

## I SOGNI NELLA PROSPETTIVA INTERSOGETTIVA

### Psicoanalisi e intersoggettività

Il termine intersoggettività in psicoanalisi inizia a comparire negli anni '70-80 del secolo scorso. Gli autori stranieri più noti che ne tracciano i lineamenti possono essere considerati Heinz Kohut, Stephen Mitchell, Jessica Benjamin, ma la corrente della "psicoanalisi intersoggettiva" negli Stati Uniti è nota per lo più per il lavoro di Robert Stolorow e George Atwood (oltre a B. Brandchaft, J. Fosshage, Donna M. Orange). Nel panorama culturale italiano, invece, la riflessione sull'intersoggettività in psicoanalisi si sviluppa nel lavoro di Silvia Montefoschi, nell'ambito della psicologia analitica junghiana.

In America Stolorow parte dagli studi dell'*infant research*, ma si inserisce nella corrente "relazionale" della psicoanalisi, che sostituisce la teorizzazione psicoanalitica che faceva perno sul concetto di "pulsione" con il modello centrato sulla "relazione". Questo spostamento di paradigma fa uscire la psicoanalisi classica dal perimetro personale dell'Io-singolo e la porta a ritenere fondamentale, al contrario, l'interazione relazionale tra soggetti, aprendola alla dimensione sociale e sistemica. Come spiega l'autore, *"la teoria dell'intersoggettività è una teoria di campo o sistemica, in quanto mira a comprendere i fenomeni psicologici non come prodotti da meccanismi intrapsichici isolati, ma come formati nell'incontro di soggettività in interazione"*(1). Stolorow, infatti, accusa la psicoanalisi tradizionale di aver descritto i fenomeni psichici secondo il mito della "mente isolata". *"Il mito della mente isolata attribuisce all'individuo un'esistenza separata dal mondo della natura fisica e dal mondo dei legami sociali. Inoltre, tale mito nega l'immaterialità dell'esperienza umana, dipingendo la vita soggettiva in termini reificati. L'immagine della mente isolata rappresenta l'alienazione dell'uomo moderno dalla natura, dalla vita sociale e dalla stessa soggettività"*(2). La critica è rivolta soprattutto alla psicoanalisi freudiana (o pulsionale), che nei suoi ulteriori sviluppi (Melanie Klein, Psicologia dell'Io) ha continuato ad avere come punto di riferimento la visione positivista debitrice del dualismo cartesiano, che separa il pensiero del soggetto conoscente (*res cogitans*) dall'oggettualità conosciuta (*res extensa*). Per Cartesio, infatti, anima e corpo sono due realtà (o due sostanze) ben distinte, le quali trovano però un punto di incontro "anatomico" nella ghiandola pineale. E' questa ghiandola che permette alla materia di influire sullo spirito: qualsiasi sensazione fisica passa attraverso l'epifisi per trasmettersi allo spirito. La ghiandola pineale è quindi l'organo "esteso" che permette alla sostanza "inestesa" di penetrare nei corpi e ai corpi di dialogare con lo spirito, il pensiero (il *cogito*). Il dualismo gnoseologico e ontologico che ne deriva porta come inevitabile conseguenza a una concezione della mente non relazionale. Non è un caso se Stolorow critica particolarmente il concetto kleiniano di "identificazione proiettiva": esso, infatti, postula la trasmissione di una "sostanza psichica" (un pensiero quale fosse un oggetto) da un soggetto ad un altro in modo alquanto bizzarro, con l'effetto di sostituire la dialettica relazionale con lo scambio di contenuti psichici oggettuali tra i soggetti, che restano così separati nel loro monismo individuale. Uscendo dalla "mente isolata", anche i concetti di *transfert* e di *controtransfert* sono riconsiderati: essi non sono più la mera proiezione sull'altro di vissuti infantili, ma sono uno scambio relazionale comprensibile nel campo dell'attualità della relazione. *"Secondo la nostra esperienza, i transfert ripetitivi intrattabili sono determinati sia dall'azione implacabile dei principi invarianti del paziente, dovuta alla precarietà o all'assenza di principi alternativi di organizzazione dell'esperienza, sia da quegli aspetti dell'atteggiamento dell'analista che si prestano a una continua ritraumatizzazione del paziente... Il cambiamento terapeutico prodotto da un trattamento psicoanalitico riuscito non deriva dalla modificazione o dall'eliminazione dei principi organizzatori invarianti del paziente, ma piuttosto, grazie alle nuove esperienze relazionali con l'analista e al parallelo accrescimento della capacità di autoconsapevolezza riflessiva del paziente"*(3).

Stolorow, tuttavia, pur inserendo l'intersoggettività nella teoria del campo, non analizza sino

in fondo le diverse declinazioni e le differenti valenze del rapporto intersoggettivo. Egli non specifica le diverse interrelazioni che permettono l'evoluzione dei rapporti umani nel campo dell'intersoggettività.

