

Bollettino Filosofico

XXXVI (2021)

DECOSTRUZIONE E PSICOANALISI
A PARTIRE DA DERRIDA



Bollettino Filosofico

XXXVI (2021)

DECOSTRUZIONE E PSICOANALISI
A PARTIRE DA DERRIDA

A CURA DI
SILVANO FACIONI E FABRIZIO PALOMBI

Pubblicata da:
FedOAPress - Università di Napoli "Federico II" Piazza Bellini 59-60
80136 Napoli
Realizzato con Open Journal System
ISSN: 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670

Bollettino Filosofico è indicizzata in:
The Philosopher's Index
Google Scholar
Google Libri
ROAD
Jurn
EZB – Elektronische Zeitschriftbibliothek
ESCI- Clarivate Analytics
Web of Science

La rivista è in Fascia A Anvur per i settori concorsuali 11/C1 e 11/C3

BOLLETTINO FILOSOFICO

Editor in Chief

Pio COLONNELLO

Steering Committee

Pio COLONNELLO (Università della Calabria) · Maurizio FERRARIS (Università di Torino) · Sergio GIVONE (Università di Firenze) · Eugenio MAZZARELLA (Università di Napoli - Federico II) · Carlo SINI (Università Statale di Milano)

Scientific Committee

John ABBARNO (University of Buffalo - New York) · Mauricio BEUCHOT PUENTE (IIFL-UNAM - México) · Horacio CERUTTI GULBERG (CIALC-UNAM - México) · Carmine Di Martino (Università di Milano) · Enrique DUSSEL (UNAM - México) · Roberto ESPOSITO (Scuola Normale Superiore di Pisa) · Raül FORNET BETANCOURT (Bremen Universität) · Carlo GENTILI (Università degli Studi di Bologna) · Sergio GIVONE (Università degli Studi di Firenze) · Enrica LISCIANI PETRINI (Università di Salerno) · Eugenio MAZZARELLA (Università di Napoli “Federico II”) · David ROBERTS (University of Georgia - USA)

Consulting Editors

Roberto BONDÌ (Università della Calabria) · Fortunato M. CACCIATORE (Università della Calabria) · Silvano FACIONI (Università della Calabria) · Fabrizio PALOMBI (Università della Calabria)

Editorial Staff

Ingrid BASSO (Università Cattolica del Sacro Cuore) · Vincenzo BOCHICCHIO (Università della Calabria) · Deborah DE ROSA (Università della Calabria) · Gualtiero LORINI (Università Cattolica del Sacro Cuore) · Luca LUPO (Università della Calabria) · Caterina Marino (Università della Calabria) · Maria Lidia MOLLO (Università della Calabria)

La Rivista sottopone i contributi a double blind peer review

Indice

Focus

7 Javier Agüero Águila

Trafic d'héritage: Freud avec Derrida et le principe du plaisir

19 Giustino De Michele

Comment le dénier: legs de Melanie Klein

34 Silvano Facioni

La cripta del paleontologo. Anasemie transfenomenologiche

47 Ruben Carmine Fasolino

Malgré les apparences: Derrida, Lacan y el círculo (vicioso) "hermenéutico"

60 Maurizio Ferraris

L'inconscio artificiale

69 Elias Jabre

La résistance à venir, pour une autre logique des frontières

80 Domenico Licciardi

Speculare sulla distruzione. Ontologie della pulsione di morte tra psicoanalisi, decostruzione e plasticità

95 Fabrizio Palombi

La disgiuntura del tempo: sulla differenza derridiana tra spettro e spirito

108 Rafael Pérez Baquero

Los desafíos éticos del post-estructuralismo: Encuentros con el psicoanálisis a través de la teoría del trauma

121 Caterina Resta

Jacques Derrida e l'a-venire della psicoanalisi

134 Elizabeth Rottenberg

Intimate Relations: Psychoanalysis Deconstruction / La psychanalyse la déconstruction

147 Kas Saghafi

Phantasms

161 Mario Vergani
L'a b c della psicanalisi. Il tema della telepatia in Derrida

172 Francesco Vitale
Al di qua della pulsione di potere. Derrida, Freud e la società delle pulsioni

Forum

186 Alberto Andronico
Al di là del diritto. Il "passo" di Jacques Derrida

202 Claudio D'Aurizio
Il pas di Derrida fra decostruzione e psicoanalisi

214 Michele Di Bartolo
Resistenza e interpretazione

222 Carmine Di Martino
Eteronomia ed elezione. Derrida e l'elogio della psicoanalisi

233 Martino Feyles
Metafore del piacere. Tra Freud e Derrida

245 Burt C. Hopkins
Derrida's Criticism of Husserl Reconsidered: Historicity, Ideality and the Phenomenon of Voice

257 Matteo Mollisi
La lettera rubata e la decostruzione della storia. Derrida tra Heidegger, Lacan e Patočka

272 Bruno Moroncini
Giocare al fort/da. Lacan, Derrida, e la pulsione di morte

287 Alex Obrigewitsch
Between Narcissus and Echo: the Agony of the Subject

299 Felice Ciro Papparo
Ridisegnare la soggettività. Sulla lettura derridiana di Valéry

318 Adrian Switzer
A Morbid, Finite Bond: Derrida, Freud and Archival Technologies of Inscription

331 Francesco Saverio Trincia
La voce e il fenomeno: da Husserl a Derrida e oltre



FOCUS

**Trafic d'héritage:
Freud avec Derrida et le principe du plaisir**

Abstract: *Traffic of Inheritance: Freud with Derrida on the Pleasure Principle*

This article seeks a possible inheritance scene between Derrida and Freud. In this respect, it attempts to delve into the notion of inheritance itself postulated by Jacques Derrida and answer questions such as what is what is inherited? If Derrida is an (un)faithful inheritor of the Freudian work: what does he claim as inheritance: Freud or psychoanalysis? Finally, the article tries to do a reading of *Beyond the Pleasure Principle* which, consciously or unconsciously in Derrida, goes through his entire philosophy.

Keywords: Après-coup, Derrida, Évènement, Héritage, Histoire

1. Note

Nous avons voulu proposer une scène virtuelle de l'héritage entre Freud et Derrida. Héritage compris ici non pas comme ce qui se déplace depuis celui qui hérite jusqu'au légataire sous une forme passive et sans objection, mais au contraire comme un héritage assumé en tant qu'altération de ce dont on hérite. À partir de cette idée philosophique de l'héritage que défend Derrida, celui-ci nous serait révélé re-signifié, a-temporel et en constante transformation. Néanmoins, il sera important de ne pas condenser une scène probable de l'héritage entre Freud et Derrida en une sorte de dispute ou d'équivalence entre les concepts spécifiques de la psychanalyse et ceux de la déconstruction. Nous nous demandons quel est le «nom propre»¹ de la psychanalyse et de quoi nous parlons quand nous parlons de Freud et de son impact dans l'œuvre derridienne². Nous nous posons, finalement, cette question: qu'est-ce que Derrida choisit et altère en tant qu'héritage? Freud ou la psychanalyse?

De cette manière, tenter d'élaborer un texte sur l'héritage possible – ou resté en suspens – entre Freud et Derrida, représente dès le départ, entre autres, une difficulté liée à la définition de cette notion et au point à partir duquel il faudra partir. L'héritage n'est pas, en termes de rigueur linguistique, un concept philosophique et sa définition nous indique plusieurs possibilités interprétatives qui l'éloigneraient d'un examen proprement philosophique.

Selon le Dictionnaire de la langue française *Littre*, l'héritage peut être compris, au moins, de trois façons. En premier lieu comme «ce qui vient par voie de succession» (une culture, un trône ou un royaume, par exemple); une deuxième définition concerne des éléments plus particuliers tels que «les immeubles réels, terres, maisons, etc.»³. Dans les deux cas, il s'agirait d'un transfert de biens symboliques ou matériels qui se déplacent vers quelqu'un ou vers quelque chose. En considérant ces deux définitions, on se trouve alors face à un concept qui, à partir de son explication la plus originale, ne facilite pas son

* Universidad Católica del Maule.

¹ La question du «nom» est au cœur même de la déconstruction. Le nom fonde quelque chose, il est originaire mais, en même temps, il est susceptible d'être transformé et altéré au cours d'une histoire spécifique. Le nom est héritage et, donc, tend à l'indétermination. Dans *Politique de l'amitié*, Derrida souligne que «le nom, qui est la structure même de la survivance testamentaire, est arraisonné par une histoire, un héritage, une renommée» (1994), p. 325. Sur la question du nom, nous suggérons le remarquable livre de Delain (2004).

² Bien que le premier grand héritage que reconnaisse Derrida dans sa philosophie soit la phénoménologie husserlienne, où se développent des notions aussi importantes que «différance» et «retard originaire» (1962), il se tourne rapidement et intensément vers la lecture de Freud.

³ Voir: <http://www.littre.org/definition/h%C3%A9ritage>.

traitement philosophique (ou, pour le moins, celui-ci ne résulte pas spontané ni facile) et ne permet pas non plus de suivre facilement sa trace au sein de la philosophie elle-même.

Cependant, si l'on insiste, on se trouve alors face à une troisième définition de l'héritage qui, sans vouloir l'être, ou plutôt en l'étant par hasard, aurait tendance à indiquer la voie pour une analyse philosophique de l'héritage, à savoir: «Ce qui arrive, comme arrive un héritage»⁴.

L'involontaire puissance philosophique de cette définition se révèle à nous immédiatement comme une clé, un code d'accès pour précisément repenser l'intuition derridienne de ce que pourrait être l'héritage. Ceci nous laisse penser que l'héritage est toujours en suspens – *en train d'arriver* –. S'il ne se produit pas encore, il promet de le faire. Cependant, au moment où il se produit, l'héritage cesse d'être quelque chose sans nom propre et en arrive à avoir force de loi, vigueur historique, identité. Je n'ai le droit sur quelque chose qu'au moment où ce quelque chose m'appartient. Mais nous voulons penser l'héritage comme quelque chose en état d'envoi permanent. C'est *La carte postale* derridienne qui est expédiée sans adresse et sans expéditeur, toujours en route et résistante à toute destination. C'est le *trafic d'héritage*⁵ derridienne qui irait de Socrate à Freud sans se laisser consumer en un quelconque schéma d'appropriation spécifique et définitive. Trafic d'héritage dont, bien sûr, Derrida sera toujours un héritier infidèle en attente.

Avant même de proposer la moindre scène d'héritage entre la psychanalyse freudienne et la déconstruction derridienne, il serait dans un premier temps nécessaire d'approfondir ce que nous comprenons lorsque nous pensons l'héritage à partir de Jacques Derrida.

2. Héritage et double jeu: l'amour des infidels.

Nous commencerons par cette citation de Derrida:

[...] la déconstruction la plus rigoureuse ne s'est jamais présentée (...) comme quelque chose de possible. Je dirais qu'elle ne perd rien à s'avouer impossible, et ceux qui s'en réjouiraient trop vite ne perdent rien pour attendre. Le danger pour une tâche de déconstruction, ce serait plutôt la possibilité, et de devenir un ensemble disponible de procédures réglées, de pratiques méthodiques, de chemins accessibles⁶.

Nous citons ce texte pour signaler dès à présent que l'héritage est, au sens philosophique, comme le souligne Derrida au sujet de la déconstruction, une expérience aporétique de l'impossible. Par-là, nous voulons dire que l'héritage compris comme un legs coordonné du début à la fin ou, plutôt, comme un *corpus* qui se déplacerait d'un point X à un autre point Y (de façon spécifique, celui qui hérite et celui qui est le légataire) sans faire de détour et sans être altéré au cours de ce déplacement, cet héritage semble être, du point de vue de la pensée derridienne, une expérience impossible. Certes, nous ne voulons pas faire un simple exercice d'algèbre, de rotation des concepts entre la déconstruction et l'héritage, mais plutôt nous attacher au fait de penser que l'héritage même ne peut être

⁴ Voir: <http://www.littre.org/definition/h%C3%A9ritage>.

⁵ Derrida (1980), pp. 393-412.

⁶ Derrida (1987), pp. 26-27.

compris que dans l'évènement⁷ d'une figure impossible⁸. C'est en ce sens que la déconstruction apparaîtrait, au-delà de toute équivalence entre les concepts, comme une scène d'héritage.

C'est peut-être pour cette raison que Derrida note ceci dans *Points de suspension*: «Je me sens aussi héritier: fidèle autant que possible»⁹. Comme cela a été signalé, si l'héritage est une expérience de l'impossible, tout en sachant que c'est cependant là (et non ailleurs) qu'il pourrait être rendu possible, la phrase *fidèle autant que possible* condense ce que l'on pourrait dénommer une ontologie de l'héritage. Nous insistons, *fidèle autant que possible* renvoie à quelque chose qui ne sera jamais possible, mais qui est toujours en train de l'être. Selon les propres termes de Jacques Derrida:

Quand l'impossible se fait possible, l'évènement a lieu (possibilité de l'impossible). C'est même là, irrécusablement, la forme paradoxale de l'évènement [...]. Pour qu'un évènement ait lieu, pour qu'il soit possible, il faut qu'il soit, comme évènement, comme invention, la venue de l'impossible¹⁰.

Comment comprendre alors Derrida comme un héritier potentiel de Freud si l'héritage est toujours à-venir et jamais une actualisation de lui-même? Nous essaierons de commencer par cette réponse de Derrida lui-même: «je me vois souvent passer très vite devant le miroir de la vie, comme la silhouette d'un fou (à la fois comique et tragique) qui se tue à être infidèle par esprit de fidélité»¹¹.

L'infidélité, comme nous le verrons, est l'horizon possible de l'héritage à l'intérieur de sa condition impossible. C'est le geste infidèle qui le conduirait à être une trace possible, un

⁷ On comprendra, à la suite de Derrida, l'évènement comme ce qui émerge au moment où l'impossible qui habite tout possible tend à l'actualisation (bien que celle-ci soit dès lors impossible). On ne peut penser l'évènement comme la réalisation de ce qui est uniquement possible. Si le possible se montre à nous et nous indique temporalité et présence, nous ne sommes pas en présence d'un évènement. C'est seulement en insistant sur la venue de l'impossible que l'évènement atteindra son horizon possible. C'est dans cette perspective que l'évènement n'arrive pas *dans* l'histoire mais bien *à* l'histoire. Sa nature – s'il est permis d'employer ce mot – se dissémine en l'altérité du présent métaphysique. Sa relation est a-historique vis-à-vis de l'histoire elle-même parce que lui non plus ne s'embarque dans aucune entreprise téléologique, dans aucune recherche d'une finalité pré-vue ou pré-jugée. «L'évènement, s'il y en a, n'est pas l'actualisation d'un possible, un simple passage à l'acte, une réalisation, une effectuation, l'accomplissement téléologique d'une puissance, le processus d'une dynamique dépendant de "conditions de possibilité"» (Derrida, 2001a, p. 309).

⁸ Il faut préciser que, pour Derrida, l'impossible n'est pas le contraire du possible, il n'y a pas de contradiction logique entre ces deux dimensions. En effet, l'impossible se révèle plutôt comme l'unique condition de possibilité du possible ou, encore, c'est seulement dans l'orbite de l'impossible que le possible laisse entrevoir quelque horizon d'actualisation, bien que cela même soit impossible. À ce sujet, voir par exemple: Derrida (2001a), p. 303; aussi: De Peretti (2005), p. 122.

⁹ Derrida (1998), p. 139.

¹⁰ Derrida (2001a), p. 307.

¹¹ Derrida, Roudinesco (2001b), pp. 14-15.

trait¹², une cendre¹³, ou, en dernier ressort, une *différance*¹⁴ (*différance* adhérente à toute manifestation exprimée par et à partir de l'héritage) au centre de l'assimilation du légataire. L'héritier est loin d'être cette figure commode et sédentaire en attente de l'héritage comme s'il était un envoi dirigé et expédié. Il y a, dans cette perspective, une double injonction à laquelle l'héritier devrait répondre. En premier lieu, il est nécessaire de «savoir réaffirmer ce qui vient “avant nous”, et que donc nous recevons avant même de le choisir, et de nous comporter à cet égard en sujet libre». L'héritier passe alors par l'expérience d'assumer ce qui préexiste sans savoir précisément de quoi il s'agit. Nous ne choisissons pas nous-mêmes notre héritage, c'est lui qui nous choisit parce que nous essayons, à la suite de Derrida, de nous approprier un passé que nous savons in-appropriable, étranger à toute formalisation ou actualisation présente, et dont finalement nous méconnaissons le devenir. Cependant, l'héritage doit être réaffirmé¹⁵.

«Réaffirmer, qu'est-ce que ça vaut dire? Non seulement l'accepter, cet héritage, mais le relancer autrement et le maintenir en vie»¹⁶. La réaffirmation de l'héritage dans ces lignes est une réaffirmation de cet inconnu qui nous a choisi et auquel nous devons alors donner libre cours, donner vie. Réaffirmation et réactivation d'un legs vis-à-vis duquel nous sommes infidèles par principe de fidélité, et donc par principe de responsabilité «C'est entre ces deux pôles, irréconciliables mais indissociables, que les décisions et les responsabilités sont à prendre»¹⁷. Il ne serait pas possible d'étendre un héritage ni de lui rendre «justice» si ce n'est en l'altérant, en le rendant hétérogène et irréductible à toute confirmation d'un présent performatif et temporel.

Cependant, et c'est là la seconde injonction, cette réception qui est en même temps *don* exige de la part de celui qui reçoit l'héritage une sélection, un filtrage ou une décision¹⁸ en face de la possibilité infinie de ce qui est offert. Une fois que l'héritage nous a trouvé – ou choisi –, l'héritier doit de façon responsable s'in-fidéliser en décidant de ce dont il héritera et en l'altérant pour l'étirer, le critiquer, le décodifier ou en hériter de nouveau. Tout ceci, à l'intérieur d'un circuit d'infidélité qui fait de l'héritage un événement toujours nomade et jamais perturbé par le calcul qu'imprime l'histoire du présent. «Cette réaffirmation qui à la fois continue et interrompt, elle ressemble, au moins, à une élection, à une sélection, à

¹² On pourrait écrire un autre texte sur la réception du concept freudien de «trace mnésique» dans la philosophie de Jacques Derrida (on voit ici une autre opération de l'héritage entre les deux). Pour Derrida, la trace est un support fondamental de la stratégie déconstructive. Dès ses textes les plus précoces – *De la grammatologie* (1967) par exemple –, on peut trouver l'importance de la notion de trace, celle qui s'entend comme quelque chose qui ne peut pas être placé, qui n'a pas de début; comme quelque chose radicalement antérieur à toute manifestation du temps et de la présence mais qui, néanmoins, adhère à l'expérience même du présent. Les résonances freudiennes sont évidentes. Concernant la trace et le principe du plaisir Derrida écrit: «Il faut penser la vie comme trace avant de déterminer l'être comme présence. C'est la seule condition pour pouvoir dire que la vie est la mort, que la répétition et l'au-delà du principe de plaisir sont originaires et congénitaux à cela même qu'ils transgressent» (ivi, p. 302).

¹³ L'idée de «cendre» serait très importante pour approfondir la pensée derridienne de l'héritage. La cendre est ce qui apparaît après l'extinction. Nous devenons cendres, nous serons cendres et elles-mêmes sont le témoignage du fait qu'en certaines occasions quelque chose fut, et cependant, «une cendre n'est pas» (Derrida, 1987, p. 23). Au même temps, Derrida remarque: «J'ai maintenant l'impression que le meilleur paradigme de la trace n'est pas [...] la piste de chasse, le frayage, le sillon dans le sable, le sillage dans la mer, l'amour du pas pour son empreinte, mais la cendre (ce qui reste sans rester de l'holocauste, du brûle-tout, de l'incendie, l'encens» (ivi, p. 27).

¹⁴ Bien que la notion de *différance* ne fasse pas l'objet d'un développement spécifique au cours de ce travail, il est important de souligner que Derrida la comprend comme l'économie fondamentale au sein de laquelle le sens émerge et se dissémine. Il n'y aurait pas de *différance* de la *différance*. La *différance* serait alors cause d'elle-même. On suggère de consulter à ce sujet: Derrida (1968).

¹⁵ Comme l'affirme Derrida par rapport à sa fidélité à Héraclite et à la philosophie classique: «L'“un différent de soi”, l'*hen diapheron heautôi* d'Héraclite, voilà peut-être l'héritage grec auquel je suis le plus fidèlement docile» (Derrida, 1992, p. 273).

¹⁶ Derrida, Roudinesco (2001b), p. 15.

¹⁷ Derrida (2000), p. 119.

¹⁸ La pensée de la décision est déterminante chez Derrida, et est en relation directe avec celle de l'héritage: «[...] la question la plus décisive à l'ouverture de la philosophie, celle de la pensée, de l'être et du non-être y appelait une *décision*, justement, déterminait une crise et une décision [...]» (Derrida, 1983, p. 42).

une décision. La sienne comme celle de l'autre: signature contre signature»¹⁹. D'ici, par exemple, qu'il est possible de comprendre pourquoi Derrida privilégiait (décide) clairement des textes spécifiques de l'œuvre de Freud par-dessus tous. Des écrits tels que *L'inquiétante étrangeté* (1919), *Au-delà du principe de plaisir* (1920), ou *Le malaise dans la culture* (1930) se présentent comme de complexes tissus philosophiques qui dépassent, du jugement de Derrida, la seule explication mécaniciste vis-à-vis du fonctionnement de l'appareil psychique. Sur *Au-delà du principe de plaisir* que Derrida met en avant dans *La Carte postale*, et plus spécialement dans *Spéculer – sur "Freud"*, il remarque:

Ce texte (...) est travaillé par le démonique dont il dit parler et qui parle avant lui, comme il dit lui-même que parle le démonique, qu'il arrive en faisant retour, c'est-à-dire en précédant son arrivée (c'est-à-dire c'est-à-dire), en se précédant de son annonce auprès de qui tient lieu prêt pour sa revenue: comme une lettre, une carte postale, un contrat ou un testament qu'on s'envoie à soi-même avant de partir pour un long voyage²⁰.

«Il faudrait penser la vie à partir de l'héritage, et non l'inverse»²¹. L'héritage pensé à partir de ce principe, c'est-à-dire en tant que générateur de vie et non de mort, est une possibilité pour résister non seulement à l'annihilation d'une pensée ou d'une mémoire philosophique, mais émerge aussi comme un événement pouvant préserver la vie en général. Si nous en restons à cette réflexion, il serait possible de penser que l'héritage acquiert chez Derrida une signification transcendante, et non seulement immanente. Nous voulons dire que c'est uniquement dans le circuit de l'héritage altéré et jamais assumé comme tel qu'il y a un flux, une circulation et des restes, des traces, des héritages. L'héritage ainsi compris est en fin de compte un problème insurmontable pour la mort. A ce sujet Derrida écrit: «C'est toujours en réaffirmant l'héritage que l'on peut éviter cette mise à mort»²².

(Peut-être est-il possible de penser que le legs de Freud continue – aujourd'hui – à être vivant parmi nous en raison du fait qu'il est tombé entre les mains d'héritiers infidèles, d'héritiers qui ont su décoder l'héritage freudien sans obéir aux indications le plus souvent totalisantes de l'institutionnalité psychanalytique?).

Pour que puisse surgir l'imprédictible, ce qui est sans correspondance, pour que se produise un événement et pour que la vie soit préservée, il serait ainsi nécessaire d'être infidèle à l'héritage avec tout ce qui est à notre disposition. Nous savons déjà que l'héritage vu comme totalité adjugée et préconçue n'est rien de plus qu'un format, une scène inanimée de la délégation qui tendra vers sa propre annihilation. C'est pour cette raison, parce qu'il est vie et circuit de continuité incohérente, que l'héritage tout comme la déconstruction «ne va jamais sans cela, sans amour»²³. Chaque fois que nous faisons quelque chose avec ce dont on a hérité, quelque chose de différent au nom de l'héritage, nous faisons partie d'une distribution de vie (et non de mort), de sens (un sensouvert), nous arrivons à faire partie d'un devenir émancipé. Ainsi, l'héritage «commande deux gestes à la fois: laisser la vie en vie, faire revivre, saluer la vie, "laisser vivre"»²⁴.

En prenant en compte tout ce que nous avons analysé jusqu'à présent, il est important de remarquer que l'héritage nous assigne, aux dires de Derrida, des tâches contradictoires. Il ne s'agit pas seulement de recevoir, mais aussi de choisir et de réinterpréter, et chacune de ces tâches retombe sur nous et sur notre finitude. La capacité à hériter ne peut être assumée que par un être fini, l'héritage lui-même étant néanmoins infini. Lui et les multiples dérivations et interprétations que l'on peut atteindre à partir de la finitude de l'homme. Cependant, c'est précisément cette finitude qui nous oblige et nous engage envers un héritage. Hériter n'est donc pas seulement transformer, choisir, exclure, etc. ce

¹⁹ Derrida, Roudinesco (2001b), p. 16.

²⁰ Derrida (1980), pp. 363-364.

²¹ Derrida, Roudinesco (2001b), p. 16.

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, p. 17.

²⁴ *Ibidem*.

qui nous arrive, ce qui nous est donné depuis un passé; cela implique plutôt le geste d'assumer un à-venir de l'héritage qui exerce aussi des pressions pour faire partie du circuit de ce qui peut être hérité en moi. C'est ainsi que je peux être un légataire et que d'autres peuvent être les miens, circulation qui exigerait une éthique de la responsabilité vis-à-vis de l'héritage, celle-là qui indique qu'il n'y a pas de droit de propriété sur mon legs et que personne ne peut assumer en son nom propre ce dont j'hérite, ni encore moins délimiter ce qui peut être hérité en moi.

L'héritage se dissémine alors dans le jeu du passé, du présent et du futur, et même dans celui de l'à-venir. Dans cette construction, la temporalité ne se joue pas à travers d'une séquentialité logique, elle n'est pas une chance pour une sorte de *corpus* textuel, et encore moins pour l'essai d'une scène d'écriture logocentrique. Passé, présent, futur et à-venir sont *dans* et *pour* l'héritage un champ ouvert de relations hétérogènes et irréductibles qui révèlent et hyperbolisent, dans leur circulation même, l'urgence de la responsabilité. Dans cette même ligne, Derrida signale que «le concept de responsabilité n'a plus le moindre sens hors d'une expérience de l'héritage. Avant même de dire qu'on est responsable de tel héritage»²⁵.

La responsabilité dans l'héritage acquiert une double condition, ou dit autrement, l'héritage exige de nous une double responsabilité liée à une sorte d'anachronie élémentaire. Celle-ci nous indique que nous sommes responsables vis-à-vis d'un passé dont nous héritons, mais en même temps que nous sommes responsables d'un à-venir que nous méconnaissons et en face duquel nous devons aussi répondre au nom de l'héritage. L'héritier est doublement endetté en vertu d'un principe de responsabilité. Il y a alors une éthique du déplacement et de l'atemporalité dans l'héritage qui sabote la condition d'un présent en lui. En résumé, l'héritier est responsable envers l'héritage qu'il reçoit depuis un passé et qui laisse disponible pour l'à-venir. Toutefois, cette responsabilité ne se joue pas dans le présent de l'assimilation du legs, mais plutôt dans le plus près et le plus loin de l'acte d'hériter. Disons alors qu'il y a héritage malgré l'héritage.

L'héritage malgré l'héritage consiste en l'impossible qui habite le possible. Comme cela a déjà été observé, tout travail d'héritage requiert un déchiffrement de ce dont on hérite, une décodification urgente pour faire de l'héritage même un legs orienté vers l'à-venir. C'est dans cette ligne que tout héritage ne serait rien d'autre que la recherche de ces secrets qui l'imprègnent et le constituent. Lorsque nous parlons d'héritage au sens derridien, nous parlons de secrets qui sont cachés derrière la scène performative de cet héritage. Sur ses arrières, il y a toujours des traces ou des archi-traces, le non-dit ou le *vouloir-dire*²⁶, le non-vu ou le fantasmatique, ou encore, la différenciation hétérogène et exagérée des concepts qui le configurent. Le travail d'héritage est donc un travail de recherche et de décision. Recherche et responsabilité pour pénétrer ce qui fait de l'héritage une possibilité toujours ouverte et jamais attachée à l'empire de la métaphysique de la présence. L'héritage est, en ce sens, absence et spectralité. Il est ce qui n'est révélé ni dans sa forme ni dans sa disposition performative et, par-dessus tout, il est un espace sans économie possible qui nous invite à nous submerger dans les estuaires multiples de la déconstruction.

Héritage, déconstruction, fidélité par infidélité, responsabilité, vie, secret. Autant de «motifs» derridiens qui viseraient finalement à une grande considération, à savoir: «[...] nous ne sommes que ce que nous héritons. Notre être est héritage, la langue que nous

²⁵ Ivi, p. 18.

²⁶ Pour Derrida, le «vouloir-dire» n'est pas une formation ajoutée à tout un discours aux implications historiques, il n'est pas un «verniss plaqué» (Derrida, 1972, p. 190), il est fondamentalement une formation spirituelle qui est disséminée en chacune des intentionnalités discursives et qui les affecte de façon permanente là où, en même temps, la strate originelle du vouloir-dire se trouve en altération elle aussi constante. «Cette texture est d'autant plus inextricable qu'elle est toute signifiante: les fils non-expressifs ne sont pas sans signification» (ivi, p. 191). «La forme et le vouloir-dire», Première version publiée dans la *Revue internationale de philosophie*, 1967-3, n. 81. Pour cet article, cfr. la version publiée dans *Marges de la philosophie* (1972).

parlons est héritage»²⁷. Nous sommes notre héritage, mais non pas ce dont nous héritons, nous ne sommes pas *ce dont nous héritons*, mais bien le geste d'hériter. Il n'existerait pas de possibilité pour l'être sans être dans l'héritage. Nous serions, semble-t-il, face à une ontologie de l'héritage, mais – nous insistons sur ce point – il ne s'agit pas d'une ontologie de l'œuvre héritée, bien plutôt d'ouvrir la possibilité d'être dans la mesure où l'on est héritier.

En conséquence, dans cette ligne philosophique, nous ne pouvons pas comprendre l'héritage si ce n'est à l'intérieur de l'espace de la singularité. Nous sommes des héritiers singuliers d'un héritage qui comme tel n'existe pas, du moins jusqu'à ce qu'il ait été disloqué, critiqué, désorganisé, et de retour pour se réaffirmer au sein de la dissémination a-téléologique du non-héritable. L'héritier et sa singularité font de l'héritage un événement infini en même temps qu'impossible. Nous pouvons penser, avec tous les risques qui y sont attachés, qu'avec l'héritage, nous entrons sur le terrain de l'essence et sur celui d'une des analyses derridiennes les plus complexes et les plus hétérogènes, celle de la *différance* et de son économie fondamentale.

À partir de tout ce que nous avons considéré jusqu'à maintenant, qu'est-ce qui nous permettrait d'illuminer ou, au moins, de tenter une représentation d'une scène potentielle de l'héritage entre Freud et Derrida? Avant toute tentative d'apporter une réponse à cet impératif sous la forme d'une question, il semble nécessaire de réfléchir sur ce que pourraient être les traits singuliers qui nuancent la relation de Derrida avec l'œuvre de Freud. Une relation qui ressemble à un règlement de compte avec l'héritage freudien, mais aussi avec l'institution psychanalytique.

3. Freud ou la psychanalyse?

Nous commencerons par un passage d'une lettre que Freud écrivit à Ernest Jones en 1920: «Je suis sûr que dans quelques décennies mon nom sera oublié mais que nos découvertes subsisteront»²⁸. S'il est vrai que les sens inconscients qui pourraient finir par construire le signifié et le signifiant de cette phrase ne pourraient être résolus que par Freud lui-même, on sent glisser sur ces paroles la crainte que la transcendance de l'œuvre, *de son œuvre*, puisse finir par saboter le nom propre, son nom propre. Le nom de Sigmund Freud, semble-t-il, succomberait face à la puissance de son travail et il dépose sa confiance en ce qui, selon son pronostic, est plus que lui-même et son identité, c'est-à-dire, son legs, son héritage. La phrase citée acquiert une force philosophique pour ce qui est le centre de cet article, à savoir, la possibilité de penser au legs freudien comme quelque chose de plus qu'un nom propre.

Cependant, il vaut la peine de se poser la question de savoir quel est le nom propre de l'héritage freudien, et de quoi nous parlons quand nous évoquons Freud et son legs. A-t-il été conscient de l'énorme mégastructure théorique, pratique et institutionnelle qui prendrait corps en son nom? A-t-il été conscient également du grand dispositif de savoir dans lequel arriverait à se convertir l'institution de la psychanalyse? Qu'est-ce que Derrida choisit et altère comme héritage? Freud ou la psychanalyse?

Au premier abord, nous pensons que Freud s'inscrivait dans une tradition de pensée philosophique proche de Nietzsche ou de Schopenhauer, et qu'il cherchait à s'éloigner d'une sorte d'hégélianisme idéaliste pour se rapprocher de l'idéal scientifique de son époque. En ce sens, le pari de Lacan dans la tradition psychanalytique est différent, et non de façon partielle, puisqu'il dérive vers une sorte d'anti-scientisme lié davantage à ce l'on pourrait interpréter comme une vision hégélienne du désir et à une «conception heideggérienne de la parole et de la vérité»²⁹. L'important pour ce travail, est que c'est précisément à ce moment où se produisait cette sorte de changement de timon et de direction dans la conduite de la psychanalyse que Derrida s'interroge ainsi: «On voudrait

²⁷ Derrida, Stiegler (1996) p. 34.

²⁸ Major (2001), p. 1.

²⁹ Ivi, p. 2.

nous faire oublier la psychanalyse. Oublierions-nous la psychanalyse?»³⁰. La question, à notre jugement, est d'une énorme importance. Derrida était en effet préoccupé par une sorte de retrait de la psychanalyse freudienne de la discussion philosophique. Il tirait son argument du fait qu'après avoir été le mode de pensée le plus pénétrant des années 60 et 70 – ce même mode qui fut sur le point de disloquer de façon presque définitive le discours philosophique à partir de la dynamique de l'inconscient – nous assistions à ce moment-là au retrait radical de ce *canon* d'une manière violente et sans questions ni excuses. Comme si l'héritage de Freud n'avait été rien d'autre qu'un antécédent dans le va-et-vient de positions philosophiques itinérantes. La question de Derrida est, finalement, une inquiétude fondamentale vis-à-vis de l'oubli d'un potentiel héritage de Freud et de son legs. Plus précisément, de Freud ou de son legs? Derrida s'explique dans cette longue citation:

Ce qui s'est passé, dans l'air du temps philosophique [...], c'est qu'après un moment d'angoisse intimidée, certains philosophes se sont ressaisis. Et aujourd'hui, dans l'air du temps, on commence à faire comme si de rien n'était, comme si rien ne s'était passé, comme si la prise en compte de l'événement de la psychanalyse, d'une logique de l'inconscient, de «concepts inconscients», même, n'était plus de rigueur, n'avait même plus sa place dans quelque chose comme une histoire de la raison [...] comme si, dans ce moment de restauration philosophique qui est l'air du temps, car ce qui est à l'ordre du jour, à l'ordre moral de l'ordre du jour, c'est une espèce de restauration honteuse et bâclée [...] comme s'il redevenait légitime, enfin, d'accuser d'obscurité ou d'irrationalisme quiconque complique un peu les choses à s'interroger sur la raison de la raison, sur l'histoire du principe de raison ou sur l'événement, peut-être traumatique, que constitue quelque chose comme la psychanalyse dans le rapport à soi de la raison³¹.

Si nous nous arrêtons sur cette citation, nous y lisons que Derrida assume la psychanalyse comme un événement, c'est-à-dire comme ce qui arrive à partir d'un devenir non planifié et problématique pour une sorte d'histoire linéaire de la philosophie. Cet événement, qui a menacé la séquentialité de la pensée philosophique au point de presque la déborder, aurait été exposé à cette espèce de *restauration honteuse et bâclée* de la philosophie et de sa séquence, là où un enjeu quelconque pour décentrer la pensée rationnelle devrait être écarté, enfermé dans un fourre-tout de tailleur et dans l'oubli de la force héréditaire qui la constitue.

On peut penser que ce qu'il y a derrière ce texte de Derrida n'est pas un éloge de la psychanalyse, ni non plus une exagération amoureuse envers son créateur. Ce que nous voyons est plutôt un cri presque désespéré pour récupérer l'héritage, pour le choisir malgré la tentative de le faire avorter de la part de la dynamique de l'institutionnalité philosophique. La psychanalyse était déjà des nôtres, elle était née, et cependant la tendance à laisser de côté son legs était précisément abortive (peut-on faire avorter ce qui est déjà né?). Depuis le prisme psychanalytique lui-même, Freud et la psychanalyse apparaissaient comme un traumatisme et une répétition qu'il était impératif d'enfermer dans les souterrains de l'inconscient. *Être justes avec Freud*, voilà ce qui était à la base de la prédication derridienne.

René Major écrit ceci: «La psychanalyse, c'est ce que Derrida, lui, n'oublie jamais. Il a avec elle un lien originaire comme avec sa langue maternelle»³². Cependant, tout en assumant cette relation originelle de Derrida avec la psychanalyse, la relation avec la langue maternelle n'en est pas sans tension. Tout ce qui se réfère à une relation avec l'origine est un va-et-vient de déchirures soutenues et vitales qui finissent par définir ce que nous sommes. Par ailleurs, bien que nous parlions d'une relation imaginaire, l'imaginaire lui-même – quelles qu'en soient la forme ou la figure prise – n'impliquerait pas d'acceptation docile ni le geste de se laisser coloniser sans résister. De plus, on nous dit

³⁰ Derrida (1990); puis, in: Major (2001), pp. 2-3.

³¹ Ivi, p. 4.

³² Major (2001), p. 5.

qu'«il n'y aurait pas eu, il n'y a pas Derrida sans Freud»³³. Et de fait, c'est quelque chose que nous acceptons. Néanmoins, ni Derrida ne se conçoit, ni se laisse concevoir, comme une réplique de Freud, ni la déconstruction ne prétend être quelque chose comme une fille cadette de la psychanalyse. S'il n'y a pas de Derrida sans Freud, ce que partageons, ce n'est que dans la mesure où Derrida accueille Freud à partir de la résistance et de la figure de l'héritier infidèle. Il l'assume à partir de l'injonction entre lui-même et son Freud³⁴. «Les rapports qu'entretient la pensée de Derrida avec la psychanalyse sont originaux à plus d'un titre. Ils sont originaux au sens où ils sont propres à lui»³⁵.

Tout compte fait, il est possible de se rendre compte que Derrida trouve en Freud un puissant allié de son intérêt le plus précoce pour déconstruire la pensée logocentrique. S'il est vrai que les concepts derridiens proviennent de la métaphysique, tout d'abord à partir d'une lecture de la trace chez Plotin et plus tard à partir des concepts tirés de l'ontologie heideggerienne, – alors que Freud s'écarterait clairement de cette route, comme nous l'avons vu –, des notions telles que *Nachträglichkeit*³⁶ (après-coup)³⁷ se répercutent dans l'œuvre derridienne de façon directe. *Nachträglichkeit* est un concept qui vise la disparition du présent en termes d'expérience spécifique. Le *shock* d'une expérience traumatique excéderait la temporalité actualisée de son propre déploiement tout en se faisant sentir après. Cette idée de la dilatation et de l'espacement vis-à-vis du présent ou de la *présence* que contient la *Nachträglichkeit* est fondamentale pour l'émergence des concepts derridiens tels que trace, archi-trace, *différance*, *restance*, *spectralité*, etc.

En conséquence, la critique de la métaphysique de la présence et du présent que nous trouvons chez Derrida, pourrait être l'héritière d'au moins deux lectures fondamentales, celle de Plotin et de son idée qu'en toute forme on pressent les traces de l'informe³⁸, et celle de la *Nachträglichkeit* freudienne, qui déstabilise et sabote la notion de présent. Toutes deux effacent le mythe d'une origine dans le présent.

C'est alors que, comme le soutient Derrida, «La possibilité de la trace archivante, cette simple possibilité, ne peut que diviser l'unicité. En séparant l'impression de l'empreinte»³⁹. C'est-à-dire que la trace n'est possible que si nous la séparons de ce qui peut être archivé ou de ce qui laisse une marque. Cependant, nous nous trouvons là en présence d'une aporie, puisque la trace n'est pressentie que dans la mesure où ce qui est imprimé a été exécuté. Comment résister à cette injonction de sens que la forme de l'imprimé ou de l'archive⁴⁰ cache? Nous nous immisçons dans ce problème, étant donné que Freud et son legs pourraient être compris comme la trace ou l'absence que l'œuvre derridienne contient,

³³ *Ibidem*.

³⁴ À ce sujet cfr. Bennington (1996), puis, in: Major et Guyomard (2000).

³⁵ Cfr. *ibidem*.

³⁶ Nous pouvons trouver le concept de *Nachträglichkeit*, parmi d'autres, dans des textes freudiens tels que *Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense* (1896), *Extrait de l'histoire d'une névrose infantile (L'homme aux loups)* (1918), *Mes vues sur le rôle de la sexualité dans l'étiologie des névroses* (1905).

³⁷ Lacan aurait été celui qui donne le sens final à la traduction de l'allemand au français de ce terme freudien. *Nachträglichkeit* serait alors traduisible par *après-coup*.

³⁸ Comme l'affirme Derrida dans la dernière note de «La forme et le vouloir-dire»: «En un sens – ou un non-sens – que la métaphysique aurait exclu de son champ, se tenant néanmoins en rapport secret et incessant avec lui, la forme serait déjà en soi la *trace (ikhnos)* d'une certaine non-présence, le vestige de Fin-forme, annonçant-rappelant son autre, comme le fit peut-être Plotin, au tout de la métaphysique» (Derrida, 1972, p. 206). La figure de Plotin est un autre motif d'héritage chez Derrida, comparable pour lui à l'héritage freudien: l'absence, le non-constitué, l'im-présent. Il faudrait penser cette triade, dans un autre travail, dans le sens d'un héritage (Plotin-Freud-Derrida).

³⁹ Derrida (1995), p. 153.

⁴⁰ En lien avec l'importance de la notion d'archive chez Derrida, la psychanalyse serait le courant de pensée le plus important pour rendre compte de l'archive elle-même. Cela, car elle privilégierait, en tant que telle, mieux que toute autre pensée, les notions d'impression et d'inscription dans l'inconscient. L'archive est ce qui est imprimé, ce qui laisse une marque et d'où l'on met en œuvre, toujours, une fondation (on pourrait même dire, d'où toute histoire tend à être possible à partir d'une violence). «[...] la psychanalyse devrait appeler une révolution au moins potentielle dans la problématique de l'archive. Elle ne privilégie pas par hasard les figures de l'empreinte et de l'imprimerie. S'installant souvent dans la scène de la fouille archéologique, son discours porte d'abord sur le stockage des «impressions» et le chiffage des inscriptions, mais aussi sur la censure et le refoulement, la répression et la lecture des enregistrements» (Derrida, 1995, p. 2).

celle qui est imprimée. Tout ceci est contradictoire, la déconstruction refusant d'être une œuvre, bien qu'elle le soit en même temps, celle-ci n'étant possible que dans la mesure où elle est impossible. Nous nous référons à l'œuvre imprimée, historique et avec une temporalité présente. C'est ainsi que Freud serait chez Derrida la marque de l'absence, la présence qui par défaut constitue son œuvre. Tout ceci, à l'intérieur du jeu impossible des traces qui se laissent voir dans l'imprimé. Néanmoins, c'est un jeu de résistances hétérogènes, multiples et signifiantes qui est finalement hérité dans l'œuvre de Jacques Derrida.

3. Pour ne pas conclure: le principe du plaisir de Derrida Freud?

Dans cette perspective, les lectures de Derrida d'*Au-delà du principe du plaisir* rendraient compte de la portée que le legs freudien aurait atteint dans l'élaboration de sa propre philosophie. Comme Derrida en fait le développement presque tout au long de *La carte postale*, Freud aurait été préoccupé de faire de son héritage quelque chose d'incontestable, d'irréfutable pour ses héritiers⁴¹. Néanmoins, il s'agit plutôt ici de ce qui peut être compris du point de vue de Derrida comme une clause freudienne, l'impossibilité de modifier son testament. C'est-à-dire que s'il est vrai que l'héritage du nom propre (Freud-psychanalyse) a pu être protégé contre toute tentative de réinterprétation et de critique, ce n'est pas pour un autre motif que celui d'approfondir la motivation des héritiers, l'infidélité par fidélité qui doit – sans rien devoir – caractériser leurs accès et excès resignificatifs envers l'héritage.

Si nous entendons la déconstruction comme un déplacement hétérogène sur une écriture ou une structure formelle, ou comme l'évènement qui exerce des pressions sur ce qui est caché derrière l'impression, ou encore comme l'analyse hyperbolisée d'une œuvre quelconque, nous devons signaler aussi qu'il n'y a pas chez Derrida de rejet à l'égard de Freud, mais au contraire un *oui* à son héritage. Ce *oui* requiert nécessairement un engagement avec une hyper-analyse de l'œuvre freudienne, étant donné qu'il s'agit d'un *oui* lié par condition à la responsabilité qu'entraîne le fait d'hériter, un *oui* au «oui, je choisis ton héritage, mais pour le transformer et j'en ferai quelque chose qui n'était pas sans nier ce qu'il était». Freud et Derrida s'unissent et se réunissent dans l'originaire et dans l'indivisible.

Toujours dans la lecture derridienne de *Au-delà...*, nous trouvons cette phrase de Derrida dans *La carte postale*: «Il s'agissait d'interroger la spécificité (problématique et textuelle) de *Au-delà...*, de relier l'irréductible d'une "spéculation" à l'économie d'une scène d'écriture, elle-même inséparable d'une scène d'héritage impliquant à la fois Freud et le 'mouvement' psychanalytique»⁴².

Freud, que Derrida appelait *le spéculateur*, aurait élaboré sa théorie sur le *Fort-da* (loin-ici en français)⁴³ à partir de l'examen des attitudes d'un enfant de 18 mois – son petit-fils – non seulement pour rendre compte de la façon dont le principe du plaisir opérait, mais bien, et dans une large mesure, pour expliquer comment la constitution du langage passe par une expérience de la perte. Dans cette perspective, le *Fort-da* est une expérience spécifique et totale en même temps dans laquelle se joue la constitution du sujet. Cependant, et au-delà de l'expérience de l'enfant qui jette un objet pour le récupérer ensuite en assumant inconsciemment qu'il s'agit de la figure de sa propre mère, celle qui *est là* et qui *n'y est pas*, Derrida voit dans cette scène un geste freudien ayant eu un immense impact, en s'interrogeant en même temps sur la question de savoir comment il est possible que Freud ait pu élaborer toute une œuvre, une scène d'écriture, à partir de la spéculation sur l'expérience d'un enfant qui, par ailleurs, était son petit-fils, c'est-à-dire sur lequel il ne pouvait appliquer aucun type d'objectivité. Le déplacement à partir d'un moment d'observation spéculative vers celui de l'élaboration d'une théorie sur le principe

⁴¹ Cfr. Derrida (1980), pp. 275-437.

⁴² Ivi, p. 313.

⁴³ Freud (1981).

du plaisir, semble, selon Derrida, profondément significatif pour penser une scène ou une figuration de l'héritage.

Quand Freud spécule, il choisit, il filtre et décide en actualisant, en faisant des enjeux pour modifier de manière interprétative l'expérience qu'il observe. Il y a dans cette «photographie» de Freud analysant les attitudes de son petit-fils, un principe d'héritage fondamental, celui de recevoir en transformant, sans savoir si les conditions objectives le permettent ou non. C'est en ce sens que Freud se présenterait aux yeux de Derrida comme un digne infidèle qui assume l'expérience précisément pour la perturber et l'altérer.

Tout en assumant la rupture textuelle, nous avons cherché à proposer un pari à partir d'un dernier argument qui pourrait rendre compte d'une scène de l'héritage entre Freud et Derrida. Nous sommes partis de la base qu'il n'y a pas de droit de propriété sur l'héritage, ce qui a tendance à valider et à indiquer le chemin vers un autre droit, celui de tout dire. Derrida écrit ceci: «Rien n'a contredit ou de quelque manière contesté l'autorité d'un PP qui revient toujours à lui-même, se modifie, se délègue, se représente sans jamais se quitter»⁴⁴.

En conséquence, rien ne se passera hors de ce principe du plaisir. Tout ce qui se révèle, se déploie, et se distribue depuis et à partir de l'expérience humaine adhère d'une façon ou d'une autre à ce principe du plaisir qui le mobilise et qui donne le départ à tout. Plus encore, c'est le même principe du plaisir qui retourne à *lui-même*. Ce *lui-même* n'opérerait pas chez Freud plus que comme une sorte d'économie fondamentale, une dilatation d'origine qui, cependant, est à l'origine de soi-même.

Pour Derrida, celui-ci est le au-delà du principe du plaisir chez Freud, c'est-à-dire le propre principe du plaisir comme un espacement fondamental antérieur à toute condensation ontique/ontologique. Il n'y a pas de principe du plaisir avant le principe du plaisir, c'est la question.

Dans un premier temps, nous nous risquons à une question: est-il possible de penser l'interprétation derridienne du principe du plaisir au centre de l'héritage Freud-Derrida? Sommes-nous si éloignés du fait de nous risquer à penser Freud comme le principe du plaisir se disséminant dans la philosophie derridienne? On peut mettre en jeu le fait de penser que l'héritage de Freud dans l'œuvre derridienne opère en tant que définition que Derrida lui-même ferait du principe du plaisir, c'est-à-dire qu'il n'y aurait pas un au delà ou en un deçà de Derrida sans Freud. Chacune des considérations de la déconstruction et des différents moments du travail de Derrida seraient d'une façon ou d'une autre *pénétrées* par l'héritage freudien. *Il n'y aurait pas eu, il n'y a pas Derrida sans Freud*, disait René Major, et nous l'appuyons. Bien au-delà du dispositif institutionnel qu'est la psychanalyse et que Derrida a affronté à plus d'une occasion, il n'est pas possible de penser l'émergence de l'œuvre derridienne sans le legs de Freud.

Derrida disait: Nous sommes notre héritage, celui que nous avons choisi par fidèle infidélité.

S'il en est ainsi, Derrida est Freud, mais en lui trahissant.

Bibliographie

- Bennington, G. (2000), *Circanalyse (la chose même)*, dans Major, R. et Guyomard, P. (dir.), *Depuis Lacan*, Aubier, Paris.
- Derrida, J. (1962), *L'Origine de la géométrie*, introduction et traduction, PUF, Paris.
- Derrida, J. (1967), *Freud et la scène de l'écriture*, dans Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris.
- Derrida, J. (1968), *La différence*, Conférence donnée à la *Société française de philosophie* le 27 janvier 1968, publiée simultanément dans le *Bulletin de Société française de philosophie* (juillet-septembre 1968) et dans *Théorie d'ensemble*, Seuil, Paris.

⁴⁴ Derrida (1980), p. 314.

- Derrida, J. (1972), *La forme et le vouloir-dire*, dans Id., *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris.
- Derrida, J. (1980), *Spéculer – sur “Freud”*, dans Id., *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris.
- Derrida, J. (1983), “La Langue et le Discours de la méthode”, in *Recherches sur la philosophie et le langage*, n. 3, Vrin, Paris.
- Derrida, J. (1987a), *Feu la cendre*, Des femmes, Paris.
- Derrida, J. (1987b), *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (1990), “Let us not forget – Psychoanalysis”, *The Oxford Literary Review, Psychoanalysis and Literature*, vol. XII, n. 1-2.
- Derrida, J. (1992), *Nous autres Grecs*, dans B. Cassin (éd.), *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris.
- Derrida, J. (1994), *Politiques de l'amitié. Suivi de L'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (1995), *Mal d'archive: une impression freudienne*, Galilée, Paris.
- Derrida, J., Stiegler, B. (1996), *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*, Galilée-INA, Paris.
- Derrida, J. (1998), *Points de suspension*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (2000), *Foi et savoir. Suivi de Le siècle et le pardon: entretien avec Michel Wieviorka*, Seuil, Paris.
- Derrida, J. (2001a), *Comme si c'était possible, within such limits*, dans Id., *Papier Machine*, Galilée, Paris.
- Derrida, J., Roudinesco, E. (2001b), *Choisir son héritage*, dans Id., *De quoi demain*, Fayard/Galilée, Paris.
- De Peretti, C. (2005), “Herencias de Derrida”, dans *Isegorías*, n. 32, Madrid.
- Delain, P. (2004), *Les mots de Jacques Derrida*, Guilgal, Paris.
- Freud, S. (1973), *Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense*, dans Id., *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr. par J. Laplanche, PUF, Paris.
- Freud, S. (1967), *Extrait de l'histoire d'une névrose infantile (L'homme aux loups)*, dans Id., *Cinq psychanalyses*, trad. fr. par M. Bonaparte et R. Loewenstein, PUF, Paris.
- Freud, S. (1984), *Mes vues sur le rôle de la sexualité dans l'étiologie des névroses*, dans Id., *Résultats, idées et problèmes I*, trad. fr. par J. Altounian, P. Haller, D. Hartmann, P.U.F, Paris.
- Freud, S. (1981), *Au-delà du principe du plaisir*, trad. fr. par J. Laplanche et J.B., Pontalis, Payot, Paris.
- Major, R. (2001), *Lacan avec Derrida: analyse désistentielle*, Flammarion, Paris.

Comment le dénier: legs de Melanie Klein

Abstract: *How to Deny it: Melanie Klein's Legacy*

This contribution aims to localise and discuss Jacques Derrida's elaboration of Melanie Klein's work. This recognition draws on two early references (*Of Grammatology*, *Writing and Difference*), where Klein's contributions to psychoanalysis are esteemed to open the way to a performative approach of the problem of the archi-trace, of generalised writing, and of a positive grammatology. Derrida would not inquire further on this path, at least explicitly. Nevertheless, his insistence on some motifs compatible with Klein's heritage permits to retrieve her presence in two still unpublished seminars of his, belonging to the *Politiques de l'amitié* series: *Manger l'autre* (1989-90) and *Rhétorique du cannibalisme* (1990-91). Through Sigmund Freud's positions on negation and on cannibalism, it will be possible to recognise the terms of Derrida's reprise of those early references to Klein.

Keywords: Archi-critère, Auto-hétéro-affection, Derrida, Grammatology, Trace

1. Une référence

Dans un texte qui interroge le rapport entre déconstruction et psychanalyse, c'est dire, dans tel contexte, entre Derrida (Jacques) et Freud, Geoffrey Bennington remarque: «Freud n'est jamais nommé dans *Circonfession*. Ce texte, qui semble – peut-être plus que tout autre – *tourner autour* de thèmes psychanalytiques, comme pour s'offrir à une lecture psychanalytique, fait l'économie de toute référence à Freud». La phrase s'achève par un appel de note qui nous projette en bas de page où l'on peut lire: «Ce qui n'empêche pas de nombreuses allusions à la psychanalyse, et une référence directe à Melanie Klein»¹.

En vue de comprendre si elle sera avouée ou déniée, nous allons situer la dette que cette référence laisse subodorer, suivant sa forme plutôt que son contenu.

2. Une négation

Pour thématiser ce geste derridien Bennington convoque *Die Verneinung*.

Dans cette note de 1925, Freud, sur la base d'une construction métapsychologique qui précède *Au-delà du principe de plaisir*, et qui s'arrime également à une spéculation paléobiologique (*Triebe und Triebchiksale*, 1915), esquisse une théorie du jugement, fonction intellectuelle, justifiée par l'organisation des pulsions primaires. Juger correspondrait à prendre deux décisions: 1) l'attribution d'une propriété à une représentation; celle-ci est la plus ancienne, et correspond au stade du «Moi-plaisir», régime primaire d'un principe de plaisir narcissique; 2) attribuer ou nier l'existence réelle à une représentation; celle-ci est plus récente, et correspond au stade du «Moi-réel», régime définitif d'un principe de réalité qui s'exerce à même des relations d'objet.

Quant au premier moment Freud précise, de façon fort retorse, que la propriété dont on décide «pourrait avoir été originairement» (*könnte ursprünglich gewesen sein*) bonne ou mauvaise, utile ou nuisible. «Exprimé dans le langage des plus anciennes motions pulsionnelles, les orales», cela signifie: je veux le manger/je veux le cracher. Ce qui, traduit ultérieurement (*in weitergehender Übertragung*), signifie: «Cela je veux l'introduire en moi, cela l'exclure de moi», ou encore: «Cela doit être en moi, ou bien hors de moi»². La torsion de Freud vise à reconduire le monde des qualités à un schéma binaire: bon ou mauvais, plaisir et déplaisir, dedans ou dehors – oui et non. Au moins à l'origine, ou pour des pul-

* Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis.

¹ Bennington (2000), p. 270.

² Freud (1961a), p. 237.

sions archaïques. Il y aurait beaucoup à dire sur cette heureuse manifestation biologique du principe de non contradiction, et sur la rhétorique de la parole et de la traduction dans cette esquisse (qui parle le langage des pulsions? est-ce déjà un langage? l'est-il parce qu'il est binaire? que veut dire le traduire? quel rapport entre le simple et le complexe comme entre l'origine et la transposition d'une volonté?). Soulignons plutôt que dans *Triebe...*, auquel Freud renvoie, l'alternative était déjà posée entre l'introjection d'un côté, et la projection de l'autre. Freud utilisait ici pour la première fois la notion d'introjection, la devant (dette reconnue) à Ferenczi.

Quant au deuxième moment, la forme binaire du jugement du Moi-plaisir archaïque s'accommode très bien de sa reprise intellectuelle. De plus, il s'agit encore une fois (souligne Freud) d'une archi-topique: une «question du dedans et du dehors». Au contraire de n'importe quelle représentation, ce qui est réel n'est pas seulement intérieur: il est aussi en dehors du sujet. Dès lors, le bon doit être aussi réel pour qu'on puisse s'en saisir, se projetant vers l'objet selon le besoin, «pour qu'on puisse le maîtriser»³ (so daß man sich seiner nach Bedürfnis bemächtigen kann). Le jugement reproduit ainsi, sous l'autorité du principe de réalité, le schéma binaire du principe de plaisir: affirmation et négation correspondent à l'inclusion et à l'expulsion du moi, et cette archi-topique dépend de la dualité pulsionnelle entre Eros (pulsion de vie, principe d'union) et pulsion de destruction. Soulignons le point suivant: encore que toute représentation dérive d'une perception, toute représentation équivaut pour le Moi-plaisir à une attestation de réalité. Mais, puisque on peut reproduire des représentations, et que cette remémoration diffère d'une nouvelle perception, la polarité de l'objet commence à se détacher de la subjective, le dehors du dedans. Remontant au *Projet d'une psychologie* (1985) Freud rappelle que la preuve de la réalité, but partiel du jugement, ne vise pas à trouver mais à retrouver un objet (perdu). Par exemple et par excellence, le sein maternel.

Quant au troisième moment... y a-t-il un troisième moment? Cette fresque le suppose: plus ancien que les deux fonctions du jugement, il s'agirait d'un stade aporétique si un postulat biologique ne rétablissait l'harmonie, prescrivant le jugement dans la matière vivante elle-même, et dès lors permettant que l'entendement se retrouve, dans une véritable *Aufhebung*, par-delà le stade purement qualitatif du jugement. Pour Freud il est question de ne pas nier la différence (dès lors réelle? qui en aura jugé?) du dedans et du dehors. C'est celle-ci qui permet, en tout premier lieu, de distinguer entre une stimulation externe et une interne (une pulsion). De tenir à cette distinction dans sa théorie, Freud l'attribue à la matière vivante: un tissu nerveux irrité peut se soustraire à une stimulation suscitant un mouvement musculaire, mais non à une pulsion. Voici l'archi-critère du jugement. Remarquons que, de ce fait, la négation est le critère en général: la physiologie de l'arc réflexe enseigne que la substance nerveuse se décharge d'une stimulation en se soustrayant à son action. Or cet archi-critère du jugement vaut aussi pour un stade primitif du «Moi-réalité». Ce stade est originaire car, dit Freud, dès la naissance de n'importe quel vivant (animal) les pulsions d'autoconservation sont satisfaites par des interventions venant du dehors. D'abord par le sein, celui dont il s'agira de retrouver la perception, par-delà la traversée du narcissisme primaire d'un «Moi-plaisir» dont l'hédonisme, serait-il vraiment primaire, serait fatal.

3. Une dette

Revenons à Bennington. Celui-ci convoque la négation pour traiter du rapport de Derrida à la psychanalyse, ou à Freud, dans un geste double.

1) Pour suggérer que si Derrida dénie le legs freudien dans *Circonfession*, il le fait ouvertement, si quelque chose comme un déni pouvait être affirmé comme tel. Derrida ne serait donc pas comme ce patient qui, par projection (attribuant à l'autre sa spéculation) projetterait le symbole de négation, permettant ainsi au refoulé de se manifester. «Ce n'est pas ma mère!», dit le patient. C'est donc la mère, déduit l'analyste⁴. Selon Freud,

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, p. 235.

précisément la création (*Schöpfung*) du symbole (notamment de la négation verbale) permet au refoulé d'échapper un tant soit peu au refoulement, dans la même mesure où elle permet au réel d'échapper à l'emprise du principe de plaisir. Resterait à savoir si une création est une projection (expulsion) ou une installation dans l'existence.

2) Pour suggérer que Derrida inscrit son rapport à Freud, ainsi que celui de Freud à la métaphysique, dans une logique de la dette. Une dette non thématizable, non avouable, dès lors seulement désavouable: plus ou moins ouvertement, comprenant plus ou moins la logique de la dénégation que l'assomption d'une dette abyssale, «impayable»⁵, comporte. Projetant plus ou moins bien. D'après Bennington la dénégation de *Circonfession* est d'autant plus ouverte que Derrida recourt partout à la «conceptualité freudienne»⁶, et dès ses textes programmatiques: n'y va-t-il pas de Freud dans «La différance»? Et dans la déconstruction de Husserl dans *La voix et le phénomène*? Et dans *De la grammatologie*, ne lit-on pas qu'en «dehors de la linguistique, c'est dans la recherche psychanalytique que [une] percée [de l'ontologie] semble avoir aujourd'hui les plus grandes chances de s'élargir»?⁷. Soit. Mais il ne faut pas sous-estimer cet «aujourd'hui» et cette «recherche», que Bennington ne mentionne pas. Quid de la recherche psychanalytique en 1967? Est-ce que recherche psychanalytique équivaut à psychanalyse? Et celle-ci à Freud (Sigmund)?

En dépit du rôle capital de Freud dans *De la grammatologie* (mais non dans le chapitre «L'être écrit»), on doit répondre par la négative. D'autant plus que Derrida renvoie ici, après les pages de «Linguistique et grammatologie», vers la section «De la grammatologie comme science positive» qui s'ouvre ainsi:

À quelles conditions une grammatologie est-elle possible? La condition fondamentale en est certes la sollicitation du logocentrisme. Mais cette condition de possibilité vire en condition d'impossibilité. Elle risque en effet d'ébranler aussi le concept de la science. La graphématique ou la grammatographie devraient cesser de se présenter comme des sciences; leur visée devrait être exorbitante au regard d'un *savoir grammatologique*⁸.

Une grammatologie est impossible pour les mêmes raisons qui rendent impossible d'élaborer une dette envers la métaphysique. Ainsi qu'envers la psychanalyse, mais, comme le note Bennington, non pas dans les mêmes termes: car une psychanalyse aura toujours douté de son statut de science et du statut scientifique de ses outils. Notamment celui de «pulsion»: cette prudence est le premier pas d'une métapsychologie, et ces guillemets apparaissent dans l'ouverture de *Trieb*...⁹. Il n'en reste pas moins que Freud aura dénié, et de manière plus (ou moins) ouverte, d'autres dettes impayables envers la tradition, nous le verrons plus tard.

Une grammatologie ne peut pas être une «science positive». Elle n'est ni scientifique, ni positive, si l'objectivité est ce qui définit une science, un *logos* légitime, vrai. Ainsi, ayant traité les potentialités non-logocentriques de l'algèbre, puis de l'ethnologie, notamment du travail d'André Leroi-Gourhan dans *Le geste et la parole*, Derrida conclut: «la métarationalité ou la méta-scientificité qui s'annoncent ainsi dans la méditation de l'écriture [...] passent d'un seul et même geste l'homme, la science et la ligne. Encore moins cette méditation peut-elle se tenir dans les limites d'une science régionale»¹⁰.

«Fût-elle une graphologie»: ainsi s'ouvre la dernière partie de ladite section. Or si une graphologie ne peut être une science, ni l'écriture une région de l'objectivité, c'est surtout «pour tous les investissements auxquels est soumise une graphie, dans sa forme et dans sa substance». Si la pulsion met en crise la scientificité d'une science, la pulsionnalité elle-même met en crise le statut d'objet de l'objet d'une graphologie. Cette difficulté se

⁵ Bennington (2000), p. 294.

⁶ Ivi, p. 275.

⁷ Derrida (1967a), p. 35.

⁸ Ivi, p. 109.

⁹ Freud (1957a), p. 118.

¹⁰ Derrida (1967a), pp. 130-131.

répercute indéfiniment si l'on estime que l'objet d'une telle science est aussi son support technique, et plus encore, que son sujet est constitué par de l'écriture. Ces difficultés sont «immenses», dit Derrida, abyssales, et, dirait-on, comme plus d'une dette impayable. Le texte que nous citons se poursuit ainsi: «De ce dernier point de vue, on devrait reconnaître un certain privilège à une recherche de type psychanalytique». Voici la «recherche» que l'on retrouve ici comme si l'on avait suivi un appel de note. Quelques lignes plus bas Derrida précise la donne: «Nous pensons ici, bien évidemment, à des recherches qui s'engageraient dans la direction de celles de Mélanie Klein»¹¹.

4. Une évidence

Suit une longue note en bas de page, sur laquelle nous reviendrons.

Retournons une dernière fois à la note de Bennington, pour interroger le statut de la référence de Derrida à Klein dans *Circonfession*. Ici Derrida reproduit, apparemment, une note de travail: «revoir toute la thématique du jumeau, par exemple dans *La Carte postale*, la mettre en rapport avec ce qu'en dit *Envie et Gratitude*, à savoir que le désir de se comprendre soi-même est lié au besoin d'être compris par le bon objet intériorisé, [...] idéalisé»; enchaînant, après une citation du *Journal* de Kafka: «La mère ne répond pas, dissymétrie, elle se laisse appeler...».

Une mère clivée, absente ou dénaturée, malade ou infirme. Une mère, mais pas la sienne, encore qu'elle fasse les cartes. Une remplaçante de mère: un moi par exemple; un jumeau, bon objet idéalisé, spectre, mort vivant... «la conception de moi, qui fus donc comme le jumeau d'un mort qui dut mourir»¹²... La portée d'une révision de ces motifs paraît illimitée.

Pour se demander que veut dire une citation, d'autant plus si elle est un lapsus, donc une négation manquée, il aura d'abord été nécessaire de décider qu'elle signifie quelque chose. Ce qui ne va jamais sans projection (et comme tout jugement, si un symbole se projette). Que dire de l'émergence de Klein dans *Circonfession*? D'abord, qu'elle n'est pas comme l'éventuelle négation ayant pour objet Freud: «Bien évidemment». On a envie de parodier la mention de *De la grammatologie*, et cette citation peut frapper, pour son évidence ou pour son isolement. Doit-on déduire qu'elle est le symptôme, plus ou moins prémédité, d'une négation dont toute l'œuvre derridienne, fors deux mentions précoces (nous verrons bientôt la seconde), serait le théâtre? Ceci n'est vraisemblablement pas le cas. Nous n'allons pas non plus mettre en système, comme des symptômes, les éléments maternels ou gynécologiques que nous avons remarqués dans notre brève analyse de la *Verneinung* freudienne: maternelle est la figure dont le patient de Freud dénie l'insistance dans ses rêves; maternel le sein auquel le «Moi-réel» retourne; maternel est le pénis réel dont, d'après Freud, l'absence ne peut qu'être objet d'une *Verleugnung*¹³, du déni de l'enfant pour qui s'éclot ainsi l'angoisse de castration et l'errance fétichiste. On peut pourtant remarquer, suppléant un tant soit peu à toutes les négations précédentes: d'un côté, 1) que le statut aporétique d'un stade pulsionnel archaïque est précisément le terrain que le travail de Klein aura arpenté. Et d'un autre côté 2) que, selon la définition freudienne, les lecteurs de Derrida pourraient avoir dénié, plutôt que l'absence, la présence d'une émergence kleinienne: il s'agit, certes, d'une poignée de notes de bas de page, de *footnotes*, sinon de pieds¹⁴. Et pour autant, «bien évidentes» et «perçantes», à tout moins d'après le premier Derrida.

Il ne s'agit pas de faire de Derrida un kleinien, encore moins un kleinien observant (ou observé). Lorsqu'il déclare: «Je [ne] souscris [pas] à telle ou telle théorie psychanalytique, celle de Freud, de Melanie Klein, de Lacan, ou d'autres. Je suis constamment engagé, au contraire, à déconstruire la psychanalyse. C'est-à-dire que j'ai un rapport difficile avec la psychanalyse»¹⁵, il faut le croire, dans la mesure où ceci est possible. En effet, on ne peut

¹¹ Ivi, pp. 131-132.

¹² Derrida (1991b), pp. 131-133.

¹³ Qui est à l'affect ce que le refoulement est à la représentation. Cfr. Freud (1961b), p. 153.

¹⁴ Cfr. Derrida (1980), p. 289.

¹⁵ Derrida (2012), p. 43.

que dénier l'importance de Freud, en particulier, pour son travail. Et, dans ce cadre, attribuer l'absence de Klein à une stratégie consciente serait risible. Mais également: comment dénier la flagrance, sinon de l'évitement, pour le moins du silence de Derrida à ce sujet après 1967?

5. Une percée

Ce silence est flagrant à cause de la teneur de deux premiers et derniers renvois à Klein, parus en 1967 dans *De la grammatologie* et *L'écriture et la différence*. On peut en dater assez précisément l'élaboration: le premier, susmentionné, n'apparaît pas dans l'article paru en deux parties dans *Critique* 223, déc. 1965, et notamment 224, janv. 1966, que la première partie dudit volume développe, et il comporte une longue citation en note de l'essai de Klein *Le rôle de l'école dans le développement libidinal de l'enfant* (1923). Le deuxième fait partie d'un appendice qui résume dans l'autre volume le postlude de «Freud et la scène de l'écriture», conférence de mars 1966. Le résumé du prélude est ouvert par cette définition assez connue: «Malgré les apparences, la déconstruction du logocentrisme n'est pas une psychanalyse de la philosophie»¹⁶. Mais celui du postlude est ouvert par cet engagement: «Il faut donc radicaliser le concept freudien de trace et l'extraire de la métaphysique de la présence [donc du scientisme-positif] qui le retient encore»¹⁷. Et Derrida ajoute: outre que par la déconstruction du logocentrisme, cette tâche demande une recherche à même l'écriture, sur plusieurs niveaux, dont le quatrième et plus général est celui d'une graphologie psychanalytique. «Ici Melanie Klein ouvre peut-être la voie»¹⁸.

Toute la thématique de M. Klein, son analyse de la constitution des bons et des mauvais objets, sa généalogie de la morale pourrait sans doute commencer à éclairer, si on la suit avec prudence, tout le problème de l'archi-trace, non pas dans son essence (elle n'en a pas) mais en termes de valorisation ou de dévalorisation. L'écriture, douce nourriture ou excrément, trace comme semence ou germe de mort, argent ou arme, déchet ou/et pénis, etc.¹⁹.

Où mena ce frayinge? Derrida n'en écrira pas plus.

Ce n'est donc pas surprenant que les lecteurs de Derrida ne se soient pas arrêtés sur les émergences de Klein, malgré l'emphase, insolite et réitérée, de Derrida. Les exceptions se comptent sur le doigt d'une main, et se réfèrent à *De la grammatologie* et au rôle des investissements pulsionnels dans la production pictographique que Klein décrit. C'est donc pour cause, nécessairement – ou presque; cela veut dire: 1) pourquoi ne pas se référer aussi à «Freud et la scène...»? 2) Dès lors, puisque la répétition et le schématisme dudit appendice le rendent plus évident, pourquoi ne pas souligner la percée, la singularité affichée de certains motifs qui ne seraient pas freudiens? 3) Pourquoi ne pas chercher à reconnaître les avancées que cette percée aurait permises, ailleurs que là où le nom «Klein» apparaît? 4) Et corrélativement pourquoi resserrer l'orbite du psychanalytique autour de Freud (père)?

On pourrait objecter que spéculer sur un quasi-hapax n'est pas pertinent. La remarque est solide, encore que, au vu d'une logique de la dénégation toujours possible et fondant le jugement, et surtout dans le cadre de l'écriture derridienne, on doive l'estimer non définitive. Mais surtout, ceci n'a pas empêché la floraison d'une petite et importante littérature autour d'un autre hapax: Leroi-Gourhan. Nous pensons d'abord à la réflexion de Bernard Stiegler ainsi qu'à celle plus récente de Francesco Vitale. Plus encore: pourrait-on suggérer, c'est-à-dire non pas affirmer, ni nier non plus, que la fascination pour le versant techno-scientifique aura primé dans cette direction, en dépit des implications du texte derridien? On a insisté sur le passage entre les possibilités d'une graphologie

¹⁶ Derrida (1967b), p. 293.

¹⁷ Ivi, p. 339.

¹⁸ Et «indique la direction», ivi, p. 340.

¹⁹ *Ibidem*.

scientifique et celles d'une prise en compte non-régionale d'une graphologie d'inspiration psychanalytique. On peut aller plus loin: entre une science de l'écriture, soit-elle non-humaniste, et une pragmatique généralisée de l'écriture; entre un savoir et une écriture performative: scientifique, le cas échéant, et non-humaniste. Entre une démarche logique et une démarche auto-bio-graphique non déniée.

6. Une insistance

Autrement dit: le développement conséquent d'une «grammatologie comme science positive» n'est pas la fondation d'une science de la technique et/ou du vivant (telle que souhaitée à différents titres par Stiegler, Catherine Malabou, ou Maurizio Ferraris). C'est plutôt la mise au travail d'une écriture, absolument générale, dont *Glas* (1974) est l'exemple le plus frappant. Dans le séminaire de *La vie la mort* (1975/76) cette nécessité sera thématisée comme celle d'une écriture autobiographique: un autobiographisme qui est la démarche de toute psyché finie, et *a fortiori* d'un vivant qui écrit les sciences d'un vivant conçu comme texte. Et dans «Fors» (1976), préface au *Verbier de l'Homme aux Loups* de Nicolas Abraham et Maria Torok, Derrida assumera une certaine veine bioanalytique dans la définition de la genèse et de la structure de la matière signifiante de cette entreprise. La grammatologie positive serait donc l'écriture d'une infantilité, ou d'une animalité autobiographique. Derrida le dira ainsi:

l'enfance à la limite du langage, l'*infans* qui ne parle pas encore. Qui ne parle pas encore. La critique du logocentrisme, c'est ça, finalement. La déconstruction du logocentrisme, c'est *infans*. [...] La question de la trace, qui n'est pas encore, qui n'est pas langage, qui n'est pas verbalité, qui n'est pas humaine, [...] La déconstruction est animale, de ce point de vue. Elle est *childlike* et *animal-like* [...], c'est un enfant mort-né qui est aussi un survivant. [...] *Glas* c'est ça, l'enfant qui joue avec des syllabes qui ne forment pas encore un langage²⁰.

Melanie Klein le disait bien:

Nous découvrîmes que pour lui, le mot prononcé était identique au mot écrit. Il représentait le pénis ou l'enfant, tandis que le mouvement de la langue et de la plume représentait le coït. [...] Dans la parole, des fixations orales, cannibaliques et sadiques-anales sont sublimées; le succès de cette sublimation dépend de la réunion des fixations des stades d'organisation antérieurs sous la suprématie des fixations génitales. Je pense que l'existence de ce processus, qui permet aux fixations perverses d'être déchargées, doit pouvoir se démontrer dans toutes les sublimations²¹.

Nul hasard si ce passage ressemble à une radiographie des textes hermétiques derridiens; plus encore: s'il semble définir les traits de l'écriture de l'*infans* déconstructeur. Dans *De la grammatologie* une telle recherche était annoncée. Elle semblait pencher vers une recherche scientifique; elle aura penché vers une écriture autobiographique qui ne va pas sans tenir compte d'une percée psychanalytique qui n'est pas seulement interne à la famille freudienne.

Si l'on peut parler là d'un air de famille²², et si Derrida entretint des rapports avec la famille psychanalytique, il est possible de préciser ce propos: il serait plutôt un ami de sa branche hongroise. Comme le note Benoît Peeters dans sa biographie, Derrida s'intéressa systématiquement à Freud dès la moitié des années 60. En 1959 il avait connu Abraham et Torok à Cerisy. Ce couple devait nouer une amitié avec Jacques et son épouse Mar-

²⁰ Derrida (2009), pp. 210-213.

²¹ Klein (1967b), p. 135, Klein (1967a) renvoie à ce texte.

²² Ce qui aux orées de la psychanalyse est patent, et survit dans les obligations de sa formation. Cfr. Derrida (1980), pp. 218-219 et *passim*. Rappelons que l'analyse d'enfants entraîna Klein (dont les analystes furent Ferenczi puis Karl Abraham) et Anna Freud dans des controverses qui furent une question aussi bien d'école que de famille.

guerite, déjà Aucoutourier, qui au cours de cette même période entreprit une formation analytique ainsi que la traduction de plusieurs ouvrages de Melanie Klein (et qui par ailleurs avait aussi travaillé avec l'autre *hapax* de la grammatologie positive, Leroi-Gourhan, réalisant avec lui une thèse en ethnologie). Or, dans un texte par excellence autobiographique, et psychanalytique selon la suggestion de Bennington, *Glas*, ainsi que dans d'autres textes courts de l'époque (dont «Fors»), Derrida montre un intérêt marqué pour certains motifs de Karl Abraham ainsi que d'autres analystes hongrois (Iván Fónagy, Imre Hermann, Sándor Ferenczi), dont il a dû connaître les textes par la médiation de Nicolas Abraham: ne serait-ce que parce que celui-ci avait écrit les introductions aux éditions françaises des deux derniers (Hermann et Ferenczi), ainsi que celle, généreuse mais fort critique, des *Essais* de Klein, ces trois préfaces ayant été rassemblées ensuite en 1978 dans *L'écorce et le noyau*.

Nous ne pouvons pas montrer ici l'étendu de l'intérêt de Derrida pour ces motifs qu'il travaille en complicité avec ces auteurs. Insistons sur un autre point: par la déconstruction de l'alternative entre incorporation et introjection que prônaient dans leur radicalisation analytique de la phénoménologie Abraham (surtout) et Torok, Derrida se permettra 1) de s'emparer d'un lexique et d'une inspiration «bioanalytique»; et 2) tout en récusant un ancrage physicaliste ou scientiste, de travailler à une performance d'écriture qui expose la matérialité de son signifiant en tant que celle-ci est condition de possibilité de l'expression pour un vivant fini, mais condition d'impossibilité de son expression adéquate.

Autrement dit: pourvu que l'on définisse l'expérience vivante par la notion d'auto-affection, et celle de trace (*grammé*) comme étant ce qui rend possible (dans le monde) tout autant qu'impossible (dans sa pureté) une auto-affection (une auto-hétéro-affection donc), on s'installe dans un «cratylisme généralisé»²³ comme dans la condition de toute animalité (finie) qui s'exprime (s'écrit): dans une condition autobiographique. «Autobiographie» nomme ici la structure et le cycle d'une vie qui ne se donne qu'à incorporer et à projeter, à s'incorporer et se projeter elle-même, à s'identifier et se différer dans et comme une dissémination de traces (textes, fétiches, objets toujours partiels) et restant à jamais divisée, clivée, inachevée. C'est une condition radicalement historique car ce matérialisme s'exprime comme un rythme de la démotivation et de la remotivation qui est plus ancien, et moins authentique, que toute substance et tout sens de l'être (*Sein*). Condition qu'il ne s'agit pas seulement de thématiser, mais de performer.

Au moins depuis Aristote, l'animalité finie (non immortelle: la pureté de l'auto-affection distinguant l'âme intellectuelle) est définie de façon minimale par une possibilité de se reproduire conditionnée à son tour par celle de se tenir en vie, de se nourrir, sinon de manger. C'est pourquoi une phase libidinale orale sera la première pour la spéculation analytique. Phase que Karl Abraham scotomisera en une phase plus ancienne et narcissique, et une survenue qui serait objectale, agressive, sadique – et dont Melanie Klein généralisera le sadisme: le cannibalisme est pour elle une donnée originaire, comme le sera la connotation ambivalente de l'objet par excellence, à savoir du sein maternel. Objet partiel et clivé, bon et mauvais, agent et patient d'amour et de haine, de reconnaissance et de destruction, depuis toujours. Comme tous ses fétiches, dont le lait.

Partout, où dans le texte de Derrida il est question d'une mère clivée, sevrée et sevrante, folle, ainsi que de ses avatars et surnoms (la langue, l'idiome, elle, L, *khôra*), de ses métonymies ou fétiches (le sein, le lait et tous les liquides, blancs ou non, bons ou mauvais, le *pharmakon*), partout, en somme, on peut reconnaître, en principe mais toujours de façon analytique, le frayage ou la percée de la voie annoncée dans *De la grammatologie* par Melanie Klein.

Ceci ne configure pas une observance secrète, une fidélité, une adhérence. Si Derrida déconstruit la spéculation d'Abraham et Torok, autrement délurée que celle Klein, on pourrait imaginer qu'il n'ait pas affronté les textes de celle-ci ne les considérant pas as-

²³ Matérialisme du signifiant qui entame d'abord mais non seulement ni par excellence le signifiant vocal, la *phoné*.

sez problématiques dans leur démarche (par opposition à ceux de Freud, notamment). Quant aux critiques que Derrida aurait pu adresser à Klein, outre l'inquiétude pour l'installation du sein maternel comme origine ou clé de l'analyse, comme phallus en somme²⁴, on peut se reporter à l'introduction aux *Essais* où Abraham et Torok déplorent le recouvrement des découvertes spéculatives de Klein par le moralisme de la réconciliation avec le bon objet interne, ce qui consonne avec la critique de l'*Anti-Œdipe*. Or la mère folle de la déconstruction n'est pas un point d'arrêt ou d'origine: ni d'une enquête analytique, ni par ailleurs d'une contestation schizoanalytique.

