

GIORGIO ANTONELLI

ANALIZZARE I SOGNI, SOGNARE L'ANALISI

Estratto

Il sogno non è necessariamente materiale da interpretare. Col sogno si tratta piuttosto di analizzare, di lavorare, di accompagnarci, come vuole Hillman, con Ade. L'analisi stessa diventa, in questa prospettiva, sogno. Ancora meglio: l'analisi è il sogno che ogni analista è chiamato a sognare.

All'inizio è il fraintendimento. In ciò s'invera l'atteggiamento ermeneutico nella pressoché aurorale versione che ce ne ha dato Schleiermacher. Il fraintendimento è l'assolutamente naturale. Si produce, scrive Schleiermacher, spontaneamente. Al fraintendimento, alla sua naturalità, al suo prodursi spontaneo deve opporsi la prassi ermeneutica che vuole la comprensione. La comprensione è appunto quello stratificato movimento che deve essere voluto e ricercato, secondo Schleiermacher, punto per punto. Le distinzioni che la tradizione onirocritica, orientale e occidentale, ha da sempre registrato tra sogni veritieri e sogni mendaci (a partire da Omero, ad esempio) illustra chiaramente l'assunto. La posizione di Freud, in linea con tale tradizione, appare affine al dettato di Schleiermacher.

Diverso invece è l'atteggiamento di Jung nei confronti del sogno e in apparente controtendenza rispetto alla tradizione. Non esistono sogni veri o falsi. Al contrario. I sogni sono indipendenti dalla coscienza e il loro eccezionale valore risiede appunto nel fatto che non ingannano. Si costituiscono quale luogo naturale di verità. O, meglio, come luogo che trascende le ragioni del vero e del falso. O, meglio ancora, semplicemente, come luogo. Quello stesso che i greci hanno chiamato *metaxù*, dimora di demoni, i filosofi persiani *barzakh*, intermondo, i tibetani *bardo*¹, noi epigoni anima, intermittenza tra le ragioni della trascendenza e quelle d'ogni nostro carnale, sarchico, letterale qui e ora, e noi analisti *setting*.

Al fine di poter leggere gli imparziali fatti dei sogni, occorre però *tèchne*, anzi occorre, con le parole di Jung, una *tecnica seria*. E ciò a dispetto di quanto da Jung stesso affermato, ad esempio nella conferenza del 1929 sugli *Scopi della Psicoterapia*, circa il proprio non possedere una teoria e un metodo relativamente alle produzioni oniriche. La tecnica seria stigmatizza ad esempio l'arbitrarietà di quelle interpretazioni che tendono pregiudizievolemente a sostituire tutto con tutto.

L'esistenza di una tecnica seria che consenta l'accesso al sogno implica di converso l'esistenza di tecniche spurie d'interpretazione del sogno. Un esempio di tecnica spuria è appunto quello sopra indicato dell'«onnisostituzione». Le interpretazioni arbitrarie sono quelle in cui tutto sostituisce tutto. A partire dalla tesi che i sogni non ingannano Jung può affermare che il proprio metodo consiste nel non fare presupposizioni, ma nell'accettare i fatti. Il presupposto che domina la prospettiva è qui quello della specificità. Come direbbe Gertrude Stein una rosa è una rosa è una rosa. Quando Jung s'intrattiene con le immagini del sogno lo fa in quest'ottica.

¹ Per una ricognizione di questa terminologia nell'ottica della *tèchne* analitica rimando al mio articolo "Resurrezioni minori", in *Giornale Storico di Psicologia Dinamica*, nr. 49, Roma, Di Renzo, 2001.

L'interpretazione può essere arbitraria nella misura in cui letteralizza. Un caso tipico, esaminato da Jung, è quello del sogno ricorrente di Socrate riferito nel *Fedone* e che appare possibile rileggere già a partire dalla concezione che lo stoico Crisippo intrattenne dell'immaginazione, immaginazione come «vuota attrazione». Racconta dunque Socrate: «Nella mia vita passata mi capitò, spesso, di sognare il medesimo sogno, ora sotto una forma, ora sotto un'altra, che mi ripeteva sempre la medesima cosa 'Socrate, componi e pratica musica'». ² Socrate ritenne in un primo tempo che il sogno lo incitasse a fare ciò che egli già faceva, a coltivare la musica, e cioè la filosofia, da lui ritenuta la forma più alta di musica. Successivamente, ripetendosi l'apparizione del sogno, Socrate ritenne di doverlo prendere alla lettera. L'immagine proposta dal sogno diventava, così, *res*. Egli credeva inoltre che, con l'obbedire alla lettera sogno, avrebbe messo a posto la propria coscienza prima della morte.

Jung ha stigmatizzato la lettura che Socrate ha dato del proprio sogno. Era il demonico di Socrate, per Jung, a suggerirgli di fare musica. Gli chiedeva però di lateralizzare il suo abito razionale e coltivare l'arte del sentimento. Socrate ingenuamente aveva pensato di letteralizzare il sogno invece che lateralizzarsi rispetto all'immagine proposta dal sogno, un atteggiamento che mantenne sino alla fine, se si presta fede al resoconto di Platone circa le preoccupazioni nutrite dal suo maestro in relazione al ripetersi del sogno, un sogno di compensazione.

