

A chi vanno raccontati i sogni?

Giorgio Antonelli, Roma

La questione di chi debba ascoltare il racconto dei sogni ha occupato non poco spazio nella tradizione onirocritica. Dinawari (X-XI sec.), per esempio, ha concesso una notevole attenzione alla figura dell'interprete a partire dal detto del profeta Maometto secondo il quale il sognatore non deve raccontare il proprio sogno se non a qualcuno capace di consigliarlo, a un intenditore, diciamo anche a uno che sa e, aggiungo io con Lawrence, a uno che sa non sapere, il rovescio, letterario, del lacaniano soggetto supposto sapere. Dinawari sviluppa il detto del profeta e aggiunge un particolare che sa di *eros tra morenti* e odora di *setting* analitico: il sognatore, scrive, deve raccontare il proprio sogno nel segreto, perché è nel segreto che il sogno è stato dato al sognatore.

La questione di chi debba ascoltare il racconto dei sogni mette in gioco l'essere stesso della psicoterapia ovvero, ancora meglio, mette in gioco *cosa* è uno psicoterapeuta. Ferenczi sosteneva la necessità di ascoltare attentamente il racconto dei sogni. Proponeva addirittura di sospendere, durante l'ascolto, la pratica dell'attenzione ugualmente fluttuante, allo scopo di recepire ogni dettaglio e sfumatura espressiva. Non soltanto. Si faceva raccontare i sogni (complicati) due e, se necessario, anche tre volte. Dinawari, dal canto suo, si poneva la questione di cosa rendesse appropriato il comportamento del sognatore e quello dell'interprete. Combinando Dinawari e Ferenczi, coniugando onirocritica islamica e onirodinamica europea, potremmo affermare che il sogno deve essere raccontato nel segreto perché, soltanto nel segreto, può essere ripetuto due, tre volte.

In nessuna situazione sociale sarebbe immaginabile una reiterazione simile al sogno. Psicoterapeuta e paziente, la coppia creativa come la chiamava Adler, sono sostanzialmente due asociali, due che condividono racconti segreti, improponibili, incomunicabili in contesti diversi dal *setting* (e, a dire il vero, ogni contesto sembra diverso dal *setting*). In quel luogo, *tagliato* fuori dal mondo, e per questo anche lo chiamiamo *temenos*, i due si scambiano racconti, si scambiano e si ripetono racconti. Non lo farebbero, mai, in quel modo, altrove.

A quali condizioni è possibile, all'interno del *setting* (perché comunque *il setting*, di per sé, non basta), la reiterazione del racconto del sogno? Il segreto, come aveva detto Dinawari, è una di esse. Il segreto è il *setting* analitico, insomma, il luogo che secerne *terzo stato*, ovvero riproduce lo stato di sogno, una morte minore in vista di una resurrezione minore (e per questo parlo, con Hillman, e insito a parlare di *eros tra morenti*). L'altra reca un nome peculiare, un nome alla cui ombra Ferenczi ha riassunto il proprio approccio al sogno: *Traumversenkung*, cioè *immersione nel sogno*. In riferimento a una sua paziente che da due anni faceva angosciosi sogni di stupro, sogni in cui era violentata dal padre e dai quali si svegliava con un senso di spossatezza e l'incapacità di cogliere quanto le era accaduto, Ferenczi parla di "interpretazione del sogno in stato di rilassamento" che definisce un "tentativo, anziché di dare spiegazioni cosce del sogno, di riportare la paziente nel sogno stesso, con l'aiuto del materiale associativo conscio della seduta analitica". "Per far ciò" prosegue "è necessario un certo stato di sonnolenza, di rilassamento".¹

A me sembra che quest'affermazione rivesta un eccezionale interesse dal punto di vista della *tèchne* analisi. Essa prefigura sviluppi di molto posteriori e si dimostra buona contemporanea, *ante litteram*, dell'approccio di Hillman, in particolar modo per quel suo

¹ Ferenczi, S., *Diario clinico, Gennaio-Ottobre 1932*, Cortina, Milano, 1988, p. 130.

A chi vanno raccontati i sogni?

perorare la necessità di “riportare nel sogno”, espressione che contiene *in nuce* la qualità notturna, infera dell’approccio hillmaniano.

Quando Masud Khan indica, nella buona seduta analitica di Kris, un parallelo del buon sogno non sta dicendo anche che una buona seduta di analisi è un buon sogno? Poco importa che non lo dica in questi termini. Potrebbe del resto, uno psicoanalista, parlare in questi termini?

E ancora: quando Masud Khan individua le condizioni che sono in grado di produrre un buon sogno, non sta parlando di ciò che è in grado di produrre una buona seduta di analisi? Masud Khan parla ad esempio di ambiente fisico sicuro e tranquillo, tale da rafforzare il desiderio dell’Io di dormire (diciamo così, di procedere a una provvisoria, interlocutoria, autosospensione), di stato di fiducia dell’Io (la sua certezza di essere riaccolto nel mondo esterno dopo aver soddisfatto il bisogno di dormire), di sintonia dell’Io con il desiderio di dormire, di capacità dell’Io di tollerare la regressione, di accogliere i desideri dell’Es, di tenersi a debita distanza dagli elementi primitivi e sadici del Super-Io. Individua quattordici condizioni, Masud Khan, atte a favorire la produzione di un buon sogno.² E sta parlando contemporaneamente, ripeto, sincronicamente della produzione della buona seduta analitica e, in definitiva, della produzione di un buon racconto in analisi.

A quest’ultimo riguardo, potremmo parlare, con Ferenczi, di *Spielanalyse*, di giocoanalisi. Perché le condizioni che producono il buon racconto in analisi sono le stesse che improntano di sé la buona ricezione del racconto. Nel *setting*, nel segreto del *setting*, entriamo per secernere un buon sogno. E un buon sogno non è senza un racconto. Nel segreto del *setting*, dunque, entriamo per secernere un racconto. Entriamo nel *setting* per entrare in un racconto.

Ferenczi prova a spiegare nella pratica cosa significhi operare in

² Masud Khan, *La psicologia del sogno e l’evoluzione della situazione analitica*, 1962, in *Lo spazio privato del Sé*, 1974, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, pp. 32-33.

stato di sonnolenza, di rilassamento, di trance diremmo noi. Ebbene occorre che lo psicoanalista ponga, a voce bassa, domande chiare, non difficili. Ciò gli consente, tra analisi e produzione del contenuto latente, “di rimanere in contatto con i pazienti anche durante il sogno”, durante l’analisi-sogno, durante il sogno che è l’analisi. Le mosse di Ferenczi sembrano tutte volte a mantenere, durante il trattamento, lo stato di sogno, il *terzo stato*, come lo ha chiamato Jouvett seguendo l’esempio degli antichi filosofi indiani. A questo punto succede che i pazienti producano “ulteriori piccoli particolari e circostanze riguardanti il frammento di sogno, i quali provengono, in apparenza, dalla realtà”.

Cosa si proponga Ferenczi con questa metodica della *Traumversenkung* è in linea non soltanto con gli sviluppi ericksoniani dell’ipnosi, ma che col modo di Perls di lavorare col sogno. Perls lavorava col presente delle emozioni e dunque inchiodava a quel presente i suoi sognatori. Impediva loro di scappare da quel presente. Il buon analista, pensava Perls, è quello che sa riconoscere esttamente il momento in cui il paziente sta per darsi alla fuga. Invitava, Perls, a restare nel presente, dunque nel sogno, a restare là dove l’Io di per sé non saprebbe come resistere. Ferenczi, analogamente, parla di *rafforzamento catartico dei sintomi*. L’immersione nel sogno, sostiene, porta, almeno nella maggior parte dei casi, al rafforzamento catartico dei sintomi e ciò darebbe allo psicoterapeuta la possibilità di avvicinarsi maggiormente alla realtà. Non all’odio del reale, come potremmo dire con Lacan, ma al reale dell’adesso, come aveva a suo tempo sostenuto Rank, un’irricosciuta origine di Perls.

L’aspetto forse più problematico dell’operazione portata avanti da Ferenczi, quello per il quale egli appare più debitore nei confronti di Freud, mi sembra risiedere nella costruzione. Nella stessa ottica andrebbe rivisitata l’opposizione stabilita per tempo da Rank tra verità (la pretesa della psicoanalisi, quella che Freud riteneva, in quanto psicoanalista, di possedere) e la realtà (lo psichico equiparato,

A chi vanno raccontati i sogni?

postpsicoanaliticamente, all'adesso). Per certi versi si potrebbe argomentare che il passaggio da Freud a Rank equivalga alla *passé* da verità a realtà, da passato a presente, da *history* a *story*, con Ferenczi a occupare compromissorie regioni di mezzo.

In alcuni contributi redatti nella seconda metà degli anni ottanta è stato lo psicoterapeuta familiare australiano Michael White a sostenere con forza che dobbiamo partire da una storia per sperare di dare espressione e conferire significato alla nostra esperienza. Non soltanto di storie che curano si tratta, come ha sostenuto Hillman, ma di storie, di racconti che vanno curati. Ci sono racconti, appartenente al genere letterario (inaugurato da Freud) "romanzo familiare", nelle cui spire si può restare imprigionati.