Mais pour être juste avec Melanie Klein il faut souligner ses découvertes ou inventions qui, toutes leurs conséquences tirées, consonnent avec le *materialisme*, la gynécographie, l'œdipe derridiens: a) la rétrodatation indéfinie de l'œdipe, et la postulation d'un système originaire de la cruauté enfantine qui affecte (et constitue) l'instance maternelle (et en retour le sujet); b) l'importance de la phase orale, du sein maternel, origine mais déjà et à jamais clivée et partielle de l'*Ersatz* phallique, et du couple introjection/projection dans le processus constitutif de l'identité: procès foncièrement ambivalent; c) la centralité du fantasme dans la construction de la réalité, d'où l'impossibilité de passer du mécanisme d'identification introjectif/projectif à la chose elle-même; d) l'importance également des objets partiels (réels ou symboliques), d'où l'impossibilité de passer de la métonymie à la totalité en tant que forme de composition de l'objectivité; e) le rôle primordial de l'ambivalence axiologique de tels objets fantasmés et partiels (sein et lait d'abord), et l'impossibilité de castrer ou domestiquer le *pharmakon*; f) le rôle accordé à la matérialité du signifiant (vocal, pictographique, plastique), que ce soit au cours de la session analytique ou d'une session de lecture et écriture; g) le rôle d'un certain nombre de figures, fantasmes: les parents combinés, la mère phallique, castratrice, mère-monde primitive réceptacle (source et destination) de toutes les métonymies, lieu de toutes les confusions, mère limitrophique; g) l'impossibilité de postuler aussi bien un inconscient innocent, qu'un narcissisme primaire, qu'un passage déterminé à un stade symbolique; h) la projection sadique comme moteur de la constitution symbolique; i) l'impossibilité de toute distinction cohérente entre le dedans et le dehors.

7. Une reprise

De ces épreuves, *Glas* est le théâtre, «Fors» le manifeste. Mais celles-ci se réduisent après le milieu des années 70, du moins quant à leurs aspects spectaculaires. C'est pourquoi la note de Bennington est significative: elle semble remarquer l'indice d'une reprise. Si les contributions de *Circonfession* ont été écrites entre janvier 1989 et avril 1990, l'entretien avec Jean-Luc Nancy, «Il faut bien manger», avait été déjà partiellement publié en septembre 1988 dans la revue *Topoi*, et un an après dans les *Cahiers Confrontation*. En 1988 parut aussi *Mémoires pour Paul De Man*, où les limites de l'intériorisation endeuillé étaient mises en jeu. Et en 1992 Derrida écrivait la première version de *Le toucher*: si en 1967 les métonymies de l'auto-hétéro-affection («expérience du touchant-touché accueill[ant] l'autre dans la mince différence qui sépare l'agir du pâtir»)²⁵ étaient l'écriture à la plume et la masturbation, en 1992, suivant Aristote et ce qui estiment le toucher «coextensif au *corps vivant*», ainsi que la nutrition inséparable du toucher, elles étaient le manger et le baiser, la succion et la lallation. De la main à la bouche, le modèle ou fétiche de cette structure reste le «s'entendre parler de la voix»²⁶: une voix dont une certaine psychanalyse enseigne qu'elle ne va pas sans mordre et sucer, mâcher et cracher.

Ces textes ne nomment jamais Klein. Pourtant leur enchaînement compact suggère d'attribuer une signification à la référence de *Circonfession*. Or, précisément entre 1989 et 1991 Derrida a tenu à l'EHESS deux séminaires de la série *Politiques de l'amitié*, encore inédits, dédiés au problème du cannibalisme: *Manger l'autre* (douze séances du 8 novembre 1989 au 28 mars 1990) et *Rhétorique du cannibalisme* (huit séances du 7 no-

²⁴ Cfr. Derrida (1974), p. 238.

²⁵ Derrida (1967a), p. 235.

²⁶ Derrida (2000), pp. 67, 305.

vembre 1990 au 5 février 1991). Il est temps de les ouvrir.

8. *Vampirisme*

Le premier de ces séminaires est ouvert par le problème concernant la compréhension de son propre titre. Derrida suggère que les deux parties de cette expression («manger», «l'autre») ne sont pas compréhensibles l'une sans l'autre. Dès lors, l'opération même de la compréhension de cette expression présuppose une réflexion sur la structure de l'appropriation: à savoir, du manger l'autre, étant donné qu'on ne peut assimiler que l'autre et que l'altérité doit commencer par être mangée pour être assimilée, rapportée, et à la limite expliquée (ce qui veut dire aussi, toujours, recrachée) par une prolusion orale. C'est dire que l'on est toujours déjà précédé sinon assimilé par un «manger l'autre», qui est ici un nom de la structure de l'expérience en général: de l'auto-hétéro-affection. Souligner le rapport à l'alimentation et aux fonctions et parties anatomiques de l'oralité, ou de la buccalité, a ici la fonction de déconstruire, de manière peut-être autrement radicale, le privilège de la *phoné* que Derrida a pointé depuis ses exordes.

s'approprier, s'assimiler, énoncer en prenant dans la bouche ou en oralisant la chose, ce qui n'est jamais loin de manger et l'autre ainsi compris se dissocie difficilement de cette instance orale, de cette bouche qui comprend des lèvres, un palais, de dents une langue, une glotte, de cette bouche qui n'est pas une [...] et qui comprend, prend en elle ou garde en elle ou rejette ou jette en crachant, qui mange, boit, a faim ou soif, parle parfois pour demander à manger ou pour manger, boire, avaler, fumer, mordre, mâcher, sucer, baiser, recracher l'autre ou de l'autre...²⁷.

Il faut en déduire que le logocentrisme n'est pas seulement refoulement ou répression de l'écriture. Il est aussi, et par là même, un refoulement des apories du cannibalisme.

Dans la tradition que Derrida déconstruit, le sujet se pose dans son autonomie à travers la maîtrise de la *phoné*, fonction et organe de la sublimation de la matérialité et des aberrations du signifiant. Derrida montre que cette autonomie est toujours entamée par l'extériorité, l'auto-affection clivée, dans un sens aussi bien logique, topologique, qu'axiologique. Quant à la voix, il ne s'agit pas d'y opposer l'écriture au sens strict, mais de mettre en évidence «l'écriture dans la voix»²⁸. C'est dire qu'une résistance à l'idéalisation, à l'identification, à la sublimation, est irréductible. L'oralité, en particulier, ne se laisse pas spiritualiser. Depuis longtemps Derrida avait mis en évidence les figures non seulement discursives de l'idéalisation par la bouche, notamment dans les cas de la fellation et de l'Eucharistie, deux cas communicants d'incorporation d'une parole-semence paternelle. Et par ailleurs, comme le dit Augustin, un sein peut toujours être le véhicule d'une substance vitale paternelle: une mère est dans ce cas une nourrice (la femme une côte), alors qu'une source de vie propre, bonne, une, est toujours le Père (fût-ce en guise d'Esprit Saint). Pour que le sein figure une autre logique, la logique disséminale que Derrida propose, il faut que le père soit le substitut (et le pénis l'*Ersatz*) du sein; mais aussi que le sein ne soit pas *unum, verum, bonum*. Il doit être, dès lors, un objet partiel, fantasmatique, clivé.

Dans «Fors», discutant la topologie de la «crypte» d'Abraham et Torok, Derrida contestait leur dualisme entre l'introjection et l'incorporation, comme entre un processus du deuil possible, et un autre qui ne l'est pas. L'introjection serait un procès d'assimilation de l'objet perdu (et de toute altérité) régulier. L'incorporation correspondrait, en revanche, à une expulsion à l'intérieur de soi. Si introjecter veut dire assimiler l'autre, s'en nourrir, introjecter c'est le vomir au-dedans de soi. Ce dehors interne à l'inconscient, crypte de l'objet incorporé, produirait des symptômes qui, restant typiquement oraux pour une thérapie analytique, dépendent pourtant d'une «anasémie» irréductible: ils ne veulent rien dire. Or, d'après Derrida, le deuil ne réussit jamais: l'autre est toujours (mal)

²⁷ Derrida (1990), p. 1.

²⁸ Derrida (1992), p. 150.

incorporé²⁹. Mais les symptômes qu'il émet sont dès lors toujours anasémiques. Or, celui qui les émet c'est le sujet qui s'identifie, ainsi, par incorporation – et qui reste donc divisé, et encrypté. Dès lors, toute expression de tout sujet est anasémique. Le sujet de la déconstruction est *infans*. Voici où la déconstruction de la phénoménologie s'empare opératoirement de ressources psychanalytiques.

Ici la nutrition n'est pas seulement une figure de l'idéalisation, ni celle-ci de celle-là. C'est dire que le besoin et le désir ne s'opposent pas rigoureusement. Ceci implique: 1) que manger c'est toujours aussi sélectionner («bien manger») et même commencer à s'identifier par une projection-appropriante à travers l'objet de la pulsion. Un objet qui, on l'a dit, est toujours perdu ou retrouvé. 2) Qu'un procès d'identification n'est pas désincarné, et l'idéalisation s'étaye sur des pulsions corporelles. Mais la réussite de l'appropriation d'autrui et de la position du moi par rapport à autrui n'est pas ruinée seulement dans sa polarité idéale (tardive): elle doit l'être aussi dans la polarité somatique (archaïque) de la nutrition, si l'on assume qu'aucune couche originaire ne doit résister à une déconstruction. Autrement dit, l'assimilation nutritive doit aussi comporter de l'incorporation. C'est pourquoi Derrida pose que les objets et les pulsions d'une assimilation nutritive sont partiels, fantasmatiques, clivés.

À la fin de la première séance de *Manger l'autre*, exposant parmi ses autres références les sources psychanalytiques du motif du cannibalisme, Derrida ne nomme que Sigmund Freud et Karl Abraham³⁰. Le problème sera repris plus longuement dans la quatrième séance. Pour le moment Derrida se limite à des notations d'après les écrits de la *Métapsychologie*.

Selon *Deuil et mélancolie*, la mélancolie, maladie du deuil, comporte une régression de la phase objectale (on aime un objet, que l'on perd) à la phase narcissique (pré-objectale), et à la corrélatrice «phase orale ou cannibalique du développement libidinal dans laquelle l'ego veut incorporer l'autre en le dévorant»³¹ (Freud reconnaît ici sa dette envers Karl Abraham). Ceci comporte une agression envers le moi, qui remplace l'objet perdu, dans la mesure où la phase orale, d'après *Trieb...*, présente un caractère ambivalent. Ici Freud postule l'origine séparée de l'amour et de la haine: l'amour se développerait au stade du narcissisme, serait originellement auto-érotique, et deviendrait objectal à travers le procès de construction d'un moi élargi. La première phase de ce processus serait celle de l'incorporation ou dévoration, «une espèce d'amour compatible avec l'abolition de l'existence séparé de l'objet, qui peut donc être défini comme ambivalent»³². Cette phase glisse vers le stade sadique-anal de l'appropriation destructive de l'objet aimé. Mais pour autant, l'amour ne s'oppose pas à la haine de façon immanente, originaire. La haine a une origine différente: plus ancienne que le «Moi-plaisir», elle dérive des quasi-réflexes des pulsions d'autoconservation par lesquels le «Moi-réalité» archaïque se soustrait aux stimulations du monde externe. L'ambivalence a ici, donc, un statut flottant: on ne peut en parler proprement que lors de l'aboutissement génital du développement libidinal. Notamment on ne peut proprement en parler pour le moi narcissique, pour lequel le monde serait indifférent, plutôt que haïssable, si ce n'est qu'à ce stade se fait valoir la sagesse du principe de réalité archaïque qui fait que les nerfs et les muscles connaissent déjà le but du développement libidinal. On a parlé de cette astuce téléologique de la nature. Il faudrait en conclure qu'une radicalisation et une anticipation de l'ambivalence, qui comporte le rejet de l'hypothèse du narcissisme primaire, d'une phase orale répondant au seul principe de plaisir, et de la mystérieuse intelligence des tissus, s'accommoderait mieux de la tentative de Derrida de reconnaître ici sa logique de l'ex-appropriation.

Quelques semaines plus tard, Derrida commentera les *Trois essais sur la théorie sexuelle*.

²⁹ Derrida (1976), p. 17. Pas de contradiction donc entre projection et incorporation si celle-ci est une projection interne, une expulsion au-dedans, notamment quand l'on réintrojecte ce que l'on a projeté.

³⁰ Freud (1953), (1955), (1957a), (1957b), Abraham (1979) et Pontalis (1976), contenant un texte d'Abraham et Torok.

³¹ Freud (1957b), p. 241.

³² Ivi, p. 249.

Dans un chapitre ajouté en 1914 à ce texte de 1905 Freud mentionne pour la première fois une phase orale de l'organisation prégénitale. Orale ou si l'on veut (*wenn wir wollen*) cannibale. À ce stade l'activité sexuelle n'est pas encore distinguée de la nutritive, et son but est l'incorporation (*Einverleibung*) de son objet. Ce procès serait le prototype (*Vorbild*) du procès de l'identification³³. Freud, en effet, avait introduit le motif des «reliques de désirs cannibales» plus haut dans le texte, comme le principe de justification que «certains auteurs» donnent de la perversion sado-masochiste, des pulsions agressives³⁴. Et en effet c'est pour Freud dans la deuxième phase prégénitale, sadico-anale, qu'une vraie agressivité, et le rapport à un objet comme tel, surgissent, car le Moi-plaisir n'a pas de dehors à proprement parler. Ceci est important car Freud à cette époque (1905-15) conçoit le sadisme comme la manifestation d'une *Bemächtigungstrieb* et d'un *Bemächtigungsapparat* qui sont localisés dans le système musculaire (il pense aux mains) et visent à la satisfaction des instincts d'autoconservation. À proprement parler, donc, le sadisme est plus ancien et (ou) plus récent que la phase orale – même si Freud énonce la compatibilité de la satisfaction de la libido et de la dévoration de son objet.

Il est singulier que, influencé par la spéculation paléobiologique d'Abraham, Freud suggère ici l'analogie chirurgicale de l'anastomose pour résoudre ce problème: comme si, vu la proximité de leur but (le sein), le sadisme et le narcissisme se baisaient, comme si les phases orale et anale s'attouchaient de leurs orifices, de leurs cloaques³⁵. (Le nouveau système des pulsions et leurs principes de *Jenseits...* ne résoudra pas non plus ce problème. Si le sadisme de la pulsion d'emprise est rattaché à une originaire pulsion de mort (dirigée vers le sujet, puis extériorisée vers un but objectal), leur passage à travers la phase orale reste flottant. Il répond à la logique derridienne du supplément: un stade naturel mais impuissant rejoint la naturalité pleine, génitale, à l'aide de la dangereuse béquille d'une pulsion sadique qui circule partout et ne (doit pas) s'arrête(r) en propre).

Cela reste flottant – à moins peut-être de généraliser le rôle de la *Anlehnung*, l'étayage, des pulsions sexuelles sur celles d'autoconservation. On pourrait estimer que si la pulsion orale est aussi destructrice, c'est simplement car elle s'appuie sur un appareil musculaire, nerveux, osseux: sur un corps. Si l'on suivait dans ce sens la généralisation derridienne de la *Bemächtigungstrieb*, qui ne serait pas une béquille du principe de plaisir dans ses buts objectal et génital, mais la structure même du rapport à soi d'une pulsionnalité en général par l'intermédiaire d'un support, toujours partiel (un fétiche), on pourrait alors songer à l'étayage comme à la structure de cette dynamis.

Dans *Manger l'autre* Derrida attribue la plus grande importance à l'exemple freudien d'étayage qu'est l'auto-érotisme du suçotement. Celui-ci montre que la pulsion sexuelle s'appuie sur celle d'autoconservation, et qu'elle s'y appuie pour pouvoir ensuite s'en détacher vers sa destination génitale³⁶. Il permet aussi à Derrida de retrouver, dans cet «auto-érotisme oral par lequel je me donne à manger sans rien d'autre que moi-même ou mon propre corps, j'aime à me manger moi-même à même moi-même, [...] sans m'amoindrir, sans me diminuer d'une partie en profondeur», de retrouver, donc, l'étai d'une structure de l'auto-affection par la parole et par l'écoute de soi-même: le circuit du s'entendre parler. Cette *Anlehnung* sur la «faim, la nourriture, le manger» – «commande tout, et elle rapporte tout à la vie, même ce qui s'en rend indépendant en continuant à prendre appui sur elle». Elle lie tout *Dasein*. Toute instance qui se fait plaisir en parlant et écrivant³⁷.

Pourtant la téléologie génitale de Freud s'accommode mal de l'approche déconstructive. Derrida s'intéresse ainsi à d'autres modèles du débrayage de la pulsion sexuelle par rapport au sein – du sevrage. Il s'intéresse à Karl Abraham et à sa distinction entre une phase orale narcissique, où «il n'y a pas encore ni moi ni objet, ni amour ni haine»³⁸, et

³³ Freud (1953), p. 198.

³⁴ Ivi, p. 159.

³⁵ Ivi, p. 193.

³⁶ Ivi, pp. 179-183, 198.

³⁷ Derrida (1990), p. 134.

³⁸ Ivi, p. 143.

une deuxième phase proprement sadique et cannibale, qui s'ouvre avec la dentition: la dent déchaîne le sadisme, et fait souffrir la mère, d'où le sevrage³⁹. C'est seulement mais nécessairement alors que s'installe la distinction moi/objet, et l'ambivalence d'amour et haine: ceci «n'est possible que pour un *Dasein* et un *Dasein* pourvu non seulement d'une bouche qui parle mais d'un *Dasein* pourvu de dents»⁴⁰. Moins inhibé que Freud à ce sujet, Abraham reste néanmoins ancré à la possibilité d'un narcissisme primaire, d'un cannibalisme inoffensif⁴¹. De même que Ferenczi, dont Derrida mentionne les considérations sur le sevrage dans *Thalassa*, et la conjecture qui fait de la dent un *Urpenis*.

Ce qui semble rester infranchissable, c'est la frontière entre le lait et le sang: l'allaitement resterait une nutrition «à même» l'autre: «"À même" traduit ou décrit à la fois le contact immédiat du corps à corps, l'aspiration à la source et sans intermédiaire... mais aussi, normalement, sans arrachement ou sans lésion»⁴². Derrida indique que la distinction du lait (aliment naturellement cuit, fluide d'un amour non violent) par rapport à toute autre nourriture peut être reconduite par-delà Rousseau, Augustin et quelques autres, à la théogonie védique. L'allaitement et le lait seraient à la vocalité et à la *phoné* ce que la bouche qui mange sans dents est à la bouche qui parle.

A moins de postuler, par-delà tout narcissisme primaire, une ambivalence entre allaitement et vampirisme. Or, celle-ci est la thèse de Melanie Klein – et la conclusion de ce cheminement de Derrida. «Melanie Klein est intarissable sur ce chapitre, et comme vous savez, sur ce qui concerne l'agressivité contre le corps de la mère»⁴³.

9. Parenthèse

On peut s'étonner que, dans son exposé, Derrida ait failli l'omettre, comme il l'avoue⁴⁴. Mais on peut encore se demander si cette affirmation est une projection apotropaïque, si cet aveu reste une dénégation.

Dans «Les premières stades du conflit œdipien»⁴⁵, Klein pose que la pulsion de nutrition à même le corps de la mère est déjà sadique, agressive, visant aussi à détruire le corps de la mère: non à le déchirer, à le pénétrer (d'où échoue le phallogentrisme de la dent ferenzienne), mais à l'épuiser, à le vider de sa substance vitale, du sang qui se transforme en lait selon une transsubstantiation toute mondaine: d'où le concept de vampirisme, et celui d'orgasme alimentaire.

Nous avons situé cette dette derridienne. Or sa forme est des plus retorses: au lieu de traiter de la théorie kleinienne, Derrida se contente ici de remarquer que Klein, employant la notion de vampirisme, reconnaît elle-même ses dettes théoriques: «(Donc elle ne vampirise pas – il faudrait parler ici, en retournant régulièrement les catégories sur les scènes discursives qui les portent, et ne pas oublier comment un discours peut alimenter, donner le sein parasiter, vampiriser, mordre un autre, etc.)»⁴⁶.

Dans quelle mesure Derrida aura-t-il vampirisé Klein? Et dans quelle mesure cet aveu est-il programmé, rusé? Et calculée sa parenthèse (une parenthèse dans une parenthèse: un abyme, une bouche, des lèvres), un trope à l'intérieur duquel est inscrit tout son rapport à Klein dans ce séminaire?

Pour être juste avec Klein, on a souligné où sa construction consonne avec les acquis déconstructifs. Or, il y a peut-être plus: une invention kleinienne ressemble au levier qui déconstruit le phallo-logocentrisme analytique: «Si le phallus était par malheur divisible ou réduit au statut d'objet partiel, toute l'édification s'effondrerait et c'est ce qu'il faut à

³⁹ Cfr. Abraham (1979a).

⁴⁰ Derrida (1990), p. 143.

⁴¹ Cfr. pourtant le problème logique d'un cannibalisme originaire (phylogénétique) en rapport avec un narcissisme total in Abraham (1979b).

⁴² Derrida (1990), p. 130.

⁴³ Derrida (1990), p. 150. Cfr. Klein (1959), pp. 209-250.

⁴⁴ «[T]out à l'heure, quand j'ai parlé de la théorie psychanalytique du cannibalisme, je n'ai nommé ni Ferenczi ni MK, comme il faudrait bien sûr le faire», Derrida (1990), p. 149.

⁴⁵ Klein (1959), pp. 137-162.

⁴⁶ Derrida (1990), p. 151. Cfr. Klein (1959), p. 142.

tout prix éviter»⁴⁷. Pourtant une déconstruction radicale devrait toucher à sa dialectique de la réconciliation avec le bon objet intériorisé, aux thèses sur la différence sexuelle dans le déploiement de l'Œdipe, et en général (ici Derrida rejoindrait Lacan) au statut scientifique, implacablement positif, de la démarche de Klein.

Avec Bennington, on a vu qu'une grande partie de l'intérêt de Derrida pour Freud dépend de sa démarche: de sa dénégation active de la tradition métaphysique, et d'une notion acquise de science. Mais il y a une portion de tradition, plus proche de lui, philosophique mais non métaphysique, que Freud affirme ne vouloir même pas lire, qu'il dénie davantage, ou passivement. D'après Derrida, ce déni marque le pas boitant d'*Au-delà du principe de plaisir* et fait tout l'intérêt de l'inscription du geste analytique dans un texte qui n'est pas seulement positif, car il spéculé sur lui-même. Comme le font les textes derridiens. Freud aura explicitement nié la dette, que Derrida remarque – et en la remarquant celui-ci fait remarquer sa propre démarche⁴⁸.

Klein, tout au contraire, aura reconnu la dette que Derrida remarque. Mais quel est alors le geste de Derrida? S'il remarque que Klein remarque, elle-même, sa démarche, Derrida est-il pour autant en train de remarquer la sienne, quant à son propre vampirisme? On est tenté de répondre par la négative, mais on ne peut pas le savoir, par définition. En premier lieu à cause d'une ambivalence originaire des pulsions, et dès lors une ambivalence du jugement: affirmer, juger par la positive, revient-il à manger ou à cracher, à assimiler ou à rejeter un objet qu'on aurait incorporé? Melanie Klein nous aurait enseigné qu'on ne peut pas trancher, car si une incorporation est toujours ambivalente, une projection symbolique l'est d'autant plus⁴⁹.

10. Réparation?

Derrida ne revendique pas le legs de Melanie Klein dans *Manger l'autre*, mais il est difficile de ne pas le reconnaître lorsqu'il lit les *Confessions* d'Augustin, son jumeau fantôme dans *Circonfession*, comme l'histoire de la conversion d'un mangeur, du manger, par le sacrement; lorsqu'il dit «que la première confession des *Confessions* est une mémoire de tentation cannibalique, d'un désir de sarcophage, d'un désir sarcophage» de la mère ou des nourrices. «Ainsi c'est la faiblesse des membres enfantins qui est innocente, non pas l'âme des enfants»⁵⁰, dit Augustin. Et Derrida d'ajouter: «Et cela dès la naissance. Le nourrisson n'est pas innocent, il est déjà dans le péché»⁵¹; il l'est donc bien avant le sevrage, car «le simple dédoublement du sein ou plus radicalement, la simple finitude de l'allaitement et la substitution d'une sucée à l'autre, [...] inscrit donc l'originaire manger à même l'autre dans le halètement interminable, le halètement à mort, le halètement pour la mort du zèle comme excès de zèle, c'est-à-dire dans la possibilité de la jalousie, du ressentiment, de la haine»⁵².

«Dès la “naissance”, sans doute avant elle»⁵³, il y va donc d'un «goût de la mère»⁵⁴. Il y aurait là de quoi spéculer, onto- et phylogénétiquement, sur la composition du liquide amniotique. En tout cas, chez l'Augustin derridien il s'agit du goût du lait, du sein, un sein regretté, couvert de larmes, un goût aussi maternel et rassurant que marin et troublant, doux, amer, salé.

On se demande si, parlant précisément des larmes sur ou pour Melanie Klein dans les dernières séances du séminaire de l'année suivante, Derrida le fera en guise de réparation. Reste qu'ici, enfin, il reconnaîtra plus d'une affinité. Et il y ira de certains mérites positifs (ceux que nous avons listés), mais surtout de sa démarche: «Le sens, la direction

⁴⁷ Derrida (1980), p. 506 et note 24.

⁴⁸ Cfr. Derrida (1980), pp. 414, 433 et *passim*. Il s'agit de la dette envers Schopenhauer et surtout Nietzsche.

⁴⁹ Cfr. Klein (1967), pp. 265, 271, 139, 156.

⁵⁰ Augustin (1964), livre 1, ch. 7.

⁵¹ Derrida (1990), p. 118.

⁵² Ivi, p. 128.

⁵³ Derrida (1992), p. 285.

⁵⁴ Derrida (1990), p. 93 sq.

de la démarche, que MK le dise ou le pense ainsi peu importe», comporte que sa théorie de la constitution de la psyché n'est pas une théorie régionale. Ce n'est qu'à partir de celle-ci qu'on pourra «commencer à constituer un concept de fantasme, une distinction entre dedans et dehors, un concept du bord entre le dedans et le dehors, une idée de l'intériorité, donc de l'âme, de la conscience et donc aussi d'un certain nombre d'autres choses»⁵⁵.

11. Encre

Pour Klein les larmes sont des excréments, mauvais objets intériorisés (incorporés) puis relâchés⁵⁶. Élaborer un deuil consisterait à arrêter de les punir à l'intérieur de soi, de les craindre lorsqu'on les projette à l'extérieur, tout en arrêtant de se punir soi-même, de se faire souffrir et comme l'autre incorporé, comme l'objet perdu qu'on punit à cause de son départ. Ainsi se pardonnerait-on, serait-on pardonné par cet objet, par l'autre encrypté qui, en effet, pleure ou excrète ces larmes. Mais comment distinguer ces larmes douces des larmes sadiques, raffinement d'autres armes, d'autres projectiles, d'autres projections, qu'elles soient liquides, solides, gazeuses, symboliques? Telle l'urine qui brûle et déchire, telles les fèces empoisonnés, tels à la limite, le note Derrida, des mots? Cela nous reconduit au début: comment distinguer une dénégation d'un aveu, un deuil réussi d'un trouble hystérique ou mélancolique? Cette distinction est impossible si ce qui se – et que l'on – projette est ambivalent, s'il n'y a que du *pharmakon*. Le dualisme du jugement freudien ne vaut plus.

En guise d'apostille, on peut noter que Derrida associe volontiers la trace écrite à la déjection solide, et le *pharmakon*, potion de toute sorte, à maints liquides organiques; mais non à tous. Qu'il s'agisse d'un oubli ou d'une dénégation, on pourrait laisser la parole à Klein pour une dernière radiographie de l'écriture de l'autre: «L'observation a montré»⁵⁷...

Bibliographie

- Abraham, K. (1979), *The Process of Introjection in Melancholia: Two Stages of the Oral Phase of the Libido* (a), *Origins and Growth of Object-Love* (b), in *Selected Papers on Psychoanalysis*, Eng. trans. by A. Strachey, Maresfield Library, London, pp. 442-453, 480-502.
- Augustin (1964), *Les confessions*, trad. fr. par J. Trabucco, Flammarion, Paris.
- Bennington, G. (2000), *Cyrcanalyse (la chose même)*, in Guyomard, P., Major, R. (eds.), *Depuis Lacan*, Aubier, Paris, pp. 270-294.
- Derrida, J. (1967a), *De la grammatologie*, Minuit, Paris.
- Derrida, J. (1967b), *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris.
- Derrida, J. (1974), *Glas*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (1976), *Fors*, in Abraham, N., Torok, M., *Le Verbier de l'homme aux loups*, Flammarion, Paris.
- Derrida, J. (1980), *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris.
- Derrida, J. (1990), *Politiques de l'amitié: Manger l'autre*, séminaire inédit.
- Derrida, J. (1991a), *Politiques de l'amitié: Rhétorique du cannibalisme*, séminaire inédit.
- Derrida, J. (1991b), *Circonfession*, in Bennington, G., Derrida, J., *Jacques Derrida*, Seuil, Paris.
- Derrida, J. (1992), *Points de suspension*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (2000), *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (2009), *Bâtons rompus*, in Dutoit, T., Romanski, P., *Derrida d'ici, Derrida de là*, Galilée Paris, pp. 177-222.

⁵⁵ Derrida (1991a), VII, p. 4.

⁵⁶ Derrida cite Klein (1967d), p. 357, (1959), p. 237.

⁵⁷ Klein (1959), p. 143.

- Derrida, J. (2012), "La mélancolie d'Abraham", *Les Temps Modernes*, n. 669-670, pp. 30-66.
- Freud (1953), *Three Essays on the Theory of Sexuality*, in *Standard Edition*, vol. 7 (1901-1905), Eng. trans by J. Strachey, Hogarth Press, London, pp. 130-243.
- Freud (1955), *Totem and Taboo*, in *Standard Edition*, vol. 13 (1913-1914), Eng. trans. by J. Strachey, Hogarth Press, London, pp. 1-164.
- Freud (1957), *Instincts and Their Vicissitudes* (a), *Mourning and Melancholia* (b), in *Standard Edition*, vol. 14 (1923-1925), Eng. trans. by J. Strachey, Hogarth Press, London, pp. 117-140, 143-258.
- Freud (1961a), *Negation*, in *Standard Edition*, vol. 19 (1914-1916), Eng. trans. by J. Strachey, Hogarth Press, London, pp. 235-239.
- Freud (1961b), *Fetishism*, in *Standard Edition*, vol. 21 (1927-1931), Eng. trans. by J. Strachey, Hogarth Press, London, pp. 152-157.
- Klein, M. (1959), *La psychanalyse des enfants*, trad. fr. par J.-B. Boulanger, PUF, Paris.
- Klein, M. (1967), *Le rôle de l'école dans le développement libidinal de l'enfant* (a), *L'analyse des jeunes enfants* (b), *L'importance de la formation du symbole dans le développement du moi* (c), *Le deuil et ses rapports avec les états maniaco-depressifs* (d), in *Essais de psychanalyse*, trad. fr. par M. Derrida, Payot, Paris, pp. 90-109, 110-143. 263-278, 241-269.
- Pontalis, J.-B. (1976), "Destins du cannibalisme", *Nouvelle revue de psychanalyse*, n. 6.

La cripta del paleontologo. Anasemie transfenomenologiche

Abstract: *The Paleontologist's Crypt. Transphenomenological Anasemias*

In Jacques Derrida's long confrontation with psychoanalysis, besides the names of Freud and Lacan, a special place must be reserved for Nicolas Abraham and Maria Torok. With these two psychoanalyst friends, scholars of Sandor Ferenczi and representatives of the Hungarian psychoanalytic school, Derrida had a long exchange and produced some important texts that can revive the debate between deconstruction and psychoanalysis today. This contribution aims to take a first look at this comparison, identifying the theoretical coordinates of a path that is still little explored in the studies dedicated to Derrida.

Keywords: Anasemia, Crypt, Death, Symbol, Transphenomenology

1.

Durante la decade di Cerisy del 1996 organizzata da Patrick Guyomard, René Major e Chantal Talagrand e dedicata a Jacques Lacan, Geoffrey Bennington (uno tra i pochissimi filosofi presenti) ha provato a delineare con precisione il tratto, il carattere specifico del rapporto tra Derrida e la psicoanalisi e, pur con un insieme di "cautele" che scandiscono il suo testo, ha identificato questo tratto nella «resistenza interminabile, ripetuta, di Derrida alla psicoanalisi» che sarebbe però anche, questo il punto di maggior rilievo, «il principio fecondo dei loro rapporti»¹.

È presumibile, anche se Bennington non lo richiama esplicitamente, che il termine «resistenza» riferito alla psicoanalisi provenga dallo stesso Derrida che nel 1991 (qualche anno prima della decade di Cerisy), aveva partecipato ad un convegno franco-peruviano svoltosi alla Sorbona e dedicato a *La notion d'analyse* con un testo dal titolo «Résistances» nel quale, tra le possibili modulazioni della resistenza "alla" psicoanalisi (mai disgiunta dalla resistenza "della" psicoanalisi anzitutto a se stessa), si individua anche il fatto che «l'evento della psicoanalisi sia stato l'avvento, sotto lo stesso nome, di un *altro concetto di analisi*. Di un concetto diverso da quello che aveva corso nella storia della filosofia, della logica, della scienza»². Ma, al di là delle pur importanti ragioni storiche che hanno prodotto la resistenza alla/della psicoanalisi, in questa sede si vorrebbe sottolineare «il principio fecondo» (secondo l'espressione di Bennington) che pure sarebbe, in qualche modo, operante nella specifica resistenza di Derrida alla psicoanalisi (magari in attesa di qualche "analisi" che mostri la specifica resistenza della (o di certa) psicoanalisi a Derrida): fecondità che, ancora una volta, lo stesso Derrida (pur non utilizzando tale termine) ha forse indicato quando, nella sezione finale dell'ampio libro-intervista insieme a Elisabeth Roudinesco (che, forse non casualmente, si chiude con il capitolo dedicato alla psicoanalisi dal titolo «Elogio della psicoanalisi»³), riprendendo una suggestione della Roudinesco, dichiara di amare l'espressione (che, evidentemente, attribuisce a sé) «amico della psicoanalisi» che se, da una parte, «esprime la libertà di un'unione [*alliance*], un impegno senza statuto istituzionale», dall'altra

* Università della Calabria.

¹ Bennington (2011), p. 73.

² Derrida (1996), p. 32 (corsivo dell'autore).

³ Derrida, Roudinesco (2001), pp. 269-316.

«mantiene la riserva o il ritrarsi necessari per la critica, per la discussione, per la reciproca interrogazione, talvolta la più radicale»⁴.

La «resistenza», allora, non è disgiunta da una “certa”⁵ amicizia, ed è forse nell’inafferrabile chiasmo della loro congiunzione disgiuntiva⁶ che è fermentata, in un arco temporale che di fatto copre l’intera produzione derridiana, l’insistita interrogazione – *in primis* dell’opera di Freud – che ha alimentato motivi come quello dell’*«après-coup»*, del «ritardo», della *differænza* i quali, come riconosce Derrida nel corso del suo dialogo con la Roudinesco, potevano rovinare o minacciare «l’autorità fenomenologica assoluta del “presente vivente” nel movimento della temporalizzazione e della costituzione dell’ego o dell’alter ego, della presentazione del senso, della vita e del presente nella fenomenologia»⁷. In questa affermazione, sembra istituirsi immediatamente un legame tra psicoanalisi e fenomenologia: questione che, pur non esaurendo i termini della “resistente amicizia” di Derrida con la psicoanalisi, non soltanto permette una sorta di “mappatura” storiografica del percorso derridiano ma, più ancora, mira verso una sorta di “nucleo” teorico che, anche quando il terreno propriamente fenomenologico non verrà più *esplicitamente* battuto (o, quantomeno, assunto come sfondo rispetto, per esempio, alla lettura di Freud), mantiene comunque le “domande” che, proprio attraverso Husserl e Freud (e il loro mutuo incrociarsi), hanno, per così dire, prodotto il *coup d’envoi* del proteiforme percorso derridiano.

Così, dunque, stando alla testimonianza di Thomas Dutoit, tra gli inediti di Derrida si troverebbe uno scritto datato 1955 e dal titolo «L’inconscio», scritto a mano durante la preparazione per l’*agrégation* in filosofia e presumibilmente rivolto a Louis Althusser⁸. La descrizione delle quaranta pagine del lavoro derridiano presentata da Dutoit non consente certo di discuterne i contenuti, ma rappresenta sicuramente una testimonianza del precoce interesse di Derrida per le tematiche proprie della psicoanalisi e, più ancora, del suo problematico intreccio con la filosofia e, in particolare, con la fenomenologia: stando alla descrizione di questo testo ancora inedito, Derrida si muove tracciando un ampio, sintetico percorso in cui, oltre ad Husserl e Freud, vengono richiamati Platone, Descartes, Kant, Heidegger, tutti accomunati da un mancato pensiero dell’inconscio che, trasformato in concetto, neutralizza quella che viene chiamata ancora «dialettica originaria»⁹ tra coscienza e inconscio, vale a dire la complessità (non fenomenale, cosa che renderebbe la fenomenologia non fenomenologica) di quanto rimane irriducibile ad una teoria che, inevitabilmente, ne sostanzializzerebbe l’intrico.

2.

Come accennato, però, non essendo possibile verificare il contenuto del testo ancora inedito, è necessario procedere a partire da quanto pubblicato per proseguire verso l’approssimazione derridiana alle questioni psicoanalitiche, sottolineando come il problema della “genesì” e la sua complicazione “originaria” costituiscano già un “fuoco” problematizzante che oltre alla fenomenologia investirà presto gli orizzonti psicoanalitici inaugurati da Freud.

⁴ Ivi, p. 271.

⁵ Nell’aggettivo indefinito dovrebbe poter risuonare tutto ciò che Derrida ha scritto a proposito dell’amicizia: Derrida (1995), in particolare le pp. 327-329.

⁶ Rottenberg (2019), pp. 101-104.

⁷ Derrida, Roudinesco (2001), pp. 277-278.

⁸ Dutoit (2014), p. 7.

⁹ La locuzione «dialettica originaria», come dichiara lo stesso Derrida nell’*Avvertenza* preposta al suo *mémoire pour le diplôme d’études supérieures* del 1953-1954 pubblicato più di trent’anni dopo la sua stesura (Derrida, 1990, pp. VII-VIII), verrà presto abbandonata perché si trattava di pensare «ciò senza cui o allo scarto di cui occorreva pensare la differænza, il supplemento d’origine e la traccia». Freud, ancorché non menzionato, è già presente.

Sarà proprio lungo la dorsale di un possibile confronto tra fenomenologia e psicoanalisi che nel 1959, in occasione di un importante Convegno dedicato alle nozioni di “genesi” e “struttura” svoltosi a Cerisy-la-Salle e organizzato da Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann e Jean Piaget¹⁰ che Derrida incontrerà un importante psicoanalista proveniente dall’Ungheria, Nicolas Abraham che, dopo essere emigrato a Parigi nel 1938, aveva studiato filosofia (in particolare Husserl) prima di dedicarsi a Freud e a Ferenczi, “capostipite” della scuola ungherese di psicoanalisi che annovererà al proprio interno figure importanti come Imre Hermann, Géza Roheim e Michael Bâlint¹¹. La presenza di Nicolas Abraham nelle complesse vicende psicoanalitiche francesi meriterebbe un’indagine specifica: in questa sede, è forse opportuno segnalare, sulla scorta di quanto raccontato da Élisabeth Roudinesco nella sua monumentale *Histoire de la psychanalyse en France*, che nel 1973 la Société Psychanalytique de Paris (SPP) aveva rigettato la candidatura di Abraham come “aderente”¹²: senza proporre astratte e infondate speculazioni sulle – peraltro mai del tutto chiarite – motivazioni di simile rifiuto, è sicuramente degno di nota il fatto che Nicolas Abraham si presenti da subito come difficilmente assimilabile alle filiazioni o alle “ortodossie” che animavano il dibattito psicoanalitico francese e che «l’esegesi di un lavoro sotterraneo proseguito per lunghi anni [...] resta ancora a venire»¹³. In guisa di approssimazione e nell’economia del discorso che qui si tenta, è possibile indentificare alcuni “fuochi” o “nuclei” teorici che costituiscono, per così dire, la matrice del pensiero di Abraham e che lo stesso psicoanalista definisce come «la situazione paradossale inerente alla problematica psicoanalitica»: «come includere in un discorso, qualunque esso sia, proprio ciò che, essendone la sua condizione, dovrebbe per definizione sfuggirgli? Se la non-presenza, nocciolo e ragione ultima di ogni discorso, si fa parola, può – o deve – farsi intendere nella e mediante la presenza a sé?»¹⁴. È in questa domanda che si raccoglie (anche se, ovviamente, altri passaggi potrebbero essere richiamati) il senso del confronto tra la psicoanalisi e la fenomenologia (in senso husserliano) che è anche il “luogo” del primo incontro tra Derrida¹⁵ e Abraham: lo scritto di Abraham sopracitato, infatti, appare quasi dieci anni dopo il testo dal titolo «Riflessioni fenomenologiche sulle implicazioni strutturali e genetiche della psicoanalisi» presentato durante la decade di Cerisy-la-Salle a cui si è fatto riferimento¹⁶ il quale, a sua volta, sembra esser l’esito di un seminario tenuto da Abraham e sviluppatosi in tre sessioni (5, 19 e 30 gennaio 1959)¹⁷ che rappresentano la cellula germinale dell’attenzione verso l’intreccio tra fenomenologia e

¹⁰ De Gandillac, Goldmann, Piaget (1965).

¹¹ Brabant-Gerò (1993), pp. 243-280.

¹² Roudinesco (1994), pp. 1390-1395.

¹³ Major (2001), p. 9.

¹⁴ Abraham, Torok (1993), p. 199. Il saggio, dal titolo «La scorza e il nocciolo», fu pubblicato la prima volta su *Critique* nel 1968 (pp. 162-182) e successivamente raccolto nel volume, pubblicato da Flammarion nel 1987, in cui sono presenti anche alcuni saggi firmati da Maria Torok.

¹⁵ In questa sede non verranno discusse le pur fondamentali indagini che, rispetto al confronto con Abraham, Derrida ha dedicato sia ad Husserl sia a Freud: una lucidissima e articolata indagine sull’incrocio derridiano di Husserl e Freud è stata svolta da Rudolf Bernet in un articolo che meriterebbe una discussione a sé stante (e al quale in ogni caso rinviamo): è in questo lavoro, dal titolo «Derrida-Husserl-Freud: The Trace of Transference» (2000), che Bernet prova a mostrare che «Derrida’s reading of Husserl in *Speech and Phenomena* is highly marked by his reading of Freud. [...] This investigation leads to the surprising conclusion that Freud’s concept of the unconscious and Husserl’s concept of transcendental consciousness have much in common, especially their impossibility to be immediately and directly present. It makes, thus, little sense to say that Derrida criticizes Husserl’s consciousness in the name of Freud’s unconscious; there is room for a new Husserlian elaboration of Freud’s speculations on the nature of a divided self. Freud’s claim that the unconscious is the true origin of consciousness is no less problematic than Husserl’s notion of an original and simple now-point of consciousness where all processes of constitution would begin» (p. 30).

¹⁶ Il testo, dopo essere stato pubblicato negli Atti del Convegno (cfr. De Gandillac, Goldmann, Piaget, 1965, pp. 269-277), verrà inserito in Abraham, Torok (1993), pp. 76-86.

¹⁷ Abraham (1999), pp. 159-184.

psicoanalisi che caratterizza la posizione dello psicoanalista proveniente dall'Ungheria. È attraverso questo lungo processo scandito da interventi, seminari, partecipazione a convegni e gruppi di lavoro che Abraham matura il progetto di quanto egli stesso chiamerà «transfenomenologia» che consiste nella «risalita» dal fenomeno alla sua genesi: percorso che se, da un lato, non può fare a meno di richiamarsi alla «riduzione eidetica» husserliana, dall'altro riconosce che alcuni «concetti fondamentali come pulsione, oggetto, es, super-io, trauma, principio di realtà, ecc., non sono mai stati sottoposti ad una spiegazione fenomenologica»¹⁸. Si tratterà, allora, di provare a verificare la validità dell'ipotesi secondo cui tra la fenomenologia e la psicoanalisi non ci sarebbe opposizione ma complementarità: la descrizione propriamente fenomenologica deve poter condurre verso una prospettiva «genetica» che, nel 1961 spingerà Abraham all'elaborazione di un testo rimasto inedito fino alla pubblicazione, quasi vent'anni dopo, di *La scorza e il nocciolo*, dal titolo «Il simbolo o l'al di là del fenomeno»¹⁹. In questo testo, che lo stesso autore definisce un «abbozzo di ricerca ponderoso e lacunoso»²⁰, nonostante il tentativo di mantenere un aggancio con alcuni portati del discorso fenomenologico, sembra che ad essere abbandonato sia in ogni caso l'approdo a partire da quell'«al di là» del fenomeno proprio del «simbolo», ovvero proprio della costruzione psichica del soggetto in cui coagula il rapporto tra pulsioni, oggetti e affetti. A partire dalla centralità delle elaborazioni simboliche (assunte come operatori di senso), Abraham, dopo aver negato qualunque valore ad una loro decifrazione «meccanica», dichiara che il simbolo deve essere considerato come «efficacia intensiva», come operatività di una relazione con il mondo che impedisce ogni reificazione («Mai una cosa deve essere assunta come simbolo di un'altra cosa»²¹): non, dunque, un geroglifico, ma un marcatore di senso definito «immaginale» (né soggettivo né oggettivo) «la cui particolarità deriva dalla destituzione del conscio, dell'ego cartesiano, dell'ego fenomenologico: il conscio e l'ego sono concepiti come aspetto parziale di una sinergia in cui si combina l'azione di molteplici personaggi interni»²². In questa sede, però, non si tratta di valutare il rapporto tra fenomenologia e psicoanalisi instaurato da Abraham, e dunque non si tratta di misurare le eventuali distanze dello psicoanalista-filosofo dai suoi riconosciuti maestri Husserl e Freud (oltre a Ferenczi), quanto di mettere alla prova alcune delle sue intuizioni rispetto a quanto, nello stesso volgere di anni, stava tentando anche Jacques Derrida: sarà, infatti, a partire dalla radicalità delle domande derridiane rispetto alla fenomenologia (domande che non hanno mai inteso, come qualche studioso ha sostenuto, demolire il progetto fenomenologico) che lo stesso Abraham (insieme a Maria Torok) elaborerà nozioni fondamentali come, ad esempio, quella di «anasemia», imprimendo così agli insegnamenti freudiani e ferencziani nuove possibili direzioni di ricerca e, soprattutto, muovendo verso quanto lo stesso Derrida, introducendo la traduzione inglese dell'articolo «La scorza e il nocciolo» pubblicata in *Diacritics* nel 1979, chiamerà «un processo prima del senso e prima della presenza»²³.

3.

Nella comunicazione del 1959 presentata durante il Convegno su «genesì» e «struttura», Abraham, appoggiandosi ad alcune osservazioni delle husserliane *Meditazioni cartesiane* in cui si dichiara che «qualunque cosa compaia nel mio ego ed eideticamente nell'ego in generale – siano momenti di coscienza intenzionali, unità costituite abituali dell'io – ha la sua temporalità (*hat seine Zeitlichkeit*) e partecipa sotto questo aspetto al sistema di forme dell'universale temporalità, per il quale ogni ego immaginabile si costituisce per se

¹⁸ Ivi, p. 164.

¹⁹ Abraham, Torok (1993), pp. 24-75.

²⁰ Ivi, p. 24.

²¹ Ivi, p. 25 (corsivi dell'autore).

²² Ivi, pp. 29-30.

²³ Derrida (2008), p. 159.

stesso (*mit dem sich jedes erdenliche Ego für sich selbst konstituiert*)²⁴, prova a coniugare struttura e genesi: l'ego trascendentale, infatti, possiede un'essenza che è ad un tempo temporale (si costituisce a partire da costituiti anteriori) e temporalizzante (mira verso costituiti ulteriori), secondo una dinamica che, proprio perché temporale, può essere considerata genetica. L'articolata argomentazione di Abraham (qui restituita sacrificandone necessariamente la minuziosa costruzione) procede inanellando passaggi volti a mostrare come il costituirsi del soggetto (più e prima ancora di una eventuale soggettività) proceda per sintesi affettive (vale a dire vissuti non costituiti in significato) che implicano «una permanente modificazione del soggetto»²⁵: la possibile e legittima obiezione secondo cui la modificazione deve presupporre la permanenza di un *ego*, viene risolta da Abraham a partire dalla provvisorietà dell'unità dell'ego che si costituisce a partire dall'intrinseco dinamismo di anticipazione e costituito anteriore. Si tratta, qui, di un punto fondamentale che, in filigrana, non soltanto attraversa e inquieta l'indagine di Abraham, ma apre a quelle successive elaborazioni che seppure non abbandoneranno del tutto la fenomenologia, nondimeno segnalano una significativa deviazione (sfondamento?) dei suoi assunti: la questione è, infatti, come “salvare” la singolarità del soggetto che si costituisce senza cedere ad un empirismo che priverebbe la clinica di un quadro teorico, ma anche senza dissolverlo dentro un'universalità incapace di rendere ragione dell'unicità dei suoi vissuti. Illuminante, in questo senso, il dibattito che, nel Convegno di Cerisy-la-Salle, seguirà l'esposizione di Abraham e che viene riportato negli Atti²⁶: le domande e le obiezioni mosse allo psicoanalista vertono tutte, seppure differentemente modulate, sulla questione di come un “affetto”, vale a dire un vissuto che precede il costituirsi di un oggetto trascendentale, possa essere colto o in che modo sia possibile superare la dimensione “empirica” che per raggiungere una dimensione eidetica deve necessariamente abradere l'individualità perché, secondo le parole di uno degli interventi di Derrida nel corso del dibattito,

per arrivare ad una visione eidetica – quella del paziente che vive un'avventura unica – occorre che io distrugga l'individualità del caso per definire un eidos generale; dell'individualità come tale non possiedo mai che una visione empirica. E se, al limite, con un lavoro di ammirevole pazienza e attenzione, arrivassi a cogliere l'affetto assolutamente individuale al livello in cui, secondo Husserl, fatto ed essenza si confondono, potrei parlare di una meravigliosa riuscita empirica, ma ad un livello che non è realmente fenomenologico²⁷.

La domanda/obiezione derridiana, a cui peraltro Abraham risponde sottolineando come, se si giungesse a cogliere il confondersi di fatto ed essenza, «non ci sarebbe più alcun interesse a distinguere empirico e fenomenologico. È proprio verso questo che devono tendere gli sforzi della fenomenologia»²⁸, mira direttamente al cuore teorico del tentativo di Abraham di coniugare la fenomenologia e la psicoanalisi, vale a dire due campi del sapere nei quali ad essere centrale è proprio la questione del rapporto tra “genesì” e “struttura”: il 31 luglio del 1959 è, infatti, la giornata in cui la relazione dello psicoanalista è stata preceduta da quella del filosofo che, infatti, proporrà una relazione (fondamentale per comprendere, tra l'altro, il rapporto tra Derrida e la fenomenologia)²⁹ intitolata «“Genesi e struttura” e la fenomenologia»³⁰ interamente organizzata intorno all'assunto che, tenendo conto dell'articolazione interna di testi in cui non mancano

²⁴ Husserl (1994), pp. 99-100.

²⁵ Abraham, Torok (1993), p. 80.

²⁶ De Gandillac, Goldmann, Piaget (1965), pp. 278-287.

²⁷ Ivi, p. 282 (trad. it. mia qui come nelle successive citazioni da questo volume di «Atti»).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Costa (1996), pp. 29-37.

³⁰ Il testo è poi confluito in Derrida (1971a), pp. 199-218.

svolte e passaggi, «Husserl cerca continuamente di conciliare l'esigenza *strutturalista* che conduce alla descrizione comprensiva di una totalità, di una forma o di una funzione organizzata secondo una legalità interna [...], con l'esigenza *genetista*, cioè la richiesta d'origine e del fondamento della struttura»³¹. Anche rispetto all'articolata analisi di Derrida (che, è bene sottolinearlo, nella sua relazione non accenna mai né a Freud né a questioni marcatamente "psicoanalitiche"), nell'economia del discorso in questa sede sagomato lungo il profilo del rapporto tra psicoanalisi e fenomenologia, è opportuno richiamare un'osservazione presentata da Abraham durante il dibattito al termine della comunicazione:

Husserl dice specificatamente che ogni attività inferiore è una passività rispetto ad un'attività superiore, e viceversa. La passività della *hyle* potrebbe essere considerata ad un altro livello come una sorta di attività. Quindi è possibile concepire una genesi della *hyle* e dell'intera coscienza trascendentale. D'altra parte, e correlativamente, in Husserl appare una nuova formulazione della stessa intenzionalità. Questa non è più un certo rapporto tra la coscienza e l'oggetto, noesi e noema, è tensione tra ciò che è dato attualmente e ciò che non è attuale. L'intenzionalità rimane in qualche modo nell'immanenza e la tensione esistente tra l'attuale e il non attuale permette al contempo di intravedere una situazione di attuale nel cuore del non attuale³².

Anche in questo caso, l'osservazione di Abraham si rivolge ad un punto ben preciso della relazione di Derrida e sembrerebbe confermarne i passaggi: è, infatti, la correlazione morfo-iletica (insieme a quella noetico-noematica) a costituire, almeno in *Idee I*, l'intenzionalità trascendentale. Ma, prosegue Derrida, «mentre il noema è una componente intenzionale e non reale, la *hyle* è una componente reale ma non intenzionale del vissuto»³³: la rinuncia ad una sua indagine da parte di Husserl è legata, a detta di Derrida, al fatto che le sue analisi si muovono nell'orizzonte di una temporalità costituita e, dunque, la stessa *hyle* «è, innanzitutto, materia temporale. È la possibilità della genesi stessa»³⁴. La preoccupazione husserliana di mettere al riparo il progetto fenomenologico dall'accusa di psicologismo e la conseguente esclusione di una prospettiva genetica, mette comunque in rilievo alcune difficoltà che simile esclusione comporta, prima fra tutte l'impossibilità di farsi carico della costituzione originaria dei dati sensibili: nonostante le precisazioni husserliane e la distinzione tra una fenomenologia «statica» e una «genetica» (storicamente documentate nel passaggio da *Idee I* e dalle *Ricerche logiche* alla produzione successiva), rimane la questione che la «temporalità costituita» in cui si inseriscono le varie analisi non prende in considerazione la questione della «temporalità costituente». Forse è in questo fondamentale snodo teorico che Derrida e Abraham, pur nella specificità e anche nella distanza dei loro percorsi, sembrano convergere: non si tratta più (o non solo) di discutere gli aspetti più o meno problematici della prospettiva fenomenologia husserliana, ma di compiere un passo avanti verso direzioni che sono e, insieme, non sono ancora delineate, ma che pure stanno maturando ed in cui, come lo stesso Derrida non manca di rilevare proprio discutendo la questione della *hyle* e del suo legame con la genesi, «i temi dell'Altro e del Tempo dovevano lasciar apparire la loro irriducibile complicità. Questo perché la costituzione dell'altro e del tempo rinviava la fenomenologia ad una zona in cui il suo "principio dei principi" [...] è radicalmente messo in questione»³⁵. La "transfenomenologia" di Abraham apre dunque da sé medesima il varco attraverso il quale elaborare nuove

³¹ Ivi, p. 202 (corsivi dell'autore). Sulla "conciliabilità" della doppia istanza hanno probabilmente un peso alcuni testi di Aron Gurwitsch.

³² De Gandillac, Goldmann, Piaget (1965), pp. 263-264.

³³ Derrida (1971a), p. 211.

³⁴ Ivi, pp. 211-212.

³⁵ *Ibidem*.

questioni che la fenomenologia come tale non può, *strutturalmente*, intercettare, e che mettono in discussione la forma stessa in cui la psicoanalisi vertebrava quanto meno il suo campo clinico: il linguaggio.

4.

Nel 1967, la pubblicazione del *Vocabulaire de la psychanalyse*³⁶ da parte di Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis, spinge Nicolas Abraham e scrivere su *Critique*, all'inizio del 1968, un lungo testo che dietro l'apparenza del genere "recensione", presenta in realtà alcuni snodi che caratterizzano la sua elaborazione delle teorie freudiane. Non è sicuramente casuale che il titolo del testo, «La scorza e il nocciolo»³⁷, diventerà anche il titolo del volume in cui si raccolgono gli scritti principali di Abraham unitamente a quelli scritti insieme a Maria Torok. Tra le diverse argomentazioni che articolano il testo, merita sicuramente attenzione la torsione impressa da Abraham all'idea stessa che costituisce lo sfondo, l'orizzonte categoriale in cui si situa il *Vocabulaire* il quale, per definizione, intende produrre una mappatura ad un tempo terminologica e concettuale del sapere freudiano: rispetto a tale intenzione, Abraham propone la centrale nozione di «anasemia», figura antisemantica attraverso la quale le parole che vorrebbero "tradurre" le funzioni e le operazioni dell'inconscio (Abraham assume, come esempio, il termine «piacere») devono poter «de-significarsi»:

Il linguaggio della psicoanalisi non segue più le svolte e le forme (*tropoi*) del parlare e dello scrivere abituali. Piacere, Es, Io, Economico, Dinamico non sono metafore, metonimie, sineddochi o cataresi, ma, grazie al discorso, sono prodotti di de-significazione e costituiscono delle nuove figure, assenti nei trattati di retorica. Queste figure dell'antisemantica, poiché non significano nient'altro che il risalire alla fonte del loro significato abituale, richiedono una denominazione, idonea a indicarne lo statuto e che, in mancanza di meglio, proporremo di chiamare con il termine da noi forgiato di *anasemia*. La psicoanalisi, in quanto teoria, si enuncia dunque in un discorso anasemico. Da cosa è giustificato un simile discorso? A prima vista da nulla, se non dalla sua esistenza. Ma questa è sufficiente³⁸.

Presentando la traduzione inglese dell'importante articolo di Abraham, Derrida mette in risalto la portata teorica della nozione di «anasemia» che segnerebbe una svolta del percorso dello psicoanalista i cui lavori precedenti farebbero da «involucro» rispetto ad essa: la rottura implicata dal saggio del 1968, dunque, inaugurerebbe una «nuova partenza, nuovo programma di ricerche, anche se il percorso anteriore sarà stato indispensabile»³⁹. Quanto è in gioco nell'«anasemia», infatti, prima ancora della traduzione-traslazione-trasporto di significati, è la possibilità stessa di tradurre, di trasportare: si tratta, in altri termini, di indagare la condizione di possibilità di un senso "pre-originario" (che non è e non va identificato con un'origine del senso) che eccede i differenti significati o i campi semantici che un termine può attraversare (ivi compresi gli omonimi e i sinonimi) o, meglio, che eccede la "presenza" di una significazione possibile. Scrive Derrida che «la traduzione anasemica non riguarda scambi tra significazioni, tra significanti e significati, ma tra l'ordine della significazione e ciò che rendendola possibile si deve ancora tradurre nella lingua *di* ciò che essa rende possibile, esservi ripresa, reinvestita, re-interpretata»⁴⁰. L'anasemia segna dunque l'attraversamento/sfondamento del progetto transfenomenologico o, se si vuole, segna la sua letterale "s-figurazione", dal momento che essa non può essere considerata, in nessun senso, "figura": nessuna

³⁶ Laplanche, Pontalis (1967).

³⁷ Abraham, Torok (1993), pp. 193-218. Su *Critique*, il testo era apparso nel n. 249 del febbraio 1968, pp. 162-182.

³⁸ Ivi, p. 201 (il corsivo è dell'autore).

³⁹ Derrida (2008), p. 161.

⁴⁰ Ivi, p. 163 (corsivo dell'autore).

proprietà garantisce il suo lavoro, anche se è proprio a partire dall'anasemia che qualsiasi "figurazione" (o "simbolizzazione") potrà generarsi. Come scrive lo stesso Abraham, «Piacere, Scarica, Inconscio (o anche Conscio ed Io, nei loro rapporti con i precedenti) non possono *significare* null'altro, per essere esatti, che il silenzio fondatore di ogni atto di significazione»⁴¹: come ha pertinentemente rilevato Peggy Kamuf, «questo "silenzio originario" o, in termini fenomenologici, l'intervallo di non-presenza che è la condizione paradossale di possibilità del discorso riflessivo, trova il suo posto in quel nucleo Inconscio che la psicoanalisi situerebbe al centro del suo piano teorico e attorno al quale dispiega gli strati incapsulati delle distinzioni somato-psichiche»⁴². La portata teorica dell'«anasemia» in campo psicoanalitico, soprattutto se messa in relazione con il corrente concetto di "simbolo", è indiscutibilmente destinata a rovesciare molti degli assetti istituzionalizzati: se, infatti, come afferma Abraham, «tutti i concetti psicoanalitici autentici si riducono a queste due strutture, peraltro complementari: simbolo e anasemia»⁴³, la complementarità deve essere intesa anche come il fatto che il simbolo è anasemico, vale a dire che l'opera di traduzione-traslazione simbolica operata dalla psicoanalisi (o, meglio, dallo psicoanalista) implica comunque un "nocciolo" o "nucleo" del simbolo stesso che rimane inafferrabile. Se, allora, l'operazione simbolica è, in un certo senso, il cuore del "lavoro" psicoanalitico, sarà di primaria importanza impedire, da una parte, che tale lavoro si riduca ad una semplice, meccanica traduzione del simbolo e, dall'altra, che la produzione simbolica rimanga, per così dire, confinata nel vissuto del soggetto (peraltro, considerati i meccanismi di rimozione e i processi inconsci che la determinano, incapace di interpretarla)⁴⁴. La problematica "figura" della «scorza» e del «nocciolo», figura "antisemantica" in cui si sommano il piano strettamente freudiano (l'Inconscio come «nocciolo dell'essere») e quello della psicoanalisi come scienza (con i suoi protocolli, le sue leggi, gli statuti più o meno formali o formalizzabili) e l'Io di cui si fa carico⁴⁵, mette in campo una struttura che sarebbe troppo facile spiegare in termini di opposizione: se, infatti, come nota acutamente Derrida, il «nocciolo» può, in una qualche misura, rendersi visibile, manifestarsi e, dunque, divenire superficie o «scorza», quello di cui parla Abraham «non può mai, per struttura, far superficie»⁴⁶, ed è la sua inaccessibilità a costituirlo come condizione di possibilità di un discorso o di un ordine della significazione.

La teoria psicoanalitica si organizza, pertanto, a partire dall'«anasemia», vale a dire da una sorta di "fonte" alla quale, in ogni caso, non può essere ricondotta: introducendo, nel 1972, la traduzione francese dell'opera principale di Imre Hermann dal titolo *L'istinto filiale* (*Az ember ösi öztönei*, 1943), Abraham prova a "definire" nuovamente i concetti «anasemici» come funzioni che «hanno il compito di descrivere l'indescrivibile, l'*X ignotum*, il transfenomenico, partendo da quanto è dato, cioè dai fenomeni che si producono sul divano analitico»⁴⁷, ed in questa "definizione" deve essere sottolineata la "vettorialità", la dinamicità, la funzione "trasportatrice" che determina il "contenuto" che viene trasportato, l'oltrepassamento del dominio (del) simbolico verso quanto Abraham chiama una «storiologia rigorosa»⁴⁸ di cui Ferenczi sarebbe stato il primo teorico. La genealogia Ferenczi-Hermann-Abraham (ma, ovviamente, si potrebbero aggiungere altri nomi, come Roheim e Balint e, per taluni aspetti, anche Klein), scuola ungherese di teoria psicoanalitica la cui gemmazione da Freud non deve comunque annullare l'originalità (e

⁴¹ Abraham, Torok (1993), p. 200 (corsivi dell'autore).

⁴² Kamuf (1979), p. 40 (trad. it. mia).

⁴³ Abraham, Torok (1993), p. 203.

⁴⁴ Nachin (2006), p. 18.

⁴⁵ Derrida (2008), p. 166, individua una terza "analogia": la «corteccia cerebrale» o l'«ectoderma» di cui parla Freud sono «già un'immagine mutuata dal registro "naturale", colta come un frutto».

⁴⁶ Ivi, p. 167.

⁴⁷ Abraham (1974), p. 19 (corsivo dell'autore).

⁴⁸ Ivi, p. 20.

la conflittualità) di letture che pure da Freud si sono distanziate a cominciare proprio da Ferenczi⁴⁹, trova in Abraham una particolare curvatura rispetto al linguaggio il quale, attraverso il dispositivo «anasemico» prova a risalire alle «sue origini ante-primordiali» in vista di quella che, sempre riferendosi a Hermann, Abraham chiama «archi-psicoanalisi»⁵⁰. Il richiamo tra «archi-psicoanalisi» e quanto Derrida, già a partire da *Della grammatologia*, aveva chiamato «archi-scrittura», non si limita all'affinità terminologica o all'analogia semantica tra i due termini: se, come scrive Derrida, l'«archi-scrittura non può, non potrà mai essere riconosciuta come *oggetto* di una *scienza*. Essa è precisamente ciò che non può essere ridotto alla forma della *presenza*»⁵¹, il legame con l'«archi-psicoanalisi» e con l'«anasemia» che ne regola «economia» e «forza», ritrova proprio nell'impossibilità di una «scienza», di un «oggetto» (e, dunque, di una «presenza»), più di un punto di contatto. Non si tratta, però, di ricercare derivazioni, genealogie, «influenze» vere o presunte, quanto di verificare l'osmoticità di percorsi i quali, pur mantenendo ciascuno i propri statuti, proprio mettendoli in discussione scoprono una comune «matrice» e, più ancora, la possibilità di produrre nuove configurazioni concettuali.

5.

E le nuove configurazioni concettuali si produrranno a partire dal 1976, anno in cui Nicolas Abraham e Maria Torok pubblicano un testo dal titolo *Cryptonimie. Le Verbier de l'Homme aux Loups*⁵² che è preceduto da un lungo saggio di Jacques Derrida dal titolo *Fors*: saggio che Maria Torok, nella brevissima premessa a *La scorza e il nocciolo*, dichiara che costituisce «il passo per varcare la soglia dell'opera»⁵³. In quest'opera fondamentale, i due psicoanalisti riaprono il complesso *dossier* costituito dal caso clinico dell'Uomo dei Lupi⁵⁴ che costituisce uno dei luoghi principali in cui Freud verificherà l'importanza della sessualità infantile che era stata al centro dei suoi *Tre saggi*, pubblicati nel 1905. In questa sede non è possibile ripercorrere la vicenda del caso clinico che Freud pubblicherà una prima volta nel 1918 e, dopo una revisione, nel 1923: è noto, infatti, che la complessa vicenda clinica di Sergej Costantinovič Pankëev (*Wolfmann*), dopo la morte di Freud, si arricchirà di nuovi documenti (in particolare le *Memorie* dello stesso Pankëev e i materiali dell'analisi ripresa a Londra con l'allieva di Freud Ruth Mack Brunswick dal 1925 al 1927 e poi di nuovo nel 1938 che verranno curati da Muriel Gardiner)⁵⁵. La lettura proposta da Abraham e Torok individua e introduce alcune nozioni che sono, ad un tempo, un approfondimento e una nuova, inedita elaborazione sia del caso clinico sia della clinica psicoanalitica nel suo insieme: l'idea di «incorporazione» e, soprattutto, quella di «cripta» connessa alla precedente, costituiscono la specola da cui far ripartire la riflessione intorno al lutto, al sogno, alla «criptonimia», al linguaggio, alla parola-sintomo-simbolo o, in altri termini, alla psicoanalisi come possibilità di un senso dell'umano che non cessa di oscillare tra (ri)costruzione e più o meno fantasmatiche creazioni identitarie.

È in questa lettura che Derrida insinua o innesta (incrypta?), a sua volta, la sua lettura, assecondando un gioco di rimandi il cui esito, per nulla scontato, consiste nel movimento verso le condizioni di possibilità della lettura stessa e, dunque, della psicoanalisi: depurati da ipoteche trascendentalistiche, i percorsi di Abraham e Torok ritrovano nell'impossibilità del lutto o, meglio, del suo «lavoro» (secondo quanto stabilito

⁴⁹ Un profilo esclusivamente biografico di Sándor Ferenczi e, in particolare, del suo rapporto con Freud (ma, va sottolineato, senza la discussione teorica delle rispettive posizioni), è offerto da Peeters (2020).

⁵⁰ Abraham (1974), p. 20.

⁵¹ Derrida (1998), p. 86 (corsivi dell'autore).

⁵² L'edizione italiana del testo (da cui citeremo), curiosamente non riporta il fondamentale termine *Cryptonimie*, e si intitola *Il Verbario dell'Uomo dei Lupi* (1992).

⁵³ Abraham, Torok (1993), p. 8.

⁵⁴ Freud (2021).

⁵⁵ Freud, Gardiner (1974).

da Freud in *Lutto e melanconia*)⁵⁶, la cifra della strutturale aporia di qualunque processo di appropriazione perché, come scrive lucidamente Derrida, «l'alterità dell'altro *installa* nei processi di appropriazione (prima ancora di ogni opposizione tra introiettare e incorporare) una "contraddizione", o meglio, o peggio – se la contraddizione comporta sempre il *telos* di un recupero –, un'irrisoluzione indecidibile che impedisce loro di chiudersi sulla *propria* coerenza *ideale*, ovvero ed in ogni caso, *sulla propria morte*»⁵⁷.

Nell'abisso "anasemico" della «cripta» precipitano, dunque, non soltanto le questioni eminentemente cliniche relative al rapporto tra «introiezione» e «incorporazione» che si ritrovano *legate da una disgiuntura* in cui l'«incorporazione» si produce laddove l'«introiezione» non riesce e, vicendevolmente, l'«introiezione» si manifesta anche come difesa nei confronti della violenza dell'«incorporazione», ma, più ancora, vengono, per così dire, inghiottite (incorporate?), le questioni relative alla stessa dottrina psicoanalitica: «E se ci fosse qualche cripta o qualche fantasma nell'Io della psicoanalisi?», si chiede Derrida⁵⁸, ribaltando l'insieme di ipotesi elaborate dalla psicoanalisi e, per questo, dissestando il quadro epistemologico secondo cui, in accordo con la tradizione, l'oggetto dell'indagine scientifica deve potersi mantenere separato rispetto al soggetto interrogante. Ma è proprio nel punto in cui l'oggetto (in questo caso il modello clinico introiezione-incorporazione lungo la catena Freud-Ferenczi-Abraham/Torok e, insieme, il caso clinico dell'Uomo dei lupi) incrocia, ortogonalmente, il soggetto, l'Io della psicoanalisi, il suo costituirsi come identità "disciplinare", epistemologica, scientifica, che la «cripta» fa implodere assetti e assunti, traslazioni e recuperi di senso: secondo la lettura derridiana dell'ipotesi "criptonimica" di Abraham e Torok, infatti, la «cripta» si sottrae a qualunque definizione in termini di essenza, di *quid*, e dunque, pur "situata", dissimula la sua presenza perché «produce una fenditura dello spazio generale, nel sistema assemblato dei suoi luoghi, nell'architettura del suo spazio aperto al proprio interno»⁵⁹. Se la «cripta» si "definisce" come la contraddizione della mancata introiezione (come processo in cui l'oggetto perduto viene, appunto, introiettato producendo, come dichiara Ferenczi in un contesto che non è comunque quello del lutto, «un'espansione dell'Io [...]. In fondo l'uomo può amare solo se stesso; se ama un oggetto, lo accoglie nel proprio Io»⁶⁰), vale a dire come la fantasmatica, allucinatoria istanza "segreta" di un "segreto" che nasconde finanche la sua natura di "segreto" e che, sempre secondo Derrida, commemora «non l'oggetto stesso, ma la sua esclusione, l'esclusione del desiderio fuori dal processo introiettivo»⁶¹, allora deve essere possibile ipotizzare una sorta di inconscio dell'Inconscio, un'impossibilità dell'introeiezione stessa che, proprio nell'altro incontra il suo limite o, meglio, la strutturale inappropriabilità: nella «cripta», infatti, l'altro è incorporato come quanto non si lascia appropriare, quanto separa, all'interno dell'Inconscio, un "luogo" che è anche "esterno" all'Inconscio stesso. Un interno che è esterno all'interno: la «cripta» rimane uno spazio letteralmente "altro", «una sorta di sacca di resistenza, la ciste indurita di un "inconscio artificiale"»⁶².

Se, pur senza abbandonarlo, si lascia un poco sullo sfondo lo scenario "propriamente" psicoanalitico e si prova a riflettere sulla «cripta», magari recuperando l'espressione «inconscio artificiale» utilizzata da Derrida nella citazione appena richiamata, sarà possibile approssimarsi all'irriducibilità del legame tra psicoanalisi e decostruzione che dovrà allora essere inteso come incryptazione dell'una nell'altra e viceversa: reciproca incryptazione i cui effetti, non necessariamente determinabili o prevedibili, scaturiscono

⁵⁶ Freud (1977a), pp. 102-118: *Trauer und Melancholie*, ultimo dei saggi metapsicologici, era stato redatto già nel 1915, anche se Freud lo pubblicherà nel 1917.

⁵⁷ Derrida (1992), p. 61 (corsivi dell'autore).

⁵⁸ Derrida (2008), p. 171.

⁵⁹ Derrida (1992), p. 51.

⁶⁰ Ferenczi (1974), p. 39.

⁶¹ Derrida (1992), p. 55.

⁶² Ivi, p. 58.

in ogni caso dall'assioma (troppo spesso ignorato) posto da Derrida in apertura del suo primo, fondamentale scritto dedicato a Freud e, più in generale, alla psicoanalisi, secondo cui «malgrado le apparenze, la decostruzione del logocentrismo non è una psicoanalisi della filosofia»⁶³. Incryptate una nell'altra, decostruzione e psicoanalisi producono e, insieme, si mantengono come “resto” interno (l'interminabilità della decostruzione mostra più di un punto di contatto con l'interminabilità dell'analisi di cui Freud parla in uno dei suoi ultimi scritti nei quali, forse non casualmente, “ritorna” – da quale cripta? – proprio il caso dell'Uomo dei lupi⁶⁴) la cui “artificiosità” consiste proprio nella costruzione di luoghi o spazi isolati che, sempre assecondando l'analisi derridiana, sono «clandestini»⁶⁵, vale a dire, se si riconduce il termine alla sua ipotetica derivazione dal latino *celo* (da cui l'avverbio *clam* nel senso dell'«all'insaputa di»), all'oscuro una dell'altra: il «segreto» della decostruzione insidia il «segreto» della psicoanalisi (come mostra la “resistenza” della psicoanalisi alla decostruzione), fino al punto da mimare l'una le mosse dell'altra.

La «cripta», significante o metonimo o anche «quasi-sinonimo» di “segreto”, “resto”, “tomba”, “fantasma”, per citare solo i termini principali che si rincorrono nel testo derridiano dedicato al *Verbario dell'Uomo dei lupi*, sfugge alla determinazione in ragione della sua “artificiosità” di “luogo” e, allo stesso tempo, di “non-luogo”. La condizione “sepolcrale”, come pure il suo avanzare a partire dal lutto (impossibile o, in ogni caso, connesso all'impossibilità dell'introiezione), dichiarano inoltre il legame strutturale tra l'altro morto, conservato in vita come morto, morto-vivente sepolto e, dunque, passibile di un fantasmatico “ritorno” da cui proprio la «cripta» vuole difendere proprio mentre dichiara il desiderio di una “non-morte” del morto, e la morte che, dell'altro, è l'unica “presenza”: espropriazione appropriante, l'altro è la «cripta» in cui franano le ipotesi di un Io in grado di tornare a sé, cioè capace di appropriarsi di quel desiderio dell'altro che non può non essere desiderio di sé. Qui, in un certo senso, si gioca il “destino” della psicoanalisi, della decostruzione, e del loro “drammatico” rapporto: ognuna espropriata dall'altra e, insieme, appropriata dalla e nell'espropriazione, ognuna mossa dalla necessità di “tradurre” il discorso dell'altro e, per questo, mossa dalla necessità di tradursi, ognuna interrogata dall'altra innanzitutto sul pronome indefinito “ognuna” che, grammaticalmente, non conosce plurale perché lo porta iscritto nella propria singolarità. Segreto della singolarità e, insieme, singolarità del segreto che, proprio come le «parole angolate» che scandiscono il *Verbario*, cifrano il discorso senza per questo ridurlo ad una dimensione “linguisticista” e senza aprirlo anticipatamente alla possibilità di una “de-cifrazione”: «fare angolo», tratto principale dell'«anasemia», vuol dire – secondo Derrida – che «conservando la vecchia parola per sottometerla alla propria singolare conversione, [l'anasemia] non impegna in una esplicitazione continua, nello sviluppo ininterrotto di una virtualità di senso, nella regressione verso il senso originario, secondo lo stile fenomenologico»⁶⁶.

Per concludere senza concludere, è allora possibile immaginare sia la psicoanalisi sia la decostruzione come un interminabile “verbario” su cui continuano ad esercitarsi “paleontologi” che cercano un «antico» di cui lo stesso termine, *palaiòs*, ha smarrito l'etimo o, forse, non lo ha mai avuto. Immagine, quella del paleontologo, che “sospende” le pagine che il “filosofo” dedica agli “psicoanalisti”, sospendendo così ogni ritorno o *telos* di qualunque discorso:

⁶³ Derrida (1971b), p. 255.

⁶⁴ Freud (1977b), pp. 500-502.

⁶⁵ Derrida (1992), p. 51: «La clandestinità è essenziale per questa mimica dalla logica terribile. L'incorporazione negozia clandestinamente con un divieto che non accetta né trasgredisce. “Il segreto è di rigore”: la cripta è pertanto un luogo nascosto e silenzioso, una forma di dissimulazione che cancella le tracce della dissimulazione».

⁶⁶ Ivi, p. 78.

M'immagino (illustrazione staccata) il paleontologo immobile, all'improvviso, in pieno sole, a sua volta pietrificato davanti allo spigolo di una parola-cosa, uno strumento di pietra in disuso, come una tomba che arde in mezzo all'erba, il doppio taglio di un'entità a due facce.

E allora sento, sulla mia stessa lingua, l'angolo tagliente di una parola spezzata⁶⁷.

Bibliografia

- Abraham, N. (1974), *Introduzione a Hermann*, in Hermann, I., *L'istinto filiale*, trad. it. a cura di A. Serra, Feltrinelli, Milano, pp. 7-43.
- Abraham, N. (1999), *Rythmes de la philosophie, de la psychanalyse et de la poésie*, Flammarion, Paris.
- Abraham, N., Torok, M. (1992), *Il Verbario dell'Uomo dei Lupi*, trad. it. a cura di M. Ajazzi Mancini, Liguori, Napoli.
- Abraham, N., Torok, M. (1993), *La scorza e il nocciolo*, trad. it. a cura di L. Russo, Borla, Roma.
- Bennington, G. (2011), *Circanalyse (la chose même)*, in Id., *Géographies et autres lectures*, Hermann, Paris.
- Bernet, R. (2000), "Derrida-Husserl-Freud: The Trace of Transference", *Alter. Revue de phénoménologie*, n. 8, pp. 13-31.
- Brabant-Gerö, E. (1993), *Ferenczi et l'École hongroise de psychanalyse*, L'Harmattan, Paris.
- Costa, V. (1996), *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e Derrida*, Jaca Book, Milano.
- De Gandillac, M., Goldmann, L., Piaget, J. (ed.) (1965), *Entretiens sur le notions de genèse et de structure*, Mouton & Co., Paris.
- Derrida, J. (1971a), "Genesi e struttura" e la fenomenologia, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino, pp. 199-218.
- Derrida, J. (1971b), *Freud e la scena della scrittura*, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino, pp. 255-297.
- Derrida, J. (1990), *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris.
- Derrida, J. (1992), *F(u)ori. Le parole angolate di Nicolas Abraham e Maria Torok*, in Abraham, N., Torok, M., *Il Verbario dell'Uomo dei Lupi*, Liguori, Napoli, pp. 47-97.
- Derrida, J. (1995), *Politiche dell'amicizia*, trad. it. a cura di G. Chiurazzi, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (1996), *Résistances*, in *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris, pp. 11-53.
- Derrida, J. (1998), *Della grammatologia*, trad. it. a cura di G. Dalmasso et al., Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2008), *Io [moi] – La psicoanalisi*, in Id., *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 1, trad. it. a cura di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano, pp. 157-172.
- Derrida, J., Roudinesco, E. (2001), *De quoi demain... Dialogue*, Fayard-Galilée, Paris.
- Dutoit, T. (2014), *Psychanalisi/inconscience*, in Beaune, D. (ed.), *Derrida et la psychanalyse*, L'Harmattan, Paris, pp. 7-13.
- Ferenczi, S. (1974), *Fondamenti di Psicoanalisi*, vol. I, trad. it. a cura di G. Carloni e E. Molinari, Guaraldi, Rimini.
- Freud, S. (1977a), *Lutto e melanconia*, in *Opere*, vol. 8, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 102-118.
- Freud, S. (1977b), *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, vol. 11, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 499-535.
- Freud, S. (2021), *L'uomo dei lupi*, trad. it. a cura di M. Marcacci, Feltrinelli, Milano.

⁶⁷ Ivi, p. 97.

- Freud, S., Gardiner, M. (1974), *Il caso dell'uomo dei lupi*, trad. it. a cura di G. Tornabuoni e C. Balducci, Newton Compton, Roma.
- Husserl, E. (1994), *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, trad. it. a cura di F. Costa, Bompiani, Milano.
- Kamuf, P. (1979), "Abraham's Wake", *Diacritics*, n. 1 (vol. 9), pp. 31-43.
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (1967), *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Paris.
- Major, R. (2001), *Évocation*, in J. C. Rouchy (ed.), *La psychanalyse avec Nicolas Abraham et Maria Torok*, Érès, Toulouse, pp. 9-12.
- Nachin, C. (2006), "Promenades autour du symbole psychanalytique: anasémie et pratique analytique", *Le Coq-héron*, n. 186, pp. 12-26.
- Peeters, B. (2020), *Sándor Ferenczi. L'enfant terrible de la psychanalyse*, Flammarion, Paris.
- Rottenberg, E. (2019), *For the Love of Psychoanalysis. The Play of Chance in Freud and Derrida*, Fordham University Press, New York.
- Roudinesco, É. (2009), *Histoire de la psychanalyse in France*, La Pochothèque, Paris.