L'interpretazione può essere arbitraria anche in un senso non direttamente contemplato da Jung, ma che ha suscitato l'interesse degli odierni onirocritici. Si può considerare un arbitrio quello che l'analista commette quando interpreta là dove non deve. In senso generale ciò potrebbe essere considerato da alcuni pressoché sempre vero. Interpretare un sogno è, per Hillman, sempre in odore di arbitrio. In senso più specifico, volendo limitare la questione a casi più facilmente riconoscibili, si tratta di considerare il sogno quale mediatore del *transfert-controtransfert*. Si può ad esempio considerare arbitraria l'interpretazione che soddisfa il narcisismo dell'analista, facendo da specchio a quello che Ferenczi e Rank chiamerebbero l'eccesso del suo sapere. Se, inoltre, il paziente usa il sogno per resistere alla situazione analitica, al lavoro analitico, e cioè per difendersi dal rapporto, allora l'analista che interpreta o lascia interpretare collude con tale resistere e difendersi. Probabilmente in questo caso la dizione «arbitrario» non è corretta, ma è un altro il punto che va considerato. Chi può legiferare sulla resistenza del paziente? Si potrebbe anche sostenere che, se un paziente si difende o resiste, ha presumibilmente ragione di farlo.

Fordham ha enucleato due situazioni tipiche dell'uso resistenziale del sogno. Il paziente può inondare la relazione di sogni lunghissimi, ultraelaborati, ultracorredati di associazioni. Nel secondo caso il paziente aspira a una gratificazione da parte del terapeuta e per ottenerla gli mostra la propria abilità di interprete, togliendogli nello stesso tempo ogni spazio e, comunque, girando a vuoto (come nel primo caso del resto). Stavolta è l'eccesso del sapere del paziente, il narcisismo del paziente cioè, a bloccare il lavoro analitico. Fordham sostiene che nel primo caso i sogni sono terapeutamente negativi e andrà esclusivamente analizzata la loro utilizzazione resistenziale da parte del paziente. Non dà invece nessuna indicazione tecnica relativamente al secondo caso. ³ Una terza situazione, che esaminerò più avanti, è quella che vede il paziente non portare sogni nel *setting*. Anche in questo caso, come vedremo, il paziente sta resistendo al sogno, sta resistendo, diciamo così, al proprio immaginale autotrasferimento in quel *metaxù*, *barzakh* o *bardo* di cui s'è detto. Il fatto è che, come sostiene Bion, contro l'asse Aristotele-Freud, il sogno è il modo in cui la psiche funziona, e funziona meglio, quando è sveglia.

² Platone, *Fedone* 60E, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1991, p. 73.

³ Fordham, M., 1978, *La psicoterapia junghiana. Studio sulla psicologia analitica*, Roma, Astrolabio, 1981, pp. 52-53.

La questione posta da Fordham si presta a numerose osservazioni. Come va ad esempio valutata, accolta, lavorata la resistenza (una volta concessa la possibile funzionabilità resistenziale del sogno)? Non è infrequente la circostanza che vede un paziente portarci una lista di tre, quattro e più sogni. Iniziamo dal primo, potrebbe esordire. Mi sembra importante, di fronte a tanta dovizia, attendere in silenzio che il paziente operi una scelta dal proprio materiale. Scegliere è intanto uccidere. Il paziente deve, scegliendo, patire una qualche morte di sé. Il fatto che ne porti tanti è, ovviamente, sovradeterminato. Vuole per esempio lasciarmi a bocca aperta facendomi vedere quanti ne ha fatti. Oppure, constatato che una seduta è a malapena sufficiente per analizzare un sogno o una parte di esso, vuole mettermi in difficoltà, competere con me, superarmi o anche ricevere (in dono) più tempo e, dunque, più immaginario amore. Dietro quella molteplicità, insomma, vuole ripararsi, nascondersi. Mi dà in pasto un apparente molto per *transferarmi* un reale meno. Quello che vuole nascondere è, presumibilmente, la sua inferiorità, la sua funzione inferiore, la sua ombra. La sua ancora ignorata volontà di morire davanti a un altro volto.

Ma il molto appunto questo fa, getta molta ombra. Così come in un singolo sogno prendo in particolare considerazione quell'immagine che il paziente, circumabulando intorno alle altre immagini, strettamente associando e analogizzando, lascia fuori del proprio racconto, lo stesso criterio applico, nella misura del possibile, nel caso di più sogni. Il paziente in genere manca di citarne almeno uno andando a rinforzare sugli altri la propria egosintonicità. Così applico il famoso «e il quarto dov'è?» di socratico-platonica memoria e d'una memoria rinverdita dalla numerologia di Jung. Se sopravvivono tanti ospiti mi chiedo, come a suo tempo fece Socrate, dove sia quello mancante. Voglio diventare amico di quello mancante. Voglio che l'analisi diventi amica del mancante. Mi sembra soprattutto importante che il paziente diventi amico dell'ospite da lui disatteso. Oppongo l'immagine più dimenticata, trascurata alla serie sterminata d'immagini che il paziente mi esibisce. Di tutto quello che mi ha portato per nascondersi lavoro su quella immagine trascurata che lo rivela. Messo di fronte all'immagine trascurata, al quarto ospite, il paziente reagisce in genere con sorpresa, imbarazzo. E così entra, all'inizio senza saperlo, in relazione con la propria inferiorità, con quel luogo che non si sentiva assolutamente di abitare. Ho sempre trovato teoricamente istruttivo e analiticamente fruttuoso lavorare col quarto ospite. Un modo, come vedremo, di sognare l'analisi. Il criterio da considerare, nei casi esplicitati da Fordham, è che molto difficilmente il molto non getta riconoscibili ombre.

