo a partire da un essenziale rifiuto che lo costituisce e lo respinge nella derisione dell'onirismo».⁹ All'auspicio di una futura storia o archeologia del sogno, tuttavia, Foucault non avrebbe dato seguito. Si può ipotizzare che egli abbia pensato, a ritroso, di aver già saldato i conti con l'argomento scrivendo intorno a Binswanger, oppure che lo spostamento della sua attenzione verso i sistemi di sapere e poi, più avanti, verso le relazioni di potere, abbiano fatto scivolare il sogno sullo sfondo, in una significativa analogia con la più lenta uscita di scena della letteratura dal campo dei suoi temi di riflessione privilegiati.

Proprio in *Storia della follia*, d'altra parte, c'è un momento nel quale il sogno emerge in primo piano: l'apertura del capitolo dedicato al *Grande internamento*, ovvero le tre pagine sul dubbio cartesiano che Jacques Derrida avrebbe sottoposto a una critica celebre, serata e acutissima. Proprio da un esame di questa critica, dei suoi argomenti e della risposta non meno brillante di Foucault, emerge un profilo del sogno che per un verso conferma la direzione intrapresa con il saggio su Binswanger, per un altro giustifica il suo eclissarsi dal campo della ricerca foucauldiana.

Lo snodo cruciale è rappresentato dallo «squilibrio» che Foucault ravvisa, «nell'economia del dubbio cartesiano», fra il ruolo assegnato alla follia e quello che spetta al sogno, all'immaginazione «stravagante» degli artisti e all'errore. Nel sogno, come nell'illusione, sussiste pur sempre una struttura di verità che rimane intatta al di là del potenziale inganno delle immagini. Come la fantasia dei pittori, notava Descartes, il sogno può rappresentare figure di pura invenzione, straordinarie o bizzarre. Le cose semplici e universali che servono a comporre quelle figure, però, l'immaginazione non le inventa, anzi le ricava proprio dall'oggettività: l'estensione, il corpo, il numero, le forme geometriche, non appartengono mai al puro fantasticare. «Nel caso della follia la cosa è molto diversa», osserva Foucault, perché Descartes non ne aggira l'eventualità appellandosi alla permanenza di un nucleo di verità, ma la esclude: il soggetto che dubita può sognare le cose più stravaganti o essere stato ingannato, talvolta, dai propri sensi, ma non può essere folle.¹⁰

Derrida aveva ribattuto punto su punto gli argomenti di Foucault e sostenuto che Descartes, nelle *Meditazioni*, non aveva escluso la follia dal soggetto. Egli l'aveva semmai ricompresa nel sogno, dato che questo era ai suoi occhi più radicale e universale: un'«esaltazione iperbolica» della follia. L'universalità dipende, secondo Derrida, dalla condivisione e dalla comunicabilità del sognare: anche se ammettiamo di non essere folli, non possiamo negare che tutti gli uomini, quando sognano, hanno un'esperienza paragonabile alla follia. La radicalità, invece, dipende dal fatto che il sogno mette in questione l'affidabilità dell'esperienza ben più di quanto non faccia la follia. Chi è folle, infatti, «non si inganna sempre né in tutto[...], non si inganna abbastanza, non è mai abbastanza folle», scrive Derrida, men-

tre nei sogni a diventare sospetta è «la totalità assoluta delle idee d'origine sensibile», che viene «privata di valore oggettivo» e consegnata al campo delle fantasmagorie.¹¹