Malgré les apparences: Derrida, Lacan y el círculo (vicioso) “hermenéutico”

Abstract: *Despite Appearances: Derrida, Lacan and the “Hermeneutical” (Vicious) Circle*

This essay resumes some points regarding the confrontation between Derrida deconstruction and Lacan psychoanalytic theory which I have already discussed in some previous essays. The aim is to show that the intention has never been of criticizing – in the sense of refusing – the position of Lacan *from* Derrida point of view or, vice versa, reading Lacan through Derrida. The aim has rather been of criticizing – in the sense of discerning – Derrida deconstruction through Lacan psychoanalytic theory and the latter through the former. The reason for that is to show that both positions *state the same* in different words and gestures.

Keywords: Deconstruction, Hermeneutics, Letter, Psychoanalysis, Significant

die Schrift
ist ursprünglich die Sprache des Abwesenden
(S. Freud)¹

1. *El peso de las apariencias*

Nos preguntamos – como todos aquellos que se han dejado atravesar por la “conjunción” (de momento, en vistas de encontrar un término mejor, utilizaremos este) entre *el* psicoanálisis y *la* deconstrucción –, si nos encontramos frente a algo que merece ser pensado como si de una cuestión crucial de nuestra época se tratara, o si, por el contrario, estamos frente a algo coyuntural y que, entonces, interesaría solo a los especialistas y biógrafos de la materia, o a algún lector curioso u ocioso. Más allá de este aspecto a aclarar, nos interrogamos también sobre si la mencionada “conjunción”, cualquiera sea su importancia, deba ser producida, alentada, o si *el* psicoanálisis y *la* deconstrucción se encuentran, se han encontrado y se encontrarán más allá de toda decisión y cálculo. Es posible, entonces, que tanto *el* psicoanálisis como *la* deconstrucción estuvieran teledirigidos hacia un mismo horizonte, hacia una misma escena – quizás en un lugar de excepción –: la de la paulatina e interminable disolución de la metafísica. Es posible que no se trate de algo tan coyuntural y objeto de la curiosidad de los buscadores de ocasión, sino de uno de los destinos de nuestra época errabunda. O bien, pero sería casi decir lo mismo, los mayores representantes de *la* deconstrucción (todos estarán de acuerdo de quién debe ser elegido como el actor principal) y *del* psicoanálisis (aquí habría más dudas, pues las divisiones se cuentan por doquier)² han portado mensajes pestilentes, corrosivos, incluso obscenos y lo han hecho siempre en nombre de una *interpretación* que puede, mejor que otras, acceder a los archivos (incluso portarlos), a las huellas, a los conocimientos, a los modos de acceso a las criptas. Toda esta extraña historia, a pesar de las apariencias, puede ser llevada en nombre del “análisis”, de la “crítica”, de la “fenomenología”, de la “ontología fundamental”, de la “arqueología”, de la “deconstrucción” o de la “hermenéutica”. Entrar a discutir los motivos de las evitaciones o las intencionadas “malas” interpretaciones – valga la redundancia – del término “hermenéutica” en autores como Lacan y Derrida, nos llevaría muy lejos y necesitaríamos de un espacio del que no

* Universidad Complutense de Madrid.

¹ Freud (1952), p. 450: «La escritura es originariamente el discurso/lengua de los ausentes».

² Nosotros, considerando que hubo encuentros y desencuentros documentados y fructíferos, nos quedaremos con estos representantes: Lacan y Derrida.

disponemos³. Pero una cosa parece cierta: los actores principales convocados y muchos de sus fieles escuderos rechistarían en resumir todo (psicoanálisis, crítica, deconstrucción, fenomenología, etc.) en una suerte de “cuestión hermenéutica”. Nosotros, en parte, también, de allí el uso de las comillas.

Dejando de lado a Freud como el tercero en discordia, tanto Lacan como Derrida han dedicado palabras poco lisonjeras hacia la hermenéutica, quizás por una suerte de voluntad de diferenciarse o por esa moda del tiempo llamada «narcisismo de las pequeñas diferencias»⁴ (aspecto que tienen en común con otros protagonistas de la época). Para ser rápidos, la “hermenéutica” cayó bajo la luz de la sospecha (no fue la única) de ser un discurso o saber que se anticipara o previera lo por-venir, como un autor muy lúcido ha destacado en el caso de Derrida⁵. Esta ansiedad en contra de la hermenéutica también recorre los tiempos de hoy hasta, llegado el caso, tildarla de “antirrealismo”. Seguir estas “resistencias” en contra de la hermenéutica sería interesante, pero no es este el lugar. Por nuestra parte entenderemos lo “hermenéutico” como una actitud del «comprender, el que haya algún sentido susceptible de tematización, pero, en principio, no tematizado»⁶. Porque ¿qué haría de un lapsus una formación sustitutiva que intercepta el divorcio entre una representación (inconciliable) y un monto de afecto adherido a ella, si no se partiera de la base de que hay un sentido, una dirección susceptible de tematización que no está todavía tematizada, que rehúsa la tematización? ¿No hay un “poner de manifiesto”, un *phainésthai*, un interpretar – esto es: traer a presencia – que, de unas huellas (*Spuren*) se suponen unas transcripciones (*Umsetzungen*) y unas reescrituras (*Umschriften*) como origen de lo que se nombrará «*Unbewußte*»? ¿No son todos estos unos recursos descriptivos o hermenéuticos?⁷. Dicho de otro modo, ¿por qué un sueño, sus contenidos, son el resultado de una *Entstellung* previa de los *Waharnemungszeichen* que son reordenados, mediante la *Verdichtung* y la *Verschiebung* (el denominado “proceso primario”), para poder ser susceptibles de devenir conscientes? ¿No nos encontramos también aquí en una necesidad de tomar distancia frente a una dirección que aparece clara pero cuyo resultado – evitar males mayores mediante una formación de compromiso – es oscuro? Lo “hermenéutico” no debe ser necesariamente entendido como clausura del sentido por anticipación o por predicción, sino como el ejercicio necesario del “hacer ver”, del “poner en evidencia” o “desocultar” mediante el hallarse siempre en un “junta-separar” (*légein*)⁸. Cuando leemos esta breve descripción de la deconstrucción:

[...] une sorte de bête qui ne sort de son trou qu’au moment où elle entend ou sent venir à elle les vibrations de murs lézardés, de cloisons qui seffondrent, d’étayages qui tremblent, d’étanchéités menacées, etc., bref les signes de ce que j’ai appelé naguère une déconstruction⁹.

¿qué sentido tiene apuntar pocas líneas después de que no se trata de un asunto discursivo o teórico, sino práctico-político? ¿Acaso la *praxis* (política y de cualquier tipo) se ejecuta por fuera de la *theoría* e independientemente de ella? El “animal” que puede

³ Sobre esta cuestión, al menos en el panorama italiano, remitimos a autores como Eco y Barilli. En el panorama español encontramos el trabajo de Currás Rábade (1977), interrumpido bruscamente por su prematuro fallecimiento.

⁴ Pensemos en la «*degoulina de hermenéutica*» del texto lacaniano *L’étourdit* (1973), cfr. Lacan (2001), p. 459, o en las muchas páginas derridianas dedicadas al asunto. Quedémonos solo, debido a la enorme extensión, con este fragmento de *Glas*, en la columna dedicada a Genet: «*Ne cherchez pas de mots nouveaux du style navette. Et demandez-vous pourquoi vous n’en avez pas besoin. Et qu’est-ce que la poésie, ainsi nommée à défaut d’autres mots, si elle prescrit, inscrit et comprend et déborde d’avance, l’engloutissant dans son abîme, le discours herménéutico et doctoral?*» (cfr. Derrida, 1974, p. 239). En ambos autores la «hermenéutica» coincide casi siempre con el discurso de la universidad, en muchos casos (mal)tratado irónicamente.

⁵ Nos referimos al excelente trabajo de Vidarte (2008), p. 113.

⁶ Moreno Tirado (2019), p. 32.

⁷ Para la dilucidación del «concepto hermenéutico» reenviamos a Moreno Tirado (2020).

⁸ Para estos desarrollos en relación con el *De interpretatione* de Aristóteles, remitimos a Moreno Tirado (2019), pp. 317-321.

⁹ Derrida (1980), p. 536.

escuchar la de-sedimentación de los muros agrietados ¿no está acaso en una actividad comprensora que ausculta en lo tematizado lo no-tematizado? Toda posibilidad de que haya “cosas”, “emergencias” (en el sentido de tematización) implica nexo, *lógos*, pero un *lógos* que es, en esencia, *semantikós*, esto es, un estar siempre de antemano en un reunir-separar comprensivo. Posteriormente podrá haber un *lógos apophantikós* que “hace ver”, “pone de manifiesto” *qué* tipo concreto de reunir-separar se da en cada caso. Confundir esto con una escuela o con la necesidad sospechosa de un horizonte de sentido preconfigurado es resistirse a una condición fundamental: el estar siempre entonados hacia una u otra dirección mediante una actividad comprensora que está atravesada (¿anticipada?) por un lenguaje, es decir, el encontrar(se) siempre en uno u otro sentido (incluso si el “sentido” es la suspensión y anulación constante del mismo sentido que *quiera* poner de manifiesto este u otro contenido). Y el problema es este: el estar atravesados por un lenguaje implica necesariamente estar introducidos en una estructura discursiva que determinará los tipos de enunciación¹⁰. Este riesgo, el auténtico peligro, implica la necesidad de una ética, pero no es algo que pueda ser evitado o modificado, es más, el querer modificar, el entrar en una relación de dominio con el lenguaje es un peligro del que ya avisó Heidegger en *Einführung in die Metaphysik*¹¹ y, posteriormente, en *Brief über Humanismus*¹². Advertencias desatendidas.

El que se esté dando desde hace tiempo una paulatina sensación de pérdida de contenidos vinculantes de antemano y que, además, este estado emotivo tuvo como mayores representantes¹³ a Stirner, Nietzsche y a la vanguardia dadaísta (para la cual ya no era tiempo de revoluciones ni de subversiones, sino de disoluciones)¹⁴, no implica que lo “hermenéutico” deba ser tildado de antirrealismo (cosas del *new Realism*) o de algo meramente discursivo: como bien recuerda Guillermo de Torre citando a Tzara en su monumental *Historia de las literaturas de vanguardia*: «Estamos contra todos los sistemas, pero su ausencia es el mejor sistema»¹⁵. Si una palabra o una marca no es más que el receptáculo de la ausencia/presencia de otras palabras y marcas, el sentido, apenas atisbado, inseguro y tímido – un sollozo que se ahoga y que se repite – será la deriva hacia la marca o palabra faltante a la que estoy dirigido por haber sido ya de antemano introducido en una lengua. El S(À) lacaniano, ¿qué puede significar si no que el Otro no me devolverá la marca resignificada que falta, el otro significante, el que está porvenir, porque también el Otro está barrado y porque, barrado o no¹⁶, ningún sujeto podrá recorrer todo el tesoro de los significantes al que ha sido de antemano transpuesto?¹⁷ Esto entronca con otro problema (quizás *el* problema): el de la verdad. Sobre la cuestión de la verdad como falta, uno de los mayores encuentros y desencuentros entre Lacan y Derrida, mucho ya se ha dicho¹⁸: es en Lacan donde la verdad, después de estar identificada con la Cosa del inconsciente que dice: «*Je parle*»¹⁹, viene poco a poco desplazada a ser un lugar del discurso en el que se encuentra el constante desplazamiento entre un significante y otro significante, una verdad que solo es la representación-renvío que un significante produce hacia otro significante: allí se encuentra pro-ducido el sujeto (\$) como constante

¹⁰ Lacan (1991), pp. 9-27.

¹¹ Heidegger (1983), p. 54.

¹² Heidegger (1976), pp. 313-364.

¹³ No necesariamente por la profundidad de sus análisis, sino por la fuerza de su mensaje.

¹⁴ Habría que emprender un estudio profundo sobre el vanguardismo implícito de Lacan y Derrida, en particular de un cierto dadaísmo incipiente.

¹⁵ De Torre (1965), p. 325. La primera edición de 1925 llevaba por título *Literaturas europeas de vanguardia*. En 1953 el autor decide volver sobre su obra con una mirada menos apologética.

¹⁶ Recordemos que el perverso trata de eliminar la barra, la falta en el Otro, para que se dé: S(A), cfr. Lacan (2006), pp. 292-293.

¹⁷ El constante reenvío o desplazamiento significante es algo que también subrayó Eco en su *La struttura assente*. Huelga decir la importancia de su confrontación con Lacan y Derrida en ese texto, cfr. Eco (1968), pp. 278-282, 323-360, 343-354. A tal propósito ver el interesante recorrido que da Potestio (2007), pp. 305-331.

¹⁸ Remitimos a Cosenza (1999), (2007), Tonazzo (2007), Vidarte (2007) y Fasolino (2012), (2015).

¹⁹ Lacan (1966), p. 409.

desplazamiento, como ganancia y pérdida por ser representado por un significante (una marca reconstruida por efecto de retardo) para otro significante (la otra marca reconstruida por efecto de retardo que “estabiliza” la comparecencia de un *subjectum* que solo *podrá ser* en lo que le falta). La verdad aparece como lo que *es*: lo que (hace y produce la) falta²⁰. Años más tarde, en un texto casi ilegible, la verdad, en un abrazo fraterno, será también *Verborgenheit*²¹, motivo por el cual aquella solo podrá ser medio-dicha (*midite*)²² hasta casi desaparecer, tal y como podría sucederle al psicoanálisis:

si la psychanalyse donc réussit, elle s'éteindra de n'être qu'un symptôme oublié. Elle ne doit pas s'en épater, c'est le destin de la vérité telle qu'elle-même le pose au principe. La vérité s'oublie²³.

En Derrida la cuestión o *le facteur* de la verdad es también un asunto muy espinoso y demasiado complejo para dar siquiera unas pinceladas. Quedémonos por tanto en lo relativo a lo que nos concierne aquí, la “conjunción” entre un psicoanálisis y una deconstrucción. En una tarjeta postal de “la obra” *Envois* fechada 31/08/1977, a este propósito, leemos lo siguiente:

Ce qui nous a perdus, c'est la vérité, cet horrible phantasme, le même que celui de l'enfant, finalement. Rien de vrai, tu le sais, dans nos «aveux». Nous sommes encore plus étrangers, ignorants, éloignés de ce qui s'est passé “réellement” et que nous avons cru nous dire, nous raconter, plus privés de savoir que jamais²⁴.

La verdad como horrible fantasía que busca una consistencia en confesiones que, a pesar de las apariencias, terminan multiplicando la distancia, el desconocimiento, la ajenidad, la extranjería. Y en la tercera tarjeta fechada 09/09/1977, vuelve la cuestión de la “verdad” en relación con las “confesiones” (*aveux*), esta vez con el matiz de un deseo que constantemente desplaza su propio objeto:

La vérité, c'est en son nom maudit que nous nous sommes perdus, en son nom seulement, pas pour la vérité elle-même, s'il y en avait, mais pour le désir de vérité qui nous a extorqué les «aveux» les plus terrifiants, après lesquels nous fûmes plus éloignés de nous-mêmes que jamais, sans nous approcher d'un pas de quelque vérité que ce soit²⁵.

El deseo de verdad arranca confesiones terribles que alejan entre sí los confesionarios y no desvela verdad alguna: la causa del deseo (de verdad) no coincide con el objeto del deseo: no hay verdad esperada, solo distancia, lejanía. La verdad siempre (hace la) falta y, en algunos casos, puede ocultarla. Antes de continuar proponemos parte de un envío fechado 28/08/1978 que volveremos a comentar más adelante:

Pour le reste, à mon clinamen ils ne comprendront rien même s'ils sont sûrs de tout, surtout dans ce cas, le pire, Là où surtout je dis vrai ils ne verront que du feu. A propos, tu sais que la Sophie de Freud fut incinérée²⁶.

«Allí donde sobre todo digo la verdad ellos no verán que una cortina de humo». La verdad, por la demasiada evidencia, (se) esconde. Pero hay un “de más”, un plus que dice: «A propósito, ¿sabes que la Sofía de Freud fue incinerada?».

Demos ahora un paso hacia atrás.

²⁰ Lacan (1991).

²¹ Lacan (2001), p. 451. El abrazo es con el decir fraterno de Heidegger.

²² Ivi, p. 454.

²³ Lacan (1975b), p. 186.

²⁴ Derrida (1980), pp. 52-23.

²⁵ Ivi, pp. 91-92.

²⁶ Ivi, p. 272.

2. A pesar de las apariencias – un exceso de vecindad y ceguera

Sabemos – o creemos saberlo – que hay más de un psicoanálisis y también sabemos que hay más de una deconstrucción. No obstante no es una casualidad que todavía queden barricadas muy militantes y casi militarizadas – en ambos lados de las desvalidas trincheras – que se resisten a aceptar el extraño “nudo” (hemos aquí otro término provisional) en el que “el psicoanálisis” y “la deconstrucción” se (des)encuentran. Las resistencias, es de sobra sabido, suelen encarnarse en aquellos que se autodefinieron – y que siguen haciéndolo – como los promulgadores del verbo psicoanalítico o, en la otra barricada, como los autoproclamados herederos de la deconstrucción. Dichos representantes son presa de lo que un lector muy fino ha identificado como «un empuje de soberanía que no quiere resistencias, [...] un dominio que borra singularidades y diferencias»²⁷. Por otra parte, las personalidades de Lacan y Derrida han acaparado toda la atención y han terminado por identificarse como los representantes a la hora de enfrentarse a los cruces entre el psicoanálisis y la deconstrucción. Es muy probable que estas dos experiencias de lo imposible²⁸ estén aquejadas por los mismos males que han identificado y tratado de dismantelar, solicitar, analizar: el otro como el huésped que, con su intrusión necesaria para la constitución, hace tambalear los cimientos de mis “saberes”, de mis lógicas identitarias, a la vez que se alza como la máxima garantía. Este es un cuento ya sabido pero que se reactualiza por las primacías narcisistas, los deseos siempre violentos de memoria, de apropiación, las cegueras –histéricas o no – de los protagonistas imaginarios de esta historia. Nosotros también hemos caído en ella y hemos querido dar un testimonio de los mayores, a nuestro modesto juicio, protagonistas de la historia (Lacan y Derrida y sus ejes temáticos que aún perviven) que vio (des)encontrándose a un cierto psicoanálisis y a una cierta deconstrucción²⁹. Pero la herencia, siempre conflictiva, persiste: el significante, la escritura, las lógicas identitarias (que, curiosamente, nada dicen de la identificación, sino de la identidad), el deseo, el síntoma, el archivo, etc. Los protagonistas de carne y hueso y los ejes conceptuales se siguen enfrentando hasta generar las continuadas alergias que produce esta historia, este cruce, esta relación-sin-relación decisiva en el pensamiento contemporáneo, algo que acontece si bien, aparentemente, habría que cruzar estas experiencias, tal y como recuerda Derrida:

Formulons sèchement l'argument sur un mode qui croise d'une certaine façon la psychanalyse et la déconstruction, un certaine “psychanalyse” et un certaine “déconstruction”³⁰.

Habría, en apariencia, que ejercer un forzamiento, un cruce, y fue lo que hicimos en nuestra tesis y en un texto que trató, de manera insuficiente, de resumirla³¹ (obviamente no es este el lugar para volver sobre “posiciones” ya expuestas): tratar de dilucidar no solo el humus común desde donde ambas experiencias brotan y remarcar los excesos de cercanía no advertidos por la ceguera imaginaria³², sino también mostrar el empuje inevitable que asedia a ocuparse de la extraña, (im)posible, interminable pero inevitable relación (entonces, cualquier forzamiento en un sentido o en otro resultarían vanos) entre “el psicoanálisis” y “la deconstrucción”, dos escenas privilegiadas de la tardomodernidad, del paulatino dismantelamiento y diseminación de la cultura en la que nos encontramos³³. Por último, y fue otra de las vías transitadas, ilustrar a un Lacan *derridiano* allí cuando, bajo el signo de la denegación y de la primacía del concepto, opera un paso del *ça parle* al

²⁷ Santos (2019), p. 39.

²⁸ Cfr. Derrida (1987), p. 27.

²⁹ Fasolino (2012), pp. 277-29; (2014), pp. 63-83; (2015); (2019), pp. 127-151.

³⁰ Derrida (1995), p. 123.

³¹ Fasolino (2015), (2019), pp. 127-151.

³² En este aspecto son muy sugerentes y aconsejables los trabajos de Cosenza (1999), (2007), Vidarte (1998), (2007), (2008).

³³ Para estos desarrollos remitimos a Duque (2019), pp. 279-231, muy atento al pensamiento de Derrida y muy permeado por su filosofía.

c'est écrit, posicionando la escritura como escritura *otra*, del lado de lo real³⁴, la escritura de los nudos y la del inconsciente como enjambre de significantes unos³⁵. Este paso o tránsito tan importante hacia la escritura, si bien latente en Lacan – pensemos en el Seminario IX, inédito, y en el X, *L'angoisse*³⁶ –, no sería pensable sin la presencia reprimida y desplazada de Derrida, como es posible observar en este pasaje del seminario XXIII, *Le sinthome*:

Une écriture est donc un faire qui donne support à la pensée. À vrai dire, le nœud bo change complètement le sens de l'écriture. Il donne à ladite écriture une autonomie, d'autant plus remarquable qu'il y a une autre écriture, celle qui résulte de ce qu'on pourrait appeler une précipitation di signifiant. C'est sur elle que Derrida a insisté, mais il est tout à fait clair que je lui ai montré la voie, comme l'indique déjà suffisamment le fait que je n'ai pas trouvé d'autre façon de supporter le signifiant que de l'écriture grand S³⁷.

Extrañas denegaciones que resultan incluso más abultadas cuando, en 1971, Lacan se lanza contra las metáforas escriturales utilizadas por Freud (y subrayadas por Derrida en *Freud et la scène de l'écriture*) que él mismo comentó años antes:

Si j'avais trouvé recevables les modèles que Freud articule dans une Esquisse d'où décrire le fraying, le forage de routes impressives, je n'en aurais pas pour autant pris la métaphore de l'écriture. Et justement, c'est sur ce point de l'Esquisse que je ne la trouve pas recevable. L'écriture n'est pas l'impression, n'en déplaie à tout ce qui s'est fait comme blabla sur le fameux Wunderbloc³⁸.

Esta escena, como es sabido, se enmarca en la discusión célebre con Derrida en una clase titulada *Lituraterre* que, con pocas modificaciones, se publicaría dos años más tarde. Pero los lectores lacanianos recordarán ya el estupor registrado en la clase del 9/12/1959 acerca del término “*Niederschrift*” utilizado por Freud:

Dans la lettre 52, la *Wahrnehmung*, c'est-à-dire l'impression du monde extérieur comme brute, originelle, primitive, est hors du champ qui correspond à une expérience notable, c'est-à-dire effectivement inscrite dans quelque chose dont il est tout à fait frappant qu'à l'origine de sa pensée, Freud l'exprime comme une *Niederschrift*, quelque chose qui se propose donc, non pas simplement en termes de *Prägung* et d'impression, mais dans le sens de quelque chose qui fait signe, et qui est de l'ordre de l'écriture – ce n'est pas moi qui lui ait fait choisir ce terme³⁹.

«No soy yo», dice Lacan, el que le hizo – a Freud – elegir *ese* término, “*Niederschrift*”, pero «me hubiera gustado». El «me hubiera gustado» es lo que añadiría, en su interpretación, un psicoanalista que vería en esa observación asombrada un atisbo de denegación, un rechazo frente al peligro de pensar que toda percepción esté asediada por no poder apreciarse, percibirse, y que esa ceguera en toda percepción implica otro sistema que registra las impresiones, impresiones que podrán reactivarse o no, modificarse o no, pero que serán del orden de una huella, de una marca escritural que nos remite al discurso del ausente⁴⁰. Habría que preguntarse por los motivos del primer estupor (1959) y del posterior

³⁴ Cuestión que Lacan empezará a articular en el *Seminario XVIII* – cfr. Lacan (2007), p. 122 – y que terminará de desarrollar en el *Seminario XXIII*.

³⁵ Fasolino (2015), pp. 295-349; (2019), pp. 139-144.

³⁶ En particular la parte que trata de la *trace effacée*, cfr. Lacan (2004), pp. 76-80.

³⁷ Lacan (2005), p. 144.

³⁸ Lacan (2007), p. 118.

³⁹ Lacan (1986), p. 63.

⁴⁰ El estupor mostrado por Lacan respecto del término utilizado por Freud también podría leerse al revés: como apreciación por la genialidad del maestro. Resultaría difícil esta lectura por la primacía al orden de la

rechazo (1971) de Lacan hacia las metáforas escriturales, teniendo en cuenta que, en muy poco tiempo, el inconsciente cadena-significante será un fracaso que recubre al “verdadero” inconsciente: el enjambre de (significantes) unos que interrumpen el desciframiento quedando como unas hendiduras, marcas de gozo, huellas fronterizas que unen y separan elementos completamente heterogéneos entre sí⁴¹.

Por otra parte, las deudas del psicoanálisis en Derrida, de un Derrida “psicoanalista”, “psicoanalítico”, “freudiano” o incluso *lacaniano*, son más fáciles de identificar, pues si en Lacan lo significativo siempre fueron las ausencias y las omisiones, en Derrida las presencias y los fantasmas del otro se cuentan por doquier, aunque habría que matizar algunos aspectos. El primero es el siguiente: “el psicoanálisis”⁴² no solo cuenta con un lugar de excepción en la producción derridiana que va desde *Freud et la scène de l’écriture* hasta *Papier machine* pasando por los archiconocidos (para las relaciones entre “psicoanálisis” y “deconstrucción”) *La carte postale, Résistances – de la psychanalyse* y *Mal d’archive*. “El psicoanálisis”, a través de múltiples representantes, también le permitió al filósofo argelino articular parte de la estrategia de de-sedimentación y solicitud que pretendió mostrar como destino siempre en marcha de la metafísica: pensemos en textos como *La différence* y las repercusiones que para las suertes de este escrito tuvieron la meditación de Freud sobre la temporalidad comprendida como *Nachträglichkeit*. Reparemos también en los muchos injertos que refuerzan los tañidos fúnebres que renuevan el final de la filosofía en *Glas*, o los tropiezos y márgenes de *Hors livre* que preceden a la diseminación-disolución de la “época del sentido” (*La Dissémination*), o bien la reescritura de cierto psicoanálisis en *Fors*, la soberana presencia de cuestiones freudianas y lacanianas en algunos de los textos que componen *Psyché*, incluso un psicoanálisis como aliado en su discusión con Searle en *Limited Inc.*; por no hablar de *Spectres de Marx* donde el modo de habitar de los fantasmas – el ocupar el lugar sin estar – recuerda mucho a lo articulado por Freud acerca de lo *verdrängt* y del *Erinnerungssymbol* que habita la conciencia al modo de un parásito⁴³. Incluso lo político y la política pensada desde el psicoanálisis en textos como *Politiques de l’amitié*, *Voyous*, *Fichous*; hay, por supuesto, un largo etcétera. Siempre habrá escépticos que verán en las pesquisas psicoanalíticas derridianas algo coyuntural, un psicoanálisis que llegó incluso a operar, recordémoslo siquiera de pasada, como escena familiar en la vida de Derrida.

A la vez que el psicoanálisis – tomándolo en su sentido más amplio – le permitió a Derrida deconstruir lo que ya andaba desmantelándose (en el fondo: *ça se déconstruit*), a la creación freudiana también se le aplicará una lectura «*sélective, criblante, discriminante*»⁴⁴. Es decir, a la vez que el psicoanálisis puede ilustrar mejor que otras formaciones anidadas en los márgenes de la metafísica la operación fundamental de la metafísica misma (el eterno desplazamiento que implica un eterno retorno dislocado mediante supresiones que siempre dejan un rastro que re-tira y re-traza las huellas de un fantaseo olvidado en el origen “fundando” las “épocas históricas”), el psicoanálisis no deberá olvidar que sigue perteneciendo a la metafísica (quizás a la manera de un extraño *pharmakon*). Este insólito privilegio otorgado al psicoanálisis (¿pero a cuál de ellos?) es el fiel reflejo de la relación de amor-odio⁴⁵ que Derrida establece con aquel, aspecto rastreable en muchos de sus textos, pero sobre todo en *Spéculer*⁴⁶.

parole y del significante que Lacan profesó a lo largo de casi toda su obra, y por lo citado de la clase sobre *Lituerterre*.

⁴¹ Sobre estos aspectos remitimos al monumental ensayo de Schjetman (2013).

⁴² “Psicoanálisis” que, además del nombre propio de Freud, será el “pensamiento de Lacan”, el problema de la terapia y de la institución psicoanalítica, la cuestión de una ciencia judía dentro o al margen de la ciencia, aquel resto dentro de la metafísica que permitiría desfondar la misma metafísica, etc.

⁴³ *Las neuropsicosis de defensa* (1894) en Freud (1952), p. 63.

⁴⁴ Derrida (1980), p. 279.

⁴⁵ No habrá que sorprenderse por el peso de las palabras: en el fondo si hay un atisbo de relación la habrá como *hainamoration*, neologismo (¡otrol!) forjado por Lacan en el seminario *Encore* que condensa las palabras *haine* (odio) y *enamoration* (enamoramiento). Cfr. Lacan (1975a), p. 116.

⁴⁶ Derrida (1980), pp. 275-437.

Ha llegado el momento de proporcionar un ejemplo de lo que hemos expuesto hasta aquí. Gracias a la experiencia psicoanalítica tendríamos una demostración casi inequívoca de que solo hay repetición rastreable en las diferentes dislocaciones e insistencias que el sujeto “ejecuta” y que toman el nombre de: *actos fallidos, olvidos, lapsus, sueños*, etc. A pesar de las apariencias, se da una sintomática excedencia del sentido que insiste en cada marca (significante) sin poder consistir nunca en ninguna significación concreta⁴⁷. En otras palabras quizás más enigmáticas: todo sujeto está predeterminado por el recorrido de una marca siempre en acto y excedente: significante, portadora de significaciones (no se sabe cuáles y cuántas y a quiénes representarían: ¿al emisor, al receptor, a ambos, al *Autre*?) y siempre en acto (“significante” como participio presente del verbo). En Derrida, como si de un juego se tratara, hemos creído localizar en la fórmula «*cendre de l'inconscient*»⁴⁸ un significante que se dislocará insistentemente en otras marcas esparcidas por la “obra” *Envois*⁴⁹ y más allá, reapareciendo, dislocada y por añadidura, en otro texto (como si un *lapsus* diera con la clave interpretativa de un sueño). La cita a la que aludimos, como veremos, no reproduce sino que altera el “original” añadiendo quizás una “palabra verdadera” que representaría el deseo (inconsciente) de un inconsciente hecho ceniza o de un inconsciente que ha dejado solo cenizas. Se trata de la parte final del envío fechado 28/08/1978 al que ya hicimos referencia: «*Là où surtout je dis vrai ils ne verront que du feu*. A propos, tu sais que la Sophie de Freud fut incinérée»⁵⁰. Este fragmento de envío será reproducido en *Feu la cendre*⁵¹ de la siguiente manera: «*Là où surtout je dis vrai ils ne verront que du feu*. A propos, tu sais que la Sophie de Freud fut incinérée. Lui aussi»⁵². Sobre la añadidura de “*Lui aussi*” al final de una reproducción, el único “error” presente en todas las citas que se convocan en *Feu la cendre*, ya hemos dado nuestra interpretación y no volveremos a repetirnos aquí⁵³, pero es obvio que no podía pasar inadvertido un *lapsus calami* por añadidura en un texto que juega a ponerlo todo en “demasiada evidencia”. Así, llevados por el juego de la interpretación –[los vicios hermenéuticos!– hemos querido pensar que en la añadidura (*Lui aussi*) se revela el nudo de los significantes “*cendre de l'inconscient*”, “*il y a là cendre*”, “*grand incendie holocaustique*”, “*holocauste désiré*”, “*brûle-tout*”, “*Je me souviens des cendres*”: quemar al padre Freud como uno de los padres deconstructores y uno de los grandes fantasmas de la época (¿quién será el otro?).

También Lacan, es menester recordarlo, tuvo sus momentos de dificultad en la fructífera relación con Freud. El más tenso de estos quizás aconteció en el seminario sobre *Le sinthome*, allí cuando Lacan parece dejar la mano de Freud para seguir el viaje con Joyce y su escritura que ejercería la función de anudar los maltrechos registros (real, simbólico e imaginario) y cuya operatividad (del anudar) ya no consistiría en descifrar a las formaciones del *Umbewußte* (sede, ahora, del auténtico fracaso por estar siempre fijado a un horizonte de desciframiento), sino en la fabricación de un simulacro con el que se pueda seguir marchando en la imposibilidad del deseo: el objeto no coincide con la meta⁵⁴. Solo quedan marcas, letras de un goce enigmático por ser real e indescifrable – postura que ya

⁴⁷ Lacan (1966), p. 502.

⁴⁸ Derrida (1980), p. 11.

⁴⁹ Por ejemplo: «*Il y a là cendre*», «*grand incendie holocaustique*», «*holocauste désiré*», «*brûle-tout*», «*Je me souviens des cendres*».

⁵⁰ Derrida (1980), p. 272.

⁵¹ Un lugar en el cual se congregan “fielmente” fragmentos de otros textos cuales: *La dissémination*, *Glas*, *La pharmacie de Platon*.

⁵² Derrida (1987b), p. 48. El texto más citado o reproducido en *Feu la cendre* es *Envois*. Todas las reproducciones son fieles y la única que presenta una añadidura es la que trata de la hija predilecta de Freud (o de la sabiduría de Freud) incinerada.

⁵³ Fasolino (2015), pp. 514-527; (2019), pp. 144-150.

⁵⁴ Lacan vuelve a incidir sobre esta cuestión en la clase del 18/11/1975: «C'est en tant que le discours du maître règne que le S₂ se divise. La division est, si l'on peut dire, reflétée dans la division du sujet. C'est parce que le sujet est ce qu'un signifiant représente auprès d'un autre signifiant que nous sommes nécessités pas son instance à montrer que c'est dans le symptôme qu'un de ces deux signifiants prend du symptôme qu'un de ces deux signifiants prend du symbolique son support. En ce sens, dans l'articulation du symptôme au symbole il n'y a, dirai-je, qu'un faux trou» (2005, p. 23).

esbozó Lacan hacia 1956 bajo la siguiente fórmula: «Le désir vient de l'Autre, et la jouissance est du côté de la Chose»⁵⁵ –. Es el momento de la escritura, del *c'est écrit* (aspecto subrayado por varios autores) y de la posibilidad incluso, y es Lacan quien lo sugiere, de sortear imposibilidades como la de la relación sexual (que no la hay):

Pour fermer la boucle sur quelque chose de plus cohérent, ça me semble, en raison de ce que j'ai déjà avancé, ne pouvoir passer qu'à rejoindre ce c'est écrit impossible dont s'instaurera peut-être un jour le rapport sexuel⁵⁶.

Como ya se ha dejado por escrito en otros lugares, “la escritura” sería entonces *La écriture* no-toda y suplementaria a la lógica fálica, la escritura de los nudos que permitiría el saber-hacer-con el inconsciente enjambre de significantes unos.

3. A pesar de las apariencias – denegaciones

Por lo expuesto hasta aquí (y por muchas más razones) Lacan y Derrida, hasta la fecha, han sido los protagonistas excelentes de esta historia que ha cruzado un cierto psicoanálisis con una cierta deconstrucción. Que ambas experiencias se hayan “encontrado” por azares o porque estaban destinadas a ello al compartir una misma escena (¿una represión de lo hermenéutico?), son aspectos que sería difícil de dilucidar en el espacio de un texto como este. De entrada habrá que admitir que tanto para los que desautorizaron como para los que aprobaron esta “relación”, algo (nos) toca, algo (nos) concierne en ella y con ella. ¿Pero qué, exactamente, es lo que (nos) asedia de y en esta extraña relación? ¿Será algo parecido a lo que Derrida creyó ver en los dos grandes fantasmas de Freud y Heidegger (el otro de los padres deconstructores que habría que quemar)?: «Ici Freud et Heidegger, je le conjoins en moi comme les deux grands fantômes de la «grand époque». Les deux grand-pères survivants»⁵⁷. ¿Se han convertido Lacan y Derrida, sus desencuentros, en dos grandes *révenants* no solo para las suertes de la relación-sin-relación entre el psicoanálisis y la deconstrucción (esto, a pesar de las apariencias, sería lo menos importante), sino en lo tocante a aspectos como lo político, lo ético, lo gnoseológico, lo epistemológico, lo hermenéutico, etc.? ¿Es posible que los dos abuelos supervivientes en el psicoanálisis *lacaniano* y en la deconstrucción *derridiana*⁵⁸ hayan anunciado, por ser los supervivientes de la “gran época” o gran *epojé*, la época de la suspensión indefinida del sentido (si bien, a pesar de las apariencias, estamos en la época o sociedad de la transparencia). ¿O acaso hemos conjurado a Lacan y a Derrida y solo se ha tratado de otra confrontación más en los recientes tiempos de la historia del pensamiento? Podríamos seguir con preguntas similares, pero sea como fuere, “el psicoanálisis” y “la deconstrucción” se encuentran en lo que habitan y los habita, es decir, el margen, la distancia problemática e irresoluble de aquello a lo que se pertenece y que no puede más que retornar como *unheimlich*, como lo más exterior y extraño de “nuestra” interioridad, experiencia para cuya (im)posibilidad solo encontramos extraños conceptos: *Umbewußte*, *différance*, *Autre*, *Unbekannt*, *dissémination*, *sinthome*, *Umsetzung*, *supplément*, *lettre*, *Fetisch*, *pharmakon*, *objet petit a...* en una palabra: *escritura*. «Cette Chose nous regarde»⁵⁹, la escritura, por supuesto, uno de los aspectos centrales de la discordia y de los desencuentros entre autores y de un autor consigo mismo. Los términos que acabamos de enumerar – cada uno de ellos implicado en los otros – indican la convocación mutua entre “el psicoanálisis” y “la deconstrucción”, convocación que puede teñirse de violencia, de guerra⁶⁰, de rechazo – incluso hacia las mismas palabras que no

⁵⁵ Lacan (1966), p. 853.

⁵⁶ Lacan (2007), p. 127.

⁵⁷ Derrida (1980), p. 206.

⁵⁸ Se podrían añadir otros *grand-pères* tanto en Derrida (Husserl, Levinas, de Saussure, etc.) y en Lacan (Kojève, de Saussure, Joyce, etc.), pero es innegable la importancia decisiva de Freud y Heidegger para ambos recorridos.

⁵⁹ Derrida (1993), p. 26.

⁶⁰ Baste pensar en lo afirmado por Derrida en *Positions* (1972).

acabaron nunca de convencer a sus “creadores”, pero que luego fue imposible abandonar y que incluso terminaron por sobrevivirles hasta el punto de no necesitar de aquéllos –. Pero también – y por ello estamos frente a un deseo indestructible de cercanía – de preguntarse por lo otro que me determina y que me cerca hasta quedar preso. La (im)posibilidad (tanto la de soportar aquello que me concierne y mira, como la de encontrarme asediado por lo que ocupa el lugar sin estar) de la relación-sin-relación entre “el psicoanálisis” y “la deconstrucción” es también lo (in)terminable de una herencia que asumimos e interrogamos como diálogo y, sobre todo, de lo que posibilita y parasita cualquier dialogo: lo que queda «(en lo) no-dicho, en lo sumergido, en lo reprimido, en lo desplazado»⁶¹. Sólo quedarían restos de envíos, huellas, suplementos que, de forma admirable, Derrida condensa en esta página de *Freud et la scène de l'écriture*:

Le texte n'est pas pensable dans la forme, originale ou modifiée, de la présence. Le texte inconscient est déjà tissé de traces pures, de différences où s'unissent le sens et la force, texte nulle part présent, constitué d'archives qui sont toujours déjà des transcriptions. Des estampes originales. Tout commence par la reproduction. Toujours déjà, c'est-à-dire dépôts d'un sens qui n'a jamais été présent, dont le présent signifié est toujours reconstitué à retardement, nachträglich, après coup, supplémentairement: nachträglich veut dire aussi supplémentaire. L'appel du supplément est ici original et creuse ce qu'on reconstitue à retardement comme le présent. Le supplément, ce qui semble s'ajouter comme un plein à un plein, est aussi ce qui supplée⁶².

En efecto ya lo afirmó Freud en *El malestar en la cultura*: «La escritura es originariamente el discurso (*Sprache*) de los ausentes», del que ya estuvo ahí – representado por un significante – y que abre la posibilidad de una dirección, de una interpretación, de un sentido – para el sujeto interpretante, el otro significante –. En efecto Lacan, unos años antes (1953), expresó aspectos similares:

L'inconscient est ce chapitre de mon histoire qui est marqué par un blanc ou occupé par un mensonge: c'est le chapitre censuré.

Mais la vérité peut être retrouvée; le plus souvent déjà elle est écrite ailleurs. A savoir:

- dans les monuments : et ceci est mon corps, c'est-à-dire le noyau hystérique de la névrose où le symptôme hystérique montre la structure d'un langage et se déchiffre comme une inscription qui, une fois recueillie, peut sans perte grave être détruite;
- dans les documents d'archives aussi: et ce sont les souvenirs de mon enfance, impénétrables aussi bien qu'eux, quand je n'en connais pas la provenance;
- dans l'évolution sémantique: et ceci répond au stock et aux acceptions du vocabulaire qui m'est particulier, comme au style de ma vie et à mon caractère;
- dans les traditions aussi, voire dans les légendes qui sous une forme héroïsée véhiculent mon histoire;
- dans les traces, enfin, qu'en conservent inévitablement les distorsions, nécessitées par le raccord du chapitre adultéré dans les chapitres qui l'encadrent, et dont mon exégèse rétablira le sens⁶³.

Es cierto que en este Lacan, a diferencia de Derrida, está todavía presente la idea de una “verdad” que pueda ser reencontrada, pero habría que subrayar, ya en 1953, términos como “inscripción”, “documentos de archivos”, “monumentos del cuerpo” y las “huellas” que conservan lo único que puede rastrearse de una historia: sus distorsiones reordenadas con posterioridad. ¿No es esta también, a pesar de las apariencias, una labor hermenéutica? El presente reconstruido y reconstituido por efecto de retardo ¿no obedecería, a pesar de las apariencias, a que se haya ya dado algún sentido o dirección susceptibles de tematización no-tematizado del todo por el perpetuo diferimiento? ¿Y no

⁶¹ Fasolino (2015), p. 15.

⁶² Derrida (1967), p. 314.

⁶³ Lacan (1966), p. 259.

es el diferimiento como tal la comprensión de que estamos ya en algún ámbito de sentido, en alguna dirección que es susceptible de tematización pero que todavía no se ha tematizado por el efecto de retardo? ¿Acaso, a pesar de las apariencias, no nos seguimos encontrando en un elemento “hermenéutico”? Estas “caídas” o “deslices” en lo hermenéutico los relató muy bien Derrida (refiriéndose a Lacan, pero sin divisarlas en sí mismo) en un texto muy criticado por los comentaristas que se ocuparon de la confrontación entre Lacan y Derrida. Nos referimos al escrito *Le facteur de la vérité en Lacan*. No volveremos sobre todo lo que se ha escrito sobre este texto, incluso ciertas lecturas muy rápidas que se han hecho del escrito de Derrida (hay mucha bibliografía al respecto y, además, Lacan se ocupó de responder en el seminario XVIII⁶⁴). Sí resaltaremos, para la economía de nuestro texto, el pasaje:

En déterminant la place du manque, le topos de ce qui manque à sa place, en le constituant en centre fixe, Lacan propose donc bien, en même temps qu'un discours-vérité, un discours sur la vérité de la lettre volée comme vérité de *La Lettre volée*. Il s'agit là d'un déchiffrement herméneutique, malgré l'apparence ou la dénégation⁶⁵.

Sabemos que Lacan tratará de salir del círculo interpretativo, pero las tentativas de huida solo fueron fogonazos, tal y como estas palabras casi finales enuncian:

La métaphore et la métonymie n'ont de portée pour l'interprétation qu'en tant qu'elles sont capables de faire fonction d'autre chose et c't'autre chose dont elles font fonction c'est bien c'par quoi s'unissent étroitement le son et le sens. C'est pour autant qu'une interprétation juste éteint un symptôme que la vérité se spécifie d'être poétique⁶⁶.

La interpretación justa, la que extinguiría el síntoma y la verdad por ser poética (¿creadora?) jamás irá por la vertiente que une el sonido con el sentido: la tematización sugerida por las nupcias entre sonido y sentido ocultaría – por un querer apresarlos – el fondo, lo no-tematizado, lo desplazado, lo reprimido, lo denegado. A pesar de las apariencias habría, en todo caso, una hermenéutica “mala”, simplona, y una labor interpretativa ingeniosa, la del *mot d'esprit* y la de la palabra sutil y poética. ¿Acaso lo “hermenéutico” como el estar siempre dirigido hacia un desvelar lo no-tematizado en lo tematizado ha quedado invalidado? Comprender que estamos en una época en la cual la comparecencia de un “significado” está postergada *ad infinitum* puede bien “definirse” como *dissémination* o bien “indicarse” como el desplazamiento del significante que «détermine les sujets dans leurs actes, dans leur destin, dans leurs refus, dans leurs aveuglements, dans leur succès et dans leur sort»⁶⁷. La cuestión vuelve a estar otra vez en los términos de una *lettre en souffrance* y *detournée*, atravesada por el constante desplazamiento y reenvío de los significantes cuya fijación estaría siempre aquejada por – o bajo la sospecha de – una ficción estructural. Siendo kantianos podríamos sugerir que formar parte de la condición humana implica exigirse una significación estable, o al menos suponerla (como el sujeto del saber), pero no demostrarla. En el fondo, en esta disputa, vuelven a resonar las palabras del viejo Kant en *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786): «Sin ley alguna, nada, ni siquiera el mayor sinsentido, puede continuar mucho tiempo su juego»⁶⁸. Todo vuelve a enlazar(se), a re-unir(se) para re-tirar(se) y re-trazar(se) en círculo (vicioso) hermenéutico.

Entonces, en esta ilustre denegación de lo “hermenéutico” en la cual se inscriben el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana* hay algo que (se) resiste al son de un funesto *¡ça se survit!*: el archivo, y la compulsión (hacia y del archivo) como un absoluto

⁶⁴ Lacan (2006), pp. 95-111.

⁶⁵ Derrida (1980), p. 470.

⁶⁶ Lacan (1976-1977), clase del 19/04/1977, seminario inédito: <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-l-insu-que-sait-de-l-une-bevue-s-aile-a-mourre-1976-1977,262?lang=fr>.

⁶⁷ Lacan (1966), p. 30.

⁶⁸ Kant (1964), p. 146.

deseo de memoria, de trazo, de repetición, de reordenación, de algo que me ha constituido y que dejará de necesitar me. El sentido de...

Bibliografía

- Cosenza, D. (1999), “La lettera di Freud tra psicoanalisi e decostruzione: Derrida e Lacan”, *Fenomenologia e società*, n. 2, anno XXII, pp. 137-143.
- Cosenza, D. (2007), *Derrida e Lacan: un incontro mancato*, en D'Alessandro, P., Potestio, A. (eds.), *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, LED, Milano, pp. 271-282.
- Currás Rábade, Á. (1977): “Heidegger: el arduo sosiego del exilio”, *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, vol. 12, n. 12, pp. 59-94.
- Derrida, J. (1967), *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris.
- Derrida, J. (1974), *Glas*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (1980), *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris.
- Derrida, J. (1987), *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (1987b), *Feu la cendre*, Des femmes, Paris.
- Derrida, J. (1993), *Spectres de Marx*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (1995), *Mal d'archive*, Galilée, Paris.
- De Torre, G. (1965), *Historia de las literaturas de vanguardia*, Visor, Madrid.
- Duque, F. (2019), *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Abada Editores, Madrid.
- Eco, U. (1968), *La struttura assente*, Bompiani, Milano.
- Fasolino, R.C. (2012), “La función de la escritura en Lacan”, *Escritura e imagen*, vol. 8, pp. 277-299.
- Fasolino, R.C. (2014), “Freud, Derrida e o retorno do arquivo”, *Princípios. Revista de filosofia*, v. 21, n. 35, pp. 63-83.
- Fasolino, R.C. (2015), *Psicoanálisis lacaniano y deconstrucción derridiana. Diálogo interminable*, tesis inédita: <http://eprints.ucm.es/33746/1/T36583.pdf>.
- Fasolino, R.C. (2019), *Escenas de escritura: entre la deconstrucción derridiana y el psicoanálisis lacaniano*, en Marinas, J.M., Villacañas, J.L., Fasolino, R.C. (eds.), *Espectros de Derrida. Sobre Derrida y el psicoanálisis*, Guillermo Escolar, Madrid, pp. 127-51.
- Freud, S. (1952), *Gesammelte Werke*, Band I (1892-1899), Imago Publishing Co., London.
- Heidegger, M. (1983), *Einführung in die Metaphysik*, Freiburger Vorlesung (1923-1944), *Gesamtausgabe*, Band 40, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Heidegger, M. (1976), *Wegmarken*, *Gesamtausgabe*, Band 9, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Kant, I. (1968), *Kant's gesammelte Schriften*, vol. VIII, Walter de Gruyter, Berlin.
- Lacan, J. (1966), *Écrits*, Édition du Seuil, Paris.
- Lacan, J. (1975a), *Le Séminaire. Livre XX. Encore (1972-1973)*, Seuil, Paris.
- Lacan, J. (1975b), “La troisième”, *Lettres de l'École freudienne*, n. 16, pp. 177-203.
- Lacan, J. (1976-1977), *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre (1977-1976)*, seminario inédito, versión estenografiada, <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-l-insu-que-sait-de-l-une-bevue-s-aile-a-mourre-1976-1977,262?lang=fr>.
- Lacan, J. (1986), *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Seuil, Paris.
- Lacan, J. (1991), *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, Seuil, Paris.
- Lacan, J. (2001), *Autres écrits*, Seuil, Paris.
- Lacan, J. (2004), *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse (1962-1963)*, Seuil, Paris.
- Lacan, J. (2005), *Le Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome (1975-1976)*, Seuil, Paris.
- Lacan, J. (2006), *Le Séminaire. Livre XVI. D'un Autre a l'autre (1968-1969)*, Seuil, Paris.
- Lacan, J. (2007), *Le Séminaire. Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant (1971)*, Seuil, Paris.

- Moreno Tirado, G. (2019), *El allanamiento del lenguaje. Un estudio a partir de la obra de M. Heidegger*, tesis inédita: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/59432/>.
- Moreno Tirado, G. (2020), “‘El concepto hermenéutico’. Una interpretación del juicio estético puro kantiano desde Heidegger”, *Con-Textos Kantiantianos. International Journal of Philosophy*, n. 12, December 2020, pp. 454-477.
- Potestio, A. (2007), *Postfazione. L’evento della verità tra fenomenologia ed ermeneutica. Il dibattito italiano sull’opera di Derrida*, en D’Alessando, P., Potestio, A. (eds.), *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, LED, Milano, pp. 305-302.
- Santos, J. (2019), *Resisistir. Déridér la psychanalyse*, en Marinas, J.M., Villacañas, J.L., Fasolino, R.C. (eds.), *Espectros de Derrida. Sobre Derrida y el psicoanálisis*, Guillermo Escolar, Madrid, pp. 39-51.
- Schejtman, F. (2013). *Sinthome. Ensayos de clínica psicoanalítica nodal*, Grama, Buenos Aires.
- Tonazzo, D. (2007), *Tra Derrida e Lacan: un chiasmo*, en D’Alessando, P., Potestio, A. (eds.), *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, LED, Milano, pp. 283-304.
- Vidarte, F. (1998), “Sobre psicoanálisis y deconstrucción”, *Δαίμων. Revista de filosofía*, (16), pp. 133-142.
- Vidarte, F. (2007), *Derriladacan: contigüidades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@ques*, en Peretti, C., Velasco, E. (eds.), *Conjunciones*, Dykinson, Madrid.
- Vidarte, F. (2008), *De una cierta cadencia en deconstrucción*, en Cragnolini, M.B. (ed.), *Por Amor a Derrida*, La Cebra, Buenos Aires, pp. 97-127.

L'inconscio artificiale

Abstract: *The Artificial Unconscious*

Starting from the illuminating sentences made by Jacques Derrida about the importance of writing, the paper analyses the changes we are witnessing thanks to the spreading of the Web. It highlights that the Web functioning system works as our memory or our subconscious. Then, it analyses three spheres of our world, i.e. the infosphere, the biosphere, and the dochuspheare, in order to understand the importance of writings and data, and to better comprehend our nature. Indeed, the Web seems to highlight how our primary and final goal is just to consume. This is what distinguishes human beings from machines and, thus, our true nature, so to say.

Keywords: Deconstruction, Infosphere, Memory, Subconscious, Web

Dobbiamo a Derrida, nel 1967, la profezia più illuminante sulla nostra epoca, e cioè che, malgrado le apparenze (apparenze che all'epoca erano tali, e che ovviamente sono venute meno) ciò che si stava facendo avanti era una esplosione della scrittura¹. Ciò su cui vorrei concentrarmi ora è invece un altro elemento, che riguarda il nesso tra la scrittura (la registrazione) e la costruzione non della realtà sociale e degli oggetti che la compongono, bensì dell'inconscio. L'intelligenza artificiale è, propriamente, un inconscio artificiale, e capirlo ci libera probabilmente da molti dei timori che siamo soliti coltivare nei suoi confronti.

Il punto di partenza è un saggio del 1966², che si apre con una robusta denegazione: malgrado le apparenze, la psicoanalisi non è una decostruzione della filosofia. Le apparenze possono ingannare, ma non sempre, e questo è sicuramente il caso. Non c'è dubbio che la decostruzione sia una psicoanalisi della filosofia, ne ha le stesse intenzioni, far emergere il rimosso che rende possibile non la coscienza, come in Freud, ma la scienza. Proceede con gli stessi metodi, e anzitutto andando alla ricerca di sintomi rivelatori. E muove dallo stesso presupposto fondamentale, ossia che lo scopo dell'analisi, o della decostruzione, non è produrre un sapere (di qui la resistenza, se così possiamo dire, di Derrida rispetto alle definizioni, alle tesi, alle teorie) bensì un fare, una trasformazione. Questo il motivo per cui la mia lettura di Derrida sarà anche una lettura di Freud. Bisogna partire dai *lapsus*, e in questo caso dalle denegazioni. Ma visto che, diversamente da Derrida e da Freud, io sono interessato anche alle definizioni, alle tesi e alle teorie, vorrei accompagnare questa lettura con il tentativo di gettar luce sull'inconscio e sui suoi rapporti con la coscienza grazie al Web.

Perché proprio il Web? Riprendiamo il saggio del 1966. Dopo la denegazione, Derrida stabilisce una equivalenza tra scrittura e inconscio e mette in comunicazione il Freud del 1895, quello del *Progetto di una psicologia*, con un Freud molto più tardo, del 1921, quello della *Nota sul notes magico*. Il punto è molto semplice. Rispondere alla domanda "che cos'è l'inconscio?" significa rispondere alla domanda "che cos'è la memoria?". Questo può sembrare sorprendente, perché dopotutto la memoria sembra una funzione della coscienza, ma non è così. Spiegare che cos'è la memoria significa, insieme, render conto del permanere di una traccia (senza il quale non ci sarebbe memoria) e della sua cancellazione, senza la quale non ci sarebbe coscienza, ma solo l'accumulo, e presto la

* Università di Torino.

¹ Derrida (1969).

² "Freud e la scena della scrittura" in Derrida (1971), p. 2.

saturazione, delle tracce, secondo il modello del Funes di Borges. Quanto dire che la formazione di un ricordo non è semplicemente la costruzione di un pezzo della nostra identità personale, del nostro sapere, e della nostra coscienza, ma anche la produzione di un archivio, disordinato e non sempre accessibile, in cui si depositano ricordi che abbiamo dimenticato, o che trasformiamo nel corso del tempo, ma che non sono scomparsi del tutto, tanto è vero che possono riemergere in forma esplicita, magari dopo averci condizionati con tanta più forza in quanto non ne sapevamo nulla, dunque non li controllavamo, d'accordo con l'enunciazione seminale di Freud e Breuer secondo cui l'isterica soffre di reminiscenze.

Questo archivio, come vedremo, è, oggi, il Web. Ma prima di arrivarci conviene riflettere un momento sulla questione della reminiscenza. Il termine è estremamente appropriato, e ci riconduce (non so quanto consciamente) alla distinzione tra memoria e reminiscenza in Aristotele. C'è una evidente differenza tra il ricordare qualcosa senza sforzo e senza nemmeno essere consapevoli di ricordare, come avviene normalmente nella coscienza (io in questo momento so di essere davanti al computer, ricordo quando l'ho acceso ecc.) e l'andare alla ricerca di un nome o di un fatto in una impresa non sempre coronata da successo, che è appunto il caso della reminiscenza. La distinzione coglie una circostanza che viene trascurata in classificazioni recenti, che distinguono tra memoria episodica, il ricordarsi qualcosa esplicitamente; memoria semantica, lo stabilire relazioni tra i ricordi; e memoria procedurale, cioè ricordarsi qualcosa in modo implicito, come quando si riprende a sciare dopo tanti anni o si scopre che il codice del bancomat, dimenticato dalla nostra testa, è ancora immagazzinato nelle nostre dita. Qui abbiamo a che fare, invece, con *un ricordo che non ricordavamo più*, ossia con un ricordo inconscio. E che può articolarsi in tre modi: quello della reminiscenza platonica, per cui un giovane schiavo può ricordare il teorema di Pitagora che ha conosciuto in un'altra vita; quello della reminiscenza proustiana, per cui un'esperienza sensibile può resuscitare un'esperienza sensibile remota e dimenticata, ma evidentemente non del tutto, visto che risorge; e quello a cui più direttamente si riferisce Aristotele, e cioè lo sforzo cosciente che facciamo per ricordare qualcosa che non ci ricordiamo, il che sembra assurdo, ma non lo è, visto che, se siamo fortunati, a volte riusciamo a venire a capo della nostra ricerca.

Questa sfera di ricordi che non sappiamo è l'inconscio, e la sua natura è diventata evidente con qualcosa che Freud non ha potuto immaginare, e Derrida non ha potuto conoscere nel suo attuale dispiegamento, ossia il Web. Cercherò di dimostrarlo applicando al Web una sorta di topica freudiana, che non consiste però nella distinzione tra inconscio, preconscious e coscienza, o tra Es, Io e Super-io, bensì tra una sfera cosciente, che definisco "infosfera", una sfera inconscia, che definisco "docusfera", e una sfera ancora più profonda che Freud non affronta nelle sue topiche, ma a cui giunge più avanti, nelle riflessioni che lui stesso qualifica come "metapsicologiche" e "speculative", e che io definisco "biosfera". Nel farlo, suggerisco che è proprio quest'ultima dimensione a costituire l'interesse fondamentale di Derrida, la sua componente mistica, o appunto speculativa, che lo imparenta a una tradizione che da Plotino giunge a Freud passando per Schopenhauer. Con la differenza che, in Derrida, questa componente mistica si incrocia con un motivo messianico, che fa sì che, diversamente da Plotino, Freud e Schopenhauer, Derrida non predichi la rassegnazione, ma la rivoluzione.

Infosfera

Il primo livello della nostra topica, a cui spesso si riduce il Web, è quello della infosfera, della comunicazione cosciente, della intelligenza collettiva. Ma ovviamente si tratta di un errore, in molti sensi, e le critiche che si possono muovere alla infosfera sono le stesse che Freud muove al primato e all'esclusività della coscienza. Dal punto di vista tecnologico, l'appello all'infosfera dissimula il carattere decisivo del Web. Il Web è interessante proprio perché registra invece che limitarsi a comunicare o a informare, e questa registrazione sta alla base della produzione di algoritmi e di archivi che permettono l'automazione della produzione attraverso la mimesi delle forme di vita

umana registrate sul Web; il perfezionamento della distribuzione attraverso la conoscenza analitica dei nostri bisogni e comportamenti; e la profilazione della realtà sociale riconoscendo le correlazioni tra consumi, inclinazioni politiche, predilezioni e predisposizioni di varia natura che, si badi bene, non riguardano gli individui, cognitivamente poco interessanti, bensì degli idealtipi.

Dal punto di vista antropologico, ridurre il Web alla infosfera è cullarsi con una immagine dell'umano come desideroso prima di tutto di conoscenza, mentre sappiamo bene che le cose non stanno così, e che gli umani accedono al Web per gli scopi più disparati, ma solo in minima parte per informarsi. Certo ci può capitare di cercare, poniamo e per restare al momento peculiare in cui ci troviamo, notizie sui vaccini, sulle norme di confinamento, sulle farmacie aperte. Ma il più delle volte il nostro rapporto con il Web è ricerca di intrattenimento, disputa più o meno ritualizzata con altri interlocutori sui social, celebrazione della nostra vita e dei nostri supposti successi o meriti, oltre che per altre attività di cui non ci vanteremmo. Il che significa che a prevalere di gran lungo sulla dimensione comunicativa e informativa è la dimensione performativa, l'aspirazione a produrre oggetti sociali, non a dare o a ricevere informazioni. Per non parlare poi del fatto che, come vedremo tra pochissimo, la massima produzione di documenti avviene a nostra insaputa, e consiste non in dati umanamente leggibili, ma in metadati significativi solo per delle macchine, e che dunque non costituiscono informazione in alcun senso accettabile del termine (sostenere che *una macchina* riceve informazioni non è diverso dal sostenere che i giornali leggono i giornali e che fra la regina delle api e la regina d'Inghilterra non c'è differenza).

Dal punto di vista economico, è non rendersi conto del cambiamento radicale che questa trasformazione ha apportato nella nostra vita attiva. Nel caso di una tecnologia della comunicazione, come il telefono classico, l'utente pagava per un servizio (e generalmente pagava troppo, visto che spesso si trattava di monopoli), e, una volta ricevutolo, la cosa finiva lì. La compagnia telefonica raccoglieva i profitti e cercava di reinvestirli per farli fruttare. Nel caso di una tecnologia della registrazione, come il telefonino, quando ho fatto una telefonata, gratis, o una ricerca, gratis, questo è solo l'inizio di un gigantesco processo di capitalizzazione da parte della piattaforma, che registra appunto i metadati (molto più numerosi delle informazioni che ho ricevuto: l'ora, il giorno, la posizione della ricerca, chi sono io ecc.); ne diventa proprietaria realizzando un accumulo primario; li confronta con miliardi di altri dati di altri utenti, avendo gli strumenti tecnologici e concettuali per farlo; li trasforma in profilazioni che può adoperare per scopi di automazione o distribuzione, o che può vendere ricavandone profitti ben maggiori di qualunque investimento in borsa, se non altro perché, non dimentichiamolo mai, li ha acquisiti gratis. È così che agitando lo spauracchio immaginario, in Occidente, dalla infrazione della *privacy*, o impegnandosi in futili lotte contro le *fake news* (se uno vuol credere in un oracolo nessuno al mondo potrà impedirglielo), l'insistenza sulla infosfera ci impedisce di riflettere sulla vera posta in gioco del Web.

Questo spiega anche perché l'infosfera non si sia tradotta in una intelligenza collettiva, come si preconizzava agli esordi del web. Si tratta semplicemente della parte emersa, di un'isola che affiora (spesso per scomparire nuovamente) da un oceano che è fatto di una materia ben diversa dalla informazione. E, come risultato, d'accordo del resto con gli assunti di Freud, proprio la pretesa di sapere e di essere cosciente che caratterizza l'infosfera è ciò che la caratterizza come la rimozione di uno strato più profondo e decisivo, quello strato che Freud ha chiamato "inconscio" e che io definisco "docusfera". In altri termini, proprio nel momento in cui crediamo di capire e di essere informati non ci rendiamo conto del fatto che questa intelligenza, coscienza e informazione, queste forme della presenza, poggiano su uno strato di ricordi che non conosciamo. Ossia alimentiamo il processo che costituisce il centro della riflessione di Derrida: la presenza (l'essere, la coscienza, la conoscenza) è il risultato di una rimozione. La nozione di "docusfera" ci aiuterà, mi auguro, a dipanare questo gomitolo.

Docusfera

Partiamo da una osservazione banale: oggi l'esperienza della reminiscenza frustrata, del nome sulla punta della lingua, è più rara a causa dei motori di ricerca che sono eccellenti ausili per la reminiscenza. Ma, prima di quei motori, restava la domanda: dov'era il ricordo prima che lo trovassimo? Una domanda che si presenta come l'inverso di un'altra: dove finisce il presente quando è passato? E di qui si prolunga verso l'esame delle aporie del tempo nella *Fisica* che, come sappiamo, costituisce l'oggetto di un altro saggio istitutivo di Derrida, *Ousia e grammè*³. Anche qui, il punto è: se l'istante fosse qualcosa, allora non passerebbe mai, e dunque le cose di diecimila anni fa sarebbero contemporanee a quelle di oggi; ma se non fosse niente, allora navigheremmo nel nulla. Vale la pena di osservare che la stessa aporia si trova al centro della nozione di spazio in Platone, che per questo ha attirato l'interesse di Derrida⁴: se lo spazio fosse qualcosa, allora non ci sarebbe spazio per nient'altro; ma se non fosse nulla, di nuovo, le cose navigherebbero senza sostegno.

Queste aporie vengono risolte sistematicamente attraverso il ricorso alla scrittura, che costituiva per l'appunto l'oggetto del saggio del 1966, in cui Derrida ci racconta due fasi nella elaborazione freudiana del problema. Nel 1895 Freud risolve l'aporia ipotizzando due tipi di neuroni, uno che trattiene le impressioni, l'altro che le lascia filtrare. Nel 1921 rilancia la veneranda analogia tra la mente e una tavoletta scrittoria, con la sola variante che, in questo caso, la tavola è un notes magico, in cui le tracce si fissano quando il foglio di carta translucida viene a contatto con lo strato di resina sottostante attraverso l'azione di una punta secca, di uno stilo senza inchiostro. Poi basta che si stacchi il foglio superiore e l'iscrizione scompare, sebbene sia ancora presente, confusa con tantissime altre impressioni, sulla tavoletta di resina. Notiamo, anche qui, che oggi non si usano più i notes magici perché abbiamo i computer, che assolvono egregiamente a questo compito. Di qui un passaggio che a giusto titolo attira l'attenzione di Derrida in *La différance*⁵, quando sostiene che la coscienza è la rimozione della traccia mnestica, proprio come l'essere, la presenza, è la rimozione delle condizioni che lo hanno reso possibile, sicché tanto la coscienza, la presenza a sé, e la presenza delle cose nel mondo, sono le vestigia di qualcosa che nascondono. Dopotutto, è abbastanza semplice: essere coscienti significa essere presenti a sé stessi, dunque significa rimuovere tutto il passato che rende possibile il presente. E avere esperienza del mondo significa dimenticarsi gli schemi concettuali, gli orizzonti di attesa, e magari, a essere kantiani, le categorie e le forme pure della sensibilità che rendono possibile questa esperienza, per concentrarsi sull'oggetto dell'esperienza.

Definire la coscienza significa, al tempo stesso, definire l'inconscio. Che è appunto ciò che si rimuove per rendere possibile la coscienza, quando pure fosse evidente come una lettera rubata, d'accordo con l'ipotesi che Derrida suggerisce (sarebbe davvero dir troppo sostenere che la spieghi) in *Il fattore della verità*⁶. Nel caso della *Lettera rubata*, l'inconscio viene prodotto in maniera intenzionale dal Ministro che mette in bella vista, in un lurido portacarte che penzola sul caminetto, la lettera della Regina. Il lavoro di Dupin consiste semplicemente nel rimuovere la rimozione, nel trovare qualcosa che era stato nascosto con l'espedito semplice ma efficacissimo del metterlo in evidenza. Quanto dire che il rimosso, cioè il ricordo, era lì, sotto gli occhi di tutti, ma passava inosservato, che è esattamente la sensazione che in molti casi ci prende quando ritroviamo il nome o la data o il codice che cercavamo nella nostra memoria. Da tutto questo risulta un elemento non privo di interesse, e cioè che il ricordo e il rimosso non si escludono, anzi, sono la stessa cosa. Si può essere un ricordo ed essere rimossi, cioè si può ricordare (potenzialmente) qualcosa che non si ricorda (attualmente). L'ipotesi che il rimosso

³ "Ousia e grammè", in Derrida (1997).

⁴ Derrida (1993).

⁵ "La Différance", in Derrida (1997).

⁶ Derrida (1980a).

costituisca un elemento sgradito alla coscienza, che opera attivamente per cancellarlo, appare a questo punto gratuita, e costituisce un punto debole dell'impianto freudiano (rispetto alla coscienza) e dell'impianto heideggeriano (rispetto all'essere), e questo *pathos* della rimozione, così tipicamente novecentesco, lo ritroviamo tutto intero in Derrida. Ora, cerchiamo di rischiarare i sogni di due visionari, Freud e Derrida, con i sogni della metafisica, e più specificamente con quella grande metafisica dinamica che è la tecnologia, che nel nostro caso è il Web.

Davvero, come diceva Nietzsche citato da Derrida nella *Différance*, la grande attività fondamentale è inconscia. Intorno alla minuscola isola dell'infosfera, c'è l'oceano da cui sorge, l'immane quantità di documenti che produciamo senza sapere di produrre, che dicono sempre la verità su di noi, e a cui noi non avremo mai un accesso diretto. Ecco quello che viene nascosto dalla identificazione tra il Web e l'infosfera. Il Web non è anzitutto ciò che, coscientemente, scriviamo, leggiamo, ascoltiamo o guardiamo. È prima di tutto ed essenzialmente il grande archivio che tiene traccia delle azioni che compiamo per scrivere, leggere, ascoltare o guardare, operazioni di cui raramente siamo consapevoli – chi mai ha tenuto conto dell'ora e del luogo in cui compie una ricerca, soprattutto se questa ricerca riguarda un ristorante? Che spesso non ricordiamo di compiere – durante una conversazione al telefono tossisco tre volte, posso benissimo non accorgermene, e comunque saprei rispondere alla domanda: quante volte hai tossito? O che sappiamo di compiere ma ci guardiamo bene dal quantificare – quanti, prima del Web, avranno sistematicamente contato i passi di una passeggiata? E che, in moltissimi casi, non avremmo mai registrato senza il Web, si pensi al computo dei nostri bioritmi. Ecco dunque un archivio impassibile e fedele, un archivio che non mente mai, un archivio, soprattutto, pieno proprio di *ricordi che non sappiamo*. Ad essere Derrida, qui verrebbe buono osservare che questo non sapere è la nostra sofferenza fondamentale, il nostro mal d'archivio⁷, ma sarebbe troppo facile, sia perché sarebbe seguire una via già battuta, sia, soprattutto, perché non è vero. Questo archivio non fa male, non duole, necessariamente, perché è vero che la nevrosi è una patologia della reminiscenza, ma non sempre stiamo male.

Quel che è certo, però, è che la docusfera è l'inconscio, proprio come ciò che resta inciso sulla resina della tavoletta e che non è leggibile se non attraverso la mediazione di una macchina, lì un foglio traslucido, qui gli algoritmi. È l'inconscio anche perché non è un deposito di intenzioni e di comunicazioni, quale sarebbe una infosfera, bensì un archivio di atti di cui non abbiamo coscienza, ma che sicuramente esprimono le nostre intenzioni con molto maggiore chiarezza e sincerità della coscienza. È l'inconscio perché è un grande territorio che, senza la registrazione, svanirebbe senza lasciare traccia, e che viceversa, se viene registrato, produce un enorme processo di capitalizzazione. Ecco perché il capitale non si restringe a una storia di pochi secoli. Nasce molto prima e finirà chissà quando, certo non oggi né domani, e nulla lo identifica necessariamente con lo sfruttamento, né con la proprietà privata. Il problema non è combattere il capitale, bensì comprenderne la vera natura, che non è quella del semplice accumulo primario, bensì trasmissione, potenziamento, trasformazione, socializzazione. È l'inconscio perché nella docusfera ha luogo un grande lavoro nascosto, molto più importante del lavoro della coscienza e molto più esteso e produttivo del lavoro del sogno. Nella docusfera, il lavoro del sogno e del desiderio diviene letterale, purché facciamo lo sforzo di riconoscerne la portata. Il primo passo per riconoscere che si tratta di un lavoro è che ci viene pagato, ma in natura e in modo insufficiente, ossia sotto la forma di una economia del gratis.

Se proprio vogliamo parlare di mal d'archivio, questo non ha a che fare né con un qualche ritorno del rimosso (come suggerirebbero Freud e Derrida), né con l'ossessione – che ci apparenta al Presidente Schreber convinto che Dio si occupasse delle sue funzioni corporee – di essere spiati da un qualche dispositivo panottico, bensì nel fatto che la docusfera è un capitale che noi stessi produciamo, ma di cui non percepiamo alcun

⁷ Derrida (1996).

dividendo, a parte poche briciole. Insomma, la nostra sofferenza è economica, è l'oscura consapevolezza di lavorare per delle grandi fabbriche, le piattaforme, che si arricchiscono enormemente perché non ci pagano, e che possono permettersi di non pagarci perché, diversamente dalle fabbriche fordiste, non ci richiedono attenzione, fatica, resistenza alla noia, ma proprio al contrario ci distraggono e ci divertono.

Biosfera

Riprendiamo un punto appena sfiorato nel paragrafo precedente. Che cosa fa sì che produciamo questi documenti? Il desiderio, diceva Freud, o la pulsione di morte. In entrambi i casi, una pulsione, qualcosa che ci spinge, e da questo punto di vista la pulsione fondamentale è il metabolismo che nelle sue trasformazioni diviene lo spettacolo di arte varia che è la vita umana che, oggi, si riversa e registra sul Web. È questa biosfera, la zona del metabolismo e delle pulsioni, che alimenta la docusfera e che in qualche caso, raro e spesso ingannevole, perché esistono non solo le *fake news*, ma anche, e da sempre, la possibilità di sbagliarsi in perfetta buona fede. Sul Web, ben più che una interlocuzione o uno scambio di informazioni ha luogo una serie di azioni che producono documenti che generano valore, alimentando l'intelligenza artificiale. Ossia ha luogo un lavoro invisibile, la mobilitazione degli umani nella biosfera, un ambito ancora più ampio della docusfera (e a maggior ragione della infosfera) che però non coincide con la natura, bensì con i caratteri specifici delle forme di vita umana che si riversano sul Web.

Queste forme di vita umana hanno la caratteristica di comportare una sistematica interazione tra meccanismi e organismi. Il primo movente del meccanismo, tuttavia, è la natura, ossia nella fattispecie i bisogni degli umani in quanto organismi. In anni, come i nostri, in cui una stupida superstizione ci fa temere l'intelligenza artificiale, questa circostanza diviene cruciale. Una macchina può ripetere tantissime volte *on/off*, è fatta per quello. A noi, come a tutti gli altri organismi, sono date sole due opzioni, *on*, e poi *off*, per sempre. Diversamente dagli altri organismi, possiamo però articolarci con meccanismi e potenziare le nostre possibilità, dando uno scopo ai meccanismi, che di per sé non ne hanno, e a noi stessi, che come organismi non abbiamo altro fine che non sia la nostra fine. La morte è un maestro tedesco, e sembra un maestro molto lontano, ma invece sta dietro a ogni nostro gesto, a ogni nostro acquisto online, a ogni nostro post. Sembra triste o iettatorio, ma non è vero: è il mondo della cultura e dello spirito, il gigantesco e divertentissimo circo che gli umani sono riusciti a mettere su mixando gli equilibrismi permessi dalla tecnica e il brivido e la motivazione donati dalla morte.

Questa morte non costituisce, forse, l'essenza della vita? È la domanda di Freud in *Al di là del principio di piacere* e che sta al centro di un seminario decisivo per lo sviluppo di Derrida, alla metà degli anni Settanta, parzialmente pubblicato nel 1980⁸, e ora accessibile integralmente⁹. Ricordiamolo. Per buona parte della sua riflessione Freud era stato, suo malgrado, un monista e un ottimista: le pulsioni sono essenzialmente legate all'eros, dunque alla vita e alla sua perpetuazione, e il piacere è il modo in cui queste pulsioni si manifestano, inseguendoci nel corso del giorno e manifestandosi nella notte, con i sogni. I sogni sono desideri, su questo Cenerentola e Freud sono d'accordo. Freud però fa un passo in più in là: ma allora perché abbiamo così tanti incubi? A lungo Freud se l'era spiegato dicendo che gli incubi erano la punizione orrenda di desideri fin troppo piacevoli, al punto che non osavamo neppure sognarli. Ma ora Freud avanza una ipotesi diversa e più diretta: Eros non è il fondamento che si rimuove con l'orrore, è piuttosto a sua volta una copertura, la increspatura superficiale di un desiderio profondo radicato nella vita organica, che è quella di ritornare all'origine, come un salmone o come nell'ereditarietà. Questa considerazione che ritroviamo in *Che cos'è la vita?* di Schrödinger, il breve e difficile libro del 1943 che sta alla base della successiva scoperta del codice genetico, dell'alfabeto della vita che, come ogni alfabeto, è alfabeto della morte,

⁸ "Spéculer sur Freud", in Derrida (1980b).

⁹ Derrida (2019).

dead letter, una lettera in giacenza che ripete, nel vivente, tratti ancestrali. E l'origine è l'inorganico, la morte, Thanatos.

Io non ricordo quante volte Freud ha assicurato di *non* aver letto Schopenhauer per non pregiudicare con assunzioni filosofiche l'analisi scientifica (Freud nasce come positivista, non dimentichiamolo). Molto probabilmente nel dirlo non era sincero, e per capire le ragioni di questa insistenza e resistenza non c'è bisogno di essere Freud. Ma almeno questa volta lo menziona nel testo e in una lettera a Lou Andreas-Salomé confessa di averlo dovuto leggere, insieme a tante altre cose, ma, aggiunge, "non volentieri". Del resto, la presenza di Schopenhauer è un po' un effetto da lettera rubata, perché la presenza non potrebbe essere più evidente. Eros è la superficie, la rappresentazione, il fenomeno, l'inganno; la profondità, il solo vero, è Thanatos, la corsa che ogni vivente, appena nato, intraprende verso la morte. *Love's Labour's Lost*, lo spettacolo d'arte varia che Eros mette in scena nel mondo, è anche e più profondamente *Much Ado About Nothing*, un grande indaffarsarsi nel volo verso il nulla predisposto da Thanatos.

C'è qualcosa che Freud aggiunge a Schopenhauer? Certo che sì. Ed è il ruolo della ripetizione. Per Schopenhauer, che guarda al mondo con impassibilità fisica e metafisica, quello che conta è il fine, e, nella fattispecie, la fine. Per Freud è più interessante il mezzo, il fatto cioè che la vita sviluppi dei sistemi per tirarla in lungo, proprio come Sheherazade che si concede, attraverso il racconto, mille e una notte, differendo dunque di quasi due anni la propria morte. La vita non è che questa morte differita (lo ricorda Kojève nei suoi seminari su Hegel degli anni trenta, davvero un'epoca assiale del pensiero) e perché il differimento funzioni è necessario che ci sia una struttura, una memoria, qualcosa che permetta di farci apprezzare il tempo che scorre, i giorni che passano avvicinandoci alla morte e insieme disegnando il corso di quello che chiamiamo "vita". Ne sapeva qualcosa Proust che in quegli stessi anni assiali stava cercando di ritrovare il tempo perduto attraverso un'opera di memoria che non è letteratura più o meno futile, ma consapevolezza del fatto che senza memoria, registrazione, accumulo di tracce non c'è vita (immaginiamo un essere radicalmente privo di memoria: non avrebbe né vita né morte). Ne sanno qualcosa i nevrotici, le isteriche, i traumatizzati, che gettano e tirano il loro rocchetto e provano un gusto maligno a ripetere le loro reminiscenze e sofferenze, perché *that's life* e *that's amore*.

Consumo

Possiamo aggiungere qualcosa, con l'aiuto di Derrida? Ci provo. Sempre in quei cruciali anni venti di cent'anni fa Heidegger aveva fatto notare che proprio il fatto di morire è ciò che dà senso alla vita, prima di tutto perché le dà tempo (più o meno lungo, però mai infinito), e dunque rende significative promesse, aspirazioni, desideri e felicità che per un immortale non avrebbero senso. Sottolineando che la vita non è che un differimento della morte, dunque annullando la contrapposizione assoluta tra vita e morte, Derrida non si discosta da questa linea, e la precisa: vivere è sopravvivere, è allontanare ogni giorno, indefinitamente ma non infinitamente, la morte. Ma la pulsione che sta al fondo di questo differimento è molto più ampia che la libido. È qualcosa di più costante e prosaico, il consumo, la grande motivazione della vita e della cultura e, a ben vedere, il grande rimosso del nostro tempo, che inspiegabilmente riduce tutti i vizi capitali a uno solo, il consumismo.

Proprio il consumo, infatti, è il fondamento delle pulsioni, e delle loro trasformazioni. Se la differenza tra naturale e artificiale è in linea di principio insostenibile, risulta perfettamente argomentabile la differenza tra le anime e gli automi. Ricordiamo quanto detto un momento fa. L'automa semplice, lo strumento, può rompersi (un martello si spezza), ma può sempre essere riparato o sostituito. L'automa complesso è programmato per una serie più lunga possibile di successioni *on/off* (tale il semaforo, il motore a scoppio, il computer) e quanto più complesso è il processo, tanto più l'automa si rivela appropriato al suo etimo (*automaton*, che si muove da sé), ma questo costituisce una

tendenza ideale destinata a non realizzarsi mai perché un movimento completo richiede una finalità interna, mentre la finalità dell'automa viene sempre dall'esterno, per esempio dall'anima che regola il termostato di casa sua. Come non hanno una finalità interna, ma manifestano quella del loro artefice, gli automi non hanno una vita, ma promettono una sopravvivenza meccanica a un vivente che non può risorgere.

Ecco il punto, e la ragione del primato della biosfera sulla docusfera e l'infosfera. L'animale umano, come ogni altro animale, è sottoposto all'urgenza del metabolismo e all'ineluttabilità della morte, la cui consapevolezza costituisce l'ossatura del nostro mondo. Che ci siano ospedali e provvedimenti pensionistici, che non si firmino assegni incassabili dopo mille anni, che si faccia tutto il possibile per allungare la vita... Tutto questo non fa che dimostrare come un limite insuperabile penda su ognuno di noi, e si manifesti non solo in una *meditatio mortis* che il più delle volte ci risparmiamo (e non è poi così saggio, perché il pensiero ci ossessiona ancora di più se lavora di nascosto, suggerendoci incauti lifting e inopinate tinture di capelli), ma in ogni atto della nostra vita, a cominciare da quella attività tipicamente umana che è il consumo. Certo, anche una macchina "consuma", ma solo perché un umano la adopera. E questo varrebbe anche per un'auto a guida automatica, i cui algoritmi sono stati scritti da un altro umano.