Silvia Montefoschi (4), in Italia, psicoanalista proveniente dalla tradizione junghiana della psicologia analitica, con *L'uno e l'altro* del 1977 elabora una propria teoria dell'intersoggettività. L'autrice descrive il rapporto psicoanalitico in chiave radicalmente relazionale e in questo modo formula la pratica psicoanalitica come il prototipo di rapporto che passa dalla modalità di relazione "interdipendente" a quella "intersoggettiva" (5). Ritengo che Montefoschi descriva in modo più puntuale degli autori americani il procedere del rapporto analitico, postulando proprio la polarità interdipendenza-intersoggettività. Come ella stessa scrive, l'enucleazione delle due polarità essenziali di rapporto nasce dalla riflessione sulla propria esperienza analitica: *"Il primo interrogativo che mi pongo, per analizzare le operazioni che si compiono entro il rapporto tra me e il paziente, si rivolge al che cosa io faccio. Io non agisco direttamente sugli istinti, non sugli affetti, non sulla struttura psichica data come cosa; io mi rivolgo a un soggetto nella misura in cui egli si rivolge a me. Ciò di cui mi occupo, quindi, è anzitutto il modo dell'altro di mettersi in rapporto con me... e mi occupo anche del modo dell'altro di relazionarsi a se stesso"* (6). Nel rapporto analitico, analista e paziente hanno due modalità inizialmente diverse di rapportarsi ai propri vissuti e, di conseguenza, all'altro come interlocutore: *"Ciò che ci distingue non sta nell'intensità dei conflitti o nel grado di conoscenza degli stessi, ma sta in qualche cosa che ha a che fare con l'atteggiamento del soggetto nei confronti di se stesso"* (7). Il paziente, a differenza dell'analista, considera la sua sofferenza come qualcosa su cui egli non ha il potere di agire, come una "cosa", non come il modo del suo stesso agire. Il suo non riconoscersi nei vissuti del proprio patimento, lo fa essere "paziente", in balia di ciò che patisce che è a lui estraneo, alienato. Alienazione che, nel soggetto nevrotico, si traduce nel rapportarsi in modo dipendente-passivo sia nei confronti di sé sia nei confronti dell'altro, mentre, all'estremo, nel soggetto psicotico coinvolge addirittura i propri pensieri e i propri vissuti emotivi facendoli sentire come sintomi estranei, le "voci di altri" che lo invadono e lo controllano, non integrabili dialetticamente al proprio sé. In realtà, questa modalità passivo-dipendente del soggetto paziente, coinvolge inevitabilmente anche l'analista nel primo momento del loro relazionarsi dialogico. Anche l'analista, infatti, e di rimando, sebbene tragga dalla sua esperienza riflessiva la capacità di superare questa alienazione dei propri vissuti e sia dunque in grado di coglierli come parte integrante di sé e della relazione con l'altro, in un primo momento si lascia a sua volta coinvolgere dal vissuto reificato del paziente: *"Dall'analisi dei miei vissuti mi sono ben presto resa conto che sono portata a relazionarmi con il paziente in maniera da appagare il suo bisogno di un'attività mia nei suoi confronti e che la difficoltà, nell'astenermi dal farlo, sta nel sentimento di pena e di dolore, che provoca in me l'immagine della sua delusione, e nel sentimento di colpa per uno mio atto aggressivo"* (8). La dipendenza o meglio, l'interdipendenza, sembra perciò per entrambi il primo modo di venirsi incontro nella relazione, nel senso che ognuno dei due tende spontaneamente a soddisfare l'aspettativa dell'altro: *"E ciò che nel rapporto di volta in volta si pone, come reciproca aspettativa, è ora l'uno e ora l'altro dei due modi dell'uomo di rapportarsi al mondo: quello attivo e quello passivo che, reificati in ruoli specifici creano appunto l'interdipendenza"* (9). La visione di Montefoschi è però dialettica, piuttosto che fenomenologica come quella di Storolow, perciò distingue la modalità intersoggettiva del rapporto da quella interdipendente appena descritta. La modalità interdipendente, modo primo di ogni rapportarsi umano (di cui è specchio quello psicoanalitico), corrisponde al primo momento dialettico in cui il soggetto reifica se stesso in oggetto per separarsi da sé nella conoscenza di se stesso. Il secondo momento dialettico è quello del riconoscersi nell'oggetto alienato quale se stesso, cioè il recuperarsi quale soggetto attivo (e non più passivo) dei propri vissuti. E' dunque nel procedere del rapporto analitico che interviene l'altro polo della relazione, dove i due del rapporto superano la separazione funzionale di ruoli, soggetto-attivo/oggetto-passivo, e si riconoscono entrambi soggetti, riconoscendo i propri vissuti in quelli dell'altro. Il passaggio dalla modalità di rapporto interdipendente a quella intersoggettiva è una vera e propria "rottura" di uno schema relazionale,

considerato fino a quel momento l'unico possibile per mantenere in vita il rapporto stesso. Perché questo passaggio si compia è necessario affrontare l'angoscia di morte e di abbandono che scaturisce dalla paura che il rapporto si interrompa e muoia. Nello stesso tempo, se questa "rottura" viene accettata e vissuta da entrambi, si apre lo scenario di una nuova modalità di relazione che non si fonda più sulla reciproca dipendenza. *"Questa rottura, per essere accettata, deve essere vissuta da entrambi, contemporaneamente, come mutamento di sé, dell'altro e del rapporto stesso, o meglio, come rivelazione esperienziale di una possibilità di relazionarsi, e quindi di esistere, anche al di fuori della dipendenza: il nuovo modello di rapporto che quindi si prospetta, è un modello di rapporto intersoggettivo che su null'altro si fonda se non sulla reciproca esistenza"* (10). Il modello dialettico di Montefoschi riesce così a descrivere nella sua essenza l'esperienza del "transfert ripetitivo intrattabile" che per Storolow (11) era la "ritraumatizzazione del paziente": essa non è altro che la ripetizione interdipendente del rapporto, che non si apre mai a una modalità relazionale intersoggettiva. E' solo *"Nell'instaurarsi dell'intersoggettività, che si colloca il momento dell'azione terapeutica, il suo strumento e la sua finalità"* (12).

E' importante, a questo punto, una precisazione. Per Montefoschi il Soggetto non coincide con l'Io. L'Io, e l'egoriferimento che ne consegue, è infatti un momento dialettico di reificazione del Soggetto. L'Io non è certo una struttura psichica, piuttosto è il complesso di conoscenze in cui il Soggetto tende a riporre la propria presenza e identità. Possiamo dire che il Soggetto si vive Io proprio nella modalità di rapporto interdipendente. In quanto Io, proietta i propri bisogni sull'altro e vede l'altro come altro Io-appagante delle proprie aspettative. E' il recuperarsi come Soggetto Riflessivo (cioè soggetto che nell'atto di autocoscienza riflette sulla propria esperienza) che fa uscire il Soggetto dall'egoriferimento e gli permette di vivere l'altro come pari Soggetto, nella modalità di rapporto intersoggettivo.