Nel rispondere a Derrida e ribadire la propria lettura, Foucault esplicita elementi che il poco spazio originariamente dedicato alla questione aveva lasciato in una luce ambivalente. Il sogno, dice, non è per Descartes un'immagine iperbolica della follia, né tantomeno una sua universalizzazione. Il rapporto fra i due piani, follia e sogno, non è infatti di tipo logico, ma investe il percorso e lo stile dell'esercizio meditativo come tale, chiedendo al soggetto che lo compie di qualificarsi, di dichiarare in via preliminare il proprio statuto. Non il contenuto stravagante delle fantasie del folle è dunque oggetto di esclusione in Descartes, ma il soggetto folle, inutilizzabile ai fini della meditazione perché inaffidabile, inconsistente, privo di rilievo esemplare, non significativo. Foucault sottolinea l'uso, nei passi incriminati del testo latino delle *Meditazioni Metafisiche* di Descartes, di termini medici e giuridici che indicavano l'interdizione di persone incapaci, alle quali veniva sottratta una parte dei diritti civili, per esempio vietando loro di firmare documenti, di sposarsi, di portare testimonianza in una disputa, etc. Un soggetto così dequalificato viene ora escluso anche dall'attività meditativa, posto che nessuno potrebbe dar credito a un incapace, mentre quella del sognare è un'attività comune, abituale, che non incide sulle capacità e sui diritti di chi la esercita. «*Demens*, sarei impossibilitato a continuare: a questa sola ipotesi sono obbligato a fermarmi» e, come Descartes fa, a cercare subito un'altra situazione esemplare a cui riferirmi. *Dormiens*, invece, «posso proseguire la mia meditazione» perché «resto qualificato per pensare».¹²

La linea di *partage* a cui il sogno è sottoposto non passa dunque per le stesse coordinate del meridiano che taglia in due l'esperienza della ragione e della follia. Non vertendo sull'interdizione del soggetto, la linea di demarcazione tocca infatti – lo vedremo – il senso stesso dell'apparire e investe il valore che gli uomini attribuiscono all'esperienza onirica. Nelle sue fantasmagorie essi riconoscono riflessi del loro vissuto, per quanto criptica o fantasiosa possa esserne l'elaborazione. Al tempo stesso quei riflessi possono essere così deformati, e così privi di concatenazione logica, da inibire qualunque tentativo di stabilire un legame coerente tra mondo onirico e mondo della veglia. Le

interpretazioni moderne, secondo Foucault, si dividono proprio su questo nodo. La psicoanalisi analizza le immagini del sogno isolandole dalla realtà e preoccupandosi solo di metterle in luce la struttura referenziale, quasi che fossero semplicemente “segni” di altrettanti “significati” da decifrare. Inevitabile, osserva Foucault, che la psicoanalisi potesse ricucire il sogno con la realtà solo in un modo estremamente artificioso, concentrandosi sulla «natura allucinatoria della soddisfazione del desiderio». La fenomenologia di matrice husserliana, dal versante opposto, ha privilegiato la concretezza degli atti espressivi, riconducendo le immagini oniriche al contesto che le fonda e le produce. Quel che la fenomenologia non ha più saputo porre, tuttavia, è stato il problema della comprensione del sogno, ovvero della sua relazione con un significato e un referente, questione le cui ripercussioni sono state evidenti in campo terapeutico e che hanno portato un personaggio della statura di Jaspers «a giustificare il rapporto medico-malato solo nei termini di una mistica della comunicazione». La comprensione, per la fenomenologia, è soltanto «una maniera di abitare l’atto espressivo», un «modo dell’interiorità» che non stabilisce alcuna relazione determinabile con l’universo dei significati del sogno. La risposta di Binswanger, che ha cercato di trovare nell’esistenza concreta dell’individuo il «fondamento comune» agli insiemi significativi delle immagini oniriche e agli atti d’espressione, aveva per Foucault il merito di riassegnare all’immaginazione un ruolo costitutivo non solo nell’ambito di alcune attività specializzate, come la poesia o l’arte in genere, nell’intero orizzonte delle attività pratiche e teoretiche dell’uomo.¹³ Spaziando dal campo della conoscenza a quello delle istituzioni sociali, il sogno agisce contemporaneamente come un reagente emotivo, un sistema prognostico, una strategia ideativa, un programma di manipolazione, in breve come un principio di trasformazione che implica la partecipazione, non l’esclusione dei soggetti in gioco.