Dalla concezione della genuinità del sogno discendono conseguenze fondamentali per l'approccio junghiano alla *dream analysis*. In primo luogo la critica alla *Traumdeutung* freudiana. Non c'è ragione di credere, sostiene Jung, che il sogno non intenda dire, presentare, quelle che effettivamente dice, presenta.⁴ In contrasto con Freud, Jung afferma che l'inconscio intende dire, presentare, sempre proprio ciò che dice, presenta.

Suona alquanto paradossale che Jung faccia riferimento al *Talmud* per sottolineare questo diverso modo di considerare il sogno rispetto a Freud. Il sogno, si legge nel *Talmud*, è la sua interpretazione. E risulta ancora più paradossale rilevare nella diffidenza di Freud nei confronti del sogno un'orma, una cifra inequivocabilmente cristiana. Basti soltanto pensare alla corrispondenza tra Barsanufio e Giovanni di Gaza (VI sec.) dalla quale si evince che l'immagine onirica di Cristo può nascondere una frode del diavolo.⁵ Il confronto sul sogno, tuttavia, anche in ragione di quanto negativamente precede, non può non assumere valenze

⁴ Jung, C.G., 1928-30, *Dream Analysis, Notes of the Seminar given in 1928-30*, a cura di William McGuire, Routledge & Kegan Paul, London, 1984, p. 30.

⁵ Dagon, G., «Rêver de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interprétation d'après les sources byzantines», in *I sogni nel medioevo*. Seminario internazionale. Roma 2-4 ottobre, a cura di T. Gregory, Ateneo, Roma, 1985, pp. 46-47.

religiose.⁶ La parola che per gli ittiti valeva sogno, *teshas*, equivale a quella che per i greci significava dio. Per il bizantino Achmet, vissuto nel X secolo, autore d'un *Oneirokritikon*, il sogno si lascia definire come un soggiorno di Dio in noi. Un modo, diremmo noi, di veicolare la cifra della sua estaticità. Gli esempi potrebbero agevolmente moltiplicarsi. Ciò che però appare interessante rilevare nella citazione talmudica di Jung, è quel suo far risuonare i termini freudiani *Traum* e *deutung* in un significante regime di separazione: «Der Traum ist seine eigene Deutung».⁷ Ciò che separa il sogno (*Traum*) dalla sua interpretazione (*Deutung*) è appunto la concezione di Freud secondo la quale il sogno a suo modo inganna. Quello che per l'uno (Freud) è facciata, *das Uneigentliche*, l'inautentico, per l'altro (Jung) è il contenuto, l'autentico.

L'affermazione di Jung serba anche una chiara valenza operativa. Diciamo intanto che non si dà propriamente un'interpretazione del sogno, dal momento che il sogno, propriamente, interpreta se stesso. Qui entra in gioco anche uno dei protagonisti dell'approccio di Jung, così come è espresso, in modo particolare, nel suo seminario *Dream Analysis*, la natura. La natura, dice Jung, non è mai diplomatica: un albero è un albero e non può essere scambiato per un cane. Per ripetere Gertrude Stein un albero è un albero è un albero. In altri termini l'inconscio non produce travestimenti. Siamo noi, i sognatori, a travestirci. Jung elabora anche una peculiare spiegazione del perché si può essere indotti a pensare che il sogno travesta. Tale induzione egli ritiene di poterla ascrivere all'influenza delle pazienti di Freud. La teoria di Freud sarebbe stata costruita dalle sue pazienti. E, tuttavia, dove la paziente riempie del proprio pensare la mente del proprio analista, s'ingenererebbe una fonte d'errore. La fonte d'errore è costituita, afferma Jung, da tali dinamici desideri femminili. Jung offre anche altre, e direi più probanti, spiegazioni della nozione che vuole il sogno essere un travestimento. Anche se non lo dice in modo diretto, e appare alquanto singolare che non lo faccia, è dalle parti della pratica dell'immaginazione che ripara la risposta al perché della concezione freudiana del sogno.

Che il sogno sia come le piante, così dice Jung, un prodotto naturale, una manifestazione fisiologica, utile per la diagnosi, serba implicazioni notevoli sul piano della sua analisi. Il fatto che il sogno sia un *Naturprodukt* ha inoltre diretta rilevanza per la questione etica. La categorizzazione bene/male appartiene al sogno? Nel senso di una intenzionalità, ad esempio? Jung lo nega. Al sogno in quanto tale, naturale cioè, non ineriscono intenzioni etiche.⁸ In ciò Jung si discosta dal dettato del Talmud cui pure, come s'è visto, aveva fatto riferimento, paradossalmente, contro Freud. Si trova infatti scritto nel Talmud che chiunque trascorra sette giorni senza sognare merita il nome di malvagio. Ciò suona perfettamente comprensibile se si pensa ad esempio che, nella tradizione ebraica, il Signore nasconde il volto, ma parla in sogno. Perché Jung ritiene opportuno insistere sull'amoralità del sogno? Penso che una possibile risposta al perché dell'insistenza junghiana sull'amoralità del sogno possa riparare dalle parti d'un mantenimento della sua alterità. Il sogno ci offre la possibilità d'una vicinanza all'alterità.