I rapporti intrattenuti da Freud e dai suoi allievi costituiscono un eccellente esempio di romanzo familiare. Perché, mentre gli psicoanalisti trattano psicoanaliticamente l'altrui romanzo familiare, non possono per questo motivo pretendere di attraversarlo (o, meglio, farsene attraversare) impunemente. In altri termini, mentre gli analizzanti analizzano, gli analizzati appartengono a un racconto. Ci sono, del resto, i racconti a copione, come i giochi di Berne, dai quali si può anche non uscire mai (in essi si tratta di quello che Lacan intende per godimento). Lo psicoterapeuta per eccellenza prende in cura i racconti. Quando interpreta, dunque, racconta. Il fastidio che molti psicoterapeuti odierni ostentano per l'interpretazione (e l'interpretazione dei sogni) non depone a loro favore. Se si è contro il racconto, si è contro l'analisi. Sperano forse gli odierni dispregiatori dell'interpretazione di sottrarsi alla presa del racconto?

Roy Schafer ha equiparato l'interpretazione a una narrazione, con le interpretazioni l'analista ri-racconta le storie dei suoi pazienti. Quando Freud raccomandava ai suoi discepoli di sedurre i pazienti, non sapeva (o perlomeno non l'avrebbe detto così) che stava proponendo loro di farli entrare in un racconto, un racconto altro da quello che portavano con sé nel *setting*. Non sapeva,

presumibilmente, di aver inventato un metaracconto, la psicoanalisi, capace di accogliere i racconti e conferire loro torsioni fino ad allora inimmaginabili. Sedurre significa del resto portare qualcuno in un luogo non suo, da un'altra parte. L'interpretazione, vista da questo vertice narrativo, è una forma, forse la forma della seduzione. Una seduzione che seduce psicoterapeuta e paziente. La storia di ogni analisi, in effetti, s'identifica con la costruzione condivisa di un racconto. In questo senso quella che avviene nel *setting* è veramente una *conversazione*, un *cum-vertere* in direzione di un racconto attraverso un luogo privilegiato che è della stessa sostanza di quel *terzo stato* cui appartengono il sogno e la nostra *comune trance quotidiana*.

Se volessimo sommare l'assunto di Schafer con quello di Kohut, secondo il quale l'interpretazione è una forma dell'empatia, ne ricaveremmo che, nel *setting*, la forma per eccellenza dell'empatia ripara dalle parti del racconto, del raccontare il racconto, dell'ascoltare il racconto, del proporre un racconto. E si tratta dopo tutto di questo quando Ferenczi porta il discorso sull'interpretazione del sogno dalle parti della ripetizione del racconto, della *trance*, della *Versenkung*.

In un contributo del 1942 sulla metapsicologia dell'analista Robert Fliess aveva sostenuto che gli psicoanalisti empatizzano con i pazienti molto meglio di quanto non facciano fuori dell'analisi e aveva attribuito tale scarto empatico all'Io di lavoro dello psicoanalista. Una benedizione, questa dell'Io di lavoro, che sembra calare come santo pneuma sullo psicoterapeuta conferendogli *for the moment*, per il tempo dettato dal *setting*, il dono delle lingue. Schafer sostiene che, se il fatto denunciato da Fliess è vero, la spiegazione datane appare incompleta. Dal punto di vista che sto introducendo in questo contributo sarei portato a ritenere che la maggiore prodezza empatica dell'Io di lavoro dello psicoanalista abbia molto a che vedere con le ragioni del racconto, con le modalità attraverso le quali

A chi vanno raccontati i sogni?

il racconto entra nel *setting* per farne area di attraversamento. Il dono pneumatico delle lingue equivale insomma la possibilità del multiraccontare.

Quello che lo psicoterapeuta non fa, di solito, fuori del *setting* (empatizzare, secondo Fliess, raccontare, secondo la prospettiva che qui sto abbracciando) per quale ragione mai dovrebbe farlo e anche saperlo fare dentro il *setting*? Dallo scarto invisibile, ma sostanzioso, costituito dal fatto stesso dell'esserci del *setting* (scarto nei confronti di ogni altro luogo abitabile) promana una quasi naturale felicità degli effetti. Per quale altro motivo dovrebbe il paziente ancorarsi all'analisi se non perché il *setting* secerne, emana? *Âne war umbe*, direbbe Meister Eckhart, *senza perché*, allo stesso modo in cui un fiore, senza saperlo, è un fiore. Analogamente, perché il *setting* dovrebbe essere, in quanto *setting*, felice? Perché il paziente dovrebbe essere avvinto alla sua magia, cioè, secondo l'etimologia di Schelling, alla sua potenza, alla sua *dynamis*, al suo vento forte? Sono i pazienti, del resto, a insegnare agli psicoterapeuti la *dynamis* del *setting*. Perché dovrebbero altrimenti farvi ritorno se non perché il *setting* è luogo di accadimenti e attraversamenti?

Il perché si chiama metapsicologia. Teoria, addirittura. Già Rank, approdato alla postpsicoanalisi, aveva scardinato l'assunto di una necessaria relazione tra teoria e clinica. Lo stesso, su un altro piano, ha ridetto Rorty, là dove ha dato ragione della superiorità di chi racconta (degli scrittori, di Dickens, di Proust) su chi filòsofa (Hegel ad esempio). Perché la *Ricerca* di Proust dovrebbe essere superiore alla *Fenomenologia* di Hegel? Perché, ammette Rorty, la *Ricerca* ammette, fa dimorare la contingenza. E, con la contingenza, siamo gettati al cuore del racconto. Non per nulla ho ritenuto di ridefinire l'assunto di Miller, il geniale genero di Lacan che ha elevato la fortuna a rango di categoria psicologica, nell'altro che vuole essere la fortuna, anzi la Fortuna l'equivalente stesso della psicologia. E devo ancora una volta ripetere che questa equazione era stata già a suo

tempo concepita da Rohde, il quale aveva appunto sostenuto che nei romanzieri ellenistici la Fortuna, tra gli antichi, svolgeva il ruolo che la psicologia svolge tra i moderni. Si può dare forse una metapsicologia della Fortuna? Se il perché si chiama metapsicologia, l'*âne war numbe* di Meister Eckhart mi sembra un'ottima introduzione alla psicoterapia, a dispetto di ogni metapsicologia o presupposizione teorica. Il sommo bene che il paziente si aspetta dall'analista, che ovviamente non sa cosa sia ma è supposto saperlo (e la supposizione, che è un racconto, può rivelarsi comunque felice negli effetti), il sommo bene inattuabile è il *wüste gût*, il *Bene deserto*, di cui Eckhart ha scritto che nessuno sa cosa sia o dove sia. Occorre procedere, scrive Eckhart, *âne wek*, senza via. Senza via: il rovescio del metodo è un equivalente dei *senza* metodicamente declinati da Bion (senza desiderare, senza sapere, senza ricordare). Una volta entrati dentro un racconto appunto di questo si tratta, di godersi l'*âne war numbe* e l'*âne wek*. Un racconto non ha bisogno di altra giustificazione o fondazione che del proprio essere racconto.

In un fulmineo scritto del 1923, come s'è già accennato, Ferenczi parla della necessità di ascoltare attentamente il racconto dei sogni. "Quando ascolto sogni complicati" scrive Ferenczi "spesso me li faccio raccontare due e, se necessario, anche tre volte".³ Lo spunto gli deriva presumibilmente da un passo dell'*Interpretazione dei sogni* nel quale Freud afferma che, se il resoconto di un sogno gli sembra di difficile comprensione, egli invita il narratore a ripeterlo. Raramente, continua Freud, il paziente usa le stesse parole. Ma i punti nei quali egli muta espressione, gli si rivelano come *i punti deboli del travestimento onirico*.⁴

Nel ripetere il sogno il sognatore svela all'interprete i punti nei quali la censura è stata, per così dire, meno accorta. Nelle

³ Ferenczi, S., *È necessario ascoltare attentamente il racconto dei sogni*, 1923, in *Opere*, vol. 3, Cortina, Milano, 1992, p.179.

⁴ Freud, S., *Interpretazione dei sogni*, in *Opere*, Vol. III, Boringhieri, Torino, 1980, p. 471.

A chi vanno raccontati i sogni?

modificazioni del racconto, insomma, appare più riconoscibile l'accesso al pensiero onirico latente di cui il contenuto manifesto del sogno è soltanto la rappresentazione ingannevole. Perché però il ripetere del sogno conduca a questo esito Freud non lo spiega. E, presumibilmente, neanche si chiede se ci sia effettivamente qualcosa da spiegare. Egli constata semplicemente la favorevole occorrenza e lavora sulla sua riproducibilità. Riproducibilità facilmente ottenibile, dal momento che occorre semplicemente chiedere al paziente di raccontare il sogno una seconda volta.