4. *“Cosa significa apparire?”*

Per un’immaginazione che voglia o debba «reimparare a sognare» la via maestra rimane comunque quella che passa per le sue attività specializzate, per ciò che chiamiamo ‘arte’. Nei testi che Foucault ha

dedicato alla letteratura e alla pittura dagli anni Sessanta all'inizio dei Settanta abbondano i riferimenti alla notte come all'elemento naturale in cui vive e prospera l'immaginazione. «Il poeta», recita una frase di Cocteau riportata nell'*Introduzione* a Binswanger, «è sempre agli ordini della sua notte» e notturna, probabilmente, è anche la luce di ogni poetica, perché di notte le determinazioni delle cose diventano meno perentorie e lasciano spazio alla variazione del possibile. L'arte si riferisce al sogno come a un fratello nato dalla stessa notte, un gemello diverso che si presenta con vesti spesso molto diverse. Per i romantici tedeschi, ad esempio, il sogno era l'emblema di una «notte rischiarata dalla luce della veglia». Al suo interno si era guidati dal filo della memoria come Teseo per i meandri del labirinto. Guardare al sogno significava perciò per i romantici – e più in generale per una linea della letteratura tedesca che arriva fino a Thomas Mann e Hermann Broch – passare in rassegna le nostre conoscenze, condurle lungo un processo di interiorizzazione, commisurarle a una dimensione umana e rafforzare, così, il nostro sentimento di appropriazione del mondo. Per Breton, come per tutto il surrealismo, il sogno era invece un grumo di oscurità persistente, un nucleo irriducibile di notte «collocato nel cuore del giorno». Tramite il sogno l'uomo non si appropriava della conoscenza, ma veniva spinto oltre i suoi limiti, «il più vicino possibile a ciò che gli è più lontano», messo «con le spalle al muro dell'incommensurabile». ¹⁴ Per i surrealisti, tuttavia, il sogno rimaneva pur sempre collocato nella sfera di una psicologia, ovvero in una dimensione al cui interno faceva capolino l'inconscio, collettivo o individuale che fosse. In un autore come Philippe Sollers o negli altri scrittori che facevano riferimento alla rivista «Tel Quel», alla quale Foucault guardava con particolare attenzione, l'esperienza del sogno veniva invece emancipata dai suoi legami con la psicologia e consegnata a un livello d'esperienza «difficile da formulare» ma filosoficamente decisivo: quello del pensiero. ¹⁵

Tramite la distinzione fra esperienza della psiche da un lato, ed esperienza del pensiero dall'altro, Foucault prosegue la sua (allora) già decennale critica della psicoanalisi, riallacciando la poetica del gruppo «Tel Quel» a quella degli autori che gli erano stati preziosi per la definizione del suo programma di filosofia critica: Bataille, Blanchot, Klossowski, oltre naturalmente a Raymond Roussel. Bataille,

per esempio, era stato colui che dal surrealismo aveva fatto emergere qualcosa che non poteva essere ridotto a espressione della vita psichica, ma doveva essere trattato appunto come un’esperienza del pensiero: nozioni come “limite”, “trasgressione”, “riso”, “follia”. La domanda che Bataille poneva al sogno era ontologica, non psicologica: «cosa significa pensare?»; «cos’è quest’esperienza straordinaria del pensare?». Da Roussel, per una via che giunge fino ad Alain Robbe-Grillet, è emersa d’altra parte un’altra questione, «vicina ma diversa», utile per cogliere l’altro lato di un’ontologia dell’immaginazione basata sul sogno: «cosa significa vedere e parlare?». Una terza domanda permetterebbe poi di individuare ancora meglio la forma di questa ontologia, se è vero che servono tre punti per definire una circonferenza: «che cosa significa apparire?». Intorno a quest’ultima domanda, cruciale, e nel rapporto che intrattiene con le altre si gioca la storia del *partage* che Foucault non ha scritto e che corrisponde, però, con uno dei limiti fondamentali della cultura occidentale: «un *partage* quasi impensabile», egli scrive, perché il nostro pensare e il nostro parlare sono già iscritti nel campo delimitato dalla sua divisione, perché «non lo si può riconoscere e prestargli delle parole se non una volta che si è fatto pieno giorno e che la notte è tornata nella sua incertezza».¹⁶

Nel momento in cui ci si sposta dal campo della psicologia a quello dell’ontologia, tutte le caratteristiche del pensare, del vedere, del parlare e dell’apparire vengono rimescolate senza che sia possibile dare altra risposta che non sia quella di un’ammissione di ignoranza. È anzi lo «strato di roccia della nostra ignoranza», scrive Foucault, giacché si tratta della constatazione del fatto che possiamo realmente pensare una facoltà, una disposizione, un intreccio di parole e di cose i cui principi d’ordine, però, sono perennemente variabili. L’apertura al possibile del sogno non dipende solo dalla libertà che spetta al dormiente rispetto ai vincoli della veglia, ma anche dall’esistenza di domande che suppongono, alle loro spalle, l’intervento di un *partage* irrevocabile, ma i cui confini vengono ridefiniti di continuo.