Essere morali, essere abitatori dei nostri luoghi, implica il mantenimento dell'alterità. Ciò significa che analizzare un sogno si costituisce come operazione essenzialmente estatica nei confronti dell'Io. L'analisi del sogno implica per ciò stesso un'estasi dell'Io, un'estasi dall'Io. Diversa invece appare la posizione dell'Io là dove si tratta di interpretare. Quando interpreta, l'Io non estatizza. L'interpretazione è a suo modo un sintomo, cioè un accadere che

⁶ Si veda a questo riguardo il mio articolo "Demoni sogni. Fulminea storia del sogno delle origini in direzione di Dio", in P. Notarfranchi (a cura di), *Prestami l'ombra del tuo sentiero*, vol 1°, Samizdat, Pescara, 1995.

⁷ Jung, C. G., 1939-40, *Psychologische Interpretation von Kinderträumen*, in *Seminare: Kinderträume*, Walter-Verlag, Olten, 1987, pp. 251-252.

⁸ Jung, C. G., 1940-41, *Kindertraum-Seminar*, in *Seminare: Kinderträume*, cit., p. 630.

rinforza l'Io. Quello che Jung chiede al sognatore è invece di mettere al centro l'immagine. E, diciamo così, di far ruotare l'analisi, di farla *circumambulare* intorno a quel centro. Su questo punto Jung è del tutto esplicito. La tecnica delle libere associazioni si allontana dall'immagine del sogno. In opposizione a questo movimento tecnico freudiano Jung parla d'un procedere *concentrico*.⁹ E' tale procedere concentrico a prendere il nome di amplificazione. Alla sua origine c'è, da parte dell'analista, un assoluto non sapere. Una iniziale, iniziatica, negativa capacità.

Tèchne, questa «concentrica» di Jung, che molto ricorda il modo gestaltico di affrontare il sogno che non c'è, il sogno che non entra nel *setting*, il sognatore che non sogna, il sognatore mancante. Lo psicoterapeuta gestaltista, James Simkin¹⁰ nella fattispecie, chiede al sognatore che dice di non sognare di parlare col sogno che non c'è. Ancora meglio, gli chiede di mettere su una sedia, vuota, il sogno che non ricorda e di parlargli. Anche in questo caso, come si vede, la sedia vuota rimanda a quel *Mittelpunkt*, quel centro, nel quale Jung chiedeva al sognatore di mettere l'immagine onirica (ricordata). *Si diventa ciò che accade nel mezzo*, suona uno dei più misterici pronunciamenti di Jung, l'enigma fondante della sua pratica analitica, l'enigma odoroso di *tèchne*.¹¹ Si diventa ciò che accade nell'intermondo, nel *metaxù*, nel *barzakh*, nel *bardo*, nel *setting* analitico. Il sogno è appunto della natura di ciò che accade nel mezzo. Si diventa, insomma, ciò che accade nel sogno. Si dà *setting* a condizione che si accada nel sogno. Si dà *setting* a condizione che l'analista sogni l'analisi.

La *tèchne* junghiana favorisce, induce, promuove, provoca, nei confronti del sogno, movimenti centripeti, o almeno potenzialmente tali, mentre rifugge da quelli centrifughi realizzati dalla libera associazione. La tecnica freudiana non sembra insomma rispettare l'alterità del sogno. Va anche detto che tale alterità si trova perpetuamente nelle nostre vicinanze, dentro le nostre vicinanze. Jung ritiene in effetti che la distinzione sogno/veglia sia alquanto relativa. La notte è soltanto il luogo ideale dell'apparizione del sogno. Ma anche di giorno si sogna. Anzi, a dire il vero, non facciamo altro che sognare. Vero è anche, però, che non ce ne accorgiamo. Perché? In virtù della luce intensa della nostra coscienza diurna. E' questa luce a interrompere il nostro perpetuo sognare. Questo modo di concepire l'atto del sognare fa il paio con la concezione dell'eccezionalità, dell'intermittenza, della contronaturalità quali cifre costitutive di quell'enigma, di quel mistero, di quel sacramento dunque, che per Jung è la coscienza.

Va comunque rilevato in questo modo di pensare il sogno anche il passato di studioso dei fenomeni occulti, nonché la conoscenza e la pratica dell'ipnosi, pratica la cui deriva junghiana prende il nome di immaginazione attiva. Perché i sogni si rendano visibili occorre che s'abbassi il nostro livello mentale, occorre che s'oscuri la nostra presa sul reale, che s'addormenti l'Io, che entri in *trance*. Occorre, per riprendere quel termine espressivo di un'antica *tèchne* che precede la nostra di analisti e, anche segretamente, l'annuncia, *Gelassenheit*. Termine che fa buona mostra di sé nella lingua di Freud e che ritroviamo, ad esempio, sulla linea, non inedita, che da Eckhart, passando per Schelling, approda a Heidegger. Linea che, almeno nel suo approdo romantico (magistralmente rappresentato da Schelling), non è certo senza relazione con la fondazione della psicologia analitica, in particolar modo della sua *tèchne* immaginale. E in effetti quando si ha *Gelassenheit* secondo Schelling? Quando la volontà, essendo volontà che non vuole, lascia essere l'essere. Occorre insomma, sempre con Schelling, che la ragione si estatizzi, occorre, dico io, ipnosi diurna,

⁹ Jung, C. G., *Zur Methodik der Trauminterpretation* (Sitzung vom 25.10.1938), in *Seminare: Kinderträume*, cit., p. 37.

¹⁰ Simkin, J. S., 1976, *Brevi lezioni di Gestalt*, Borla, Roma, 1978.

