



Dall'immunità al nichilismo A proposito di un recente libro di Gianluca Garelli

Francesco Simoncini

Università degli Studi di Roma "La Sapienza"

Il vero, insegna Spinoza, è indice di sé e del falso. Per quanto a lungo ci si ostini nell'errore, una volta incontrata la verità nessuno saprebbe più confondere illusione e realtà, veglia e sogno. Lo stesso rispondeva Descartes a chi, come Hobbes, sosteneva provocatoriamente che un sognatore non potrebbe mai esser certo di sognare: basterà il risveglio, obietta Descartes, a ristabilire i lesi diritti del reale. Nessuno che sia sveglio e che sia cosciente del suo pensiero come dell'esistenza di Dio potrebbe più confondere illusione e realtà, veglia e sogno. Nessuno, almeno, che non sia vittima di un Dio ingannatore o più modestamente di un genio maligno; «nessuno – dice Spinoza – che sia sano di cervello e non sogni spiriti immondi, che ci ispirano idee false simili a quelle vere». Il sospetto che queste scandalose ipotesi, tanto assertivamente respinte dalla ragione moderna, abbiano nondimeno qualcosa da dire proprio sulle strategie di immunizzazione e di autocomprensione della razionalità, è quanto ha dato l'avvio alla più recente ricerca di Gianluca Garelli, pubblicata per i tipi di Einaudi col titolo *Sogni di spiriti immondi. Storia e critica della ragione onirica*. Un lavoro, questo, che si presta a una lettura secondo vari piani. C'è chi potrà trovarvi una competente storia della filosofia moderna, come "idea di una storia della filosofia dal punto di vista onirocritico", che dall'angolo visuale della polarità sogno/realtà taglia trasversalmente il pensiero moderno da Descartes a Hegel. C'è poi chi potrà leggersi un capitolo finora latitante di storia delle idee, incentrato non (solo) sull'interpretazione antropologica del sogno, quanto soprattutto sui sogni *della ragione*. Lo si chiamerà un «artificio onirico»,¹ dunque, un «dispositivo fittizio»² con cui la ragione evoca deliberatamente l'ipotesi demonica della realtà come sogno solo per poterla poi meglio confutare. A meno di non ritrovarsi poco dopo nel ruolo dell'apprendista stregone.

Il discorso intessuto dalla ragione moderna si sforza di anticipare questa abnormità, di immunizzarsene a priori, per esorcizzare la possibilità di perdere il controllo e il dominio sul reale;³

ma il demone prodotto ad arte potrebbe rivelarsi assai più intrattabile del previsto. Ecco che allora ci sarà anche chi – come si cercherà di mostrare nelle righe seguenti – potrà ricavare da questo volume una lezione sulle più o meno riuscite strategie *immunitarie* messe in campo dalla ragione contro le provocazioni di un radicale e perfino nichilistico scetticismo.

Nel modo più eloquente e convincente, i motivi del "sogno razionale", della minaccia scettica e dell'immunizzazione si danno anzitutto convegno nella strategia cartesiana del dubbio iperbolico, a cui è dedicato uno dei capitoli strutturalmente assiali del testo. Non è solo questione, in Descartes, di mettere tra parentesi la tesi della realtà, con un gesto di sospensione del giudizio che sarà poi peculiare della fenomenologia; decisivo è invece il presupposto di tale gesto, ossia la volontà di *porre* (nel senso forte dell'ipotesi) il sogno nel luogo della realtà e l'errore nel luogo della verità, dando provvisoriamente

¹ G. Garelli, *Sogni di spiriti immondi. Storia e critica della ragione onirica*, Einaudi, Torino, 2021, p. 9.

² *Ivi*, p. 32.

³ *Ivi*, pp. XX-XXI.



ragione allo scetticismo per non doverlo prendere sul serio. Per questo «si tratta di assumere il punto di vista scettico come scelta strategica e omeopatica»,⁴ e per questo, di nuovo, «la scelta del dubbio ha valore *terapeutico*».⁵ Non sfuggiranno, in entrambi i casi, l'enfasi sulla «scelta» e la metaforica medica. La ricetta cartesiana prescrive infatti alla ragione vittima della seduzione onirica di assumere volontariamente, in dose moderata e controllabile, quello stesso veleno scettico che la insidia dall'esterno, per poi rovesciarne le premesse in base alle garanzie dell'Io e di Dio. Che il *cogito*, presenza puntuale ma saldissima, domini tanto il sogno quanto la veglia, e che Dio quale *causa sui* esista e non sia mendace, sono roccaforti della cui tenuta ci si può accertare solo quando tutto il resto minaccia di sgretolarsi.