Di pietra, se non di roccia, è d’altra parte anche la scritta RÊVE che compare in un quadro di Magritte, *L’Art de la Conversation*, al quale Foucault dedica un’importante lettura nel saggio *Ceci n’est pas une pipe*. Se il ritratto della pipa portava inciso sulla tela un frammento di discorso, il quale portava con sé a sua volta il potere ambi-

guo del linguaggio di negare o raddoppiare ciò che vediamo, nell' *Art de la Conversation* sono le cose a formare da sé le loro parole e a imporle agli uomini, senza che questi neppure se ne accorgano: «in un paesaggio da inizio del mondo, o da gigantomachia, due personaggi minuscoli stanno parlando; discorso inaudibile, mormorio subito assorbito dal silenzio delle pietre, dal silenzio di questo muro i cui enormi blocchi stanno a strapiombo sopra i due muti parlanti». Alla base di questi blocchi ciclopici, messi gli uni sugli altri come in un'architettura degli antenati, alcune pietre formano una parola facilmente leggibile: RÊVE. La si può intendere come un effetto della chiacchiera degli uomini, fragile, inconsistente, ma che pure ha avuto «il potere di organizzare il caos delle pietre», oppure la si può leggere come se le cose stesse avessero la forza di scrivere da sole «una parola stabile, che nulla potrà cancellare» e che si impone dietro il mutismo degli uomini. Questa parola oltretutto, osserva Foucault, designa il luogo che produce «le immagini più fuggitive». Proprio nel sogno, inoltre, «gli uomini sono ridotti al silenzio e comunicano con la significazione delle cose», oppure «si lasciano penetrare da quelle parole enigmatiche, insistenti, che provengono da fuori». ¹⁷

Interrogata dal punto di vista di un'ontologia, o di una filosofia critica come quella che Foucault ha concepito, l'esperienza del sogno ci conduce a uno scenario simile al quadro dipinto da Magritte. Ogni interpretazione della sfera onirica, o anche solo del formarsi della parola 'sogno', è ugualmente legittima, e dunque nessuna può essere privilegiata se non per una scelta arbitraria, forzosa, artificiale. Bisogna invece riconoscere come l'indecidibilità di una risposta sia alla base di un rilancio delle domande sull'apparire, sul pensare e sul parlare, porre le quali equivale a riaffermare il principio del possibile. Un principio vitale, ma evanescente, la cui messa in pratica potrebbe produrre forse effetti giganteschi, ma forse anche non produrre niente e lasciarci impotenti di fronte alla forza oggettiva delle cose.

5. *Oniropolitica*

Nel 1978, nel corso di una conversazione con il giapponese Mika Yoshimoto a proposito dell'eredità di Marx, Foucault aveva parlato

dell'inaridimento della nostra immaginazione politica.¹⁸ «Una delle caratteristiche della nostra generazione», diceva, «ma probabilmente anche di quella che ci precede, così come di quella che viene dopo di noi, è rappresentata dalla mancanza di immaginazione politica», deficit in gran parte imputabile proprio alla tradizione novecentesca del marxismo, da lui descritta come un potente inibitore dell'immaginario. Un pensiero che immagina il domani dovrebbe essere in grado di superare il limite del presente. Il marxismo, invece, irrigidendo i contorni di quella che un tempo era stata la sua utopia, si era trasformato in «una somma di meccanismi e di dinamiche di potere» contribuendo ad atrofizzare la nostra fantasia e la nostra capacità di sperare altro, di progettare un domani diverso. Con accenti che quasi ricordano Walter Benjamin, Foucault attribuisce invece agli uomini del XVIII e del XIX secolo una capacità straordinaria «di sognare l'avvenire della società umana». L'utopia, da lui normalmente screditata, gli appariva in questo caso almeno emblematica della capacità umana di immaginare il nuovo, un mondo diverso da quello che conosciamo e che è stato forgiato per noi dai sogni degli uomini venuti prima di noi sulla terra, come appunto aveva sottolineato Benjamin. L'utopia, riconosce Foucault, è anzi un modo eminente di oltrepassare i limiti ed è, per questo, un'elaborazione del possibile nella forma di una oniropolitica.