L'aspetto interessante di questo procedimento tecnico sta secondo me nel fatto che un'analoga considerazione Freud la svolge in relazione alla questione della serie dei sogni. Anche in questo caso, in effetti, il sogno successivo illustra quello precedente (il pensiero onirico, insomma, vi appare meglio evidenziato, meno sapientemente deformato). Analogamente, dei sogni fatti nella stessa notte, è l'ultimo quello che meglio evade la deformazione messa in atto dalla censura. Accade come se, insistendo il sogno a riproporsi due, tre volte, la censura non ce la faccia a tenerne il passo.

Può essere interessante confrontare questa tecnica con quella adottata in ambito cognitivo-comportamentale in relazione alla gestione degli eventi traumatici. Anche in questo caso si tratta di ripetizione e, almeno da questo punto di vista, le due procedure sembrano formalmente equivalersi. In relazione al ricorrere di incubi, ad esempio, il terapeuta cognitivo-comportamentale chiederà al paziente “una rievocazione ripetuta in stato di veglia di una versione modificata in senso positivo dell'episodio notturno”. Tali tecniche rievocative si sono dimostrate, a detta di chi le applica, “efficaci per il miglioramento dello stato emotivo e la riduzione degli incubi”.⁵ Il punto comunque non è questo. In terapia si possono conseguire

⁵ Strepparava, M.G. - Rezzonico, G., *La stoffa dei sogni*, in G. Rezzonico - D. Liccione, *Sogni e psicoterapia. L'uso del materiale onirico in psicoterapia cognitiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, p. 121.

risultati e ignorare i motivi che hanno presieduto al loro conseguimento. O, anche, li si possono attribuire a qualcosa che si crede di fare, in ottemperanza a un credo teorico, alla militanza a questa o quella scuola, laddove si sta facendo tutt'altro. Una rievocazione ripetuta è certamente una suggestione. O meglio: è ipnosi. Meglio ancora: è far accedere il paziente al *terzo stato*, lo stato intermedio tra sonno e veglia, quello che i greci antichi hanno chiamato *metaxù*, Hillman, nella loro scia, *eros tra morenti*, i filosofi persiani *barzakh*, i tibetani *bardo* e Winnicott *area transizionale*. Oda, dal mio punto di vista, appunto di questo si tratta anche nel caso di Ferenczi e della sua *Versenkung*.

Per quanto Ferenczi abbia potuto derivare lo spunto della sua tecnica dalla ripetizione di Freud, i due di fatto articolano una tecnica analoga da due diversi punti di vista. Intanto, nel testo della *Traumdeutung*, Freud parla di “ripetere”, laddove Ferenczi appare più preciso nell'affermare che il suo invito a ripetere il sogno può avvenire più di una volta. Con Ferenczi, in altri termini, non si tratta di una semplice ripetizione. “Quando ascolto sogni complicati” scrive infatti Ferenczi “spesso me li faccio raccontare due e, se necessario, anche tre volte”. Ferenczi rende più esplicito quello che in Freud rimane in ombra. Perché è chiaro che, nel ripetere il sogno, il paziente si trova, per così dire, gettato dalle parti del suo inconscio. Gli si dice di ripetere e il controllo della coscienza inizia a venir meno. Gli si dice di ripetere ancora e il paziente inizia a raccontare il sogno da un altro luogo, come se si trovasse dalle parti del *terzo stato*. In altri termini ciò che rimane in ombra in Freud è la qualità ipnotica della tecnica adottata. Il paziente ripete, ripete e si perde nel proprio ripetere. In Ferenczi tale qualità appare meglio riconosciuta e non a caso è lui, non Freud, a parlare di *Traumversenkung*.

Il *terzo stato* ha dunque a che vedere con una *Versenkung*. Dire una, due, tre volte il sogno opera in direzione di una *Versenkung*. Opera insomma in direzione del *terzo stato*. Non è affatto casuale che,

A chi vanno raccontati i sogni?

a misura della ripetizione del sogno, muti progressivamente, quasi per simpatia, per reciproco influenzamento, l'ascolto analitico. Né è casuale che, trattandosi di un operare nel *terzo stato*, si sia parlato, per meglio definire l'ascolto analitico, di un *terzo orecchio*, come ha fatto lo psicoanalista *sorpreso* Theodor Reik attingendo a Nietzsche. Nel momento in cui le parole sono ripetute e vanno incontro a diversificate punteggiature, intonazioni, sostituzioni, l'ascolto trasla a una geografia altra. Da quelle parti, sostiene Reik, si parla all'altro oltre le parole e nel silenzio. Da quelle parti analista e paziente sanno le cose senza sapere di saperle.

L'osservazione tecnica di Ferenczi stenta comunque a trovare nella successiva produzione onirocritica il dovuto seguito. Tale seguito ha iniziato a fornirlo Erickson in modi che avrebbero certamente suscitato l'interesse di Ferenczi in particolare al tempo delle sue sperimentazioni neocatartiche. Erickson parla espressamente di una tecnica di induzione della *trance* profonda attraverso la ripetizione. Si tratta, nel caso specifico, di far ripetere più volte un sogno al soggetto in *trance*. Erickson mostra come, di ripetizione in ripetizione, ovvero di sogno ripetuto in sogno ripetuto, il soggetto in *trance* riesca a infrangere amnesie e blocchi, acquistando una maggiore libertà nel pensiero e nell'impiego di un simbolismo progressivamente meno astruso.

In tema di serie di sogni indotta riveste un particolare interesse il caso di Edward, un catatonico, che, scrive Erickson, seduto in silenzio, ascoltava attentamente chi gli rivolgeva la parola senza mai rispondere. Indotta l'ipnosi Erickson comprende che Edward avrebbe desiderato parlare delle sue difficoltà, ma ignorava come fare. A questo punto Erickson gli dice che l'avrebbe aiutato e che lui avrebbe fatto un sogno informativo riguardante il suo problema, la ragione per la quale si trovava in un ospedale psichiatrico.⁶

⁶ Erickson, M. H., *Ipnosi: sua rinascita come modalità di trattamento*, 1967, in *Opere*, vol. IV, a cura di E. L. Rossi, 1980, Astrolabio, Roma, 1984, pp. 80-81.

Edward ha un incubo e chiedo allo psicoterapeuta di tenerlo per mano perché, nel raccontarlo, pensa di spaventarsi terribilmente. Nel sogno Edward si trova improvvisamente gettato nell'oscurità più totale nella quale è afferrato da una forza terribile, che il sognatore non vede, e che però lo trascina attraverso mucchi di filo spinato e di coltelli, lo tira in alto e in basso, gli incute una grande paura. Erickson chiede al paziente di rifare lo stesso sogno con altri personaggi ma con le stesse emozioni e reitera questa richiesta altre sei volte. Il paziente, entrato in trance, ripete, non senza iniziali riluttanze, il sogno altrettante volte. Ripete l'incubo, va in incubazione, ritorna dentro la grande paura. Nel secondo sogno, però, qualcosa inizia già a cambiare. Non si tratta più di mucchi di filo spinato o di coltelli che trafiggono il sognatore, ma di un canyon e di pietre che gli cadono sulle gambe. Nel terzo sogno è di scena una vecchia auto piena di pezzi di vetro che, a ogni sobbalzo del veicolo, colpiscono il sognatore e non gli altri individui spaventosi che si trovano con lui. Nel quarto sogno, definito dal sognatore altrettanto brutto ma meno doloroso, egli viene afferrato dal vento, scagliato contro degli alberi e trascinato attraverso una foresta per miglia e miglia. Alla fine del sogno gli sembra di vedere una casa.

Erickson chiede a Edward di sognare lo stesso sogno, ma con minore sofferenza, e di vedere i personaggi più nitidamente. Nel quinto sogno la casa che gli era sembrato di vedere alla fine del quarto appare bruttissima. Un colpo ricevuto alle spalle lo trascina suo malgrado dentro la casa, i cui abitanti continuano a colpirlo fino a che Edward non si ritrova in una strada. Nel sesto sogno le sofferenze diminuiscono. Il sognatore è trascinato in un ospedale nel quale i personaggi mostruosi del quinto, trasformati in gigantesche infermiere, lo colpiscono violentemente e un uomo gli urla contro. A questo punto Erickson chiede a Edward di fare lo stesso sogno ma con personaggi che abbiano un significato che li renda accettabili e non spaventosi. Nel settimo sogno Edward si trova ancora

A chi vanno raccontati i sogni?

nell'ospedale, ma stavolta i personaggi che lo popolano sono diventati riconoscibili: un paziente che assomiglia al padre e una capoinfermiera che assomiglia alla sorella. Nel corso della sua *trance* onirica Edward capisce di cosa si tratta e chiede a Erickson di svegliarlo per poterglielo dire. Approdato dalla *trance* onirica all'ospedale, Edward racconta a Erickson la storia della propria famiglia, la storia di un padre, una madre e una sorella venuti in America da un paese straniero, storia che adesso il sognatore può vedere nitidamente e che è fedelmente riprodotta nei sette sogni sopra sinteticamente riportati.