Troppo spesso confuso con la bulimia corporale e l'astenia mentale (che, piuttosto curiosamente, ci ricondurrebbero all'animalità), il consumo è il proprio dell'umano, ben più che la produzione, come possiamo constatare proprio in tempi come i nostri, in cui, chiudendosi una fase che si era aperta con il passaggio dalla condizione di cacciatori e raccoglitori a quella di agricoltori, e che aveva definito l'umano sotto la forma esclusiva, storicamente determinata, e oggi ingannevole, dell'*homo faber*. Oggi le macchine producono molto più e molto meglio degli umani, ma c'è qualcosa in cui non potranno mai surrogarli, ed è il consumo. Perché una macchina, se non è alimentata, si ferma ma può sempre ripartire, dunque per lei consumare non è essenziale. Un organismo non umano, invece, per vivere, deve alimentarsi, ma nel farlo non si serve di meccanismi, così che non può trasformare o sublimare i propri consumi. È invece caratteristico dell'umano il fatto di agire sotto la pressione dei bisogni metabolici dell'organismo, ma di soddisfarli facendo ricordo alla tecnica, a meccanismi che non hanno bisogni ma li alimentano, ossia li nutrono e insieme li moltiplicano, li amplificano e li trasformano.

È questo mondo che muove la macchina, il Web, che senza le nostre pulsioni si fermerebbe degradandosi in un attimo, e l'essenza della biosfera, del mondo della vita umana in quanto è costantemente impegnata in una lotta perdente contro la morte, è proprio il consumo come prerogativa dell'umano. In questo quadro, invece che della libido e delle sue trasformazioni, sarebbe il caso di parlare del consumo e delle sue trasformazioni, che sono il desiderio, la volontà, l'intenzionalità, la cultura e, in breve, tutto quello che, così oscuramente, chiamiamo "mondo dello spirito". Non più *homo faber*, l'*homo sapiens* trova nel consumo una occasione unica per fare onore a un titolo che appare spesso abusivo – basti dire che l'essenza della sapienza del sapiens è stata la sua capacità di uccidere i neanderthaliani. Sicuramente rispetto a quei nostri remoti antenati abbiamo compiuto molti passi in avanti, ma la via è ancora lunga, cioè, anche in questo caso, è indefinita sebbene non sia infinita.

Bibliografia

- Derrida, J. (1969), *Della grammatologia* (1967), trad. it. a cura di R. Balzarotti *et al.*, Jaca Book, Milano.
Derrida, J. (1971), *La scrittura e la differenza* (1967), trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino.
Derrida, J. (1980a), *Il fattore della verità* (1975), trad. it. di F. Zambon, Adelphi, Milano.
Derrida J., (1980b), *La Carte postale*, Flammarion, Paris.
Derrida, J. (1993), *Khôra*, Galilée, Paris.

- Derrida, J. (1996), *Mal d'archivio* (1995), Filema, Napoli.
- Derrida, J. (1997), *Margini della filosofia* (1972), trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (2019), *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, éd. par P.-A. Brault et P. Kamuf, Seuil, Paris.

La résistance à venir, pour une autre logique des frontières

Abstract: *Resistance to Come, for Another Logic of the Borders*

In *Resistances – of psychoanalysis*, Derrida analyzes through his reading of Freud the repetition compulsion as this irreducible resistance of the unconscious that makes analysis infinite. He introduces the notion of resistance, that comes from this aporetic logic by which psychoanalysis only makes sense to unbind resistances, although it always encounters a non-resistance that resists. He then shows that psychoanalysis maintains a privileged link with the death drive. Through this reading of resistance, psychoanalysis would transform itself and the political field through another formalization of the borders, on the borderline with deconstruction.

Keywords: Death Drive, Deconstruction, Psychoanalysis to Come, Repetition Compulsion, Resistance

Un «sujet», quel qu'il soit (individu, citoyen, État) ne s'institue que depuis cette «peur» (la peur que suscite l'idée de l'inconscient), et il a toujours la force et la forme protectrice d'un barrage. Le barrage interrompt, puis il accumule et canalise l'énergie. Car à travers tant de différences à ne jamais oublier, nos sociétés européennes sont toujours dominées par quelque chose comme un «système» éthique, juridique et politique, une Idée du Bien, de Droit et de la Cité (de la citoyenneté et de l'État). [...] Ce «système» et cette «Idée» sont avant tout des constructions produites pour résister à ce qui est ressenti comme une menace. Car la «logique de l'inconscient» reste incompatible avec ce qui définit l'identité de l'éthique, du politique et du juridique dans ses concepts, mais aussi dans ses institutions, et donc dans ses expériences humaines. Si l'on prenait en compte sérieusement, effectivement, pratiquement la psychanalyse, ce serait un tremblement de terre à peu près inimaginable. Indescriptible. Même pour les psychanalystes.
(J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain...*, p. 290).

La psychanalyse prétend assurer la *cure* de personnes en souffrance, ce qu'on lui conteste à partir d'attaques qui se seront multipliées ces dernières années. En régression profonde dans le monde entier, l'état des lieux de la psychanalyse n'est pas encourageant. Quelles que soient les stratégies de résistance de la psychanalyse ou des psychanalystes, cette situation ne serait-elle pas également un symptôme de résistance de la psychanalyse à elle-même? Par un processus auto-immunitaire, la psychanalyse ne s'en prendrait-elle pas à la psychanalyse en raison d'un reste inanalysé? Ne viendrait-il pas de la notion même de résistance telle qu'elle persiste à l'employer au cœur de son dispositif? A travers plusieurs lectures par Jacques Derrida de Freud, nous suivrons ses analyses de la résistance de la psychanalyse à la psychanalyse afin de mieux cerner ses enjeux. A en tenir compte, la psychanalyse se transformerait peut-être en transformant un champ politique qu'elle tient en général à l'écart.

1. L'irréductible résistance de l'inconscient

Dans *Résistances – de la psychanalyse*¹, conférence prononcée en 1991 au Collège International de Philosophie, Derrida analyse comment la compulsion de répétition liée à la pulsion de mort reconfigure la notion de résistance à partir d'une non-résistance qui ne se distingue plus de la résistance elle-même. Derrida énumère la série des résistances à

* Laboratoire d'études et de recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie (LLCP) – Paris 8.

¹ Derrida (1996).

l'analyse que Freud repère et traite dans plusieurs textes, n'ayant pas réussi «à unifier le concept de résistance», ni à «identifier le lieu de son insistance», avant que Derrida n'insiste, lui, sur une résistance «plus forte», irréductible, que ce-dernier propose de nommer «résistance de l'inconscient tout court». Elle tiendrait à la compulsion de répétition qui appelle «la perlaboration et peut également la mettre en échec». Quel lien entre cette compulsion de répétition et cette résistance de l'inconscient à la psychanalyse?

Le paradoxe qui m'intéresse ici, c'est que cette compulsion de répétition, en tant que paradigme hyperbolique de la série, en tant que résistance absolue, risque de détruire le sens de la série à laquelle elle est censée assurer ce sens (c'est là un effet de logique formelle [...]), mais plus ironiquement encore, elle définit sans doute une résistance qui n'a pas de sens - et qui d'ailleurs n'est pas une résistance.

Ce qui résiste ici, je dirais que c'est une non-résistance².

Cette logique formelle renvoie chez Derrida à la notion de quasi-transcendantal, la compulsion de répétition faisant partie de la série des résistances, tout en les excédant. De la même façon, Derrida avait pointé dans *Spéculer – sur “Freud”* dans lequel il relit *Au-delà du principe de plaisir*³, comment Freud spéculait sur la pulsion de pouvoir (*Bemächtigungstrieb*), une force liante à l'origine du principe de plaisir et qui, en même temps, le déborde. La non-résistance comme la pulsion de pouvoir offrent de décrire le jeu aporétique de la compulsion de répétition propre à l'économie libidinale telle que la formalise Derrida. Pour saisir le lien, rappelons que celui-ci décrit dans *Spéculer – sur “Freud”* la compulsion de répétition comme le mouvement de l'appareil psychique qui se livre à une activité de liaisons et déliaison qui entraînent aussi bien les bandages et les résistances de ce qu'il nomme la *stricture* (l'ensemble lié à lui-même sous le jeu de la pulsion de pouvoir antérieure au principe de plaisir), que le déchaînement de la pulsion de mort qui débande ces résistances (à entendre aussi comme la pulsion de pouvoir mise au service d'autres liaisons). Les résistances ont également le rôle d'assurer le maintien de la stricture en se défaisant au profit de résistances nouvelles. Mais ces résistances n'ont aucun sens à proprement parlé. Quant au *sujet* des résistances, il n'a pas l'initiative de ce jeu, comme Derrida le problématise toujours dans *Spéculer – sur “Freud”*, puisque:

c'est l'X qui spéculait sans identité, c'est l'X [...] qui calcule et met en place le propre piège de sa relève. Ça se limite pour s'accroître. Mais si ça se limite, ça ne s'accroît pas. Si ça se limite absolument, ça disparaît. Inversement, si l'on peut dire, si ça libère quelque chose qui soit aussi proche que possible du processus primaire (fiction théorique), si donc ça ne se limite pas, pas du tout, ça se limite absolument: décharge absolue, débandade, néant ou mort.

L'irrésolution appartient à cette logique impossible. Elle est la stricture spéculative entre la solution (non-liaison, déchaînement, desserrement absolu: l'absolution même) et la non-solution (resserrement absolu, bandage paralysant, etc.)⁴.

La compulsion de répétition est le résultat d'un calcul incessant qui renforce les résistances ou les délie à la faveur des relèves, n'ayant d'autre but que d'assurer le jeu libidinal de la stricture. C'est ainsi qu'elle déchaîne la pulsion de mort pour dénouer les liaisons de l'ensemble lorsqu'il tend à se lier plus fortement à lui-même en se rapprochant de l'état inanimé. Par conséquent, l'objectif de résoudre des résistances engage la psychanalyse dans une direction qui dénie ce jeu aporétique, étant donné que l'irrésolution est première et que la dissolution d'une résistance se fera toujours au profit d'un nouveau bandage sous l'action de la force de liaison de la pulsion de pouvoir. La résistance n'a donc pas de sens et relève aussi bien d'une non-résistance: il n'y a aucun sens à l'interpréter en vue de la résoudre, la compulsion de répétition se chargeant non pas de la résoudre, mais

² Ivi, p. 37.

³ Freud (1920g/1996).

⁴ Derrida (1979), pp. 411-412.

de la déplacer. A toute volonté d'interprétation, la résistance opposera toujours cette irrésolution.

Y a-t-il encore lieu de retrouver une vérité derrière les résistances qui participent au fonctionnement de la stricture? A quoi sert alors une interprétation, sauf à forcer un sens qui n'a pas nécessairement lieu d'être? A quelle fin? Faire en sorte que l'analyste continue son travail d'analyse? A quoi bon? Pour son propre plaisir et celui du patient qui se trouvent liés par le dispositif? Derrida l'aura souligné dans *Résistance – de la psychanalyse* à travers la figure de Bartleby:

Ceux qui ont lu ce petit livre immense de Melville savent que Bartleby est aussi une figure de la mort, certes, mais aussi que, sans rien dire, il fait parler, et d'abord le narrateur qui se trouve être aussi un homme de loi responsable et un analyste infatigable. En vérité incurable. Bartleby fait parler l'analyste comme narrateur et homme de loi. Bartleby, c'est aussi le secret de la littérature. Là où peut-être elle fait parler – ou chanter la psychanalyse. «Là où»: le lieu même de la résistance. Résistance de la psychanalyse – à la psychanalyse.

La psychanalyse même. On ne sait plus qui analyse le secret de qui: «à mort»⁵.

La psychanalyse ne reste-t-elle pas dupe d'un mode d'interprétation qui l'amène à chercher de façon obsessionnelle la résolution de résistances qu'il n'y a pas lieu de *vouloir* résoudre? Sans compter qu'elle cherche à les résoudre par le rabattement de l'analysant, le dit *sujet*, sur une théorie qui disposerait d'une solution. Or, cette théorie (Œdipe) et même toute théorie, ne sont-elles pas déjà chargées du présupposé qu'il existerait une solution définitive? Nous retrouvons la critique deleuzo-guattarienne de *L'anti-Œdipe* (1972) contre une psychanalyse considérée comme machine d'assujettissement, alors que l'analyse de la compulsion de répétition met en péril la possibilité même d'interpréter.

2. *L'interprétation et la résistance*

Nous venons de voir que la logique aporétique de la compulsion de répétition ébranle la façon de penser la résistance. L'appareil psychique se livre à une activité de liaisons et déliaison qui entraînent aussi bien les bandages et les résistances de l'ensemble (le Moi) qui se lie à lui-même, que le déchainement de la pulsion de mort qui débande ses résistances au profit de résistances nouvelles.

Repartons du concept de résistance qui sert encore de modèle à la psychanalyse lacanienne: lorsque l'autre, autrement dit l'autre en soi du sujet divisé, est mis en situation de ne pas être entendu, cette violence qu'on lui inflige se cristallise dans des symptômes. Ces symptômes font souffrir le *sujet*, et la vérité reste tenue à l'écart par des barrages qui constituent ses résistances, où nous retrouvons les lieux délimités du Moi par une opposition entre la conscience et l'inconscient. Lever les résistances vise alors à ce qu'un barrage tombe pour qu'une parole soit rendue à cet autre qui en était privé conformément à la loi œdipienne. Ou, selon la lecture par Lacan de *La lettre volée* d'Edgar Poe, à considérer qu'une lettre arrive toujours à destination, le symptôme se charge de transmettre la lettre, ou bien, comme René Major le formule dans *Lacan avec Derrida*, l'analyse permet de restituer la parole à cet autre au nom de la vérité qui est «d'établir l'insistance de la chaîne signifiante, principe de l'automatisme de répétition, qui guide les effets les plus déterminants pour le sujet»⁶.

Or, la compulsion de répétition est enchaînée ici à une logique transcendantale du signifiant comme indivisibilité de la lettre, et Derrida aura montré dans *Le facteur de la vérité* que

⁵ Derrida (1996), p. 38.

⁶ Major (2001), p. 56.

La lettre ayant (un) lieu d'origine et de destination, restant ce qu'elle est en chemin (qu'est-ce qui le garantit?), elle a un sens propre: la loi de son trajet d'abord, sinon son contenu [...]. Elle doit avoir un rapport avec ce qui constitue le contrat ou le «pacte», c'est-à-dire avec la sujétion du sujet [...]. Son lieu a un rapport essentiel avec son sens et celui-ci doit être tel qu'il la fasse revenir à son lieu⁷.

Pourtant, Derrida et Major pointent le reste inanalysé de Lacan⁸, ne souscrivant pas à ces histoires de restitution par lesquelles le signifiant mène le jeu du sens qui circule entre les places de sujets positionnés sur une chaîne signifiante. La compulsion de répétition excède la loi du signifiant qui tend à la conservation d'une structure par laquelle chaque sujet rejoint sa juste place. Aussi, à reprendre *Le facteur de la vérité*, «une lettre n'arrive *pas toujours* à destination», et parce qu'elle est divisible dans sa structure, «elle n'y arrive jamais vraiment, que quand elle arrive, son pouvoir-ne-pas-arriver la tourmente d'une dérive interne»⁹. Non seulement le «sujet» est divisé, mais la lettre elle-même est divisée et se divise par son itération suivant le jeu de la différence.

Si Lacan enjoint à rendre la parole à un autre bafoué au nom d'une vérité dissimulée, Derrida engage à écouter les voix encryptées, sauf qu'il n'est pas question de restituer un bien (comme une lettre) à son destinataire au profit d'un propriétaire lésé en son nom propre¹⁰. Cette injonction revient à un calcul, quand il s'agit de laisser l'autre faire retour en tant qu'un spectre trouve la force d'interrompre le cours du temps. On peut d'ailleurs se reporter à *Spectres de Marx* (1993), où Derrida thématise cette *hantologie* qui se substitue à l'ontologie, liant par la même occasion psychanalyse et politique. Or, dans son objectif de lever les résistances, la psychanalyse lacanienne reste dupe de la métaphysique de la présence, et comme le formule Major dans *Lacan avec Derrida*:

En fonction de l'hypothèse qui sera faite – que le langage est la condition de l'inconscient et que la circulation de la lettre conditionne le système de dévoilement de la vérité, lui-même condition d'une logique du signifiant, ou que l'inconscient se donne comme un enchevêtrement de traces que le langage lit en les reliant et en tentant de trouver à cette lecture un sens ou d'en délier les sens – on se donnera une représentation très différente de la direction et des trajets d'une analyse, de son parcours ou de ses cheminements, de ses fins et de sa fin¹¹.

Une analyse tenant compte de cette lecture ne suppose plus que le dit «sujet» se réapproprie ses choix en se réajoutant au «grand Autre» d'une chaîne signifiante. L'analyse devient le lieu où se prépare la décision de l'autre, où l'on se met à l'écoute de voix qui débordent paradoxalement le rapport au sens. Pour autant, le langage ne peut que reconduire à des effets de sens, et il s'agit alors de se tenir dans le jeu de l'aporie, entre ces voix qui portent une virtualité qui travaille au-delà du sens et le langage avec ses effets d'idéalisation.

Le retour du spectre n'étant pas calé sur la restitution d'un sens originel et la compulsion de répétition se désaxant de la recherche d'une vérité perdue, la notion d'interprétation se transforme alors en invention comme le soulignent René Major et Chantal Talagrand *Sur les traces... à plus d'une voix* (2011), même s'ils usent de la notion de production pour nous encore trop étroitement liée à l'ontologie (notamment à Hegel, Marx, et surtout Deleuze et Guattari):

⁷ Derrida (1980), p. 448.

⁸ Dans *Le Facteur de vérité*, Derrida lit Lacan lisant Poe et montre que Lacan imbrique la circulation de la lettre volée dans sa conceptualité, alors que la scène d'écriture de Poe la déborde. Voir aussi René Major dans *Lacan avec Derrida*.

⁹ Ivi, p. 501.

¹⁰ Voir aussi le parallèle entre le commentaire de *La lettre volée* par Lacan et les accusations que celui-ci aura faites d'être plagié, comme l'analyse René Major dans *Lacan avec Derrida*, (2001, pp. 87 ss.).

¹¹ Major (2001), p. 29.

Que le travail de la trace ne réveille pas le sens mais le produise, c'est ce qu'il arrive aux psychanalystes d'oublier. De même Derrida rappelle que «la valeur de présence peut aussi dangereusement affecter le concept d'inconscient. Il n'y a pas de vérité inconsciente à retrouver [comme on le dit parfois] parce qu'elle serait écrite ailleurs [...] le texte inconscient est déjà tissé de pures traces, de différences.

Si la psychanalyse reste tributaire d'un rapport métaphysique au sens qui grève sa notion de résistance, nous avons vu que la résistance de l'inconscient n'en a pas. Il faut alors ajouter que Derrida introduit la *restance* qui ouvre à des interprétations sans fin, comme Freud l'a par ailleurs bien formulé par le titre même de son ouvrage *Analyse finie et analyse infinie*¹². Derrida avance d'abord cette notion en déconstruisant la phénoménologie husserlienne par l'analyse du syncatégorème *et* qui se substitue au verbe *est* d'une proposition d'un énoncé de connaissance. Élise Lamy-Rested le formalise dans sa thèse *La déconstruction: une philosophie de l'à venir, entre phénoménologie et psychanalyse*:

La déconstruction [...] ne fait que suivre et excéder le mouvement de l'*epokhê* phénoménologique en substituant enfin au «est» le «et» du *und so weiter*. La proposition type de tout énoncé de connaissance, qui constitue aussi la structure de l'intentionnalité comme Derrida l'a montré dans *La voix et le phénomène*, n'est pas la proposition prédicative du type «S est P», mais plus exactement la proposition non prédicative du type «S et (und so weiter) P». Or cette substitution ne signe pas seulement la fin de l'intuition, mais aussi celle de l'intention de signification. Car le «et», outre le fait qu'il peut aussi, à l'instar de tout signe, rompre la jonction entre l'intention de signification et l'intuition, présente surtout la spécificité de renvoyer à tous les contenus possibles, c'est-à-dire à aucun¹³.

D'après Lamy-Rested, ce jeu de la différence couple la compulsion de répétition freudienne et l'intentionnalité husserlienne de manière incongrue:

La différence est simultanément une intentionnalité sans représentation et une compulsion de répétition asubjective et mécanique, qui ne cesse de différer le retour à l'inanimé, qu'il prenne la forme de la cristallisation dans une essence ou l'informe d'une matière indifférenciée. Elle est en d'autres termes, une répétition intentionnelle qui aspire à la représentation sans jamais parfaitement y parvenir, et une répétition compulsive, «in-intentionnelle»¹⁴.

Pour autant, si ce mécanisme semble évoquer Deleuze-Guattari qui repartent d'une lecture de la répétition à travers une instance machinique dans *L'anti-Œdipe* (1972), Derrida n'y réduit pas la compulsion de répétition, de même qu'il explique dans sa *Lettre à un ami japonais* (1985) que la déconstruction «ne se limite ni à un modèle linguistico-grammatical, ni même à un modèle sémantique, encore moins à un modèle machinique». Derrida pense la compulsion de répétition au-delà de toute instance, du côté de la *restance* qu'il évoque aussi dans *Spéculer – sur "Freud"*:

Je voudrais donner à lire la structure non positionnelle d'*Au-delà...*, son fonctionnement *a-thétique* en dernière instance, autant dire ce qui le soustrait à la requête de dernière instance, voire d'instance tout court.

De l'instance je distingue ailleurs la *restance*¹⁵.

Par la notion de *restance*, plutôt que faire appel à un savoir qu'il faut mettre au jour ou à un processus purement machinique, l'analyste interprète le matériel inconscient à partir

¹² Freud (1937c).

¹³ Lamy-Rested (2013), pp. 13-14.

¹⁴ Ivi, p. 8.

¹⁵ Derrida (1979), p. 265.

d'un non-sens puisé au-delà du langage tout en y renvoyant pour inventer un sens toujours autre.

Voilà que nous oscillons entre une première lecture où l'interprétation se brise sur l'absence de sens d'une non-résistance vouée aux caprices de la compulsion de répétition, et une perspective où l'interprétation relance le sens, ouvrant le matériel inconscient à des retranscriptions illimitées. A la suite de Derrida dans *Freud et la scène de l'écriture*¹⁶, nous utilisons le terme de *retranscriptions*, car il convient aussi d'inquiéter la notion de *traduction* comme celle de *transcription*¹⁷ qui laissent à penser qu'il existerait un sens univoque dans le matériel psychique en le rapportant à une inscription originelle. Or, la scène qui ouvre au jeu de la répétition est irreprésentable, origine sans origine, et les retranscriptions ne seront jamais qu'impures, se jouant indéfiniment. A noter que Freud avance lui-même cette hypothèse¹⁸.

Le texte inconscient est déjà tissé de pures traces, de différences où s'unissent la force et le sens, texte nulle part présent, constitué d'archives qui sont *toujours déjà* des transcriptions.

Aussi la conceptualité de Lacan, du moins, le *premier* Lacan, d'après René Major, en posant un signifiant transcendantal lié à la vérité d'une structure serait empesée de métaphysique et en retrait par rapport à cette lecture de Freud d'après laquelle la traduction relève d'une retranscription.

Au final, qu'il n'y ait aucun sens à tirer d'une non-résistance ou qu'un sens se recrée à partir d'interprétations, les deux lectures ne se rejoignent-elles? Comme l'invention d'un sens s'apparente à une inscription nouvelle, une résistance (ou non-résistance) ne sera levée qu'au profit d'une réécriture, lorsque l'interprétation réussit et que l'analysant cède en l'investissant. Mais de quelle réécriture est-il alors question? A partir de quel matériel? Le savoir de la psychanalyse? Ce savoir n'est-il pas miné par ce bouleversement dans la notion d'interprétation? Si l'interprétation consiste à proposer un matériel créateur de sens, les énonciations issues d'un savoir qui prétend faire jaillir une vérité deviennent infondées. Si ce savoir est hypothéqué par un impensé (un sens caché, le signifiant transcendantal, la parole pleine, Œdipe) et qu'il n'existe pas de savoir sur lequel fonder les interprétations, faut-il en conclure que toute interprétation ne relève que d'un présupposé de l'analyste?

3. La psychanalyse, une activité de déliaison

Malgré tout, la psychanalyse conserve des spécificités sur les autres techniques, ce qui rend la nécessité de la transformer d'autant plus urgente. Elle tente de déjouer l'implication de l'analyste afin que l'*analysant* élabore ses propres énoncés. Rappelons le parcours de Freud, parti de l'hypnose avant qu'il n'abandonne cette pratique, se lestant de toute influence nuisible à la perlaboration. Or, nous venons de voir que cette tentative de non-intrusion est impossible. Il y a toujours réécriture d'un contenu impur qui se fonde sur une matière non homogène à un socle de savoir. D'une part, toute interprétation ne dévoilera jamais une vérité ultime, de l'autre, la tentative pour l'analyste de limiter son influence peut déclencher un excès d'interprétation, car même à ne rien dire, ses souffles et ses gestes se chargent de sens, puisqu'il faut une réécriture. La suggestion est donc irréductible au transfert. Derrida rappellera le constat de Freud dans *Spéculer – sur "Freud"*:

¹⁶ Derrida (1967), p. 313.

¹⁷ *Ibidem*: «Le texte conscient n'est donc pas une transcription parce qu'il n'y a pas eu à transposer, à transporter un texte présent ailleurs sous l'espèce de l'inconscience. Car la valeur de présence peut aussi dangereusement affecter le concept d'inconscient. Il n'y a donc pas de vérité inconsciente à retrouver parce qu'elle serait écrite ailleurs. Il n'y a pas de texte écrit et présent ailleurs, qui donnerait lieu, sans en être modifié, à un travail et à une temporalisation (celle-ci appartenant [...] à la conscience) qui lui seraient extérieurs et flotteraient à sa surface».

¹⁸ Ivi, p. 314.

Echec d'une psychanalyse purement interprétative, le temps est clos pour elle. Elle n'est plus [...] «un art de l'interprétation» [...], d'une interprétation dont la prise de conscience par le malade ne produisait en réalité aucun effet thérapeutique. Au moment de cet échec pratique un autre moyen s'impose. Et une transformation réelle de la situation analytique. C'est par le «transfert» [...] qu'on aura tenté de réduire les «résistances» du malade qui ne se laisse pas atteindre par la simple prise de conscience d'une *Deutung*. Le transfert lui-même déplace mais il ne fait que déplacer la résistance. Il opère une résistance, *comme* une résistance¹⁹.

La neutralité bienveillante par laquelle l'analyste reste en retrait et guide le *sujet* jusqu'à ce que la vérité émerge de ses *propres* paroles, n'aura jamais été qu'un vœu pieux. Après une telle relecture, où la psychanalyse peut-elle encore mener? Même en considérant qu'il navigue à vue à l'écoute des montages de l'analysant, ne pouvant au mieux que *suggérer* des interprétations à partir d'un non-savoir plutôt qu'en repartant d'Œdipe, qu'est-ce qui justifie les interprétations de l'analyste? Celui-ci devrait-il repartir, à défaut de savoir, d'un savoir-faire?

A éviter d'intervenir dans le discours de l'analysant, la psychanalyse ne se confond pas malgré tout avec d'autres techniques performatives. Elle seule se concentre sur le travail de déliaison des résistances, quand les autres pratiques visent à lier le sujet aux prescriptions d'un savoir. A cette réserve, encore une fois, qu'une déliaison ne peut se faire qu'au bénéfice d'une autre liaison via le processus du transfert. Dans ce cercle, il n'en reste pas moins qu'entre une pratique qui suggère des comportements sous le jeu d'un pouvoir aveugle, et celle par laquelle l'analysant défait des résistances en laissant jouer la pulsion de mort et retisse des liens en *libérant* sa *parole* pour créer des *énoncés* (avec la limite sur laquelle nous venons d'insister), se dessine une différence forte. A cette réserve près, encore une fois, que la psychanalyse a tout intérêt à se décaper d'un savoir qui l'assimile encore trop aux autres thérapies et à intégrer la problématique de l'écriture (ou de la textualité comme nous allons l'aborder) en se défaisant d'une essentialisation d'une parole dite *pleine*.

La psychanalyse entretiendrait alors un lien privilégié avec la pulsion de mort, n'ayant d'autre sens qu'à délier les résistances qui fabriquent les symptômes les plus *douloureux* de l'analysant (ce qui renvoie à se demander *qu'est-ce que la douleur et le plaisir? Y a-t-il un seuil?*, autres questions dépliées dans *Spéculer – sur "Freud"*), bien qu'elle rencontre toujours la résistance de la non-résistance, comme l'énonce Derrida dans *Résistances – de la psychanalyse* à partir de la compulsion de répétition:

Double raison pour que la compulsion de répétition ne donne pas son sens aux quatre autres résistances: elle n'a pas de sens (pulsion de mort) et elle résiste à l'analyse sous la forme de la non-résistance: pour cette première raison qu'elle est elle-même de structure ou de vocation analytique. Et certains seraient tentés d'en inférer que la psychanalyse lui est homogène et que, théorie, clinique et institution psychanalytiques représentent la pulsion de mort ou la compulsion de répétition à l'œuvre [...] ²⁰.

Lacan partagerait presque cette lecture, comme le rappelle Bertrand Ogilvie dans *Sujet de l'inconscient?*, si ce n'est que nous y décelons encore une logique oppositionnelle tendue les termes de vie et de mort plutôt qu'une logique aporétique selon la complication *La vie-la mort* que Derrida thématise tout au long de *Spéculer – sur "Freud"*.

À faire surgir ce qui pour Lacan est l'essentiel de l'enseignement freudien, et qui n'est pas «une bonne nouvelle»: le sens de la vie, fondamentalement, c'est la mort, par où Lacan va à l'encontre de toutes les philosophies, et de toute anthropologie, en montrant que l'être, le réel ne peut être pensé par rapport à aucune valeur, à aucun bien mais seulement dans son fonctionnement non finalisé. L'être ne veut pas le bien car il ne veut rien du

¹⁹ Derrida (1979), p. 346.

²⁰ Derrida (1996), p. 38.

tout. La découverte de Freud à partir de laquelle Lacan dit qu'il faut relire toute son œuvre, c'est celle de la pulsion de mort, plus précisément l'idée que toute pulsion est pulsion de mort en dernière instance²¹.

N'est-ce pas aussi ce que Deleuze et Guattari cherchent dans la psychanalyse en ce que celle-ci interrompt le sens, si seulement elle pouvait se libérer d'une essentialisation d'Œdipe²², comme Deleuze le pointe dans une lettre à Guattari parue dans *Lettres et autres textes*?

Nous en étions aux deux directions de la cure: l'une consistant à garotter le flux de figures sur l'image œdipienne [...]; et l'autre, la direction de l'avenir, consistant à schizophréniser [...]. Or vous disiez que pratiquement, vous appliquiez déjà cette direction de schizophrénisation thérapeutique, en forçant, en précipitant vos sujets à bondir, à délier (non à résoudre) Œdipe. [...]

(Ce serait ça l'analyse des résistances qui n'a pas été comprise jusqu'à maintenant car le problème du transfert suppose un problème purement analytique de flux, cf. *quanta de libido*)²³.

Enfin, dernière question. La psychanalyse, dont le sens serait alors de défaire le sens, peut-elle rester dupe du sens qu'elle pourrait encore donner à ce jeu de déliaison? Ne faut-il pas qu'elle réalise qu'elle ne peut se proposer non plus comme un *projet* qui vise à dénouer les résistances afin de se délier d'une position qu'elle essentialiserait encore? Ou ne faut-il pas qu'elle conduise à analyser en permanence le jeu aporétique de la compulsion de répétition et de la pulsion de pouvoir (la force de liaison) qui sévit jusque dans le paradoxe de sa vocation à la déliaison? L'analyste amènerait alors l'analysant à ce point de rupture entre sens et non-sens qui passe par le langage, lui faisant expérimenter cette ouverture à ce qui le déborde. Ce point serait alors l'un des objectifs, s'il en faut, de la cure. Celle-ci pourrait par ailleurs se poursuivre, au gré de l'analysant qui, par ce (non-)savoir, se trouverait davantage exposé au jeu des liaisons et déliaisons qui réagence les différents rapports dans lesquels il se trouve engagé.

4. Résistances de Freud : ouverture politique à une autre logique des frontières

Freud aura-t-il lui-même franchi cette ligne ou ne sera-t-il jamais resté qu'au bord d'un principe (de plaisir)? A boiter un pas au-delà, un pas en deçà? Derrida note dans *Spéculer – sur «Freud»* que si le psychanalyste spéculer sur le jeu du fort-da de son petit-fils, il le fait «sans le faire exprès», «ça spéculer sans le que le calcul s'auto-analyse»²⁴:

Que se passe-t-il quand des actes ou des performances (discours ou écriture, analyse et description, etc.) font partie des objets même dont ils parlent ou écrivent? On n'y gagne certainement pas en transparence auto-réflexive, au contraire. Le compte n'est plus possible, ni le compte-rendu, et les bords de l'ensemble ne sont ni fermés ni ouverts²⁵.

Il manque à Freud ce pas supplémentaire que Derrida fait en analysant le mouvement même de sa spéculation plutôt que d'en rester à l'objet de celle-ci. Freud, bien qu'il décrive le cheminement boiteux de ses réflexions, se tenant au bord de l'aporie d'une pensée qui se soutient d'un langage qui demande à être lui-même interrogé en ce qu'elle s'y appuie, ne se laisse pas entraîner à cette analyse de plus qui précipiterait tous les concepts auxquels il reste agrippé. Cette archi-analyse remonterait jusqu'au spéculateur lui-même, le poussant à *saisir* qu'il est toujours *pris* dans un discours tenant de la logique du

²¹ Ogilvie (2018).

²² Rappelons que Derrida, quant à lui, ne s'oppose pas tant à cette lecture œdipienne, qu'il dévoile son fond ontologique et la déborde, comme nous l'avons montré dans Jabre (2013).

²³ Deleuze (2015), p. 22 (Lettre à Guattari, 20/07/1970).

²⁴ Derrida (1979), p. 313.

²⁵ Ivi, p. 401.

supplément d'où il devient impossible de savoir qui parle et qui est Moi. Derrida souligne qu'au cours de sa spéculation,

Il [Freud] se rappelle. Qui et quoi ? Qui ? lui, bien sûr. Mais on ne peut savoir si ce «lui» peut dire «moi»; et, même s'il disait «moi», quel moi prendrait alors la parole²⁶.

Celui qui parle vient après coup, et la loi qui lui donne la parole n'est pas tant celle d'un Moi que celle d'un *autre* innommable qui l'a toujours précédé et qui lui survivra.

Un «domaine» s'ouvre où l'inscription, comme on dit, d'un sujet dans son texte (autant de notions à réélaborer) est ce qu'il «vaut» au-delà de ce qu'on appelle une subjectivité empirique, à supposer que quelque chose de tel existe dès lors qu'elle parle, écrit et substitue un objet à un autre, se substitue et s'ajoute comme objet à un autre, dès lors en un mot que ça supplée²⁷.

L'autre aura donné lieu à un Moi (ou «sujet») en supplément en tant qu'il s'inscrit dans le langage ou l'écriture suivant une problématique de la textualité que Derrida réélabore.

Élargissons cette problématique au politique en reprenant la notion de résistance qui se trouve liée ce point de rupture, celui d'un Moi découvert en supplément. Dans *États d'âme de la psychanalyse*, Derrida se demande justement si la psychanalyse, à rebours de ce pas, ne continue pas à être tributaire d'un concept de résistance lié à un Moi auto-conservateur qui «implique encore des lignes de frontière, des tracés de front ou des théâtres de guerre dont le modèle est (serait) ce qui se périm(e) aujourd'hui?»²⁸.

Ce même concept de résistance sert à penser (et même engendre) les conflits internationaux entre États souverains, et ces États sont en déconstruction, tandis que le modèle de la guerre qui fait appel à des fronts et des bordures bien délimités serait en crise, d'après Derrida. Et, en suivant Freud spéculer *au-delà du principe de plaisir*, Derrida souligne que le psychanalyste, après l'avoir débordée, en revient à la logique classique des frontières en conceptualisant le Moi par l'image d'une bulle protectrice dont la paroi sépare le dedans du dehors, le trauma étant ce qui viendrait la détruire en ruinant le principe de plaisir. Pour penser cette entité qui se protège contre les pulsions de mort, Freud passe aussi du modèle biologique à

une métaphore politico-psychanalytique: l'association vitale de cellules pour entretenir la vie de l'organisme. L'État ou la société multicellulaire garde la vie au-delà de la mort de tel ou tel sujet. Socius primitif, contrat originaire, «naturel»: la copulation sert à la reproduction et au rajeunissement des autres cellules.

On pourrait alors jouer à la métaphore transférentielle, transférer le transfert et comparer, *übertragen* dit Freud, la théorie psychanalytique de la libido à ces cellules biopolitiques. Présentes dans chaque cellule, les deux pulsions (vie, mort) neutralisent en partie les effets de pulsion de mort dans les autres cellules qu'elles maintiennent en vie, à l'occasion en poussant la chose jusqu'au sacrifice d'elles-mêmes²⁹.

Or, si Freud importe ici des métaphores politico-militaires au nom de la conservation du Moi, il est également possible de contaminer en retour la langue «politique» à partir d'une psychanalyse revisitée par une autre formalisation des bords qui déconstruirait la souveraineté. C'est le même problème sous un autre angle, celui d'une logique du supplément qui ouvre à la notion de texte et qui engage à des déplacements métaphoriques entre champs, quand les concepts de la psychanalyse restent emmurés, faute que cette élaboration de la textualité n'ait été poussée par ce tour de plus, et quand bien même

²⁶ Ivi, p. 329.

²⁷ Ivi, p. 314.

²⁸ Derrida (2000), pp. 23-24.

²⁹ Derrida (1979), p. 328.

Freud aura énoncé et pratiqué ces transferts entre langues «figurées», comme on peut le lire aussi dans *l'Au-delà du principe de plaisir*.

[...] nous sommes forcés de travailler avec les termes scientifiques, c'est-à-dire avec la langue figurée propre à la psychologie (plus exactement: à la psychologie des profondeurs). Nous ne pourrions, sans cela, absolument rien décrire des processus qui y correspondent, et nous n'aurions même pas pu les percevoir. Il est vraisemblable que les carences de notre description s'évanouiraient, si nous pouvions déjà substituer aux termes psychologiques les termes physiologiques ou chimiques. Ceux-ci n'appartiennent assurément qu'à une langue figurée, eux aussi, mais à une langue qui nous est familière depuis plus longtemps, et qui est peut-être également plus simple³⁰.

Dans la suite logique de cette problématique de la métaphore par laquelle Freud reste au bord du débordement textuel qu'elle implique à la suivre dans toutes ces conséquences, Derrida note également que le psychanalyste, bien qu'il s'intéresse à penser une libido tournée vers le Moi qui ferait sauter sa logique de conservation dualiste (préférant maintenir l'opposition entre pulsion de vie et pulsion de mort), celui-ci se trouve alors renvoyé au monisme de Jung dont il refuse les hypothèses par principe. Ce conflit avec le frère ennemi pousse Freud à revenir en arrière et à entretenir son dualisme³¹:

Notre conception était dualiste dès le début et elle l'est encore davantage aujourd'hui. Depuis que nous avons substitué à l'opposition entre les instincts du Moi et les instincts primitifs celle entre les instincts de vie et les instincts de mort. La théorie de Jung, au contraire, est une théorie moniste; en donnant le nom de libido à la seule force instinctive qu'il admet, il a bien pu créer une certaine confusion, mais ce fait n'est pas de nature à nous troubler³².

Sa spéculation troublante ne le trouble pas. Le trouble serait-ce l'envahissement du sexuel ou de l'autre, le tremblement du sans-fond auquel résiste l'homme de science? Ce n'est pas tant le point aveugle de Freud qu'une loi dont il devine le mécanisme, mais qu'il maintient dans l'obscurité, au risque sinon d'y perdre son appareillage conceptuel. Freud se mesure à l'angoisse de voir s'effondrer ce qu'il aura construit, repérant une force hétérogène qu'il ne peut mesurer, en ce qu'elle donne elle-même la mesure. Faute de reconnaître cette loi qui déborde et menace un savoir qui lui assure une position, inquiétant jusqu'à sa démarche et toute promesse de savoir qui se trouvera toujours minée, il préfère reculer. Derrida interprète également cette résistance comme un enfantillage par lequel Freud cherche à conserver la place du souverain. A observer le jeu du *fort-da* de son petit-fils avec sa bobine, Freud reproduit ses allers-retours dans sa propre spéculation, comme Derrida le note:

Or Freud argumente-t-il, contre Jung? Dans un compromis dont la complexité théâtrale et rhétorique mériterait une analyse très fine, Freud mêle un entêtement enfantin à l'objectivisme d'un homme de science passionné. L'un dit: je ne céderai pas d'un pied ou d'un pouce, je continuerai, je recommencerai, surtout pas de monisme, Jung fort! weg! Mais l'autre reconnaît: il est vrai que pour le moment, et c'est bien dommage, le dualisme dont je ne démordrai pas ne peut faire l'objet d'aucune démonstration scientifique [...] ³³.

Derrida ventriloque Freud pour marquer l'enjeu de sa résistance: l'héritage de la psychanalyse où celui-ci s'*octroie* la place de fondateur légitime au prétexte d'un idéal de scientificité, se plaçant comme le bon père en étant aussi le bon fils, l'aîné luttant contre le frère ennemi. Il cite Freud pour lequel:

³⁰ Freud (1996), p. 65.

³¹ Derrida (1979), p. 339.

³² Freud (1996), p. 49.

³³ Derrida (1979), p. 375.

Il est bien regrettable qu'à défaut de pouvoir démontrer nos hypothèses, les seules démonstrations dont nous soyons assurés restent en somme au service de Jung, du moins pour l'instant, risquant ainsi d'égarer le mouvement et de séduire la succession. (séduction, plaisir, le plaisir c'est ce qui peut déborder un savoir et le transformer, dévier de son cours – ajoute Derrida) Mais comme il ne saurait être question d'établir la succession en trahissant l'idéal de scientificité, il faut encore travailler à la preuve³⁴.

Freud s'entête à résister au *faux frère* dans une logique œdipienne le renvoyant peut-être à une blessure narcissique tirée de ses «propres expériences», comme Derrida l'analyse aussi sans que nous n'allions plus loin ici pour décrire les résistances du père de la psychanalyse.

Ce que nous souhaitons plutôt mettre en évidence pour conclure, c'est qu'à repenser la résistance en troublant la notion de frontière, la psychanalyse à venir, à la frontière avec la déconstruction, dispose d'une avance pour formaliser à nouveau frais une autre problématique des bords. Celle-ci trouverait aussi la force de se transférer au champ juridico-politique par contamination textuelle plutôt que de s'en couper. A défaut de cette mutation, la psychanalyse risque d'être «débordée, laissée sur le bord de la route», selon Derrida, qui la met en garde dans *États d'âme de la psychanalyse*³⁵ contre un processus auto-immunitaire qui la conduit à s'autodétruire, attaquée aujourd'hui de toute part, et minée par des impensés qu'elle reproduit farouchement en se dissociant des autres champs, comme une bulle qui se protège.

Bibliographie

- Deleuze, G., Guattari, F. (1972), *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris.
- Deleuze, G. (2015), *Lettres et autres textes*, Edition préparée par D. Lapoujade, Minuit, Paris.
- Derrida, J. (1979/1980), *Spéculer – “sur Freud”*, in Id., *La carte postale*, Flammarion, Paris.
- Derrida, J. (1980), *Le facteur de la vérité*, in Id., *La carte postale*, Flammarion, Paris.
- Derrida, J. (1985), “Lettre à un ami japonais”, in *Le Promeneur*, XLII, mi-octobre 1985.
- Derrida, J. (1993), *Spectres de Marx*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (1996), *Résistances – de la psychanalyse*, in Id., *Résistances*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (2000), *États d'âme de la psychanalyse*, Galilée, Paris.
- Freud, S. (1920g/1996), *Au-delà du principe de plaisir*, OCF.P., XV, PUF, Paris, pp. 273-338.
- Freud, S. (1937c/2010), *Analyse finie et analyse infinie*, OCF.P., XX, PUF, Paris, pp. 13-55.
- Jabre, E. (2013), “Le collectif commence seul, c'est-à-dire à plusieurs. Une tentative de compliquer le jeu des oppositions politiques”, in *Chimères*, vol. 81, n. 3, 2013, pp. 75-93.
- Lamy-Rested, É. (2013), *La déconstruction: une philosophie de l'à venir, entre phénoménologie et psychanalyse*, Thèse de doctorat, Paris.
- Lamy-Rested, É. (2017), *Excès de vie... Derrida*, Kimé, Paris.
- Major, R. (2001), *Lacan avec Derrida*, Flammarion, Paris.
- Major, R., Talagrand, C. (2011), “Sur les traces... à plus d'une voix”, *Escritura e Imagen*, vol. ext., pp. 231-242.
- Ogilvie, B. (2018), “Sujet de l'inconscient?”, *Revue française de psychanalyse*, vol. 82, n. 4, pp. 950-961.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Derrida (2000), p. 22.

Speculare sulla distruzione Ontologie della pulsione di morte tra psicoanalisi, decostruzione e plasticità

Abstract: *Speculate on Destruction. Ontologies of the Death Drive between Psychoanalysis, Deconstruction and Plasticity*

In *Beyond the Pleasure Principle*, Sigmund Freud contests August Weismann's thesis according to which death and sexuality would be late acquisitions of life. By inscribing them at the very source of the living, Freud undermines the purity and originality of the concept of life implied in Weismann's belief in the immortality of germ cells. For this reason, Freud's essay has a special place in Jacques Derrida's thought: according to him, the deconstruction of the ideality of life is at work in *Beyond the Pleasure Principle*, for it testifies that life is always haunted by its "other" (namely death). Today, the notion of death is structural to the research field in Derrida's philosophy concerning the life science that has been lately named "biodeconstruction". However, the notion of death drive has been recently re-evoked by Catherine Malabou, who has elaborated it within a neuroplastic framework that would constitute the critical standpoint of traditional ontology, psychoanalysis, and Derrida's philosophy. This paper proposes that the concept of plasticity might supply instead relevant cues in relation to either Freud's notion of death drive and "biodeconstruction".

Keywords: Biodeconstruction, Death Drive, Life Death, Neuroplasticity, Plasticity

1. Introduzione

La pulsione di morte è definita come:

La forza attraverso cui le creature viventi lottano per raggiungere lo stato organico. Essa non compare mai isolata, i suoi effetti si manifestano prevalentemente in forma di coazione a ripetere, quando una parte di essa si connette ad Eros. [...] In questa forma combinata, il suo impeto maggiore è diretto alla dissoluzione, allo slegamento, alla dissociazione. Nella sua pura forma, silente all'interno dell'apparato psichico, è fino a un certo punto soggiogata dalla libido e indirizzata verso il mondo esterno attraverso l'apparato muscolare, sotto forma di pulsione di distruzione o di dominio o di volontà di potenza: si tratta del sadismo vero e proprio; la parte che rimane "interna" costituisce invece il masochismo erogeno primario¹.

Freud introduce tale nozione nel 1920, in un saggio intitolato *Al di là del principio di piacere*, nell'ambito di una speculazione generale sulla preistoria dell'apparato psichico e sulle sue dinamiche primordiali. Occorre riflettere su questa condizione, per la quale la manifestazione fenomenale della tendenza psichica all'inorganico dipenda dalla sua ibridazione con l'energia sessuale, che a sua volta, in un certo senso (ossia nel senso dell'opposizione tradizionale tra la vita e la morte) costituisce il suo analogo contrario. Occorre forse domandarsi se la pulsione di morte (*Todestrieb*) non abbia i propri modi di manifestazione, non abbia cioè una propria plasticità, intesa come capacità di produrre determinazioni fenomeniche che le ineriscano peculiarmente. Prima di entrare nello specifico di quanto vi è in gioco nell'ipotesi di una plasticità della pulsione di morte, però, è opportuno ricostruire alcune coordinate che ci aiuteranno a collocare il discorso in un quadro teorico più ampio.

Jacques Derrida ha elaborato un'importante lettura del saggio del 1920, in cui la natura speculativa dell'argomentazione freudiana, insieme alla questione dell'"autobiografia" ad

* Università della Calabria.

¹ De Mijolla (2005), p. 371.

essa legata, viene in primo piano. Il termine “speculazione” è colto non soltanto nel suo significato argomentativo, bensì anche in senso economico. In quest’ottica emerge il tentativo, da parte dell’autore, di celare il debito teorico che egli ha contratto con la filosofia e in particolare nei confronti di Friedrich Nietzsche, autore di un’opera, *Al di là del bene e del male*, che riecheggia perfino nel titolo del testo freudiano. Come Nietzsche, anche Freud si rivolge ai posteri. Tuttavia, il tentativo di nascondere surrettiziamente il tributo dovuto e non pagato, rivela un’aspirazione “autobiografica” particolare: quella di fare del proprio nome il significante trascendentale, l’*a priori* originario della psicoanalisi in quanto scienza, istituendo se stesso come il creditore unico di tutta la posteriorità psicoanalitica avvenire. È dunque il motivo della morte, in relazione al concetto di scrittura, che emerge dalla lettura derridiana del testo di Freud, se è vero, come scrive Igor Pelgreffi, che in Derrida è ricorrente «l’idea che l’autobiografia ospiti originariamente la virtualità della perdita di sé»². Attraverso il lavoro sul nome, che è un lavoro “autobiografico” di tracciatura di se stesso, Freud cerca di fissare la sua presenza al di là del limite della propria finitezza. Il testo freudiano è allora come una cartolina, stilata nel desiderio impossibile di appropriarsi definitivamente di sé. Dal suo canto, Derrida non può che rinunciare a ogni tentativo di sottrarsi a questo gioco dei rinvii e degli invii, impostando a sua volta il proprio testo come una speculazione sulla speculazione.

Chi raccoglie, oggi, l’eredità teorica della pulsione di morte? *Al di là del principio di piacere* non fu accolto con facilità, né dai contemporanei né dai posteri di Freud. Ernest Jones parlò a tal proposito di una stesura influenzata da una tendenza speculativa incontrollata:

Spesso, come abbiamo visto, [Freud] aveva ammesso nella sua natura un lato meditativo e anche fantasioso che per anni aveva strenuamente combattuto. Ora l’antico controllo cedeva e Freud concedeva ai suoi pensieri di librarsi in regioni remote. Nell’affrontare problemi fondamentali come quelli dell’origine della vita o della natura della morte Freud si inoltra in un’arditezza senza precedenti nei suoi scritti; nulla di quanto aveva scritto fino allora poteva reggere il confronto. È inoltre degno di nota il fatto che il libro in questione fu l’unico, tra quelli di Freud, ad avere scarso successo tra i suoi seguaci³.

Anche Freud scriveva, diciassette anni dopo la pubblicazione, che l’idea della pulsione di morte «ha trovato in generale scarsa risonanza e non si è propriamente imposta neppure tra gli psicoanalisti»⁴, come del resto avviene ancora nel dibattito contemporaneo, in cui la nozione di *Todestrieb* continua a generare controversie. Bernard Penot critica la connessione, in Freud, tra la funzione dissociativa della psiche e la tensione verso l’inorganico, per due motivi: da un lato, la pulsione di morte sarebbe caratterizzata da una tendenza a legare, più che a slegare o a liberare qualcosa; dall’altro lato, la facoltà psichica di snodare legami e legature (come in tutti i casi in cui il soggetto afferma la propria indipendenza) ha effetti costitutivi, dunque costruttivi e non distruttivi, nella formazione del soggetto⁵. Martin Bergmann afferma invece che le riserve degli psicoanalisti nei confronti del *Todestrieb* sarebbero dovute alla disillusione verso il potere terapeutico dell’analisi – disillusione che non a caso Freud espresse a partire dal 1920. La riluttanza ad accettare la pulsione di morte celerebbe dunque la negazione dell’evento traumatico che apre all’ipotesi della reazione terapeutica negativa⁶.

Tuttavia, l’ambito psicoanalitico non è il solo erede della pulsione di morte. Anche le neuroscienze, impegnate nell’impresa di rivalutare e reinterpretare i concetti

² Pelgreffi (2015), p. 133.

³ Jones (2014), p. 517.

⁴ Freud (1977a), p. 59.

⁵ Penot (2017), pp. 299-321.

⁶ Bergmann (2011), pp. 665-686.

metapsicologici freudiani, ne hanno fatto il proprio oggetto di studio⁷. È di particolare interesse, a tal proposito, l'associazione tra pulsione di morte e plasticità cerebrale, intendendo con ciò la capacità del cervello di modulare la propria mappatura sinaptica, con conseguenti modificazioni sul piano cognitivo e comportamentale, in base alle condizioni esterne e interne del soggetto. Tale associazione è fondata sul fatto che la plasticità sinaptica non ha sempre effetti positivi, adattivi o vantaggiosi ma può in alcuni casi condurre l'individuo verso la distruzione e l'auto-distruzione⁸. La connessione tra pulsione di morte e plasticità cerebrale è oggetto di riflessione nel recente lavoro di Catherine Malabou, impegnata nell'impresa di delineare una prospettiva comune tra filosofia e neurologia. Il programma generale di Malabou è quello di superare la tesi derridiana dell'irriducibilità della traccia alla forma. In tal senso, il motivo della plasticità della pulsione di morte, basato principalmente sul tema della patologia neuropsichiatrica, diventa il motivo dominante di una critica indirizzata al contempo alla teoria psicoanalitica e alla filosofia di Jacques Derrida. Questo articolo propone di rivalutare l'ipotesi di una plasticità della pulsione di morte non in opposizione, bensì in continuità con la psicoanalisi e la decostruzione.

2. Freud e la dinamica binaria degli organismi unicellulari

Al di là del principio di piacere segna un profondo mutamento nella teoria delle pulsioni. Considerate pochi anni prima come «le vere forze motrici del progresso che ha condotto il sistema nervoso – le cui capacità di prestazione sono illimitate – al suo livello di sviluppo attuale»⁹, appaiono invece nel 1920 come attraversate universalmente da «una tendenza inerente alla vita organica a ripristinare uno stato anteriore [...] una sorta di elasticità organica, o, per dirla in altre parole, l'espressione dell'inerzia inerente alla vita organica»¹⁰. Il rapporto tra la vita e la morte, il cui motivo è diffuso in tutto il saggio, è affrontato direttamente nei capitoli quinto e sesto, in cui l'autore discute l'ipotesi della pulsione di morte nel quadro generale del dibattito biologico a lui contemporaneo, che di rimando ebbe un ruolo determinante nello sviluppo della nozione stessa.

Sigrid Weigel riporta che «il modello dinamico dell'opposizione tra la pulsione di vita e la pulsione di morte deriva dall'analisi critica di una disputa sulla logica di morte e riproduzione nella teoria dell'evoluzione, disputa che andava avanti tra medici e fisiologi, tra cui August Weismann, Alexander Götze, Max Hartmann, ecc., fin dagli anni 1880»¹¹. Il testo seminale in tal senso è *Ueber die Dauer des Lebens* ("Sulla durata della vita") di Weismann¹², in cui il biologo, ponendosi l'obiettivo di fornire un fondamento teorico darwiniano alla nascente biologia cellulare, procede a partire dalla domanda sulla durata ottimale della vita dell'individuo singolo ai fini della conservazione della specie. Egli interpreta, in una prospettiva adattiva ed evoluzionistica, la morte e la riproduzione come acquisizioni tardive della vita, che sarebbe dunque un fenomeno più antico e fondamentale. La dimostrazione di questa tesi deriva dall'osservazione dei modi di propagazione degli organismi unicellulari tramite scissione binaria, da cui Weismann deduce che questi ultimi siano esenti dagli oneri della sessualità e della mortalità, caratteristici, invece, degli organismi pluricellulari. Ne risulta una concezione duale delle morfologie complesse, la cui

⁷ L'incrocio tra neurologia e psicoanalisi ha dato origine a un nuovo campo di ricerca: la "neuropsicoanalisi". La nozione di pulsione di morte è stata recentemente al centro del XX Congresso della International Neuropsychanalysis Society, tenutosi a Bruxelles nel 2019. Cfr. Flores Mosri (2019), pp. 1-21.

⁸ Si vedano ad esempio: Bazane, Detandt (2013) e Kato, Kanba (2013). Quest'ultimo articolo, che si pone l'obiettivo di «portare alla luce il meccanismo nascosto delle pulsioni attraverso la moderna conoscenza delle cellule di microglia e del loro ruolo immunologico all'interno del cervello», ipotizza che tali cellule possano essere il sito neurale della pulsione di morte, per via del ruolo che esse assolvono nei processi di apoptosi (morte cellulare programmata) attraverso la produzione di citochina TNF- α (Tumor Necrosis Factor- α). Segnalare questo caso ci sembra interessante, perché esplicita il tentativo di localizzare il *Todestrieb* a livello cerebrale.

⁹ Freud (1978), p. 24.

¹⁰ Freud (1977b), pp. 90-91 (traduzione leggermente modificata).

¹¹ Weigel (2016), p. 116.

¹² Weismann (1882).

struttura sarebbe scissa in una parte, detta “soma”, mortale e una parte, costituita dalle cellule germinali, immortale. Tali cellule abitano il soma per la durata necessaria e lo abbandonano a un progressivo deterioramento una volta che la funzione riproduttiva dell'organismo sia stata espletata.

Freud si domanda se la prospettiva di Weismann non perda di vista alcune dinamiche che l'approccio metapsicologico potrebbe al contrario rivelare:

L'organizzazione primitiva di questi esseri [protozoi] può nascondere ai nostri occhi importanti fenomeni che, per quanto effettivamente presenti anche in essi, diventano *manifesti* solo negli animali superiori, in cui sono in grado di assumere un'espressione morfologica. Ora, se abbandoniamo il punto di vista morfologico e adottiamo quello dinamico, ci riesce assolutamente indifferente sapere se si può dimostrare o meno la morte naturale dei protozoi. In questi esseri, la sostanza che si rivelerà in seguito immortale non si è ancora separata da quella mortale. Le forze che cercano di spingere la vita verso la morte possono anche essere all'opera nei protozoi fin dall'inizio¹³.

Adottando un punto di vista dinamico, Freud sembra negare non soltanto l'immortalità delle cellule germinali ma anche la tesi del loro monismo strutturale. Non possiamo sapere se all'interno dell'unità morfologica dei protozoi sia già all'opera la “ritmicità tentennante” (*Zauderrhythmus*) dell'alternanza fondamentale di *Eros* e *Thanatos*. Tanto basta a gettare sulla stessa idea di vita l'ombra di un'ambiguità funzionale di fondo: come le forme complesse, anche i fenomeni vitali più elementari potrebbero essere accompagnati da processi esiziali e perfino condividere con quelli gli stessi presupposti “bio-dinamici”, come dimostra l'ipotesi del narcisismo inteso come principio regolatore comune delle cellule germinali e di quelle neoplastiche¹⁴.

Il rapporto tra la vita e la morte, tuttavia, non è affatto simmetrico come potrebbe sembrare. Al contrario, esso è inquadrato in un discorso che cerca di tenere insieme due tesi inconciliabili: quella dell'universalità della pulsione di morte e la tesi per cui, nonostante ciò, alcune pulsioni tendano invece alla conservazione della vita. Occorre anzitutto tener presente che «l'essere vivente elementare non avrebbe, fin dai suoi esordi, nessuna voglia di modificarsi; e se le condizioni restassero inalterate non farebbe altro che ripetere il medesimo andamento biologico»¹⁵. L'essere vivente elementare (*das elementare Lebewesen*), che è un altro modo di chiamare l'organismo unicellulare (*das einzellige Lebewesen*), sarebbe originariamente preso nel meccanismo mortale della ripetizione. Se Weismann considera la vita come il *continuum* della propagazione delle cellule germinali e la morte, assolvendo alla funzione di agevolarne il corso per mezzo della sua opera di snellimento e di eliminazione del superfluo, come un fenomeno tardivo che appartiene alla struttura del vivente in quanto suo correlato logico, in Freud la tendenza all'inorganico detta invece il ritmo della vita e questa, che si leva dalla materialità inerme per voler subito ritornare ad essa, ne segue in qualche modo la cadenza. Per questo motivo, non c'è simmetria tra i due termini della relazione: la vita e la morte non sono due essenze originariamente eterogenee che si confrontano sul campo del vivente bensì due termini al contempo inscindibili e irriducibili l'uno all'altro. La loro relazione non è quella di due virtualità che si oppongono nelle proprie determinazioni biologiche bensì quella di un andamento duale e sincronizzante, non riducibile a una serrata opposizione né all'identificazione dei loro fenomeni.

Se di opposizione si potesse parlare, questa sarebbe da ricercare invece nel peculiare problema nella seconda tesi: com'è possibile che, nonostante l'universalità della pulsione di morte, la vita tenda comunque a riprodursi? Le cellule germinali sono infatti l'incarnazione di pulsioni che, nella misura in cui custodiscono e rinvigoriscono la vita, sembrano opporsi al *Todestrieb*. Eppure, precisa Freud, è necessario considerare (e si

¹³ Freud (1977b), p. 102.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 115.

¹⁵ *Ivi*, p. 92.

tratta di una considerazione *im höchsten Grade bedeutungsvoll*, “al massimo grado significativa”) «che, per compiere la sua funzione, la cellula germinale deve essere rinforzata, o, se possibile, fondersi con un'altra cellula che le è simile e al contempo ne differisce»¹⁶. Senza la riproduzione o il “rinforzo” (nutrimento), le cellule germinali morirebbero come tutte le altre. Esse non sono di per sé immortali e se conservano la vita è per via delle pulsioni sessuali che le dinamizzano. Queste ultime, afferma Freud, sono le autentiche (*eigentlichen*) pulsioni di vita, lasciando intendere che non ve ne siano altre. Sebbene egli non fornisca una definizione della sessualità cellulare, ne descrive tuttavia il funzionamento: «Poste in condizioni favorevoli, le cellule germinali cominciano a svilupparsi, cioè a ripetere quel processo a cui debbono la loro esistenza e, alla fine, una parte della loro sostanza prosegue l'evoluzione fino a raggiungere la meta finale, mentre un'altra, sotto forma di germe residuo, si ritira fino al punto di partenza del processo evolutivo»¹⁷. Le cellule germinali hanno un effetto rivitalizzante in quanto conservano e propagano la struttura morfologica e le tendenze istintive dell'organismo. Tuttavia, la trasmissione delle informazioni biologiche non avviene, da un membro all'altro della specie, in maniera lineare, bensì in un modo altrettanto “cadenzato”, come era l'andamento della vita organica in generale in rapporto alla morte. Tali informazioni ereditarie si ripetono (*wiederholen*) da un individuo all'altro e ogni ripetizione è un risalire (*zurückgreift, zurückgreifen*) verso l'origine (*Entstehung*). La dinamica della riproduzione è in fondo simile a quella della pulsione di morte: si tratta in entrambi i casi di un movimento di ritorno, di risalita, di un moto elastico, appunto, che accomuna la morte e la propagazione della specie.

Vi è dunque in Freud una complicazione del rapporto tra la vita e la morte rispetto al funzionalismo della biologia e del positivismo dei secoli XIX e XX, complicazione dotata di una sua forza critica e decostruttiva¹⁸. Jacques Derrida lo noterà per la prima volta nel 1966, in un testo intitolato *Freud e la scena della scrittura*, in cui le condizioni poste in *Al di là del principio di piacere* rivelano come la decostruzione della vita in quanto presenza ideale sia già all'opera nel saggio del 1920.¹⁹ Tuttavia, sarà circa un decennio più tardi che la tematica verrà affrontata in tutta la sua portata.

3. Derrida e l'auto-telia del vivente

Il titolo *Speculare – su “Freud”*, il saggio in cui Derrida fornisce un'attenta lettura di *Al di là del principio di piacere*, informa, attraverso l'ambiguità del tratto d'unione, sul duplice programma dell'autore: da un lato, si tratta di condurre una lettura basata sulla speculazione in quanto chiave di lettura del testo freudiano; dall'altro, si tratta invece di speculare (di argomentare o di filosofare speculativamente) a partire da Freud. A sua volta, il verbo “speculare” assume un'ulteriore bivalenza. In quanto speculazione meditativa, esso indica lo sforzo di pensare al di là di una serie di evidenze e di schemi assodati: quelli della psicoanalisi stessa, che fino ad allora aveva trovato un proprio agio e una certa sicurezza nell'elevare il piacere a principio dominante dell'apparato psichico. In quanto speculazione economica, il riferimento è invece alle dinamiche “eterologiche” implicite in ogni atto di appropriazione: è la questione del debito, che abbiamo già incontrato ma anche, più in generale, la questione del νόμος dello οἶκος, della legge umana della casa che, attraverso lo scambio e la distribuzione impliciti nel concetto, iscrive l'alterità nel sito del più intimo. Occorre però collocare la lettura derridiana in un quadro teorico ed epistemologico più ampio.

¹⁶ Ivi, p. 95.

¹⁷ Ivi, pp. 94-95 (traduzione leggermente modificata).

¹⁸ Su questo punto, si veda Derrida (1994), pp. 71-72.

¹⁹ Cfr. Derrida (2002), pp. 262-263: «Indubbiamente la vita si difende attraverso la ripetizione, la traccia, la differenza. Ma bisogna intendersi su questa formulazione; non c'è una vita *presente* in primo luogo, che *in seguito* arriva a proteggersi, a rinviarsi, a riservarsi nella differenza [...] Bisogna pensare la vita come traccia prima di determinare l'essere come presenza. È la sola condizione per poter dire che la vita è la morte, che la ripetizione e l'al di là del principio di piacere sono originari e congeniti a quello stesso che essi trasgrediscono».

Il testo di Derrida è l'ultima articolazione di un seminario, intitolato *La vie la mort*, tenuto all'*École normale supérieure* di Parigi tra il 1975 e il 1976. Si tratta di una complessa ricostruzione storico-teorica in cui Derrida confronta l'opposizione metafisica e biologica tra la vita e la morte in autori come Hegel, François Jacob, Canguilhem, con un "pensiero dell'al di là" di cui ricostruisce il filo conduttore e che, da Nietzsche e dalla lettura di Heidegger dei *Frammenti nietzscheani*, procede fino a Blanchot, passando appunto per il saggio di Freud del 1920. Nella prima sezione, il filosofo presenta la formula che dà il titolo al seminario:

Con il bianco di una pausa o il tratto invisibile di un al di là, "la vita la morte", non mi oppongo né identifico vita e morte (né e né è), diciamo che annullo tanto l'opposizione quanto l'identificazione, per far segno non in direzione di un'altra logica, una logica opposta di vita e morte, ma verso un'altra topica, se volete, da cui tutto il programma dell'e e dell'è, della posizionalità (*positionnalité*) e della presenza dell'essere, dei due effetti residui de "la vita la morte", si offrirebbe alla lettura²⁰.

"La vita la morte" si legge con un tratto d'unione bianco nel mezzo – una linea di scrittura impronunciabile, come la "a" di "*différance*" – che indica l'oscillazione differenziale e non dialettizzabile di vita e morte, costantemente rimossa e tuttavia fondativa dell'opposizione stessa. Nel quadro di questa formula, *Al di là del principio di piacere* rivela la sua portata decostruttiva. In *Speculare – su "Freud"*, ci viene mostrato, anzitutto, che non appena ci si attardi a ripercorrere il tracciato della scrittura di Freud, i confini e le delimitazioni che separano le nozioni principali nel testo rivelano la loro labilità. Seguire tale tracciato significa osservarne l'andamento "zoppicante" – metafora che chiude il testo freudiano e che Derrida recupera come chiave di lettura. Il filosofo non elude, in una foga riassuntiva, le serie di partenze senza un preciso approdo, le ipotesi espresse e subito abbandonate, i rinvii e le deviazioni improvvise della scrittura di Freud. Al contrario, ne ricava un'importante conclusione: in questo saggio, tutto si mantiene nell'ambiguità di un "*pas au-delà*" (gioco di parole in cui "*pas*" è inteso nel senso del sostantivo "passo" e come avverbio di forma negativa), un passo che si compie e non si compie, che non porta da una posizione all'altra, bensì sovverte, con la sua ambiguità, la stessa logica della "posizionalità". Freud s'incammina non al di là, bensì a ridosso del principio di piacere e, da questo bordo, procede su un terreno oscuro e inesplorato. In tal modo, il testo freudiano non produce una tesi e neppure la manca; in esso si costituisce invece un'"a-tesi" (*athèse*), qualcosa cioè che abbia una "funzione a-tetica" (*fonctionnement a-thétique*) e che dunque si costituisca come operatore decostruttivo dell'opposizione tetica tra la vita e la morte.

Dovendo operare una sintesi brutale, il primo dualismo che s'incontra nel saggio di Freud è quello tra il principio di piacere e il principio di realtà. L'uno ha funzione omeostatica, di ricerca del piacere allo scopo di abbassare la quantità di energia pulsionale presente nell'apparato psichico, l'altro assolve invece alla funzione di proteggere la psiche e l'organismo dai pericoli del mondo esterno che l'individuo incontra mentre tenta di espletare i propri bisogni. Tuttavia, a ben vedere, l'ostacolo che la realtà impone al piacere non è un'istanza di assoluta rinuncia, bensì una sospensione momentanea o, come dice Derrida, il "ritardo di una differenza" (*relais d'une différence*). Senza un tale ritardo, nella totale assenza di una forma di moderazione, il principio di piacere non assolverebbe il suo scopo ma condurrebbe la psiche verso il pericolo, se non addirittura alla morte. Si può dunque dire che il principio di piacere legghi se stesso per mezzo del principio di realtà e che quest'ultimo non sia altro che lo "stesso differito" attraverso cui il piacere si auto-limita. I due principi, però, appaiono da subito legati a un altro elemento differenziale, ossia la morte:

Il piacere e la realtà puri sono limiti ideali, vale a dire finzioni. Distruttrici e mortali tanto l'uno quanto l'altra. Entro i due, dunque, la deviazione differenziale forma la stessa

²⁰ Derrida (2019), p. 19.

effettività del processo, del processo “psichico” come processo “vivente” [...] La deviazione differenziale “sarebbe” così la radice comune, vale a dire differente (*différente*), dei due principi, radice strappata a se stessa, necessariamente impura e strutturalmente destinata al compromesso, alla transizione speculativa [...] Ma quale sia il capo in cui si prenda questa struttura a uno-due-tre termini, è la morte. Al capo, la morte non è opponibile, non è differente (*différente*), nel senso dell’opposizione, dai due principi e dalla loro differenza. È iscritta, sebbene non sia scrivibile, nel processo di questa struttura – diremo più tardi strittura (*stricture*). Se la morte non è opponibile, essa è già la vita la morte²¹.

La morte appare dunque come ciò che abita la relazione differenziale tra i due principi. “Da parte a parte”, perché, da un lato, è in vista del pericolo che il *Lustprinzip* si lega e si auto-differenzia, dando a se stesso la forma a distanza del principio di realtà, mentre, dall’altro lato, quest’ultimo (essendo nient’altro che la differenza autonoma del *Lustprinzip*) non sarebbe altro che piacere che si rimanda indefinitamente, fino al proprio sfinimento. La morte costituisce dunque il rapporto differenziale in quanto *différance* della *différance*, come istanza eteronomica che detta il movimento auto-logico dei due principi. Del resto, scopo del principio di piacere non è la ricerca del piacere stesso, bensì la scarica di quella stessa energia pulsionale che il *Todestrieb* tende ad eliminare definitivamente muovendo l’organismo in direzione dell’inerte. Considerando che la pulsione di morte è più primitiva e costituisce la preistoria (*Vorzeit*) del principio di piacere, non è difficile comprendere come, secondo Derrida, il principio di piacere sia a sua volta lo “stesso differito” della pulsione di morte.

Approfondendo il rapporto tra *Todestrieb* e *Lustprinzip*, si può notare come entrambi rispondano a una funzione di “strittura” a cui Freud accenna quando spiega la relazione tra il trauma e la coazione a ripetere. L’evento traumatico coglie la psiche di sorpresa, perché non gli permette di anticipare il pericolo attraverso l’angoscia e i propri meccanismi di difesa. Il trauma perfora la psiche, lasciandovi entrare una quantità di stimoli che essa non può gestire. La ripetizione ha dunque per Freud lo scopo di legare l’energia in eccesso. Tale funzione di strittura sarebbe a sua volta la traccia di una pulsione più originaria perfino del *Todestrieb*. Essa concernerebbe la vita organica nella sua più immediata elementarità e nel suo rapporto con la morte. Per via della funzione di “strittura”, *Al di là del principio di piacere* custodirebbe dunque una «teoria implicita della tele-informazione»²², per la quale il vivente tenderebbe a “legarsi” perché attraversato originariamente da una lontananza (*vijlæ*) da sé, trovandosi nella condizione di doversi manovrare a distanza, di dover diventare il proprio auto-teleguidante (*autotéléguidant*), ponendo lo “stesso” come il proprio obiettivo (*auto-télie*). Non c’è interruzione tra vita e morte, bensì esclusivamente tra la vita e la vita. L’appropriazione auto-logica, la copertura della distanza, è costantemente dislocata, rimandata all’avvenire, ossia al futuro dal quale la morte è anticipata in quanto traccia, assenza e interruzione della sostanza vivente.

4. Malabou e la plasticità della pulsione di morte

La lettura che Malabou propone di *Al di là del principio di piacere* può essere compresa in base a un assunto iniziale, secondo il quale Freud avrebbe intuito l’esistenza di una pulsione di morte ma non la sua plasticità, ovvero la capacità di creare le proprie forme empiriche e sensibili. Il padre della psicoanalisi sarebbe influenzato da un dualismo non esplicitato per il quale solo la vita sarebbe dotata del potere plastico di creazione, mentre la morte (in quanto richiama il vivente al suo stato inorganico) sarebbe caratterizzata invece da una sorta di elasticità. Ciò che Malabou legge in Freud – che è anche il motivo della critica rivoltagli – è l’incapacità di concepire la simmetria del rapporto tra la vita e la morte:

²¹ Derrida (2017), pp. 222-223.

²² Ivi, p. 274.

Eros, o le pulsioni di vita, creano forme. La pulsione di morte le distrugge. Le pulsioni di vita e la pulsione di morte sono due tendenze plastiche che coincidono nel tempo. Ma Freud non riesce a portare alla luce la forma reale di questa coincidenza temporale e materiale. Fallisce perché insidiosamente spinto a dissociare questa simultaneità. Proprio nel momento in cui definisce la plasticità della vita psichica come coesistenza di vita e morte, come uno stato indecidibile tra la vita e la morte, introduce una distinzione tra plasticità ed elasticità che viola questa indecidibilità e coesistenza²³.

Tale mancanza o incapacità, da parte di Freud, di cogliere la plasticità della pulsione di morte, gli impedirebbe altresì di oltrepassare il dominio del principio di piacere: «La caratterizzazione della pulsione di morte in quanto “elastica” la priva del suo potere plastico e della sua capacità di resistere al principio di piacere. Se non si può provare che la distruzione ha ed è una forma, se la forma è sempre dalla parte di Eros, diventa impossibile provare che ci sia qualcosa al di là del principio di piacere»²⁴. Eppure – afferma Malabou – il limite è oltrepassabile: l’opera plastica della pulsione di morte non fa che produrre le proprie sculture, che non a caso sono del tipo che la psicoanalisi esclude dal proprio dominio terapeutico. Si tratta di patologie non riconducibili a un conflitto interno, come nel caso di disturbi legati a lesioni cerebrali. Secondo Malabou, la patologia neuropsichiatrica comporta una rottura definitiva nella biografia del paziente, distrugge la sua identità e ne forma un’altra che non ha alcun rapporto con quella precedente. Questa formazione è l’opera stessa della plasticità distruttrice.

Più nel dettaglio, la psicoanalisi non sarebbe in grado di concepire la distruzione delle strutture profonde della soggettività psichica. Malabou dimostra ciò elaborando la propria interpretazione della metapsicologia freudiana a partire dalla seguente domanda: se l’inconscio non conosce negazione – e men che meno la negazione di se stesso – come può esistere una pulsione di morte? La risposta sarebbe da ricercare nella forma primordiale dell’angoscia, in connessione dunque alla struttura della castrazione:

Il solo elemento che permette la traduzione fenomenale [della pulsione di morte] è la perdita o il taglio [...] la castrazione “rappresenta” l’addio dell’io a se stesso. La morte diventa propria, “la mia morte”, nella misura in cui appare come processo di dissociazione delle istanze psichiche, come se l’io fuggisse da sé, preparando e negoziando la propria dipartita. Dipartita anticipata, nel corso della sua vita, dalla “ripetizione regolare della perdita dell’oggetto”²⁵.

Negli scritti metapsicologici di Freud, la sessualità è sempre accompagnata dalla propria alterità, la quale (benché assuma ogni volta una forma diversa fino alla formulazione definitiva del dualismo tra *Eros* e *Thanatos*) è sempre stata la morte, «presente fin dal principio nella teoria freudiana delle pulsioni, anche quando non porta ancora il proprio nome»²⁶. Sessualità e morte sono intimamente connesse perché entrambe si strutturano sulla scena della castrazione, dunque del taglio e dello sdoppiamento oggettuale del “sé”. La castrazione è l’evento reale privo di essere (*événement réel sans être*), ossia la forma virtuale della scena primaria, che apre la struttura generale di anticipazione del pericolo. Tale struttura è al fondo la parte indistruttibile della psiche, per via della quale l’inconscio non conosce negazione: «L’attesa del lutto di sé, l’attesa come lutto di sé, il taglio del più intimo tagliato via dal più intimo, è indistruttibile»²⁷. Il fatto che la sessualità, intesa come causalità specifica della teoria psicoanalitica, sia “abitata” (*hantée*) dall’angoscia della morte, permette alla psicoanalisi di ricondurre ogni evento traumatico alla struttura della castrazione.

²³ Malabou (2007a), p. 82.

²⁴ Ivi, p. 83.

²⁵ Malabou (2017), pp. 204-205.

²⁶ Ivi, p. 169.

²⁷ Ivi, p. 212.

Diverso è il caso della patologia neuropsichiatrica. In primo luogo, la neurologia rifiuta la separazione tra il sistema nervoso (in cui l'energia pulsionale ha la sua origine fisiologica) e l'apparato psichico (ovvero l'istanza non fisiologica che organizza i processi di regolazione dell'energia, supplendo all'incapacità del cervello di gestire i propri stimoli interni). La neurologia afferma al contrario che l'autoregolazione omeostatica dell'energia cerebrale sia l'attività basilare del sistema nervoso. Tale attività implica un monitoraggio costante dell'organismo, finalizzato a constatarne di volta in volta le condizioni e genera un linguaggio emotivo inconscio, un puro "sentirsi" della vita²⁸, che è la forma prima e fondamentale del rapporto a sé, su cui tutte le altre si struttureranno. L'"inconscio cerebrale" è l'economia auto-affettiva generatasi nel corso di questo processo, mentre la malattia neuropsichiatrica è definita in termini di affezione della capacità auto-affettiva²⁹, distruzione patologica del rapporto originario del sé col sé. La neurologia contemporanea (a differenza della psicoanalisi) permette di concepire la distruzione delle strutture psichiche fondamentali alla base della costituzione del soggetto, condizione per cui è possibile pensare la plasticità della pulsione di morte, ossia la formazione di una soggettività che non risponda più ad un qualche tipo di funzione omeostatica. Siamo giunti al di là del principio di piacere. Il paziente neuropsichiatrico manifesta un'indifferenza di natura soprattutto emotiva, una mancanza d'interesse verso se stesso e i propri affetti, in quanto egli non è più se stesso - o meglio, in quanto lo "stesso" non è più. Una volta disarticolata la prima e fondamentale forma del rapporto auto-affettivo, il soggetto è esposto all'opera scultorea della distruzione.

5. Aleatorietà della chiusura

Procedendo dal tema della patologia neurologica, Malabou teorizza una "ontologia dell'accidente", formula che dà il titolo a un saggio del 2009, in cui l'ultimo capitolo valuta la struttura logica del concetto di plasticità distruttrice, definita come «modalità del possibile che sarebbe esclusivamente legata alla negazione»³⁰. Pensata in tal modo, la negazione si porrebbe al di là di qualsiasi rapporto tra il negativo e il positivo o tra il possibile e l'impossibile. Malabou scrive:

La possibilità che io cerco di mettere in gioco – come dire di no, un no secco, inconvertibile, irrecuperabile: come pensare la distruzione senza remissione – può essere chiamata *possibile negativo*. Una tale possibilità non è la negazione del possibile, non si confonde più con l'impossibile. Senza ridursi all'affermazione, il possibile negativo non è l'espressione di alcuna mancanza né di alcun deficit. Testimonia di un potere o di un'attitudine del negativo che non si afferma e non si manca, che *forma*³¹.

L'analisi della struttura logica della plasticità distruttrice si concentra, per via della sua analogia con il "possibile negativo", sulla nozione freudiana di "denegazione": come nel caso del possibile negativo, anche quest'ultima non si risolve né in una negazione secca né, semplicemente, in un'affermazione implicita, bensì nella sospensione di una possibilità emersa nel corso dell'analisi. Ora, la denegazione, nell'interpretazione dell'autrice, consisterebbe fondamentalmente in «un rigetto fuori dalla presenza»³², ossia nel rigettare e nel trattenere il contenuto della possibilità fuori dal campo della coscienza. Tuttavia, proprio nella simultaneità del duplice gesto del negare e del trattenere, la denegazione risponderebbe a una duplice istanza: da un lato, la coazione a ripetere lega la psiche al contenuto represso e al conflitto ad esso collegato, dall'altro «tradisce un'attesa, quella della venuta di un'altra maniera d'essere»³³. La denegazione implicherebbe in segreto

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 69: «Esiste una pura emozione vitale, senza altro oggetto che "sé" – il "sé" cerebrale».

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 84: «Tutte le malattie o le lesioni cerebrali affettano l'auto-affezione del cervello».

³⁰ Malabou (2009), p. 71.

³¹ *Ivi*, p. 72.

³² *Ivi*, p. 77.