Questa precisazione è necessaria per comprendere l'ulteriore passaggio nel pensiero di Montefoschi (13) che estende il discorso sull'intersoggettività, quale superamento della dicotomia conoscitiva soggetto-oggetto, dall'ambito relazionale umano alla relazione con tutto il reale. Montefoschi, inserendosi nella tradizione junghiana, e sviluppando nel dialogo tra gli opposti le antinomie tipiche proposte dalla psicoanalisi (conscio-inconscio, natura-cultura, personale-collettivo, maschile-femminile, soggetto-oggetto) radicalizza il discorso svolgendolo sino alle conseguenze più estreme, e lo applica alla conoscenza intera del reale. La conoscenza che il Soggetto Riflessivo fa di sé e della realtà, coincide con il conoscersi dell'unico Essere-Soggetto: *"La conoscenza razionale che l'uomo di scienza fa dell'universo, come di una realtà oggettiva che si dà al di fuori di lui quale soggetto conoscente, coincide con il conoscersi dell'universo in lui"* (14). Soggetto, che in una modalità interdipendente di rapporto con il reale, il soggetto umano ha sempre alienato al di fuori di sé, non riconoscendolo in se stesso come facente parte, e chiamandolo di volta in volta in modi diversi (dio, trascendenza, destino, soprannaturale). Non potrebbe essere altrimenti, visto che *"L'essere c'è in quanto si manifesta a se stesso e, nel manifestarsi a se stesso, l'essere si conosce nelle forme che manifestandosi assume. L'universo è esso stesso una conoscenza che l'essere realizza di sé nelle forme che lo compongono. L'uomo, tra queste forme, è quella in cui l'essere rivela il livello più elevato di conoscenza, sicché la conoscenza che l'uomo ha dell'universo coincide con la visione più ampia e più complessa che l'essere realizza di sé attraverso il sistema conoscitivo dell'uomo"* (15). Il metodo psicoanalitico, nel continuo atto di riflessione del Soggetto dialogante con l'altro (sia esso l'altro soggetto, sia esso il reale) permette l'apertura del "sistema uomo" alla comprensione dell'universo. La distanza tra universale e particolare, sociale e individuale, dio e uomo, viene così colmata in modo dialettico. Vedremo come questa considerazione, che sviluppa e allarga il discorso junghiano sull'inconscio collettivo, sia il contributo più originale dell'autrice sull'interpretazione dei sogni.

### **I sogni: dalla prospettiva causalistica alla prospettiva finalistica**

Scopo del nostro articolo è di vedere come la dimensione intersoggettiva in psicoanalisi,

secondo quanto enunciato sinora, contribuisca a una nuova concezione della produzione onirica notturna e offra spunti per un metodo interpretativo dei sogni fondato sulla relazione. Per raggiungerlo è necessario vedere come il significato del sogno assuma una prospettiva allargata – dal personale al collettivo- man mano che ci si allontana dalla concezione pulsionale-causalistica della psiche umana, per adottare una concezione relazionale-finalistica.

Sigmund Freud, scrivendo *L'interpretazione dei sogni* (16), ha avuto l'innegabile merito di proporre –di fatto- un metodo di indagine scientifico che ha posto in primo piano l'importanza del soggetto nel processo di conoscenza. Il soggetto e la sua spontaneità tornano ad essere il cardine dell'atto di conoscenza della realtà e non più "l'intralcio limitante" alla conoscenza "oggettiva" (17). E' in fondo questo il senso della lettura che la psicoanalisi di Freud dà dell'inconscio: una realtà soggettiva "reale", quanto la realtà materiale "data" e oggettivata della biologia. Non più il soggetto quale solo oggetto di indagine, egli stesso, della psicologia, ma il soggetto quale conoscente di ciò che in lui si dice, tanto quanto di ciò che si dice nella realtà fuori di lui. Questo è quanto si dà nella pratica psicoanalitica freudiana. Il sogno veicola un messaggio carico di significato e non è il prodotto casuale e astruso del chimismo cerebrale.

Tuttavia, Freud è ancora debitore di una concezione positivistico-causalistica della scienza. Nell'elaborazione della metapsicologia sul sogno e sulla dinamica energetica della psiche, cade perciò in una contraddizione terminologica. Di fatto fa coincidere il "desiderio" con la "pulsione" e, con ciò, riduce la potenzialità evolutiva della riflessione del soggetto su se stesso –potenzialità espressa proprio dal dirsi dell'inconscio- alla omeostasi energetica degli istinti (istinto riproduttivo-sessuale e conservativo-di morte). Riduzione che si traduce nel riportare la potenzialità del "nuovo" al "già noto". Da un lato, Freud svela che nell'inconscio si dice un messaggio che va contro corrente, rispetto a una visione sociale normativa che "rimuove" la dialettica dell'uscire dell'uomo dagli schemi di conoscenza che egli stesso si è dato. D'altra parte, ponendo un contrasto tra il "contenuto manifesto" e il "contenuto latente" del sogno, Freud torna a mascherare il *novum* contenuto nel messaggio onirico, per tornare a normare la vita secondo gli schemi del comune senso sociale dell'epoca, schemi a cui il sognatore stesso cerca di adeguarsi e verso i quali già la sua nevrosi si pone come moto critico inconscio. In fondo, per Freud, il nevrotico è un "normale" disadattato sociale. Egli non sa reggere il "disagio della civiltà" (18) che impone il controllo delle pulsioni e ne cerca il soddisfacimento in modo mascherato. Il "contenuto manifesto" del sogno, per l'appunto, maschera e distorce il "contenuto latente", che mostra bene i veri "desideri" pulsionali. L'analista smaschera l'inganno. Ma lo scopo dello smascheramento sembra essere solo quello del superamento di traumi che hanno condizionato le voglie insaziabili dell'Es, dell'istinto, contro le regole normative genitoriali del Super-Io. Infatti: "*Avete compreso che il sogno è un prodotto patologico, il primo membro di una serie che comprende il sintomo isterico, l'ossessione, il delirio*" (19). L'Io, mediatore-cavaliere, rischia di essere disarcionato dall'impetuosità del cavallo dell'Es (20), ancor di più se stretto dalla rigida armatura del Super-Io. Lo smascheramento analitico vuole essere al servizio dell'Io, e conduce il nevrotico ad accettare consapevolmente un compromesso tra il soddisfacimento dei propri desideri e l'accettazione delle regole del convivere sociale. Certo, il conflitto che Freud traccia tra le esigenze della "natura" e quelle della "cultura" è irriducibile, ma l'uomo può accettare "virilmente" di portare con sé le conseguenze consapevoli di questa lotta. Freud opera, in realtà, il fraintendimento di considerare la visione storica di una data società come l'assoluto ontologico, che chiama la "civiltà", anziché di considerarla l'espressione della conoscenza contingente e provvisoria che l'uomo ha in quel momento di sé e del reale. E' dunque ovvio che egli consideri insanabile il conflitto tra l'espressione creativa individuale della propria interiorità, espressa dall'inconscio nel sogno, e le norme sociali date che la limitano. E' questo "disagio della civiltà" che ci viene ogni notte proposto e confermato (o tutelato) dal sogno.