Dopo qualche tempo Edward esce per sempre dall'ospedale psichiatrico e si sposa. Dei personaggi familiari che hanno popolato i suoi sogni ha dovuto anche dopo l'uscita misurarsi con sofferenza, ma una sofferenza di tutt'altro tipo. Il padre, riferisce Erickson, alla fine della sua relazione del caso clinico, è morto alcolizzato, la madre è morta di cancro e sua sorella si è suicidata. La serie indotta di sogni ha accompagnato Edward fuori dall'ospedale psichiatrico, fuori dalla catatonia, fuori dal suo inferno interiore.

La destinazione del sogno, della serie dei sogni, del racconto che se ne fa nel *setting*, è un atto, un passaggio nel reale, nel fuori del reale, diciamo anche nel fuori dell'odio. La destinazione del sogno non è certo il *setting* analitico. Se il sogno o il racconto dell'analisi terminassero nel *setting*, non sapremmo che farcene. Se c'è un desiderio del sogno, quel desiderio guarda fuori, non dentro. C'è, certo, il tempo dello stare dentro il *setting*, ma lo stare dentro il *setting*, che pure contiene tutto il tempo, non è tutto il tempo. Ecco perché è importante che l'interprete si faccia attraversare dal desiderio del sogno che il paziente porta dentro il *setting*.

L'importanza dell'interprete è un dato forte anche dell'onirocritica ebraica. Il che è attestato, non senza una trasparente ironia, nel quadretto talmudico che vede protagonista l'interprete di sogni Bar Hedjäh. "A chi gli dava compenso" si trova scritto nel

Talmud, Bar Hedjàh “interpretava i sogni in bene, e a chi non gli dava compenso interpretava in male.”⁷

Certo, non soltanto di ironia si tratta nel passo del *Talmud*. Dal momento che il sogno è un indecidibile, la sua bontà o malignità segue per più di un verso la bocca dell’interprete. Lezione ben presente nella *Kabbalah* secondo la quale “poiché nel sogno c’è menzogna e verità, e poiché la parola domina tutto, il sogno deve essere ben interpretato.” Come intendere poi, se non nel senso dell’*eros*, il passo della *Genesi* (Gen 37.5,8) che recita “*Giuseppe fece un sogno e lo raccontò ai suoi fratelli, che lo odiarono ancor di più... lo odiarono di più a causa dei suoi sogni.*” Ebbene nello *Zohar* la lezione da trarre dal passo biblico è di tutta evidenza:

*l'uomo non deve raccontare i suoi sogni se non a chi l'ama.*⁸

Tesi, quella dello *Zohar*, che splendidamente prefigura l’amore di *transfert*, l’amore *trans*, l’amore della *trance*, della psicoanalisi e la definizione lacaniana della cella analitica, quella all’interno della quale c’è *transfert* di sogni, come *lit d’amour*, letto d’amore.⁹ Quale paziente, nel raccontare il proprio sogno, non sta pensando, sognando che chi l’ascolta lo ami? E le titubanze che più di uno prova, e anche esibisce nel momento di raccontare il proprio sogno, non stanno forse a significare il suo timore che l’altro non l’ami?

Dal punto di vista di Ferenczi le cose sembrano stare altrimenti. In un suo brevissimo, fulminante scritto del 1913 il cui titolo, *A chi si raccontano i sogni?*, ha ispirato il presente contributo, lo psicoanalista ungherese sostiene che quando il sognatore si sente spinto a raccontare i propri sogni lo fa all’indirizzo della persona a cui si riferisce il contenuto latente del sogno. Certo, volendo unire le due concezioni, ne potrebbe emergere che il sogno cerca da sé gli amici

⁷ *Talmud. Il trattato delle benedizioni*, a cura di S. Cavalletti, Tea, Milano, 2000, p. 368.

⁸ *Lo Zohar, Vayéchev*, 183a, a cura di Ch. Mopsik, Verdier, Lagrasse, 1991, . p. 111, 116.

⁹ Lacan, J., *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, 1960-61, Seuil, Paris, 1991 (1986), p. 24.

A chi vanno raccontati i sogni?

del sognatore, i suoi testimoni, i suoi interpreti. Il sognatore diventa, per così dire, ponte, *metaxù*, terra di mezzo tra *Sogno* e interprete.

Non così, apparentemente almeno, sembra aver pensato Freud per il quale “il sogno non vuol dire niente a nessuno, non è un veicolo di comunicazione, al contrario è destinato a rimanere incompreso.”¹⁰ Forse il sogno è destinato a rimanere incompreso (tesi ampiamente ribadita anche da Adler), ma che non voglia dire niente a nessuno, che non si costituisca come veicolo di comunicazione, è nella migliore delle ipotesi un indecidibile. Freud sembra porre in stretta relazione la proposizione finale del suo destituente periodo (*è destinato a rimanere incompreso*) con le due precedenti (*il sogno non vuol dire niente a nessuno, non è un veicolo di comunicazione*), come se dalle prime due procedesse logicamente, naturalmente, la terza o, anche, dalla terza procedessero le prime due.

A mio avviso, però, l'incomprensibilità del sogno, ovvero l'assunto secondo cui il sogno sarebbe destinato a rimanere incompreso, non gode necessariamente di una relazione così stretta con l'assunto dell'incomunicabilità del sogno. Il sogno, in altri termini, può rimanere incompreso, ma al tempo stesso può farlo *volendo* comunicare.

Il sogno *intenziona* il sognatore e coloro ai quali il sognatore si racconta. Se c'è, come ritengo, un desiderio del sogno, se il sogno desidera, questo *intenzionare* i suoi interlocutori è espressione del suo desiderio.

Un paziente chiede allo psicoterapeuta una seduta supplementare. Un sogno lo ha gettato in uno stato di prostrazione. Nel sogno sono celebrati i funerali della madre e il paziente, che per questo si sente in colpa, non vi assiste direttamente, li osserva a una certa distanza, stando dietro una porta a vetri. Nel sogno racconta della morte alla fidanzata, la quale misinterpreta simbolicamente, ovvero ritiene che si

¹⁰ Freud, S., *Introduzione alla psicoanalisi*, 1915-1917, in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1980, p. 398.

tratti di una morte morale, non fisica, e che il paziente presto si concilierà con la madre. La morte, in altri termini, viene interpretata all'interno del sogno dalla fidanzata del sognatore. La morte della madre diventa la separazione, temporanea e ridefinibile, così interpreta la fidanzata, dalla madre. Che il sogno interpreti se stesso, come a suo tempo ebbe modo di intitolare un proprio lavoro Rank, può in altri termini aver luogo all'interno del sogno stesso. Nell'interpretazione della fidanzata, insomma, non si dà reale separazione, la separazione è soltanto un trascurabile intervallo e ciò ovviamente getta non poca luce sulla scelta d'oggetto del sognatore, scelta che s'inserisce a pieno titolo nella sua protrazione edipica. Cos'è del resto l'Edipo se non il protratto prevalere dell'avvinghiamento sulla separazione? E lo stesso Rank avrebbe mai potuto accedere alla realtà del trauma della nascita, e dunque della separazione, se non si fosse separato da Freud, da madre Vienna, dalla moglie Beata, da Ferenczi, dai colleghi del Comitato Segreto? Non è significativo, forse, che la separazione gli abbia recato in dote Anaïs Nin e, poi, Estelle Buel? Non è ancora più significativo che, dopo aver celebrato tante separazioni, Rank abbia iniziato a danzare? E, infine, che abbia intenzionato, precedendo di mezzo secolo Hillman, la propria fine di analista?

Destatosi dal sogno, in preda ad angoscia, il paziente, che vive un legame intenso, avvinghiato, una dolorosa, ocludente protrazione edipica con la madre, le telefona, le dice di aver fatto un incubo, ma non glielo racconta. *A chi ha raccontato il sogno?* Chiede lo psicoterapeuta. Il paziente risponde di averlo raccontato alla fidanzata e allo psicoterapeuta. Difficilmente la morte del sogno guarda a un passaggio all'atto, a una concretizzazione letterale nel mondo della veglia. In ciò antichi e moderni interpreti sono ampiamente concordi. La morte veicola la drammaticità della trasformazione, la necessità per il sognatore di un perdere, di uno sparire, di un accettare la realtà della separazione, realtà di cui, come ha più volte ribadito Rank, si

A chi vanno raccontati i sogni?

sostanzia la vita stessa. E quando dico, sulla scia di questo geniale pioniere della psicoanalisi, che la vita si sostanzia di separazioni, voglio intendere questa frase alla lettera, come se la vita fosse fenomeno e la separazione quel reale vuoto che sostiene l'apparente pieno del fenomeno.

Il sogno, in definitiva, è esso stesso separazione. Intanto, così come l'intendevano gli antichi onirocriti, nel sogno si dà separazione dell'anima dal corpo. Quando l'anima si separa dal corpo, pensavano, l'anima diventa massimamente profetica. E questo divenire massimamente profetica dell'anima ritengo vada riletto in relazione a un possibile accesso non tanto al futuro ma alla *contemporaneità* di quella che chiamo *coscienza tutta dispiegata*. Separazione è dunque, sulla scia di un geniale gioco linguistico di Lacan, generazione. La generazione a sua volta è, e ritorno così sull'altra scia di Rank, trauma, trauma della nascita, sofferenza della rinascita. La sofferenza del sognatore è in ultima analisi sofferenza al cospetto di Ade, il sommamente attraversabile, e sofferenza al cospetto dell'interprete, l'analista, che con Ade deve necessariamente accompagnarsi.