³³ *Ivi*, p. 81.

l'attesa fantasmatica di un avvenire impossibile, perché indissociabile dall'idea di un'altra origine, in cui l'elemento spiacevole e il contenuto represso non siano mai esistiti:

Il possibile negativo – ciò che non deve venire alla presenza – apre, al livello del possibile affermativo – ciò che l'analista dice (“ma sì, è sua madre, è sicuramente possibile che sia lei, è certamente lei”) – un'insenatura che dona a quest'ultimo il suo avvenire. Denegare presuppone sempre un atto di fede, una fede che si può definire come un altro cominciamento possibile, un'altra fonte rispetto a quella reale, storica, a quella realmente arrivata. Quando nego una cosa, ovvero quando nego l'evidenza, postulo, senza poterlo affermare, che tutt'altro avrebbe potuto essere, che tutto sarebbe potuto andare diversamente³⁴.

Questa duplice istanza spinge il soggetto a custodire, pur nella sua irrealizzabilità, la possibilità paradossale «della venuta di un'altra maniera d'essere. Di una maniera esclusa dal reale. Di una maniera che è quella della promessa, di un a-venire che si riserva per sempre»³⁵. Pertanto, come si potrebbe già intuire dalle parole di Malabou, tutto ciò ha implicazioni filosofiche importanti:

La possibilità della denegazione, questa fede tenace e ineluttabile nell'origine totalmente altra, non è quella della plasticità distruttrice, che si rifiuta alla promessa, alla credenza, alla costituzione simbolica di tutte le risorse dell'avvenire. Non è vero che la struttura messianica della promessa è indecostruibile. La filosofia che viene deve esplorare lo spazio di questa sconfitta delle strutture messianiche. La scoperta freudiana della denegazione marca senza alcun dubbio un passo decisivo nell'analisi di tale sconfitta, nel pensiero della distruzione in generale. Cionondimeno, come vedremo, è ancora legata alla salute, alla redenzione, a una maniera del messianismo psichico nello stesso istante in cui, paradossalmente, ammette l'ipotesi della reazione terapeutica negativa³⁶.

La filosofia di Derrida, che è alquanto esplicitamente il riferimento latente di questa forte presa di posizione, finirebbe dunque nell'essere presa in una sorta di coazione a ripetere, agita da una fede quasi patologica nel futuro, mentre la psicoanalisi, che dal suo canto contribuisce alla decostruzione delle strutture messianiche, rimane tuttavia incastrata nello stesso meccanismo coercitivo che rivela.

Cionondimeno, è lo stesso concetto di plasticità – centrale nel pensiero di Malabou – ad essere in gioco. Non soltanto perché esso risponde, dopo una lunga riflessione sul potere creativo della plasticità stessa, all'esigenza di affrontare il tema, sempre accennato ma mai sviluppato appieno, di un senso distruttivo, esplosivo del termine “plasticità”; bensì per un altro motivo che, benché richiederebbe forse un contributo a parte, cercheremo qui di riassumere. Malabou afferma che la plasticità è il concetto che viene “al tramonto della scrittura” (*Plasticité au soir de l'écriture* è il titolo di un saggio del 2005), in una sorta di superamento storico ed ermeneutico della scrittura stessa, da intendersi probabilmente nel senso dell'*Aufhebung*. La decostruzione sarebbe in tal senso un macro-movimento di auto-negazione della metafisica, mentre la plasticità è la sintesi di entrambe, perché pensa a un tempo la presenza e la non-presenza, la forma e la traccia. Malabou contesta dunque a Derrida la tesi dell'irriducibilità della traccia alla forma, affermando, al contrario, che la traccia ha essa stessa una propria plasticità e intrattiene con la forma un legame inestinguibile. Il problema della prospettiva derridiana sarebbe quello di ridurre la filosofia a un «lessico *metastatico*, senza il suo corollario *metamorfico*»³⁷ e di produrre in tal modo una sorta di foronomia filosofica che produce:

³⁴ Ivi, pp. 79-80.

³⁵ Ivi, p. 81.

³⁶ Ivi, pp. 81-82.

³⁷ Malabou (2005), p. 91.

Un impoverimento filosofico del movimento che lo riduce alla sola traiettoria rettilinea, tagliandolo fuori dalla comprensione dell'alterazione, della formazione o della deformazione, della genesi o del declino. In una parola, dal suo rapporto con la vita [...] Ora – si chiede Malabou – la scrittura, mancando della propria forma, non si riduce a una maniera della foronomia, della dislocazione senza avventura metamorfica? La scrittura non finisce essa stessa per essere confusa con la propria forza d'inerzia?³⁸

L'irriducibilità della traccia alla forma implicherebbe dunque l'esclusione della vita dal discorso filosofico e l'identificazione della scrittura con la propria forza d'inerzia (*sa propre force d'inertie*), con qualcosa che nella scrittura appartiene alla pulsione di morte. Tuttavia, associare la traccia alla non-presenza e la forma al regime ontico della presenza non basta ad affermare la sublazione della scrittura da parte della plasticità: ciò equivarrebbe a identificare la forma stessa con la mera presenza, il che, da un lato, farebbe della plasticità un concetto metafisico e, dall'altro, riavvierebbe conseguentemente il circolo decostruttivo. È necessario postulare che la forma sia in grado di intrattenere un proprio rapporto ermeneutico con la morte e con la non-presenza, che essa si riveli in grado di dar conto di quel dominio dell'esistenza che sfugge all'idealità e all'auto-immanenza della vita. In quest'ottica, la riflessione sulla plasticità distruttrice può essere chiarita come il lavoro della forma e della plasticità nel dominio del negativo e della distruzione, delle dimensioni più oscure dell'esistenza, che Malabou riconduce alle forme contemporanee del trauma, alla patologia, agli effetti della violenza socio-politica, alla dipendenza, alla vecchiaia e, naturalmente, alla morte. Per via di questo postulato, la nostra lettura di *Ontologia dell'accidente* si focalizzerà sugli effetti di ritorno di una tale riflessione sul concetto di stesso di plasticità.

Ora, l'ontologia dell'accidente può essere definita come uno studio ontologico sulla distruzione e sulla sua capacità di produrre plasticamente le proprie determinazioni, a partire da un'effrazione tanto incisiva quanto è in grado di disarticolare la relazione tradizionale tra *sumbebēkós* (συμβεβηκός) e *ousiā* (οὐσία), accidente e sostanza. Essa prevede la simultaneità di uno schema continuista e di uno schema evenemenziale, per cui l'esistenza appare come un flusso continuo che può essere bruscamente interrotto da un evento negativo (da intendersi a un tempo nel senso esistenziale e nel senso logico del termine). Fin dal principio, la plasticità distruttrice si presenta come una biforcazione improvvisa e irruente del *continuum* dell'esistenza ordinaria, in cui «i cambiamenti e le metamorfosi proprie di questa vita, soggunte in conseguenza degli accidenti e delle difficoltà o semplicemente legati al corso naturale delle cose, appaiono come i marchi e le increspature di una realizzazione continua, quasi logica, che conduce alla morte»³⁹. Questi cambiamenti sono le metamorfosi della «buona» plasticità, della plasticità positiva, che viene a un certo punto sostituita da un'altra (*autre*) plasticità, da una plasticità che «possa fare il suo lavoro quando l'altra disserta la scena»⁴⁰. Il potere plastico dell'accidente è definito nel suo carattere di deviazione improvvisa: «La forma improvvisamente deviante, deviata, di queste vite è la plasticità distruttrice»⁴¹ e, ancora, nei termini di «una plasticità [...] che taglia il filo di una vita in due, o in più segmenti che non si incontrano più»⁴², costituendo un «intoppo vitale, [una] deviazione minacciosa che apre un'altra via, inattesa, imprevedibile e buia»⁴³. Nel corso del saggio, i motivi della «pura rottura» (*pure rupture*)⁴⁴, improvvisa (*rupture soudaine*), del «taglio» (*coupure*)⁴⁵, della «discontinuità» (*discontinuité*)⁴⁶ sono indicativi degli eventi che aprono lo spazio della plasticità distruttrice, la quale a sua

³⁸ Ivi, pp. 92-93.

³⁹ Ivi, p. 9.

⁴⁰ Ivi, p. 41.

⁴¹ Ivi, pp. 9-10.

⁴² Ivi, p. 12.

⁴³ Ivi, p. 13.

⁴⁴ Ivi, p. 44.

⁴⁵ Ivi, p. 13.

⁴⁶ Ivi, p. 66.

volta, per via del proprio statuto «inconvertibile»⁴⁷, minaccia dall'interno il concetto di plasticità in quanto teoria della «*mutabilità ontologica assoluta*» e della «assoluta convertibilità» delle forme, espressa pochi anni prima a partire dall'ontologia di Heidegger⁴⁸.

Ora, Malabou afferma, a più riprese⁴⁹, che «plasticità» ha tre significati fondamentali. Essa designa in primo luogo il dare e il ricevere la forma. Questi primi due significati costituiscono a un tempo il senso scultoreo ed estetico del termine, paradigmatico della comprensione metafisica della plasticità e il senso più diffuso nel linguaggio comune. Esiste poi un terzo significato, che indica invece la distruzione della forma, come nell'espressione: «esplosivo al plastico». Quest'ultimo significato risulta problematico, perché indica tanto la distruzione intesa come necessaria controparte della creazione, quanto una forma di distruzione che si pone al di là di ogni suo rapporto con il processo creativo. In *Ontologia dell'accidente*, questa duplice istanza concettuale è espressa nel modo seguente:

La materia organica è come l'argilla o il marmo di uno scultore. Produce i suoi scarti, i suoi rifiuti. Ma tali evacuazioni organiche sono altamente necessarie alla formazione della forma vivente, che finalmente appare, nella sua evidenza, al prezzo della loro scomparsa. [...] Questo tipo di distruzione non contraddice la plasticità positiva, ne è la condizione. Serve alla nettezza e alla potenza della forma riuscita. [...] Va tutto in maniera diversa quando si tratta della possibilità dell'esplosione, dell'annientamento di questo equilibrio, della distruzione di questa capacità, di questa forma, dell'identità in generale. Terrorismo contro apoptosi⁵⁰.

Esiste una forma di distruzione che si oppone ma non contraddice l'idea di una plasticità creatrice, il cui paradigma è l'apoptosi, la morte cellulare programmata. Esiste, però, una forma di distruzione che è invece simile al terrorismo e che esula dall'opposizione dialettica di creazione e distruzione. Tuttavia, ciò non comporta – come potrebbe sembrare – che non si produca, anche nel caso della plasticità distruttrice, una sorta di sintesi.

Il momento di massima prossimità tra lo schema continuista e lo schema evenemenziale che sono in gioco nel discorso di Malabou è anche il momento dell'esistenza più prossimo alla morte. Nel quinto capitolo del saggio, l'autrice scrive:

Se è naturale morire (*mourir*), la morte deve ancora venire, deve trovare la sua possibilità (*possible*), e questo possibile non può che essere accidentale. Malattia, caduta, malessere. Anche chi muore nel sonno non muore naturalmente. La morte è duale. Biologica, logica. Improvvisa anche, accidentale, creatrice della propria forma. C'è bisogno che si produca un'irregolarità, che la forma della morte si crei là, in un tempo improbabile, che scarti (*écarte*) il divenire dalla propria fine⁵¹.

Il possibile della morte e il processo esiziale sono separati da uno scarto che apre all'improvvisazione biologica della plasticità distruttrice, uno scarto che allontana, sebbene senza separarli, l'ontologico e il biologico. Tuttavia, anche la morte in quanto possibilità assume la sua forma nel tempo, diventa cioè una forma simultaneamente logica, temporale ed esistenziale, che Malabou esprime nel modo seguente: «La forma della morte può essere definita come un improvviso disporsi del peggio»⁵². Quando il «disporsi improvviso del peggio» precipita sul processo patologico ed esiziale in atto, lo scarto tra il biologico e l'ontologico si chiude in una morsa definitiva.

⁴⁷ Ivi, pp. 71-72.

⁴⁸ Cfr. Malabou (2005), p. 85 ss.; si veda anche Id. (2004).

⁴⁹ Cfr. Malabou (2007b), pp. 13-14 e Id. (2015), pp. 19-21.

⁵⁰ Malabou (2009), pp. 11-12.

⁵¹ Ivi, p. 63.

⁵² Ivi, p. 67.

Malabou, che procede ancora nell'ottica della domanda: «Come dare alla pulsione di morte la sua *visibilità*?»⁵³, esprime dunque un resoconto dialettico-speculativo della morte, del quale sembra contemplare i passaggi drammatici: lo scarto tra il processo patologico e la formazione a distanza del possibile della morte «in un tempo improbabile»⁵⁴, la metamorfosi del possibile in una dinamica di «pura accelerazione»⁵⁵ e infine di precipitazione. Quest'ultimo momento, in cui «la forma della morte si (se) precipita»⁵⁶, corrisponde alla determinazione del concetto, per la quale noi non abbiamo più a che fare con un mero processo empirico né con una pura virtualità, bensì con la realtà concreta della morte fattuale.

Tuttavia, è proprio nell'ottica della domanda sulla fenomenicità del *Todestrieb* che si apre una dissonanza tra la nozione stessa e l'esposizione di Malabou, per via di una serie di complicazioni inerenti il rapporto tra la pulsione di morte e ciò che costituisce la sua meta: lo stato inorganico, la morte concreta. In Lacan, ad esempio, la meta (*Ziel*) della pulsione apre tutta una problematica della soddisfazione e della sublimazione che non permette di comprenderla come la semplice destinazione di un istinto⁵⁷. Senza un chiarimento preliminare della relazione tra la pulsione di morte e la morte stessa, è difficile accettare acriticamente il concetto speculativamente elaborato della morte come risposta al problema della plasticità del *Todestrieb*. Occorre anzitutto riconoscere che il problema della pulsione di morte è quello di dar conto di un certo magnetismo dell'inorganico, un magnetismo che complica a un tempo: la questione dell'iscrizione della possibilità della morte nella psiche, l'esperienza psichico-soggettiva della morte effettiva e la struttura d'anticipazione del pericolo inerente all'angoscia della castrazione. Nell'identificare la pulsione di morte con la distruzione cerebrale, nell'affermare «l'iscrizione di una pulsione di morte nel cervello al titolo di una indifferenza emotiva» che «è virtualmente presente in ciascuno di noi come una minaccia»⁵⁸, è il magnetismo dell'inerme, la tendenza all'inorganico, la tensione pulsionale stessa ad essere soppressa.

Occorre forse ripensare la questione di una «plasticità della pulsione di morte», non, come fa Malabou, identificando il *Todestrieb* con l'accidentalità della morte stessa, bensì a partire dalla formulazione freudiana della pulsione di morte e dalla formulazione derridiana de «la vita la morte». Ad esempio, è possibile indagare, coniugando il concetto di plasticità con la prospettiva psicoanalitica, il problema della formazione delle pulsioni parziali a partire dal *Todestrieb* (come, ad esempio, la tendenza pulsionale dell'organismo a una morte immanente all'organismo stesso dia forma, attraverso la tipizzazione delle reazioni al pericolo, alle pulsioni di autoconservazione). Inoltre, se è vero che la morte è iscritta originariamente nella vita in quanto auto-telia del vivente e dell'apparato psichico, rimane aperto il problema di comprendere come la morte stessa costituisca in qualche modo l'istanza eteronomica dell'auto-plastia del vivente e della psiche. Si tratterebbe, dunque di pensare una sorta di plasticità esometabolica, che apre il concetto di plasticità all'ipotesi di un dislivello e di una exteriorità inscindibile dai processi metamorfici e al contempo irriducibile a essi, molto simile al concetto di plasticità che è in gioco nel recente lavoro di Silvia Vizzardelli, ossia nella tesi di una telegrafia dell'atto creativo, che si determina a partire da «una sorta di magnetismo vertiginoso» comprensibile nei termini della mancanza, della separatezza e della distanza⁵⁹. Data la recente pubblicazione, in Francia, del seminario derridiano intitolato *La vie la mort*, il campo di ricerca che Francesco Vitale ha recentemente denominato «biodecostruzione»⁶⁰ sembra destinato ad aprire molte prospettive inesplorate. Il concetto di plasticità, che è stato teorizzato nel modo più

⁵³ Ivi, p. 24.

⁵⁴ Ivi, p. 63.

⁵⁵ Ivi, p. 66.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Cfr. Lacan (2003), pp. 161-162 ss.

⁵⁸ Malabou (2009), pp. 39-40.

⁵⁹ Vizzardelli (2019), p. 519.

⁶⁰ Cfr. Vitale (2018) e Id. (2016).

esaustivo da Malabou, in un lavoro del quale è impossibile sottostimare l'importanza, potrebbe fornire a riguardo alcuni stimoli interessanti e inaspettati.

Bibliografia

- Bazane, A., Detandt, S. (2013), "On the Physiology of Jouissance: Interpreting the Mesolimbic Dopaminergic Reward Functions from a Psychoanalytic Perspective", *Frontiers in Human Neuroscience*, vol. 7, n. 709, <https://www.frontiersin.org/article/10.3389/fnhum.2013.00709>.
- Bergmann, M.S. (2011), "The Dual Impact of Freud's Death and Freud's Death Instinct Theory on the History of Psychoanalysis", *Psychoanalytic review*, vol. 98, n. 5, pp. 665-686.
- de Mijolla, A. (ed.) (2005), *International Dictionary of Psychoanalysis*, Thomson Gale, New York.
- Derrida, J. (1994) "Essere giusti con Freud". *La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, trad. it. a cura di G. Scibila, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2002), *Freud e la scena della scrittura*, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (2017), *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, trad. it. a cura di S. Facioni e F. Vitale, Mimesis, Milano.
- Derrida, J. (2019), *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Éditions du Seuil, Parigi.
- Flores Mosri, D. (2019), "Satisfaction at Last: Neuropsychoanalysis on Sex, Drive, and Enjoyment", *Neuropsychoanalysis. An Interdisciplinary Journal for Psychoanalysis and the Neurosciences*, vol. 21, n. 2, pp. 1-21.
- Freud, S. (1977a), *Analisi terminabile e interminabile. Costruzioni nell'analisi*, in *Opere*, vol. 11, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1977b) *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. 9, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1978) *Pulsioni e loro vicissitudini*, in Id., *Metapsicologia*, in *Opere*, vol. 8, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jones, E. (2014), *Vita e opere di Sigmund Freud*, trad. it. a cura di A. Novelletto, il Saggiatore, Milano.
- Kato, T.A., Kanba, S. (2013) "Are Microglia Minding us? Digging up the Unconscious Mind-brain Relationship from a Neuropsychoanalytic Approach", *Frontiers in Human Neuroscience*, vol. 7, n. 709, <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnhum.2013.00013/full#B51>.
- Lacan, J. (2003), *Il seminario. Libro XI: I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, 1964*, trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino.
- Malabou, C. (2005), *Plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*, Éditions Léo Scheer, Parigi.
- Malabou, C. (2007a), "Plasticity and Elasticity in Freud's 'Beyond the Pleasure Principle'", *Diacritics*, vol. 37, n. 4, pp. 78-85.
- Malabou, C. (2007b), *Cosa fare del nostro cervello*, trad. it. a cura di E. Lattavo, Armando Editore, Roma.
- Malabou, C. (2009), *Ontologie de l'accident. Essai sur la plasticité destructrice*, Éditions Léo Scheer, Parigi.
- Malabou, C. (2017), *Les nouveaux blessés. De Freud à la neurologie contemporains, penser les traumatismes contemporains*, PUF, Parigi.
- Pelgreffi, I. (2015), *La scrittura dell'autos. Derrida e l'autobiografia*, Galaad Edizioni, Giulianova in Abruzzo (TE).
- Penot, B. (2017), "The So-called Death Drive, an Indispensable Force for any Subjective Life", *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 98, n. 2, pp. 299-321.

- Vitale, F. (2016), "Sopravvivere. Per la biodecostruzione di Jaques Derrida", *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, vol. 5, pp. 55-67.
- Vitale, F. (2018), *Biodeconstruction. Jacques Derrida and the Life Sciences*, trad. ing. a cura di M. Senatore, Suny Press, New York.
- Vizzardelli, S. (2019) "La poesia è una telegrafia", *Ethymema*, 24, pp. 517-527.
- Weigel, S. (2016), *Beyond the Death Drive: Freud's Engagement with Cell Biology and the Reconceptualization of His Drive Theory*, in Weigel, S., Schabert, G. (ed.), *A Neuro-Psychoanalytical Dialogue for Bridging Freud and the Neurosciences*, Springer, Berlin, pp. 109-126.
- Weismann, A. (1882), *Ueber die Dauer des Lebens*, Verlag von Gustav Fischer, Jena.

La disgiuntura del tempo: sulla *différance* derridiana tra spettro e spirito

Abstract: *The Disjuncture of Time: on Derridian Différance between Ghost and Spirit*

The contribution aims to select some specific parts of Jacques Derrida's book, entitled *Spectres of Marx* (1993), in order to propose a preliminary etymological and historical contextualization of the meaning of the term "spectrum". This overview will devote special attention to the resemantization of the term that was imposed by Isaac Newton. The article will subsequently examine the theoretical difference between "spectre" and "spirit" through the Derridean neographism of *différance* and the analysis of William Shakespeare's "out of joint". The idea is to clarify the disarticulation of the traditional interpretation of time, proposed by Derrida. These argumentation will, in turn, make reference to specific aspects of Derrida's reading of circumscribed sections of Martin Heidegger's philosophical reflection and of Sigmund Freud's psychoanalytic research.

Keywords: Freud, Heidegger, Newton, Spectrum, Spirit

Uno *spettro* s'aggira per l'Europa – lo *spettro* del comunismo. Tutte le potenze della vecchia Europa si sono alleate in una santa battuta di caccia contro questo *spettro* [...]. È ormai tempo che i comunisti espongano apertamente in faccia a tutto il mondo il loro modo di vedere [...] e che contrappongano alla favola dello *spettro* del comunismo un manifesto del partito stesso.
(F. Engels, K. Marx)¹

Barnardo – L'altra notte, quella stella a occidente lì del polo illuminava proprio quella parte di cielo dove è ora, e io e Marcello, mentre suonava l'una...
(*Entra lo spettro*)
Marcello – Sta un po' zitto. Eccolo là che torna.
Barnardo – È sempre lui. Somiglia al re che è morto.
(W. Shakespeare)²

Nel 1993 viene pubblicato il volume di Jacques Derrida intitolato *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*. L'enfasi militante del sottotitolo e la dedica a Chris Hani, dirigente di un partito comunista sudafricano ucciso in quello stesso anno³, non debbono trarre in inganno. Il testo non si limita a proporre un'analisi decostruttivista⁴ della politica internazionale di quel periodo ma piuttosto sviluppa la *svolta spettrale*⁵, iniziata dal filosofo francese qualche tempo prima, conferendo alla sua riflessione un respiro ancor più ampio. Infatti, il volume articola le precedenti ricerche di Derrida dedicate

* Università della Calabria.

¹ Engels, Marx (2005), pp. 64-65, corsivi nostri.

² Shakespeare (2009), p. 7.

³ Derrida (1994), pp. 1-2.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 231, nota 7; cfr. Habjan (2014).

⁵ Cfr. Palombi (2018a), pp. 290-291. Il presente contributo prosegue le nostre ricerche sulla logica della spettralità derridiana che abbiamo intrapreso da qualche anno; pertanto rinverremo in nota ad alcune nostre precedenti pubblicazioni, che hanno esaminato aspetti specifici del tema, per non riproporle in questa sede.

allo spirito⁶ con l'analisi degli altri termini della serie spettrale⁷ che sino ad allora era stata solo abbozzata.

L'interesse marxiano per l'opera del drammaturgo inglese⁸ ispira Derrida che ritiene sbagliato pretendere di «partire» dal primo trascurando totalmente il secondo⁹; così, l'*Amleto* e il *Manifesto del partito comunista*¹⁰ vengono posti in cortocircuito allo scopo di sviluppare un'analisi filosofica di carattere squisitamente teoretico. Non è la prima volta che il filosofo francese si cimenta nella sfida costituita dalla lettura sinottica di testi affatto eterogenei come dimostra l'eclatante esempio del suo complicatissimo *Glas*¹¹. *Spettri di Marx* è costruito su un approccio, per qualche aspetto simile, che confronta specifici tratti delle due opere insistendo soprattutto sulle loro scene iniziali¹²; Elsinore assurge a punto di vista privilegiato dal quale studiare le tragedie europee e mondiali e i loro correlati filosofici¹³.

Le argomentazioni di Derrida sono molto complesse ed esposte con uno stile spesso involuto e sincopato che, seppur funzionale al suo lavoro decostruttivo, le rende di difficile lettura e interpretazione. Procederemo, di conseguenza, per gradi cercando di individuare alcune parti di *Spettri di Marx*, più congeniali e interessanti, iniziando a introdurre una provvisoria contestualizzazione etimologica e storica della ricerca derridiana sullo spettro per poi procedere all'esame della sua differenza rispetto allo spirito. Tale distinzione si sosterrà sul neografismo derridiano della *differænza*, sull'analisi del passo shakespeariano dello «out of joint» e sulla correlata disarticolazione della tradizionale interpretazione del tempo fondata sul primato della presenza. Tali argomentazioni richiameranno, a loro volta, specifici aspetti della lettura derridiana di circostanziate parti della riflessione filosofica di Martin Heidegger e della ricerca psicoanalitica¹⁴.

1. Polisemie spettrali

Nel corso della storia, la parola *spettro* ha acquisito accezioni differenti ma tra loro articolate che costituiscono lo sfondo lessicale al quale Derrida attinge ampiamente per sostenere questa fase della sua pratica decostruttiva. Al fine d'orientarci nella sua complessa polisemia riteniamo utile attribuire particolare valore all'etimologia del termine spettro che pensiamo alla stregua di un utensile teorico per interpretare specifici aspetti della pratica decostruttiva derridiana.

Ricordiamo, innanzitutto che il francese *spectre* deriva dal sostantivo latino *spectrum* il quale, a sua volta, rimanda al verbo *spècere*, con accezione di vedere o guardare, e a un suffisso che indica uno strumento. Il verbo *spècere* è un calco del greco *éidolon* derivato da *éidos*, con significato di «aspetto» e «forma», che viene declinato al plurale dalla filosofia epicurea per indicare «simulacri» oppure «emanazioni d'oggetti fisici» che servono a giustificare «immagini mentali» e «apparizioni»¹⁵. Ricapitolando tali sommarie considerazioni etimologiche si potrebbe, allora, cautamente sostenere che il senso complessivo di *spectrum* possa anche alludere a una sorta di «mezzo per vedere»¹⁶.

L'importanza di questi riferimenti etimologici e filosofici è palese quando Derrida, nelle prime pagine del suo testo, inizia a differenziare lo spettro dallo spirito distinguendo il primo da ogni forma di «icona», «idolo» e, soprattutto, di «immagine». Lo studioso francese

⁶ Derrida (2010).

⁷ Cfr. Palombi (2017), (2021a) e (2021b).

⁸ Cfr. Derrida (1994), pp. 19, 56-59, 62, 101, 204; Egan (2004), pp. 4, 73-75, 119-120, 123-125, 144.

⁹ Derrida (1994), p. 27.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 11.

¹¹ Derrida (2006).

¹² Cfr. Derrida (1994), p. 11.

¹³ *Ivi*, p. 19.

¹⁴ In particolare cfr. *ivi*, pp. 37-45.

¹⁵ Cortellazzo, Zolli (1999), pp. 715, 1585, voci «Idolo» e «spettro»; sito del CNRTL (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales), voce «Spectre».

¹⁶ Cfr. Pianigiani (1926); AA.VV. (1994), voce «Spettro»; Derrida, Stiegler (1997), pp. 127-150.

sottolinea, più in particolare, la necessità di distinguere rigorosamente lo spettro dal «*phántasma* platonico» e dal «semplice simulacro»¹⁷.

Derrida è particolarmente attento nei confronti della complessa relazione dello spettro con quella che definisce come «immagine dell'immagine» per le sue implicazioni con le varie forme che il platonismo ha assunto nel corso della storia. Segnaliamo, tuttavia, che esiste anche una controparte clinica di questo problema adombrata dalla parola *spettrofobia* che occorre raramente nell'ambito della letteratura psicoanalitica. Essa viene usata, nel contesto clinico, al fine di indicare il timore manifestato da una categoria di pazienti nei confronti degli specchi e, soprattutto, della riproduzione speculare del proprio volto. Questa peculiare fobia viene esaminata in un'interessante nota di Sándor Ferenczi, datata 1915, nella quale si sostiene che essa possiede una «doppia radice» di tipo «funzionale» e «materiale». La prima è riconducibile alla paura patologica della «conoscenza di sé stessi» mentre la seconda consiste nella «fuga davanti a tendenze voyeuristiche ed esibizionistiche»¹⁸. *Spettri di Marx* non cita mai lo psicoanalista magiaro, tuttavia, vi sono diversi e significativi suoi brani che interpretano la paura degli specchi e quella degli spettri, manifestata dalla filosofia e dalla politica, come una sorta di sintomo teorico¹⁹. Sono passi che sembrano trasporre la spettrofobia dal piano clinico a quello filosofico per criticare alcuni specifici limiti della tradizione ontologica occidentale.

La modernità individua la vasta area semantica del termine spettro attraverso storie culturali molto eterogenee tra loro come il folclore, la letteratura e la scienza²⁰. Nella cultura popolare, la parola evoca l'apparizione di un morto mentre nel secondo caso adombra il pericolo di catastrofi imminenti, quali conflitti, epidemie, miserie e carestie²¹ come accade proprio nelle prime righe del *Manifesto*, sulle quali riflette estesamente Derrida²².

2. Lo spettro della fisica

A noi pare estremamente interessante anche la terza tradizione, inaugurata da Isaac Newton, che contribuisce a circoscrivere il significato dello spettro. Lo scienziato inglese fornisce un contributo fondamentale alla risemantizzazione del termine al fine di denominare il fenomeno della decomposizione della luce solare in quella gamma cromatica che siamo abituati a identificare con l'arcobaleno. Newton, in un saggio del 1672, usa il termine spettro per indicare una «forma oblunga» e colorata prodotta facendo passare attraverso un prisma vitreo la luce solare che proveniva da un foro praticato in un'impasta del suo laboratorio²³.

Ci siamo chiesti, studiando l'etimologia scientifica del termine, la ragione della scelta lessicale newtoniana che suggeriva un'interpretazione rivoluzionaria rispetto alle teorie precedenti. In altre parole, perché lo scienziato inglese decise di usare proprio la parola *spettro*? La nostra curiosità nasce dal fatto che quel termine evocava, già per i suoi contemporanei, una complessa gamma di significati che eccedeva l'ambito della filosofia naturale. Purtroppo, non siamo riusciti sinora a trovare specifici studi sulle motivazioni che indussero Newton a estendere l'area semantica del termine spettro che nel latino antico e, successivamente, in quello medievale e moderno include anche immagini e fantasmi, sebbene non necessariamente legati al soprannaturale. Abbiamo inizialmente pensato un qualche legame con gli interessi teologici e alchemici di Newton ma non ne abbiamo sinora trovato traccia nei suoi scritti dedicati a questi temi. Si potrebbe sommessamente ipotizzare che, forse, Newton potrebbe essersi ispirato all'etimologia latina, prima

¹⁷ Derrida (1994), p. 14.

¹⁸ Ferenczi (1990), p. 177.

¹⁹ Derrida (1994), pp. 134-135, 195-196.

²⁰ In proposito cfr. anche Vitale (2008), pp. 7-11, 79-106.

²¹ Cfr. AA.VV. (2000), *Dictionnaire de l'Académie française*, t. 2, p. 609, voce «Spectre»; e Cortellazzo, Zolli (1999), p. 1585, voce «Spettro».

²² Cfr. Engels, Marx (2005), p. 64; Derrida (1994), p. 11.

²³ Newton (2006), p. 192; cfr. Giudice (2009), pp. 92-93, 137.

sommariamente evocata, pensando allo spettro prodotto dal prisma vitreo come a uno strumento per vedere²⁴. Tali questioni esulano dalle nostre specifiche competenze e, pertanto, sospendiamo il giudizio in attesa di approfondire ulteriormente la questione; tuttavia, ci sembrava importante sollevarla, già in questa sede, per il suo rilievo storico-filosofico sebbene il nome dello scienziato inglese non compaia in *Spettri di Marx*.

Riprendiamo la nostra disamina evidenziando come il significato ottico del termine sia stato successivamente esteso al fine di indicare la decomposizione di qualsiasi onda acustica o elettromagnetica nelle sue componenti. Ricordiamo che una simile generalizzazione è andata ben al di là delle intenzioni di Newton che era fautore di un'interpretazione corpuscolare della luce. Alcuni significative porzioni del testo del 1993 paiono riverberare il significato fisico della parola tra i quali ne evidenziamo uno che interpreta lo spettro come la «*frequenza* di una certa visibilità [...] dell'invisibile»²⁵. Questa citazione rimanda a una forma di periodicità che costituisce la condizione scientifica della percezione visiva nonostante l'impercettibilità sensibile delle onde. Infatti, la periodicità è un elemento fondamentale anche della narrazione letteraria o popolare che trovano nella ricorrenza temporale di eventi luttuosi o in quella astronomica uno dei tratti caratteristici dell'apparizione spettrale, ai quali allude il nostro secondo esergo²⁶.

Alcuni aspetti di tale ricorsività motivano anche la lettura derridiana e, in particolare, il suo carattere irriducibile a qualsiasi «atomicità» pensata nel suo antico e originario significato d'indivisibilità²⁷. Tali considerazioni ci suggeriscono di ipotizzare che l'approccio decostruttivo, quando viene declinato in termini spettrali, sembri proporre una nuova puntata di una sorta di fotomachia²⁸. Pensiamo sia suggestivo confrontare alcuni aspetti della riflessione newtoniana e altri di quella derridiana relativamente al tema della luce; il paragone è indubbiamente anacronistico e incongruo, dal punto di vista del contesto storico e scientifico, ma crediamo sia comunque interessante per la prospettiva teoretica propria dell'approccio decostruttivo.

Tale temerario confronto può essere impostato ricordando che la nuova scienza ottica, inaugurata da Newton, trova tra i suoi presupposti la critica della tradizionale interpretazione della natura omogenea dei fenomeni luminosi. Al contrario, Newton riteneva che la luce avesse carattere composito perché costituiva una «mescolanza eterogenea di raggi diversamente rifrangibili, a ognuno dei quali corrisponde un colore diverso»²⁹. Secoli dopo, Derrida sviluppa la sua critica decostruttiva della fenomenologia, in particolare di quella levinassiana, criticando proprio le molteplici metafore della luce che decompone per dimostrare la loro costanza nella tradizione filosofica occidentale³⁰. Un'ulteriore confronto tra l'analisi fisica degli spettri e quella decostruttiva può essere suggerito rammentando che le regioni spettrali, individuate dalla prima, possono essere ulteriormente suddivise per mezzo di strumentazioni sofisticate. Potremmo, forzando la nostra analogia, pensare alla decostruzione come a una sorta di estensione filosofica di tale processo descritta nella «spaziatura del discreto»³¹.

È un classico tema derridiano che aiuta a comprendere perché il nostro autore affermi convintamente che non sia possibile disgiungere l'indagine spettrale dalla sua pratica filosofica decostruttiva³². In effetti, la decostruzione suggerisce che ogni elemento o soglia,

²⁴ Ringraziamo Franco Giudice per i preziosi consigli in merito e per l'interessante confronto sul tema della risemantizzazione newtoniana dello spettro.

²⁵ Derrida (1994), p. 129, corsivo dell'autore; cfr. anche p. 137.

²⁶ Ivi, p. 135.

²⁷ Derrida (2009), p. 384.

²⁸ Cfr. Derrida (2002), pp. 114-117.

²⁹ Giudice (2009), p. 25.

³⁰ Cfr. Derrida (2002), pp. 106-117, in particolare p. 116; Id. (1994), p. 197; Palombi (2018), p. 296.

³¹ Derrida, Stiegler (1997), p. 120.

³² Ivi, p. 132, e Derrida (1994), pp. 27, 222-223; traduciamo il termine *différance* con la grafia *différance* – suggerita da Facioni, Ragazzoni, Vitale (2012), p. 84 – uniformando tutte le occorrenze del termine contenute nel presente contributo.

nelle loro più ampie accezioni spaziali o temporali³³, sia sottoposto a un'analoga pratica decompositiva eccedente ogni classica contrapposizione metafisica³⁴. I risultati di tale processo analitico devono, a loro volta, affrontare ulteriori fasi decostruttive seguendo un'iterazione infinita. L'unica eccezione al ferreo principio della scomposizione spettrale è costituita dalla giustizia, indecostruibile e irriducibile alla «legge» e al «diritto»³⁵, il cui desiderio anima Shakespeare come Marx.

La lezione derridiana impone di ricordare che *già da sempre* ripetiamo l'atto decompositivo in quanto l'atomicità non può mai essere considerata come scontata oppure ottenuta definitivamente: essa non si trova né al principio né alla conclusione di ogni decostruzione che si propone, per questo, come un compito infinito analogamente a quello fenomenologico³⁶.

3. Alcuni antecedenti derridiani

Al fine di orientarci nelle complesse argomentazioni del filosofo francese abbiamo compiuto una prima e parziale ricognizione di alcune occorrenze del termine spettro nei testi precedenti il 1993, anno che costituisce il fuoco del periodo sul quale concentriamo la nostra attenzione. Abbiamo potuto così raccogliere un'interessante quanto parziale collezione che può essere considerata come una parte del retroterra preparatorio della svolta spettrale derridiana. La prima occorrenza che abbiamo potuto individuare risale al testo di una conferenza, pronunciata nel 1959 e pubblicata nel 1964, contenuto nella raccolta *Genèse et structure* e riedita nel volume di scritti derridiani intitolato *La scrittura e la differenza*³⁷. Derrida in questa occasione riflette su risorse e limiti di uno dei suoi principali riferimenti filosofici costituito da Edmund Husserl. La pagina nella quale si colloca è focalizzata sulla *Filosofia dell'aritmetica*³⁸ ovvero sulla prima opera del filosofo tedesco dalla quale egli prenderà successivamente le distanze per il suo carattere psicologista; per tali motivi, tale testo viene tradizionalmente considerato come pre-fenomenologico. Derrida, invece, tiene a sottolineare i caratteri di originalità già contenuti nel primo libro di Husserl che sono individuati nella capacità di distinguere il «numero» dal «concetto», considerato come una sorta di «artificio psicologico», e in quella di far derivare «tutta la sua analisi psicologica dalla possibilità [...] di un *etwas überhaupt* oggettivo». Il filosofo francese usa il termine di nostro interesse quando ricorda la successiva critica di Frege che liquiderà l'interpretazione husserliana come una sorta di «spettro esangue». Derrida, al contrario, ritiene che la formulazione husserliana ne definirebbe «già la dimensione intenzionale»³⁹ ovvero che essa possieda la cifra fondamentale della prospettiva fenomenologica.

Della grammatologia, pubblicata nel 1967, propone un altro suggestivo riferimento nelle pagine dove sono commentati alcuni brani di Claude Lévi-Strauss per evidenziare che le «filosofie», dalle quali gli studi antropologici dovrebbero prendere le distanze, sono in realtà «evocate» esclusivamente per mezzo dei «loro spettri [...] che infestano talvolta i manuali, i brani scelti e i luoghi comuni»⁴⁰. Questi rapsodici riferimenti sembrano comunque interessanti perché Derrida usa il termine spettro per riflettere su due dei principali elementi della sua costellazione teorica di riferimento (la fenomenologia e lo strutturalismo) che lo orienteranno verso la pratica della decostruzione⁴¹.

³³ Derrida, Stiegler (1997), p. 56.

³⁴ Ivi, p. 132.

³⁵ Derrida (1994), p. 5; cfr. Facioni, Regazzoni, Vitale (2012), pp. 68-69.

³⁶ Cfr. Derrida (1987), p. 131.

³⁷ Derrida (2002), p. 199.

³⁸ Husserl (2001).

³⁹ Derrida (2002), p. 203.

⁴⁰ Derrida (1969), p. 137, corsivo nostro.

⁴¹ Cfr. Vergani (2000), pp. 22-37, 60-64.

La verità in Pittura del 1978 contiene una decina di occorrenze del termine e della sua forma aggettivale che sono tutte concentrate nell'ultimo capitolo del libro intitolato *Restituzioni*. Esse appartengono a un'estesa riflessione sul saggio heideggeriano *L'origine dell'opera d'arte*⁴², sul quadro di Vincent van Gogh conosciuto come *Un paio di scarpe*, che lo ha ispirato, e sul confronto intercorso tra il filosofo tedesco e il critico d'arte Meyer Schapiro. Non entriamo nei dettagli estetologici di questo interessante testo ma ci limitiamo a segnalare l'importanza che in esso assume quella che Derrida definisce come «analisi spettrale». Essa viene usata per affrontare il tradizionale problema dello statuto ontologico di enti tra loro indistinguibili per la loro serialità, quello mereologico della partizione di un intero, in questo caso costituito dal paio di scarpe, e quello del rapporto tra la realtà e la sua rappresentazione⁴³. Tali considerazioni presentano le tesi chiasmatiche dello «spettro delle possibilità» e della «possibilità degli spettri», giocando sulla polisemia del termine, che saranno ampiamente discusse nel testo del 1993⁴⁴.

Anche *La cartolina* del 1980 è particolarmente interessante ai nostri occhi perché contiene occorrenze relative alla eterodeterminazione del soggetto che viene influenzato e condizionato da spettri di varia natura, a dispetto delle pretese di tutti i coscienzialismi filosofici e politici⁴⁵. Il suo modello è costituito dalla miniatura, trovata casualmente da Derrida, sulla quale viene rappresentato Socrate che scrive sotto dettatura di Platone⁴⁶; l'antica vignetta ispira Derrida nella scelta del titolo dell'intera raccolta di questi suoi scritti⁴⁷. Siamo stati soprattutto colpiti da un brano nel quale il filosofo francese osserva che «non è Socrate ma il suo demone che va in seduta dal giovane Platone. Questi allora comincia a sentire delle voci, come mi capita di sentire il tuo *spettro* che ti detta le tue sinistre "determinazioni"»⁴⁸.

La questione della eterodeterminazione soggettiva è proposta anche in un altro brano de *La cartolina* nel quale il termine di nostro interesse viene direttamente associato alla decostruzione e al pensiero marxiano, adombrando, seppure in forma estremamente critica, le ricerche spettrali che saranno sviluppate negli anni successivi. La riflessione viene innescata da una traduzione francese de *L'ideologia tedesca* di Engels e Marx nella quale il lacerto «*aufgelöst werden können*» viene reso con «possono essere decostruiti». Il filosofo francese critica aspramente tale scelta traduttiva soprattutto perché il termine «decostruzione» viene lasciato tranquillamente «cadere dal cielo nel testo di Marx» senza sentire il bisogno di una benché «minima spiegazione»⁴⁹. Il brano ripropone il disagio, manifestato in altre occasioni dal nostro autore, provocato dal clamoroso successo del termine che ha contribuito a renderlo celebre⁵⁰. Il fastidio di Derrida viene acuito quando la parola decostruzione viene usata, come in questo caso, alla stregua di un *passerpartout* applicabile a ogni contesto senza precauzione alcuna. Inoltre, secondo il nostro autore, la traduzione francese sembrerebbe sottintendere che la sedicente «decostruzione» marxiana sarebbe «destinata a restare nei limiti della "critica intellettuale" delle sovrastrutture»⁵¹.

La cartolina propone anche altre riflessioni su *L'ideologia tedesca*, che sarà ampiamente discussa nel 1993, nella quale il termine spettro possiede numerose occorrenze. Derrida si concentra sulla parte nella quale Engels e Marx sostengono che la loro «nuova concezione materialista della storia» sia votata a spiegare la «formazione delle idee partendo dalla prassi materiale». I due filosofi tedeschi rivendicano che il loro peculiare materialismo dimostri come non sia «attraverso la critica intellettuale, [...] la riduzione alla "coscienza di

⁴² Heidegger (1989), pp. 299-350.

⁴³ Derrida (2020), pp. 373, 376, 390.

⁴⁴ Ivi, p. 386.

⁴⁵ Derrida (2017), pp. 94, 122, 129, 177.

⁴⁶ Ivi, p. 5.

⁴⁷ Ivi, pp. 18-19.

⁴⁸ Ivi, p. 125, corsivo nostro.

⁴⁹ Ivi, p. 240.

⁵⁰ Cfr. Facioni, Regazzoni, Vitale, (2012), pp. 60-62.

⁵¹ Derrida (2017), p. 240.

sé” o la trasmutazione in “spettri”, in “fantasmi” [...] che possono essere *decostruite* (*aufgelöst werden können*) tutte le forme e le produzioni della coscienza, ma soltanto attraverso la sovversione pratica⁵². Segnaliamo, infine, che altri aspetti d’interesse teoretico sono proposti dai successivi brani del medesimo testo dove viene proposta una sorta di «analisi spettrale» come approccio interpretativo del principio di piacere e del gioco del *fort/da* freudiani già esaminati ne *La verità in pittura*⁵³.

Saltiamo a piè pari altri riferimenti contenuti in successivi testi per arrivare a *Dello spirito* che costituisce il primo dei testi nei quali Derrida propone la sua svolta spettrale; infatti, in esso troviamo ben otto occorrenze del sostantivo *spettro* e dell’aggettivo da esso derivato⁵⁴ che sono particolarmente interessanti perché lo associano ad altri termini della serie spettrale. La prima di queste occorrenze è molto importante poiché il periodo nel quale è contenuta sostiene che le accezioni virgolettate della parola *spirito* in *Essere e tempo* evocano un suo “doppio”. Derrida, in proposito, sottolinea che

più precisamente, lo spirito visibile nella sua letterarietà, appena leggibile, diventa una *silhouette* spettrale [...] di un altro. Non pare che la spettralità sia un accidente dello spirito più di quanto lo sia il *Geist*, della cosa e della parola. Con il linguaggio della metafisica cartesiana e della *Grefte* soggettiva [...] Heidegger nomina [...] qualcosa che di sicuro non è lo “spirito” nel senso tradizionale del termine⁵⁵.

Il libro, qualche pagina dopo, ribadisce che il termine *spirito*, negli scritti heideggeriani redatti tra il 1926 e il 1927, è caratterizzato da una peculiare forma di «raddoppiamento» che significativamente parrebbe «già conferirle una *spettralità* ossessiva»⁵⁶. Ancora lo stesso testo insiste sull’associazione tra i due termini della serie di nostro interesse, all’inizio del quinto capitolo, dove lo spettro viene presentato come un qualche tipo di portavoce dello spirito⁵⁷. Derrida ritiene che il *Discorso di Rettorato* del 1933, anche per tale motivo, consente a Heidegger di schierare «i suoi spettri attorno a questo teatro» filosofico e politico⁵⁸.

Un’altra interessante occorrenza, del volume del 1987, è quella proposta in una nota al capitolo settimo nella quale si pongono a confronto le riflessioni di Heidegger, Husserl e Paul Valéry «sulla crisi o destituzione dello spirito» con particolare riferimento a quello che anima l’Europa. Derrida si avvale dell’ultimo degli autori citati per differenziare «l’Amleto europeo e il suo doppio», di tipo intellettuale, tormentato da varie forme di spettri filosofici ma indifferente ai «teschi» di grandi personaggi come Leonardo da Vinci, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel e Marx⁵⁹. Questo brano ci sembra adombrare sinteticamente il cranio manipolato da Amleto, in una celebre scena della tragedia shakespeariana, insieme a una serie di nomi e temi che saranno citati e, talora, diffusamente discussi sei anni dopo in *Spettri di Marx*. Derrida si premura, altresì, di evidenziare come «l’*interno* dello spirito deve anche includere la duplicità spettrale, un *esterno* immanente o *intestino*, una sorta di genio maligno che s’introduce nel monologo dello spirito per ossessionarlo»⁶⁰. Tale considerazione ripropone la critica di Derrida a

⁵² Ivi, p. 241; abbiamo corsivato “decostruite” per evidenziare la scelta traduttiva criticata dal nostro autore. Abbiamo riproposto l’edizione italiana del brano di Derrida per confrontarla con le sue interpolazioni di quella francese che, essendo priva dei riferimenti bibliografici, non siamo sinora riusciti a rintracciare. Una delle più attestate traduzioni italiane del brano originale di Engels e Marx è quella di Fausto Codino e prefatta da Cesare Luporini nella quale il termine contestato viene reso con «eliminati»; cfr. Engels, Marx (1975), p. 30.

⁵³ Derrida (2017), pp. 284, 289.

⁵⁴ Cfr. Derrida (2010), pp. 34, 39, 40, 93, 97.

⁵⁵ Ivi, p. 34.

⁵⁶ Ivi, p. 39, corsivo nostro.

⁵⁷ Ivi, p. 40.

⁵⁸ *Ibidem*; cfr. Palombi (2021a).

⁵⁹ Derrida (2010), p. 127, note 2, 3.

⁶⁰ Ivi, p. 70, corsivi nostri.

un'altra tradizionale polarizzazione metafisica costituita dall'opposizione tra *dentro* e *fuori* già toccata in alcuni snodi fondamentali della sua ricerca⁶¹.

4. *L'incognita X*

Il termine spettro e i suoi derivati possiedono ovviamente troppe occorrenze nel testo del 1993 perché se ne possa proporre un inventario analitico ed esaustivo; per questo prenderemo le mosse da alcune di esse che lo mettono a confronto con lo spirito consentendoci di collegarci direttamente al testo del 1987⁶². Inoltre, l'articolazione della serie spettrale è fondata sulle differenze che l'area semantica di ogni suo termine possiede rispetto a quelle degli altri cinque⁶³. Una simile determinazione differenziale permette di stabilire il valore di ognuno di essi guardando attraverso l'opacità delle sinonimie determinate da una parziale sovrapposizione dei loro significati.

Tale articolazione giustifica anche la declinazione al plurale del termine spettro nel titolo del volume del 1993: il filosofo francese motiva la sua decisione sottolineando che gli spettri possano essere pensati come «più» oppure «meno d'uno» a seconda che li si pensi come parti di una «folla» o di una «comunità» oppure come privi di «alcun raggruppamento»⁶⁴. Non si tratta di una mera considerazione sociologica in quanto Derrida insiste sulle sfumature e sulle polisemie dei due termini sottolineando che «spirito» e «spettro» non siano la «stessa cosa» perché la loro area semantica per quanto simile non è sovrapponibile⁶⁵. La loro distinzione è importante perché quando essa perde il suo vigore il primo può acquistare la corporeità del quale è privo in modo che si possa definire il secondo come una sorta di «incorporazione paradossale» o, per meglio dire, come una «forma fenomenica e carnale dello spirito»⁶⁶. Derrida continua il suo faticoso sviluppo della *logica spettrale*⁶⁷ affermando che

quel che distingue lo spettro [...] dallo *spirito* [...] è una fenomenicità indubbiamente soprannaturale e paradossale, la visibilità furtiva e inafferrabile dell'invisibile o l'invisibilità di una X visibile [...], l'intangibilità tangibile di un corpo proprio senza carne, ma sempre di [...] qualcun altro, che non è il caso di *precipitarsi* a determinare come io, soggetto, persona, coscienza, spirito⁶⁸.

Il brano è estremamente denso e merita d'essere esaminato nei suoi dettagli e soprattutto nelle sue parti allusive che devono essere ricontestualizzate per consentire una loro più chiara comprensione. Abbiamo sagomato la citazione con opportuni tagli per porre in *epoché* altri riferimenti che distoglierebbero la nostra attenzione dall'esame della *fondamentale* distinzione tra «spettro» e «spirito»⁶⁹. Derrida precisa tale differenza progressivamente, partendo dalla paradossalità di alcune forme di manifestazione dello spettro e dello spirito, e la esamina per mezzo di alcune endiadi di carattere ossimorico. Le prime due, proposte nel nostro brano, accostano «visibile» e «invisibile» con una modalità che può essere chiarita richiamando la fenomenologia husserliana e l'accezione scientifica dello spettro. L'accostamento tra «tangibile» e «intangibile», invece, evoca più precisamente quella tradizione fenomenologica che da Husserl giunge a Maurice Merleau-Ponty e, in particolare, alcune parole chiave del loro lessico come «fenomenicità», «corpo proprio» (*Körper*) e «carne». *Spettri di Marx* propone poche occorrenze del nome del primo

⁶¹ Cfr. Derrida (2002), p. 112.

⁶² Cfr. Derrida (1994), p. 7.

⁶³ Si tratta di spirito, *Geist*, fantasma, apparizione e *revenant*; cfr. Palombi (2017).

⁶⁴ Cfr. Derrida (1994), p. 10, corsivi dell'autore.

⁶⁵ Ivi, p. 13.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Cfr. Palombi (2017).

⁶⁸ Derrida (1994), p. 14, corsivi dell'autore.

⁶⁹ Ci limitiamo a segnalare che nelle parti che abbiamo ommesso vengono chiamati in causa altri due elementi della serie spettrale (*revenant* e fantasma) ed evocata la teoria marxiana del valore di scambio.

fenomenologo e nessuna di quello del secondo e, tuttavia, la loro riflessione sembra attraversare carsicamente alcune parti del testo, fare capolino in alcune pieghe interpretative del volume, per riapparire completamente alla sua fine. Infatti, l'ultimo capitolo del volume del 1993 riprenderà in modo approfondito questi spunti criticando il cosiddetto aptocentrismo per arrivare a una sorta di rovesciamento del rapporto tra fenomenologia e spettrologia. La parte conclusiva di questo testo di Derrida propone di passare dalla studio fenomenologico dello spettro a una ricerca spettrologica del fenomeno cercando di mostrare che la prima sia una delle possibilità di pensiero aperte dalla seconda⁷⁰.

La conclusione della nostra citazione in corpo minore evidenzia l'inafferrabilità della differenza tra i due termini della serie spettrale che, comunque, non può costituire un alibi per ricondurli comodamente e immediatamente ai sostantivi di quella soggettiva⁷¹ già criticati da Heidegger in *Essere e tempo* e da Derrida in *Dello spirito*⁷². Al centro del medesimo brano tale distinzione viene indicata con una "X" usando una modalità che evoca quella della matematica. A cosa sta pensando Derrida quando impiega tale termine incognito? Troviamo una risposta, molte pagine dopo, quando la questione della «differenza tra lo spettro e lo spirito» viene esplicitamente definita come «*differænza*». Il nostro autore si chiede retoricamente in che consista questo suo celebre neografismo per risponderci laconicamente: «tutto e niente». Eppure, egli continua, è indispensabile «tenerne conto» perché, in primo luogo, «essa scombina tutti i calcoli» e soprattutto, aggiungiamo noi, quelli fondati sulla metafisica della presenza⁷³. Dovremo ricorrere a questo noto termine derridiano al fine di approfondire la nostra analisi della distinzione tra lo spettro e lo spirito.

5. La *differænza*

La parola ricorre quattordici volte nel testo del 1993 e il retro della sua copertina francese la considera come uno dei più importanti snodi della ricerca spettrale, proposta in *Spettri di Marx*. Ripetiamo, ancora una volta, la domanda di Derrida per chiederci, insieme a lui: «che cos'è questa *differænza*?»⁷⁴. Si tratta di un tema che accompagna la riflessione del nostro autore sin dal 1965 quando troviamo una delle prime occorrenze di questo neografismo⁷⁵; esso contribuisce a comprendere perché Derrida sostenga appassionatamente l'indissociabilità della riflessione spettrale da quella decostruttiva⁷⁶.

Il termine *differænza* viene introdotto in modo allusivo, nel primo capitolo del testo del 1993, riflettendo sul valore dell'indicazione programmatica che si può sintetizzare nel motto «a partire da Marx». L'enunciazione di una simile esortazione

può promettere o ricordare soltanto di tener assieme, in una parola che *differisce*, *differente* non ciò che afferma, ma *differente* giusto per affermare [...] in modo giusto, per poter (potere senza potere) affermare la venuta dell'evento, il suo stesso avvenire⁷⁷.

Le specifiche accezioni derridiane dei termini, da noi corsivati, sono ricordate da una nota del traduttore italiano che precisa come il verbo «differire» debba essere inteso «sia in senso temporale che spaziale» rinviando puntualmente il lettore al contributo

⁷⁰ Cfr. Derrida (1994), pp. 159-220; è palese il collegamento con le tesi chiasmatiche de *La cartolina* prima ricordate. Cfr. anche Palombi (2018).

⁷¹ Si tratta di: io, soggetto, persona, coscienza e spirito.

⁷² Heidegger (1976), pp. 69-70; Derrida (2010), p. 26; cfr. Palombi (2021a).

⁷³ Derrida (1994), p. 172.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Cfr. Derrida (2002), p. 227 e De Santis (2018), pp. 131-140.

⁷⁶ Derrida (1994), pp. 27, 222-223; Derrida, Stiegler (1997), p. 132.

⁷⁷ Derrida (1994), p. 27, corsivi nostri.

programmaticamente intitolato *La differænza*⁷⁸. Infatti, la prima occorrenza esplicita del termine in *Spettri di Marx* è una sorta di succinta riproposizione di alcune delle tesi sostenute proprio in quel celebre articolo. Il nostro autore in proposito ricorda che

differænza non significa soltanto, come troppo spesso [...] ingenuamente si è creduto, differimento, ritardo, proroga, posponimento. Nell'incoercibile *differænza* defluisce il qui-ora. Senza ritardo [...], ma anche senza presenza, essa dice la precipitazione di una singolarità assoluta, [...] perché differente [...], e sempre altra, che si lega necessariamente alla forma dell'istante, nell'imminenza e nell'urgenza⁷⁹.

La *differænza* costituisce anche una sorta di condizione di possibilità della presenza che, tuttavia, non può essere catturata dalla metafisica tradizionale e dalla temporalità storica su di essa fondata. Infatti, Derrida applica la sua pratica decostruttiva anche a quel «concetto onto-teologico» costituito dal termine «storia» sebbene *non* per sostituirlo con una supposta fine del divenire storico. Al fine di comprendere il valore di tale osservazione precauzionale bisogna ricordare che il nostro autore scrive *Spettri di Marx* poco dopo la pubblicazione del testo di Francis Fukuyama teso a proclamare la fine della storia causata dal crollo del muro di Berlino⁸⁰. Derrida, anche per questo, ribadisce che la riflessione sulla *differænza* serve, piuttosto, a mostrare la nocività della onto-teologia per la comprensione della stessa «storicità» e l'importanza di provare a pensare una forma diversa di storia⁸¹.

Il tentativo del nostro autore di pensare decostruttivamente, ricorrendo alla «traccia», alla «iterabilità» e alla «supplementarità», intende spiazzare proprio la tradizionale riflessione ontologica. Tale pensiero, iscrive la *differænza* «nell'evento stesso della presenza» senza, tuttavia, privarsi di tutti quei «mezzi» indispensabili per rendere conto degli «effetti di ideologemi» e, soprattutto, delle loro «forme inedite» rivelate dal dispiegarsi della «tecnica moderna»⁸².

Ritroviamo, ancora una volta, l'originale riflessione derridiana sul tradizionale problema filosofico della temporalità declinata in relazione alla questione della tecnica sul quale due pensatori come Marx e Heidegger, seppur in contesti e con prospettive affatto diverse, si sono concentrati⁸³. Derrida, come sua consuetudine, non propone una disamina sistematica e organizzata della temporalità alla luce della *differænza* ma dissemina spunti di riflessione in vari luoghi del suo testo del 1993. Tra questi ci sembra particolarmente rilevante quello nel quale afferma che «tra lo spirito e lo spettro [...], tra la rivoluzione in marcia e quel che la colloca nella parodia, non c'è che la differenza di un *tempo* tra due maschere»⁸⁴. Proviamo a capire meglio di quale particolare tempo stia parlando Derrida andando, per così dire, per esclusione.

6. I tempi assoluti dello spettro

Lo spettro di Amleto, da un lato, e quello atteso da Engels e Marx, dall'altro, parrebbero concernere tematiche, epoche, regioni ontologiche e temporali affatto eterogenee: infatti, il protagonista della tragedia shakespeariana attende una nuova manifestazione dello spettro paterno di un sovrano assassinato, mentre i due filosofi vaticinano quello del comunismo. Tuttavia, seguendo le argomentazioni derridiane, si può progressivamente comprendere che ognuno di loro compartecipa di un senso d'ingiustizia ed è persuaso di esistere in un tempo sbagliato. Derrida vuole soprattutto mostrare come la narrazione letteraria dell'*Amleto* e quella filosofico-politica del *Manifesto* condividano una cronologia complessa che *resiste* alle comuni forme di datazione costruite sull'articolazione della

⁷⁸ Ivi, p. 223.

⁷⁹ Derrida (1994), p. 43.

⁸⁰ Cfr. ivi, pp. 23, 75, 226-227 nota 4; Fukuyama (2020).

⁸¹ Ivi, pp. 24, 98.

⁸² Ivi, pp. 98-99.

⁸³ Cfr. Axelos (1978).

⁸⁴ Derrida (1994), p. 144; corsivo nostro.

presenza e del *presente*⁸⁵. Si deve, a tal proposito, evidenziare che il padre di Amleto è uno spettro che ritorna dal passato mentre quello comunista giunge dal futuro e che, tuttavia, entrambi costituiscono una disgiuntura del tempo. Tale disgiuntura richiama e rinvia, almeno indirettamente e implicitamente, alla *differenza*.

Infatti, la peculiare temporalità della *differenza* si rivela in diverse parti di *Spettri di Marx* quando viene esaminato su uno specifico brano dell'*Amleto*: «The time is out of joint». La locuzione è stata affrontata dalle numerose traduzioni francesi di Shakespeare nello sforzo di rendere le sue varie sfumature di significato tra le quali Derrida privilegia quello di «disarticolazione»⁸⁶. Il confronto tra l'*Amleto* e il *Manifesto*, incongruo sotto molti aspetti, serve per ipotizzare che tale frase possa essere interpretata come una critica (per quanto implicita, potenziale e inconsapevole) a un pensiero della temporalità oppresso dal presente. Viene stabilita, in questo modo, una sorta di triangolazione filosofica tra Shakespeare, Marx ed Heidegger che sostiene gran parte delle ricerche raccolte nel testo del 1993.

Derrida sostiene che «the time is out of joint» si riferisca, innanzitutto, a quella tradizionale concezione della temporalità fondata sul primato della presenza ed espressa coniugando il verbo essere all'infinito o alla «terza persona dell'indicativo» presente⁸⁷. Si tratta della constatazione teoretica, palesemente ispirata da Heidegger, secondo la quale «essere» non è un sostantivo ma un verbo che, in quanto tale, viene coniugato secondo *tempi*. Gadamer propone una considerazione analoga quando, nel corso di un dibattito con Derrida, sottolinea che il *Sein* heideggeriano è appunto «un verbo, un'espressione temporale, e niente affatto qualcosa che si potrebbe articolare come *das Sein*, il *Sein*»⁸⁸.

Essere e tempo costituisce uno dei persistenti riferimenti teorici di Derrida per la sua capacità di evidenziare la connessione profonda tra temporalità e ontologia spesso rimossa dalla storia della filosofia. Il tradizionale occultamento di questa banale constatazione grammaticale ha reso possibile la contrapposizione tra il divenire temporale e l'atemporale permanenza dell'essere⁸⁹ che viene pensato spesso come una sorta di eterno presente. Il tema del tempo è stato frequentemente associato, nella riflessione filosofica, a quello dello spirito come il nostro autore ha mostrato nel suo testo del 1987; allora, la disarticolazione della temporalità espressa, secondo Derrida, da «out of joint» sarebbe capace di accogliere lo spirito con una modalità assai complessa e contraddittoria.

Questo è il punto di vista shakespeariano dal quale Derrida interpreta anche lo scritto heideggeriano intitolato *Il detto di Anassimandro* al fine di esaminare la caratteristica disarticolazione che sostiene la temporalità⁹⁰. L'insistenza del filosofo tedesco sui temi della possibilità e della trascendenza del *Dasein* ha conferito grande importanza al futuro delineando una prospettiva che si può definire come un «*primato dell'avvenire*»⁹¹. Derrida sembra assumere una prospettiva simile per decostruire l'onnipervasività del presente seppur ampliandone significativamente il campo argomentativo. Infatti, il nostro autore attinge esempi da svariati tipi di testualità filosofica, psicoanalitica e, come in questo caso, letteraria che travalicano l'orizzonte heideggeriano. Il nostro autore, più precisamente, valorizza una forma particolare di futuro, quello anteriore⁹², e una del passato, quello inconscio che, già *Della grammatologia*, definisce come «assoluto»⁹³. Ricordiamo che quest'ultimo aggettivo, in italiano come in francese, deriva dal latino *absolvere* e ha il

⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 11.

⁸⁶ *Ivi*, pp. 27-40; cfr. Palombi (2017), pp. 279-281.

⁸⁷ *Ivi*, p. 67, corsivi dell'autore. Si tratta della ripresa di una riflessione già esposta più di vent'anni prima e palesemente ispirata da Heidegger, come lo stesso filosofo francese evidenzia; cfr. Derrida (1997), p. 71 e nota 11.

⁸⁸ Derrida, Gadamer, Lacoue-Labarthe (2015), pp. 32-33.

⁸⁹ Heidegger (1976), pp. 34-35.

⁹⁰ Cfr. Derrida (1994), p. 36; Heidegger (1989), p. 326.

⁹¹ Marini (1982), pp. XLIX, LXXVI.

⁹² Cfr. Facioni, Regazzoni, Vitale (2012), p. 56.

⁹³ Derrida (1969), p. 74.

significato etimologico di “libero da limiti e da legami”; relativamente al contesto derridiano potremmo, quindi, pensare il passato assoluto come un tempo svincolato dal primato del presente⁹⁴.

Riteniamo possibile pensare, allora, anche a un futuro assoluto, applicando a questo tempo, con la dovuta cautela, almeno alcuni aspetti dell'analisi derridiana dell'inconscio psicoanalitico, proposta in testi precedenti, come passato irriducibile alla presentificazione⁹⁵. Derrida focalizza la sua attenzione sull'«effetto di ritardo» psicoanalitico, incompatibile con ogni forma di coscienzialismo, caratteristico di una «esperienza» prodotta da un evento che «non l'avrebbe preceduta immediatamente ma [...] le sarebbe largamente “anteriore”»⁹⁶. Rileggendo questi brani alla luce di *Spettri di Marx* possiamo pensare a una *disgiuntura* nella struttura temporale che metta in cortocircuito alcuni aspetti del presente con altri di un passato (anche assai remoto) facendoli diventare *contemporanei* e insieme *assoluti*, per usare un'aggettivazione inadeguata ma utile ai nostri fini. Tale lavoro teorico giunge, dunque, a individuare un

momento spettrale [...] che non appartiene più al tempo, se con questo nome si intende la connessione dei presenti modalizzati (presente, passato, presente attuale: “adesso”, presente futuro) [...]. Furtiva e intempestiva, l'apparizione dello spettro non appartiene a quel tempo⁹⁷.

Tali considerazioni sulla disgiuntura temporale permettono, infine, di chiarire la distinzione *differenziale* tra lo spettro e lo spirito: infatti, l'ultimo capitolo del testo del 1993 descrive il primo come una «forma d'apparizione» e come un «corpo fenomenico» del secondo proponendo anche quella esplicita «definizione» dello spettro che il lettore ha lungamente atteso⁹⁸.

Bibliografia

- AA.VV. (1994), *Vocabolario Treccani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.
AA.VV. (2000), *Dictionnaire de l'Académie française*, vol. 2, Fayard, Paris.
Axelos, K. (1978), *Marx e Heidegger*, trad. it. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
Cortellazzo, M., Zolli, M.A. (1999), *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna.
De Santis, D. (2018), *Derrida tra le fenomenologie: 1953-1967. La differenza e il trascendentale*, Mimesis, Milano.
Derrida, J. (1969), *Della grammatologia*, trad. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano.
Derrida, J. (1987), *Introduzione a Husserl l'origine della geometria*, trad. it. a cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano.
Derrida, J. (1994), *Spettri di Marx*, trad. it. a cura di G. Chiurazzi, Cortina, Milano.
Derrida, J. (1997), *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
Derrida, J. (2002), *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino.
Derrida, J. (2006), *Glas*, trad. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano.
Derrida, J. (2009), *La bestia e il sovrano*, vol. I, trad. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano.
Derrida, J. (2010), *Dello spirito. Heidegger e la questione*, trad. it. a cura di G. Zaccaria, SE, Milano.
Derrida, J. (2017), *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, trad. it. a cura di S. Facioni

⁹⁴ Cfr. Cortellazzo, Zolli (1999), p. 138, voce “assolvere”.

⁹⁵ Ivi, p. 74.

⁹⁶ Ivi, p. 75, corsivo nostro.

⁹⁷ Derrida (1994), p. 6.

⁹⁸ Ivi, p. 171.

- e F. Vitale, Mimesis, Milano-Udine.
- Derrida, J. (2020), *La verità in pittura*, trad. it. a cura di J. Vignola, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Derrida, J., Gadamer, H.-G., Lacoue-Labarthe, P. (2015), *Il caso Heidegger. Una filosofia nazista?*, trad. it. a cura di S. Facioni, Mimesis, Milano-Udine.
- Derrida, J., Stiegler, B. (1997), *Ecografie della televisione*, trad. it. a cura di G. Piana, Cortina, Milano.
- Egan, G. (2004), *Shakespeare and Marx*, Oxford University Press, Cambridge.
- Engels, F., Marx, K. (1975), *L'ideologia tedesca*, trad. it. a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma.
- Engels, F., Marx, K. (2005), *Manifesto del partito comunista*, trad. it. a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino.
- Facioni, S., Regazzoni, S., Vitale, F. (2012), *Derridario. Dizionario della decostruzione*, il melangolo, Genova.
- Ferenczi, S. (1990), *Spettrofobia*, in Id., *Opere*, vol. II, trad. it. a cura di G. Carloni, Cortina, Milano.
- Fukuyama, F. (2020), *La fine della storia e l'ultimo uomo*, trad. it. a cura di D. Ceni, UTET, Torino.
- Giudice, F. (2009), *Lo spettro di Newton: la rivelazione della luce e dei colori*, Donzelli, Roma.
- Habjan, J. (2014), *The Eighteenth Brumaire of Jacques Derrida*, in Id., Whyte, J. (eds.), *(Mis)readings of Marx in Continental Philosophy*, Palgrave, New York, pp. 128-144.
- Heidegger, M. (1976), *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano.
- Heidegger, M. (1989), *Sentieri interrotti*, trad. it. a cura di P. Chiodi, La nuova Italia, Firenze.
- Husserl, E. (2001), *La filosofia dell'aritmetica*, trad. it. a cura di G. Leghissa, Bompiani, Milano.
- Marini, A. (1982), *Introduzione storico-sistemica*, in Id. (a cura di), *Martin Heidegger. Il senso dell'essere e la «svolta»: antologia storico-sistemica del "primo Heidegger"*, La Nuova Italia, Firenze, pp. VII-XC.
- Newton, I. (2006), *Scritti sulla luce e i colori*, trad. it. a cura di F. Giudice, BUR, Milano.
- Palombi, F. (2017), "Jacques Derrida e la logica spettrale", *Giornale di metafisica*, vol. 1, pp. 265-281.
- Palombi, F. (2018), "L'effetto fantasma': Jacques Derrida e l'iperfenomenologia", *Bollettino Filosofico*, n. 33, pp. 290-303.
- Palombi, F. (2021a), *Las comillas mudas: Derrida y el Geist heideggeriano*, in de Peretti, C., Rodríguez Marciel, C. (eds.), *Derrida Heidegger. Confluencias y divergencias*, Dykinson, Madrid, pp. 237-259.
- Palombi, F. (2021b), *Spirito della traduzione e traduzione dello spirito*, in Casagrande, M., Naccarato, A. (a cura di), *Translator Unveiled*, Peter Lang Berlin-Oxford-New York.
- Pianigiani, O. (1926), *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*, Albrighi & Segati, Roma.
- Shakespeare, W. (2009), *Amleto*, trad. it. a cura di C. Garboli, Einaudi, Torino.
- Vergani, M. (2000), *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano.
- Vitale, F. (2008), *Spettrografie. Jacques Derrida tra singolarità e scrittura*, il melangolo, Genova.

Los desafíos éticos del post-estructuralismo: Encuentros con el psicoanálisis a través de la teoría del trauma

Abstract: The Ethical Challenges of Post-Structuralism: Encounters with Psychoanalysis through Trauma Theory

This paper aims at delving further into the entanglements between psychoanalytical and poststructuralist assumptions underlying contemporary theories on trauma. Scholars such as Cathy Caruth, Geoffrey Hartman, and Shoshana Felman have elaborated a groundbreaking theory of how to depict overwhelming historical experiences, by means of the notion of trauma. With a view to bringing new light into their ideas, this paper aims at understanding them as responses to the ethical flaws stemming from the poststructuralist perspectives these authors endorses. In order to address this challenge, this article highlights the role that Derrida's, Paul de Man's and Levinas' legacies play within contemporary theories on trauma.

Keywords: Ethics, Deconstruction, Post-structuralism, Psychoanalysis, Trauma

1. Introducción

Pocas teorías filosóficas contemporáneas han provocado debates y discusiones tan áridas e intensas como la corriente identificada con el “post-estructuralismo”. Tanto desde fuera como desde dentro de la institución académica, las investigaciones filosóficas en torno a las complejas y polimórficas redes y conexiones existentes entre textos, lenguaje y cultura elaboradas por autores como Jacques Derrida, Harold Bloom, Paul de Man, etc.¹, han configurado buena parte del horizonte filosófico contemporáneo. Los años setenta y ochenta constituyeron, sin duda, el apogeo del post-estructuralismo, dejando una impronta que ha mantenido su influencia hasta hoy. Pese a estar asociada a la disciplina de la literatura comparada o el criticismo textual, desde los escritos iniciáticos de Derrida, las discusiones que han provocado no se circunscriben a este ámbito, ya que abarcan también cuestiones fundamentalmente epistemológicas, ontológicas o éticas. La máxima derridiana según la cual «no existe nada fuera del texto»², ha motivado la catalogación de esta corriente de pensamiento como un textualismo radical que no sólo niega la posibilidad de un acceso al mundo cognoscible. También imposibilita la fundamentación de nuestra propia conducta. La inferencia básica de que el significado depende de la diferencia y no de la referencia ha arrastrado multitud de problemas semánticos, epistemológicos y éticos; cuestiones que se vuelven especialmente acuciantes tras la radicalización post-estructuralista de aquellas premisas. Al fin y al cabo, «poststructuralism proposes that the distinctions we make are not necessarily given by the world around us, but are instead produced by the symbolizing system we learn»³.

De la misma forma, estas discusiones y problemas no han sido extraños a la propia evolución de las tesis y trabajos asociados al post-estructuralismo. Al contrario, algunos autores contemporáneos que parten de las premisas metodológicas de la deconstrucción han modulado sus teorías o adoptado elementos de otras tradiciones analíticas con el objetivo de dar respuesta a los desafíos y críticas de las que adolece. En este artículo nos proponemos profundizar en uno de estos giros que ha sido protagonizado durante las últimas décadas por autores cuya perspectiva puede ser asociada al post-estructuralismo.

* Universidad de Murcia.

¹ Bloom, Derrida, Hartman, de Man, Miller (2010).

² Derrida (1986), p. 385.

³ Belsey (2002), p. 7.

Pero que, para dar respuesta a algunas de sus debilidades, han adoptado una categoría procedente de otra tradición de pensamiento: el psicoanálisis. Este objetivo nos impele a trascender el marco histórico y contextual sobre el que se circunscribe el origen del post-estructuralismo: el pensamiento francés de Jacques Derrida. Al contrario, nos focalizaremos en un contexto intelectual diferente: el denominado Nuevo Criticismo Americano. Principalmente, resultarán de interés las tesis elaboradas por la escuela en deconstrucción de Yale que, influenciada por el pensamiento derridiano, han radicalizado y puesto en práctica muchas de las tesis post-estructuralistas en el análisis literario contemporáneo. De entre los diferentes autores pertenecientes a esta tradición, circunscribiremos nuestras reflexiones a los compañeros y discípulos del crítico literario Paul de Man⁴; intelectual de origen belga que, a través de una fructífera obra, ha aplicado y llevado las premisas y métodos de la deconstrucción a sus más radicales e inquietantes consecuencias⁵. Pese al indudable interés de esa figura, no son sus tesis las que centrarán nuestra atención, sino más bien la influencia que su pensamiento ha tenido en sus compañeros y epígonos Geoffrey Hartmann, Cathy Caruth o Shoshana Felman. Aquellos han elaborado nuevas teorías para lidiar con los problemas de representación de eventos históricos contemporáneos. Al fin y al cabo, todos ellos han sido pioneros en la construcción, a partir de los años noventa, de una teoría sobre la textualización del pasado que se caracteriza por recurrir a una categoría cuya matriz teórica procede del pensamiento psicoanalítico: el trauma. A través de obras como *Unclaimed Experiences*⁶, *Crises of Witnessing*⁷, *The Longest Shadow*⁸ o *The Juridical Unconscious*⁹, estas teorías contemporáneas en torno al trauma articulan un complejo engranaje entre dos tradiciones de pensamiento radicalmente diferentes: el post-estructuralismo y el psicoanálisis. Tal y como defenderemos, el recurso y la explotación por parte de estos autores del potencial heurístico asociado a la categoría de trauma responde, fundamentalmente, a su tentativa de dar resolución a algunos de los problemas conceptuales y prácticos de los que adolecían las premisas metodológicas post-estructuralistas desde las que aquellos partían. Con este fin en liza, reconstruiremos la génesis y la justificación de dichas teorías sobre el trauma, partiendo de los problemas asociados al pensamiento post-estructuralista a los que trataban de dar respuesta. En este sentido, el hilo conductor de nuestra exégesis radicará en constatar que, si bien estas inquietudes son indesligables de los desafíos epistemológicos de fondo, responden principalmente a problemas éticos que las premisas del post-estructuralismo habían dejado abiertos. Estas teorías contemporáneas en torno al trauma pueden ser redefinidas, por tanto, como un producto del giro ético a través del cual algunos intelectuales vinculados al post-estructuralismo se aproximaron y apropiaron de una categoría cuya matriz conceptual se encuentra en el psicoanálisis. Para desarrollar esta lectura, nuestro análisis procederá de la siguiente forma. En primer lugar, haremos énfasis en los problemas éticos más acuciantes que, desde los años ochenta, han debido afrontar algunos autores que heredan las tesis post-estructuralistas. A partir de allí, expondremos en qué medida las teorías del trauma elaboradas por Cathy Caruth, Geoffrey Hartman y Shoshana Felman dependen estructuralmente de su compromiso teórico con las premisas de la deconstrucción representada por su maestro Paul de Man. Con el objetivo de revelar la potencialidad de la categoría de trauma para dar respuesta a los desafíos éticos que afrontan dichos autores, desarrollaremos una breve genealogía histórico-conceptual de esta noción. Finalmente, con el objetivo de resaltar la relevancia de los problemas éticos reseñados en el interior de estas teorías post-estructuralistas sobre el trauma, destacaremos la presencia soterrada de las premisas filosóficas levinasianas en el interior de tales proyectos teóricos contemporáneos.

⁴ De Man (1971), (1979).

⁵ Norris (2002), p. 90.

⁶ Caruth (1996).

⁷ Felman, Laub (1992).

⁸ Hartman (1996).

⁹ Felman (2002).

2. El desafío ético del post-estructuralismo

Tal y como han defendido diferentes exégetas del post-estructuralismo, al negar la posibilidad de un acceso no mediado a la realidad extra-textual, dicha corriente de pensamiento ha sido acusada de mantenerse indiferente a los problemas del mundo exterior. Uno de los principales intérpretes de esta corriente de pensamiento, Christopher Norris, defiende que el “decentramiento del sujeto” que aquella implementó ha tenido consecuencias éticas desastrosas. «By decentring the subject to the point of non-existence – reducing it to a mere position within discourse or a figment of the humanist Imaginary – poststructuralism has removed the very possibility of reasoned, reflective, and principled ethical choice»¹⁰. Pese a que aquellas tesis se circunscriben inicialmente al análisis crítico-literario, las críticas post-estructuralistas a la metafísica de la presencia y su tendencia a adoptar un pantextualismo han derivado en acusaciones que adquieren un cariz fundamentalmente ético. Si se niega el acceso a un referente externo parece disolverse la posibilidad de justificar la conducta humana sobre pilares sólidos susceptibles de ser compartidos intersubjectivamente. Sobre este proyecto filosófico iba a acechar, por tanto, un aura de relativismo o desinterés por las cuestiones de naturaleza ética que están íntimamente ligadas a los problemas de representación de la realidad. Al fin y al cabo, si el referente no juega rol alguno en los sistemas textuales que permiten representar fenómenos históricos no existiría obstáculo alguno a la hora de narrar eventos mediante técnicas aleatoriamente adoptadas o seleccionadas por el escritor. No sería posible, por tanto, conocer el pasado o hacerle justicia si estamos permanentemente encerrados en las representaciones textuales que nos dan acceso al mismo. La relevancia del referente como límite último del proceso de representación revela la conexión íntima entre los problemas epistemológicos y éticos derivados del post-estructuralismo. Aquellas cuestiones no dejarían de afectar a la propia evolución de esta corriente de pensamiento. De hecho, es posible apreciar en la figura de Jacques Derrida un tardío interés por cuestiones relativas a la responsabilidad ética y política. Tal y como se detecta en *Políticas de la amistad*¹¹ o *Espectros de Marx*¹². De la misma forma, la escuela de deconstrucción que se agrupaba en torno a la Universidad de Yale, experimentó una semejante preocupación por estas cuestiones. Uno de sus representantes más destacados, Geoffrey Hartmann, reconoce en *On Traumatic Knowledge and Literary Studies* que tras los nuevos giros conceptuales y metodológicos de esta escuela subyace una preocupación especialmente ética¹³. Similar viraje podemos localizar en el padre intelectual de los autores pioneros en la teoría contemporánea sobre el trauma: Paul de Man. En su trabajo *The Resistance to Theory* matizaría el pantextualismo y la imposibilidad de acceso a la referencia por la que el post-estructuralismo había suscitado tales críticas. Desde su perspectiva

in a genuine semiology as well as in other linguistically oriented theories, the referential function of language is not being denied – far from it; what is in question is its authority as a model for natural or phenomenal cognition. Literature is fiction not because it somehow refuses to acknowledge reality, but because it is not *a priori* certain that language functions according to principles which are those [...] of the phenomenal world¹⁴.