Può esserci, d'altronde, un pensiero politico proiettato verso il domani che non contenga, in sé, l'esperienza del sogno? Nel 1954 Foucault aveva scritto che «il sogno non è una modalità dell'immaginazione», ma è la sua «condizione prima di possibilità».¹⁹ Gli era parso, allora, che tramite il sogno gli uomini facessero l'esperienza più radicale della loro libertà e che rinunciare al contributo dell'immaginazione fosse come rinunciare a pensarsi nella propria qualità di soggetti liberi. Proprio gli esempi portati in quell'occasione si riallacciano al dialogo su Marx del 1978, giacché pongono in termini molto generali la questione dei rapporti fra immaginazione, sogno e politica. Voler immaginare il domani senza avere di nuovo imparato a sognare sarebbe infatti sostituire il bisogno vitale del nuovo, l'aria respirabile del possibile e la necessità critica di spingere il pensiero oltre i limiti dati con l'inflazione del già noto, l'accumulo del già saputo, le ossessioni di una coazione a ripetere. Il sogno invece «non

comporta il senso della ripetizione», aveva scritto, se non «nella misura in cui questa è precisamente l'esperienza di una temporalità che si apre sull'avvenire e si costituisce come libertà». ²⁰

Il sogno diventa anche pedagogico, insegna che una pratica della libertà è possibile. Ma non è tutto. Occorre infatti insistere sull'intreccio costitutivo di sogno e realtà perché gli aspetti politici della dimensione onirica possano essere adeguatamente valutati: si ricorderà come gran parte delle interpretazioni di Artemidoro fosse basata sulle implicazioni sociali del sogno in rapporto al ruolo del sognatore. La libertà si rivela allora come un'esperienza del sogno che si combina con quella del risveglio, proprio come l'analisi foucaultiana delle relazioni di potere mette sempre in rapporto un agire e un patire, un modo di esercitare attivamente e uno di subire il potere, di opporre resistenza e di lasciarsi catturare dal potere, con benefici e debiti da ripartire in modalità sempre di nuovo da negoziare e rinegoziare.

Una politica del possibile e del sogno rasenta, certo, i confini del vitalismo, lasciando emergere esperienze che potrebbero ben essere ricomprese nella storia di un anarchismo critico. «Mi ha sempre colpito», disse in un'intervista rilasciata a ridosso della morte di Breton, «il fatto che nella sua opera non sia mai in questione la storia, ma la rivoluzione; non la politica, ma il potere assoluto di cambiare la vita». Poco più di dieci anni dopo, al culmine di un periodo di ricerca durante il quale aveva concentrato la sua attenzione proprio sui meccanismi di potere, lasciandosi alle spalle problemi speciali e settoriali come quelli dell'arte e della letteratura, ecco però che prendere le parti dell'immaginazione gli si presenta *tout court* come espressione di una politica. «L'incompatibilità profonda tra marxisti ed esistenzialisti di tipo sartriano e Breton», aveva detto nel 1966, «viene senza dubbio dal fatto che per Marx e per Sartre la scrittura fa parte del mondo, mentre per Breton un libro, una frase, una parola possono per se stesse costituire l'antimateria del mondo e compensare tutto l'universo». ²¹ Una politica dell'antimateria è, in fondo, ciò di cui oggi andiamo in cerca ansiosamente. Per provare a immaginarla, però, dovremmo sgombrare il campo dai fattori di inibizione e davvero “reimparare a sognare” – a patto di non confondere la dimensione del sogno con le strategie di una retorica della comunicazione.