Lo stato d'animo del paziente, quel turbamento protrattosi almeno fino al suo racconto allo psicoterapeuta, interpreta il suo sogno. Le associazioni conducono sulla distanza e sulla porta a vetro. Da Adler ogni interprete moderno può apprendere l'arte d'intendere la geografia del sogno. Adler si concentrava in particolare sulle relazioni alto/basso. In questo sogno vige soprattutto il regime di distanza del sognatore. La distanza interpreta il suo sogno. La distanza e la (tormentata, colpevolizzata) percezione soggettiva della distanza. Quando il paziente entra nel *setting*, così gli fa notare lo psicoterapeuta, attraversa una porta di vetro. La distanza dai funerali della madre si celebra all'interno del *setting* analitico. E il *setting* analitico, come sappiamo, continua il sogno perché, come il sogno, ridiventa Ade, il sommamente attraversabile. Non invano Hillman parla di *eros tra morenti*. All'interprete spetta il compito di non

rendere vana questa pratica. Ovvero, di renderla vana, vuota, ma nel senso di farsene attraversare.

Trauma della nascita significa separazione e separazione significa un autogenerarsi come padre e madre. Del padre non è rimasta riconoscibile traccia nella vita del paziente, al quale è concordemente interdetto il registro del no e solo è stata concessa, destinata una coatta pratica di bontà eccessiva, come la chiamava Ferenczi, ovvero di bontà nevrotica. Il sogno d'altra parte riguarda fidanzata e psicoterapeuta, li riguarda nel senso della destinazione del racconto del sogno, così come voleva lo psicoanalista ungherese. La fidanzata quale surrogato della madre, metonimia della protrazione edipica del paziente, l'analisi quale possibilità della separazione-generazione. Si va in analisi per autogenerarsi. E si va in analisi per resistere, con cognizione di causa (cioè per giustificarsi al cospetto del non essere all'altezza del proprio desiderio), all'autogenerazione. E cosa ne è della morte della morte della madre? Una liberazione possibile, nella misura in cui il paziente saprà procedere, come gli indica il sogno, sulla via della separazione. Per far questo, però, ecco come Ade entra nel sogno e, come voleva Stekel, in ogni sogno, occorre patire una morte. Morte di cui lo stato d'animo del paziente costituisce una sorta di avanguardia, di annuncio, di premonizione.

A Laplanche che ha tentato di recuperare il valore di comunicazione del sogno è stato ribattuto che per Freud i contenuti latenti, i pensieri onirici, "possono benissimo avere valore comunicativo, in quanto sono funzione dell'analisi". Tale affermazione non si troverebbe in contraddizione con quanto sostenuto da Freud, dal momento che il sogno non è il contenuto latente.¹¹ Affermazione, quest'ultima, in linea con l'assunto di Ferenczi, sopra riportato, secondo cui è il contenuto latente del sogno (non il sogno ricordato insomma) che sceglie, per così dire, di

¹¹ Riolo, F., "Si prega di chiudere gli occhi", in Riolo, F., a cura di, *L'analisi dei sogni. Gli scritti del VI Colloquio di Palermo*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 19-20.

A chi vanno raccontati i sogni?

comunicare con questo o quell'interlocutore. Che conseguenza possiamo trarre da quanto precede? Che il sogno vuole comunicare soltanto in analisi?

Nel sogno entrano gli altri e, anzi, si può ipotizzare che una delle funzioni assolve dal sogno sia appunto quella dell'entrata degli altri. Sulla scia, dichiarata, del citato fulminante scritto di Ferenczi del 1913, Robi Friedman ha sostenuto che si sogna allo scopo di stabilire *una relazione speciale* (di *holding*, di contenimento) attraverso il futuro racconto del sogno. Alla domanda *perché sogniamo?* si può insomma rispondere: *sogniamo per raccontare il sogno*. La risposta non si esaurisce però dalle parti del racconto, dal momento che il racconto è necessariamente transitivo. Sogniamo, insomma, per raccontare il nostro sogno ad altri. "Oltre l'intero apparato mentale di produzione del sogno" scrive Friedman "c'è un sognatore che inconsciamente *progetta* di raccontare il sogno per influenzare una relazione." Se il sogno, continua Friedman, è un tentativo di padroneggiare un contenuto, il racconto del sogno mette in moto un processo interpersonale.¹²

La consapevolezza del valore comunicativo, diciamo anche estroverso, del sogno è ben presente nella Bibbia, nel *Talmud* che riscrive (riracconta) la *Bibbia* nello *Zohar* che riscrive (riracconta) il *Talmud*. Sappiamo da *Genesi* che quando Faraone mise Giuseppe a capo di tutto l'Egitto i fratelli vennero da lui e gli si prostrarono davanti con la faccia a terra. Essi non riconobbero Giuseppe, mentre Giuseppe riconobbe loro e *si ricordò dei sogni che aveva avuti a loro riguardo* (Gen 42.6-9). Ora, nello *Zohar*, appunto di un'analisi di quest'ultimo versetto si tratta, analisi nel corso della quale viene ripronunciata la famigerata, talmudica, frase *Un sogno non interpretato è come una lettera non letta*. Se li è ricordati, i sogni,

¹² Friedman, R. *Il racconto dei sogni come richiesta di contenimento. Un approccio intersoggettivo*, in Marinelli, S., Vasta, F.N. (a cura di), *Mito, sogno, gruppo*, Borla, Roma, 20014, pp. 34-35.

Giuseppe, perché al cospetto del Signore, al cospetto del *senza confini*, non c'è dimenticanza. La dimenticanza è un *accidente*, un confine dell'Io. Stando alla lezione dello *Zohar*, inoltre, il ricordo del sogno intrattiene una relazione forte con la sua realizzazione. In altri termini il sognatore deve ricordarsi di un buon sogno affinché non sia dimenticato e possa così realizzarsi.

Un sogno dimenticato è un sogno non conosciuto. Chi dimentica un sogno e, dunque, non lo conosce, non potrà vederne la realizzazione. Lo *Zohar* insiste sulla relazione “ricordo del sogno-conoscenza (coscienza)-realizzazione del sogno”. In conclusione Giuseppe *si ricordò dei sogni che aveva avuti a loro riguardo* “perché li vide realizzarsi.”¹³ Ed è anche in funzione del loro realizzarsi che Giuseppe, si argomenta nello *Zohar*, li racconta ai suoi fratelli. Il racconto del sogno sembra fatto della stessa sostanza del suo realizzarsi. Il sogno ha bisogno di un testimone, insomma. Una lezione di *dream sharing*. Una lezione che guarda al *Social Dreaming* non meno che ai racconti che curano di Hillman e alla loro resa in ambito cognitivo operata da David Foulkes. Per il quale, come è stato scritto, il fatto che “la forma dell’esperienza onirica sia narrativa costituisce un chiaro indice che “narrativa sia la forma basica della comprensione umana.”¹⁴ Comprensione che, aggiungo io, getta costantemente un ponte, un passaggio all’atto.

Se i pensieri onirici possono avere valore comunicativo, va detto che per Fred “daß de Traum ... nur egoistischen Regungen zugänglich ist” e cioè “il sogno è accessibile solo a impulsi egoistici”.¹⁵ In altri termini, per Freud, il sogno non nasce come narrazione, il sogno diventa una narrazione, ha bisogno di un particolare, camuffante, lavoro, per diventare narrazione. Per Foulkes, di converso, diventare

¹³ *Le Zohar, Miquets* 199b, a cura di Ch. Mopsik, Verdier, Lagrasse, 1991, p. 338.

¹⁴ Casonato, M. - Pani, R., *Il sogno*, Moretti & Vitali, Bergamo, 1997, p.54.

¹⁵ Freud, S., *Die Traumdeutung*, in *Studienausgabe*, Band II, Fischer, Frankfurt am Main, 1972, p. 273; Freud S., *Interpretazione dei sogni*, 1899, in *Opere*, vol. III, Boringhieri, Torino, 1980, p. 250.

A chi vanno raccontati i sogni?

essere umani è fatto della stessa sostanza dell'imparare a raccontare. E in tutto ciò il sognare certamente svolge un suo ruolo.¹⁶ Come dire che tra le funzioni irriconosciute o misconosciute del sognatore c'è quella dell'umanizzazione del sognatore. Il sogno svolgerebbe insomma la funzione di trasformare un sognatore (egoista, secondo Freud) in un narratore (*altruista*). Detto altrimenti: di trasformare un narratore notturno (uno che riceve il racconto) in un sognatore diurno (uno che porge il racconto ad altri).