No obstante, pese a esta matización, fue precisamente una polémica que rodearía a Paul de Man la que incentivaría las acusaciones al post-estructuralismo, motivadas por cuestiones de naturaleza ética. Poco después del fallecimiento del crítico literario belga, salieron a la luz varias de sus contribuciones en periódicos colaboracionistas publicados

¹⁰ Norris (1994), p. 108.

¹¹ Derrida (2013b).

¹² Derrida (2013a).

¹³ Hartman (1995), p. 541.

¹⁴ De Man (1986), p. 11.

durante los años cuarenta en los que defendía posturas ideológicas anti-semitas. Tanto la redacción de estos textos en su etapa de juventud como el posterior silencio respecto a los mismos perjudicaron no únicamente a la figura de Paul de Man. También a su labor intelectual en su totalidad. Como plantean Stef Craps y Lucy Bond, tras esta controversia «deconstruction was alleged to have been exposed as integrally bound to the world view of national socialism»¹⁵. Es decir, esta polémica dio fuelle a las anteriores críticas al revelar en qué medida las acusaciones de irresponsabilidad y nihilismo moral hacia las tesis post-estructuralistas no estaban injustificadas¹⁶. Prueba del impacto de dicha polémica es que algunas de las discípulas de Paul de Man iban a elaborar trabajos apologéticos justificando y defendiendo a su maestro; como es el caso de Shoshana Felman en *After the Apocalypse: Paul de Man and the Fall to Silence*¹⁷. Ya sea por la controversia que rodeaba al crítico belga o por el textualismo al que parecía derivar el post-estructuralismo, los pilares de la aproximación conceptual y metodológica de la escuela de deconstrucción de Yale iban a ser duramente cuestionados por acusaciones de índole ética.

A dicho problema respondieron varios de los compañeros y discípulos de Paul de Man, como Geoffrey Hartman, Cathy Caruth y Shoshana Felman. Esta respuesta se traduciría en una teoría sobre el trauma en clave postestructuralista que trataba de exportar el potencial heurístico de esta noción al ámbito de la crítica literaria para dar cuenta de cómo diferentes textos del pasado siglo han abordado eventos catastróficos y abrumadores; desde el Holocausto hasta Hiroshima y Nagasaki. Independientemente de la potencialidad de estas categorías para tal fin, este nuevo giro hacia los estudios del trauma responde a la tentativa de afrontar satisfactoriamente los problemas éticos anteriormente citados. No es de extrañar que Cathy Caruth, al inicio de su clásico *Unclaimed Experiences* defienda «in the encounter with trauma we can begin to recognize the possibility of a history that is no longer referential»¹⁸. En este sentido, aquello que defenderemos es que la elaboración de estos estudios en torno al trauma colectivo sólo tiene sentido como respuesta a las críticas de naturaleza ética que hemos desarrollado. Esta interpretación al ligar las tesis sobre el trauma a los problemas inherentes al post-estructuralismo no hace sino limitar la proyección y el alcance de tales propuestas. Al fin y al cabo, las teorías sobre el trauma elaboradas por Felman, Caruth y Hartmann se justifican, desde su perspectiva, por los rasgos y problemas inherentes a la representación textual de la pasada centuria. Como mantiene Shoshana Felman en *The Juridical Unconscious*, el siglo XX es el siglo del trauma¹⁹. Por ello, vincular esta teoría a la tentativa de resolución de los déficits éticos del post-estructuralismo nos permitirá apreciar estas ideas bajo una nueva luz, ya que se presenta como una respuesta a las críticas sufridas por el post-estructuralismo por negar acceso alguno a una realidad extra-textual. De hecho, diferentes críticos han tratado de desmontar muchas de las tesis de Cathy Caruth como efectos de su compromiso con las premisas post-estructuralistas y con la tentativa de ofrecer una respuesta a sus carencias. Tanto Wulf Kansteiner²⁰, Robert Eaglestone²¹ como Ruth Leys²² coinciden en destacar que el recurso de Caruth a la noción de trauma deriva del hecho de que esta categoría ilustra perfectamente el funcionamiento de una teoría del lenguaje que ella adopta de Paul de Man. Al fin y al cabo, como revelaba la anterior cita, dentro de la propia teoría performativa del lenguaje de Paul de Man se admitía un elemento referencial siempre que aquel sólo se hiciera explícito en el momento en que desencadena una crisis en un sistema de representación. En este sentido, como destaca Sushane Radstone²³, la teoría del trauma permitía a estos autores post-estructuralistas sortear las críticas anteriormente citadas

¹⁵ Bond, Craps (2020), p. 52.

¹⁶ Davis (2020), p. 28.

¹⁷ Felman, Laub (1992).

¹⁸ Caruth (1996), p. 11.

¹⁹ Felman (2002), p. 18.

²⁰ Kansteiner (2004).

²¹ Eaglestone (2014), p. 13.

²² Leys (2000), p. 275.

²³ Radstone (2007).

sin abandonar sus presupuestos conceptuales y metodológicos fundamentales. Como desarrollaremos, las teorías post-estructuralistas en torno al trauma están insufladas por una preocupación y un compromiso de estas características. De hecho, si nos adentramos en algunos de los trabajos redactados por *Cathy Caruth* poco después de terminar su *Unclaimed Experiences*, podemos apreciar en qué medida la preocupación por la posibilidad de trazar puentes con la realidad extra-textual, desde las premisas post-estructuralistas, está ligada a inquietudes relacionadas con la justificación de la conducta humana.

In recent years, the question raided by poststructuralist criticism, and particularly deconstruction, concerning the establishment of reference have seemed to many readers to involve a dangerous denial of any link between texts and reality: the possibility that reference is indirect seems to mean that we have no reliable access to experience or to history and hence no basis for political action and ethical decision²⁴.

Ahora bien, antes de adentrarnos en estas cuestiones, es preciso justificar por qué motivos la noción de trauma puede jugar el rol que se le atribuye. Es decir, debemos desentrañar las razones tanto históricas como conceptuales que justifican que la etiología y la temporalidad asociada a la categoría de trauma tenga un potencial heurístico tan determinante en el interior de las teorías post-estructuralistas. Para tal fin, es preciso bosquejar una breve genealogía histórico-conceptual que revele tanto el desarrollo interdisciplinar de esta noción, como la relevancia del psicoanálisis en su elaboración y solidificación en el interior de los discursos clínicos, históricos e intelectuales.

3. Diálogos con el psicoanálisis: la genealogía del trauma

Pese al valor estructural que *Cathy Caruth* concede a la experiencia del trauma al ofrecer la posibilidad de una historia más allá del modelo clásico de referencialidad, la elaboración de esta noción no puede desligarse de las condiciones históricas desde la que es apropiada por diversas disciplinas. En este sentido, es preciso constatar que el diagnóstico original de la “neurosis traumática” sólo resulta concebible dadas las condiciones históricas de la modernidad²⁵. Más específicamente, constituye el producto de algunos de sus déficits y disfuncionalidades. Como indica Sütterlin, conforma «the dark side of the new golden age»²⁶. En este sentido, la génesis del diagnóstico médico y psicopatológico de la “neurosis traumática” se remonta a un fenómeno propiamente moderno: el accidente de ferrocarril. La calma y tranquilidad asociada a este medio de transporte es quebrada brutalmente por un acontecimiento inesperado de una magnitud e intensidad nunca antes vista. Por este motivo, la experiencia del trauma está unida a la cosmología que generaba el accidente de ferrocarril. El shock y la incertidumbre que provocaba este fenómeno constituye la cara negativa del avance tecnológico que el ferrocarril hacía posible²⁷.

A partir de esta experiencia histórica, las discusiones clínicas y legales en torno a la “neurosis traumática” resultan difícilmente sintetizables²⁸. No obstante, es necesario resaltar la aportación del padre del psicoanálisis Sigmund Freud en la elaboración de esa categoría²⁹. Más allá de sus ensayos sobre la etiología de la histeria³⁰ o la teoría de la seducción, poco después del estallido de la primera guerra mundial, Sigmund Freud elaboraba a través de diversos ensayos su propia teoría psicoeconómica en torno al trauma. Los principios de dicho modelo pueden encontrarse en su ensayo *Más allá del principio de placer*. En aquel, Freud describe diferentes estudios de casos de pacientes que se habían visto involucrados en accidentes de ferrocarril. En este sentido, llamaba

²⁴ Caruth (1995b), p. 1.

²⁵ Luchurst (2008), p. 19.

²⁶ Sütterlin (2020), p. 13.

²⁷ Schivelbusch (2014), p. 106.

²⁸ Harrington (2001), Lerner (2008).

²⁹ Luchurst (2008), p. 45.

³⁰ Freud, Breuer (2004).

particularmente la atención que muchos de ellos hubieran salido completamente indemnes de tal catástrofe. No obstante, semanas después del accidente empezaban a sufrir síntomas a través de pesadillas y *flashbacks* que remitían a aquellas experiencias. Desde la perspectiva de Freud, dada la intensidad de aquellas vivencias que resultaban abrumadoras, no habían podido ser asumidas a través de los mecanismos receptivos del sujeto. Por ello, tras un período de tiempo, se desencadena el retorno compulsivo de aquellas vivencias encriptadas, bajo la forma de la neurosis traumática. «Podemos utilizar el término *traumático* para describir esas excitaciones desde el exterior que son lo suficientemente Fuertes para romper la barrera protectora»³¹. Precisamente, por no poder ser integrada en la memoria autobiográfica de su víctima, «el paciente no *recuerda* nada de lo que ha olvidado o reprimido, aquello simplemente *actúa*»³². La experiencia traumática no puede ser integrada en la economía psíquica de sus pacientes. El trauma es prefigurado, consecuentemente, como una experiencia inaccesible, profundamente opaca a la conciencia. Esta caracterización del trauma como evento inexpresable o indecible destilada de los últimos trabajos de Sigmund Freud será recuperada y elaborada por los autores post-estructuralistas que protagonizan este texto.

No obstante, la transferencia de esta categoría del espacio clínico y psicoanalítico al de la teoría sobre la literatura sólo puede entenderse a través de los matices conceptuales que esta categoría ha adquirido a tenor de los acontecimientos catastróficos de la segunda mitad del siglo XX. El impacto social y cultural derivado de fenómenos como la segunda guerra mundial, las bombas de Hiroshima y Nagasaki y, especialmente, el Holocausto, han constituido el catalizador que ha hecho posible el recurso, desde las humanidades, a la noción de trauma. Esta tendencia «places the Holocaust as the aporetic core of any discussion of trauma»³³. Como planteaba con su famoso *dictum* Theodor Adorno, el alcance hiperbólico de los horrores allí perpetrados plantea dificultades de naturaleza ética a la representación artística y literaria de este evento. Testigos y escritores se encuentran tan abrumados ante la brutalidad de la *Shoah* que aquella se vuelve indecible e irrepresentable. El Holocausto, consecuentemente, escapa de cualquier representación realista³⁴. Como defiende el superviviente de la *Shoah* Elie Wiesel, el Holocausto desafía a la propia literatura³⁵. Se convirtió por tanto en un evento al que sólo podemos acceder a través de la toma de conciencia respecto a la imposibilidad de representarlo. Como resume Ruth Leys, «the Holocaust is held to have precipitated, perhaps caused, an epistemological-ontological crisis of witnessing, a crisis manifested at the level of language itself»³⁶. El efecto en la memoria colectiva que genera el Holocausto resulta análogo, por tanto, a aquel que producía la “neurosis traumática” en las víctimas de accidentes y situaciones inesperadas. De ahí que, desde la historiografía contemporánea, se haya recurrido a la noción de trauma para definir las secuelas de la *Shoah*. Es precisamente la dificultad a la hora de representar tal evento la que, desde los años noventa, ha atraído la atención de críticos de la literatura; como es el caso de aquellos agrupados en torno a la escuela post-estructuralista de Yale. Ello explica, por tanto, que se produzca una particular encrucijada histórico-conceptual entre el psicoanálisis, los estudios del trauma y el post-estructuralismo³⁷. Como han reivindicado Geoffrey Hartman, Cathy Caruth y Shoshana Felman, un acontecimiento como el Holocausto explicita las insuficiencias de las palabras y los relatos para prefigurar dichos eventos. Es decir, aquello que la experiencia del trauma plantea es la posibilidad de un modo de acceso a la realidad exterior profundamente paradójico: el referente sólo es accesible como tal a través de su resistencia a nuestras mediaciones con la realidad. Ello permite justificar por qué el trauma constituye una veta conceptual indispensable para lidiar con los desafíos planteados anteriormente al

³¹ Freud (2003), p. 68.

³² Ivi, p. 36.

³³ Luchurst (2008), p. 69.

³⁴ Rothberg (2000).

³⁵ Wiesel (1970), p. 10.

³⁶ Leys (2000), p. 268.

³⁷ David (2020).

pensamiento post-estructuralista de la escuela de Yale. Recordemos que el propio Paul de Man «concedes to the critics of deconstruction that language and philosophy include a referential element, but he immediately adds that this element becomes perceivable only in moments o crisis in a system of representation»³⁸. Por tanto, la noción de trauma sirve de puente para conectar con una realidad extra-textual a la vez que bloquea la representación de la misma mediante las narrativas tradicionales. exploremos en las siguientes líneas esta cuestión.

4. Exceso y referencialidad en las teorías post-estructuralistas del trauma

Dada la caracterización del trauma que los críticos post-estructuralistas de la escuela de Yale heredan del psicoanálisis no es de extrañar que aquella categoría juegue un particular rol en las discusiones internas en torno a la consistencia y realidad extra-textual de la referencia, tal y como había sido discutida y codificada desde la deconstrucción. La citada descripción del referente como aquello que sólo se hace presente en su resistencia a ser representado enlaza perfectamente con la noción de trauma tal y como había sido prefigurada desde la tradición psicoanalítica. Veamos brevemente cómo analizan estas isomorfias Ana Doubllass y Thomas Vogler:

The traumatic event bears a striking similarity to the always absent signified or referent of the poststructuralists discourse, an object that can by definition only be constructed retroactively, never observed directly... This combination of the simultaneous undeniable reality of the traumatic event with its unapproachability offers the possibility for a seeming reconciliation between the undecidable text and the ontological status of the traumatic event as an absolute signified³⁹.

Al fin y al cabo, la experiencia del trauma, en tanto inaccesible, niega por principio la referencialidad directa respecto a eventos históricos particulares⁴⁰. La vivencia del trauma, al igual que el referente extra-textual desde la óptica post-estructuralista, se presenta siempre con una marca de incognoscibilidad. Para el proyecto intelectual post-estructuralista, los estudios del trauma suponen la recuperación de la referencia histórica. Aunque bajo una forma paradójica: se hace presente a través de su resistencia a ser representada. Como plantea Cathy Caruth, «for history to be a history of trauma means that it is referential to the extent that is not fully perceived as it occurs»⁴¹. Con el fin de profundizar en estas conexiones, vamos a focalizarnos en dos de los rasgos atribuidos al trauma desde los trabajos de Geoffrey Hartmann, Cathy Caruth y Shoshana Felman.

Algunos ensayos del autor post-estructuralista Geoffrey Hartman nos permiten ofrecer luz respecto a las implicaciones ontológicas, epistemológicas y éticas que adquiere la noción de trauma. De hecho, su aproximación nos permite apreciar en qué medida el encuentro con el trauma expande el marco del textualismo post-estructuralista, pese a ser congruente con el mismo. «Real comes only in terms of a traumatizing realism»⁴². Dicho «realismo traumatizante» no constituye sino la marca del encuentro con una alteridad cuya presencia sólo podemos constatar en tanto que resiste a nuestras tentativas de textualización y simbolización. El trauma, en tanto inaccesible, constituye un índice de una realidad cuya indeterminación crea una tensión irresoluble entre significante y significado. De ahí la necesidad y potencialidad de la propia teoría de la literatura a la que estos autores pertenecen. Sólo desde aquella se puede expresar la radical disparidad entre experiencia y comprensión que genera el trauma. La inaccesibilidad es, por tanto, el primer rasgo inherente a la ontología que hace posible el trauma. La experiencia histórica del trauma tiende un puente con la realidad extra-textual al precio de vetar el acceso epistémico a la misma. «The real – the empirical or historical origin – cannot be known as

³⁸ Kansteiner (2004), p. 204.

³⁹ Douglass, Volger (2003), p. 5.

⁴⁰ La Capra (2014), p. 188.

⁴¹ Caruth (1996), p. 8.

⁴² Hartman (1995), p. 540.

such because it presents itself always with the resonance as “field of the traumatic”⁴³. Ello no obsta para negar cualquier aproximación al trauma. Ya que aquella vivencia puede ser accesible aunque sea retrospectivamente. Esto nos traslada a su segundo rasgo fundamental que estos autores atribuyen a la vivencia traumática: su codificación como experiencia tardía.

Tal y como Cathy Caruth recoge de algunos de los ensayos fundamentales que Freud elaboró sobre el trauma – desde *Más allá del principio de placer* o *Moisés y el monoteísmo* – el acaecimiento de dicha neurosis siempre es precedido de un período de latencia. Tanto en el caso de las víctimas de accidentes ferroviarios como del pueblo judío, durante un período de tiempo la experiencia inquietante permanecía en reposo sin alterar la experiencia ordinaria. Sólo posteriormente la vivencia adquiere su condición traumática. Ello dota al trauma de una particular temporalidad. Como señala Shoshana Felman, el evento traumático registra un impacto tardío⁴⁴. Hay una latencia inherente a la experiencia propia del trauma. La neurosis traumática sólo emerge con posterioridad y, en contrapartida, sólo puede ser interpretada como trauma «retrospectivamente»⁴⁵. «Trauma is not locatable in the original event»⁴⁶. Ello no sólo vuelve más compleja la temporalidad de la estructura experiencial misma, sino que también dificulta la referencia a la propia experiencia traumática, ya que se revela como tal con posterioridad a su acaecimiento.

Ahora bien, todas estas disquisiciones ontológicas y epistemológicas respecto a la prefiguración del trauma como índice de una referencialidad y alteridad inaccesible no pueden hacernos soslayar la naturaleza de los argumentos que motivaron, en mayor medida, la elaboración de estas teorías. Tal y como hemos definido desde el inicio, fueron preocupaciones éticas las que impelieron a estos autores a indagar sobre nuevas formas de referencialidad con la realidad extra-textual sin abandonar las propias premisas post-estructuralistas. Prueba de ello, como defenderemos, es la pervivencia de una dimensión ética insoslayable que subyace a las teorías post-estructuralistas en torno al trauma. Así, en el siguiente apartado, profundizaremos en las raíces filosóficas de tal compromiso ético con el objetivo de defender la siguiente interpretación: detrás de estas lecturas en torno al trauma subyacen compromisos éticos que nos revelan la presencia del legado de la filosofía del pensador Emmanuel Levinas. De hecho, situar el espacio de discusión ética como primigenio respecto a las cuestiones ontológicas y epistemológicas anteriormente discutidas casa perfectamente con la herencia filosófica que pretendemos sacar a la luz. Al fin y al cabo, el pensamiento levinasiano elevaba a la ética al rango de “filosofía primera”, ya que el encuentro ético con el Otro era el que nos daba acceso al espacio de la realidad ontológica. No obstante, la lectura de las teorías post-estructuralistas del trauma en clave de su herencia con la ética levinasiana nos obliga a desarrollar nuestra argumentación con un especial cuidado. Como reconoce Colin Davis⁴⁷, Levinas apenas es nombrado en los trabajos de estos autores. Por ello, las claves de esta interpretación debemos buscarlas a través del catalizador que ofrece la figura de Jacques Derrida. Al fin y al cabo, la filosofía levinasiana está muy presente en el pensador francés que, a su vez, ha influido profundamente en la escuela post-estructuralista de Yale. En este sentido, esta presencia soterrada de la ética de Levinas se percibe a través de las analogías que destacaremos entre el rol que en su ontología juega la figura del Otro y la idiosincrasia del trauma desde la óptica de Caruth, Hartman y Felman.

5. La alteridad en Levinas y el encuentro con el trauma

Es preciso plantear brevemente las líneas generales de la filosofía de Emmanuel Levinas específicamente en relación a su caracterización ética de la figura del Otro. Para ello deberemos reconstruir tanto su crítica a las tendencias filosóficas que han gobernado el

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Felman (2002), p. 243.

⁴⁵ Eaglestone (2014).

⁴⁶ Caruth (1996), p. 35.

⁴⁷ Davis (2004).

pensamiento occidental como su propuesta respecto a las posibles salidas a las aporías que a aquella acompañaron. Tal y como empieza a plantear al inicio de su obra *Totalidad e infinito*, dos nociones subyacen a la evolución del pensamiento occidental. La noción de lo Mismo y la de lo Otro. Lo Mismo, como concepto que remite al *yo pienso* cartesiano, abarca a todo aquello que pertenece de forma inmediata a la conciencia, a lo inmanente. Lo Otro, al contrario, está del lado de todo lo que cae fuera del marco de representaciones de la subjetividad y no puede ser asimilado por ella. Es lo extranjero, lo radicalmente exterior. Desde la óptica de Levinas, el giro idealista de la filosofía moderna trajo consigo una nueva consideración sobre el problema de la alteridad en términos epistemológicos. Al fin y al cabo, todo aquel objeto que, en las condiciones espacio-temporales, parece estar más allá de la conciencia, adecúa su propia estructura ontológica a las categorías de la propia subjetividad. La relación existente entre lo Mismo y lo Otro siempre era mediada por un elemento neutral, que en última instancia deriva de uno de los dos polos, la subjetividad. Por ello, Levinas localiza en la filosofía moderna una tendencia a construir sistemas de pensamiento a través de un proceso de totalización de la realidad subjetiva que niega cualquier trascendencia. En este sentido, la filosofía de Hegel constituye la culminación del pensamiento occidental al que conduce a sus últimas consecuencias y por ello ilustra perfectamente sus rasgos y tendencias⁴⁸.

La síntesis última a la que tiende la dialéctica hegeliana se caracteriza por constituir una unidad entre lo idéntico y lo no-idéntico, entre lo inmediato a la conciencia y lo exterior, identidad que constituye la eliminación más tácita de la alteridad. La realización del espíritu trae consigo la eliminación, en el *yo pienso*, de toda diferencia o ruptura a través de la superación, en base a la operación de síntesis, de toda negatividad a través de la absorción de la alteridad. La filosofía trascendental moderna deriva, por lo tanto, en una filosofía de la inmanencia en tanto que parte de la premisa según la cual lo Otro, lo diferente, lo extranjero, es *a priori* encuadrable bajo el esquema de las categorías del sujeto. Tal modelo implica una totalización de la realidad bajo la imposición de una estructura general a la que todo ha de ajustarse y que precisamente coincide y hace posible su presentación transparente y prístina a la conciencia. «La filosofía occidental ha sido muy frecuentemente ontología: reducción de lo Otro a Mismo por interposición de un término medio y neutro, que garantiza la inteligencia del ser[...] La neutralización de Otro, que se convierte en tema o en objeto, que aparece – o sea, que se sitúa en la claridad –, es precisamente su reducción a Mismo»⁴⁹.

Si este ha sido el *leit motiv* de la filosofía que precede a Levinas, la radicalidad de su pensamiento va a estar orientada precisamente hacia el esfuerzo contrario. Hacia el intento de sacar a la luz una caracterización del Otro que se define precisamente por acentuar su exterioridad, por no adecuarlo a las formas inmanentes de nuestra subjetividad, sino de reflejarlo en su propio carácter trascendente. La oposición al modelo totalizador de la filosofía moderna tiene su contrapartida en una definición del Otro que se caracteriza precisamente por albergar un significado que acentúa su irreductibilidad frente a la conciencia. Para Levinas, el Otro es Rostro, expresión, enigma, huella, Infinito, etc. Se define en base a términos que remiten a una realidad cuya esencia consiste en su independencia e irreductibilidad respecto a nuestras formas de aprehenderlo. En cierto sentido podemos observar que el nuevo tratamiento de la relación entre lo Mismo y lo Otro supone una inversión respecto a la conciencia imperialista moderna. Ya que el sujeto deja de ser el principio del sentido para ser él mismo el que recibe y se adecúa a un sentido que le viene de fuera y que establece sus límites. Así lo indica y justifica el propio Levinas. «A la manera en que se presenta otro sobrepasando *la idea de Otro en mí*, la llamamos, en efecto, rostro. Esta *manera* no consiste en figurar como tema bajo mi mirada. [...] El rostro del Otro destruye a cada momento y desborda la imagen plástica que me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*, la idea adecuada»⁵⁰. Lo característico del rostro es la

⁴⁸ Levinas (2015), p. 65.

⁴⁹ Levinas (2013), p. 42.

⁵⁰ Ivi, p. 48.

inmediatez, es decir, la ausencia de intermediarios en el interior de una relación cara-a-cara. El Otro no se nos presenta desde el marco de la visión sino desde el lenguaje, desde la escucha de lo ajeno. El rostro constituye el modo a través del cual el otro se manifiesta, se aparece no como presente ante la conciencia sino como ruptura de su ámbito de familiar proximidad. Este modo de reflejarse del Otro, a través del lenguaje, del discurso desde su exterioridad, imposibilita cualquier intento de reducir esta relación a una proyección de las estructuras intencionales de lo Mismo. Así lo refleja Levinas:

La forma que incesantemente traiciona su manifestación, que se fija en forma plástica, ya que adecuada a Mismo, aliena la exterioridad de Otro. El rostro es una presencia viva; es expresión. La vida de la expresión consiste en ir deshaciendo la forma en que el ente, al exponerse como tema, por ello mismo se disimula. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso. El que se manifiesta se presta, como dice Platón, socorro a sí mismo. Deshace a cada instante la forma que ofrece⁵¹.

Esta relación es la relación ética. Sólo aquella respeta la anterioridad y trascendencia del Otro. El Otro se refleja a través del mandato ético que proyecta su aparición en forma de rostro, el otro es aquel que nos interpela y exige una respuesta. Por ello, sólo la ética permite aprehender el exceso de significado que implica la manifestación de lo Otro. La recepción, inevitable, de dicho imperativo y la exigencia ética que se le impone al sujeto, el reconocimiento del imperativo del Otro, del deber hacia él, nos obliga a redefinir a las propias estructuras de la subjetividad humana. Este es uno de los rasgos fundamentales del pensamiento sobre la alteridad en Emmanuel Levinas, el análisis sobre la anterioridad y radical exterioridad de lo Otro en relación a la conciencia, desmontan, reestructuran y descentralizan la situación de la conciencia anticipando a sus intereses, a sus proyecciones.

La fuerza abrumadora con la que aparece el Otro y la negativa a diluir su radical alteridad a través de los sistemas simbólicos del Sí Mismo conducen a buscar formas alternativas para hacer explícita dicha aparición sin recurrir a narrativas. Podemos apreciar tanto las semejanzas entre la ética levinasiana y las teorías contemporáneas del trauma como la influencia de la primera en el rechazo de las segundas a la hora de representar ese tipo de experiencias. Es necesario, por tanto, un nuevo vocabulario conceptual que logre reflejar la radical otredad de esta relación ética. En el espacio conceptual de autores como Geoffrey Hartmann, Cathy Caruth y Shoshana Felman, la categoría de trauma cumple específicamente esa función. Tal y como reconoce Felman, la teoría del trauma está focalizada en la alteridad del Otro⁵². La experiencia del trauma se dirige hacia el Otro y demanda de un escucha del mismo que no lo canalice ni se apropie de su experiencia a través de nuestras narrativas y sistemas simbólicos. «History is the way we are implicated in each other traumas»⁵³. En este sentido, el reconocimiento del trauma está cargado con una potente fuerza ética. El reconocimiento de la imposibilidad de narrarlo está vinculado al respeto de su radical alteridad. Al fin y al cabo, como destaca Hannah Meretoja, estos autores han adaptado la tesis derridiana según la cual el lenguaje, debido a su universalidad, es inherentemente violento⁵⁴. «The originary violence of language is the act of inscribing the unique *within the system*»⁵⁵. En consecuencia, el encuentro con lo ininteligible es valorado como una experiencia ética. Ofrece una salida a lo desconocido. En línea con la ética levinasiana, a través del encuentro con el trauma, como reconoce Geoffrey Hartman, se construye una relación basada en «the fading I before the Other»⁵⁶. Se sostiene a partir de la prioridad del otro sobre el sujeto⁵⁷.

⁵¹ Levinas (2013), p. 66.

⁵² Felman (2002), p. 45.

⁵³ Caruth (1996), p. 24.

⁵⁴ Meretoja (2020).

⁵⁵ Derrida (1986), p. 112.

⁵⁶ Hartman (1995), p. 548.

⁵⁷ Felman (2000), p. 173.

Consecuentemente, el nuevo camino emprendido por estos autores post-estructuralistas hacia la teoría del trauma depende de una particular pre-comprensión de la relación ética con el otro. Es decir, en una ética del encuentro y la respuesta que articulan, en palabras de Colin Davis, «an ability to be changed by traumatic narratives without appropriating them or claiming them as our own»⁵⁸. A sus propuestas subyace el imperativo ético de dar escucha a la voz del otro, sin introducir su experiencia en el interior de las narrativas totalizadoras que domesticar y niegan la intensidad hiperbólica de la experiencia del trauma. La insistencia en el carácter irrepresentable del trauma – hecha explícita con el ejemplo histórico de la *Shoah* – tiene su correlato en un compromiso ético fundamental con la alteridad desbordante del Otro. Su radical exterioridad impele a no convertirlo en objeto de nuestra narrativa. Este compromiso nos permite sacar a la luz los presupuestos filosóficos levinasianos que subyacen a la teoría contemporánea sobre el trauma. El sujeto levinasiano, por su radical alteridad, se asemeja a la víctima del trauma. Al fin y al cabo, no es autónomo ni transparente a sí mismo. Está radicalmente fracturado⁵⁹. A su vez, la negativa de Caruth, Hartman y Felman a la hora de representar el trauma radica en el esfuerzo tácito de respetar su alteridad. Esta renuncia constituye, a su vez, un acto creativo de escucha⁶⁰.

6. Conclusiones

Tal y como hemos tratado de sacar a la luz, la presencia explícita o soterrada de autores como Paul de Man, Jacques Derrida o Emmanuel Levinas nos permite apreciar algunos de los rasgos de la influyente crítica literaria de Caruth, Hartman o Felman bajo una nueva mirada. Al fin y al cabo, la tesis sobre la representación del trauma que aquellos propusieron se ha vuelto extremadamente influyente en diferentes ramas contemporáneas de las humanidades. Desde el espacio de los estudios sobre el Holocausto, de los *Cultural Studies* o *Memory Studies* las premisas de estos autores han servido de prisma conceptual para abordar la representación estética, artística o literaria de los eventos más catastróficos del pasado siglo. Incluso hasta el punto de constituir las bases de una disciplina emergente denominada *Trauma Studies*. Más allá de estos debates, este artículo ha tenido como objetivo llevar a cabo un estudio crítico de dichas teorías no tanto a partir de su potencialidad hermenéutica, sino explicitando las diferentes tradiciones de pensamiento que se entrecruzan bajo estas teorías. Tal y como hemos desarrollado, las ideas de Caruth, Hartman y Felman en torno al trauma constituyen el punto de encuentro entre dos tradiciones diferentes: el psicoanálisis y el post-estructuralismo. La influencia de la primera se hace explícita en el recurso a la noción de trauma y de todo el bagaje conceptual que la acompaña. La de la segunda se revela en las premisas y preocupaciones en torno a la referencialidad, al margen de las cuales no pueden entenderse las aportaciones de estos autores. Precisamente, la influencia del post-estructuralismo vinculaba sus premisas con los problemas de justificación de la conducta humana. Por esta razón, hemos defendido que sus teorías en torno al trauma no pueden interpretarse sin atender a dicho horizonte ético. Prueba de ello es la presencia de las bases filosóficas de la fenomenología de Emmanuel Levinas en la obra de estos autores. Su ética del rostro y el encuentro articulaba una atención a la alteridad del otro que tiene su correspondencia en la negativa de estos autores post-estructuralistas a la hora de representar el trauma mediante narrativas convencionales. Al vincular la teoría del trauma con la filosofía de Lévinas, destacamos la presencia de una dimensión filosófica y ética que adquiere una particular idiosincrasia. Al fin y al cabo, Levinas altera la forma en que es interpretada la propia ética. Aquella no se traduce en un sistema de valores o en un decálogo de normas con un contenido específico. La ética se presenta bajo la forma de una demanda incondicional; igual de abrumadora que la experiencia del trauma.

⁵⁸ Davis (2020), p. 42.

⁵⁹ Davis (2004), p. 83.

⁶⁰ Caruth (1995), p. 5.

Bibliografía

- Belsey, C. (2002), *Poststructuralism. A very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Bloom, H., Derrida, J., Hartman, G., de Man, P., Miller, H. (2010), *Deconstrucción y crítica*, Siglo XXI, Madrid.
- Bond, L., Craps, S. (2020), *Trauma*, Routledge, London and New York.
- Caruth, C. (1995a) (ed.), *Trauma. Explorations in Memory*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London.
- Caruth, C. (1995b), *Introduction: The Insistence of Reference*, en Caruth, C., Esch, D. (eds.), *Critical Encounters: Reference and Responsibility in Deconstructive Writing*, Rutgers University Press, New Brunswick, pp. 1-8.
- Caruth, C. (1996), *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London.
- Davis, C. (2004), *After Poststructuralism. Reading, Stories and Theory*, Routledge, London and New York.
- Davis, C. (2020), *Trauma, Poststructuralism and Ethics*, en Davis, C., Meretoja, H. (eds.), *The Routledge Companion to Literature and Trauma*, Routledge, London and New York, pp. 36-44.
- De Man, P. (1971), *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, The University of Minnesota Press, Minneapolis.
- De Man, P. (1979), *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, Yale University Press, New Haven and London.
- De Man, P. (1986), *The Resistance to Theory*, University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (1986), *De la gramatología*, Siglo XXI, Madrid.
- Derrida, J. (2013a), *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid.
- Derrida, J. (2013b), *Políticas de la Amistad*, Trotta, Madrid.
- Douglass, A., Vogler, A. (2003), *Introduction*, en Douglass, A., Vogler, A. (eds.), *Witness and Memory: The Discourse of Trauma*, Routledge, New York, pp. 1-53.
- Eaglestone, R. (2014), *Knowledge, Afterwardsness and the Future of Trauma Theory*, en Buelens, G., Durrant S., Eaglestone, R. (eds.) *The Future of Trauma Theory. Contemporary Literary and Cultural Criticism*, Routledge, New York and London.
- Felman, S. (2002), *The Juridical Unconscious. Trials and Traumas in the Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London.
- Felman, S., Laub, D. (1992), *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, Routledge, London and New York.
- Freud, S. (2003), *Beyond the Pleasure Principle and Other Writings*, Penguin Books, London.
- Freud, S., Breuer, J. (2004), *Studies in Hysteria*, Penguin Books, London.
- Freud, S. (2004), *Mass Psychology and Other Writings*, Penguin Books, London.
- Harrington, R. (2001), *The Railway Accident: Trains, Trauma and Technological Crises in Nineteenth-Century Britain*, Cambridge University Press.
- Hartman, G. (1995), "On Traumatic Knowledge and Literary Studies", *New Literary History*, vol. 26, n. 3, pp. 537-563.
- Hartman, G. (1996), *The Longest Shadow: In the Aftermath of the Holocaust*, Indiana University Press, Indiana.
- Kansteiner, W. (2004), "Genealogy of a Category Mistake: a Critical Intellectual History of the Cultural Trauma Metaphor", *Rethinking History*, vol. 8, n. 2, pp. 193-221.
- La Capra, D. (2014), *Writing History, Writing Trauma*, John Hopkins University Press, Baltimore.

- Lerner, P. (2008), *Hysterical Men. War Psychiatry and the Politics of Trauma in Germany*, Cornell University Press, Ithaca.
- Levinas, E. (2013), *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca.
- Levinas, E. (2015), *Ética e infinito*, Antonio Machado, Madrid.
- Leys, R. (2000), *Trauma. A Genealogy*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Luchurst, R. (2008), *The Trauma Question*, Routledge, London and New York.
- Meretoja, H. (2020), *Philosophies of Trauma*, en Davis, C., Meretoja, H. (eds.) *The Routledge Companion to Literature and Trauma*, Routledge, London and New York, pp. 23-35.
- Norris, C. (1994), *Truth and the Ethics of Criticism*, Manchester University Press, Manchester.
- Norris, C. (2002), *Deconstruction. Theory and Practice*, Routledge, London and New York.
- Radstone, S. (2007), "Trauma Theory: Contexts, Politics, Ethics", *Paragraphh*, vol. 30, n. 1, pp. 9-29.
- Rothberg, M. (2000), *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Schivelbush, W. (2014), *The Railway Journey*, California University Press, Oakland.
- Sütterlin, N. (2020), *History of Trauma Theory*, in Davis, C., Meretoja, H. (eds.), *The Routledge Companion to Literature and Trauma*, Routledge, London and New York, pp. 11-22.
- Wiesel, E. (1970), *One Generation After*, Random House, New York.

Jacques Derrida e l'a-venire della psicoanalisi

Abstract: *Jacques Derrida and the To-Come of Psychoanalysis*

Derrida's relationship with psychoanalysis is very complex. On the one hand, the deconstruction intends to unmask the metaphysical character of the Freudian conceptual apparatus, on the other, Derrida does not renounce to recognize the revolutionary character of psychoanalysis, that is, its vocation to be "knowledge without alibi". Psychoanalysis today seems to be affected by a double resistance, external as well as internal, which prevents it from expressing its critical and subversive spirit. However, Derrida trusts in the to-come of psychoanalysis, provided that it deals with the great ethical, political and juridical transformations underway, starting from the crucial questions of cruelty and the instinct to master [*Bemächtigungstrieb*], which are at the origin of ipseity and the ghost of sovereignty.

Keywords: Cruelty, Derrida, Instinct to Master [*Bemächtigungstrieb*], Psychoanalysis, Sovereignty

Oggi si comincia appena a intravedere la portata delle letture freudiane e lacaniane di Derrida per un pensiero analitico ancora a venire.
(R. Major, *Lacan avec Derrida*)

1. Decostruzione e psicoanalisi

Tutti i miei testi, a partire da *De la grammatologie* (1965) e da *Freud et la scène de l'écriture* (1966), hanno iscritta quella che vorrei chiamare una "portata" psicoanalitica.
(J. Derrida, *Posizioni*)

Per certi versi il rapporto di Derrida con la psicoanalisi potrebbe configurarsi nei termini di una *resistenza*¹, non tanto nel senso di un meccanismo di difesa, quanto in quello di una istanza critica, di una sorveglianza vigile che mai cedono alla resa, che *resistono*. Una resistenza che, lungi dal configurarsi come un rifiuto o una denegazione, sollecita la decostruzione a spingere l'analisi ancora più a fondo, rilanciando continuamente la posta in gioco. Anche la decostruzione, infatti, «obbedisce innegabilmente ad un'esigenza *analitica*, allo stesso tempo critica e analitica»². Misurandosi con l'eredità freudiana, la decostruzione si iscrive entro questo lascito, non lo rinnega, tutt'altro, piuttosto lo assume radicalizzando la richiesta iperanalitica di un "supplemento di analisi"³, di un «iperbolismo dell'analisi»⁴, volto a smascherare il carattere ancora metafisico dell'impalcatura teorica della psicoanalisi e dei concetti freudiani (ma anche lacaniani) che la supportano, cui il sapere psicoanalitico continua a far ricorso. Resistere alla psicoanalisi vuol dire allora, per Derrida, opporre resistenza innanzitutto al motivo dominante della metafisica, «il desiderio o il fantasma di una ripresa dell'originario, il

* Università degli Studi di Messina.

¹ È Bennington a interpretare l'ambivalente rapporto di Derrida con la psicoanalisi nei termini di una fruttuosa *resistenza*: «La resistenza interminabile, ripetuta, di Derrida alla psicoanalisi sarebbe così il principio fecondo dei loro rapporti» (Bennington, 2000, pp. 292-293). Dello stesso avviso Major (2001), p. V. Per la decostruzione di questo fondamentale concetto psicoanalitico si veda Derrida (2014).

² Derrida (2014a), p. 88.

³ Cfr. Major (2001), p. XIII.

⁴ Derrida (2014a), p. 93.

desiderio o il fantasma, anche, di raggiungere prima o poi il semplice, quale che sia»⁵. Motivo dominante che sarebbe all'opera *anche* nella psicoanalisi, anche nei testi di Freud, come sinteticamente Derrida annuncia all'inizio di *Freud e la scena della scrittura*, testo inaugurale del fondamentale confronto con colui che ne è stato il padre fondatore, quando preliminarmente confessa la propria «reticenza teorica a utilizzare i concetti freudiani se non fra virgolette: appartengono tutti, senza alcuna eccezione, alla storia della metafisica»⁶. Una sentenza che sembra senza appello, che poi, poche righe più sotto, viene quasi contraddetta: «Senza dubbio il discorso freudiano [...] non si confonde con questi concetti necessariamente metafisici e tradizionali. Senza dubbio non si esaurisce in questa appartenenza»⁷. Si tratta di questo: benché Freud abbia avanzato sempre con molta cautela le sue ipotesi teoriche, parlando addirittura di «mitologia delle pulsioni», il *limite* metafisico della psicoanalisi consisterebbe nel fatto che «sul senso storico e teorico di queste precauzioni Freud non ha mai svolto una riflessione»⁸. Per tali ragioni Derrida annuncia la «necessità di un immenso lavoro di decostruzione di questi concetti e delle frasi metafisiche che vi si condensano e sedimentano. Delle complicità metafisiche della psicoanalisi e delle scienze cosiddette umane»⁹.

Non intendiamo entrare nel merito di questo «immenso lavoro di decostruzione», che, a partire dalla metà degli anni Sessanta, cioè dal suo esordio sulla scena pubblica, ha portato Derrida a confrontarsi soprattutto con la psicoanalisi freudiana e lacaniana. Esso prende le mosse da quel pensiero della *différance* che eredita da Heidegger la *Destruktion* della concezione dell'essere come presenza e presente. Sulla base di questo presupposto, Derrida metterà in questione i motivi del risalimento all'origine, come della «parola piena» lacaniana, il logo-fonocentrismo e il fallogocentrismo, il motivo trascendentale del Fallo come *signifiant-maître*, la concezione della castrazione e persino dello stesso termine e concetto di 'inconscio'. Derrida non nasconde le sue riserve nei confronti di tutta la metapsicologia freudiana e del suo apparato concettuale (Io, Es, Super-Io, ecc.), i quali, al pari della tripartizione lacaniana di Reale, Immaginario e Simbolico, vanno considerati come «finzioni teoriche», «strumenti provvisori» destinati probabilmente a non durare nel tempo e che comunque necessitano di essere messi in questione:

non farei dell'"inconscio" e delle istanze della seconda topica dei concetti scientifici e scientificamente fondati. Sono d'accordo nel citarli e utilizzarli strategicamente all'interno di situazioni specifiche, ma non credo nella loro validità e nella loro portata al di là di un ambito ben determinato di discussione. [...] Verrà il giorno in cui il meglio dell'eredità psicoanalitica riuscirà a sopravvivere facendo a meno della metapsicologia¹⁰.

Ciò non ha impedito a Derrida, d'altra parte, di riconoscere il suo debito nei confronti della psicoanalisi¹¹, come nel caso del concetto di *Nachträglichkeit*, di quell'*après coup*, che farebbe virare il discorso freudiano verso il riconoscimento di un ritardo originario, dal momento che non può essere inteso come il ritardo del *presente*, ma come quel differimento, quella *différance*, che impedisce all'*origine* ogni accesso alla presenza a sé del presente: «L'irriducibilità dell'"effetto ritardato", tale è senza alcun dubbio la scoperta di Freud»¹². Una scoperta gravida di conseguenze, dal momento che la stessa concezione dell'inconscio ne verrebbe trasformata: «Non c'è più una verità inconscia da ritrovare in

⁵ Ivi, p. 90.

⁶ Derrida (1971), p. 256.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Derrida, Roudinesco (2004), p. 240.

¹¹ Tanto che uno dei suoi interlocutori più assidui e recettivi come lo psicoanalista René Major ha potuto affermare: «Non ci sarebbe potuto essere, non c'è Derrida senza Freud» (Major, 2001, p. V).

¹² Derrida (1971), p. 263. È questo uno dei molti punti di tangenza con Lacan, al quale va riconosciuto il merito di avere per primo attirato l'attenzione sull'importanza della *Nachträglichkeit* per la comprensione della temporalità dell'inconscio. Cfr. Laplanche (2007).

quanto sarebbe scritta altrove. Non c'è testo scritto e presente altrove [...] non c'è testo presente in generale e non c'è neppure testo presente-passato, un testo passato come essente stato-presente. Il testo non è pensabile nella forma, originaria o modificata, della presenza»¹³. L'inconscio non sarebbe altro che il luogo di iscrizione di tracce, non di un testo che vi giacerebbe sepolto e che si tratterebbe di ri-presentare; sarebbe piuttosto

costituito di archivi che sono *già da sempre* delle trascrizioni. [...] Tutto comincia con la riproduzione. *Già da sempre*, cioè depositi di un senso che non è mai stato presente, il cui presente significato è sempre ricostituito a posteriori, *nachträglich*, in un secondo momento [*après coup*], *in modo supplementare*: *nachträglich* significa anche *supplementare*. Il richiamo al supplemento è qui originario, e approfondisce ciò che si ricostituisce a posteriori come il presente¹⁴.

Non è difficile riconoscere in questa logica del supplemento e della traccia, nel motivo di un «passato che non è mai stato presente», per impiegare la nota formula di Levinas, uno degli assunti fondamentali del pensiero derridiano della *différance*. Sebbene Freud abbia avuto il merito di mettere in luce l'effetto di ritardo e il carattere ricostruito e non originario del presente, questione che Derrida non esita a definire «formidabile per la storia della metafisica»¹⁵ e che non può esaurirsi in essa, egli, tuttavia, lo avrebbe pensato «attraverso una concettualità inadeguata alla cosa stessa»¹⁶.

Altrettanto significativa, per Derrida, è un'altra fondamentale scoperta di Freud, quella di un al di là del principio di piacere, che gli fa ipotizzare l'esistenza di una pulsione di morte [*Todestrieb*], la quale spinge la vita a ritornare allo stato inorganico da cui proviene, ma che pure alimenta la pulsione di distruzione [*Destruktionstrieb*] e di aggressione [*Aggressionstrieb*], come anche la dinamica sado-masochistica¹⁷. A partire dal puntiglioso commento di *Al di là del principio di piacere*¹⁸ – testo destinato a costituire un punto di riferimento costante in tutta la vasta produzione derridiana – condotto in *Speculare – su “Freud”*¹⁹, Derrida svilupperà via via quella che forse è la “cosa” della decostruzione, sulla quale non ha cessato mai, dall'inizio alla fine, di interrogarsi: la questione della vita la morte, senza virgola e senza congiunzione, perché non si tratta di un'opposizione, ma del dritto/rovescio di una stessa medaglia, cui Derrida dà anche il nome di *survie*, sopra-vivenza, la vita la morte propria di tutti gli esseri viventi mortali.

Anche nei confronti della psicoanalisi, la strategia della decostruzione si mostra sospinta da un duplice movimento: da un lato quello di sorprendere all'opera, nei testi analizzati, la persistenza di elementi ancora metafisici, dall'altro quello di trovare sempre in essi anche le risorse per smarcarsene. Le dichiarazioni di guerra e d'amore²⁰, le nette prese di distanza, come il riconoscimento di una estrema prossimità, non dipendono da un ondivago mutamento di prospettiva o di valutazione, dettato magari dalle circostanze,

¹³ Derrida (1971), p. 273.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 274.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cfr. le voci “Pulsione di morte”, “Pulsione di aggressione”, “Pulsione di distruzione” e “Sadismo-masochismo” in Laplanche, Pontalis (2010).

¹⁸ Freud (1977).

¹⁹ Derrida (2000).

²⁰ Particolarmente significativo è, a tale proposito, il complicato rapporto con Lacan, caratterizzato da una costante tensione e da numerosi fraintendimenti, anche sul piano personale. L'iniziale, marcata presa di distanza da questo tentativo di «ritorno a Freud» è esposta chiaramente in una lunga nota contenuta in Derrida (1975), pp. 113-118. Tali riserve verranno poi confermate nella contro-lettura del racconto di Poe *La lettera rubata*, svolta in Derrida (1978). Ma, accanto a queste riserve, occorre tener conto anche della dichiarazione d'amore e di ammirazione *post mortem*: «niente di quello che ha potuto trasformare lo spazio del pensiero nel corso degli ultimi decenni sarebbe stato possibile senza qualche spiegazione con Lacan, senza la provocazione lacaniana, in qualunque modo la si riceva o la si discuta» (Derrida, 1994, p. 155), o ancora: «La raffinatezza e la competenza, l'originalità filosofica di Lacan non hanno precedenti nella tradizione della psicoanalisi» (ivi, p. 156). Per un approfondimento delle questioni in gioco si veda: Cosenza (1999), (2008); Lewis (2016).

ma dal doppio gesto dis-appropriante attraverso il quale la decostruzione sollecita i testi, mostrando, volta per volta, come essi contengano, al proprio interno, elementi di ancoraggio metafisico, ma siano anche attraversati da un movimento contrario, che li fa vacillare, che ne perturba la coerenza, che spinge in altre direzioni, impedendo la fissità di una *posizione*, oltre che una univoca chiave di lettura.

Non deve allora stupire se, dopo avere riscontrato il carattere metafisico di *tutti* i concetti impiegati da Freud e aver manifestato la propria reticenza nel volersene servire, Derrida abbia poi, d'altra parte, sempre riconosciuto «la propria stima per quella che è stata una sorta di rivoluzione freudiana, ritenendo che essa abbia segnato e che dovrebbe continuare a segnare, in modo sempre nuovo, lo spazio in cui ci troviamo a vivere, pensare, lavorare, scrivere, insegnare»²¹. Fino a dichiararsi l'«amico della psicoanalisi»:

Mi piace l'espressione «amico della psicoanalisi». Esprime tutta la libertà di un'alleanza, di un impegno che fa a meno di statuti istituzionali. L'amico, in quanto tale, mantiene la riserva o la distanza necessaria alla critica, alla discussione, alla messa in questione reciproca, anche la più radicale. Ma, al pari dell'amicizia, questo impegno dell'esistenza stessa [...] presuppone un'approvazione irreversibile, un «sì» detto all'esistenza o all'evento non soltanto di qualcosa – la psicoanalisi – ma anche di coloro, uomini e donne, il cui desiderio pensante ne avrà segnato l'origine e la storia. E anche pagato il prezzo²².

Per chi abbia letto *Politiche dell'amicizia*²³, sa che, attraverso questa parola, Derrida intende alludere a un legame che slega, al tempo stesso attestazione di uno stretto rapporto di complicità e vicinanza, ma anche di una rivendicata indipendenza e non appartenenza.

Convinto della «necessità imprescindibile della psicoanalisi»²⁴ e riconoscendo come essa rappresenti «un evento storico incancellabile»²⁵, Derrida, in diverse occasioni, ha definito il nostro tempo «l'età della psicoanalisi», profondamente segnato da quella impronta, da quella *impressione* che Freud, all'inizio del secolo scorso, vi ha impresso in modo indelebile: «In qualunque disciplina ci si trovi, non si può più, non si dovrebbe più potere, quindi non si ha più il diritto né i mezzi di pretendere di parlare di questo senza essere stati segnati in anticipo, in un modo o nell'altro, da questa impressione freudiana»²⁶.

Ancor più significato assumono queste dichiarazioni, alla luce della desolante condizione in cui versa già da qualche tempo la psicoanalisi, quasi caduta nell'oblio, a causa di molteplici fattori. Ricordando l'effervescente clima culturale degli anni Sessanta e Settanta, «l'aria del tempo filosofico» che allora si respirava in Francia, Derrida, in un intervento che risale alla fine degli anni Ottanta, osservava piuttosto sconsolato:

Presso numerosi filosofi e una certa «opinione pubblica» [...] la psicoanalisi non è più di moda, dopo esserlo stata smisuratamente, di moda, dopo avere, negli anni '60-'70, respinto la filosofia lontano dal centro, obbligando il discorso filosofico a fare i conti con una logica dell'inconscio, a rischio di lasciarsi sloggiare dalle proprie certezze più fondamentali, a rischio di soffrire l'espropriazione del proprio suolo, dei propri assiomi, delle proprie norme e del proprio linguaggio, in breve di ciò che i filosofi considerano come la ragione filosofica, la decisione filosofica stessa, a rischio di soffrire, dunque, l'espropriazione di ciò che, associando questa ragione, spesso, alla coscienza del

²¹ Derrida, Roudinesco (2004), p. 230.

²² *Ibidem*.

²³ Derrida (1995).

²⁴ Derrida, Roudinesco (2004), p. 231.

²⁵ *Ivi*, p. 230.

²⁶ Derrida (1996a), p. 42.

soggetto o dell'io, alla rappresentazione, alla libertà, all'autonomia, sembrava anche garantire l'esercizio di un'autentica responsabilità filosofica²⁷.

È accaduto che, dopo quella stagione di indiscusso predominio della psicoanalisi, che aveva intimidito e spaventato molti filosofi, il clima sia profondamente mutato, facendo pensare ad una vera e propria restaurazione:

si comincia a fare come se non fosse successo niente, come se niente fosse accaduto, come se la presa in considerazione dell'evento della psicoanalisi, di una logica dell'inconscio [...] non fosse più richiesta, non avesse più posto in qualcosa come una storia della ragione: come se si potesse continuare tranquillamente il buon vecchio discorso dei Lumi, ritornare a Kant, richiamare alla responsabilità etica o giuridica o politica del soggetto restaurando l'autorità della coscienza, dell'io, del cogito riflessivo, di un "Io penso" facilmente e senza paradosso²⁸.

Questo clima di restaurazione è sintomo di una resistenza nei confronti di ciò che viene avvertito come una minaccia: «se si prendesse in considerazione seriamente, effettivamente e in pratica *la* psicoanalisi, ciò produrrebbe un terremoto pressoché inimmaginabile. Indescrivibile»²⁹. Per questo è preferibile fare finta di niente, «come se la psicoanalisi non fosse mai esistita»³⁰. Si continua imperterriti, come se nulla fosse, a parlare di autorità dell'io, di coscienza, di responsabilità, di questioni etiche, politiche, giuridiche, come se si potesse prescindere dalla rivoluzione che essa ha rappresentato e dal terremoto che ha provocato. Un sisma le cui scosse hanno ridotto in macerie molte sicure convinzioni del passato, una scossa i cui effetti non si possono più ignorare. Derrida è tra i pochi filosofi a ricordarci come, nel nostro tempo, non sia più possibile continuare a pensare *senza* la psicoanalisi, senza non solo confrontarsi costantemente con essa, di più: senza ospitarla nel proprio pensiero, il quale ne risulterà inevitabilmente trasformato³¹.

Se la decostruzione non va confusa, malgrado le apparenti somiglianze, con una psicoanalisi della filosofia³², essa tuttavia, come la psicoanalisi, è un'analisi *interminabile*. Tutto il *Denkweg* derridiano, dalla prima fino all'ultima parola, attraverso tutti i suoi innumerevoli *détours*, lo attesta. Decostruire la psicoanalisi – abbiamo cercato di mostrarlo – non significherà allora *liquidarla*, non ha di mira lo scopo di lasciarsela alle spalle: al contrario! La posta in gioco della decostruzione è del tutto diversa. Proprio perché essa opera all'interno dell'orizzonte schiuso dalla psicoanalisi, considerato come *imprescindibile e insuperabile*, la decostruzione, per un verso, cerca di scoprire e di denunciare i tratti ancora metafisici del suo apparato teorico, dall'altro approfitta delle sue risorse concettuali meno compromesse, nel tentativo di sollecitare il suo carattere sovversivo, di risvegliarlo, di rilanciarlo, in vista di un possibile avvenire. Se il sonno della ragione genera mostri, il sonno della psicoanalisi preclude l'accesso a quella scomoda verità che la scoperta dell'inconscio ci ha rivelato: l'io non è padrone a casa propria, non possiamo più cullarci nell'illusione di poter ancora confidare in un io auto-trasparente, autocosciente, identico a sé, autonomo. Il sonno della psicoanalisi alimenta il ritorno inquietante di questi fantasmi di appropriazione di sé, come dell'altro, del fantasma di una sovranità incondizionata, assoluta, fantasmi tanto più infestanti e violenti, quanto più si è ignari del loro carattere illusorio.

²⁷ Derrida (1990), pp. 3-4.

²⁸ Ivi, p. 4.

²⁹ Derrida, Roudinesco (2004), p. 246.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Come ha osservato Major: «La psicoanalisi è ciò che Derrida non ha mai dimenticato. Egli ha con essa un legame originario come con la sua lingua materna» (Major, 2001, p. V).

³² Derrida (1971), p. 255: «Malgrado le apparenze, la decostruzione del logocentrismo non è una psicoanalisi della filosofia».

2. Un sapere senza alibi

La psicoanalisi, per me, [...] sarebbe l'altro nome del "senza alibi".

(J. Derrida, *Stati d'animo della psicoanalisi*)

La persistenza di questi fantasmi, che infestano non solo l'io e i suoi deliri di potere, ma anche le istituzioni, ivi compresa quella psicoanalitica, e i più diversi aspetti dell'agire umano: morale, politico e giuridico, è il sintomo che la rivoluzione psicoanalitica ha cessato di produrre i propri effetti dirompenti. Si tratta, indubbiamente, di una "resistenza" che proviene innanzitutto dall'*esterno*, di una resistenza *alla* psicoanalisi, ma anche di una resistenza *interna*, di una resistenza *della* psicoanalisi a se stessa, «come un processo auto-immunitario, al cuore della psicoanalisi»³³, che le impedirebbe di svegliarsi dal suo "sonno dogmatico", dalla coazione a ripetere concetti ormai antiquati e logori, inevitabilmente segnati da un tempo che non è più il nostro e di recuperare «lo spirito sovversivo di Freud»³⁴.

Assediata e sopraffatta all'*esterno* dalla concorrenza di proposte terapeutiche più rapide e meno dispendiose, sia farmacologiche che psicologiche, come se fosse riducibile ad una terapia e non avesse rotto una volta per tutte con la psicologia, ridicolizzata da un pensiero sempre più arrogante e scienziato, che la relega nell'irrazionale, rimasticata e resa innocua e familiare fino a ridursi a inoffensivo luogo comune, la psicoanalisi subisce il ritorno di una crescente resistenza esterna nei suoi confronti, che giunge fino alla denegazione, «come se, una volta assimilata o addomesticata, la psicoanalisi potesse essere dimenticata. Essa diventerebbe una sorta di medicinale scaduto in fondo a una farmacia: può sempre servire in caso di urgenza e di mancanza, ma ora c'è di meglio»³⁵.

Non bisogna tuttavia neppure sottovalutare una «resistenza della psicoanalisi – alla psicoanalisi. La psicoanalisi stessa»³⁶, una resistenza che proviene da se stessa, dal proprio *interno*, una difesa autoimmune che quasi la protegge da se stessa, neutralizzando la sua iniziale spinta rivoluzionaria e destabilizzatrice, confinandola entro il recinto dell'io, privatizzandola e depoliticizzandola. Imbalsamata nel rispetto di un'ortodossia troppo ossequiosa nei confronti del Padre fondatore, lacerata e balcanizzata dal proliferare di eresie interne, la psicoanalisi sembra aver smarrito, strada facendo, la sua spinta propulsiva, l'effervescenza creativa e inventiva dell'inizio, la capacità di stare al passo con i tempi, di anticiparli, addirittura, e di sapersi confrontare in modo radicale con gli accadimenti della storia – come invece seppe magistralmente fare Freud, scosso dagli eventi della Prima guerra mondiale. Non di rado – occorre riconoscerlo – la psicoanalisi appare antiquata, anacronistica. Secondo Derrida non si tratterebbe, tuttavia, di un semplice ritardo, che affliggerebbe la teoria, la pratica e l'istituzione della psicoanalisi, rispetto alle profonde trasformazioni in corso, le quali investono la società sia sul piano etico, che politico e giuridico, anche dal punto di vista del diritto nazionale e internazionale. Perciò non basterebbe un semplice "aggiornamento". Questo ritardo, secondo Derrida, sarebbe il sintomo più profondo di una «inadeguatezza a sé per effetto di qualche limitazione interna, di qualche occlusione o ostruzione che oggi dà forma alla causa analitica, al suo discorso, alla sua pratica clinica e istituzionale»³⁷. Una inadeguatezza che tradisce una resistenza interna a se stessa, a causa della quale la psicoanalisi corre il rischio di mancare a se stessa, di venir meno alle proprie responsabilità, al proprio compito e di votarsi all'autodistruzione.

Forse la psicoanalisi, *finora*, non è davvero accaduta, deve ancora venire, è ancora a-venire, se mai avrà un avvenire. È quanto suggerisce Derrida, da "amico della filosofia", il

³³ Derrida (1996b), p. 9. Il tema è ampiamente trattato anche in Derrida (2013).

³⁴ Derrida, Roudinesco (2004), p. 242.

³⁵ Derrida (1996b), p. 9.

³⁶ Derrida (2014a), p. 84.

³⁷ Derrida (2008a), p. 384.

quale «può ritenere, nel nome della psicoanalisi stessa, che la psicoanalisi abbia avuto luogo senza avere ancora avuto luogo – “finora”»³⁸.

E tuttavia occorre fare presto, con l'incalzare degli eventi e delle profonde trasformazioni della storia in corso; è *urgente* che la rivoluzione psicoanalitica sprigioni tutto il suo potenziale sovversivo, ritrovi l'audacia del pensiero e il coraggio di quella ragione, di quel sapere “senza alibi” metafisici o teologici, che la contraddistinguono, sollecitando una trasformazione radicale in tutti quegli ambiti in cui stenta ancora a penetrare.

Nell'anfiteatro della Sorbona, nel luglio del 2020, ancora una volta – e sarà per l'ultima volta – Derrida prende pubblicamente la parola nel contesto di una straordinaria occasione, gli Stati generali della psicoanalisi, convocati da René Major. Oltre milleduecento psicoanalisti, provenienti da tutte le parti del mondo, partecipano a questo evento. È a tutti loro, specchio di una mondializzazione delle psicoanalisi spesso deformante, che Derrida rivolge il suo appello e il suo auspicio di un avvenire per la psicoanalisi, ma anche la ferma richiesta di un'assunzione di responsabilità etica e politica, cui la psicoanalisi non può sottrarsi.

Nel mese di marzo di quello stesso anno Derrida aveva concluso la prima parte del suo Seminario sulla pena di morte, che proseguirà anche nell'anno successivo³⁹. Sarà il penultimo ciclo di lezioni tenute all'EHESS, seguito, nel biennio successivo, da quello dedicato alla sovranità⁴⁰. La decostruzione, nel suo ultimo giro di boa, ha incontrato il suo scoglio più inaggirabile, quello della *crudeltà*⁴¹, «il desiderio di fare o di farsi soffrire *per* soffrire, addirittura di torturare e di uccidere, di uccidersi o di torturarsi a torturare o a uccidere, *per* ottenere un piacere psichico del male per il male, addirittura *per* godere del male radicale»⁴². Derrida ricorda come per Nietzsche la crudeltà sia senza contrario, senza un termine che le si possa opporre, e senza fine perché attiene alla vita stessa. L'affermazione della vita sarebbe, al tempo stesso, attestazione di una crudeltà senza limite. Anche per Freud, per il Freud che riflette sugli orrori della guerra e sulla possibilità di porvi rimedio, la crudeltà non è estirpabile; essa è radicata in quell'al di là del principio di piacere, in quella pulsione di morte [*Todestrieb*] che, d'altra parte, è indispensabile alla vita, la quale, per conservarsi, deve dare la morte, ma che, se tracima all'esterno, si trasforma in pulsione di distruzione [*Destruktionstrieb*] e di aggressività [*Aggressionstrieb*], consentendo persino di trarre piacere e godimento nell'uccidere o nell'infliggere dolore all'altro. Tuttavia, a differenza di Nietzsche, secondo Freud la crudeltà, anche se non potrà mai cessare e avere termine⁴³, dispone di un contrario, in grado di contrastarla, per quanto *indirettamente*, di *deviarla*, attingendo alle forze antagoniste di Eros e moltiplicando gli sforzi per assoggettare la «vita pulsione alla dittatura della ragione»⁴⁴.

Ma che rapporto intercorre tra *crudeltà* e *sovranità*, tra la pulsione di morte e quella pulsione di potere [*Bemächtigungstrieb*]⁴⁵, che Derrida ha avuto il merito di portare alla luce, nelle pieghe della sua attenta lettura di *Al di là del principio di piacere*? Agli

³⁸ Derrida, Roudinesco (2004), p. 231. Una considerazione analoga si trovava espressa già in Derrida (1995), p. 328: «Se qualcosa, *finora*, non è mai capitato alla psicoanalisi, è ben proprio la psicoanalisi, e indubbiamente non le succederà mai, soprattutto non nella catena di generazioni dei suoi padri fondatori, a meno che non sia già capitato, in questo non-evento, e che non sia appunto questo, l'evento di questo non-evento, ciò che dovremmo forse tentare di pensare, di vivere, di confessare infine».

³⁹ Derrida (2014b), (2016).

⁴⁰ Derrida (2009), (2010).

⁴¹ Sul tema della crudeltà, legata al potere sovrano, che è al centro dell'intervento pronunciato agli Stati generali della psicoanalisi (Derrida, 2013), si vedano soprattutto i lavori di Major (1990), (1999), (2003); di particolare interesse anche l'illuminante saggio di Geraci (2013).

⁴² Derrida (2013), p.16.

⁴³ «Non c'è speranza di poter sopprimere le inclinazioni aggressive degli uomini» (Freud, 1979, p. 300).

⁴⁴ Ivi, p. 301.

⁴⁵ Per i significati che il *Bemächtigungstrieb* assume nel contesto dell'opera di Freud si veda Laplanche, Pontalis (2010), pp. 449-453. Più in generale, sulla decostruzione dell'istanza del potere, mi permetto di rinviare a Resta (2016).

psicoanalisti che lo ascoltano, Derrida rivolge questa domanda, riproponendo insistentemente questo binomio.

Pulsione di appropriazione, di padronanza [*maîtrise*], di dominazione, di im-presa [*emprise*], pulsione di potere, il *Bemächtigungstrieb* avrebbe un privilegio quasi-trascendentale su tutte le altre pulsioni, non essendo a nessuna in particolare riducibile e, d'altronde, potendosi mescolare con ciascuna di esse. Ancor prima di qualificare il movimento di appropriazione di sé come dell'altro, «la pulsione di presa deve essere anche *il rapporto a sé* della pulsione: non c'è pulsione che non sia spinta a legarsi a sé e ad assumere il dominio di sé come pulsione. Di qui la tautologia trascendentale della pulsione di presa: è la pulsione come pulsione, la pulsione di pulsione, l'istanza pulsionale della pulsione»⁴⁶.

Nominando la pulsività stessa della pulsione innanzitutto come “presa”, appropriazione, padronanza di sé, questa pulsione, che discretamente fa capolino anche in altri testi freudiani⁴⁷, rivela il suo carattere “violento” e, per questo, è di frequente associata al sadismo, alla pulsione di aggressività [*Aggressionstrieb*] e di distruzione [*Destruktionstrieb*], all'istanza del dominio e del potere e alla pulsione di crudeltà [*Trieb zur Grausamkeit*], che caratterizza le fasi più arcaiche (in particolare quella orale e anale) della costituzione dell'io, in grado di riemergere, tuttavia, in ogni stadio della vita psichica. La pulsione di potere appare dunque *precedere* lo stesso principio di piacere, non sembrando derivare da nessun altro principio: «il motivo del potere è più originario e più generale di quanto lo sia il PP, ne è indipendente, è il suo al di là. [...] Al di là del principio di piacere – il potere»⁴⁸. Non si potrebbe tuttavia dire altrettanto riguardo alla pulsione di morte; essa «eccede nondimeno il potere. È ad un tempo la ragione e il fallimento, l'origine e il limite del potere»⁴⁹, è an-archica⁵⁰, insieme al di qua e al di là di ogni principio.

La pulsione di potere, in quanto appropriazione di sé, detta la legge dell'ipseità, a partire dalla quale si costituisce «il potere di un 'io posso', più originario dell'io', in una catena in cui il 'pse' di ipse non si lascia più dissociare dal potere, dalla padronanza o dalla sovranità»⁵¹. Il potere è dunque innanzitutto potere di essere se stessi a partire da una appropriazione di sé, «la possibilità del potere e del possesso nella semplice posizione del sé come *se stesso*, nella semplice autoposizione del sé, come propriamente *se stesso*»⁵². Nell'*autos* di questa autoposizione di sé, che definisce l'insorgere di una ipseità, si condensano «il potere, la potenza, la sovranità, il possibile implicato in ogni “io posso”»⁵³. È in questo momento che si affaccia quello che Derrida ha chiamato il «principio-fantasma arcaico della sovranità»⁵⁴.

La pulsione di potere è dunque all'origine di un *fantasma*, quello dell'io sovrano, a partire dall'*auto*-posizione di sé, che pretende di esercitare una sovranità *assoluta e incondizionata*. Si tratta, dunque, di un fantasma di onnipotenza che sorge nella denegazione di quella *différance* che, come una ferita irrimarginabile, segna la costituzione alter-egologica dell'io e il suo limite. L'*autos* è già da sempre attraversato dall'*eteros*, senza il quale nessuna ipseità potrebbe divenire Io. Per afferrarsi, per prendersi, per appropriarsi di sé, per essere padrone di sé, per potersi costituire come ipseità, come lo stesso *di sé*, è infatti inevitabile passare per l'altro, aver presa su di sé come altro o a partire dall'altro: un'alterità che, tuttavia, deve essere denegata, *divorata*,

⁴⁶ Derrida (2000), p. 170.

⁴⁷ Per un'accurata ricognizione delle altre occorrenze si rinvia a Laplanche, Pontalis (2010), pp. 449-453.

⁴⁸ Derrida (2000), p. 172.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ «La pulsione di morte, per originaria che resti, non è un principio, come lo sono i principi di piacere o di realtà» (Derrida, 1996a, p. 17); per questo Derrida la definisce “anarchica” e “anarcontica” (*ibidem*).

⁵¹ Derrida (2004), p. 19. Per l'accostamento tra ipseità, padronanza e sovranità Derrida fa frequente riferimento alle analisi di Benveniste (1976), pp. 64-75.

⁵² Derrida (2003), p. 32.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Derrida (2008b), p. 39.

introiettata, incorporata, “incryptata” nel luogo più inaccessibile e segreto, dal quale, però, in ogni istante, può riemergere nel dolore di un lutto inelaborabile o nella crudeltà di una violenta denegazione, ancora più feroce e spietata, che si riversa *fuori* di sé contro l'altro.

Dalla *negazione* dell'altro in sé, dalla sua uccisione *crudele* e dalla rimozione di questa violenza originaria, prende forma il fantasma di un potere *assoluto* che non conosce limiti e di una sovranità *incondizionata e indivisibile*; prende forma il fantasma dell'Uno:

Dal momento in cui c'è l'Uno, c'è assassinio, ferita, traumatismo. *L'Uno si guarda dall'altro* [*l'Un se garde de l'autre*]. Si protegge contro l'altro, ma, nel movimento di questa gelosa violenza, porta con sé in sé, conservandola anche, l'alterità o la differenza a sé (la differenza del con sé) che lo rende Uno. L'“Uno che differisce da se stesso”. L'Uno come Altro. Assieme, allo stesso tempo, ma in uno stesso tempo disgiunto, l'Uno dimentica di ricordarsi a se stesso, conserva e cancella l'archivio di quella ingiustizia che lui è. Della violenza che fa. *L'Uno si fa violenza* [*l'Un se fait violence*]. Si viola e violenta ma si istituisce anche in violenza. Diviene ciò che è, la violenza stessa – che egli si fa. Auto-determinazione come violenza. L'Uno si guarda dall'altro *per farsi violenza* (*perché si fa violenza e in vista del farsi violenza*)⁵⁵.

Per questo l'Uno si fa paura: la paura dell'altro, prima ancora d'essere rivolta e proiettata all'esterno, ha assillato l'Uno al suo interno, lo ha già da sempre lacerato e inquietato nello sguardo sdoppiato e nella duplice esposizione attraverso cui l'Uno si guarda con terrore come in uno specchio: «come l'Uno si divide e si oppone, si oppone a se stesso opponendosi, respinge e viola la differenza che porta in sé, fa la guerra, *si fa la guerra, si fa paura e si fa violenza*, si trasforma in violenza impaurita nel guardarsi dall'altro, poiché *si guarda dall'altro*, sempre, Lui, l'Uno, “differente da se stesso”»⁵⁶.

Il fantasma del potere sovrano sorge dal misconoscimento di questo lutto inelaborabile, come desiderio di un'appropriazione assoluta, rivelando il potenziale di violenza e di crudeltà che lo genera e che, come suo corredo, lo accompagna. Per questo la pulsione di potere, come il fantasma di sovranità incondizionata che essa genera, non può essere esente da crudeltà. *L'ipseità è costitutivamente crudele*. Sovranità e crudeltà sono un binomio indissolubile.

A partire da queste considerazioni Derrida rilancia la sua interrogazione agli psicoanalisti riuniti negli Stati generali della psicanalisi:

Domandiamoci solamente se sia o non sia ciò che chiamiamo psicoanalisi ad aprire la sola via che consente, se non di sapere, se non di pensare, almeno di interrogare ciò che può significare questa parola estranea e familiare, quale “crudeltà”, la peggior crudeltà, il soffrire *per* soffrire, il far-soffrire, il farsi o lasciar soffrire *per*, se così si può dire, il piacere della sofferenza»⁵⁷.

Se la crudeltà, la possibilità della crudeltà è irriducibile, in quanto attiene al vivente e accompagna l'insorgere dell'ipseità, «il solo discorso che possa oggi rivendicare la questione della crudeltà come affar proprio sarebbe ciò che si chiama, da un secolo circa, la psicanalisi. [...] “Psicanalisi” sarebbe il nome di ciò che, senza alibi teologico o altro, si volgerebbe verso ciò che la crudeltà psichica ha di più *proprio*»⁵⁸. Al di là dei molti discorsi che potrebbero occuparsene, i quali inevitabilmente la ridurrebbero a qualcosa d'altro, privandola alla fine di senso, solo la psicoanalisi, in quanto il solo sapere senza alibi, potrebbe, e anzi *dovrebbe* assumersi il compito non soltanto di interrogare più a fondo l'enigma della crudeltà, ma anche di immaginare il suo possibile al di là.

⁵⁵ Derrida (1996a), p. 103.

⁵⁶ Derrida (1995), nota 14, p. 370.

⁵⁷ Derrida (2013), pp. 16-17.

⁵⁸ Ivi, p. 17.

È questo l'interrogativo che Derrida rilancia alla psicoanalisi riunita in consesso, una questione che attraversa con particolare insistenza tutta l'ultima fase del suo pensiero, che addirittura lo ossessiona: se al di là del principio di piacere Freud ha scoperto la pulsione di morte, se a quest'ultima si accompagna sempre una *crudele* pulsione di distruzione, se ancora questa stessa crudeltà è indissolubilmente legata alla pulsione di potere o di sovranità, che presiedono alla costituzione dell'io, allora occorre domandarsi: «c'è per il pensiero, per il pensiero psicanalitico a venire, un altro aldilà, se così posso dire, un aldilà che si tenga al di là di questi *possibili*, che sono ancora *sia* i principi di piacere e di realtà *sia* le pulsioni di morte o di appropriazione sovrana [*Bemächtigungstrieb*], che sembrano esercitarsi ovunque vi sia crudeltà?»⁵⁹. Con Freud, ma anche *al di là* di Freud, l'a-venire della psicoanalisi sarebbe segnato da questo cruciale, inevitabile, ineludibile quesito, al quale essa non *dovrebbe* sottrarsi, una domanda che richiede l'*impossibile*, un *altrimenti* impossibile, al di là di quella «economia del possibile» entro il cui orizzonte si è mantenuta, non senza buoni motivi, la psicoanalisi freudiana, suggerendo la duplice strategia dell'*introiezione* (che però non è esente dal rischio di una crudeltà psichica rivolta contro se stessi) e, soprattutto, dell'*indirezione*, attraverso il ricorso e il contro-bilanciamento della forza antagonista di Eros. Derrida intende spingersi ancora più in là, provare a fare un passo al di là di questo al di là del principio di piacere, un passo al di là della pulsione di morte e di potere, al di là della crudeltà con cui si associano, al di là di quella *economia della vita*, che riesce a mettere al proprio servizio la pulsione di morte. Un passo al di là nella direzione di un'*aneconomia della morte* esente da crudeltà, un'*aneconomia dell'impossibile*, del non-potere, se così ci si potrebbe esprimere o, per impiegare un'altra formula, utilizzata da Derrida in una prospettiva che ne accentua maggiormente il carattere *politico*: una incondizionalità senza sovranità:

Affermerei che c'è, che occorre che ci sia qualche riferimento all'incondizionato, un incondizionato senza sovranità, e quindi senza crudeltà. [...] Questa affermazione che metto avanti, avanza essa stessa, in anticipo, di già, senza di me, senza alibi, come l'affermazione originaria *dopo la quale*, e dunque *al di là della quale*, le pulsioni di morte e di potere, la crudeltà e la sovranità si determinano come «aldilà» dei principi. L'affermazione originaria, che anticipatamente si fa avanti, si dà in prestito più che donarsi. Non è un principio, un principato, una sovranità. Essa viene da un aldilà dell'aldilà, e quindi dall'aldilà dell'economia del possibile. Essa è attaccata a una vita, certo, ma a una vita altra da quella dell'economia del possibile, una vita im-possibile, una sopra-vita (*sur-vie*), e non simbolizzabile, ma la sola che *valga* di essere vissuta, senza alibi, una volta per tutte⁶⁰.

Se la sovranità è già da sempre crudele, se si caratterizza per il suo essere *incondizionata*, è possibile pensare questo impossibile: una incondizionalità *senza* sovranità, e dunque senza crudeltà⁶¹? È possibile dissociare l'incondizionato dal Potere e dal fantasma di una ipseità sovrana e crudele, *auto-referenziale*, è possibile l'impossibile di una incondizionalità *etero-referenziale*, ospitale dell'altro in sé, e per questo senza sovranità assoluta e forse, anche senza crudeltà? Come pensare una sovranità spartita, con-divisibile, non più incondizionata? Non è forse nella direzione di questo *impossibile*, di una incondizionalità senza sovranità, che Derrida si è sforzato di avanzare un altro pensiero dell'ospitalità, del dono e del perdono, un altro pensiero della giustizia, al di là del diritto, un altro pensiero del Politico?

La psicoanalisi non può, non *deve* sottrarsi al richiamo, all'ingiunzione di tentare di pensare l'al di là della crudeltà, per rispondere alla quale le occorre uno sforzo in più, un passo al di là della stessa rivoluzione freudiana. Forse le occorreranno altre rivoluzioni e

⁵⁹ Ivi, p. 18.

⁶⁰ Ivi, p. 66.

⁶¹ Derrida (2008b).

invenzioni. Alla psicoanalisi, al suo sapere senza alibi, più che ad ogni altro sapere, persino più che alla stessa filosofia, spetterebbe dunque il compito possibile di pensare questo impossibile, da cui dipende la sua stessa possibilità di un a-venire.

Se, nel nostro tempo, sovranità e crudeltà oppongono ancora una strenua *resistenza*, la psicoanalisi è chiamata a combattere non solo quella resistenza esterna che la squalifica, la marginalizza, persino la respinge, ma, ancor prima, a vincere quella resistenza «interna a una psicanalisi che resiste anche a se stessa, che si ripiega per resistersi, [...], per inibirsi essa stessa, in modo quasi autoimmunitario»⁶². Questa «funzione autoimmunitaria nella psicanalisi»⁶³, che la spinge al rigetto di sé, le ha sinora impedito di sapersi confrontare adeguatamente con il nuovo “teatro di crudeltà” del nostro tempo, con la scena che esso offre di inedite forme di crudeltà e di sovranità, le quali stanno inducendo profonde trasformazioni in ambito politico e giuridico su scala mondiale, come accade per il diritto di cittadinanza, la sopravvivenza agonizzante della forma Stato, il concetto stesso di democrazia, la ricerca di un nuovo ordine mondiale, l’acuirsi della crudeltà, associata a fenomeni come terrorismo, xenofobia o razzismo, omofobia, tutte forme di annientamento dell’altro. Su tutto questo – ammonisce Derrida – la psicoanalisi «non ha ancora detto pressoché nulla, nulla di originale»⁶⁴, mentre invece «dovrebbe avere, avendolo annunciato alla sua nascita, qualcosa di indispensabile e di essenziale da *dire* ma anche da *fare* a questo riguardo. Senza alibi. Ciò che di decisivo ci sarebbe da dire e da fare a questo proposito dovrebbe registrare l’onda d’urto di una o di più rivoluzioni psicanalitiche»⁶⁵. Sottoposta a questa duplice resistenza, esterna e interna, la psicoanalisi non riesce a contribuire in modo significativo a imprimere un mutamento, necessario e urgente, dei principi fondamentali su cui persistono a basarsi l’etica, il diritto e la politica. Se è vero che «una psicanalisi dovrebbe essere, da parte a parte, un processo rivoluzionario»⁶⁶, la rivoluzione psicoanalitica con la quale inizialmente si è annunciata la scoperta freudiana dell’inconscio sembra rimasta bloccata, come avesse lasciato in sospeso la promessa che, al suo esordio, aveva siglato. È questa «oggi la crisi mondiale della psicoanalisi»⁶⁷, il male di cui soffre e che la minaccia di morte. La resistenza *alla* psicoanalisi e la resistenza *della* psicoanalisi a se stessa ne minano infatti il fondamento: la sua incapacità di mettere in crisi la mette in crisi. Se non spetta alla psicoanalisi produrre *direttamente* un’etica, una politica o un diritto, se vi è un *salto* all’interno di questo rapporto e dunque una discontinuità, tuttavia, per quanto in modo *indiretto*, alla psicoanalisi spetta il compito e la responsabilità di analizzare, fornendosi di nuovi strumenti concettuali, i nuovi volti di una crudele sovranità, antica quanto l’uomo, in modo che il suo sapere senza alibi, il solo che abbia questo spietato privilegio, possa farsi ascoltare, influenzando le trasformazioni in corso all’interno di questi ambiti.