L'interpretazione freudiana dei sogni è dunque coerente con questa visione. Compito dell'interpretazione è solo quello di ricondurre il sogno manifesto ai contenuti onirici latenti. "*Raggiunto questo scopo, l'interesse per il sogno, nell'analisi pratica, di solito si estingue*" (21). I sintomi nevrotici sono l'effetto, compito dell'analisi è andare a ricercare la causa di quell'ingorgo

libidico-pulsionale che li ha causati, per risolverli.

Carl Gustav Jung non accetta la visione riduzionistica della metapsicologia pulsionale freudiana. Il sogno non è solo causato da un conflitto, ma indica anche la direzione per risolverlo. Il conflitto stesso, quale tensione tra gli opposti, è funzionale a una coscienza nuova della vita. La problematizzazione del desiderio (desiderio non più identificato nella sola pulsione) che il sogno ci propone indica altro, la novità alla quale ci conduce dialetticamente il conflitto. Sognare è un'attività necessaria della nostra vita, non solo per proteggerci da qualcosa di inaccettabile che vuole irrompere nella coscienza; il sogno non è "guardiano del sonno", ma è vera e propria guida, "psicopompo", verso un mondo che ancora non conosciamo. Il sogno è portatore di una nuova visione per il sognatore, di là dell'azione censoria e normativa degli schemi personali, culturali e sociali.

Jung comprende che Freud è debitore della visione scientifica fondata solo sulla *causa efficiens*, che porta ad un metodo "archeologico" nell'accostamento al materiale onirico, legato troppo solo alla storia passata dell'individuo. Jung non nega la visione freudiana ma, considerandola parziale e insufficiente, se ne discosta ben presto. Il sogno è difficilmente intelligibile non perché debba esserlo di necessità (il "contenuto manifesto" che deve occultare qualcosa di inaccettabile, il "contenuto latente") ma perché, senza il lavoro della coscienza sistematizzante e comprensiva dell'uomo, è indecifrabile anche la natura. "*Il sogno è un fatto naturale, e la natura non manifesta la minima tendenza a mettere a disposizione i suoi frutti per così dire gratis e in conformità con le aspettative dell'uomo*" (22). Sviluppa così una teoria allargata, che considera sì il sogno come il prodotto di fenomeni pulsionali spontanei, ma che contempla, in quanto "desiderio", soprattutto una *causa finalis*. Finalismo, anziché causalismo. "*Ogni struttura psichica, considerata dal punto di vista causale, è la risultante di contenuti psichici precedenti. Ogni struttura psichica, considerata dal punto di vista finalistico, ha un senso e uno scopo tipicamente suo nella vita psichica attuale. Dobbiamo applicare questo metro anche al sogno*" (23). Di fronte a un sogno la domanda corretta per Jung è: perché costui sogna questo, in questo momento?

La concezione finalistica del sogno sostiene la spinta inconscia dell'economia del sogno nel "processo di individuazione" della personalità del sognatore. La coscienza individuale nasce, infatti, dal differenziarsi del soggetto umano dalla vita immediata e pulsionale e dagli elementi comuni e aspecifici caratterizzanti la specie-uomo, che sono rappresentati dall'inconscio collettivo. Il "processo di individuazione" è un processo spontaneo che porta la coscienza ad evitare di cedere nuovamente alle spinte irriflesse degli istinti, ma pure a differenziarsi sempre di più dall'universalmente umano, l'inconscio e la coscienza collettivi, per riconoscersi, quale Soggetto, una propria particolarità e specificità.

Il sogno è testimone attivo del "processo di individuazione" del sognatore. Per questo Jung dà la seguente definizione dell'attività onirica: "*Il sogno è un'auto-rappresentazione spontanea della situazione attuale dell'inconscio espressa in forma simbolica*" (24). Il simbolo per Jung è l'espressione di una realtà che ancora non è chiara, né presente, alla coscienza: è espressione di una potenzialità inconscia. Il simbolo perciò possiede una "funzione trascendente", cioè prospetta un cambiamento alla coscienza che è al servizio del processo di individuazione, perché trascende i termini opposti che si danno nel conflitto.

E' così che Jung introduce la "funzione prospettica" del sogno. In funzione prospettica l'inconscio assume il valore di un'idea guida positiva, o di una rappresentazione finalistica d'importanza vitale, superiore al contenuto della coscienza momentaneamente attivato. La funzione-guida prospettica, se colta, è in grado di dare all'atteggiamento cosciente una nuova direzione, migliore rispetto alla precedente. "*La funzione prospettica è un'anticipazione di future azioni cosce che affiora nell'inconscio, un che di analogo a un esercizio preliminare, un progetto abbozzato in anticipo*" (25). Non tutti i sogni manifestano in modo evidente la loro funzione prospettica. Anzi Jung distingue, in base al loro valore prospettico, i "grandi sogni" dai "piccoli sogni". I "piccoli sogni" sono i frammenti della fantasia del sognatore che compaiono ogni notte.