Vale qui la pena di sottolineare, a margine, come tra i pregi del libro di Garelli figurino senz'altro la capacità di penetrare filosoficamente fenomeni artistici o letterari (si veda l'intermezzo dedicato a Boccaccio, il confronto con Shakespeare, Cervantes o Calderón, infine l'interpretazione del celebre *Capriccio* di Goya che spicca pure sulla copertina del volume) così come, per converso, lo sforzo di esibire volta per volta il *significato* storico delle stazioni concettuali. Accade allora che Descartes venga situato nel contesto dell'epoca barocca, oltre che in virtù di quelle tendenze biografiche alla dissimulazione sul “gran teatro del mondo” che lo contraddistinguono, anche in base alla direzione complessiva del suo pensiero. Non sono infatti da trascurare le affinità tra il senso apotropico, esorcistico, dell’“eversione” cartesiana di ogni atteggiamento naturale, e l'analoga immunizzazione operata dal teatro barocco (due casi esemplari: il Calderón de *La vita è sogno* e lo Shakespeare del *Sogno di una notte di mezza estate*) verso quel «sogno senza fondo» che è la metafora – scettica – del teatro nel teatro (del mondo). Da un lato un'immunizzazione teoretica, evidentemente, dall'altro il tentativo (come nota Garelli con Girard) di dissolvere in *divertissement* o comunque in valori estetici lo scacco della ragione. E però, in entrambi i casi, una *finzione* della ragione, che non sa reprimere del tutto la sua latente attrazione per l'ipotesi onirica radicale.

Non si dovrà forse parlare, allora, di una cattiva coscienza della ragione onirica? Certo il saggio sembra muoversi anche in questa direzione, allorché tiene fede al proposito di svolgere non solo una (pur indispensabile) «storia», ma altrettanto una «critica» della ragione onirica. O perfino, si dovrebbe dire, una “metacritica”, non appena la critica si applichi al precedente kantiano. E proprio la filosofia trascendentale tradisce nel modo più sconcertante il doppio movimento, attrattivo e repulsivo, di una ragione colonizzata dai «sogni della metafisica».⁶ Il tentativo di dimostrare che «Kant ha preso Swedenborg più sul serio di quanto comunemente si pensi, in nome di un'immagine stereotipata e rassicurante del suo illuminismo»,⁷ tentativo intorno a cui si organizza parte consistente del capitolo kantiano, serve come breccia aperta ai “limiti” (*Grenzen* ma anche *Schranken*) del progetto trascendentale, nella misura in cui attesta la tentazione dell'iperfisico a cui è esposta la ragione di Kant (l'uomo e insieme il filosofo). Assai icastica è qui la descrizione della «civetteria» del *galante magister* verso la *coquette* della metafisica:⁸ un'immagine che al di là della parvenza mondana «esprime un corteggiamento mimetico, il desiderio inestinguibile d'un possesso avvertito come necessario e tuttavia impossibile a realizzarsi».⁹

⁴ *Ivi.*, p. 99.

⁵ *Ivi.*, p. 104.

⁶ Cfr. per questo *ivi.*, tutto il cap. 7.

⁷ *Ivi.*, p. 298.

⁸ *Ivi.*, p. 295.

⁹ *Ibid.*



Se prima, con la discussione della grande letteratura barocca e in particolare di Shakespeare, Garelli stabiliva una linea di continuità con i precedenti studi di estetica, ora si fa valere piuttosto lo studioso del tragico. E varrebbe in effetti la pena di sviluppare la correlazione tra la stessa etimologia della *Schwärmerei* – quell'entusiasmo fanatico a cui soggiace il sognatore della metafisica, quando “sciama” come una falena intorno a un fuoco che insieme attrae e consuma – e la struttura a priori della ragione, portata “naturalmente” a superare i limiti della natura in forza di un principio che la condanna dall'interno all'«illusione trascendentale». Ma se la patologia dell'immaginazione e della metafisica inerisce all'uomo tanto antropologicamente quanto trascendentalmente, ciò significa che il tentativo di tracciare i limiti dell'esperienza ha, di nuovo, valore “catartico” come pratica di immunità rispetto alla minaccia dell'*Unheimliches*: quell'estraneo di cui si percepisce oscuramente l'affinità col proprio.