Malcolm ha potuto formulare la tesi, derivata dalla messa in discussione dei processi interni e dei linguaggi privati da parte di Wittgenstein, secondo cui noi non desumiamo il concetto di sogno dal fatto di sognare, ma dal gioco linguistico "racconto di un sogno".¹⁷ Esiste il racconto del sogno, con le sue regole, ed è a partire da quell'esistere che il singolo sognatore può asserire per conto suo di aver fatto un sogno. Il sogno non sta dentro. Sta fuori. Cosa con la quale possiamo concordare. *Sogno* sta fuori. Si chiama infatti *Aussertraum*.

Non occorre dimostrare alcuna interiorità, perché si possa fare discorso del sogno. Per Hillman, d'altronde, proprio di questo si tratta, di strappare il sogno alle grinfie di un'interiorità in virtù della quale, allorché il sognatore incautamente dice di aver fatto un sogno, è portato a pensare di averlo fatto dentro di sé, laddove appare più ragionevole pensare che il sognatore entri nel sogno, entri nel luogo che ha nome sogno.

Stando alla tesi di Malcolm, dunque, sembra che io possa dire di aver fatto un sogno solo dopo aver sentito altri che hanno raccontato i loro sogni. Se di questo si tratta, allora mi domando da dove venga il racconto del sogno. Spingendo l'argomentazione sino in fondo, cioè fino al suo ombelico, mi viene da rispondere che il racconto del sogno

¹⁶ Foulkes, D., *Dreaming: a Cognitive-Psychological Analysis*, Eribaum, Hillsdale, 1985, p. 202.

¹⁷ Malcolm, N., *Dreaming*, Routledge&Kegan Paul, London, 1959.

ha come unica possibile origine un altro racconto del sogno. Il che apre un infinito processo a ritroso che sta là dirci, comunque, qualcosa di finito e cioè che ogni essere umano nasce in un contesto di racconti onirici. Se le cose stanno così, non si può confutare il racconto del sogno. Gli esseri umani raccontano sogni e lo fanno, presumibilmente, da sempre. Giocano da sempre al gioco linguistico, come lo chiama Wittgenstein, del raccontare sogni. Perché? Forse perché sognano?

Wittgenstein arriva persino a ipotizzare un incontro tra persone, che non conoscono affatto i sogni, con persone che li raccontano. E immagina (anche Wittgenstein immagina e chiede al suo interlocutore di immaginare) le procedure attraverso le quali i non sognatori giungano a impiegare i termini dei sognatori, a impadronirsi del gioco linguistico “racconto del sogno”.¹⁸ Immaginazione interessante, se non fosse che, per dirla in modo brutale, non esistono persone, non esistono tribù, non esistono gruppi, che non conoscono i sogni. Forse Wittgenstein, che ci chiede di immaginarli, li ha sognati? Anche quello di Wittgenstein, insomma, si assimila a un racconto del sogno.

Ipotizziamo pure, comunque, che in un dato tempo, presso una data popolazione, non siano esistiti racconti del sogno. Che nessuno abbia detto a un altro “ho fatto un sogno” o, meglio, come dicevano gli antichi greci, “ho visto un sogno”, e che dunque nessuno abbia avuto accesso al gioco linguistico del raccontare sogni. Nulla quest’ipotesi toglie al sognare. Perché niente c’impedisce di ipotizzare che le pitture rupestri abbiano svolto, nella notte dei tempi, appunto la funzione di “racconto del sogno”.

Dal momento che questi antichissimi pittori non conoscevano il gioco linguistico del racconto del sogno, dal momento che non potevano raccontare ad altri i loro sogni, possiamo legittimamente ipotizzare che li abbiano comunicati attraverso immagini dipinte. Non

¹⁸ Wittgenstein, L., *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, 1980, I.101, Adelphi, Milano, 1999, p.39.

A chi vanno raccontati i sogni?

occorre essere dei Dali per questo. Non occorre che fossero dei Dali perché il sogno facesse *passé* attraverso le loro mani di pittori per proiettarsi sulla roccia. Nessuno allora diceva “ho fatto un sogno”, “ho visto un sogno”, “ho dipinto un sogno”, ma il sogno comunque se ne stava lì, sulla roccia, per raccontarsi ad altri. Era dunque una parete di muro a dire “ho fatto un sogno”, a prescindere dal gioco linguistico che era ancora di là da venire. Nonostante nessuno sapesse dell’esistenza del sogno, il sogno veniva ugualmente comunicato. Possiamo anche immaginare che qualcuno abbia avuto il desiderio di chiedere al pittore di turno dove e quando avesse preso le sue immagini dipinte sul muro. La risposta che avesse fatto séguito a tale domanda avrebbe creato prima o poi la parola “sogno” e il gioco linguistico “racconto del sogno”.

L’ipotesi che le cose siano andate così, cioè le pitture rupestri siano state originariamente dei sogni e che siano state “iscritte” sulla roccia per comunicare, raccontare a un altro quei sogni, è stata formulata da Róheim nel suo *The Gates of the Dream*, uno studio poderoso significativamente dedicato a Ferenczi.¹⁹

Si potrebbe sostenere che il contraltare della tesi del valore comunicativo dei pensieri onirici sia costituito da un luogo assolutamente generativo di *Cogitations* in cui Bion afferma che per portarsi scientificamente sulle teorie del sogno occorrerebbe “limitare la ricerca dei dati solamente alle esperienze che sono condivise da paziente e analista o, per lo meno, a quelle a cui entrambi sono presenti.”²⁰ Sembrerebbe di poter ricavare dall’affermazione di Bion una tesi estendibile alla relazione in quanto tale, e anche per questo parlo di “luogo assolutamente generativo”, espressione nella quale l’avverbio va inteso nel senso di sciolto dalla contingenza analitica, generativo a prescindere dall’analisi.

¹⁹ Róheim, G., *The Gates of the Dream*, International Universities Press, New York, 1952, p. 110.

²⁰ Bion, W. R., *Cogitations. Pensieri*, 1992, Armando, Roma, 1996, p.71.

Bion non si riferisce ovviamente all'unica situazione del racconto del sogno da parte del paziente. Egli parla ad esempio di un paziente che si guarda intorno inebetito e di un analista che s'identifica con lui, diventa cioè (come anche direbbe Jung) *stupido*, e "sente che l'esperienza che il paziente sta vivendo sarebbe più comprensibile se il paziente fosse addormentato e stesse sognando."

Se l'analista, prosegue Bion, sente quello che anche il paziente sembra sentire, allora l'analista potrebbe dire di aver fatto un sogno. Il che costituisce a suo modo la controprova di quello che Bion afferma con la sua multipla equazione "non sognare=resistere=non introiettare", equazione che sviluppa, dandone un'applicazione onirica, una tematica tipicamente ferencziana.

Dal luogo assolutamente generativo di *Cogitations* possiamo ricavare due assunti di rilievo. Il primo: comprendere un altro da me implica in chi comprende una *Traumversenkung*, un'immersione nel sogno. Il secondo: tale pratica assume, per così dire, una valenza intenzionale nel *setting* analitico. Il *setting* analitico è il solo luogo al mondo, potremmo dire, nel quale qualcuno (lo psicoterapeuta) sa che comprendere l'altro implica un intenzionare il proprio sogno.

Ciò ci riconduce alla questione di chi debba farsi destinatario dei sogni. Lo *Zohar*, come abbiamo visto, la risolveva con l'amore. Si tratta forse di qualcosa di diverso in analisi? L'introiezione come l'ha pensata Ferenczi e, dopo di lui, Bion non s'assimila a un modo dell'amore? E, però, quale amore è in gioco? A chi vanno raccontati i sogni? A chi è pronto a farsi ponte dei sogni, non loro destinatario. Il che non necessariamente e non sempre avviene. E non avviene perché al suo desiderio l'interprete oppone il proprio, resistendo al fluire dell'analisi, resistendo a una morte.

Il fatto che l'analista (Jung) sia sognato in veste di sarto significa che è un confezionatore, l'iniziatore di un nuovo atteggiamento o anche, come dice Jung nel corso del suo seminario sulla *Dream Analysis*, l'iniziatore di una nuova immortalità. Un sogno del genere

A chi vanno raccontati i sogni?

rischia per altri versi di alimentare il narcisismo dell'analista e di porre un ostacolo al fluire dell'analisi. In questi casi io ritengo che un'altra considerazione sia possibile e auspicabile per i due *partners* analitici. Invece di pensare che l'immagine del sarto si riferisca all'analista (il quale comunque potrebbe essere dell'avviso che ne ha ben donde per essere stato sognato così), io opererei uno spostamento dall'analista all'analisi. Tutto sommato l'analista è un *interlocutore in seconda* del paziente, sebbene questi sia convinto che sia il suo *interlocutore in prima*. L'analista è un ponte, uno scriba pensa Lacan, anche un morto e, Jung dice, uno *stupido*. Che il paziente lo sogni nelle vesti di un sarto non sorprende. Ciò che sorprende è che, per un'errata considerazione di ciò che è *transfert*, l'analista ritenga che l'immagine lo investa esclusivamente. Ora, il *transfert* è una forma della *passee*. Il *transfert* è cioè un passare, un trasferirsi, un attraversare. Se non fosse così, non si darebbe analisi, perché l'analisi implica uno sciogliersi, un processo, un fluire.