Forse solo se sarà capace di vincere le sue resistenze interne, la sua reazione autoimmunitaria, ancor prima e ancor di più di quelle esterne, la psicoanalisi potrà avere un a-venire e riattivare quella rivoluzione che ne ha segnato la nascita e che, *finora*, resta a-venire. Questo sembra essere il monito di Derrida, rivolto nel 2000 al conclave della psicoanalisi, quattro anni prima della sua morte. Questo l’auspicio e la promessa, l’urgenza di una psicoanalisi a-venire. Che non può, non deve mancare.

⁶² Derrida (2013), pp. 20-21.

⁶³ Ivi, p. 23.

⁶⁴ Ivi, p. 24.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Ivi, p. 35.

⁶⁷ Ivi, p. 56.

Bibliografia

- Alfandary, I. (2016), *Derrida-Lacan: L'écriture entre psychanalyse et déconstruction*, Editions Hermann, Paris.
- Bennington, G. (2000), *Circanalyse (la chose même)*, in *Depuis Lacan*, sous la direction de P. Guyomard et R. Major, Aubier, Paris.
- Benveniste, É. (1976), *L'hospitalité*, in *Vocabulaire des institutions indo-européennes 1. Économie, parenté, société*, Minuit, Paris 1969, trad. it. a cura di M. Liborio, *L'ospitalità*, in *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee 1. Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino.
- Cosenza, D. (1999), "La lettera di Freud tra psicoanalisi e decostruzione: Derrida e Lacan", *Fenomenologia e società*, 2.
- Cosenza, D. (2008), *Derrida e Lacan: un incontro mancato?*, in AA.VV., *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, a cura di P. D'Alessandro e A. Potestio, LED, Milano.
- Derrida, J. (1971), *Freud et la scène de l'écriture* (1966), in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, trad. it. a cura di G. Pozzi, *Freud e la scena della scrittura*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (1975), *Positions*, Minuit, Paris 1972, trad. it. a cura di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, a cura di G. Sertoli, Bertani, Verona.
- Derrida, J. (1978), *Le facteur de la vérité*, in *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980, trad. it. a cura di F. Zambon, *Il fattore della verità*, Adelphi, Milano.
- Derrida, J. (1990), "Let Us Not Forget – Psychoanalysis", *Oxford Literary Review*, 1-2, pp. 3-7.
- Derrida, J. (1994), *Pour l'amour de Lacan*, in Id., *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris 1996, trad. it. a cura di G. Scibilia, "Per l'amore di Lacan", *aut aut*, pp. 260-261.
- Derrida, J. (1995), *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, trad. it. a cura di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (1996a), *Mal d'Archive. Une impression freudienne*, Galilée, Paris 1995, trad. it. a cura di G. Scibilia, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Filema, Napoli.
- Derrida, J. (1996b), *Avertissement*, in *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (2000), *Spéculer – sur "Freud"*, in *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980, trad. it. a cura di L. Gazziero, *Speculare – su "Freud"*, a cura di G. Berto, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2003), *Voyous. Deux essais sur la raison*, Galilée, Paris 2003, trad. it. e cura di L. Odello, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2004), *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Galilée, Paris 1996, trad. it. e cura di G. Berto, *Il monolinguisimo dell'altro o la protesi d'origine*, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2008a), *Géopsychanalyse «And The rest of the World»*, in *Psyché. Inventions de l'autre I*, Galilée, Paris 1998, trad. it. a cura di R. Balzarotti, *Geopsicoanalisi «and the rest of the world»*, in *Psyché. Invenzioni dell'altro I*, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2008b), *Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe*, Patakis, Athènes 2002, trad. it. e cura di S. Regazzoni, *Incondizionalità o sovranità. L'Università alle frontiere dell'Europa*, Mimesis, Milano-Udine.
- Derrida, J. (2009), *Séminaire. La bête et le souverain I (2001-2002)*, éd. établie par M. Lisse, M.-L. Mallet, G. Michaud, Paris, Galilée, 2008, trad. it. a cura di G. Carbonelli, *La Bestia e il Sovrano I (2001-2002)*, ed. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2010), *Séminaire La bête et le souverain II (2002-2003)*, éd. établie par M. Lisse, M.-L. Mallet, G. Michaud, Galilée, Paris 2010, trad. it. a cura di G. Carbonelli, *La Bestia e il Sovrano II (2002-2003)*, ed. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano.

- Derrida, J. (2013), *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Galilée, Paris 2000, trad. it. a cura di C. Furlanetto, *Stati d'animo della psicanalisi. L'impossibile aldilà di una sovrana crudeltà*, ETS, Pisa.
- Derrida, J. (2014a), *Résistances*, in Id., *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris 1996, trad. it. e cura di M. Di Bartolo, *Resistenze. Sul concetto di analisi*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Derrida, J. (2014b), *Séminaire La Peine de mort I (1999-2000)*, éd. établie par G. Bennington, M. Crépon, T. Dutoit, Galilée, Paris 2012, trad. it. a cura di S. Facioni, *La pena di morte I (1999-2000)*, ed. it. a cura di G. Dalmaso e S. Facioni, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2016), *Séminaire La Peine de mort II (2000-2001)*, éd. établie par G. Bennington, M. Crépon, Galilée, Paris 2015, trad. it. a cura di S. Facioni, *La pena di morte II (2000-2001)*, ed. it. a cura di G. Dalmaso e S. Facioni, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J., Roudinesco, É. (2004), *De quoi demain... Dialogue*, Fayard-Galilée, Paris 2001, trad. it. a cura di G. Brivio, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1977), *Jenseits des Lustprinzips (1920)*, in *Gesammelte Werke: Jenseits des Lustprinzips. Massenpsychologie und Ich-Analyse. Das Ich und das Es. Und andere Werke aus den Jahren 1920-1924*, Bd. XIII, Fischer, Frankfurt a.M. 1998, trad. it. a cura di A.M. Marietti e R. Colorni, *Al di là del principio di piacere, in Opere 1917-1923. L'io e l'Es e altri scritti*, vol. 9, ed. dir. da C.L. Musatti, Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1979), *Warum Krieg? (1932)*, in *Gesammelte Werke: Werke aus den Jahren 1932-1939*, Bd. XVI, Fischer, Frankfurt a.M. 2006, trad. it. a cura di S. Candreva ed E. Sagittario, *Perché la guerra? (Carteggio con Einstein)*, in *Opere (1930-1938). L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, vol. 11, ed. dir. da C.L. Musatti, Boringhieri, Torino.
- Geraci, S. (2013), *Pulsione di crudeltà. Derrida e la psicoanalisi*, in AA.VV., *L'evento dell'ospitalità tra etica, politica e geofilosofia. Per Caterina Resta*, Mimesis, Milano-Udine.
- Laplanche, J. (2007), *Problematisques VI. L'après-coup*, PUF, Paris 2006, trad. it. e cura di A. Luchetti, *Problematiche VI. L'après-coup*, La Biblioteca, Bari-Roma.
- Laplanche, J., Pontalis, J.B. (2010²), *Vocabulaire de psychanalyse*, sous la direction de D. Lagache, PUF, Paris 1967, trad. it. e cura di G. Fuà, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari, II.
- Lewis, M. (2008), *Derrida and Lacan: Another Writing*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Major, R. (1990), *La cruauté originaire et le principe de pouvoir*, in AA.VV., *Emprise et liberté*, l'Harmattan, Paris.
- Major, R. (1999), *La soif du pouvoir*, in Id., *Au commencement. La vie la mort*, Galilée, Paris.
- Major, R. (2001²), *Lacan avec Derrida: analyse désistentielle*, Flammarion, Paris.
- Major, R. (2003), *La Démocratie en Cruauté*, Galilée, Paris.
- Resta, C. (2016), *L'impossibile, il non potere*, in *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, il melangolo, Genova.

Elizabeth Rottenberg*

**Intimate Relations:
Psychoanalysis Deconstruction / La psychanalyse la déconstruction¹**

Abstract:

This essay will concentrate, somewhat voyeuristically, on a particular and very special textual encounter. For if there is *one* text in the psychoanalytic tradition that will have caused Derrida to spill more ink than any other. It's Freud's *Beyond the Pleasure Principle* (1920). For ten years, from 1970-1980, Derrida returns not once but three times, on three separate occasions, in three different contexts, to Freud's text on repetition compulsion and the death drive, each time devoting more time and energy, that is to say, more pages to it. As we will see in this essay, what emerges from this textual encounter is not only a new kind of pleasure; it is also a chance event of repetition that brings with it something strikingly new.

Keywords: Fort/Da, Freuderrida, Play, Pleasure, Speculation

Psychanalyse et déconstruction: double modalité de l'inoriginaire.
(J.-L. Nancy, *Double plongée aux abîmes*)

1. Setting the Tone

Psychanalyse et déconstruction: this will be my topic. Or perhaps I should say, in a more focused and philosophical way, *la psychanalyse et la déconstruction*, psychoanalysis and deconstruction. Or better yet, as I have written it in my title, psychoanalysis deconstruction, *la psychanalyse la déconstruction*. *La . . . la*. Not «*La . . . le*» or «*Feminine . . . masculine*»², as in the opening line of Jacques Derrida's *La bête et le souverain*, Volume 1, but *lala*, two *la*'s, a couple of *la*'s, a kind of same-sex pairing (and I can already hear the exasperation in French *oh là là!* and the titillation in English *ooh la la*). But what would it mean to say that *lala donne le la*, that *lala* sets the *tone* or gives an *A* to the differ^Ance between psychoanalysis deconstruction? By getting rid of the "et", the "and", I am not suggesting and this will hardly surprise you that psychoanalysis and deconstruction do not form two, or that «the one [is] not the other of the other»³, but rather that something else is at stake (*en jeu*) when it comes to their relations. From *Freud and the Scene of Writing* (1967) to *Psychoanalysis Searches the States of Its Soul* (2000), by way of *The Post Card* (1980) and *Resistances of Psychoanalysis* (1996), not to mention *Fors: The English Words of Nicolas Abraham and Maria Torok* (1976), *Metapsychanalysis* (1979), *Telepathy* (1981), *Geopsychanalysis* (1981), *My Chances / Mes chances: A Rendezvous with Some Epicurean Stereophonies* (1982), *Let Us Not Forget Psychoanalysis* (1990), *Archive Fever* (1995), and *And Say the Animal Responded?* (1997) and I am only including those texts that focus explicitly on psychoanalysis that is, from his very first essay on Freud presented in March 1966 at the Société psychanalytique de Paris at the invitation of André Green to his keynote address to the International Psychoanalytic Association at the Estates General of Psychoanalysis on July 10, 2000 in the Grand Amphitheatre of the Sorbonne, Derrida will have had *a thing* for psychoanalysis. A thing for Freud, that is. With *La-can*, it's another thing, a different story. It's the story of «phonocentrism, logocentrism, phallogocentrism, full speech as

* DePaul University, Chicago.

¹ An earlier version of this text appeared in *Derrida Today* 11, n. 2 (2018), pp. 178-195.

² Derrida (2009), p. 19 [Derrida (2008), p. 1].

³ *LD*, p. 1 [p. 19].

truth, the transcendentalism of the signifier [*et tout ce tralala*]⁴; with *La-can* and it's not a pretty expression, it's the story of the "same old, same old".

In other words, I hope it is clear, I will not be speaking about Derrida's "love" for Lacan («*nous nous sommes beaucoup aimés, Lacan et moi* [we loved each other very much, Lacan and I]»⁵). Rather I will be speaking about the historic coupling of Freud and Derrida. I know, I know; you must think that, as an analyst, I have a one-track mind. But so, then, does Hélène Cixous. In her book *Philippines: Prédelles* (2009), Cixous suggests that the encounter between Freud and Derrida was much more than a dalliance. By joining the two names around a common "d" and using the single-double word-name «Freuderrida»⁶, she intimates a change in their relationship status. Theirs was not just some meaningless hook-up. On the contrary, and her term could not make it more explicit: the two men were officially an item. Freud and Derrida never met, of course (Derrida was nine in 1939 at the time of Freud's death), but they form a couple, precisely because of this, because of their «singular anachrony»⁷. Freud is, for Derrida, along with Heidegger, one of the «two great ghosts of the "great epoch"»⁸. But the reverse is also true: Derrida's work has utterly transformed the way we or at least some of us read Freud today.

Now, there are many ways of describing Derrida's involvement with psychoanalysis. Some, for example, have suggested that we divide Derrida's writings on psychoanalysis into three large groups: «those concerned with Freud and the metaphysical tradition; those belonging to the controversy with Lacan; and those promulgating the work of Nicolas Abraham and Maria Torok»⁹. Others, compellingly, have argued that everything changes with *Fors: The English Words of Nicolas Abraham and Maria Torok* (1976), that "*Fors*" is a kind of *texte charnière* for reading Derrida's «complex and ambivalent relation to the discourse and practice of psychoanalysis»¹⁰. Starting with "*Fors*", it is argued, Derrida is no longer reading Freud's texts «through his own interest in the question of writing»; rather he is reworking, in his own way, words such as «crypt», «phantom», «introjection» and «incorporation», words that come from the work of Nicolas Abraham and Maria Torok¹¹.

In what follows, I am not going to dwell on the history of Derrida's many analytic relationships. Nor am I going to discuss his lifelong commitment to Freud. Instead, I will concentrate, somewhat voyeuristically, on a particular and very special textual encounter. For if there is *one* text in the psychoanalytic tradition that will have caused Derrida to spill more ink than any other, it's Freud's *Beyond the Pleasure Principle* (1920). For ten years, from 1970-1980, Derrida returns not once but three times, on three separate occasions, in three different contexts, to Freud's text on repetition compulsion and the death drive, each time devoting more time and energy, that is to say, more pages to it. Thus, in his 1970-71 seminar *La psychanalyse dans le texte*¹², Derrida devotes two sessions to *Beyond the Pleasure Principle* (or approximately 40 double-spaced manuscript pages); in his 1975-76 seminar *Life Death*, he devotes four sessions to *Beyond* (or approximately 80 double-spaced manuscript pages); finally, in *To Speculate – on "Freud"*, he devotes 12 sections (or 4 x 3 sections, approximately 160 printed pages) to the same text. In other words, there is something, *un je-ne-sais-quoi*, about this 66-page text by a 64-year-old man, that gets Derrida's juices flowing.

⁴ Derrida (1996b), p. 54 [Derrida (1996a), p. 73].

⁵ Ivi, p. 42 [p. 60].

⁶ Cixous (2009), p. 67.

⁷ Derrida (1987), p. 191 [Derrida (1980), p. 206].

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ellman (2000), p. 214.

¹⁰ Marder (2012), p. 39.

¹¹ *Ibidem*.

¹² This is an unpublished seminar from 1970-1971. All references to this unpublished seminar will be abbreviated *PT*, followed by session number; all translations are my own. For more information on Derrida's unpublished seminars, see <http://derridaseminars.org/seminars.html>.

Indeed, as we will see, Derrida's first engagement with *Beyond the Pleasure Principle* is a rather pleasurable affair. Of the two sessions¹³ devoted to *Beyond* in *La psychanalyse dans le texte*, the first (session 6) focuses almost exclusively on pleasure and the dominance (*Herrschaft*) of the pleasure principle; it loses itself in Freud's discussion of pleasure in Chapter 1 of *Beyond*. In the beginning was pleasure, you might say. Though it would be more correct to say pleasures in the plural, or even polymorphously perverse pleasures: for there is not only the pleasure of speculation, the pleasure of speculative play; there is also, as we will see, textual pleasure, speculative pleasure as textual pleasure. Five years later, in *Life Death*, things have gotten a little more complicated; Derrida is a man in mid-life and his focus is more autobiographical. Needless to say, the issue of children has come up and there has been some disagreement about the *fort/da* game. By the time we get to *To Speculate – on "Freud"* however, Derrida has come around to Freud's way of thinking, and his writing has taken on some bulk (*To Speculate – on "Freud"* elaborates on *Life Death* and there are references to new texts, among them Abraham and Torok's *Cryptonymy* and Plato's *Philebus*).

But if I play up the erotic nature of Derrida's engagement with Freud, it is not only because I think *Beyond the Principle Pleasure* offers us a rethinking of Eros and the life drives; "life" is "life death", and that's life! It is also because I think Derrida's repeated encounters with *Beyond* allow him both to repeat, to bear witness to, and simultaneously to break from, to depart from, the death drive¹⁴. And thus also to repeat, in the form of a new autobiographical event, the «chance opportunity»¹⁵ that is Freud's in *Beyond the Pleasure Principle*.

La psychanalyse la déconstruction. Lala. In English, of course, we would say not *lala* but *la(h)-la(h)* . . . and here my first association, which is a quintessentially American association, is to "la-la land". To be in la-la land is of course to be "out to lunch"; it is to be "out of touch with reality" (OED), the way one is in LA, say, or Laguna Beach. And it is true, at least historically, that both psychoanalysis and deconstruction seem to be in "la-la land" – too much textual play? – when it comes to the practical considerations of academic life. I don't think there is anyone who works on Derrida, anyone whose *orientation* is deconstructive, who needs to be reminded that the "D word" should be used only in moderation when applying for fellowships (say, a SSHRC, a Chateaubriand, or a Guggenheim).

Of course, both Freud and Derrida were spoiled when it came to hostile receptions and academic incivilities. Both "conjured up", and here I am using Freud's words, «the most evil spirits of criticism [*die bösesten Geister der Kritik*]»¹⁶. Indeed, when Derrida speaks, in his 2001 interview with Elisabeth Roudinesco, of the «compulsive and often pathetic efforts, desperate or fearful, to *discredit* at any cost and not only my work . . . but [also] an entire configuration to which it belongs», when he reminds her of the «stubborn and relentless aggression» he has had the «unfortunate privilege» of attracting¹⁷, it is hard not to be reminded of Freud's statement in *On the History of the Psychoanalytic Movement* (1914): «psychoanalysis», Freud writes, «brings out the worst in everyone»¹⁸.

And we certainly did not need Steve Bannon (or his phrase «deconstruction of the administrative state») to tell us that deconstruction brings out the worst in everyone. Here I can speak a little from personal experience. When I first met Derrida in the 1990's, the Great Purges were underway. Deconstruction was being eliminated from all major universities and – this being another sign of the times (besides, of course, the publication of David Lehman's *Signs of the Times: Deconstruction and the Fall of Paul de Man*) – DC Comics had just published a series of comic books in which Justice League Europe

¹³ The seminar itself is eleven sessions long.

¹⁴ See Caruth (2013), p. 9.

¹⁵ *SE* 18: 14 [*GW* 13: 11].

¹⁶ *SE* 16: 284 [*GW* 11: 294].

¹⁷ Derrida, Roudinesco (2004), p. 3 [Derrida, Roudinesco (2001), p. 15].

¹⁸ *SE* 14: 39 [*GW* 10: 79].

battles and ultimately defeats a dastardly villain called Deconstructo (the titles of the comic books were, and there were three of them: *Doomed by Deconstructo*, *A League Deconstructed*, *It All Comes Apart!*)¹⁹.

Now, if I bring up the recent history of psychoanalysis deconstruction, it is not in order to depress you. No, if I bring up these stories, it is in order to remind you that what is at work in the play of psychoanalysis deconstruction may always be out of tune with reality (let alone academic reality). In the case of Derrida's play with *Beyond*, however, it might be better to say out of key²⁰, since what will emerge from this particular encounter is not only a new kind of pleasure; it is also a chance event of repetition that brings with it something strikingly new.

2. Textual Relations: Textual Pleasure

So, I begin with pleasure. When Derrida turns to *Beyond the Pleasure Principle* in *La psychanalyse dans le texte*, the context is pleasure. Derrida has just described Freud's approach to works of art and literature (his "aesthetics" or "poetics")²¹ as a kind of "hedonism"²². Whether Freud is describing the preliminary pleasure, the "fore-pleasure", produced by the purely formal, aesthetic qualities of a creative work or the final pleasure that proceeds «from a liberation of tensions in our minds»²³, the bottom line is pleasure: «[Freud] analyzes the work [of art] as a *means* in the service of the pleasure principle»²⁴.

Thus, it is in this context, the context of Freud's hedonistic analysis of the work of art that Derrida makes his appeal to *Beyond the Pleasure Principle* in *La psychanalyse dans le texte*. He appeals to *Beyond* because *Beyond* is the text that challenges and displaces the pleasure principle «C'est donc le principe de plaisir qui va être "mis en question" . . . dans *Au-delà*»²⁵. And yet, as we will see, Derrida remains very attentive to Freud's pleasure. Freud's pleasure is his pleasure, you might say. Derrida takes pleasure in reading a text that Freud takes pleasure in writing. What is more, this attentiveness to pleasure persists in all of Derrida's texts on *Beyond* and, if anything, becomes more acute over time (what is released in *La psychanalyse dans le texte* remains active in both *Life Death* and *To Speculate – on "Freud"*). Thus, if I begin with pleasure, if I insist on pleasure, it is not because Freuderrida is all fun and games. It is because pleasure is *key* when it comes to Derrida's reading of Freud's speculative play.

Of course, *Beyond the Pleasure Principle* is not just any text in the history of psychoanalysis. *Beyond* is the text that marks the final phase in Freud's thinking about the drives; it is the text that leads Freud to conclude that «besides the drive to preserve living substance and to join it into ever larger units, there must exist another . . . drive seeking to dissolve those units and bring them back to their primeval, inorganic state. That is to say, as well as Eros there [is] a death drive [*Todestrieb*]»²⁶. But perhaps above all, *Beyond* is the text in which Freud speculates. And Freud doesn't just speculate a little in *Beyond*; we are not talking about some itty-bitty speculation. No, when Freud speculates in *Beyond* – and I am quoting Derrida from *La psychanalyse dans le texte* – he engages in «the most wide-ranging speculation on pleasure, repetition, life, death [*la plus vaste spéculation sur le plaisir, la répétition, la vie, la mort*]»²⁷. What begins as «a supervised speculation [*une spéculation surveillée*]»²⁸ becomes a speculation that is

¹⁹ *Justice League Europe*, DC Comics, n. 37-39 (1992).

²⁰ I would like to thank David Maruzzella for making the difference between "out of tune" and "out of key" clear to me.

²¹ *PT*, session 4.

²² *Ibidem*, session 5.

²³ *SE* 9: 153 [*GW* 7: 223].

²⁴ Derrida (1981), p. 248, note 52 [Derrida (1972), p. 279, note 44].

²⁵ *PT*, session 6.

²⁶ *SE* 21: 118-119 [*GW* 14: 477-78].

²⁷ *PT*, session 5.

²⁸ *Ibidem*, session 6.

«unbridled or almost without bridle [*effrénée ou presque sans frein*]²⁹. In short, Freud's speculation is a speculation «unleashed . . . as unleashing»³⁰ the unleashing of death and destruction.

And yet, as Freud himself will acknowledge, speculation did not come easily to him. It was only in the work of his later years (in *Beyond the Pleasure Principle*, *Group Psychology*, and *The Ego and the Id*) that he was able to speculate at all. This is because he always associated speculation with philosophy. And philosophy was something dangerous, that is to say, dangerously seductive. In response to Ernest Jones's question as to how much philosophy he had read in his youth, Freud's answer was: «Very little. As a young man I felt a strong attraction toward speculation and ruthlessly checked it»³¹. Or again, as Freud says in *On the History of the Psychoanalytic Movement*: «I learnt to restrain speculative tendencies and to follow the unforgotten advice of my master, Charcot: to look at the same things again and again until they themselves beg[a]n to speak»³².

Freud's impulse to speculate is something that must be inhibited, repressed and ruthlessly so. Curb your (speculative) enthusiasm, we can hear Freud's scientific superego saying. Do not let psychoanalysis become a «speculative system»³³ or a «speculative theory»³⁴. Avoid «any contact with philosophy proper»³⁵. Do not erase – in the name of the system, a flawless and complete theory – the observed facts, that is to say, «what [is] accidental and personal»³⁶ in psychoanalysis. You *may not be* like this (like philosophy). Remember: the foundation of psychoanalysis lies in «observation alone»³⁷.

So speaks the (scientific) superego. And yet, as we also know, the superego has a double aspect, for its task is to repress the ego's earliest identifications. Thus, the superego's relation to the ego is not exhausted by its prohibition: You *may not be* like this (like philosophy). It also comprises the precept: You *ought to be* like this (like philosophy). That is, Freud's striking gesture of denegation, his quasi-phobic avoidance of philosophy cannot help but reflect the force of his attraction to philosophy.

And this brings me to Derrida, the analyst. Again and again, in all of his texts on *Beyond*, Derrida returns to Freud's avoidance of speculation/philosophy. And each time he does, his language becomes more analytic, that is to say, more phantasy-driven and more economical, more laconic those at the École freudienne du Québec would probably say more Lacan-ic. I will quote Derrida's three texts in chronological order so you can hear the *shrinkage*:

This tendency to speculate, which Freud says he suppressed . . . was it that he only considered it to be a risk for theory, for science? Though he often presents it in this way, it is hard to see why a risk like this would have to be «suppressed [*réprimée*]»: in such a case, one sets aside, one avoids, one criticizes, one does not suppress [*on écarte, on évite, on critique, on ne réprime pas*]. Perhaps, then, there was something else at risk/in play [*en jeu*] in this relation to philosophy and to speculation, something along the lines of Freud's desire [*quelque chose de l'ordre du désir de F.*]³⁸.

The avoidance (. . . of philosophy) . . . must not, it seems to me, be interpreted too simplistically. On the one hand, if there is such a persistent avoidance of both philosophy and what Freud calls . . . «speculation», if there is such a persistent

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *LD*, p. 263 [p. 324].

³¹ Jones (1957), vol 1., p. 29.

³² *SE* 14: 22 [*GW* 10: 60].

³³ *SE* 16 : 244 [*GW* 11: 250].

³⁴ *SE* 14: 77 [*GW* 10: 142].

³⁵ *SE* 20: 59 [*GW* 14: 86].

³⁶ *SE* 14: 63 [*GW* 10: 109].

³⁷ *SE* 14: 77 [*GW* 10: 142].

³⁸ *PT*, session 6.

avoidance, it is, of course, because there is temptation, tendency, inclination [s'il y a évitement si insistant, c'est bien sûr qu'il y a tentation, tendance, envie]³⁹.

But let us not be too quick to interpret. If there is avoidance, if it [ça] is avoided with so much insistence, it is because there is tendency, temptation, inclination⁴⁰.

By the time we get to *To Speculate – on “Freud”*, there is no beating around the bush: *where* there is avoidance, *there* there is desire. *Un point c'est tout*. But there is also – and this is where Derrida is already a kind of “forward-edge” analyst – the possibility of pleasure.

In the opening paragraphs of *Beyond*, Freud reminds us that psychoanalysis has always assumed – in a way that is “speculative” – the dominance of pleasure principle: «In the theory of psychoanalysis we have no hesitation in assuming that the course taken by mental events is automatically regulated by the pleasure principle . . . We have arrived at these speculative assumptions in an attempt to describe and to account for the facts of daily observation in our field of study»⁴¹. Indeed, it is this association, the association between speculation and the pleasure principle, that Derrida begins by underscoring in *La psychanalyse dans le texte*:

In Freud's eyes, the speculative . . . marks not only what will lead him beyond the pleasure principle but also already the establishing [*l'établissement*] of the pleasure principle. The pleasure principle can no longer be inferred from experience but already presupposes a speculative lift-off [*décollement*], a certain excess of reflection over observation Freud recognizes, thus, at the very moment that he denies he is doing philosophy . . . that the assumption of the pleasure principle is a speculative assumption aimed at giving an account of experience. Obviously, if this assumption is already speculative, the assumptions that will put the pleasure principle in question will be even more speculative: what we will get is a speculation that is unbridled or almost without bridle. What we will get, ultimately, is pure play, done only “for the sake of pleasure” [*un pur jeu, fait uniquement “pour le Plaisir”*]. And it is remarkable that, when it comes to the “formal” . . . status of this text, its “textual” status, it is remarkable that this text, which treats, as we know, of both pleasure and play [*et du plaisir et du jeu*], which will place a reflection on play [*jeu*] at its very beginning, also presents itself as thought's experience of play [*comme une expérience de jeu de la pensée*], engaged in for the sake of pleasure [*tentée pour le plaisir*]⁴².

We move, in other words, from Freud's speculative assumptions about the pleasure principle to «pure speculation»⁴³, the pure play of speculation, «done only ‘for the sake of pleasure’». And yet what Derrida finds so remarkable, indeed what seduces him in *Beyond*, is not that Freud should have indulged in pure speculative play for the sake of pleasure; what Derrida finds so remarkable is that this play should also be textual, a scene of textual pleasure⁴⁴.

And so Freud plays. For three whole chapters. Advancing and withdrawing his examples (of traumatic dreams, of children's play, of the transference neuroses). Until – finally, in Chapter 4 – we get the money shot: «What follows is speculation, often far-reaching speculation [*weitausholende Spekulation*], which the reader will consider or

³⁹ LD, p. 226 [p. 283].

⁴⁰ SoF, p. 272, modified [pp. 289-90].

⁴¹ SE 18: 7 [GW 13: 3].

⁴² PT, session 6.

⁴³ LD p. 239 [p. 297].

⁴⁴ In *To Speculate – on “Freud”*, Derrida's emphasis is more on the scene of writing than on the scene of pleasure: «I am alleging that speculation is not only a mode of research named by Freud, not only the oblique object of his discourse, but also the operation of his writing, the scene (of that) which he makes by writing what he writes here, that which makes him do it, and that which he makes to do, that which makes him write and that which he makes – or lets – write». See SoF, p. 284 [p. 304].

dismiss according to his individual predilection»⁴⁵. Of course, when Freud goes all the way, when he finally gives in to his long-suppressed inclination, his speculation is not easy to contain; it is far-reaching, *effrénée ou presque sans frein, de grande envergure*.

When speculation returns, you might say, it returns *with a vengeance*. A vengeance that is both figurative and literal. For Freud's speculation culminates in the hypothesis of «a death or destructive drive»⁴⁶. When Freud finally speculates in Chapter 4, he speculates that «the aim of all life is death» and that «the organism wishes to die only in its own fashion»⁴⁷.

Paradoxically, however, Freud's speculative hypothesis of the repetition compulsion and the death drive breathes new life into psychoanalytic theory. This is because dissolution (*Auflösung*) and disintegration (*Zerfall*) provide Freud with a new solution (*Lösung*) to the problem of the drives: «I have given free rein to the inclination . . . to speculation, and I have also contemplated a new solution to the problem of the drives»⁴⁸. Freud's speculative hypothesis of death and destruction brings new life to the theory of the drives, that is, to what is «the most important . . . portion of psychoanalytic theory»⁴⁹. And with this new life come new pleasures. And it is precisely to these new pleasures that Derrida will turn in *Life Death* and *To Speculate – on “Freud”*.

In the penultimate chapter of *Beyond*, Freud wonders just how seriously he takes his own speculative hypotheses. How convinced is he? How seriously does he believe what he is saying?

It may be asked whether and how far I am myself convinced of the truth of the hypotheses that have been set out in these pages. My answer would be that I am not convinced myself and that I do not seek to persuade other people to believe in them. Or, more precisely, that I do not know how far I believe in them⁵⁰.

In other words, Freud stages his own uncertainty. He goes back and forth with himself, *fort* and *da*, somewhat «narcissistically»⁵¹. In this way, Freud stages his uncertainty but also, ultimately, as Derrida claims, his pleasure.

So, if I say “pleasure”, it is not only because of this narcissistic turn, this lifting of a long-suppressed repression. If I say “pleasure”, it is also because Derrida draws attention to what he, Derrida, understands to be Freud's pleasure in this line of thought. Freud takes pleasure in thinking beyond the pleasure principle. In both *Life Death* and *To Speculate – on “Freud”*, Derrida seems pleased by this new pleasure; he goes so far as to imagine Freud defending himself (that is, this new pleasure) against his would-be critics. Here is what Derrida says in *To Speculate – on “Freud”* where he plays at imitating Freud's riposte to his critics:

[A]llez donc vous faire voir L'hypothèse de la pulsion de mort, moi j'aime ça.
[Y]ou can all go to hell [and not “go look for yourself”, as the translator mistakenly translates *allez donc vous faire voir!*] This hypothesis of a death drive, that's what I like⁵².

But *To Speculate – on “Freud”* is already the polite version of Derrida's imaginary scene. As we now know from *Life Death*, there was an earlier, an unexpurgated, version of Derrida's formulation of Freud's expression of pleasure.

⁴⁵ SE 18: 24, modified [GW 13: 23].

⁴⁶ SE 20: 57, modified [GW 14 : 84].

⁴⁷ SE 18: 38-39 [GW 13: 40-41].

⁴⁸ SE 20: 57 [GW 14: 84].

⁴⁹ SE 7: 168, note 2, modified [GW 5: 67, note 1].

⁵⁰ SE 18: 59 [GW 13: 63-64].

⁵¹ LD, p. 278 [p. 341].

⁵² SoF, p. 385, modified [p. 411].

[A]llez-vous faire foutre, moi ça me plaît, l'au-delà du plaisir tel est mon bon plaisir, l'hypothèse de la pulsion de mort, moi j'aime ça.
Screw you all, I myself am rather pleased with this, the beyond of pleasure, that's my pleasure; the hypothesis of the death drive – that's what I like⁵³.

There is no need to excuse Derrida here or rather to excuse his French. For whether we screw ourselves or go to hell, one thing is clear: speculative play, the hypothesis of the death drive, gives Freud – and Derrida – pleasure. Though perhaps I can put it this way: Derrida's language, its exuberance, and its color remind us that there is always an element of play in the death drive that keeps the very possibility of pleasure alive. To which I will simply add: there (*là*) where Derrida finds new pleasure in Freud, there (*là*) he takes his pleasure in Freud (*là là*).

Still, to imagine a Freud who would take pleasure in the hypothesis of the death drive, «one has to have ideas», «il faut avoir des idées»⁵⁴.

3. Textual Play: Playing Fort/Da with Fort/Da

And this brings me to Derrida's ideas about Freud or rather, in this case, his ideas about the *fort/da* game. But before we get there, I should tell you that the game is completely absent from *La psychanalyse dans le texte*. In the early seminar, Derrida simply dismisses the *fort/da* chapter (Chapter 2) out of hand. In fact, he refers to the entire chapter as a *nullité*: «Je veux insister sur la nullité, si on peut dire, de ce chapitre 2», «I would like to insist on the nullity, so to speak, of Chapter 2, which is certainly the most celebrated chapter in *Beyond* and the one that many overhasty readers [*beaucoup de lecteurs pressés*] often take to be its essential contribution»⁵⁵. This is because, as Derrida tells us, Chapter 2 is *un chapitre sur rien*. Nothing happens in it. And so Derrida «plays "gone [*fortsein*]»⁵⁶ with the *fort/da* game in *La psychanalyse dans le texte*. He puts the game at a distance (*fort*) . . . in order to bring it back (*da*) in *Life Death* and *To Speculate – on "Freud"*.

Now, the *fort/da* game is about difference and translation: the difference in German between *fort* and *da*, or rather between «a loud, long-drawn-out "o-o-o-o"»⁵⁷, which Freud takes to be the German word "*fort*" ("gone"), and a "joyful '*da*'" ("there")⁵⁸. But it is also a Game of Zones; it is a symbolic representation that repeats an unpleasurable experience as a pleasurable one by throwing a reel *fort*, that is, by banishing it to the "gone" zone, and then bringing it back again, into the *da*-zone. I will briefly quote Freud's description of the game in order to bring out what is *en jeu* (at stake and in play) in Derrida's modified translation of this passage in *Life Death*. Here is what Freud says in Chapter 2 of *Beyond the Pleasure Principle* (I have Americanized Strachey's English translation):

The child [this of course is Freud's grandson Ernst] had a wooden reel with a piece of string tied round it. It never occurred to him to pull it *along the floor* [*am Boden*] behind him, for instance, and play at its being a carriage. What he did was to hold the reel by the string and very skilfully throw it over the edge of his curtained crib [Strachey famously says cot but a cot in American English is a collapsible bed; it is not a crib], so that it disappeared into it [*so daß sie darin verschwand*], at the same time uttering his expressive "o-o-o-o". He then pulled the reel *out of the crib again* by the string [*zog dann die Spule am Faden wieder aus dem Bett heraus*] and hailed its reappearance with a joyful "*da*" ["there"]. This, then, was the complete game – disappearance and return. As a rule, one only witnessed its first act, which was repeated untiringly as a game in

⁵³ *LD*, p. 280 [p. 344].

⁵⁴ *SoF*, p. 317, modified [p. 337].

⁵⁵ *PT*, session 6.

⁵⁶ *SE* 18: 15 [*GW* 13: 12].

⁵⁷ *SE* 18: 14 [*GW* 13: 12].

⁵⁸ *SE* 18: 15 [*GW* 13: 12].

itself, though there is no doubt that the greater pleasure was attached to the second act⁵⁹.

Just to be clear, because I think it is very clear, both in English and in German: Ernst is not pulling the reel along the floor behind him (this is Freud's fantasy). Rather, he is standing and throwing the reel over the edge of the curtained crib in such a way that the reel disappears behind the curtain; he is making "gone [*fort*]" with it. That is the first part of the game and sometimes even the whole of the game, even if it is not the complete game, according to Freud. The complete game includes hailing the return of the thing: reeling the reel back in, out of the crib. In other words, what is thrown *into the crib* is *fort* and what is pulled *out of the crib* is *da*.

Here, now, are Derrida's comments on this passage in *Life Death*:

Freud seems surprised by the fact that the child never had the idea to pull the reel along behind him and play at its being a carriage. Freud's problem is this: why does he not play at its being a carriage, which would be normal, pulling the thing behind him? That is Freud's problem, who would have apparently preferred to play at its being a carriage and who is surprised that the idea never occurred to Ernst . . . Freud finds Ernst's choice to be strange, but you have to admit that Freud's desire is no less strange when you consider that all this is taking place *in a crib* and that it has only ever taken place *in a crib with curtains*. One has to wonder how Ernst would have gone about playing at the reel being a carriage by pulling it behind him *in a curtained crib*. In order to have the reel – or the vehicle or thingamajig – behind oneself *in a crib*, one has to have ideas . . . What is surprising, then, is not that Ernst never had these ideas but that the Pépé considers them the most natural⁶⁰.

What is surprising and strange, says Derrida, is how natural the idea of playing at the reel being a carriage seems to Freud. What could be more natural for an analyst who is always sitting behind his patient than to imagine a scene in which the Re(a)l remains out of sight, uninscribed in the Symbolic? But how are we to read Derrida's strange idea here, his insistence that the play take place *in a crib* (*dans un lit*), *in a crib with curtains* (*dans un lit avec des rideaux*), *in a curtained crib* (*dans un lit à rideaux*), that is, to put it simply, *in bed*? In fact, when I first read this passage, I thought it was a joke: all this is taking place *dans un lit*, in a bed, and perhaps between the sheets. How do we end up *in bed* with Derrida when Freud's idea was precisely to drag the reel "along the floor [*am Boden*]"? Has Derrida just missed the boat here?

I will not analyze Derrida's (conscious? unconscious?) desire, his desire to challenge Freud's strange idea with his own strange idea. Nor will I interpret the fact that where Freud «might have wished that Ernst had played more seriously on the floor . . . without attending to the bed»⁶¹. Derrida makes all the world a bed, and Ernst a *player* in it. Instead, I will point to a strange French idiom, one that seems to have crept into Derrida's translation of Freud's text. One can only speculate that it is the proximity of the verb *jeter* (to throw) and the word *bord* (edge) that has pushed the translation over the edge here. I will quote Derrida's translation of Freud (in my own translation):

The child had a wooden reel, with a string tied around it. Not once did the idea ever occur to him, for example, to drag the reel behind him, that is, to play carriage with it⁶².

I will continue now in French so you can hear the idiom (and as far as I know, this is Derrida's own translation – he is not quoting Samuel Jankélévitch's translation here, as he does elsewhere):

⁵⁹ *Ibidem*, modified, my emphasis.

⁶⁰ *LD*, pp. 250-251, modified, my emphasis [p. 310].

⁶¹ *SoF*, p. 315, modified [p. 336].

⁶² *LD*, p. 249, modified [p. 309].

mais il jetait la bobine avec une grande adresse par-dessus bord, le bord de son petit lit entouré d'un rideau [but with great dexterity he threw the reel overboard {*par-dessus bord*}, over the edge {*le bord*} of his curtained crib]⁶³.

The French idiom “*jeter par-dessus bord*”, like the English idiom “to throw overboard”, does not take an article; one does not throw over *the* board but simply *overboard*. Indeed, one might say that everything hinges on the disappearance of the definite article here. For when the article disappears – “overboard” – the reel goes in one direction and one direction only: out of the boat (or crib). Hence Derrida’s strange idea of having Ernst play carriage with the reel in the crib. Only if Ernst is *in the crib* can he throw the reel *overboard*. So how are we to read Derrida’s move here? What does it mean to make (a) game of the game, to play *fort/da* with Freud’s/Ernst’s *fort/da*?

Now, I want to quote the published version of this passage in *To Speculate – on “Freud”*. In the published text, as you will hear in a moment, Derrida replays the scene; he playfully corrects his own (mis)reading of the *fort/da* game in *Life Death* by distancing himself from it. He takes himself out of his text. Just like Ernst who, in *Beyond the Pleasure Principle*, not only plays *fort/da* with the reel but also plays at making himself “gone”, *fort*, by crouching down in front of a mirror. Derrida too, I will suggest, «plays at being *fortified* . . . by his own disappearance»⁶⁴:

[Freud] seems surprised, adding to this surprise a confident regret that the good little boy never seemed to have the idea of pulling the reel behind him and playing at its being a carriage . . . why doesn’t he play train or carriage? Wouldn’t that be more normal? And why doesn’t he play carriage by pulling the thing behind him? For the thing is a vehicle in motion [*La chose est un véhicule en translation*] . . . Too bad that the idea never occurred to him (for example!) to pull the reel behind him on the floor, and thus to play carriage with it . . . Instead of playing on the floor (*am Boden*), he insisted on putting the crib into the game, into play, on playing with the thing over the crib, but also in the crib. *Not in the crib as the place where the child himself would be, for contrary to what the text and the translation have often led many to believe, (and one would have to ask why), he is not in the crib at the moment when he throws the reel, it would seem.* He throws it from outside the crib over its edge, over the veils or curtains that surround its edge⁶⁵.

Derrida may have pulled Ernst from the crib and returned him to solid ground, but he, Derrida, is still occupied with, not to say “cathected on”, the crib. Much like Ernst who insists on giving it a pivotal role in his game. You might even say that Derrida and Ernst are *in the same boat* when it comes to putting the bed into play.

But let us also note Derrida’s somewhat cryptic (though humorous) remark about his own earlier interpretation. Derrida takes himself *out of* the picture when he takes the child *out of* the bed. He mentions only the “many” who *may have gone overboard* in interpreting what it means “to play with a reel in a crib”. I hate to say it, but Derrida is right, even when he’s wrong. People have often assumed that the child was *in* the crib. The question is why: why might we think or want to think that Ernst is inside, rather than outside, the crib? I don’t have the answer to this question, but I will suggest that there is something about the playful movement of this game, about the “long-drawn-out ‘o-o-o-o’” and the “joyful ‘da’”, something about this *awakening* to language, that places the child – and his words – at the centre of the scene: inside, rather than outside, the

⁶³ *Ibidem*, pp. 249-250, modified [p. 309].

⁶⁴ *Ibidem*, p. 252, my emphasis [p. 312].

⁶⁵ *SoF*, pp. 314-15, modified, my emphasis [pp. 335-36].

crib. Yet these words also drive us from the comforts of the crib. They throw us outside the language we thought we were in. Where *da* was, there *fort* shall be, they say.

So where does that leave us? Are we to remain hopelessly *at sea* over this *fort/da* with Ernst? But perhaps we could pause for a moment and take a step back. What if we read the relevant sections of *Life Death* and *To Speculate – on “Freud”* as a kind of double session with Freud, one in which Derrida was acting out – playing out his relationship with Freud? For we must remember that, just as Derrida plays *fort/da* with Ernst, putting Ernst both inside and outside the crib, so he plays *fort/da* with himself, placing himself both inside and outside Freud’s text.

There is something else, at any rate, that we cannot blind to. And that is that the *fort/da* is not just a game. It is also an example of the repetition compulsion and thus, ultimately, an expression of the death drive. What this means, and Derrida puts it quite explicitly, is that the play of *fort/da* is the work of the death drive: «The death drive is there, in the pleasure principle, setting the *fort/da* in motion [*La pulsion de mort est là, dans le PP, qui agit le fort/da*]»⁶⁶.

The death drive is there *in* the pleasure principle: this is because there is no opposition between the death drive (or the repetition compulsion) and the pleasure principle. Without contradicting or opposing the pleasure principle, the death drive undermines the pleasure principle; «it hollow[s] it out», says Derrida, «en abyme from an originary that is more originary than it and independent of it»⁶⁷.

In a way, then, the death drive, as the beginning of the repetition compulsion, has the last (and the first) word. The death drive is *there* in the play between Freud and Derrida. It is *there* in the *fort/da*, which it sets in motion. And yet one cannot help but wonder whether the play that takes us beyond the pleasure principle or, more precisely, the play *in* this play, Derrida’s *fort/da* with Freud’s *fort/da*, does not hint at another kind of pleasure. This pleasure would be neither before nor beyond the pleasure principle but it would be *there*, *there* in Derrida’s speculative play with Freud.

4. “The Chance of an Autobiographical Event”

I will just say a few words about what Derrida calls the «exemplary auto-biographical content of th[e] *fort/da*»⁶⁸, its abyssal auto-bio- or auto-*thanato*-graphical structure (for there is always that death element in the *fort/da*). Now, what interests Derrida in the *fort/da* game, you may remember, is not its demonstrative value (whether or not there is a repetition compulsion or a death drive or a limit to the pleasure principle). What interests Derrida is the value of the game as a «repetition en abyme» of what Freud *does* in *Beyond*, his way of writing what he does: «One can see in the description of the earnest game of Ernst, the eldest grandson of grandfather Freud, not a theoretical argument . . . but an auto-biography of Freud, not simply an auto-biography of Freud writing his life but a living description of his own writing»⁶⁹.

Which raises the question of Derrida’s *fort/da*. Might there be more to say about Derrida and the scene of writing? And here I will describe what might be called «the chance of an autobiographical event [*chance de l’événement autobiographique*]»⁷⁰. For, how else to put it? An event of an autobiographical – indeed, of a «domestico-familial»⁷¹ – nature slips into Derrida’s writing on *Beyond*; in fact, it appears quite literally, in black and white, in the typescript of *La psychanalyse dans le texte*.

Before I describe it to you, however, I should tell you that the phrase I have used – «the chance of an autobiographical event» – belongs to Derrida. It is Derrida’s gloss on the autobiographical nature of the *Gelegenheit*, the chance opportunity that presents

⁶⁶ *LD*, p. 254 [p. 314].

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

itself to Freud in Chapter 2 of *Beyond*. The context is none other than the *fort/da* game: «I have been able, through a chance opportunity [*Gelegenheit*] . . . to throw some light upon the first game played by a little boy of one and a half . . . It was more than a fleeting observation, for I lived under the same roof as the child and his parents for some weeks»⁷².

I turn now to the chance of Derrida's autobiographical event. You might say – and here I am quoting Derrida but I am replacing the name Freud with the name Derrida – «It is a question of an experience of which [Derrida] was not only the concerned witness but which took place in his family . . . and as for the child in question, he was his . . . [father]»⁷³. It's a very familiar, familial scene. You will have no trouble imagining it. Derrida is sitting at his desk, typing out his seminar, when his young son decides that he too would like to compose. He climbs on to his father's lap and, with his father's help (he's only three years old), he types out his name in lower case letters: «jean derrida»⁷⁴. He types in the middle of the line, as if to continue Derrida's thought. And he plays this game not once but twice in the seminar. One session later, the boy is at it again. Though he plays at writing more seriously this time. This time he writes everything in capital letters and adds a little something to his name. Just as before, he types out the name «JEAN DERRIDA» but then he begins a new line. And on this line, at the very bottom of the page⁷⁵, he types the word – it is very clear; the letters are bolded – «PAPA»⁷⁶.

I don't need to remind you that these textual events appear in the typescript of the seminar that plays “gone” with the *fort/da* game. Indeed, his seminar, you will remember, excludes not only children's play but also the *Pépé* who interprets this play. Here, then, in the very same seminar (precisely in the two sessions that follow the dismissal of Chapter 2), we get JEAN DERRI-DA instead of *fort/da*, and instead of *Pépé*, PAPA. That is, we get another child another game, another «great scene of descendency»⁷⁷, another loss (our loss), but also, as it were, another scene of writing, a literal scene of the play that is at play in writing. And perhaps, in the end, it is this scene of writing/this scene of play that keys us into what, for a good ten years of his life, will have been Derrida's devotion to Freud and *Beyond the Pleasure Principle*.

But I want to end this piece on a high note. So let me suggest that we hear this language of devotion, of Derrida's devotion to Freud, not as *pépé* or *papa*, but as something more originary, something more like *lala*.

Abbreviations

- LD Derrida, J. (2020), *Life Death, Seminar of 1975-1976*, Eng. trans. by P.-A. Brault and M. Naas, University of Chicago Press, Chicago [*Séminaire. La vie la mort (1975-1976)*, ed. P.-A. Brault and P. Kamuf, Éditions du Seuil, Paris 2019].
- PT Derrida, J., *La psychanalyse dans le texte*, in *Jacques Derrida papers*, Special Collections and Archives, University of California, Irvine Libraries, MS.C.001 (box 11, folder 1-4). The abbreviation PT will be followed by session number.
- SoF Derrida, J. (1987), *To Speculate – on “Freud”*, in Id., *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, Eng. trans. by A. Bass, University of Chicago Press, Chicago, pp. 257-409 [*Spéculer – sur “Freud”*, in Id., *La carte postale: de Socrate à Freud et*

⁷² SE 18: 14 [GW 13: 11].

⁷³ LD, p. 245 [p. 304].

⁷⁴ PT, session 7.

⁷⁵ It should also be noted that Jean Derrida's second intervention (where he writes both his name and “PAPA”) immediately follows a quotation from Freud's essay *The Uncanny*. In the passage Derrida quotes, Freud has just claimed – and it is immediately following this claim that Jean Derrida makes his intervention – that «there are many more means of creating uncanny effects in fiction than there are in real life». See SE 17: 249 [GW 12: 264].

⁷⁶ PT, session 8.

⁷⁷ LD, p. 258 [p. 319].

- au-delà*, Flammarion, Paris 1980, pp. 277-437].
- SE Freud, S. (1953-1974), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Eng. trans. by J. Strachey in collaboration with A. Freud, assisted by A. Strachey and A. Tyson, 24 vols., The Hogarth Press, London. The abbreviation SE will be followed by volume and page number.
- GW Freud, S. (1940-1968), *Gesammelte Werke*, 18 vols., Fischer, Frankfurt a.M. The abbreviation GW will be followed by volume and page number.

Bibliography

- Caruth, C. (2013), *Parting Words: Trauma, Silence, and Survival*, in *Literature in the Ashes of History*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Cixous, H. (2009), *Philippines: Prédelles*, Éditions Galilée, Paris.
- Derrida, J. (1972), *La dissémination*, Éditions du Seuil, Paris.
- Derrida, J. (1980), *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris.
- Derrida, J. (1981), *Dissemination*, Eng. trans. by B. Johnson, University of Chicago Press, Chicago.
- Derrida, J. (1987), *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, Eng. trans. by A. Bass, University of Chicago Press, Chicago.
- Derrida, J. (1996a), *Résistances: de la psychanalyse*, Éditions Galilée, Paris.
- Derrida, J. (1996b), *Resistances of Psychoanalysis*, Eng. trans. by P. Kamuf, P.-A. Brault, and M. Naas, Stanford University Press, Stanford.
- Derrida, J. (2008), *La bête et le souverain (2001-2002)*, vol. I, ed. M. Lisse, M.-L. Mallet and G. Michaud, Éditions Galilée, Paris.
- Derrida, J. (2009), *The Beast and the Sovereign (2001-2002)*, vol. I, Eng. trans. by G. Bennington, University of Chicago Press, Chicago.
- Derrida, J. (2019), *La vie la mort (1975-1976)*, ed. P.-A. Brault and P. Kamuf, Éditions du Seuil, Paris.
- Derrida, J. (2020), *Life Death (1975-1976)*, eng. trans. by P.-A. Brault and M. Naas, University of Chicago Press, Chicago.
- Derrida, J., Roudinesco, É (2001), *De quoi demain . . . Dialogue*, Éditions Galilée, Paris.
- Derrida, J. (2004), *For What Tomorrow . . . A Dialogue*, Eng. trans. by J. Fort, Stanford University Press, Stanford.
- Ellman, M. (2000), *Deconstruction and Psychoanalysis*, in *Deconstructions: A User's Guide*, ed. N. Royle, Houndmills, Basingstoke, Palgrave, Hampshire and New York.
- Freud, S. (1940-1968), *Gesammelte Werke*, 18 vols., Fischer, Frankfurt a.M.
- Freud, S. (1953-1974), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Eng. trans. by J. Strachey in collaboration with A. Freud, assisted by A. Strachey and A. Tyson, 24 vols., The Hogarth Press, London.
- Jones, E. (1957), *The Life and Work of Sigmund Freud*, 3 vols., Basic Books, New York.
- Marder, E. (2012), *Mourning, Magic, and Telepathy*, in Id., *The Mother in the Age of Mechanical Reproduction: Psychoanalysis, Photography, Deconstruction*, Fordham University Press, New York.

Phantasms*For the only P***Abstract:**

Taking into consideration the philosophical and psychoanalytic history of the term phantasm, Derrida in his late work supplies deconstruction with a novel definition of the «phantasm». Thinking the phantasm, Derrida argues, requires «a new logic» beyond *logos*. This paper attends especially to late use of the term phantasm in Derrida's work – the phantasm of «living death» and the phantasm of «almightiness» – to tap into resources unexplored by the tradition and to demonstrate that the phantasm need not necessarily be attached to sovereignty or have a negative valence.

Keywords: Blanchot, Deconstruction, Derrida, Event, Phantasm

Je ne sais pas si cet usage du mot *fantasme* est congru ou compatible avec aucun concept philosophique du *fantasma*, de la fantaisie ou de l'imagination fantastique, non plus qu'avec un concept psychanalytique du fantasme, à supposer ce qui je ne crois pas, qu'il y en ait, qu'il n'y en ait qu'un, et qui soit clair, univoque, localisable BSII, p. 218¹.

«Phantasm-word to be determined»

If the phantasm is not one, if it has many significations throughout different periods of Derrida's writing (some, at times, seemingly contradictory) which have not so far been fully taken account of, we will have to resist a unitary definition of the phantasm and delve into how Derrida has used this term throughout his writings. By taking a schematic look at the usage of the term «phantasm» throughout Derrida's corpus and by focusing on *Glas* and two late texts – *Geneses*, *Genealogies*, *Genres*, and *Genius*, and *Maurice Blanchot est mort*, where the expression «*the phantasm of the event*» (as it graphically appears, in italics with «of» in bold or underlined), drawn in part from a reading of Blanchot, occurs – I will demonstrate that Derrida, who was dissatisfied with all the existing definitions of the phantasm, in his last works put forward an *other* notion of the phantasm. In the late texts mentioned above and others, urging us «to think the phantasm [*penser le fantasme*]»² but beyond *logos* and arguing that it needs to be thought differently, Derrida also suggested a «new logic [*nouvelle logique*] of the phantasm»³.

Thinking the phantasm with the event, we are compelled to ask: What does it mean for something to happen or to take place and how does it take place? Derrida puts into question not only the happening or taking place of the event, but also at the same time probes the status of the phantasm – for, the phantasm shares with the event a certain mode of appearing. According to Derrida, appearing and appearance are, in comparison with the Platonic tradition of philosophy, indissociable and inextricable from the

* University of Memphis.

¹ It is important to point out that Derrida uses both *fantasme* and *phantasme* without making any distinctions. What is at issue is how they are to be interpreted. I have greatly benefited from the new translation of *Glas*, by Geoffrey Bennington and David Wills, published in English as *Clang* (2021).

² I have modified the translations throughout. Par, p. 293.

³ Reference to «la logique du fantasme» in Par, pp. 292, 616 and to «a new logic of the phantasm and of the event» H.C., p. 73 and BSII, pp. 262-263.

phantasm. The decisive clause or expression «*the phantasm of the event*», with its various permutations of meaning, affects the description and conceptualization of both terms as well as having implications for their status⁴. What is queried is «the event of the phantasm», as well as «the phantasm of the event». This rethinking of the status of the phantasm also calls into question the metaphysical distinctions between truth/untruth, real/unreal and a whole host of other interrelated concepts. Furthermore, thinking the event will lead to a different thinking of «reality», of what is real, and of virtuality. By thinking a «phantasmatic virtuality» Derrida shows that «reality» is made possible by (what, in different contexts, he calls) spectrality, the fantastic, the fable, revenance, and spectral virtuality, and so on.

Finally, I will briefly examine the significant role and use of the term *fantasme* – reintroduced to French psychoanalytic language by the translations of Freud to render *Phantasie* – to see in what way Derrida's employment of this term is in stark contrast with its use in psychoanalysis.

The tradition has bestowed on us several definitions of the word phantasm by which we normally understand a product of fantasy, a delusive appearance or illusion, a figment of the imagination, or a mental representation of a real object. Derrida's notion of the phantasm does not obey any of the already existing definitions. What interests him is not necessarily the «concept» of the phantasm, already over-laden by various metaphysical values, or its ontological status, but the word itself. As early as *Glas* in 1974 we discover that Derrida is not satisfied with the common definitions of phantasm⁵. In an interview, *Between Brackets I* (1976), conducted shortly after the publication of *Glas* he reveals his discontent by wondering «if one can still be satisfied here with the common definitions of phantasm [*phantasme*], either in the increasingly common and confused sense in which they are used»⁶. By tracing the occurrence of the term phantasm throughout Derrida's writings one can not only get a better sense of how it is being used but also one can put into perspective its usage in *Glas* (the purported test-case for the interpretation of this term)⁷.

In a remarkable passage – with far-reaching consequences for a reading of Derrida and for a reading of Derrida on Hegel – in the “a” column toward the end of *Glas*, which we will closely follow (with my intercalations placed inside curly brackets), Derrida writes of the topic of sexual difference *as opposition*: «And if it {*sexual difference as opposition*} sublates [*relève*] difference, opposition, then conceptuality itself is homosexual. It begins to be so when sexual differences [*les différences*] (in the plural) are erased and determined as difference [*la différence*] (in the singular)» (GL, p. 249a).

Derrida claims that the determination of sexual difference as opposition has not only a crucial and irreducible relation to the Immaculate Conception but also to the speculative dialectic.

«This determination of sexual difference as opposition, engaged in the process of opposition», of objectivity, and of representation, entertains «an essential historical and systematic relation with the Immaculate Conception [*Immaculée Conception*]: if not with the dogma concerning the birth of Mary, at least with its premise or its conclusion – the virginity of the mother». {The mother has no need for another}. Derrida contends that this is not only «indispensable to Hegel's argumentation», but also to the speculative dialectic

⁴ The phrase is in italics and «de» is in bold.

⁵ «Si l'on disposait d'une bonne définition du phantasme, peut-être pourrait-on dire si cette écriture est d'un phantasme. En langue courante, on dirait un rêve» (GL, p. 71b). And again referring to «une pensée de la *mimesis*: sans imitation» he writes of «Logique d'une inquiétante stricture, ses simulacres et ses phantasmes défont les termes de toute analyse» (GL, p. 169bi).

⁶ Po, p. 30.

⁷ Interestingly most references to phantasm in *Glas* are in the Genet column, e.g., GL, p. 71b and GL, p. 222a.

and to absolute idealism. «It rules over», he maintains, «Sa's [Absolute Knowing, *Savoir absolu*] approach» (GL, p. 250a).

«As soon as difference is determined as opposition, one can no longer avoid the phantasm (word to be determined) of the IC [Immaculate Conception]: that is to say, a phantasm of infinite mastery over the two sides of the oppositional relation. {*The current concept of the phantasm – illusion, fantasy, or false appearance – is determined by opposition, which keeps the two sides as autonomous and independent of one another*}. The virgin-mother does without the actual father both in order to come [jouir] and in order to conceive. The father in himself, the real author, the subject of the conception, and even of the annunciation, passes over the woman, passes over that which he only passes [de cela en quoi] without touching her». {*Woman has been made unnecessary*}.

«All oppositions that are linked around the latter [autour de celle-là] {around difference as opposition} (active/passive, reason/heart, beyond/here-below, and so on) have for cause and effect the immaculate maintenance of each of the terms, their independence, and consequently their absolute mastery» (GL, p. 250a).

Derrida then asks: «Can the current concept of “phantasm” {delusive appearance}, dominate this [philosophical] discourse in a relevant way»? (GL, p. 250a). «In fact it is», Derrida claims, «determined by» and «starts from» that discourse. «For example, the phantasmatic would be the effect of mastery produced by the determination of difference as opposition (and up to the value of mastery itself), of sexual difference as sexual opposition in such a desire of return to self in which each term would secure itself the domination and absolute autonomy in the IC. [...] The failure [l'échec] of such a desire for a return to self, on the circle of double virginity {of Mary and Jesus}, would be the limit of the phantasm, it determines the phantasm as such, at the end of the phenomenology of spirit {a discourse of appearance, of phenomena}. The phantasm is the phenomenon» {*It is an appearance, not a false appearance*} (GL, p. 250a).

If the *Phenomenology of Spirit* is a description, a genetic account, of the experience, movement, shapes, and configurations that consciousness undergoes, if any given «form of consciousness» turns out to be indeterminate, if the *Phenomenology* is the study of appearances [*Erscheinungen*] of spirit, then this is how Derrida can say that the phenomenon is an appearance, which turns out to be illusory. It is in this sense that the phantasm is a phenomenon.

What is the phantasm measured against? In what way, before what, has the phantasm of the IC failed? If it is in the face of «reality», Derrida finds «this notion «confusedly empirical [*empirique*]» (GL, p. 251a). «Who would dare to say that the phantasm of the IC has not succeeded»? Two thousand years of European history – «the imperialism and colonialisms and neocolonialisms of the IC» – would suggest otherwise (GL, p. 251a).

If the IC were to be determined as phantasm, would we say that the IC is «not true? [...] that it is only a myth»? That would be truly puerile. The greater logic «impeccably» demonstrates that «not only is this myth true [...] but that gives the measure of truth itself», Derrida writes, «the revelation of truth, the truth of truth». This will then lead Derrida to surmise that «the (absolute) phantasm of IC as (absolute) phantasm is the (absolute) truth. Truth is the phantasm itself». The IC «would be the general equivalence of the truth and the phantasm. Homosexual enanthiosis [*enantiose homosexuelle*]» (GL, p. 251a)⁸. {The opposition of two that are the same}.

⁸ For a more detailed elaboration, see the extended version of this article that considers the use of the phantasm and its variants in the tragedies, Plato, and Aristotle. Noun, in French *enantiose*, from the Greek *enantios*, opposite. *Dictionnaire de Littré* (1880) provides a definition of *enantiose* as a philosophical term regarding two oppositions. For the Pythagoreans, each of a set of 10 oppositions was the source of everything.

At this juncture in *Glas* Derrida poses several penetrating questions regarding the relation between Absolute Knowing and the phantasm: «Does *Sa* not permit [...] to see the phantasm in its truth [*en sa vérité*]? Is not *Sa* the resolution of absolute difference, the reconciliation of the in-itself and the for-itself [...] the very [*même du*] *Sa* of the phantasm?» (GL, p. 251a).

Derrida responds in the affirmative, and in a series of compact statements (that require an explication, which space limitations do not permit here) simply and unjustly summarized: «*Sa* is the final accomplishment of the phantasm [...]. The Absolute phantasm: *Sa*. [...] the phantasm, the truth of truth is still only [*n'est encore que*] phantasmatic».

«(Absolute) Knowledge, truth (of the) phantasm (of) philosophy – absolute religion, this proposition draws no limit, is the infinite proposition of hetero-tautological speculative dialectic. [...] What can there be outside an absolute phantasm? [...] Why and how could one desire to get out of it [*en sortir*]?» (GL, p. 252a).

From the *Glas* passages above we can draw several conclusions: the phantasm is a philosophical concept through and through, but it need not be interpreted metaphysically; the contemporary notion of «reality» is insufficient for the phantasm to be judged against; and if difference were not to be judged as opposition, it would free up a notion of the phantasm hitherto unexplored.

We get a further elucidation of Derrida's view of the phantasm in an early interview *Between Brackets I*, published in two parts in *Digraphe* 8 (1976): the first interview conducted in September 1975 and the second at the end of October and published in the next issue⁹. In the interview where Derrida wonders whether one could be satisfied with the customary definitions of phantasm, he states that he finds the term or concept «even according to the psychoanalytic definitions [...] anything but clear and unambiguous»¹⁰. For him «a possible entry» into the question of phantasm would be «at the point where philosophical discourse is not only governed by the phantasmatic [*phantasmatique*] (originary or derived)» but where «one can no longer be assured of possessing a philosophical concept of the phantasm», – as, philosophy is a knowledge that would «control what is at issue in this word»¹¹. He refers to his own analysis in *Glas* at the very point where the phantasm eludes philosophical grasp, where it is no longer a term in a conceptual opposition that arises from philosophy. (What Derrida is referring to as the philosophical concept of the phantasm is, of course, a semblance or an appearance.) In *Glas*, as we have seen above, Derrida wonders what would happen if the absolute phantasm were coextensive with absolute knowledge? «It should be possible to demonstrate» philosophically, claims Derrida in *Between Brackets I*, that «the philosophic is the phantasmatic»¹².

An invocation of the phantasm is accompanied by a hint at a relation with «reality» in *Telepathy*, a text written at the same time as the writing of *Post Card* but published separately in a journal in 1981 as fragments of letters left off that book¹³. In a passage following a treatment of the subject of «telepathic dreams», Derrida notes that he himself has often experienced the presentiment of distant events. These premonitory signs are not themselves realized. He notes that he is attempting to render *Eintreffen*, which he prefers to translate as «to happen [*arriver*]», «to be 'accomplished' [*s'accomplir*]», {etc., without referring to reality [*réalité*], especially (but not only) to that reality which we so easily assimilate to external-reality»¹⁴. Derrida here goes on to separate an event from

⁹ Derrida (1976), pp. 97-114. *Entre crochets: Entretien avec Jacques Derrida, première partie, Digraphe* 8; collected in Po, pp. 13-36.

¹⁰ Po, p. 30.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ Derrida (1981), pp. 5-41. *Télépathie, Furor* 2, pp. 5-41; collected in *Psy2*: pp. 237-270.

¹⁴ *Psy2*, p. 258

reality since «something can happen without for all that being realized»¹⁵. In other words, it is quite possible for an event to «take place [*avoir lieu*] which is not real [*réel*]»¹⁶. He concedes that his customary distinction between internal and external reality may not be sufficient here. His conception of the event «signals toward some event [*de l'événement*] that no idea of “reality” helps us think»¹⁷.

The phantasm's relation to «reality» is raised again a few years later in *No Apocalypse, Not Now* (1984), an article that hypothesizes the thought of a «nonlocalizable nuclear war» that has not occurred¹⁸. Derrida comments that the hypothesis of a nuclear war as a premise or «as a phantasm [*fantasme*] conditions every discourse and all strategies». Nuclear war has no precedent because it has never occurred – it is a «non-event»¹⁹. Some might call it «a fable», «a pure invention», in the sense, Derrida says, in which the series «a myth, image, fiction, utopia, rhetorical figure, or phantasm are inventions»²⁰. Or, it is «*fabulously textual*»²¹ or a «fabulous speculation»²². Speculations about a nuclear war allow Derrida to assert that «reality [*réalité*]» «is constructed by the fable on the basis of an event that has never happened (except phantasmatically, [*sinon en fantasme*], and that's not nothing)»²³. Yet nuclear war, he concedes, «even if it remains a phantasmatic projection» is «the possibility of an irreversible destruction»²⁴.

At a conference with Pierre-Jean Labarrière, the proceedings of which, entitled *Altérités*, were published in March 1986, Derrida is questioned about his use of the word «Necessity». He had previously employed it in the *Post Card* with a capital letter as if it were a proper name, which he says is a manner of marking that necessity is always necessity of some singular other; it is a limit marked by the deployment of desire or of reappropriation. I write, he says, to recall this necessity. This limit is also what gives birth to desire²⁵. Derrida remarks that it is by constantly referring to this Necessity that he tries «to drive out [*débusquer*] from philosophical texts, despite all the differences, the reappearance of a logic of the phantasm [*logique du fantasme*], of a logic of desire that forgets a necessity, which does not take account of necessity – which is also a difference»²⁶. In place of Necessity some could put «*réel*», but Derrida finds «real» marred by too many marks that bother him, unless «real» is rethought. He suggests this rethinking: «Necessity is something like the real, if the real is this kind of impossibility that reminds us that simple presence, the simple living voice, and simple intuition, etc. are inaccessible; but this inaccessibility is the chance of desire»²⁷.

In *Specters of Marx* (1993) it is Derrida's intention to distinguish the specter from all the notions in the history of philosophy that it has some similarity with, for example, the icon, the idol, the image, «the Platonic *phantasma*», and «the simple simulacrum of something in general» to all of which it is nevertheless very close and with which it shares some traits²⁸. For Derrida, the Platonic tradition of philosophy displays «the constancy of an immense tradition» and a «philosophical *patrimony*»²⁹. He provides his

¹⁵ Ivi, p. 257.

¹⁶ Ivi, p. 258.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Ivi, p. 402.

¹⁹ Ivi, p. 401.

²⁰ Ivi, p. 402.

²¹ Ivi, p. 401.

²² Ivi, p. 402.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, p. 408.

²⁵ Alt, p. 92. Here I make my *mea culpa* for failure to include dozens upon dozens of references to “desire” in Derrida's writings in my article, Saghafi (2006), pp. 139-160.

²⁶ Alt, p. 93.

²⁷ Ivi, pp. 92-93. Of course, there are references to Necessity in the Freudian text.

²⁸ SM, p. 27.

²⁹ Ivi, p. 235.

most comprehensive view of terms and concepts, which have been given secondary status by philosophy throughout its history, toward the end of *Specters of Marx*. The philosophical tradition associates

the image with specter, and idol with phantasm, with the *phantasma* in its phantomatic or errant dimension as living-dead. The *phantasmata* which the *Phaedo* (81d) or the *Timaeus* (71a), do not separate from the *eidola*, are figures of dead souls, they are the souls of the dead: when they are not hanging around funeral monuments and sepulchers, they are haunting the souls of certain living persons, day and night. The survival and the return of the living dead belong to the essence of the idol. The idol appears or lets itself be determined only against the background of death³⁰.

In the same passage, Derrida refashions the specter as a «question of life or death, the question of life-death, before being a question of Being, of essence, or of existence». It would then be, he goes on further, an extension of life-death opening «onto a dimension of irreducible *sur-vival* or *sur-viving* [survivance]»³¹. It is precisely the possibility of this «spectral survival» that has enabled «the psychology of the imagination or a psychoanalysis of the imaginary» to be set up in the history of thought³².

The 1990s ushers in the new conception of virtuality that, in *Echographies of Television* (1996), Derrida states «cannot be opposed to real actuality [*actualité réelle*]»³³. This notion of virtuality is introduced to confront prevalent notions of «reality», not only in daily life but particularly as it is used in the media, for example as in «live» TV. This virtuality is such that it «makes its mark, imprints itself on the very [*s'imprime à même*] structure of the event»³⁴, but «like death, we do not see it coming»³⁵. In the conversations that make up the book, Derrida describes the event as a name for «that which, in what happens» cannot be reduced, denied, or be «subsumed under any other concept»³⁶. He adds that it is also «another name for experience itself which is always experience of the other»³⁷. With echoes of an expression that he uses in *Aporias* (from earlier in the same year), Derrida notes, «it is what we await without expecting [*attend sans attendre*]»³⁸.

Derrida's *Demeure* (1998) is a micrological reading of Blanchot's text *The Instant of My Death*, in which a narrator recounts the events that have taken place at a Château during WWII. There, the narrator, who could be Blanchot, describes what he calls the «instant of death without death»³⁹. In his text that is far from a simple commentary, Derrida explores the status of the event that Blanchot's text narrates. Aside from posing whether the event that Blanchot describes ever happened, the text also broaches the taking place of the event in general. Derrida observes that «the event described», the event referred to, «will have taken place» even in the hypothetical case of a lie, it will have taken place [...] through a phantasmaticity, thus according to a spectrality [...] that is its very law»⁴⁰. This «spectral law both constitutes and structures the abiding [*demeurant*] reference in this narrative», functioning by exceeding «the opposition between the real and the unreal, actual and virtual, factual and fictional»⁴¹. Derrida describes the relation between so-called reality and what takes place in this manner: «[The death and

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ Ec, p. 14.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Ivi, p. 119.

³⁶ Ivi, p. 19.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 119.

³⁹ De, p. 121.

⁴⁰ Ivi, p. 123.

⁴¹ *Ibidem*.

demourance] that the narrative speaks about have taken place even if they did not take place in what is commonly called reality»⁴². «The “without” in the “X without X [*le “sans” du “X sans X”*], he elaborates, like this taking place without taking place, «signifies this spectral necessity [*nécessité spectrale*], which overflows the opposition between reality and fiction»⁴³. Certain conditions – the conditions of the phantasm – allow what does not arrive to arrive, what one believes does not arrive to «to succeed in arriving [*arriver à arriver*]»⁴⁴. It arrives with, «a virtuality that can no longer be opposed to actual factuality [*l’effectivité virtuelle*]»⁴⁵. Just as in *No Apocalypse Not Now* where it was said of the fable that the possibility of fiction has structured what is called «real» experience, here virtuality or virtual spectrality enables the possibility of true testimony or witnessing. This condition or «constituting structure» is common to both literature and non-literature, the border between literature and its others becoming undecidable⁴⁶.

After the death of Maurice Blanchot Derrida wrote a eulogy and an essay of appreciation entitled *Maurice Blanchot est mort*, which remains still untranslated in English. It appeared in two different publications, and portions of it were presented in Derrida’s seminar⁴⁷. In this essay, which quotes long passages from different Blanchot texts, Derrida turns to the relation between *logos* and the phantasm. What particularly interests me is when he turns to Blanchot’s essay on Kafka *The Language of Fiction*. Discussing fiction and the phantasm of «buried alive» invoked by both authors, Derrida highlights two phrases: «the phantom of the event» and «an event of the phantasm»⁴⁸.

Somewhat abruptly, in his essay Derrida begins discussing «the logic of the phantasm», declaring that, properly speaking, it is not a logic at all⁴⁹. If it is a logic, he clarifies, it is one that «resists *logos*, the *legein* of *logos*, a bit like eschato-logic is at once the thing of *logos* {*belongs to logos*} and what exceeds and comes after *logos*, the logic of *logos*, at the extreme [...] already outside speech, falling outside it in the posthumous that it rightly already breathes»⁵⁰. This logic of the phantasm – what Derrida will name in a later text the «*new* logic of the phantasm» – «resists, it defies and dislocates *logos* and logic in all its translations and all its figures, that it is of the *logos* as reason and as logic of non-contradiction and the excluded third, of the *yes* or *no*, of the *yes* and of the *no*, of the decidable *either/or*, that is of *logos* as recollection [*reçuil*] and the power of gathering [*rassemblement*]»⁵¹. Thus, he underscores again, «there is no *logic of the phantasm*, properly speaking»⁵². Derrida appeals to Freud, when he invokes his view that the phantasm «is found on the two sides of the limit between two opposed concepts, as what Blanchot dubs, especially in *Le pas au-delà*, the *neuten*»⁵³. He then reemphasizes that there is «thus no logic or *logos* of the phantasm, of the phantom or the spectral. Unless if, the *logos* itself is precisely *the* phantasm, the very element, the origin and the resource of the phantasm, the form and the formation of the phantasm, that is, the revenant»⁵⁴. To put it in another way, there is no logic of the phantasm as long as, except, and only in

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ De, p. 124.

⁴⁷ Par, pp. 595-623; Par, pp. 267-300, and *BSII*, Session 7, pp. 252-271.

⁴⁸ Reference to «fantasme de l’événement», in Par, p. 293, GGGG, p. 26, *BSII*, p. 263; to «un événement du fantasme» in Par, p. 617; reference to both «fantasme de l’événement» and «événement du fantasme» in GGGG, p. 58; but especially to «fantasme de l’événement», phantasm of the event (with *de* in bold in the first, underlined in the second) in Par, p. 617, Par, p. 293.

⁴⁹ Ivi, p. 292.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Ivi, p. 293.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, first emphasis mine.

the case that, the *logos* is the phantasm (Derrida had equated the phantasm and the philosophical *logos* as far back as *Glas*). Emphasizing that here he has thinking in mind, he states that to think is

a matter of thinking the *logos* beyond [KS] *logos*, of thinking the phantasm, of *phantasmata* [fantasmata], phantoms and revenants beyond [KS] *logos* to think the phantasm as what one believes one is able to oppose to, or rigorously distinguish from actual reality [*réalité effective*] of what arrives, thus undeniable actuality [*effectivité*] of the event, it is necessary to think something like a *phantasm of the event*⁵⁵.

Commenting on Freud's description of the scene of seduction whose very reality belongs to the phantasmatic, Derrida notes that «it doesn't necessarily follow that the phantasm itself has not been, as phantasm or as phantom, a real psychic event, with real and undeniable consequences»⁵⁶.

This leads Derrida to observe that it is thus necessary to think «this thing without thing» that would be «a phantasm of the event [*un fantasme de l'événement*], but also thereby an event of the phantasm, a phantom of the event and an event, a coming or occurrence [*survenue*] of the phantom»⁵⁷. Then referring to *Au moment voulu*⁵⁸ where Blanchot's text mentions «a terrible scene» which «no one could ever say that it had already taken place [*déjà eu lieu*],» Derrida quotes a long passage that in his text terminates with a scene in which a human being [*l'homme*] becomes the «phantom of the event»⁵⁹.

Flouting what has traditionally been understood by the word «logic», Derrida's «new logic of the phantasm» urges the reader to think *logos* beyond *logos* and the phantasm beyond *logos* such that neither term observes the laws and guidelines philosophically established for them. The consequences of appealing to Blanchot are that, as in many a Blanchot text, there can be no certainty that a particular event has ever «really» occurred. This can be called «the phantasm of the event». The «taking place» of the event on both sides of the «limit», would suggest that what has occurred is «the event of the phantasm».

Further taking up his account of the event, in *University without Condition* (2001), Derrida expresses his interest in an event that «would remain perhaps [...] to come»⁶⁰. Derrida's concern is with «this troubling thing [*la chose troublante*] we do when we say «as if [*comme si*]» and the connection this troubling thing, which looks like a simulacrum, might have with what interests him⁶¹. Surveying the status of the modern university, Derrida says that «a certain «as if» mark[s] the structure and the mode of being of all objects belonging to the academic field called the Humanities»⁶². Derrida's wish is «to attempt to link this 'as if' to the thinking of an event», namely to «the thinking of this thing that *perhaps* happens [*arrive*], that is supposed to *take place* [a lieu]»⁶³. Yet for an event to happen or take place it «must interrupt the order of the «as if» and that its place must be real, effective, concrete»⁶⁴. What happens, Derrida asks, perhaps foreseeing the changes that have occurred in educational institutions post-Covid, «when the place itself becomes virtual and freed from its territorial rootedness and becomes subject to the modality of an «as if»?»⁶⁵ What characterizes the event is that it «must surprise the

⁵⁵ *Ibidem*, my emphasis.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Blanchot (1951), p. 135.

⁵⁹ Par, p. 294. Blanchot (1951), p. 135. For another reference to this, Blanchot (1953), pp. 173-174.

⁶⁰ UsC, p. 32.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Ivi, p. 30.

⁶³ Ivi, p. 32.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

constative» and must not any longer allow itself «to be commanded by the performative speech act of a subject»⁶⁶. (In fact, Derrida will also claim that a phantasmatic performative can produce an event). It is according to the verbal mode of the conditional that this «as if» is announced, declined»⁶⁷. Derrida also supplements the definitions of the event in *Voyous* (2002), adding that the event is «unconditioned in its very eventfulness», that it is «unforeseeable», and that «it must announce itself as impossible»⁶⁸.

The phantasm is named, alongside perception, memory, and hallucination in *H.C. pour la vie, c'est-à-dire ...* (2002), where *toute-puissance* is featured, as it is in *Genèses, généalogies, genres et le génie*⁶⁹. In a passage on dreams, magic, incantation and animism Derrida brings up the phantasm, specifically the phantasm of almightiness, the relation between «the phantasm and the event, and especially what *happens or arrives* with the phantasm»⁷⁰. For what is at stake, says Derrida, is «a new logic of the phantasm and of the event, which, inseparable from a poetics of the event, may take into account an unheard-of performative might [*puissance*]»⁷¹. Any phantasmatic omnipotence of the performative draws from this «might»⁷².

Derrida describes the inextricable relation between *phainesthai* and *phantasma* thus: Each time it is a matter of an event of language that «binds and unbinds *phainesthai* insofar as it is indissociable from the *phantasma*, that is to say, both from the dream and the spectral phantom, of *revenance*, which *phantasma* also means»⁷³. One must here analyze the phantasm as much as produce the event, in the same twofold gesture. Having Freud in mind, Derrida reminds the reader that, like the indissociability of *phainesthai* and *phantasma*, «the distinction between the phantasm and so-called actual or external reality does not yet take place»⁷⁴.

What is the relationship between the taking place of the event and «reality»? The question of reality is broached once again in a lecture given at Bibliothèque Nationale de France in honor of Hélène Cixous and published as *Genèses, généalogies, genres et le génie* (2003)⁷⁵. There Derrida credits Cixous for having bestowed upon literature «an other-almightiness [*Tout-puissance-autre*]» (the first letter, like many other words intentionally capitalized)⁷⁶. Setting his sights on the word «reality» and the phrase «in reality» in Cixous's writing, he finds it noteworthy that it is in a work of fiction (*Manhattan*) that Cixous tells us about an event that has occurred «in reality [*en réalité*]»⁷⁷. Even though reality is marked by italics in Cixous's text, Derrida comments, «it remains impossible to decide whether this “in reality [*en réalité*]” is [...] reference to what in fact happened, to what really [*vraiment*] took place in this place, *in reality* [*en réalité*]»⁷⁸. It is thus in literature that italics «suspend the *reality* [*réalité*] of what is said to have taken place *in reality* [*en réalité*]»⁷⁹.

A reference to «phantasm of the event» occurs when Derrida explains that «it is this impossibility, in which the reader finds herself, of choosing between the fictive event, the invented event, the dreamt event, the fantasized event [*l'événement fantasmé*], including

⁶⁶ Ivi, p. 73.