¹¹ Un commento sistematico a quest'impervia frase di Jung si trova nel mio "Il movimento originario dell'analisi", in *Giornale Storico di Psicologia Dinamica*, nr. 50, Di Renzo, Roma, 2001.

lateralizzare, slogare l'Io, occorre entrare nell'immaginazione, patire l'entrata dall'immaginazione, far sostare il volto nella notte e lì dimorare insieme al volto d'un altro.

Alla fine degli anni settanta c'è chi (Dieckmann) ha potuto rilevare come, relativamente alla comprensione dei sogni, né la psicoanalisi né la psicologia analitica abbiano fatto registrare ulteriori passi decisivi, ulteriori s'intende rispetto a Freud e a Jung. Possiamo vivere senza saper nulla dei nostri sogni, senza intrattenere alcuna relazione con essi. Il sogno è prescindibile. E la sua prescindibilità attiene al corso naturale delle cose. E' soltanto naturale che l'inconscio resti tale, inconscio cioè, non conosciuto. E' naturale che delle sue associazioni e dissociazioni la vita di veglia non faccia nulla. Il sogno è prescindibile, la sua prescindibilità non soltanto attiene alla vita quotidiana, ma anche a quella analitica che più dovrebbe guardarsene.

Anche nel corpus junghiano è dato di trovare posizioni che, almeno indirettamente, finiscono col secondarizzare il sogno. Nella quinta delle conferenze tenute alla clinica Tavistock Jung affronta, su richiesta, la questione del metodo dell'immaginazione attiva. L'assunto di Jung, secondo il quale l'immaginazione attiva andrebbe praticata, qualora convenga al particolare paziente, nella fase più avanzata dell'analisi, pone numerose questioni, non ultima quella del termine dell'analisi, questione sulla quale Jung non ha scritto nessun contributo specifico. E' anche vero che egli ha visto nel metodo dell'immaginazione attiva un metodo emancipatorio nei confronti dell'analisi. Se, dunque la pratica dell'immaginazione attiva significa di per sé il termine (almeno prossimo) dell'analisi, ci si può chiedere cosa ne sia del sogno in prossimità di questo termine. Ora, non soltanto constatiamo che i sogni vanno incontro a numerose trasformazioni durante un trattamento analitico, constatiamo anche che qualcosa subentra ai sogni. Là dove erano i sogni, le immagini devono accadere. Accadono, in effetti. E si tratta d'un accadere improntato alla cifra della sostituzione.

Ecco cosa avviene nelle ultime fasi di un'analisi, ecco cosa annuncia il termine d'una analisi: le immagini iniziano ad anticipare i sogni per poi definitivamente subentrare, occupare il loro luogo. Che relazione c'è tra anticipazione e sostituzione? Perché, detto altrimenti, le due cose, analisi dei sogni e immaginazione attiva, non potrebbero andare insieme? Jung ritiene che, a misura dell'anticipazione, e cioè in ragione del fatto che le immagini anticipano i sogni, il materiale onirico vada incontro a un progressivo esaurimento. Prima il paziente sapeva insieme all'immagine del sogno, ora sa insieme all'immagine, semplicemente. Il sogno non è più necessario. Jung ha un modo alquanto umbratile di esprimere questo doppio movimento. Egli sembra quasi pensare, con metafora che suona non junghiana e anzi rimanda a quella freudiana del prosciugamento dello Zuidersee, che l'inconscio possa relativamente esaurirsi, svuotarsi, patire contrazione. Lo fa nella misura in cui la coscienza si rapporta ad esso. Non si deve più attendere il sogno perché si lavori con l'immagine. Quando ciò avviene, allora si assiste a un'accelerazione del processo. Jung, prendendo l'espressione in prestito, presumibilmente, a Granville Stanley Hall, parla di *process of quickened maturation*, processo di maturazione accelerata.

L'approssimarsi del termine dell'analisi si annuncerebbe in questa accelerazione promossa dal sostituirsi delle immagini al sogno. Come dire che l'immaginazione attiva gode d'una velocità incomparabile rispetto a quella del sogno. Da ciò consegue che il sogno deve generarsi dentro l'analisi. *Dentro l'analisi* può ovviamente significare ogni luogo per il paziente. E, tuttavia, l'inlocalità dell'anima qui sembra rapprendersi alla specificità del *setting* analitico. Del resto questo, appunto, significa sognare l'analisi. Nello Zohar, il libro kabbalico per eccellenza del XIII secolo, il Libro dello Splendore, si afferma che quando l'uomo dorme nel proprio letto accade che l'anima si elevi e percorra uno spazio e incontri spiriti. E li incontra, aggiungo io, appunto in quel *metaxù*, *barzakh*, *bardo* di cui s'è fatto cenno. O, anche, in Ade, come ragionevolmente sostiene Hillman.

Idea relativamente tradizionale, quella espressa dallo Zohar, che necessita d'una trasvalutazione *sub specie analytica*. Perché quell'uomo è l'analizzante e quel letto dissimula

il *setting* analitico e quel dormire può stare allora per un sognare l'analisi. Quando l'Io dorme, si fa da parte cioè, accade che l'anima riempia il *setting* dei suoi movimenti inlocali. E quando ciò accade, si incontrano spiriti. Si ha commercio con Ade. Occorre insomma, e qui commento lo Zohar con Platone, che ci sia *lysis* e *chorismós*, scioglimento e separazione dell'anima dal corpo. E occorre, con Ferenczi, che di ciò si dia ripetizione. Non soltanto, con Platone, il filosofo desidera morire. La vita intera del filosofo è, per dirla con il Cicerone delle *Tusculanae*, *commentatio mortis*. Fare filosofia è ripetere *lysis* e *chorismós* per andarsene e riandarsene in Ade. Ora, appunto di questo si tratta quando faccio questione dell'analizzare i sogni e del sognare l'analisi. Ade è dentro le nostre vicinanze. A uno scarto invisibile da ogni nostro, carnale, sarchico, letterale qui e ora.