Provengono dalla sfera personale e soggettiva e spesso, quanto al loro significato, si esauriscono nella vita quotidiana. Vi sono però altri sogni pregni di significato, i “grandi sogni”, i quali non vengono dimenticati facilmente al risveglio e spesso sono conservati nella memoria per tutta la vita. In questi sogni affiorano immagini archetipiche e simboliche che incontriamo anche nella storia dello spirito umano. Sono sogni che non esauriscono il loro significato nelle vicende egoiche della vita individuale ma che hanno un significato collettivo ed universale. Spesso compaiono nei periodi decisivi della vita, che danno voce ad un’emozione collettiva *“Vale a dire ad una situazione tipica, fortemente caratterizzata dalla presenza di affetti, che non è in prima istanza un evento personale, ma che lo diventa solo secondariamente. Ciò che è primario qui è un problema universalmente umano che è stato trascurato a livello soggettivo e che perciò penetra nella coscienza a livello oggettivo”* (26).

Ritengo che il discorso dei “grandi sogni” di Jung apra alla prospettiva intersoggettiva in psicoanalisi. Il sogno esce dal mero significato individualistico e solipsistico, per assumere una valenza dialogica relazionale. Jung proponeva all’analista di dire innanzitutto di fronte a un sogno: *“Non so cosa possa voler dire, non lo capisco”*, per trovarne il senso insieme al paziente. *“Preferisco, quando la comprensione è unilaterale, dire tranquillamente che non capisco: infatti la comprensione del terapeuta, in fondo, non conta e tutto dipende invece dal fatto che comprenda il paziente. L’intendere dovrebbe quindi essere piuttosto un ‘intendersi’, frutto di una riflessione comune”* (27).

### **I sogni: la prospettiva intersoggettiva e la dialettica dell’inconscio**

Se ci collochiamo in una prospettiva radicalmente relazionale e non più individualistica, muta anche la concezione dell’inconscio. Più che un “contenitore” di materiale rimosso, l’inconscio rivela tutta la sua potenzialità evolutiva. Storolow –non a caso- descrivendo il “campo intersoggettivo” distingue tre “tipi” di inconscio: l’inconscio “preriflessivo”, che *“si riferisce all’attività di quei principi organizzatori dell’esperienza che operano al di fuori della consapevolezza dell’individuo”* e che corrisponde almeno in parte all’inconscio collettivo di Jung, nella descrizione istintuale che egli ne fa (gli archetipi dell’inconscio collettivo); l’inconscio “dinamico”, che non contiene solo il materiale pulsionale rimosso (l’inconscio descritto da Freud), ma anche *“stati affettivi che sono stati esclusi dalla coscienza a scopo difensivo, perché non erano in grado di suscitare una risposta sintonizzata da parte dell’ambiente”* e dunque espongono a una nuova traumatizzazione psichica; l’inconscio “non convalidato”, che invece contiene le *“esperienze affettive che non hanno potuto essere espresse perché non hanno mai suscitato la necessaria risposta convalidante da parte dell’ambiente”* (28). Anche nei sogni, dunque, e nelle loro immagini, incontriamo, nella lettura che ne dà Storolow, le tre modalità di dirsi dell’inconscio.

Montefoschi, come abbiamo visto, approfondisce ulteriormente la prospettiva intersoggettiva e ha una concezione dialettica (oltre che dinamica e di campo sistemico) dell’inconscio. Scrive infatti nel 1980 *Dialettica dell’inconscio* (29), in cui mostra che l’inconscio stesso esprime tutta la potenzialità di un dirsi umano collettivo che supera, di gran lunga, il riferimento personale del singolo sognatore: *“Non ci si aspetti qui delle storie personali; le persone, me compresa, che dialogando hanno ricostruito la storia che qui si racconta, sono portatrici di una vicenda esistenziale, vissuta sì in prima persona, ma che è a sua volta un momento particolare della problematica umana universale che è toccata loro in sorte [...] le singole voci pertanto si confondono e la storia è quella di un momento altamente produttivo dell’inconscio”* (30). E le voci che annunciano il messaggio dell’inconscio sono proprio i sogni, che parlano indipendentemente dalla coscienza individuale del singolo sognatore. Il pensiero psicoanalitico di Montefoschi segue; come abbiamo visto, la necessità di un salto di coscienza che superi la dicotomia soggetto-oggetto, per la quale la conoscenza umana deve ancora mantenere la distinzione tra visione individuale e visione collettiva dell’inconscio, tra significato personale e significato universale dei sogni.

L'inconscio è per Montefoschi l'insieme delle conoscenze che costituiscono la storia dell'evolversi dell'essere, memoria stessa dell'intero processo evolutivo del "vivente". La funzione prospettica dell'inconscio, come già in Jung, ci mostra, tramite il simbolo, ciò che ancora non si dà, se non come possibilità ulteriore di conoscenza. Montefoschi sviluppa ulteriormente quella che era la visione junghiana: il sogno ci prospetta sempre una strada, un percorso finalizzato a un ampliamento della coscienza. Coscienza dell'essere che si dà negli esseri umani, che trascende la coscienza individuale e diviene coscienza universale. Ogni salto riflessivo di coscienza si iscrive perciò esso stesso nella memoria universale, in quel "codice genetico" di cui siamo singoli interpreti come individui e che in noi si esprime nella varietà del fenotipo. La distinzione tra il mondo onirico e il mondo reale cessa, nel momento in cui la presa di coscienza del messaggio onirico fa sì che i sogni si realizzino nella vita personale e collettiva dell'uomo: a questo punto ciò che è mondo onirico diviene mondo reale, ciò che era vero in potenza diviene vero in atto, come nuova forma di viveri e di conoscersi dell'essere.