L'analista piuttosto che identificarsi con la destinazione di quel passaggio (arrestando così il fluire dell'analisi), potrebbe e dovrebbe identificarsi, se proprio non può farne a meno, e presumibilmente non può farne a meno, con un anello di una traiettoria che approda altrove, come un ponte verso altro. In altri termini, secondo il mio modo di vedere, la *passee* dell'analista sta nel suo farsi luogo di attraversamento. A queste condizioni la *passee* dell'analista coincide con la *passee* dell'analisi. Se il paziente lo sogna come sarto, non è certo perché quell'immagine debba approdare all'analista che la incarna, dal momento che egli la incarna per lo stesso e semplice fatto di essere lì, in analisi con il suo paziente sognatore e che questi non può, a ragion veduta, fare altrimenti. Il suo sogno ha un desiderio e tuttavia il suo desiderio è dell'ordine del trapasso non dell'approdo, dello spostamento non della convergenza, dello spostamento nei confronti dell'analista.

Ciò rimane vero anche se lo psicoterapeuta è responsabile (e lo

psicoterapeuta è responsabile) dei sogni del suo paziente. Se Lacan sosteneva che, essendo già come analisti nella vita del soggetto, siamo già nel suo sogno, Jung riteneva che risiedesse in questa responsabilità l'intera base del lavoro per l'interpretazione dei sogni. In una lettera inviata al dottor R. Loÿ il 18 febbraio 1913, nel quadro di un carteggio dedicato a questioni di psicoterapia, Jung scrive infatti che "i pazienti utilizzano più o meno sempre nei loro sogni un modo di esprimersi acquisito attraverso l'analisi".²¹ In relazione al sopra citato sogno del sarto, ne potremmo ricavare un'indicazione interessante sulla parola analitica di Jung e precisare così ulteriormente l'assunto sulla responsabilità onirica dell'analista, assunto che fa il paio con il ruolo privilegiato che Jung ha attribuito alla serialità onirica. Se, nel suo seminario sulla *Dream Analysis*, Jung può affermare che il secondo sogno è stato fatto avendo come base la sua conoscenza del primo, nella stessa lettera a Loÿ e di seguito all'affermazione sopra riportata, Jung scrive che "le interpretazioni di simboli precedenti vengono a loro volta introdotte nei sogni come simboli". Il che la dice lunga sulla responsabilità dello psicoterapeuta come responsabilità che ha come oggetto la parola e, dunque, il racconto.

Quando Jung sostiene che lo psicoterapeuta è responsabile dei sogni del suo paziente (dunque, potremmo aggiungere, dei suoi racconti), tale affermazione va considerata con attenzione e opportunamente ridefinita. Lo psicoterapeuta è responsabile dei sogni del suo paziente nella misura in cui essendo morto, *stupido, oggetto a* (come diremmo con Lacan), sa rispondere ai sogni del paziente lasciandosene attraversare affinché quelli approdino altrove. Lo psicoterapeuta è una *cosa* attraversata da un racconto. Il paziente di

²¹ Jung, C.G., *Analisi dei sogni. Seminario tenuto nel 1928-1930*, a cura di Luciano Perez, saggio introduttivo di Augusto Romano, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, pp. 125, 224; Jung, C.G., *Questioni attuali di psicoterapia: carteggio Jung-Loÿ*, 1914, in *Opere*, volume quarto, Boringhieri, Torino, 1980, p.301.

A chi vanno raccontati i sogni?

Jung gli sta comunicando di essere suo paziente proprio in virtù del fatto che nel suo sogno appare un sarto (in realtà di tratta di una sarta) e glielo racconta per sentirsi dire che il sarto è il suo ascoltatore privilegiato. Noi raccontiamo il sogno alla persona che quel sogno (*latentemente*) riguarda, diceva Ferenczi. E per questo Jung opera lo spostamento dalla sarta del sogno al sarto (sé stesso) dell'analisi. Se dovessimo applicare la formula di Ferenczi ai sogni in analisi, dovremmo dire che ogni sogno del paziente riguarda lo psicoterapeuta, il soggetto supposto interpretare.

Lo riguarda, però, come ponte, come *cosa*, dunque, come luogo di attraversamento, non come destinazione. Anche per questo ritengo che lo psicoterapeuta debba porsi come soggetto acefalo, soggetto attraversato da racconti. Di questo ha fatto discorso Lacan nel riproporre la questione del transfert (dopo che sulla questione si era pronunciata la Heimann) in relazione all'interpretazione del sogno di Irma, il sogno inaugurale, iniziale, iniziatico della psicoanalisi. Freud rimprovera in sogno Irma, che nella realtà è sua paziente nonché amica di famiglia, di non accettare ancora la soluzione (la cura, dunque il racconto della psicoanalisi). Irma gli risponde di avere dei dolori alla gola, allo stomaco e al ventre. Freud le ispeziona la bocca scorgendovi, tra l'altro, una grande macchia bianca, dopo di che chiama il dottor M. (Breuer) per una visita di conferma. M. dice che c'è un'infezione, che però non importa, perché sopraggiungerà una dissenteria e il veleno sarà eliminato. L'infezione deriva dall'iniezione fattale tempo addietro da Otto, amico di Freud (nonché medico dei suoi figli), con una siringa probabilmente non pulita.

Il sogno appare chiaro a Freud, almeno riguardo agli avvenimenti cui si lega, anche se, significativamente, è in relazione alla sua analisi che egli formula, in nota, l'ipotesi dell'ombelico del sogno, un indecidibile direi io, un punto di insondabilità che lega il sogno all'ignoto, il punto che, una volta raggiunto dall'interprete, rimette tutto in discussione, getta tutto di nuovo nel caos, cioè in un'apertura

indefinita. Questo del resto vuol dire caos, una bocca spalancata che desidera, il “senza confini” pronto a ingoiare il confine dell’Io.

Sostenere che Freud si sia sporcato con il proprio controtransfert è ancora poca cosa. Freud è colpevole di non essere stato all’altezza del desiderio dell’analista, all’altezza dello svolgimento del suo ruolo di analista che è quella di occupare una posizione zen, vuota, morta, la posizione di un “non agire positivo”.²²In altri termini è il *meno di essere* dell’analista a costituirsi come il vero motore dell’analisi. Il che non sembra quadrare con la realtà del controtransfert.

Qual è allora, secondo Lacan, il senso del sogno dell’iniezione di Irma? Il fatto che con esso Freud si stia rivolgendo a noi, ovvero, se leggo bene, a Lacan stesso, perché si faccia suo *porteur*, testimone del suo approdo interpretativo in fatto di sogni, testimone infine del suo racconto. Il che accade, perché Lacan mette in bocca a Freud il senso del suo sogno facendolo parlare, raccontare a noi, facendosene per noi semplice scriba. E inizia Freud, il Freud trascritto dallo scriba Lacan, dicendo di essere “colui che vuole essere perdonato di aver osato cominciare a guarire questi malati, che finora non si voleva comprendere e che ci si vietava di guarire... colui che non vuole esserne colpevole” e, ancora, di non essere “che il rappresentante di quel vasto, vago movimento che è la ricerca della verità”, movimento nel quale l’Io di Freud si cancella. Dopo di che conclude, questo Freud che ci parla attraverso Lacan, con le seguenti parole: “Non sono più nulla. La mia ambizione è stata più grande di me. La siringa era senza dubbio sporca. Proprio nella misura in cui l’ho troppo desiderato, in cui ho partecipato a quest’azione, in cui ho voluto essere, io, il creatore, non sono io il creatore. Il creatore è qualcuno più grande di me. È il mio inconscio, è la parola che parla in me, al di là di me”.²³

²² Lacan, J. *Intervento sul transfert*, 1951, in *Scritti I*, 1966, Einaudi, Torino, 1974, p.219.

²³ Lacan, J. *Il seminario, Libro II. L’Io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi 1954-1955*, Einaudi, Torino, 1991, p. 219.

A chi vanno raccontati i sogni?

Quello che Lacan dice del ruolo dell'analista e della sua desoggettivazione, del suo occupare una posizione di oggetto, mi sembra illustrare al meglio ciò che entra in azione quando veramente si lavora col sogno. E si lavora col sogno, diciamo così, quando si lascia lavorare il sogno (quando si lascia l'interpretazione, chiamiamola ancora così, all'inconscio), mettendosi da parte, analista e paziente, analizzante e analizzato. Si lavora col sogno quando si mette *Sogno* al centro e ci si mette da parte perché *Sogno* rimanga in quella posizione il più a lungo possibile, in ciò sfidando le ovvie e perciò prepotenti, arroganti temporalità dell'Io. La siringa, al contrario, testimonia della non avvenuta messa da parte di Freud, del suo non essersi svuotato di presenza. In altri termini mi sembra che quanto Lacan ha da dire sulla posizione dell'analista corrisponda per molti versi a quanto io ritengo necessario fare in relazione all'analisi del sogno. E questo per il motivo che analizzare il sogno e analizzato sono uno.