La storia della ragione onirica moderna, leggibile *anche* (ma non certo esclusivamente) secondo una chiave “immunitaria”, trova il proprio coronamento esemplare in Hegel: ovvero, in uno sforzo (nel senso della *Anstrengung*) di totalizzazione concettuale che si potrà valutare alternativamente quale trionfo della ragione nella lotta col proprio demone o quale capitolazione definitiva alla dialettica dell'immunità. Come che sia,

Hegel era pur sempre colui che, fin dai primi anni di Jena, si era sforzato di *includere* lo scetticismo nella trattazione filosofica, quale figura costitutiva del cammino dello spirito. Così facendo, egli suggeriva di diffidare delle strategie di immunizzazione non dialettica, peculiari in particolare della razionalità moderna.¹⁰

Un Cartesio pervenuto infine a se stesso, dunque, che riesce nell'impresa di appropriare il negativo (vale a dire le provocazioni filosofiche dello scetticismo e del nichilismo) al percorso dialettico della ragione, in modo da neutralizzarne il pungolo sovversivo? Senza poter discutere qui le ricche analisi svolte da Garelli sull'antropologia hegeliana, la *Seele* e l'inconscio, sulla transizione dal sonno alla veglia come «giudizio» e sul «sacrificio del termine medio» in Hegel e in Hölderlin, basti sottolineare come il filosofo di Stoccarda diffidi appunto «delle strategie di immunizzazione *non* dialettica»: dal che si desume evidentemente come quella dialettica sia a sua volta una strategia di immunizzazione. La strategia immunitaria per eccellenza, forse; forse anche l'unica via per sottrarsi alle conseguenze nichilistiche di un'immunizzazione fallita. E non consiste il paradigma immunitario precisamente nel tentativo biologico di neutralizzare il veleno tramite la sua assunzione anticipata e deliberata in forma di rimedio? Ma questo, appreso alla scuola di Mitridate e di Paracelso, è pure il programma (mitologico) della dialettica: sostare presso il negativo finché non si ribalti tramite esasperazione; prendere posizione là dove risiede la forza dell'avversario e così appropriarsene; attendere l'intervento di una *Zauberkraft* che è ancora la «forza magica» della lancia di Achille nel mito greco.¹¹ Non a caso Hegel, parlando del pensiero o meglio del *conoscere*, dichiara che esso «è il principio della malattia e la sorgente della salute, il calice di veleno da cui l'uomo beve morte e putrefazione, e nel medesimo tempo il punto sorgivo della conciliazione...; esso produce la ferita e la sana».¹²

¹⁰ *Ivi*, p. 389.

¹¹ Il riferimento è al mito di Tèlefo. Cfr. per qualche indicazione J. Starobinski, *Le remède dans le mal: la pensée de Rousseau*, in Id., *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Gallimard, Paris, 1989 [*Il rimedio nel male: il pensiero di Rousseau*, in Id., *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi*, Einaudi, Torino, 1990, pp. 149-210 e in part. pp. 172-177].

¹² Si noti che Hegel applica regolarmente alla conoscenza (o al pensare) la metafora del veleno e del rimedio ogniqualvolta interpreta il mito del peccato originale, tanto negli *Zusätze* all'*Enciclopedia* quanto nelle lezioni sulla filosofia della religione.