L'assunto zoharico sulla relazione tra anima e sogno (a tale riguardo dobbiamo sempre ricordare, con Aristotele, che l'anima non pensa mai senza immagine) si lascia rileggere anche alla luce del motivo, già affrontato, del sognatore che non sogna, del sognatore che viene in analisi, che entra nel *setting* mancante di sogni. Abbiamo considerato a tale riguardo la tecnica gestaltica, nella versione che ce ne ha dato Simkin, ora possiamo considerare un altro modo della *tèchne* per andare incontro al sogno che non c'è. Di questa *tèchne*, che ai più sembrerà eterodossa, Jung parla in alcuni luoghi della sua opera e la applica, in particolare, nel citato seminario *Dream Analysis*.

Secondo Jung, dunque, un altro, un sognatore riuscito, e tuttavia vicario, sostituto, supplente, può sognare i sogni del sognatore mancato, dimentico, resistente. Esempio eclatante di *participation mystique*. E anche, in ottica zoharica, di quel convegno di spiriti che l'anima va a incontrare una volta sottrattasi, notturnamente (ma non necessariamente di notte), alla presa del corpo. O, ancora, esempio di immaginazione e di rete dell'immaginazione nell'ottica del filosofo arabo del IX secolo al-Kindi, che ne ha teorizzato nel *De Radiis* in termini che lasciano intravedere la *passé* di *transfert* e *controtransfert*.

Viviamo in una rete di raggi, scrive al-Kindi, raggi che emettiamo a imitazione delle stelle e che anche gli animali e gli oggetti irradiano. Viviamo o possiamo vivere senza saperlo. E, comunque, la nostra immaginazione è *wirklich*, reale, produce effetti e lo fa al modo d'una stella, creando reti di relazioni che i filosofi antichi cinesi hanno chiamato Tao, quelli medievali europei hanno ripensato alla luce della corrispondenza di microcosmo e macrocosmo, gli alchimisti hanno nominato come *Unus Mundus* e Jung anche come sincronicità. L'immaginazione è uno spirito «fantastico» (anche secondo l'ottica del vescovo neoplatonico Sinesio di Cirene) che possiede raggi conformi a quelli del mondo. Da ciò deriva il suo potere di muovere le cose esterne. Uno spirito con cui l'anima, come racconta lo Zohar, va a convegno, quando, estatizzato il giorno in notte, abbandona provvisoriamente il corpo addormentato.

L'indicazione teorica di Jung del sognatore altro, anche alla luce dei raggi dell'immaginazione di al-Kindi che creano una rete diflussi, ivi inclusa la partecipazione mistica, può tradursi agevolmente in pratica dell'interpretazione. In altri termini, se un paziente non sogna, ci si può sempre interrogare sulla natura dei sogni di chi gli sta vicino. Nel caso d'un suo paziente che non sognava, Jung utilizza i sogni del figlio di nove anni per comprendere i problemi del padre. «Analizzavo i problemi del padre attraverso i sogni del figlio». Il risultato fu che dopo quattro settimane di analisi dei sogni del figlio il padre cominciò a sognare (a ricordare i propri sogni) e il figlio smise di aver a che fare coi problemi del padre.¹² Viviamo in una rete di raggi, scrive al-Kindi, raggi che emettiamo a imitazione delle stelle e che anche gli animali e gli oggetti irradiano. Viviamo anche senza saperlo. Il sognatore mancato di Jung vive in quella rete di raggi, insieme ai suoi familiari, senza saperlo. E senza saperlo il figlio fa *passé* coi sogni non sognati del padre. E' però sapendolo, e godendo di quel sapere, che Jung fa *passé* coi due sognatori, il supplente e il mancante.

¹² Jung, C.G., 1928-30, *Dream Analysis, Notes of the Seminar given in 1928-30*, cit., p. 19.

Jung insiste più volte su questo punto che estende anche alle fantasie. Quando si analizzano sogni e fantasie, afferma, dobbiamo analizzare non soltanto il nostro materiale, ma anche quello di chi ci sta vicino. «Dormi in una stanza e qualcosa vi striscia dentro da un'altra. Siamo a tal punto animali gregari da divinare il più minuto mutamento psichico nell'atmosfera, come pesci che nuotano in branco, se uno devia leggermente, deviano tutti gli altri».¹³

In riferimento al proprio paziente quarantacinquenne Jung parla di atmosfera improntata a suggestione. Un'analisi del sogno del genere, tale da coinvolgere le stanze e istanze altrui, richiama *sub specie onirocritica* quell'analisi a porte aperte cui a suo tempo aveva pensato Ferenczi al tempo della neocatarsi. Anche Jung pensa a un'analisi del sogno condotta a porte aperte, dove le porte aprono le stanze di chi sta vicino al sognatore. Se Ferenczi parla d'estensione della reciprocità, Jung, *sub specie onirocritica*, parla di estensione del materiale analizzabile. Il presupposto della suggestione diventa con Jung quello della *participation mystique*. Ovvero, traslando su altra metafora, della contaminabilità dell'anima.