L'intersoggettività, nella visione di Montefoschi, è dialogo tra soggetti che porta entrambi a un ampliamento progressivo del loro conoscersi a se stessi e della conoscenza del reale tutto. I sogni, in funzione prospettica, con un linguaggio capace di parlare all'anima –oltre che alla mente– grazie al discorso che procede per immagini e simboli, sono capaci di portare contemporaneamente in sé i termini opposti dei contrasti e stimolano la coscienza a progredire nella conoscenza del Soggetto pensante mediante una duplice modalità (31). Alcuni sogni si pongono nella prospettiva della "denuncia" (dal latino *de-nunziare*, dichiarare apertamente). Sono i sogni che mostrano una situazione di cui il sognatore deve innanzitutto prendere coscienza. Essi propongono la "memoria" di una vecchia modalità di relazione del sognatore con se stesso e con l'altro, che non è più valida, ma che egli si trova ancora a vivere nella sua vita, nella "coazione a ripetere". La risoluzione del problema si prospetta al sognatore se egli si impegna ad uscire dalla condizione di "spettatore passivo" di questa memoria mediante l'uso della propria funzione riflessiva, capace di contenere l'emotività che lo fa identificare con immediatezza pulsionale nella situazione vissuta e ricuperandosi come Soggetto Riflessivo. Altri sogni svolgono, inoltre, una funzione prospettica "anticipatoria". In questo caso il sogno prospetta un passaggio che sta già avvenendo o senz'altro ci sarà. Sono visioni di una realtà che si deve (e dovrà) attuare. Questi sogni comunicano un salto di coscienza potenziale del sognatore, mostrando una realtà che è già oltre la problematica dell'esistenza vissuta solo a livello individuale. Dal punto di vista del singolo soggetto, mostrano come la risoluzione del proprio problema in realtà apra alla ricerca della soluzione dei problemi universalmente umani. Anzi, è proprio la lettura di questo "senso universale" che fornisce al singolo la forza per superare il problema personale e farlo evolvere.

La cornice intersoggettiva pone dunque la relazione come epistemologia necessaria per l'interpretazione del sogno. Con "relazione intersoggettiva" si intende quella particolare situazione umana in cui i soggetti si pongono in un rapporto di reciproca tensione conoscitiva che li coinvolge interamente con il pensiero e gli affetti. Tale relazione, che travalica i ruoli assunti (ad esempio come paziente e come analista) e che oltrepassa la particolarità fenomenica del singolo soggetto, si apre alla ricerca del senso della vita, in cui la propria esperienza umana esistenziale trova l'unica significativa collocazione.

La "sequenza interpretativa", che corrisponde alla visione che la psicoanalisi intersoggettiva, alla luce di quanto esposto, ha maturato del sogno sarebbe allora: l'*interpretazione personale*, tracciata originariamente da Freud, che rivela al sognatore i disagi esistenziali che lo incalzano nella ricerca del senso della propria vita. L'*interpretazione collettiva*, sviluppata da Jung, che coinvolge la coppia paziente-analista nell'estensione e condivisione delle problematiche personali con le domande universalmente umane. L'*interpretazione universale*, secondo l'accezione data soprattutto da Montefoschi, che colloca i problemi umani nell'ampio contesto della vita, superando i ristretti confini dell'antropocentrismo e dell'egoriferimento.

Questa sequenza interpretativa potrebbe corrispondere idealmente alla scansione temporale e relazionale dei diversi momenti dell'analisi, quando il rapporto paziente-analista incomincia nel

prendere in esame il disagio personale che si dà nel paziente (e che l'analista rispecchia in se stesso) per proseguire poi, riconoscendo tale disagio come un interrogativo universalmente umano, a considerare il senso dell'esserci comune nella vita dei due della relazione.

### **La sfida intersoggettiva: una lettura universale dei sogni in gruppo**

Per avvicinarci a un tentativo di esemplificazione su quanto detto, vorrei infine riportare l'esperienza preliminare di un gruppo di lavoro sui sogni che ho organizzato. Il gruppo è nato con un proposito, che al tempo stesso è anche una sfida, quello di poter uscire dalla personalizzazione biografica della lettura dei sogni, per vedere se il messaggio onirico ha la capacità di parlare a tutti, in modo universale o per lo meno collettivo. Per raggiungere l'intento, il gruppo si è dato un metodo: il sogno viene letto, condiviso e analizzato, per il contenuto manifesto del testo, indipendentemente dalla conoscenza del sognatore e della sua vicenda esistenziale. Ogni sogno, prima di essere interpretato, viene minutamente analizzato nei suoi particolari (i protagonisti, il contesto, lo sviluppo, le emozioni del sogno, ecc.) in modo da favorire l'immedesimazione del gruppo. I partecipanti sono invitati a considerare il sogno come se fosse il loro proprio sogno. Per agevolare questa metodologia i sogni che vengono esaminati non appartengono, inizialmente, ai membri del gruppo, ma sono sogni totalmente anonimi che provengono da internet e sono tratti dal database del sito del Centro di Psicologia Evolutiva Intersoggettiva (32). Voglio qui riportare il risultato del lavoro su uno di questi sogni, che a mio parere esemplifica le nostre riflessioni.

*Sogno del braccio. Mi trovo improvvisamente in seduta terapeutica con uno psicologo (che desideravo fare da tanto tempo) che organizza cene e pranzi. Si parla di quello che voglio io, dei miei problemi, dei miei desideri e di come io non sappia cosa voglia e, soprattutto, della mancanza di affetto da parte del mio ragazzo. Dalla finestra della stanza (che è aperta) arriva un oggetto, in volo, che non riconosco all'inizio, ma viene dritto verso di me, e mentre si avvicina, mi rendo conto che è un braccio... un braccio morto con una sigaretta tra le dita. E siccome è andato ormai in parte in putrefazione, le unghie cadono diritte sulla mia gamba destra, smagliandomi la calza, e la sigaretta mi brucia la pelle. Continuo la seduta e mi chiedo come mai, vedendo che il braccio veniva nella mia direzione, io non mi sia scostata. E intanto della gente entra nella stanza e, incuriosita, guardo bene il braccio, ormai per terra, e per mia sorpresa scopro solo che è una specie di ramo grosso, secco, con la forma di un braccio.*