Non sembra ozioso a questo punto domandarsi *da cosa* la ragione voglia così tenacemente immunizzarsi. Dal sogno, certo, inteso quale luogotenente simbolico di scetticismo e nichilismo, dove si annida il sospetto che nella realtà non si diano ragioni sufficienti per attestare che la realtà sia in realtà la realtà, e non piuttosto un sogno. In breve, secondo la prospettiva scettica: realtà e ragione non sarebbero in grado di autofondarsi. La domanda implicita pare perfino più radicale di quella leibniziana del *Pourquoy il y a plus tôt quelque chose que rien?*, che qui dovrebbe essere rettificata in: *si dà in generale qualcosa, o non piuttosto il sogno?* Di fronte a un'interrogazione che costituisce addirittura il presupposto di quella ontologica per eccellenza, la risposta tradizionale – che riaffiora carsicamente di capitolo in capitolo nel libro di Garelli – individua nel criterio della *coerenza*, della *continuità* e della *connessione* la linea del confine onirico. Una risposta semplice, facile; una risposta che perciò sembra ironicamente condannata a soccombere all'*altra* risposta ontologica leibniziana: *Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*. Così Garelli, con una preterizione assai indicativa: «Inutile ripeterlo ancora: il punto è che il criterio della coerenza e dell'ordine appare epistemologicamente inadeguato, agli occhi peraltro mai soddisfatti dello scettico». ¹³ E quella “coerenza” concerne sia il rapporto del sogno con la veglia – poiché, con Malebranche, «la principale ragione che c'impedisce di scambiare i nostri sogni con la veglia sta nell'impossibilità di collegarli con le cose fatte da svegli» ¹⁴ – sia la continuità della memoria vigile – poiché, di nuovo con Leibniz, «“svegliarsi” non è altro che ricordare, nel senso del *recolligere sese*, recuperare l'unità del proprio sé: *sich besinnen*», ¹⁵ e «il segno della probabile realtà di qualcosa è dato dall'integrabilità della sua manifestazione nella serie degli eventi». ¹⁶ Argomenti analoghi si ritrovano in Hume e in Locke, in Condillac e in La Mettrie, come mostra l'autore nel suo attraversamento della filosofia moderna e illuministica. Che una simile trafila di risposte si riveli «inadeguata», però, non dipende tanto da un difetto intrinseco, quanto dalla pretesa iperbolica (come iperbolico è il dubbio cartesiano) a cui la ragione si trova sottoposta. Occorre insomma porre mente, prima che alla domanda scettica, ai suoi presupposti, ovvero occorre riformulare la domanda in altri termini: cosa c'è, nel cuore della realtà moderna, che la rende tanto vulnerabile alla minaccia scettica, e da dove trae la minaccia il suo alimento? Perché, in sintesi, la ragione si scopre d'un tratto sovraccaricata da un tale onere della prova?

Nel momento in cui la «critica della ragione onirica» svela l'autocoscienza della razionalità moderna come una cattiva coscienza, questo peccato originale della ragione non andrà tanto ascritto all'incapacità di sostenere le domande iperboliche dello scetticismo, quanto alla stessa disponibilità a rispondere su un piano fuorviante. Affiora, cioè, il sospetto che non all'esigenza smodata delle provocazioni scettiche si dovrebbe far fronte, quanto alle incertezze – queste sì genuine – che le hanno motivate. Se lo spettro di una realtà onirica e virtuale assedia così da presso la coscienza della filosofia moderna è precisamente perché la consistenza, la continuità, la coerenza del mondo dell'esperienza hanno perduto d'un tratto la loro ovvietà. Ed è proprio lo spirito della modernità – con l'accelerazione degli scambi e l'inarrestabile urbanizzazione, con l'ascesa della borghesia mercantile e commerciale, con la specializzazione professionale e la parcellizzazione industriale, con lo smantellamento del vecchio mondo feudale e la crisi dei valori tradizionali, infine con la divaricazione irreversibile di “tempo della vita” e “tempo del mondo” – ad eseguire decennio dopo decennio quella “distruzione dell'esperienza” che rende il tessuto della realtà irricognoscibile ai suoi stessi occhi. Di fronte a una tale dinamica, limitarsi a riaffermare la

¹³ G. Garelli, *Op. cit.*, p. 229.

¹⁴ *Ivi*, p. 165.

¹⁵ *Ivi*, p. 180.

¹⁶ *Ivi*, p. 183.



maggior coerenza e connessione dei fenomeni reali rispetto agli omologhi onirici diviene poco più che una *petitio principii*. Inevitabile allora il ribaltamento dialettico, conseguenza nichilistica dell'immunizzazione fallita: in Rousseau, come nei romantici, è il sogno a offrire il rifugio fidato della continuità naturale, al di sotto delle tribolazioni e delle delusioni della realtà. L'esperienza onirica schiude di nuovo quella "porta di corno" che per gli antichi custodiva la profezia; contro il solipsismo asfissiante della civiltà moderna, contro la lacerazione a cui questa condanna i suoi (s)oggetti, la porta del sogno promette una nuova e più autentica "durata", tramite il riassorbimento nella natura perduta e la rinata comunanza degli spiriti.