La metafora della contaminabilità viene sviluppata da Jung anche in relazione al rapporto intrattenuto dalla moglie del paziente con l'analisi di questi. A un certo punto dell'analisi il paziente scrive a Jung delle note riguardanti la propria famiglia. Qualcosa non va con la moglie. La moglie, interpellata, gli risponde di essere preoccupata per i figli. Non sono felici con noi, pensa. La figlia ad esempio era in una certa circostanza improvvisamente uscita dalla stanza in lacrime dopo essersi comportata in modo alquanto strano. Ha paura, la moglie, che il figlio possa aver contratto la tubercolosi. Jung ritiene che la moglie sia contagiata dai problemi del marito. Consigliava dunque il paziente di parlarle, di spiegarle in cosa consista l'analisi, altrimenti i figli potrebbero veramente ammalarsi e la moglie naufragare nel pensiero della propria colpa. L'assunto di Jung era che la moglie, madre di giorno e strega di notte, avrebbe potuto contagiare i figli e togliere il marito dall'analisi senza con ciò risolvere i suoi problemi.

Si comprende per altri versi, da quanto precede, quale rango Jung abbia assegnato all'analisi del sogno. Per Jung l'analisi del sogno costituisce il problema centrale del trattamento analitico, perché è il mezzo tecnico più importante per aprire una strada in direzione dell'inconscio.¹⁴ Più in particolare Jung sostiene di ricorrere ai sogni nei casi in cui il paziente (e insieme a lui l'analista e l'analisi) è bloccato. Il blocco si costituisce di fronte allo smarrimento di senso e di scopo e, tuttavia, è tale da provocare compensazioni dalla parte dell'inconscio, compensazioni che trovano la loro espressione naturale nella produzione onirica. Quando non si sa che fare, quando l'analista non sa che fare (dobbiamo arguire che un blocco in analisi rinvenga un sicuro corrispettivo nella resistenza dell'analista e, concordemente, per Jung il terapeuta è in analisi tanto quanto il paziente), è buona regola ricorrere a quello che il sogno ha da dire.

E' questa la posizione che Jung esplicita nella citata conferenza sugli *Scopi della Psicoterapia*. Con i sogni non si risolve tutto, ma in una situazione di blocco i sogni offrono immagini, danno indicazioni, il che, sostiene Jung, è meglio di niente. Se si lavora su un sogno si arriva sempre da qualche parte. Posizione in qualche modo fideistica e, d'altronde, l'unico criterio legittimo che Jung ritiene di possedere e praticare è quello che vuole essere i suoi sforzi efficaci. E gli sforzi possono approdare a esiti positivi anche in mancanza d'una teoria sui sogni. Jung protesta di non averne una, di non sapere come si formano i sogni, di non essere convinto se il suo sia propriamente un metodo. Ciò tuttavia non conta ai fini del trattamento. Quello che conta è la *tèchne*.

¹³ *Ibidem*, p. 135.

¹⁴ *Ibidem*, p. 3.

Jung ripete più volte che nessun sognatore è all'altezza dei propri sogni. Ciò vale anche per il sognatore Jung ovviamente. E' in gioco qui una cifra caratteristica del sogno: il suo porsi sempre un po' al di là della portata del sognatore. I sogni, sostiene ancora Jung, riflettono nella semplicità o nella complessità l'identità del sognatore, ma tutti, egualmente, semplici o complessi, si collocano oltre la sua coscienza. Sapere in questi casi non serve. Jung ne sa molto sui sogni, ma di fronte ai propri si trova nelle stesse difficoltà di qualsiasi altro sognatore. All'altezza del proprio sogno, afferma ancora Jung, può essere soltanto un dio, non un essere umano. Ciò implica, in un certo senso, che la comprensione, anzi la «prensione» del sogno passa appunto attraverso il convegno dell'anima con gli spiriti di cui parla lo Zohar.

Per altri versi Jung riconosce al sogno un rango esistenziale totalizzante. «L'indagine dei sogni in generale» scrive «è già di per sé un lavoro tale da assorbire un'intera esistenza».¹⁵ Non sono d'altro canto pochi gli analisti che hanno, per così dire, secondarizzato il rango dell'analisi del sogno. Anche in analisi, sostengono in non pochi, se ne può fare a meno. Movimento, potremmo dire con un neologismo, non di aggiornamento ma di «diurnizzazione» dell'analisi che poco sembra tenere in considerazione la notte con la sua mitologia. E movimento, anche, di omologazione. Con la residua impressione che i due si trovino in qualche relazione con quella rimozione della morte che sembra improntare di sé l'icone della tecnica.

E, tuttavia, se i sogni appaiono prescindibili, sia nella sfera quotidiana sia in quella analitica, ciò non toglie che noi continuiamo a farli, incontrarli e a decodificarli, interpretarli, analizzarli, inseguirli, accompagnarli. Si tratta qui di chiari movimenti contro natura. Elaborare un sogno non sembra rispettare la naturalità delle cose, quello che gli stoici antichi chiamavano il facile fluire della vita. La *physis* scorre indifferente, come il fiume che dall'oscuro Eraclito si è trasferito nei versi di Hölderlin, e nulla pare importarlesene di *Traumdeutung* o *dream analysis*. La *Traumdeutung* e la *dream analysis*, in altri termini, nei termini di Schleiermacher, devono essere volute, punto per punto. Nel facile fluire della vita, in questo modo, l'analisi del sogno sembra piuttosto rappresentare un intoppo, un ostacolo, una resistenza. Se la coscienza si costituisce contro natura, secondo l'assunto cui Jung si è mantenuto sempre fedele, allora dovremmo dedurre che l'analisi del sogno va in direzione d'un ampliamento della coscienza. Il fatto che, ad ampliarla, siano presumibilmente pochi (gli analizzanti, cioè, quelli la cui volontà è di interpretare punto per punto) depone a favore della correlata tesi, sostenuta da Jung, d'una aristocraticità della psiche ed anche d'una sua esotericità.