Il gruppo individua nella protagonista l'atteggiamento del soggetto umano tutto ancora identificato narcisisticamente nel proprio Io. In lei si dà il desiderio (conscio) di valutare il proprio "fare", apparentemente attivo nella vita e volitivo ("si parla di quello che voglio io, dei miei problemi, dei miei desideri") per darsi una spiegazione della mancanza che avverte e che in realtà identifica con l'atteggiamento deficitario del Tu ("la mancanza di affetto del mio ragazzo"). Per continuare questa contrapposizione narcisistica io-tu, il desiderio conscio le fa scegliere lo psicologo "di grido", quello che "organizza cene e pranzi" in un contesto presumibilmente mondano, e che magari partecipa con successo ai *talk-show* televisivi. E, pur tuttavia, in lei si dà anche il desiderio (inconscio) di vera ricerca evolutiva, che le fa contrapporre "quello che voglio io" al "io non so cosa voglio". E' in questo non-sapere che implicitamente si dà l'insensatezza di un fare che, per quanto sia attivo nel fare, non fa in realtà nulla, gira a vuoto su se stesso, senza meta e senza trovare un incontro intimo e reale con il tu. Come l'incontro attuale con lo psicologo, l'incontro con il tu segue ancora l'apparenza, la necessità di appagamento dei propri bisogni, in una modalità di rapporto interdipendente. L'evidenza di questo "fare" che non cambia nulla, entra drammaticamente nella coscienza della sognatrice (e del gruppo) con il braccio in putrefazione. Un braccio che non può fare. Un braccio che muore nel suo atteggiamento fatto di apparenza (una sigaretta tra le dita, ad indicare il manierismo da donna dello spettacolo, ma anche il "vizio" di fondo di questo "fare"). Per la prima volta l'evidenza di questo "fare-morto" tocca la "carne" della



sognatrice, le graffia la gamba (metafora di un procedere insensato) e le brucia la pelle. Questo può avvenire solo se anche la stanza dell'analisi ha una "finestra aperta", dove analista e paziente possono guardare all'esterno, dove possono riflettere congiuntamente sul senso del loro stesso "fare" analisi. Analisi come interpretazione intimistica degli incubi notturni, o analisi come lettura prospettica del messaggio onirico di denuncia? In questo sogno sembra entrare il desiderio di una normalizzazione rassicurante che appartiene a tutti: la gente entra nella stanza dell'analisi, come un collettivo che dice: "tutti noi facciamo, ci muoviamo, corriamo, senza sapere dove andare, come te che sogni". Così il braccio in putrefazione era, "per fortuna", solo un ramo secco. L'orrore della prospettiva di morte diviene esso stesso apparenza, e la reazione emotiva è quietata. In fondo è stato solo un brutto sogno, "mi chiedo come mai, vedendo che il braccio veniva nella mia direzione, io non mi sia scostata". Eppure, la consapevolezza che da un ramo secco non può germogliare la vita, rimane nel gruppo, che pur si immedesima nelle false rassicurazioni dell'Io della sognatrice. Se si accoglie il messaggio onirico, se ci si apre all'orrore emanato dal sogno in una prospettiva intersoggettiva, il problema della sognatrice, che è il problema comune della "gente", che è il problema dello psicologo "che organizza cene e pranzi" di lavoro, acquista una prospettiva di cambiamento. Cambiamento, che consiste nel non rassicurarsi più vedendo il problema solo come il "problema dell'altro", ma nell'immergersi insieme all'altro nel problema –che è anche il nostro- per trovare insieme una strada nuova.

#### NOTE

1. Storolow, 1992 op. cit., pg. 13
2. Storolow, idem pg. 20
3. Storolow, idem pp. 20-36
4. Silvia Montefoschi (1926-) psicoanalista italiana allieva di E. Bernhard, laureata in medicina e biologia. Il suo pensiero fecondo sviluppa la psicologia analitica di C.G. Jung e la trascende in una visione dialettica del reale che guarda alla psicoanalisi come il metodo cardine di pensiero riflessivo e di conoscenza del reale.
5. Non è un caso se Montefoschi teorizza l'intersoggettività nella pratica analitica; continuatrice del pensiero di Jung, l'attenzione alla dimensione collettiva e non solipsisticamente egocentrata (Jung riteneva l'Io un complesso, vale a dire una mera funzione psichica più che una "struttura") era già presente nella teorizzazione metapsicologica della psicologia analitica junghiana.
6. Montefoschi, 1977 op. cit. pp. 13-16.
7. Montefoschi, idem.
8. Montefoschi, idem pp. 18-19.
9. Montefoschi, idem.
10. Montefoschi, idem pp. 21-23.
11. Storolow, 1997 pp. 20-36
12. Montefoschi, 1977 pg. 23.
13. Montefoschi 1982, 1986, 1987, 2005 op. cit.
14. Montefoschi, 1986 op. cit pp. XI-XIII.
15. Montefoschi, 1986, 1987 e 2005.
16. Freud, 1899 op. cit.
17. La scienza ha per lungo tempo considerato il soggetto (l'osservatore) come fonte di errore per l'osservazione puntuale dei fenomeni. E' forse solo con la formulazione del principio di Heisenberg, che il soggetto diviene parte integrante del processo di conoscenza.
18. Freud, 1929 op. cit.
19. Freud, 1932 op. cit., pg. 131.
20. Freud, 1922 op. cit.
21. Freud, idem pg. 132.