Non si dimentichi, poi, come questo rovesciamento dialettico trovi proprio nella questione del *solipsismo* – altro grande vettore tematico che solca il volume di Garelli da un capo all'altro – un preciso contrappunto. Singolare, in proposito, è che una delle tavole preparatorie della già citata acquaforte di Goya *El sueño de la razón produce monstruos* rechi inscritto al suo interno il titolo «*Idioma universal*». E ciò proprio quando il tratto distintivo dell'onirocritica moderna si lasciava altrimenti riassumere dal detto eracliteo che «i desti hanno un mondo unico e comune, ma ciascuno dei dormienti si ritira in un mondo proprio». Di qui scaturiva pure la repressione *politica* dell'elemento onirico, giacché «l'elemento visionario, onirico, profetico, costituiscono qualcosa di più di una semplice metafora: rappresentano un insinuarsi del *privato* nella sfera *pubblica* che, se assecondato nella dimensione dell'opinione, rischia di diventare pericoloso». ¹⁷ Tant'è, la storia si ripete: mentre Kant, ripudiando (con cattiva coscienza?) i sognatori della metafisica, vagheggia quel momento in cui «i filosofi abiteranno... un mondo comune, quello che già da lungo tempo occupano i matematici», ¹⁸ l'*idioma universal* ha già mutato schieramento, insediandosi, di nuovo con Rousseau e poi con i romantici, nella repubblica dei sogni. Così,

la dimensione onirica è anche un accesso che permette di penetrare nei segreti dell'io, superando l'orgoglioso solipsismo intellettualistico, e di scoprirne la profonda corrispondenza con i ritmi della natura. ¹⁹

Per Rousseau, nel sogno ovvero nella *rêverie* si ottiene la meritata tregua dalla persecuzione dello sguardo altrui, regredendo a quella lingua privata che è in fondo, prima di ogni funesta "riflessione", la lingua infantile di ciascun uomo; per Schubert, l'autore della *Simbolica del sogno*, attraverso le immagini oniriche si palesa una lingua divina, poetica e geroglifica, comune all'intero genere umano. Il sogno come surrogato privato della comunità, insomma. «L'unica persona che ancora conduca una vita privata in Germania è qualcuno che dorme»: questo motto, collocato non senza ironia da Charlotte Beradt in epigrafe al capitolo iniziale del suo *Il terzo Reich dei sogni*, sarà tuttavia sufficiente a suggerire come ogni negazione della realtà affondi – che lo voglia o meno, con buona o cattiva coscienza – le sue radici nella realtà.

Questa «storia» (nel senso della *story*, come puntualizza l'autore stesso, e non solo della *history*) della ragione onirica sembra dunque approdare a un finale doppio e scisso. Da un lato, campeggia l'opzione hegeliana, quale tentativo supremo di includere il sogno, il negativo e lo scetticismo nella ragione, entro quella «notte della conservazione» che sostanzia il sapere assoluto in quanto memore di sé. Dall'altro, si profila con nettezza la genesi del "nichilismo" (non da ultimo anche grazie al battesimo concettuale del termine nell'età postkantiana e specialmente in Jacobi), mentre la bancarotta romantica della ragione alza un suggestivo monito contro i tentativi «non dialettici» di immunizzazione. Se, con le parole di Hegel,

¹⁷ *Ivi*, p. 197.

¹⁸ *Ivi*, p. 292.

¹⁹ *Ivi*, p. 345.



«ciò che è razionale diventa reale, e ciò che è reale diventa razionale», Novalis aveva già ribattuto che *Die Welt wird Traum, der Traum wird Welt*: il mondo diventa sogno e il sogno mondo. Certo qualcuno potrebbe richiedere la controassicurazione che l'inglobamento immunitario hegeliano non coincida dopotutto con il nichilismo nella sua forma più pura, per cui il romanticismo esprimerebbe la “verità” della filosofia hegeliana. Ma fra i molti meriti del libro di Garelli va annoverata senz'altro l'abilità di narrare storie senza imporre al lettore scorciatoie risolutive, rifuggendo ogni giudizio apodittico e ogni *fabula docet*. Eppure, al cospetto di filosofie dell'immunità e di realismi d'ogni genere, al cospetto del “nichilismo del nostro tempo” e del mondo diventato favola, non si potrà non dire almeno: *de te fabula narratur*.