Tale ampliamento, ovviamente, non appare senza relazione con la risposta tecnica che Jung dà alle associazioni libere di Freud: l'amplificazione. Le associazioni libere portano dovunque e possono comunque portare nei luoghi giusti. Le associazioni libere portano dovunque a uno scarto, a una distanza, a molte distanze dall'immagine del sogno che origina la loro libertà.

Analogamente critico nei confronti delle associazioni libere è stato Wittgenstein. Il quale, si era a suo tempo svegliato dalla ipnotica lettura della *Traumdeutung* di Freud con la certezza di aver trovato un modo di pensare assolutamente da combattere. Per il filosofo austriaco il metodo delle associazioni libere consentirebbe di scoprire cose su di sé, ma non sui propri sogni, non sul perché dei propri sogni. Critica che in controluce equivale quella di Jung. L'amplificazione, al contrario, consiste in un'intensificazione della vicinanza all'immagine. Jung ne parla come di un arricchimento consapevole. In altri termini, i termini relazionali che regolano, nel segno delle *Beziehungen* appunto, inconscio e Io, l'amplificazione costituisce la risposta appropriata della coscienza al sogno. In altri termini ancora: le associazioni libere sono centrifughe, l'amplificazione è centripeta.

¹⁵ Jung, C. G., 1945/48, *L'essenza dei sogni*, in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1980, p. 304.

La tesi dell'ampliamento della coscienza suona comunque parziale. Si può vivere al riparo di una coscienza non estesa, e si comprende bene perché questa sia la scelta della maggior parte degli esseri umani. Una coscienza eccessivamente estesa sloga l'Io, destituisce il mondo, e i sogni difficilmente fanno senso in un deserto. Il deserto è il loro limite, forse, il loro uno, non ne compone l'essere però. La diurnizzazione dell'analisi mi sembra alquanto pregiudizievole ai fini terapeutici nonché esistenziali. Non sono per nulla convinto che il lavoro del sogno sia così disinvoltamente liquidabile. Ritengo possibile al contrario revisionare tutta l'analisi come un interrotto lavoro del sogno. L'analisi è qualcosa che accade a condizione che noi terapeuti la sogniamo e ciò implica una ridefinizione del sogno. Allo stesso modo in cui la nozione di lavoro del sogno, di cui faccio questione, implica una ridefinizione dell'analisi. Si tratta però di intenderci su cosa significhi l'espressione *lavoro del sogno*. E in ciò, ovviamente, non mi sento di seguire soltanto Freud. Non mi sento cioè di intendere il genitivo soltanto nella sua soggettività.

A questo riguardo una questione d'enorme rilevanza è quella affrontata da Jung su come cambiano i sogni in seno a un singolo trattamento analitico. Egli ritiene che, nella maggioranza dei casi, i sogni iniziali presentino caratteristiche di trasparenza e definizione, mentre i sogni che compaiono più avanti (e, dice Jung, molto presto) perdono in chiarezza.¹⁶ Mi sento di escludere che quanto Jung sostiene sia agevolmente generalizzabile. A parer mio la nitidezza di un sogno è funzionale alla capacità integrativa della coscienza, capacità che è intermittente, come è intermittente, in generale, la coscienza, e che non può essere considerata come un dato a un certo punto acquisito e acquisito per sempre.

La nitidezza di un sogno significa la vicinanza alla coscienza dei contenuti che in esso si esprimono e può benissimo costituire il risultato di un lavoro analitico in una determinata direzione. E' un ponte eretto in un momento di grazia, ad esempio, ma la cui continuità nel tempo non è per nulla garantita. La nitidezza è un'intermittenza. Non è comunque importante stabilire se l'affermazione di Jung sia generalizzabile o meno, quanto analizzare le conseguenze che egli deriva dalla propria constatazione. Ebbene, la prima considerazione è almeno apparentemente paradossale. Se i sogni, per così dire, non s'inscuriscono, allora c'è qualcosa che non va, l'analisi non ha ancora toccato parti essenziali della personalità del paziente.

L'oscurità del sogno (la sua difficile interpretabilità) fa parte della dialettica analitica, sta a marcare un certo progresso in direzione di una maggiore profondità. D'altro canto, dal momento che il sogno è un accadere per sé, chiaro, manifesto, come si spiega il fatto che la produzione onirica del paziente attraversa fasi d'oscuramento? L'oscurità del sogno, risponde Jung, non ha nulla a che vedere col sogno, ma con l'equazione personale dell'analisi, riflette in altri termini una difficoltà del terapeuta. Prova ne sia che, se lo stesso sogno oscuro viene rivisitato più avanti nel trattamento, apparirà chiaro (come è sempre stato). E, però, tale situazione confligge non poco con quanto Jung afferma costituire un buon criterio pratico in situazioni di blocco analitico: il ricorrere al sogno.

¹⁶ Jung, C. G., 1934, *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni*, in *Opere*, vol 16, Boringhieri, Torino, 1981, p. 156.