22. Jung, idem pg. 316.
23. Jung, 1948 op. cit. pg. 257.
24. Jung, 1948 op. cit. pg. 282.
25. Jung, idem pg. 273.
26. Jung, idem pg. 314.
27. Jung, 1934 op. cit. pg. 157.
28. Storolow, 1992 op. cit. pp. 40 ss.
29. Montefoschi, 1980 op. cit.
30. Montefoschi, idem pg. 13
31. Cozzaglio, 2008 op. cit. cap. I
32. Centro di Psicologia Evolutiva Intersoggettiva (CEPEI), sezione “database dei sogni”: [www.cepei.it](http://www.cepei.it)

### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- I. Cozzaglio, P. a cura di (2008) *Dialoghi con il sogno. Incontri diurni e notturni con l'inconscio*, Milano: Zephyro.
- II. Freud, S. (1899) *L'interpretazione dei sogni* in Opere vol. 3, Torino: Boringhieri.
- III. Freud, S. (1915) *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno* in Opere vol. 8, Torino: Bollati-Boringhieri.
- IV. Freud, S. (1922) *Due voci di enciclopedia: 'psicoanalisi' e 'teoria della libido'* in Opere vol. 9, Torino: Bollati-Boringhieri.
- V. Freud, S. (1922) *Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni* in Opere vol. 9, Torino: Bollati-Boringhieri.
- VI. Freud, S. (1922) *L'Io e l'Es* in Opere vol. 9, Torino: Bollati-Boringhieri.
- VII. Freud, S. (1929) *Il disagio della civiltà* in Opere vol 10, Torino: Bollati-Boringhieri.
- VIII. Freud, S. (1932) *Introduzione alla psicoanalisi* in Opere, vol. 11, Torino: Bollati-Boringhieri.
- IX. Jung, C.G. (1920) *Tipi psicologici* in Opere vol. 6, Torino: Bollati-Boringhieri.
- X. Jung, C.G. (1948) *Considerazioni generali sulla psicologia del sogno* in Opere vol. 8, Torino: Bollati Boringhieri.
- XI. Jung, C.G. (1948) *L'essenza dei sogni* in Opere vol. 8, Torino: Bollati-Boringhieri.
- XII. Jung, C.G. (1944) *I sogni iniziali* in Opere vol. 12, Torino: Bollati-Boringhieri.
- XIII. Jung, C.G. (1961) *Simboli e interpretazione dei sogni* in Opere vol. 15, Torino: Bollati-Boringhieri.
- XIV. Jung, C.G. (1934) *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni* in Opere vol. 16, Torino: Bollati-Boringhieri.
- XV. Jung, C.G. (1928-1930) *Analisi dei sogni*, Torino: Bollati-Boringhieri.
- XVI. Montefoschi S. (1977) *l'uno e l'altro*, Milano: Feltrinelli. Anche in (2003) *Opere*, voll. 1 e 2, Milano: Zephyro.
- XVII. Montefoschi, S. (1980) *Dialettica dell'inconscio*, Milano: Feltrinelli. Anche in (2003) *Opere*, voll. 1 e 2, Milano: Zephyro.
- XVIII. Montefoschi, S. (1982) *Al di là del tabù dell'incesto*, Milano: Feltrinelli. Anche in (2003) *Opere*, voll. 1 e 2, Milano: Zephyro.
- XIX. Montefoschi S. (1986) *Essere nell'essere*, Milano: Cortina. Anche in (2003) *Opere*, voll. 1 e 2, Milano: Zephyro.
- XX. Montefoschi S. (1987) *Il principio cosmico o del tabù dell'incesto*, Roma: Bertani.
- XXI. Montefoschi, S. (2005) *La storia di colui che è narrata in coloro che sono*, Milano: Zephyro.
- XXII. Storolow R. – Atwood G. (1992) *I contesti dell'essere*, Torino: Bollati-Boringhieri.
- XXIII. Storolow R. – Atwood G. – Brandchaft B. – Fosshage J. (1999) *Psicopatologia intersoggettiva*, Urbino: Quattro Venti.

## AUTORE

Paolo Cozzaglio. Medico specialista in psicologia clinica, psicoanalista, socio fondatore e attuale presidente del CEPEI (Centro di Psicologia Evolutiva Intersoggettiva). Responsabile psichiatra del CRA "San Riccardo" del Centro di riabilitazione psichiatrica Fatebenefratelli di Cernusco sul Naviglio (MI).

## SOMMARIO

La teoria dell'intersoggettività in psicoanalisi viene considerata da due punti di vista: quello di Robert Stolorow che rifiuta il paradigma pulsionale e lo sostituisce con quello relazionale della teoria del campo sistemico, e quello di Silvia Montefoschi, che descrive il rapporto psicoanalitico come il passaggio della relazione di interdipendenza a quella intersoggettiva. Per quest'ultima autrice l'intersoggettività apre il Soggetto Riflessivo ad uscire dall'angusta visione dell'egoriferimento e lo colloca nelle dimensioni sociale ed universale. Questi diversi paradigmi in psicoanalisi si riflettono anche nella considerazione dell'inconscio e nell'interpretazione dei sogni. Freud leggeva il sogno in senso pulsionale-causalistico ed era già criticato da Jung che aveva una prospettiva finalistica. La "funzione prospettica" dell'inconscio, già delineata in Jung, viene sviluppata ulteriormente in Montefoschi: il sogno ci prospetta sempre una strada, un percorso finalizzato a un ampliamento della coscienza che, negli esseri umani, trascende la sola coscienza individuale e diviene coscienza universale. I sogni, in questa prospettiva, possono denunciare la necessità di cambiamento nel sognatore e pure condurlo ad anticipare una nuova visione evolutiva della personalità.

Si descrive infine un possibile lavoro interpretativo di gruppo, dove il sogno è colto in una prospettiva universale e non personale.

## SUMMARY

The theory of intersubjectivity in psychoanalysis is considered from two viewpoints: that of Robert Stolorow that refuses the drive paradigm and replaces it with that of relational theory of systemic field, and that of Silvia Montefoschi which describes the psychoanalytical relationship as the transition from the interdependent to the intersubjective relationship. According to the latter author intersubjectivity opens the "Reflexive Subject" out of the narrow vision of Ego reference and places him into the social and universal dimensions. These different paradigms in psychoanalysis also reflect in the unconscious description and in the interpretation of dreams. Freud read dreams in a drive-causal sense and was already criticized by Jung who had a finalistic perspective of interpretation. The "perspective-function" of the unconscious, already outlined by Jung, is further developed by Montefoschi: the dream always sets out us a road, a path towards an expansion of consciousness that transcends in humans the only individual consciousness and becomes the universal consciousness. Dreams, in this perspective, can denounce the need of changing in the dreamer and even lead to anticipate a new evolutionary vision of personality.

The article finally describes one possible working group on dream interpretation, where dreams are caught in a universal -not individual- perspective.