Note

- 1 M. Foucault, *Le Souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Gallimard, Paris 1984; tr. it. di L. Guarino, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 10. (Avvertenza: tutte le traduzioni esistenti sono state leggermente modificate.)
- 2 Ivi, p. 11.
- 3 Id., *Introduction à L. Binswanger, «Le Rêve et l'existence»*, Desclée de Brouwer, Paris 1954; tr. it. di L. Corradini, *Introduzione a L. Binswanger, «Sogno ed esistenza»*, SE, Milano 1993, pp. 11-85; solo l'*Introduzione*, senza il testo di Binswanger, in altra tr. it., a cura di F. Polidori, *Il sogno*, Cortina, Milano 2003, p. 18.
- 4 Id., *What is Enlightenment?*, in P. Rabinow, a cura di, *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, pp. 32-50; tr. it. dal francese di Sabrina Loriga, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault 3, 1978-1985, Interventi, colloqui, interviste, Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di Alessandro Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 217-232, p. 232.
- 5 Id., *La volonté de savoir*, 1976, tr. it. di P. Pasquini e G. Procacci, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.
- 6 Id., *Introduction à L. Binswanger, «Le Rêve et l'existence»*, cit., pp. 55-61.
- 7 Ivi, p. 25.
- 8 Id., *Raison et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961, nuova ed. con il titolo *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972; tr. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1963, 1976, 1992³.
- 9 Id., Prefazione alla prima edizione di *Storia della follia*, non ripubblicata nelle edizioni successive, ora in Id., *Dits et Écrits*, Gallimard, Paris 1994, vol. I, pp. 159-167; tr. it. in *Archivio Foucault: 1. 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 49-57, p. 52.
- 10 Id., *Raison et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, cit., pp. 51 e sgg.
- 11 J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, in «Revue de métaphysique et de morale», 3-4, 1964, pp. 460-494, poi in Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967; tr. it. di G. Pozzi, *Cogito e storia della follia*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, pp. 39-79, pp. 60-63.
- 12 M. Foucault, *Mon corps, ce papier, ce feu*, in «Paideia», settembre 1971, poi in appendice alla nuova ed. di *Histoire de la folie*, cit., pp. 583-603; tr. it. *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, in *Storia della follia*, cit., pp. 485-509, p. 495.
- 13 Id., *Introduction à L. Binswanger, «Le Rêve et l'existence»*, cit., pp. 32-33.

- 14 Id., *C'était un nageur entre deux mots*, intervista con C. Bonnefoy, in «Arts et loisirs», 54, 1966, ora in Id., *Dits et Écrits*, cit., vol. I, pp. 554-557; tr. it., *Era un nuotatore fra due parole*, in *Archivio Foucault 1*, cit., pp. 129-132, p. 131.
- 15 Id., *Débat sur le roman*, in «Tel Quel», 17, 1964, pp. 12-54; ora in Id., *Dits et Écrits*, cit., vol. I, pp. 338-390, p. 339.
- 16 Id., *Guetter le jour qui vient*, in «La Nouvelle Revue Française», 130, ottobre 1963, pp. 709-716; ora in Id., *Dits et Écrits*, cit., vol. I, pp. 261-268, p. 263.
- 17 Id., “Ceci n'est pas une pipe”, in «Les Cahiers du Chemin», 2 gennaio 1968, ora in Id., *Dits et Écrits*, cit., vol. I, pp. 635-650; prima versione del testo successivamente pubblicato in forma di libro (Fata Morgana, Montpellier 1973; tr. it. *Questa non è una pipa*, SE, Milano 1988), p. 645.
- 18 Id., *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarasser du marxisme*, tr. francese della conversazione con M. Yoshimoto (luglio 1978), in Id., *Dits et écrits*, cit., vol. III, pp. 595-618; tr. it. *Metodologia per la conoscenza del mondo: come sbarazzarsi del marxismo*, in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità*, cit., pp. 241-268.
- 19 Id., *Introduction à L. Binswanger*, «*Le Rêve et l'existence*», cit., p. 72.
- 20 Ivi, p. 59.
- 21 Id., *C'était un nageur entre deux mots*, intervista con C. Bonnefoy, cit., p. 556.