In analisi è l'analizzato, il paziente a dover interpretare. Meglio ancora è l'inconscio, se lo si lascia fare, a interpretare. Analizzare il sogno, come lo intendo io, significa analogamente lasciare ogni presa soggettiva sul sogno, ogni sapere del sogno. Significa togliere la testa che pure vorrebbe interpretare, per lasciare che il senso fluisca. L'analisi tutto sommato contiene in sé, a partire dalla propria stessa nominazione, le ragioni seminali del fluire, dello sciogliersi. Quello che i filosofi stoici dicevano del *facile fluire della vita* illustra meglio di altro il punto. Se il sogno incontra non un soggetto senza testa (l'analista), ma due soggetti senza testa (analista e analizzato), allora proprio non si dà alcuna *Widerstand*, non si offre (e non soffre) alcuna resistenza al suo fluire. Perché fluisca, in altri termini, l'analisi, deve incontrare spazi vuoti, gli stessi offerti da analista e analizzato in posizione di oggetti. Come è stato scritto, "per Lacan, come per Bion, l'interpretazione analitica è tale, ed è efficace nella

cura, solo se è insatura”,²⁴ solo se non è piena e, dunque, non respinge il sogno che è avido di spazi vuoti da attraversare. Dunque non soltanto lo psicoterapeuta dovrà farsi attraversare, ma anche il paziente.

Quando, con Ferenczi e Lacan, ribadisco che, in analisi, è l’analista che resiste ed esprimo tale assunto con la formula “l’analista che non resiste è l’analista che non esiste”, voglio dire che uno dei due deve farsi attraversare perché anche l’altro si renda attraversabile. La relazione analitica è come un pieno che deve esser reso vuoto. Il farsi del vuoto, in analisi, è contagioso. Qualcuno, lo psicoterapeuta, deve pur iniziare, perché il *setting* venga bucato. Quando Jung sostiene, a ragione, che lo psicoterapeuta può portare il paziente soltanto fin dove egli stesso, lo psicoterapeuta, è arrivato, sta dicendo la stessa cosa. Soltanto a condizione di essere un iniziato al vuoto, lo psicoterapeuta può sperare che l’iniziazione al vuoto si realizzi anche dall’altra parte. Lo stesso, ancora, vuole dire Jung là dove sostiene che si influenza nella misura in cui si è influenzati. Anzi, alla luce delle argomentazioni che sto avanzando, ambedue gli assunti di Jung possono acquistare una nuova luce. Diciamo anche che io, psicoterapeuta, posso sperare qualcosa dal vuoto nella misura in cui lascio che il vuoto prenda qualcosa da me. Del resto, in quella stessa parola che nomina la *trance, transe, trans* analitica, “influire”, si tratta di un attraversare che avviene dentro. Il *setting*, dal mio punto di vista, è appunto quel dentro, quel luogo dentro, in cui avvengono attraversamenti, movimenti, processi “occulti”, come li ha ribattezzati Helene Deutsch.

Mi chiedo se non sia in questa direzione che occorre intendere il sogno di Freud nudo fatto da Ferenczi e da lui brevemente interpretato nella lettera del 3 ottobre 1910. Comunicazione che riveste un certo interesse in relazione a come Ferenczi ha considerato

²⁴ Cosenza, D., *Jacques Lacan e il problema della tecnica in psicoanalisi*, Astrolabio, Roma, 2003, p. 117.

A chi vanno raccontati i sogni?

il parlarsi di Freud attraverso i sogni. Con la *necessaria discrezione* aveva scritto l'ungherese dell'austriaco. Senza dunque andare in fondo più di tanto, traduciamo noi. Freud però l'aveva fatto in pubblico. Ferenczi lo fa in privato. Il desiderio di Freud è più forte e dunque Freud esce, sia pure discretamente, allo scoperto. Ferenczi si scopre davanti a Freud e lo fa del tutto indiscretamente. Una revisione può veramente darsi soltanto in ragione di un desiderio forte. E il desiderio insorgerà sempre più imperioso a misura, fatalmente, alla maniera di un eroe shakespeariano, dell'avvicinarsi di Ferenczi alla morte.

Scrivendo dunque Ferenczi a Freud nella circostanza: "Il sogno in cui La vedo nudo davanti a me - naturalmente senza avvertire il minimo eccitamento sessuale conscio (né inconscio, nemmeno nel sogno) - simboleggia in modo trasparente: 1) la tendenza omosessuale inconscia e 2) la forte aspirazione a un'assoluta sincerità reciproca".²⁵ Mi domando se Ferenczi non stia chiedendo a Freud di farsi assolutamente attraversabile contemporaneamente al *proprio* farsi assolutamente attraversabile. Richiesta impossibile, ovviamente, non perché il farsi completamente attraversabile sia impossibile, deve esserlo se vogliamo che si dia veramente, assolutamente, analisi, ma perché, semplicemente, è cosa che non si può chiedere a nessuno sperando di ottenerla. E perché se la si chiede, evidentemente non la si ha. E non la si ha, anche se si ritiene di offrirla. Senza contare che l'altro, proprio perché quella cosa che non si ha gliela si offre, non la vuole.

C'è da chiedersi se l'aver visto Freud nudo non punti in direzione di un Freud che si svuota. E magari lo fa perché un altro, nello spazio lasciato da quello, possa prender posto. Perché, se è di questo che si tratta, l'interpretazione di Ferenczi appare totalmente spostata su un altro piano. Il che deve aver non poco congiurato a ricacciarlo al di

²⁵ Freud, S. - Ferenczi, S., *Lettere, vol. 1, 1908-1914*, Cortina, Milano, 1993, p. 225.

sotto del suo desiderio. C'è in effetti un modo dell'interpretare (qualcosa che forse è insito nell'interpretare in quanto tale) che ci mantiene al di sotto della *dynamis*, della potenza che vuole tradursi in essere, in atto, del desiderio del sogno. La nudità, in altri termini, invece di spazio che accenna al vuoto, all'attraversabilità, alla desoggettivazione, diventa, e del resto così teorizzava lo stesso Ferenczi, il modo adulto di intimidire il bambino. In altri termini, ancora, appunto quella nudità che Ferenczi vorrebbe da Freud, che è anima messa a nudo, vocazione estrema a confessarsi, a dirsi tutto, anche le cose spiacevoli, Freud non la può dare a Ferenczi e non la può dare perché l'ungherese non sa stare pienamente dentro il proprio sogno, anzi sembra essere investito dall'insostenibile prurito di uscirne al più presto. Avrebbe dovuto Ferenczi denudarsi al cospetto del sogno per lasciarsene convenientemente attraversare. Perché soltanto in quel modo, rendendosi totalmente attraversabile, avrebbe potuto incontrare sul suo piano, che è piano insostenibile per l'Io, il desiderio potente del sogno e, anche, la potenza di Freud, quella che ai suoi occhi, a quel tempo almeno, sembrava potenza.

Anche Freud, come lo Jung-sarto, non ha saputo trasformarsi in soggetto acefalo in relazione al sogno dell'iniezione a Irma. E, del resto, appunto questo elemento caratterizza un duello onirico, sia pure *in absentia*: qualcuno (un interprete postumo ad esempio, Lacan) rende acefalo un proprio precursore (Freud) che a suo tempo non aveva voluto farsi acefalo. Un sogno cruciale, certo, quello di Irma, un sogno che ci mostra un Freud, *malgré lui*, acefalo e cioè senza bocca, senza gola e, anche, senza parola, senza una parola che sappia veramente incontrare il racconto dell'altro. Crucialità che, con altro linguaggio, appare dello stesso ordine del rapporto di Freud con la propria anima, con il proprio inconscio femminile. Quello stesso del quale Freud, per sua esplicita ammissione, non sapeva cosa volesse. Per saperlo avrebbe dovuto farsi soggetto acefalo, soggetto attraversato da un racconto. Avrebbe dovuto farsi attraversare da Irma

A chi vanno raccontati i sogni?

e da Dora, avrebbe dovuto sognarle, lasciar loro la parola, morendo *for the moment* per questo.

La morte che come psicoterapeuta m'infliggo allorché faccio tacere in me l'istanza dell'interpretare (un'istanza che, imponendo un racconto, gode e soffre di un trascinamento narcisistico, il narcisismo dell'*eccesso di sapere* denunciato da Ferenczi e Rank), la morte che m'infliggo e che mi fa uscire di scena, proprio per questo mio uscire di scena, per questo mio mettermi dalla parte dell'oggetto, per questo farmi soggetto acefalo, genera spazio, mantiene il contatto con il *pneuma* dell'analisi, col suo vento forte, e cioè con la possibilità che non s'arresti quel movimento del fluire che è il sogno, la *dynamis* nel sogno, la potenza del sogno, ha introdotto nel *setting* tradizionale trasformando il *setting* stesso in sogno.

A chi vanno raccontati, dunque, i sogni? A uno psicoterapeuta attraversabile, sorpreso, stupito, stupido, scriba, anche morto, ponte, *trans*, *trance*, oggetto, *cosa*, uno che ami (che goda di) poter vedere, poter ascoltare, in seduta, nel *setting*, il paziente raccontare, raccontare un sogno, sognare.