⁶⁷ Ivi, p. 76.

⁶⁸ V, pp. 197-198.

⁶⁹ H.C., p. 18.

⁷⁰ Ivi, p. 73.

⁷¹ Ivi, p. 73.

⁷² Ivi, p. 96.

⁷³ Ivi, p. 95.

⁷⁴ Ivi, p. 99.

⁷⁵ Derrida recalls that Cixous defines Gregor as «personage réellement fabuleux» GGGG, p. 25.

⁷⁶ Ivi, p. 20.

⁷⁷ Ivi, p. 24.

⁷⁸ Ivi, p. 25.

⁷⁹ Ivi, p. 27.

the phantasm of the event»⁸⁰. He calls this impossibility «an example of undecidability»⁸¹, making «us wonder: What is reality? What is an event?»⁸². This undecidable limit «deprives you of the power and the right to divide between reality and fiction, between fiction that is always a real event, as the phantasm is also, and the so-called reality that can always only be a hyperbole of fiction»⁸³.

Given that Cixous reserves for Literature an «other-almightiness [*Toute-puissance-autre*]», [translated as «Omnipotence-other»], Derrida will go on to specify how he interprets the attribute «*autre*» in that expression⁸⁴.

This power [*puissance*] proper to literature consists of giving you (it's a gift, great, and generous), giving you to read everything while [...] denying you the power [*pouvoir*] and the right to decide, to divide [*trancher*] between reality and fiction, testimony and invention, reality [*effectivité*] and phantasm, the phantasm of the event and the event of the phantasm [*le fantasme de l'événement et l'événement du fantasme*]⁸⁵.

This power «holds you under its law, gives you power [*pouvoir*] and takes it away from you», it «gives you the ability [*pouvoir*] and the right to read, cutting you off [*en vous sevrant*] from all sovereignty»⁸⁶. Derrida notes that rather than sovereignty, a power emanating from an *ipse*, this is «a power [*puissance*] of heteronomy». Not given to us in an autonomous fashion, «it delivers us over [*nous livre*] to the experience of the wholly-other as might of the wholly-other [*puissance du tout-autre*] or other-Almightiness»⁸⁷.

In his last seminar and the first to be published, *The Beast and the Sovereign, Volume 2* (2002-2003), Derrida remarks that during an analysis of *Robinson Crusoe* and Heidegger's 1929/30 lecture course the word «phantasm», which he differentiates from the philosophical and psychoanalytic usages of the term, «*imposed itself on him*». Calling it «the contradictory», «the inconceivable», «the unthinkable», and «the impossible», this is why, he admits, he has taken recourse in the word phantasm, to configure what he has called «living death»⁸⁸. It is worth noting that both this phantasm and the phantasm of almightiness do not conform to the criteria for the relation between the phantasm and sovereignty set by other commentators. This phantasm of living death that Derrida calls a certain «as if», is «“as if” something could *happen* to the dead one»⁸⁹. We allow ourselves to be affected by this phantasm that is «more powerful ... than ... reality»⁹⁰, to be affected «by the possibility of the impossible»⁹¹. This phantasm, which Derrida finds «terrifying and literally intolerable» [is] «this being-affected *of* the dead one and *by* the dead one»⁹². Derrida also recalls that Freud situated the undecidable phantasm between the two systems of consciousness and the unconscious.

Having examined and evaluated various references to the phantasm in Derrida's writing, several observations can be made regarding his use of this term: In his writings concerning the phantasm, Derrida uses the spellings *fantasme* and *phantasme* interchangeably and without making a distinction between them. Sometimes he even uses «phantasm» and «phantom» comparably when referring to terms associated with spectrality (*BSII* S7), while in *Le toucher*, Jean-Luc Nancy he puts phantasm and

⁸⁰ Ivi, p. 26.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Ivi, p. 27.

⁸³ Ivi, p. 58.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Ivi, p. 59.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *BSII*, p. 217.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Ivi, p. 201.

⁹¹ Ivi, p. 218.

⁹² My italics. *Ibidem*.

«spectral» together in a series⁹³. In his early writings, Derrida demonstrates the indissociability of the appearing of the phenomenon and the phantasm and that the phantasm cannot be pared away from the phenomenon. It is worth recalling that it is rare for Derrida to refer to the phantasm as a phenomenon. In addition to the relation of the phantasm to truth, he also shows its relation to what-is-called «reality». At first skeptical about this notion, to which the phantasm is opposed, he maintains that the latter cannot be judged against «reality». After indicating that by reality we mean external reality, he states that «reality» is fashioned by the fabulous, and that there can be no rigorous distinction between actual reality and fiction. By exploring the relation between the phantasm and «reality», he introduces a notion of virtuality and «fantasmatic virtuality» to think the distinctions between reality/fiction, being/non-being, life/death, and so on. In his very late writings, he signals toward a phantasm beyond *logos*. This *other* phantasm, Derrida asserts, has a *new* logic, a logic that is not in thrall to philosophical *logos* and does not obey previously established conditions set for the traditional phantasm. He suggests the possibility of a relation between the phantasm and a certain “as if”, “perhaps”, and “I don’t know”, as if, he says, something can *happen* and we are affected by it, we let ourselves be affected by it⁹⁴. Adopting the conditional and the “as if” to make use of the phantasm allows Derrida to put into question the “actual” happening of an event – one can say that, it *perhaps* happens or that the event is *to come*. This thinking of the event and the “as if” keep the happening of the event *in suspense* – it *perhaps* (*never*) happens. The event occurs or takes place phantasmatically. This event that perhaps happens, the event that will have taken place, phantasmatically happens or arrives virtually. Not an illusion, a mirage, a fabrication, the product of wishful thinking, a wished-for or unlikely outcome – the status that it has been assigned by philosophy and that philosophy has consigned it to – the phantasm observes a new logic, not bound to *logos*, and must be thought with the event. The late usage of the phantasm of “living death” and the phantasm of “almightiness”, positively associated with Cixous’s work and with an *other* almightiness, are divorced entirely from any connection to sovereignty⁹⁵.

In *Vocabulaire de la psychanalyse* Laplanche and Pontalis write of the revival by psychoanalysis of the French term *fantasme*, a term commonly associated with psychoanalysis that was reintroduced to contemporary France by the translators of Freud⁹⁶. In French, the word has more philosophical overtones than the German term (*die Phantasie*), which means imagination because it has a more restricted extension. *Phantasie* does not so much refer to the faculty of imagination in the philosophical sense (*Einbildungskraft*) but to the world of imagination, its contents, and the creative activity that animates it (*das Phantasieren*). *Fantasme* in contrast refers to a specific imaginary production. The term was used in medicine in 1836 to indicate a visual hallucination and it entered the *Nouveau Larousse* in 1906 to describe a chimera formed in the mind⁹⁷. Since *fantaisie* in French has connotations of whimsy, eccentricity, triviality, etc. and

⁹³ LT, p. 337.

⁹⁴ *BSII*, p. 217.

⁹⁵ An influential account associates the phantasm with a form of sovereignty – the principle of sovereignty is thus a principle of the phantasm. The phantasm is – with ominous overtones throughout – always a phantasm of power. However, this monolithic interpretation of the phantasm, which succeeds in recuperating it for philosophy, overlooks the fact that there are *many phantasms* in Derrida’s work, some of which do not have any connection to sovereignty, purity, or delusion. Despite all denials, this account of the phantasm – which forgets that, ever since *Glas*, Derrida had wanted to revitalize a non-metaphysical, *other* notion of the phantasm – is not able to disavow its lingering Platonism.

⁹⁶ Laplanche, Pontalis (1967), “Fantasme”, pp. 152-157.

⁹⁷ According to *Le Petit Robert* the term *fantasme* from *phantasme* (1891); (1836) med. “hallucination”; derived from *fantôme*, 14thC, 1190 “illusion”, Latin *phantasma*, from the Greek *phantasma*; *fantasmatique* adj. 1837, from (1604) *fantomatique*, from *fantasme*.

since *fantasy* in English has the same overtones, *phantasy* has been the preferred spelling in the Standard Edition.

Even though some of Freud's texts, state – which set the internal world (tending toward satisfaction by means of illusion) against an external world (which gradually imposes the reality principle upon the subject) – treat phantasy as a term belonging to the opposition between reality and imagination, “psychical reality” cannot be equated with the internal world. In fact, they explain that «the efforts of psychoanalytic thought are directed toward an explanation of the stability, efficacy and relatively coherent nature of the subject's phantasy life [*vie fantasmatique*]»⁹⁸. They argue that Freud «refuses to be restricted to a choice between treating phantasy [*fantasme*] as a distorted derivative of the memory of actual fortuitous events or a conception depriving phantasy of any specific reality and looking upon it merely as an imaginative expression designed to conceal the reality of the instinctual [*pulsionnelle*] dynamic»⁹⁹. Laplanche and Pontalis focus particularly on – and this would be their original contribution – the fact that Freud postulated «unconscious schemata» supposedly transmitted by heredity called *Urphantasien*, «primal phantasies [*fantasmes originaires*]»¹⁰⁰. According to certain authors the topographical position of the phantasies, whether conscious, preconscious, or unconscious, is not made clear. For Laplanche and Pontalis, it is the subject's life as a whole which is seen to be shaped and ordered by what might be called, in order to stress this structuring action, «a phantasmatic [*une fantasmatique*]».

To understand the Freudian notion of *Phantasie*, it would be helpful to distinguish its different levels. *Phantasien* are day-dreams, scenes, episodes, romances, or fictions that the subject creates and recounts to himself or herself in the waking state. In *Studies on Hysteria* (1895) Freud and Breuer noted the frequency and importance of fantasmatic activity of hysterics, who were often unconscious of them¹⁰¹. In *The Interpretation of Dreams* (1900) Freud again bases his analysis of phantasies on the model of daydreams. When speaking of «unconscious phantasy», which he frequently uses, Freud does not suggest a «clearly demarcated metapsychological position» but seems to be referring to a subliminal, preconscious reverie that the subject falls into, about which it may not be aware of. Along a different line of thought, phantasy has a much more intimate relation to the unconscious (see Chapt VII *The Interpretation of Dreams*); certain fantasies operate, topographically speaking, at an unconscious level. Laplanche and Pontalis distinguish, without Freud having done so, several levels at which phantasy is dealt with – conscious, subliminal, and unconscious. Instead of distinguishing these levels, Freud's principal concern is to emphasize links between these different aspects.

In the most complete metapsychological definition of phantasy that he proposed, Freud establishes a link between those aspects that appear to be the furthest away from one another¹⁰². The Freudian problematic, according to Laplanche and Pontalis, does not authorize a natural distinction between unconscious and conscious phantasies, but intends rather «to bring forward the analogies, the close relationship which they share, and the transitions which take place between one and the other»¹⁰³.

Freud stresses phantasy's close link with desire by using the expression *Wunschphantasie*, wishful fantasy¹⁰⁴. However, Laplanche and Pontalis believe the relation between desire and phantasy is even more complex. Desire has its origin and its prototype in the *experience of satisfaction*. They note that phantasy, which has

⁹⁸ Laplanche, Pontalis (1967), p. 153.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Laplanche, Pontalis (1985). Also see entry on “Fantasmes originaires” in Laplanche, Pontalis (1967), pp. 157-159.

¹⁰¹ Laplanche, Pontalis (1967), p. 153.

¹⁰² *Ivi*, p. 154-155.

¹⁰³ *Ivi*, p. 155.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

metapsychological status, is the setting of desire, not its object. Phantasies cannot be made reducible to an intentional aim of the desiring subject, rather, they are «scripts [scénarios] of organized scenes which are capable of dramatization – usually in a visual form»¹⁰⁵. Laplanche and Pontalis remark that these scenes often include the subject; even in the case of the «primal scene [scène originaire]» [...] not only as an observer but also as a participant, when he interrupts the parents' coitus»¹⁰⁶. «The subject imagines and aims at a *sequence*» in which the subject plays a part, with many possible «permutations of roles and attributions» (see Freud's analysis of phantasy in *A Child is Being Beaten* [1919]).

In *Fantasy: An Attempt to Define its Structure and Operation*, an unpublished manuscript, initially circulated among the participants of a series of private seminars (1959-61), Maria Torok surveys the existing definitions of fantasy [*phantasme*] in psychoanalytic literature¹⁰⁷. She refers to the influential role of the article, *The Nature and Function of Phantasy* (1948), by Susan Isaacs, a so-called disciple of Melanie Klein, who did not develop her own notion of fantasy. Isaacs proposed that two alternative spellings be used: *fantasy* to designate «conscious daydreams, fictions, and so on» and *phantasy* to indicate «the primary content of unconscious processes». Torok is not convinced by Susan Isaacs's «extremely broad and contradictory» definitions of fantasy. Laplanche and Pontalis also find this suggestion problematic and unhelpful¹⁰⁸. Torok proposes that fantasy is not behind the symptom but actually a symptom in its own right. It is worth mentioning that, in addition to other references, Lacan devoted a year of his seminar to a discussion of «the logic of fantasy [*fantasme*]»¹⁰⁹. We can summarize that in psychoanalysis the term *phantasme* (rendered in English as phantasy) consistently designates a fantasy or an illusion.

Abbreviations

- GL Derrida, J. (1974), *Glas*, Galilée, Paris, Eng. trans. by G. Bennington and D. Wills, University of Minnesota Press, Minneapolis 2021.
- Alt Derrida, J. (1986), *Altérités*, [With Pierre-Jean Labarrière], Osiris, Paris.
- Po Derrida, J. (1992), *Points de suspension: entretiens*, Selected and presented by E. Weber, Galilée, Paris.
- SM Derrida, J. (1993), *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris.
- E Derrida, J. (1996), *Echographies – de la télévision (Entretiens filmés avec Bernard Stiegler)*, Galilée, Paris.
- De Derrida, J. (1998), *Demeure – Maurice Blanchot*, Galilée, Paris.
- Psy Derrida, J. (1998), *Psyché. Invention de l'autre*, t. I nouvelle édition augmentée, Galilée, Paris.
- LT Derrida, J. (2000a), *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris.
- H.C. Derrida, J. (2000b), «H.C. pour la vie, c'est à dire...» in *Hélène Cixous croisées d'une œuvre*, ed. by M. Calle-Gruber, Galilée, Paris.
- UsC Derrida, J. (2001), *L'université sans condition*, Galilée, Paris.
- CFU Derrida, J. (2003a), *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, Paris.
- Par Derrida, J. (2003b), *Parages*, Nouvelle édition revue et augmentée, Galilée, Paris.

¹⁰⁵ Ivi, p. 156.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Torok (1994), pp. 27-36.

¹⁰⁸ Isaacs (1948), pp. 73-97.

¹⁰⁹ Lacan (1966-1967).

- Psy2 Derrida, J. (2003c), *Psyché. Invention de l'autre*, t. II (nouvelle édition augmentée), Galilée, Paris.
- GGGG Derrida, J. (2003d), *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive*, Galilée, Paris.
- R Derrida, J. (2003e), *Voyous. Deux essais sur la raison*, Galilée, Paris.
- BSII Derrida, J. (2010), *Séminaire La bête et le souverain*, vol. II (2002-2003), Galilée Paris.

Bibliography

- Derrida, J. (1976), "Entre crochets: entretien avec Jacques Derrida, première partie", *Digraphe*, n. 8 (avril), pp. 97-114; Po, pp. 13-36.
- Derrida, J. (2003), "No Apocalypse, Not Now à toute vitesse, sept missiles, sept missives", in Id., *Psyché. Invention de l'autre*, t. II (nouvelle édition augmentée), Galilée, Paris, pp. 395-418.
- Bident, C. and Vilar, P., eds. (2003), *Maurice Blanchot: Récits critiques*, Editions Farrago/Léo Scheer, Tours.
- Blanchot, M. (1951), *Au moment voulu*, Gallimard, Paris.
- Blanchot, M. (1953), *Celui qui ne m'accompagnait pas*, Gallimard, Paris.
- Isaacs, S. (1948), "The Nature and Function of Phantasy", *International Journal of Psychoanalysis*, n. 29, pp. 73-97.
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (1967), "Fantasme", in *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Laplanche J., Pontalis, J.-B. (1985), *Fantasme originaire. Fantasmés des origines, Origines du fantasme*, Hachette, Paris.
- Lacan, J. (1966-1967), *Le Séminaire. Livre XIV. La logique du fantasme*, unpublished.
- Morgan Wortham, S., Alfano, C. eds. (2006), *Desire in Ashes: Deconstruction, Psychoanalysis and Philosophy*, Bloomsbury, London.
- Torok, M. (1994), "Fantasy: An Attempt to Define its Structure and Operation", *The Shell and the Kernel*, vol. I, University of Chicago Press, Chicago, pp. 27-36.

L'a b c della psicanalisi. Il tema della telepatia in Derrida

Abstract: *A. b. c. of Psychoanalysis. The theme of Telepathy in Derrida*

The essay discusses the relationship between psychoanalysis and deconstruction through the subject of telepathy, defined by Derrida as “a.b.c. of the psychoanalysis”. It is divided into three moments. First of all, it analyses the derridean reading of Freud’s texts dedicated to telepathy; it shows, in second place, the long-distance relationships between several other thinkers who talk about this item. Finally, it points out some major themes on which Derrida’s reflections about telepathy focus: future, otherness, support, encounter, visitation.

Keywords: Deconstruction, Derrida, Freud, Psychoanalysis, Telepaty

“... istantaneamente, e per una sorta di magia telepatica, [...] un influxo a distanza attraverso il vuoto metafisico che separa irriducibilmente due assoluti; la passerella gettata da un universo all’altro in un mondo lacerato; il movimento amoroso...”

(V. Jankélévitch, *Il puro e l’impuro*)

“... We are such stuff
As dreams are made off;
and our little life
Is rounded with a sleep ...”
(W. Shakespeare, *The Tempest*, IV, I)

1. Corpi estranei

C’è un punto sul quale tutti sembrano trovarsi d’accordo con Freud, che così chiude, senza chiudere, *Psicanalisi e telepatia*:

È proprio vero ciò che soleva aggiungere il custode della basilica di Saint-Denis al racconto del martirio del santo. Si narra che Saint Denis, dopo che gli fu mozzata la testa, l’abbia raccolta e abbia camminato ancora per un buon tratto con la propria testa sul braccio. Ma a questo proposito il custode osservava: “*Dans des cas pareils, ce n’est que le premier pas qui coûte*”. Il resto viene da sé¹.

Se fai il primo passo... poi tutto il resto segue, nel bene e nel male... Ci si trova dunque d’accordo sull’indecisione. Le prudenze e le schermaglie di Freud, lo scetticismo radicale e sospetto di Jones, l’*empiètement* di credere e non credere, sapere e non-sapere in Derrida: questi balletti, questi avanti e indietro non sono pose, ma un’esitazione davanti al pericolo di perdere la testa. Che la psicanalisi e il movimento psicanalitico siano presi per forme di spiritismo, che vengano confusi con altre manifestazioni di quella che Freud chiama il montare della “marea nera” dell’occultismo, una minaccia per la visione scientifica del mondo. Che la decostruzione, a sua volta, sia scambiata per un delirio linguistico, una disseminazione del senso per contaminazione, infiltrazione, impregnazione non regolata: ad esempio per omonimie puramente accidentali, o per omofonie, infestazione di fonemi intra-verbali (*différance*), un farfugliamento. Insomma, che venga presa per una forma di irrazionalismo.

* Università degli Studi di Milano-Bicocca.

¹ Freud (1977a), p. 361. Cfr. Jones (1962): «Quanto aveva ragione Freud quando a proposito della telepatia scriveva: “*Ce n’est que le premier pas qui coûte. Das weitere findet sich*”», XIV, p. 475. Derrida (2008a), p. 283.

Il rischio è percepito come tanto più elevato, quanto più, in questo caso, ne va di una questione del tutto personale. Anche su questo punto – che è poi lo stesso – gli interlocutori sono d'accordo. Riguardo alla telepatia, Freud ribadisce a più riprese che i materiali forniti dai pazienti sono pochi e che, per quanto lo riguarda, non gli è mai occorso un caso di sogno o di episodio telepatico. Salvo... sì forse un “fatterello” è passibile di valutazione, forse... Il celebre caso del dottor Forsyth, consegnato ad un *Nachtrag*, ad un *post-scriptum*, prima dimenticato come terzo caso di *Psicanalisi e telepatia*, poi perduto e ritrovato, o meglio ritornato². Eppure – torniamo sempre allo stesso punto – Freud afferma che il suo rapporto rispetto a questo tema è affare del tutto personale, un po' come il fatto di essere ebreo («Non parlo che di me, dico io [*dis-je*]»)³. Non avrei mai avuto un sogno telepatico, ma come fare a dirlo? Sono testimonianze riferite da altri, come quando Hélène Cixous racconta del dialogo con Derrida nel periodo in cui quest'ultimo stava redigendo il suo saggio sulla telepatia:

Mi ricordo che stavamo discutendo di questo, mentre stava scrivendo “Telepatia”. Telepatia, grande signora: gli avrei chiesto – senza sapere che ponendogli questa questione vi ero già iscritta, intrappolata nel testo – *et toi tu y crois?* [in francese nel testo inglese], e tu ci credi nella telepatia? Che era poi la domanda che all'epoca poneva a Freud, o la questione con cui stava cercando di metterlo all'angolo. E mentre gli chiedevo *et toi tu y crois?* avrebbe risposto – e non sapevo che stesse citando il proprio testo – *je ne sais pas si je crois, je crois que je crois, je crois croire...*⁴.

Il punto è che questo punto di indecisione e di rischio estremo, la telepatia, è però definita da Derrida, ventriloquo di Freud, come «l' a b c della mia psicanalisi»⁵.

Volendo schematizzare le tre linee di incrocio tra la psicanalisi e la decostruzione, possiamo indicare la pista freudiana, la prima, e quale parola-valigia per coglierne il punto di interesse il termine *Nachträglichkeit*, l'effetto ritardato e il supplemento; rispetto alla seconda via, quella lacaniana, il nucleo denso del confronto si appunta sulla nozione di *envois*, sulla a-destinazione; da ultimo, ma non meno importante, la terza linea, quella ferencziana, attraverso i lavori di Abraham e Torok, e, in questo caso, il punto incandescente della riflessione verte sul problema del *f(o)rs*, della cripta e dell'incorporazione.

Cosa abbiano a che fare con l'a.b.c. della psicanalisi questi temi, ovvero perché la telepatia in un certo senso li riassume, è presto detto: «C'è solo della teleanalisi [*Il n'ya que de la téléanalyse*]»⁶. Ne *La contre-allée*, vengono ricapitolate le diverse espressioni di quello che Derrida a più riprese definisce il “principio postale”⁷. L'estrema, l'ultima occorrenza tra queste è quella della telepatia: *télégramme, timbre, carte postale, téléphone, fax, télépathie (télévision e télévisée* qui non compaiono, ma si trovano altrove). Non andremmo abbastanza lontano, dice Derrida, «se tra tutte le telecose [*téléchoses*] non andassimo a toccare Telepatia in persona»⁸. Perché occupa questa posizione estrema? Bisogna cominciare col rilevare almeno due indizi in questo rapporto con l'altro che il termine telepatia riassume. Primo, il tema della *tecnica*: «un gran numero di mutazioni [...], e in particolare quelle delle tecno-scienze, mettono in opera la *différance* (e cioè la *teleferenza* [*téléphérie*] della spaziatura o del/la temporeggiamento/temporalizzazione [*tempor(al)isation*]»⁹. Come dice Freud – e per questo Derrida la pone come ultima rispetto

² Sulle vicende di questi testi, cui qui possiamo solo far cenno, e più in generale per una ricostruzione estremamente dettagliata e raffinata del problema, cfr. l'indispensabile Pierri (2018).

³ Derrida (2008a), p. 287.

⁴ Cixous (2013), p. 162.

⁵ Derrida (2008a), p. 289.

⁶ Ivi, p. 271.

⁷ Derrida, Malabou (1999), p. 190; ma si veda complessivamente il Cap. 16. “Correspondances”, pp. 173-180.

⁸ Derrida (2008a), p. 276.

⁹ Derrida (2008b), p. 349, cfr. “Faxtestura”, pp. 331-357.

alle altre telecose – non c'è una «*tekhné telepathiké*»¹⁰. Non si tratta di esperimenti telepatici, perché in questo caso avremmo a disposizione una tecnica per regolare e dominare il rapporto all'altro. Allora che rapporto avrebbe, questo rapporto a distanza all'altro, con la tecnica? O sarebbe qualcosa che accade senza mediazione, sormontando d'un sol colpo e senza intervento alcuno da parte di alcuno, lo spazio e il tempo che ci separa? Come annullando la separazione, come suturando l'interruzione? *Secondo*, il tema della differenza dei generi: come nel caso di *Khora*, anche qui *Telepatia* è scritto con la lettera iniziale maiuscola. Grande signora, nota la Cixous. Nome proprio di persona e femminile; qui allora ne va non del problema della tecnica, ma di un'altra formulazione della questione dell'eccesso di alterità, quello della differenza dei generi e delle generazioni, di cui poi parleremo.

Roudinesco ricorda a ragione la prudenza derridiana quando si accosta alla psicanalisi da non psicanalista, di sbieco: «Lei ha scelto di non affrontare i grandi scritti metapsicologici di Freud. Ha scelto di leggerlo attraverso opere per così dire speculative – come *Al di là del principio di piacere* ad esempio – oppure minori, quelle sul perturbante [*das Unheimliche*, 1919] o sulla telepatia»¹¹. La scrittura su questi scritti presunti “marginali” ne evidenzia tuttavia le funzioni di cerniera, di giuntura e disgiunzione del *corpus*, in questo caso freudiano. Bordegiando il testo, in *Telepatia* Derrida prende comunque posizione quanto alle “tesi” freudiane esposte nei tre scritti che considera: *Psicanalisi e telepatia*, *Sogno e telepatia* e *Sogno ed occultismo*¹².

Primo: Freud tiene ferma la distinzione tra “trasmissione di pensiero” e “transfert di pensiero” (*Gedankenübertragung*); la telepatia non è trasmissione di un messaggio, ma aiuta a far luce sul fenomeno psicoanalitico del transfert.

Secondo: per Freud il fenomeno telepatico sarebbe fisico in se stesso, salvo alle due estremità, quando lo psichico di una estremità si converte di nuovo nello psichico all'altra estremità (qui c'è l'esempio freudiano del telefono, rielaborato da Derrida nel tema del *coup de fil*, colpo di telefono/telefonata: d'un colpo, del filo tagliato [*coupé*], della non-risposta).

Terzo: Freud continua a ribadire che le ricerche sulla telepatia non mettono assolutamente in discussione le sue precedenti teorizzazioni riguardo all'interpretazione psicoanalitica dei sogni; in tal senso non crede al sogno telepatico in quanto tale, anzi precisa che il fenomeno telepatico non accade in quanto “sogno” (*Traum*), ma che si debba parlare piuttosto di esperienze telepatiche in “stato di sonno” (*Schlafzustand*).

Quarto: non solo la teoria dei sogni, ma, più in generale, la teoria psicoanalitica resta ferma: bisogna addentrarsi con coraggio nello studio del fenomeno telepatico consapevoli che non sarà la telepatia a spiegare la psicanalisi, ma la psicoanalisi a gettare luce sulla telepatia (così si spiega la preoccupazione di isolare dei fenomeni indubitabilmente telepatici).

Quinto: benché Freud talvolta abbia affermato espressamente di credere alla telepatia ed altre di non crederci, principalmente le sue affermazioni risultano oscillanti: “la bilancia pende a favore...”, “ho l'atteggiamento di chi non è persuaso e tuttavia è disponibile alla persuasione”, “non escludere a priori”, “sarebbe un piacere poter dimostrare...”, “ho tutte le ragioni di voler essere imparziale”, “non ho una ragione precisa”, “di queste cose non so nulla”. A ragione, bisogna infine che Freud ammetta né di credere né di non credere. Non si tratta però di assumere una posizione agnostica. Piuttosto, dato che il sapere che Freud eredita è costruito in modo tale che la telepatia sia concepita come impossibile, allora siamo spinti a pensare che, se ce n'è, appartiene a un altro genere di sapere.

Detto questo, abbiamo qualche elemento in più per comprendere quale rapporto tra la psicanalisi e la decostruzione indica la telepatia. In senso generale, viene suggerita in più occorrenze una direzione operativa:

¹⁰ Ivi, p. 283.

¹¹ Derrida, Roudinesco (2004), p. 236. Cfr. 9. “Elogio della psicanalisi”, pp. 228-267.

¹² Freud (1977a), (1977b), (1979), cfr. Lezione 30. “Sogno e occultismo”, pp. 145-169.

Bisogna non solo lavorare tenendo conto della psicoanalisi, ma anche far lavorare la psicoanalisi come l'abbiamo appunto ereditata, come la ereditiamo, affinché si misuri con ciò di cui stiamo parlando. Forse bisognerebbe *mobilitare* la psicoanalisi. Poco fa parlavamo di questa mobilitazione necessaria dal punto di vista di una rielaborazione del diritto, del diritto civile, del diritto penale, del diritto internazionale; bisogna mobilitare la psicoanalisi anche per le questioni di cui abbiamo appena parlato, il lavoro del lutto, la memoria collettiva, i *revenants* politici, la "televisione" [*télévisée*], le tracce spettrali di ogni sorta. Lavorare attraverso la psicoanalisi nella psicoanalisi, o far lavorare la psicoanalisi: allo stesso tempo un compito, una situazione, e un processo in corso...»¹³.

Operazione più generale che – come si può leggere – investe l'inconscio della città, la decostruzione non attinge semplicemente categorie o modelli di pensiero dalla psicoanalisi, ma lavora attraverso la psicoanalisi nella psicoanalisi. Se la telepatia è l'a.b.c. della psicanalisi, discutendone la decostruzione avrebbe la pretesa di enunciare quanto di più elementare dica la psicoanalisi; ma la telepatia è esattamente il punto in cui la psicoanalisi esita, il suo punto cieco. Quanto vi è di più semplice, tanto difficile da essere al di là di sapere e non-sapere, credere o non credere: «La telepatia è l'interruzione della psicanalisi della psicanalisi [*La télépathie, c'est l'interruption de la psychanalyse de la psychanalyse*]»¹⁴. Allora, nell'incontro tra decostruzione e psicanalisi si produce un rapporto tra exteriorità (Derrida parla dall'esterno del movimento psicanalitico) che Cixous suggerisce incorporando due lingue: «Évitation to psychoanalysis, levitation through psychoanalysis, l'éviter, léviter, l'évitement; avoidance, evasion. I suspect that all of us here must have thought that none of us here who are invited to speak are totally innocent of éviter la psychanalyse»¹⁵.

Interruzione della psicoanalisi della psicoanalisi: il corpo estraneo è l'a.b.c. della psicanalisi.

2. Turbinii

Derrida ha preso posizione esponendo le tesi, le prese di posizione di Freud quanto alla telepatia. Ma dov'è Derrida? Come trovarlo su questa scena? Abbiamo bisogno preliminarmente di convocare quanti la attraversano, o almeno alcuni di loro, perché un numero infinito ne sfugge. Non si tratta di una seduta spiritica, di un'evocazione di fantasmi, beninteso. Certo però la questione riguarda l'*hantise* degli spettri e dei *revenants*. Eppure, in questo caso, il rapporto tra questa pluralità di astanti non è nella forma del sortilegio e dell'evocazione, piuttosto dell'invocazione, dell'appello che chiede una risposta e della responsabilità di fronte al senza-risposta. Di nuovo, è un attimo perdere la testa, perché, una volta fatto il primo passo, poi il resto ne consegue...

In effetti manca già la cosiddetta e presunta "scena primaria". Abbiamo materiali leggeri, lettere, resoconti, pochi dati riferiti, sostanze fluttuanti. Valga l'esempio della falsa conferenza del 1921 sulla telepatia, mai tenuta da Freud, in cui manca il terzo caso (quando Freud si accinge a scrivere a Bad Gastein, si accorge di aver lasciato gli appunti a Vienna), motivo per cui il manoscritto volante del *Nachtrag*, dimenticato, poi ripreso al

¹³ Derrida, Stiegler (1997), pp. 152-153. Cfr. "Vigilanze dell'inconscio", pp. 151-161.

¹⁴ Derrida (2008a), p. 270.

¹⁵ Cixous (2013), p. 174. Torok (1992), pp. 225-252, al riguardo parla di un corpo estraneo, di una cripta freudiana, o di una telepatia occulta, p. 248. Quando, per descrivere l'incontro tra psicanalisi e decostruzione, Major propone la felice espressione "*analyse désistentielle*", si riferisce allo stesso movimento esitante che stiamo descrivendo: «Come concepire questa di-stanziazione [*dé-stantiation*], questa des-assistenza [*désassistance*], e tutto ciò che con la stanza e l'assistenza assicura la ragione, senza tuttavia [...] scatenare le forze della sragione [*dérason*]?», p. 161. «Come dire e fare che scrivendo come *ça* desiste, *Je* desiste, che *ça* si scrive sulla scena autobiografica e su un'altra scena, altrimenti? Che non sfuggo a ciò che dico che si fa e che ha luogo? Mi devo qui interrompere. Bisogna che io [*Je*] mi interrompa. Per spaziare [*pour espacer*]. E tornarci [*Et y revenir*]», p. 165. L'espressione *désistance* è presa da Derrida (2009), "*Désistance*", pp. 237-281. Per un chiarimento riguardo a questo conio [*frappe*], pp. 237-238.

termine di *Sogno e occultismo*, infine perduto nella sua versione originale, torna dall'archivio di Freud della *Library of Congress*. La scena si organizza attorno a materiali epistolari, lettere, manoscritti che passano di mano in mano a distanza, da una parte all'altra dell'Europa e da una parte all'altra dell'Atlantico. Come la celebra traversata, l'andata e ritorno a New York compiuta da Freud, Jung e Ferenczi nel 1909 discutendo di fenomeni parapsicologici¹⁶. O come il manoscritto di *Voiles* (veli/vele/volo/furto), il plico contenente il manoscritto di *Un ver à soi* (che andrà a comporre la seconda parte di *Voiles*), spedito da una parte all'altra dell'Atlantico ad Hélène Cixous nel 1995 con l'interdizione di aprirlo, prima perduto e, dopo la morte di Derrida nel novembre del 2004, tornato da un cassetto. Quanto alla composizione di *Télépathie*:

Pubblico un simile avanzo [*un tel restante*] per accostarmi a qualche cosa che ancora oggi rimane per me inesplicabile. Queste cartoline e queste lettere mi erano divenute inaccessibili, almeno materialmente, e in un modo apparentemente accidentale, in un certo preciso momento. Ora, esse avrebbero dovuto figurare, allo stato di frammenti e in conformità al dispositivo allora adottato, negli *Invii* (Prima parte de *La carte postale...* Flammarion, Paris 1980). Ancora in modo apparentemente fortuito, li ho ritrovati proprio presso di me, ma troppo tardi dato che le bozze del libro erano già state rispedito per la seconda volta¹⁷.

Si tratta di un plico di testi, risalenti tutti alla stessa settimana, che Derrida decide di non pubblicare integralmente, ma solo in estratti. Come in un supplemento del gesto freudiano, Derrida decide di far levitare la materia leggera della quale è composto l'andirivieni di Freud sulla telepatia.

Come si è visto, per ricostruire questa scena è necessario compiere due operazioni che fino ad ora abbiamo descritto congiuntamente per coglierne l'inestricabilità. Ma possiamo distinguerle: da una parte abbiamo la questione della convocazione dei partecipanti attorno al tavolo dove si discute di telepatia. Partecipanti che provengono da luoghi e tempi distanti tra loro. Dall'altra parte, quella della materialità del supporto: la carta postale, il lascito, il manoscritto, ma anche il manufatto. È un va e vieni sincopato di invii, a distanza e nel tempo.

Quando Freud nel settembre 1921 nella Harz espone in modo riservato la falsa conferenza che decise di non tenere mai, l'assemblea dei discepoli è disorientata: Ferenczi è da tempo convinto, Eitingon, Rank e Sachs rimangono sorpresi e colpiti, Abraham e Jones, come lui stesso riferisce, mantengono il proprio atteggiamento scettico. Evidentemente non sono gli unici la cui assenza improvvisamente scopriamo essere là, convocati nel tempo e a distanza: ecco Torok e Abraham, in dialogo con Derrida a proposito del caso dell'«Uomo dei lupi», alla ricerca della «parola magica»; e Wolfmann, che – come tutto lascia supporre, dice Maria Torok nel *Verbario* – sarebbe Sergej Pankaiev, il Signor P. del caso Forsyth, l'unico possibile caso di telepatia che forse sia personalmente accaduto a Freud, stando a Freud, ovvero il caso del *Nachtrag* volante perduto e ritrovato. Ma ancora, sarà la donna di Fliess, l'«amico berlinese» dell'*Interpretazione dei sogni*, a vendere le lettere di Freud che poi, passando di mano, arrivano a Marie Bonaparte. La stessa della *Lettre volée* di Poe che è al centro del confronto sugli invii tra Derrida e Lacan ne *Il fattore della verità*. Anche lui aleggiava sulla scena.

Che l'inconscio del soggetto sia il discorso dell'altro, è ciò che appare ancor più chiaramente che altrove negli studi che Freud ha consacrato a ciò ch'egli chiama telepatia, quando si manifesti nel contesto di un'esperienza analitica. Coincidenza dei discorsi del soggetto con fatti dei quali non può essere informato, ma che si muovono sempre nei legami di un'altra [...] L'onnipresenza del discorso umano potrà forse un

¹⁶ Jones, anche con un certo sarcasmo che indispettisce Anna Freud, parla di oscillazione tra scetticismo e credulità e riferisce dell'impegno di Freud e Ferenczi nel collaborare sul tema della telepatia e provare a praticarla (Jones, 1962, pp. 452-462).

¹⁷ Derrida (2009), p. 265 nota. Il testo, ora in *Psyché*, vol. 2, era apparso nel 1981 nella rivista *Furor*, n. 2.

giorno essere abbracciata a cielo aperto da una onni-comunicazione del suo testo. Ciò non significa che ne risulterà più accordato¹⁸.

Siamo in *Funzione e campo della parola e del linguaggio* e sono le parole che chiudono il primo capitolo, quando emerge l'idea dell'inconscio come linguaggio dell'altro. Lacan è ancora convinto che «la psicoanalisi non ha che un medium: la parola del paziente. L'evidenza del fatto non consente di trascurarlo. Ora, ogni parola chiama risposta. Mostriamo che non v'è parola senza risposta, anche se non incontra che il silenzio, purché essa abbia un uditor, e che sta qui il cuore della sua funzione nell'analisi»¹⁹. Poco dopo menziona il caso dell'«uomo dei lupi». E siamo già al cuore del problema della telepatia, ovvero se la lettera, come l'invio telepatico, arrivi sempre a destinazione, e se in questo invio all'altro non si debba contemplare, in senso strutturale, una dimensione di a-destinazione, il senza-risposta. In volo, d'un salto istantaneamente all'ultimo scritto lacaniano, torna la questione della telepatia nel Seminario XXIII su *Il Sinthomo* del 1975-76. In questo caso l'interlocutore è la letteratura, e la scrittura di Joyce.

Quel che mi spinge oggi a parlarvi di Lucia è proprio il fatto che Joyce, che la difese energicamente dall'internamento dei medici, diceva di lei una cosa sola – che Lucia era una telepatica. Nelle lettere che scrive su di lei formula come la figlia sia molto più intelligente di chiunque altro, come ella lo informi – *miracolosamente* è il termine sottinteso – di tutto ciò che capita a un certo numero di persone e come per lei queste persone non abbiano segreti»²⁰.

Esattamente quando propone la nozione di «sinthomo» (nella versione cosiddetta arcaica), come ciò che consente di tenere insieme le dimensioni dell'Immaginario, del Simbolico e del Reale (nel caso di Joyce consisterebbe nel dissolvimento – si noti l'ossimoro – del linguaggio nella scrittura), Lacan, colpito dall'esperienza di un paziente che sostiene di essere un «telepatico emittente», sostiene che Joyce per difendere la figlia le attribuisce un prolungamento del proprio sinthomo. Vorrebbe concludere Lacan, vorrebbe arrivare al punto: «Non certo perché io creda che Lucia fosse effettivamente telepatica»²¹. Torna dunque alla telepatia, ma come dissoluzione del linguaggio e non come incontro dialettico con l'altro; un rapporto telepatico senza interruzione, un legame senza segreto. La psicosi di Lucia Joyce. In un certo senso è come se Joyce si trovasse attraverso la sua scrittura, ma si perdesse in questo movimento Lucia.

Notiamo che questi passaggi telepatici attraversano più di una generazione, e segnatamente una generazione al femminile. Ci ricorderemo anche che la grande signora, *Telepatia*, ha un nome proprio femminile. Abbiamo il rapporto tra Lucia e James; a monte, quella che Freud, definisce la «prima osservazione» di sogno telepatico di cui disponeva e sulla quale applica il proprio rasoio critico: la notte il padre sogna il parto gemellare della figlia particolarmente attaccata e il giorno dopo arriva il telegramma relativo alla nascita; poi Hélène Cixous rispetto alla madre Eve che interviene nelle sue vicende di sogno. Ancora – come suggerisce la Pierri, discutendo un'ulteriore scena perduta – il rapporto tra Freud e Anna, che reagisce di fronte alla leggerezza con cui Jones discute degli interessi del padre per la telepatia²². O il soffio telepatico che istantaneamente passa per tre generazioni.

Sempre a distanza, dopo la differenza dei generi, l'alterità animale. Attorno all'ipotesi della comunicazione telepatica tra gli insetti ecco una folata di vento che solleva le carte e fa turbinare i fogli. La celebre ipotesi freudiana è esposta in *Sogno e occultismo*:

¹⁸ Lacan (2002), p. 258.

¹⁹ Ivi, p. 240.

²⁰ Lacan (2006), p. 91. Siamo nella Lezione VI, nella VII Lacan parte con *Le portrait de Dora* di Hélène Cixous, la Dora di Freud, sulla stessa rivista su cui Lacan scrive «Lituraterra», in *La psicanalisi*, n. 20, (1996), pp. 9-19. Cfr. al riguardo Palombi (2019), p. 284 e Bonazzi (2008), p. 247.

²¹ Ivi, p. 92.

²² Pierri (2018), cfr. 5. «La scena perduta», pp. 434-480.

Purché ci si abitui all'idea della telepatia, si dischiudono traguardi ambiziosi (benché solo nella fantasia, per il momento). È noto che rimane un mistero come venga a formarsi la volontà collettiva in grandi comunità di insetti. È possibile che si formi per mezzo di questa trasmissione psichica diretta. Nulla vieta di supporre che questo sia il mezzo originario, arcaico, di comunicazione tra gli individui. E che nel corso dell'evoluzione filogenetica esso sia stato soppiantato dal metodo migliore di comunicare che si avvale di quei segni che gli organi di senso sono in grado di captare»²³.

Jones lo annota immediatamente e riporta. Maria Torok menziona il passo. Singolarmente attrae l'attenzione di altri. Il 9 ottobre del 1935 Benjamin scrive una lettera a Gretel Adorno. Dopo aver esposto alcune preoccupazioni economiche, dice che sta studiando sul problema dell'arte contemporanea che gli pare fare luce sul nucleo concettuale ormai cristallizzato della sua epistemologia. La ringrazia poi per averle spedito l'almanacco di psicanalisi dell'anno precedente, dove era stato riedito lo scritto di Freud sulla "telepatia e la psicanalisi". Dice Benjamin che Freud (di passaggio, cosa che sempre fa nel suo stile di cui queste pagine sono un esempio altissimo) «costruisce una connessione tra telepatia e linguaggio, in cui la prima, come mezzo di intesa [*Verständigung*] precorre filogeneticamente il secondo e per spiegare richiama l'attenzione sullo stato degli insetti [*Insektenstaat*] che senza intesa non potrebbe esistere»²⁴. Vi vede un'analogia con il suo lavoro "Sulla facoltà mimetica", poi in *Angelus Novus* (Benjamin dice di aver spedito il testo a Scholem, ma che quest'ultimo non ne ha colto il senso). Ora procediamo a rotta di collo: Derrida e Cixous si scambiano sogni abitati da animali e trascritti nei rispettivi libri dei sogni. Tra questi ha spazio in particolare la formica: per indicare l'intreccio tra *secret*, *sécrétion* e *séparation* i due coniano le parole "*sérecitation*"²⁵ o "*séréparaion*", *séparation/réparation*. D'altra parte, questa figura della formica che è anche un per-me [*for-me*] ruota attorno all'idea dell'*in-sectus*, insieme secato e non secato, separato/inseparato "*coupé/non-coupé*"²⁶. In *Hyperêve* – un testo segnato dalla morte dell'amico Derrida e dal contatto fisico con il corpo della madre malata, durante gli "ultimi tempi" – viene nominato Benjamin, in due modi: da una parte viene menzionata la rivelazione della madre Eve a Hélène di aver acquistato, tempo addietro, durante la guerra a Parigi, da un tale Benjamin (un tedesco in fuga, con degli occhialini), le *sommier* (la rete del letto) che si sono sempre portati dietro da allora e sul quale, scomodamente, Hélène ha dormito sonni agitati e sognato. E quindi il celebre sogno di Benjamin, studiato da Derrida in *Fichus (Il sogno di Benjamin)*:

«Mi rivolgo dunque a voi nella notte *come se* all'inizio fosse il sogno. Cos'è il sogno? E il pensiero del sogno? E la lingua del sogno? [...] La possibilità dell'impossibile può essere soltanto sognata, ma il pensiero, un pensiero totalmente altro del rapporto tra il possibile

²³ Freud (1979), p. 168. In *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* Freud formula, d'altra parte, l'ipotesi di una trasmissione della memoria intergenerazionale, né per via scritta né per via orale, di carattere biologico (ivi, pp. 414-420).

²⁴ Adorno, Benjamin (2005), p. 244. Cfr. al riguardo Weigel (1991), p. 106, cfr. 9. "The reading that takes the place of translation. The psychoanalytic reformulation of the theory of language magic", pp. 117-133. Sempre più lontano, si noti questa osservazione di Luhmann: «Questo può essere rimesso in discussione attraverso il rimando a fenomeni parapsichici, all'ipnosi e cose del genere – un rimando che però farebbe riferimento soltanto a fenomeni marginali del tutto atipici e chiaramente poco capaci di imporsi su un piano evolutivo», Luhmann (2018), p. 70, nota 6 (devo a Mauro Nobile la segnalazione di questa occorrenza, così come del passo di *Mosè e il monoteismo* della nota 23). In Luhmann il termine "telepatia" non compare, ma il contesto è quello in cui, dopo aver escluso che un sistema-coscienza possa agire direttamente su un altro, per la qual cosa una coscienza dovrebbe inserirsi coscientemente nelle operazioni di un'altra coscienza, nomina i fenomeni parapsicologici (il traduttore italiano scrive "parapsichici") come possibile smentita empirica, peraltro evolutivamente marginale. L'interesse di Luhmann rispetto al pensiero di Derrida è testimoniato dalla ripresa del confronto in più testi; menzioniamo solo Luhmann (1990) in particolare il capitolo intitolato IV. "Comunicazione e azione", pp. 251-303, nel quale prende le distanze dal concetto di comunicazione derridiano.

²⁵ Cixous (2005), p. 104.

²⁶ Cixous, Derrida (2016); il testo si compone di Cixous, "Racconti della differenza sessuale", pp. 23-52 e di Derrida, "Formiche", pp. 53-78.

e l'impossibile, quest'altro pensiero che da così tanto tempo respiro e dietro a cui talvolta perdo il fiato nei miei corsi o nelle mie corse, ha forse maggiore affinità della filosofia con questo sogno»²⁷.

Finito? Quasi. Dopo la morte dell'amico, Cixous racconta della visita in stato di sonno di Derrida, di cui l'amica esita a scrivere. L'episodio è consegnato ad un testo manoscritto, perché non svanisca, intitolato "Une permission". Questo va perduto e quando sembra tutto perduto, quando pare che non vi sia più nulla da fare, quando sembra essere stata detta l'ultima parola, eccolo tornare. Cixous ha smarrito il manoscritto dove ha segnato questo sogno straordinario, ed eccolo, il 4 luglio 2006²⁸.

3. Un altro respiro

Tutta la vicenda ha l'agitazione epidermica dell'urgenza e dell'accelerazione, come se si svolgesse nel prestissimo degli ultimi tempi. Come se tutto precipitasse istantaneamente in un punto. Punto d'indecisione, elementare a b c della psicanalisi.

Elenchiamo infine cinque punti:

Futuro

Il fenomeno telepatico non è un incantesimo o affare dell'indovino. Né destinalità, né profezia. Non è premonizione, preveggenza, né previsione del futuro; non lo anticipa, né l'assicura (*Forsyth-Forseen-Vorsicht*). Senza precauzioni, non si appropria preventivamente della venuta dell'altro, dal futuro (infatti non è un esperimento, né tecnica): «È perché ci sarebbe della telepatia che una cartolina postale non può arrivare a destinazione [...]». Questo vale per ogni sistema in tele-, quali che siano il contenuto, la forma o il supporto²⁹. Il paradosso è eclatante: rapporto a distanza e tuttavia immediato, interruzione dell'ininterrotto, attraverso il supporto e tuttavia in assenza di mediazione tecnica, arriva senza arrivare a destinazione. Contraddicendo se stessa, l'assicurazione dell'arrivo immediato, del contatto diretto a distanza, in questo caso la telepatia non garantisce l'arrivo e tuttavia, senza arrivare ("destinerranza"), di colpo si produce ("teleodromia istantanea").

Alterità

Questo rapporto all'altro non è regolabile né appropriabile; sarà stato – formula del futuro anteriore – provenendo dall'altra parte. Derrida introduce il motivo della costruzione di una cripta, del *f(o)rs* (foro/foro-interiore/fuori/eccetto/eccezione), che si produce per *incorporazione*. Il fenomeno telepatico, scrive Freud, si fa largo istantaneamente «come un corpo estraneo»³⁰. Il motivo della telepatia fa segno ad un effetto istantaneo di intrusione: «La cripta si costituisce con violenza: in un sol colpo [...] Ciò implica una ridefinizione dell'io (il sistema delle *introiezioni*) e del fantasma di *incorporazione*»³¹. Derrida ricorda che l'idea dell'incorporazione viene ad Abraham e Torok da Ferenczi, che la propone nel 1919. Accade "al limite" dell'introiezione, quando questa si interrompe per un motivo o per l'altro, ma da ultimo perché è l'alterità dell'altro ad opporsi all'appropriazione, orientata al *telos* di un recupero attraverso un ampliamento dell'io. Dunque, tra introiezione e incorporazione non c'è opposizione semplice: «Di fronte all'impotenza del processo di introiezione (progressivo, lento, laborioso, mediato, effettivo), l'incorporazione s'impone (fantasmatica, immediata,

²⁷ Derrida (2003), pp. 1-17. Derrida lavora su un sogno annotato da Benjamin e riferito in una lettera indirizzata, di nuovo, a Gretel Adorno. «Cos'è la filosofia, per il filosofo? Lo svegliare e il risvegliarsi» (ivi, p. 10). A differenza di Saint Denis, il filosofo, responsabile, non perde la testa; alla domanda se sia possibile parlare del sogno senza risvegliarsi, la risposta dello psicanalista sarebbe invece, a parere di Derrida, "sì, forse, talvolta".

²⁸ Bennington (2013), p. 284. Nel suo saggio sulla telepatia e la teleanalisi, Bennington fa notare che il 4 luglio è la data del proprio compleanno.

²⁹ Derrida (2008a), pp. 249-250.

³⁰ Freud (1979), p. 168.

³¹ Derrida (1992), p. 52. Cfr. Facioni, Regazzoni, Vitale (2012), "Lutto", pp. 141-151.

istantanea, magica, talvolta allucinatoria»³². Di qui il nuovo paradosso: è difficile credere alla non-telepatia: «La verità, ciò che faccio sempre fatica ad accettare: che la non-telepatia sia possibile. È sempre difficile immaginare che si possa pensare qualcosa in sé, nel proprio foro interiore, senza essere sorpresi dall'altro»³³.

Supporto

Derrida afferma di scrivere *sul* supporto, “attraverso” e “a proposito” del supporto. C'è sempre un supporto alla desistenza del soggetto; ma di quale natura? Volante e aerea, la scrittura, il manoscritto, il lascito. Infine, estremo supporto, la cenere: lì giace e si solleva, si alza. Gravoso materiale leggero, e volante, come la materia dei sogni e di cui fatto il volo telepatico; materialità paradossale della traccia che per essere tale, per non essere nient'altro che il tracciarsi della traccia, resta nella forma della cenere, andando in fumo. O forse – questo è il punto – è la stoffa di cui è fatto il reale. Le *sommier* di Benjamin, la rete del letto volante, il supporto che passa da una generazione all'altra, supporto magico di sogni telepatici. Supporto passivo che la giace: *ça git*. Su cui giaccio, passività rispetto alla venuta istantanea, dall'altrimenti, dell'altro. Sul quale dormo sonni agitati: «*À qui m'agit*. We'll talk about magic, all this is magic»³⁴. «Magie/m'agit [...] nous magissions»³⁵.

Incontro

Dove ci troveremo? Ci incontreremo in un sogno. Per Freud lo stato di sonno appare particolarmente favorevole alla ricezione del messaggio telepatico; sarebbe anzi meglio parlare di esperienza telepatica verificatasi durante il sonno. Il punto è esattamente che non si tratta della comunicazione di un messaggio: anziché un'enunciazione è un'annunciazione. Allora il presunto sogno telepatico non intacca la natura del sogno, quanto piuttosto la stoffa del reale. Ciò che annuncia il fenomeno telepatico si è poi realizzato? È qualcosa di reale, perché annuncia un accadimento reale, corrisponde ad un avvenimento che accade all'esterno³⁶? La domanda si dissolve:

Or in english that they have not to come true, che sarebbe ancora un'altra cosa, letteralmente, giacché io sostengo che qualcosa può *avverarsi*, verificarsi senza *realizzarsi*. Ora, il fatto che io insista, *wie wir uns ausdrücken*, due punti: *nicht eingetroffen*, mette bene in evidenza che qualcosa mi disturba in questa espressione che tuttavia non ri-levo altrimenti. Esiterei, per quel che mi riguarda a tradurlo con “realizzati”. *Eintreffen* vuol sì dire, in senso lato, “realizzarsi”, ma preferirei tradurre con “verificarsi” [*arriver*]. “compiersi”, ecc..., senza riferirsi alla realtà, soprattutto (ma non solo) a quella che noi assimiliamo così facilmente alla realtà-esterna. Vedi dove voglio arrivare. Un'annunciazione si può compiere, qualcosa può arrivare senza tuttavia realizzarsi. Può aver luogo un evento che non sia reale. La mia distinzione abituale tra realtà interna e realtà esterna non è forse sufficiente in questo punto. Essa fa segno verso un genere di evento che nessuna idea di “realtà” ci aiuta a pensare³⁷.

³² Derrida (1992), pp. 54-55. Derrida, seguendo Abraham, fa un passo oltre: vi sarebbero due strutture di decentramento che Abraham chiama la “cripta” e il “fantasma”, da non confondere. Nel secondo caso si suggerisce l'ipotesi che il fantasma non è quello dell'altro, incryptato nella cripta, ma che il fantasma ossessiona a partire dall'inconscio di un altro, non per effetto di una rimozione propria, ma di una rimozione “propria” all'inconscio parentale. Si tratterebbe pertanto di un'incorporazione, una “eterocripta”, come «un'eterogeneità, mi sembra, dovuta all'eterogeneità stessa, all'alterità: non l'alterità comunemente accettata dell'Inconscio, ma quella che mi permetterà di definire la cripta come estraneo nell'Io e, soprattutto, il fantasma eterocriptico ritornato dall'Inconscio dell'altro, secondo la legge di un'altra generazione» (ivi, p. 73, nota 19).

³³ Derrida (2008a), p. 247.

³⁴ Cixous (2013), p. 164.

³⁵ Ivi, p. 182. È noto che Freud abbia letto con grande interesse l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* di Mauss sul pensiero magico, che cita in *Totem e tabù* (Freud, 1975, p. 84), distinguendo tra incantesimo e magia.

³⁶ Freud (1977b), pp. 394-395.

³⁷ Derrida (2008a), pp. 288-289.

Visitazione

La morte viene definita da Derrida, con Levinas, il senza-risposta. A meno che non si dia un'eccezione, un permesso.

Mistero della respirazione, riposo per un istante dell'ininterrotto e riprender fiato dell'interrotto. Intermittente, l'intervallo si fa sempre più lungo, fin quando non c'è più risposta in questo ritmo che resta sospeso...giace nel letto... inspira espira, inspira espira, inspira espira.

«Ora, è in quel tempo, nel momento in cui tutto è perduto che ritroverò infine la risposta alla morte, il cammino della felicità nel dolore: è altra-cosa-che-un-sogno, è l'ipersogno [hyperrêve]»³⁸.

È tornato per non restare, licenza temporanea.

«È un ipersogno. Niente di più violentemente reale»³⁹.

D'altra parte, è sempre una faccenda personale. Alfine, tremiamo ed esitiamo. Se parlo, tutti penseranno che ho perso la testa e, in effetti, è un attimo perdere la testa. Come trovare il coraggio di dire? A chi lo dirò?

Bibliografia

- Abraham, N., Torok, M. (1992), *Il Verbario dell'Uomo dei Lupi*, trad. it. a cura di M. Ajazzi Mancini, Liguori, Napoli.
- Adorno, G., Benjamin, W. (2005), 106. *Walter Benjamin an Gretel Karplus, Paris 9.10.1935*, in *Briefwechsel 1930-1940*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 242-245.
- Bennington, G. (2013), "Téléanalysis", *Paragraph*, 36.2, pp. 270-285.
- Bonazzi, M. (2008), *Il segno, la traccia, il sintomo. Jacques Derrida, da Hegel a Joyce*, in D'Alessandro, P., Potestio, A. (ed.), *Led*, Milano, pp. 231-248.
- Cixous, H. (1977), *Ritratto di Dora*, trad. it. a cura di L. Muraro, Feltrinelli, Milano.
- Cixous, H. (2005) *Hyperrêve*, Galilée, Paris.
- Cixous, H. (2013), "A Kind of Magic", *Paragraph*, 36.2, pp. 161-188.
- Cixous, H., Derrida, J. (2004), *Veli*, trad. it. a cura di M. Fiorini, Alinea Editrice, Firenze.
- Cixous, H., Derrida, J. (2016), *Lettture della differenza sessuale*, trad. it. a cura di D. Garritano, artstudiopaparo, Napoli.
- Derrida, J. (1992), *F(u)ori. Le parole angolate di Nicolas Abraham e Maria Torok*, in Abraham, N., Torok, M., *Il verbario dell'Uomo dei Lupi*, trad. it. a cura di M. Ajazzi Mancini, Liguori, Napoli, pp. 47-97.
- Derrida, J. (2003), *Il sogno di Benjamin*, trad. it. a cura di G. Berto, Bompiani, Milano.
- Derrida, J. (2008a), *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 1, trad. it. a cura di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2008b), *Adesso l'architettura*, trad. it a cura di F. Vitale, Scheiwiller, Milano.
- Derrida, J. (2009), *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 2, trad. it. a cura di R. Balzarotti, Jaca Book.
- Derrida, J., Stiegler, B. (1997), *Ecografie della televisione*, trad. it. a cura di L. Chiesa, Cortina, Milano.
- Derrida, J., Malabou, C. (1999), *La contre-allée*, La Quinzaine Littéraire - L. Vuitton, Paris.

³⁸ Cixous (2006), *Prière d'insérer* (foglio volante).

³⁹ Ivi, p. 179. «Ma la resurrezione di cui sogno, io, ai termini del verdetto, la resurrezione verso la quale sono teso, non dovrebbe più essere un miracolo, ma la realtà del reale», Derrida (2004), il volume si compone di due saggi: il primo di Cixous è "Sapere" [Savoir], pp. 7-19 e il secondo di Derrida, "Un baco da seta" [Un ver à soie], pp. 21-73, p. 73. Facioni, a ragione, segnala come costante nel confronto tra Derrida e Cixous il tema dell'"iperrealismo finzionale", cfr. Facioni (2019), p. 48. Cfr. Bennington (2013): «Quanto ad un ultimo punto, che non è uno, mi precipiterò alla fine di *Hyperdream*, alla sua parte intitolata "Un permesso", un sogno, o meglio un ipersogno di un "permesso eccezionale", un certo ritorno del morto, dal quale trarrei in conclusione un unico motivo, chiedendomi cosa ne farebbe la psicoanalisi di questo concetto di ipersogno», p. 274.

- Derrida, J., Roudinesco, É. (2004), *Quale domani?*, trad. it. a cura di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino.
- Facioni, S., Regazzoni, S., Vitale, F. (2012), *Derridario. Dizionario della decostruzione*, il melangolo, Genova.
- Facioni, S. (2019), *Ritmografie. Derrida, la letteratura, la cenere*, il melangolo, Genova.
- Freud, S. (1975), *Totem e tabù*, in *Opere*, vol. 7, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1977a), *Psicoanalisi e telepatia*, in *Opere*, vol. 9, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1977b), *Sogno e telepatia*, in *Opere*, vol. 9, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1979), *Introduzione alla psicoanalisi. Nuova serie di lezioni (1932)*, in *Opere*, vol. 11, ed. it. a cura di C.L., Bollati Boringhieri, Torino.
- Jones, E. (1962), *Occultismo*, in *Vita e opere di Freud, III, L'ultima fase (1919-1939)*, trad. it. a cura di A. e N. Novelletto, il Saggiatore, Milano, pp. 443-477.
- Lacan, J. (2002), *Scritti*, vol. 1, trad. it. a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino.
- Lacan, J. (2006), *Il seminario. Libro XXIII, Il sinthomo 1975-1976*, trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma.
- Luhman, N. (1990), *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, trad. it. di A. Febbrajo il mulino, Bologna, 1990.
- Luhmann, N. (2018), *Che cos'è la comunicazione*, trad. it. a cura di A. Cevolini, Mimesis, Milano.
- Major, R. (1991), *Lacan avec Derrida: analyse désistentielle*, Mentha, Paris.
- Palombi, F. (2019), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma.
- Pierri, M. (2018), *Un enigma per il dottor Freud. La sfida della telepatia*, Franco Angeli, Milano.
- Torok, M. (1992), *L'occulto dell'occultismo. Tra Sigmund Freud e Sergej Pankeiev-Wolfmann*, in Abraham, N., Torok, M., *Il Verbario dell'Uomo dei Lupi*, trad. it. a cura di M. Ajazzi Mancini, Liguori, Napoli, pp. 225-252.
- Weigel, S. (1991), *Body-and-Image-Space. Re-reading Walter Benjamin*, Routledge, London-New York.

Al di qua della pulsione di potere. Derrida, Freud e la società delle pulsioni

Abstract: *On this Side of the Drive for Power. Derrida, Freud and the Society of Drives*

The essay focuses on the Derridian definition of «drive for power (*Bemächtigungstrieb*)» proposed at the end of *To Speculate – on “Freud”*, a text published in *The Postcard* (1980) that comes from the seminar *La vie la mort*, held in 1975-1976 and published in April 2019. It is first of all about making clear the distance that Derrida takes from Freud, in particular with respect to the hypothesis advanced by the latter of a death drive as an irreducible motive of living beings and consequently of psychic life, and more precisely with respect to what, according to Freud, follows from this hypothesis, namely an original cruelty that would condition human life, individual and collective. Secondly, it is a matter of bringing out, through the deconstruction of the «drive for power (*Bemächtigungstrieb*)» the Derridean conception of the psychic system as a «society of drives».

Keywords: Death Drive, Deconstruction, Drive for Power, Psychoanalysis, Teleology

1. Il principio del piacere e il suo telos

In *Speculare – su “Freud”*, Derrida sottopone *Al di là del principio di piacere* a una lettura molto attenta, commentandolo talvolta parola per parola; si tratta di un’analisi micrologica in cui nulla è dato per scontato, nemmeno il modo in cui Freud cerca di stabilire lo statuto specifico della psicoanalisi rispetto alle scienze e alla filosofia a cui fa costante riferimento lungo il testo. Per complicare ulteriormente le cose, Derrida pretende persino di applicare ai moventi più o meno coscienti di Freud nello scrivere il suo testo lo stesso protocollo di analisi elaborato da Freud per interpretare i moventi della vita psichica¹. Fin dall’inizio Derrida invita ad esercitare la massima vigilanza nei confronti del testo di Freud e rispetto alle sue interpretazioni più accreditate: «ne proporrò una lettura selettiva, analitica, discriminante. Non senza ripassare, secondo una pedagogia sulla quale non bisognerebbe fissarsi ciecamente, per sentieri fin troppo battuti»². In particolare, Derrida ci invita a prestare la massima attenzione a una certa forma di violenza teorica, cioè alla retorica che orienta e struttura *Al di là del principio di piacere*: questo testo, infatti, almeno secondo l’intenzione esplicita di Freud, dovrebbe essere un testo scientifico. Si tratterebbe di esaminare una serie di ipotesi per affrontare un problema che potrebbe minacciare la tenuta teorica della psicoanalisi stessa: l’esistenza di processi psichici indipendenti dal «Principio di Piacere» al quale la psicoanalisi, cioè Freud, ha attribuito la padronanza su tutti i processi psichici. Tuttavia, secondo Derrida, l’apertura di *Al di là del principio di piacere* mette già in evidenza una certa violenza retorica che orienta e struttura l’impresa di Freud: Freud infatti afferma che né la scienza né la filosofia sono state finora in grado di fornire una definizione esaustiva del piacere e che in realtà quest’ultimo rappresenta «la piaga più oscura e inaccessibile della vita psichica»³. Questa stessa affermazione giustifica

* Università degli Studi di Salerno.

¹ Rodolphe Gasché aveva già affrontato il problema dello statuto scientifico della psicoanalisi nel 1974, in *Digraphe*, la rivista fondata da Jacques Derrida. In particolare, per quanto riguarda *Al di là del principio di piacere*, l’autore sottolinea l’ambivalenza del riferimento di Freud alla biologia. Cfr. Gasché (1974), p. 92: «In tutta la sua spiegazione delle tesi di Weismann, Freud sottolinea, senza dirlo esplicitamente, una certa impotenza della scienza a rendere conto della vita e della morte. Non solo il discorso biologico appare profondamente diviso su questo argomento (tra le tesi di Weismann e le confutazioni di altri ricercatori), ma l’impotenza della scienza è forse più evidente dove non è in grado di invalidare l’ipotesi della pulsione di morte. Questa incapacità diventa allora per Freud come una ragione supplementare per sviluppare la sua tesi, che perde così ogni sostegno reale nell’ordine della scienza».

² Derrida (2017), p. 272.

³ Freud (1977), p. 109.

l'adozione da parte di Freud di un punto di vista economico, cioè quantitativo, per descrivere la dinamica psichica del piacere e del dispiacere, ma in assenza di una definizione qualitativa di cosa sia il piacere. Questo è già paradossale da un punto di vista scientifico o filosofico, come Derrida non manca di sottolineare. Ma l'affermazione dell'assenza di una definizione filosofica o scientifica del piacere appare già problematica: innanzitutto perché Freud si limita ad affermarla senza addurre alcuna prova, ma soprattutto perché, nelle pagine immediatamente successive, Freud si rivolgerà al filosofo Fechner per trovare conferma alla sua descrizione economica della dinamica psichica del piacere. Per non parlare dei riferimenti più o meno espliciti a Nietzsche, Schopenhauer e soprattutto a Platone, che Derrida evidenzierà nel corso della sua lettura.

In definitiva, per Derrida, l'adozione di questo punto di vista economico e di tutto ciò che ne consegue in *Al di là del principio di piacere*, cioè tutto o quasi, è il risultato di una semplice «decisione» senza alcuna adeguata giustificazione teorica, una affermazione puramente performativa:

Quale [ipotesi]? Qui mi sembra che bisogna prestare la massima attenzione alla retorica di Freud. Ed allo stesso tempo alla scena, ai gesti, ai movimenti, alla strategia setacciante, alla selettività impegnata. L'andamento non è più regolato da un modello rassicurante di scienza o di filosofia. Per esempio, qui, Freud ammette di essere completamente alla sprovvista rispetto al problema di sapere *ciò che è* il piacere-dispiacere, ammette di dover scegliere l'ipotesi più «lasca», e aggiunge: «ci siamo decisi...» *Wir haben uns entschlossen...* Decisi a cosa? A privilegiare il punto di vista economico e a stabilire, *da questo punto di vista*, un primo rapporto. Rapporto, dunque, tra due quantità, e non tra due essenze. La legge è di un rapporto tra la quantità di qualcosa la cui essenza ci è sconosciuta (e addirittura, il che rende l'operazione ancora più insolita, qualcosa la cui apparenza qualitativa o l'esperienza è incerta, visto che dei piaceri, vi arriveremo, possono essere vissuti come dispiaceri) e una quantità di energia (energia non legata – *und nicht irgendwie gebundenen* – precisa Freud fra trattini) della quale si presume la presenza nella vita psichica⁴.

Bisogna dunque prestare la massima attenzione a questo passo, a questa decisione freudiana: attraverso la descrizione economica della dinamica psichica del piacere/dispiacere, Freud afferma, senza poterlo dimostrare, il suo fine attraverso la definizione del fine attribuito al principio di piacere: il fine [*telos*] del principio di piacere [*arché*] è il mantenimento dell'eccitazione dell'apparato psichico al livello più basso possibile. È questo fine che permetterà a Freud di respingere tutte le obiezioni possibili alla padronanza del principio di piacere che prenderà in considerazione lungo il testo. Soprattutto, è questo fine che permetterà a Freud di accreditare l'ipotesi della pulsione di morte come motore originario e quindi come fine della vita biologica, poiché la morte è il ritorno dell'organismo ad uno stato inorganico, inerte, cioè completamente privo di eccitazione⁵. Freud stesso lo ammetterà in qualche modo, ma molto più avanti nel testo, e affermando come un fatto ciò che in realtà è solo un'ipotesi resa possibile dalla presunta assenza di una definizione scientifica e filosofica del piacere. In effetti, Freud riconoscerà che questa definizione del fine del piacere è la ragione più forte, se non l'unica, che gli ha permesso di avanzare l'ipotesi delle pulsioni di morte come la funzione che esprime il fine ultimo del vivente:

L'aver riconosciuto come tendenza dominante della vita psichica, e forse della vita nervosa in genere, lo sforzo che si esprime nel principio di piacere, sforzo inteso a ridurre, a mantenere costante, a eliminare la tensione interna provocata dagli stimoli (il principio

⁴ Derrida (2017), p. 251.

⁵ David Wills sottolinea giustamente il conseguente paradosso: la materia organica sarebbe animata e orientata verso il suo *telos* da una sorta di «memoria prima della memoria» del precedente stato inorganico dai quali sarebbe emersa. Cfr. Wills (2016), p. 74.

del «Nirvana», per usare un'espressione di Barbara Low) è in effetti uno dei più forti motivi che ci inducono a credere nell'esistenza delle pulsioni di morte⁶.

Dunque, è sempre questo fine che permetterà a Freud di affermare, alla fine di *Al di là del principio di piacere*, che il principio di piacere è una tendenza al servizio della funzione esercitata dalla pulsione di morte. Derrida sottolinea questa anticipazione teleologica già nella conclusione del suo commento al primo capitolo:

Dove siamo arrivati? L'autorità del PP non è stata intaccata. Freud annuncia perfino, alla fine del capitolo che altre fonti di piacere sono ancora da inventare: non più delle precedenti esse non contestano l'autorità legittima del PP. È soltanto nel IV capitolo, annunciando questa volta la speculazione di grande portata, che Freud prende in considerazione una funzione dell'apparato psichico che, senza essere *opposta* al PP, non ne sarebbe meno indipendente, e più originaria che la tendenza (distinta dalla funzione) a ricercare il piacere e a evitare il dispiacere: prima eccezione prima della quale insomma la «speculazione» non sarebbe mai cominciata.

Ma comincerà allora? E non è stato detto tutto o piuttosto impegnato tutto di questa speculazione della quale non si sarebbe ancora detto niente?

Dunque lo straripamento speculativo resta in attesa. E la grande portata. Essa condurrà verso un'altra «ipotesi»: le pulsioni «al servizio delle quali» lavorerebbe il padrone [maître] assoluto, il PP. Le pulsioni dette di morte. Ma non erano *già* all'opera nella logica che abbiamo appena riconosciuto?⁷

È dunque in questo passaggio, all'inizio di *Al di là*, che Derrida ci invita a riconoscere la struttura teleologica che orienta e struttura l'impresa freudiana fino a raggiungere il suo fine ultimo, piegando a questo fine – il fine del principio di piacere come tendenza al servizio della pulsione di morte – tutto ciò che potrebbe opporsi o semplicemente essergli indifferente. Seguiremo dunque le indicazioni di Derrida, che si riferisce al quarto capitolo di *Al di là*, per riconoscere la forzatura che questa trama teleologica – secondo Derrida un vecchio dispositivo metafisico – impone al movimento e alla struttura del testo.

2. La violenza del telos

Alla fine del terzo capitolo, Freud aveva ammesso la possibilità che certi fenomeni di ripetizione, rilevati nell'esperienza analitica, potessero testimoniare a favore di moventi dell'attività psichica indipendenti dal principio di piacere. In particolare, aveva riconosciuto tale possibilità nella coazione a ripetere che caratterizza la vita onirica dei pazienti affetti da nevrosi traumatiche: in questi casi il sogno ripete l'evento traumatico, contraddicendo il più generale assunto analitico secondo cui il sogno è la soddisfazione di un desiderio inappagato. Nel IV capitolo Freud apre il percorso speculativo lungo il quale descriverà la genesi della coscienza come un'emergenza biologica, come il risultato dell'evoluzione della forma di vita più semplice che egli invita a immaginare sulla base delle conoscenze scientifiche dell'epoca⁸: «Rappresentiamoci l'organismo vivente nella sua forma più semplificata possibile come una vescichetta indifferenziata di una sostanza suscettibile di stimolazione»⁹.

In questo orizzonte speculativo o finzionale Freud rende conto della coazione a ripetere che caratterizza la nevrosi traumatica: essa sarebbe causata da un trauma improvviso di

⁶ Freud (1977), p. 241.

⁷ Derrida (2017), p. 262.

⁸ Va tenuto presente che qui Freud riassume letteralmente quanto già avanzato su basi neurologiche riguardo al sistema Percezione/Coscienza in *Progetto di una psicologia* (1895), il testo a cui Derrida fa riferimento in «Freud e la scena della scrittura» per l'elaborazione delle nozioni di «archi-traccia» e «archi-scrittura» attraverso l'interpretazione della «Bahnung» freudiana. Su questi passaggi cfr. Vitale (2018) dove sono ampiamente discussi, con particolare riguardo al riferimento di Freud alle scienze della vita dell'epoca. È da notare che, come ricordato da David Wills, il principio di «inerzia neuronale» – i neuroni tendono a uno stato di riposo – sviluppato nel *Progetto*, anticipa e guida successivamente la definizione di Freud del fine del piacere in funzione della pulsione di morte. Cfr. Wills (2016), p. 60.

⁹ Freud (1977), p. 212.

fronte al quale il sistema psichico si sarebbe trovato totalmente impreparato. L'impreparazione è la causa dello spavento che caratterizza l'evento traumatico, ed è proprio questo spavento, piuttosto che la violenza fisica effettivamente subita, che sarebbe la causa della nevrosi. Il fatto che il sistema psichico sia impreparato ad un pericolo inaspettato implica un debole investimento energetico e quindi un'incapacità (o una diminuita capacità) di legare il flusso di eccitazione prodotto dal trauma. La ripetizione dell'evento traumatico che caratterizza i sogni dei pazienti può quindi essere spiegata come il tentativo di legare, nel sogno, il flusso di eccitazioni contro cui il sistema psichico si è trovato impreparato. Pertanto, l'ipotesi di una funzione del sistema psichico indipendente dal principio di piacere sarebbe confermata: «[questi sogni] ci permettono così di farci un'idea di una funzione dell'apparato psichico che, senza contraddire il principio di piacere, è però indipendente da esso, e pare più primitiva del proposito di ottenere piacere e evitare dispiacere»¹⁰. Così, la coazione a ripetere rivela una funzione del sistema psichico indipendente dal principio di piacere e più primitiva. Freud trae questa conclusione definendo il ruolo che la funzione di legame svolge nella vita psichica e in particolare rispetto agli impulsi istintivi dell'organismo che colpiscono il sistema psichico dall'interno, cioè senza incontrare uno scudo protettivo o altri sistemi difensivi. Questi impulsi rappresentano l'effetto dei «processi primari» che consistono «allo stesso tempo nell'elemento più importante e più oscuro della ricerca psicologica»¹¹:

Ho chiamato questo tipo di processo che ha luogo nell'inconscio, processo psichico «primario», per distinguerlo dal processo secondario che si verifica nella nostra vita normale, durante la veglia. Poiché tutti i moti pulsionali [*Triebregungen*] sono ancorati ai sistemi inconsci, non è una novità sostenere che essi seguono il processo primario. Inoltre, è facile identificare il processo psichico primario con l'investimento liberamente mobile di Breuer, e il processo secondario con i cambiamenti che avvengono in quello che lo stesso Breuer chiama investimento legato o tonico. Stando così le cose, gli strati superiori dell'apparato psichico avrebbero il compito di domare o legare l'eccitamento pulsionale [*Erregung der Triebe*] che obbedisce al processo primario. Il fallimento di questo tentativo provocherebbe disturbi analoghi a quelli della nevrosi traumatica; soltanto dopo che l'investimento libero fosse stato convenientemente legato, il principio di piacere (e quella sua modificazione che è il principio di realtà) potrebbe esplicitare indisturbato il suo dominio. Fino a quel momento prevarrebbe invece l'altro compito dell'apparato psichico, il compito di dominare [*bewältigen*] o legare l'eccitamento, non diremo in contrasto con il principio di piacere, ma indipendentemente da esso e in una certa misura senza tenerne conto¹².

Questo passaggio gioca un ruolo decisivo nella lettura di Derrida:

L'oscurità, quella che Freud non lascia notare, attiene al fatto che *prima* della padronanza istituita dal PP c'è *già* una tendenza al legame, una spinta padroneggiante o stretturante che annuncia il PP senza confondersi con esso. Collabora con lui senza esserlo. Una zona mediana, *differænte o indifferente* (ed essa non può essere differænte che essendo indifferente alla differenza opposizionale o distintiva dei due bordi), rapporta il processo primario nella sua «purezza» (un «mito» dice la *Traumdeutung*) al processo secondario «puro», interamente sottomesso al PP. Una *zona*, detto altrimenti, una *cintura* tra il pp e il PR, né stretta né sciolta *assolutamente*, tutta in differænza di strettura¹³.

In ciò che Freud chiama un «compito degli strati superiori dell'apparato psichico» Derrida rileva non solo un'attività psichica indipendente dal principio di piacere e più primitiva rispetto ad esso, ma anche, e proprio per questo, un impulso istintuale che struttura il

¹⁰ Ivi, p. 218.

¹¹ Ivi, p. 220.

¹² Ivi, p. 221.

¹³ Derrida (2017), p. 315.

sistema psichico in quanto tale, secondo la dinamica della differenziazione che aveva già riconosciuto all'opera nel rapporto tra Principio di piacere e Principio di realtà, configurando il sistema psichico come «struttura d'alterazione senza opposizione»¹⁴:

Il piacere puro e la realtà pura sono dei limiti ideali, come dire delle finzioni. L'una e l'altra altrettanto distruttrici e mortali. Tra le due, la deviazione differente forma dunque l'effettività stessa del processo, del processo «psichico» come processo «vivente». Tale «effettività» dunque non è mai presente o data. Essa «è» ciò che del dono non è mai presentemente donante né donato. C'è (*es gibt*) – ciò dà, la differenza. Dunque non si può nemmeno parlare di effettività, di *Wirklichkeit*, almeno se e nella misura in cui questa sia ordinata al valore di presenza. La deviazione «sarebbe» così la radice comune, vale a dire differente, dei due principi, radice a se stessa estirpata, necessariamente impura e strutturalmente votata al compromesso, alla transazione speculativa. I tre termini – due principi più o meno la differenza – non ne fanno che uno, lo stesso diviso, poiché il secondo principio (di realtà) e la differenza non sono altro che gli effetti del principio di piacere modificabile.

Ma quale che sia il *capo [bout]* dal quale si prende questa struttura a uno-due-tre termini, è la morte. *Alla fine*, e questa morte non è opponibile, non è differente, nel senso dell'opposizione, dai due principi e dalla loro differenza. Essa è inscritta, benché non inscrivibile, nel processo di questa struttura – più avanti diremo strettura. Se la morte non è opponibile, essa è già *la vita la morte*¹⁵.

Come nel caso dei piaceri inconsci sentiti come spiacevoli dalla coscienza, è solo la distinzione topica tra «strati superiori dell'apparato psichico» e «processo primario» che permette a Freud di spiegare la funzione di legare o dominare come un termine autonomo (un «compito») di un'opposizione dialettica, mentre, secondo Derrida, dobbiamo considerarlo come l'impulso stretturante il cui processo differenziale struttura il processo psichico come «processo vivente» prima dell'opposizione statica tra «processo primario» e «strati superiori dell'apparato psichico», attività che dovremmo assumere caratterizzi «la nostra normale vita di veglia» prima dell'instaurazione del Principio del Piacere:

In quanto il piacere e l'esperienza di dispiacere sono localizzati in delle istanze differenti (ciò che è *qui* piacere e *là* dispiacere), la differenziazione topica introduce un elemento di coerenza sistematica e di razionalità classica. Il piacere e il dispiacere restano al loro posto. *Saggiamente*, perché nessuna mescolanza è possibile e perché la mescolanza è la follia. Il principio di identità è rispettato dalla topologia e dalla partizione dei luoghi. Benché la distribuzione topica sia un effetto di differenza, essa ritiene ancora la differenza in un medium rassicurante ed in una logica opposizionale: non è ancora il piacere *stesso* che è provato *come* dispiacere. Ora, con le problematiche del narcisismo e del masochismo primari, bisognerà andare fino in fondo a questo paradosso e, senza ridurre la differenziazione topica, non accontentarsene¹⁶.

Tornando al testo freudiano citato sopra, sottolineiamo che questo «Compito [*Aufgabe*]» stringente o vincolante, secondo Freud, implica o richiede una certa violenza [*bewältigen*] della padronanza esercitata contro il processo primario, cioè contro la libera energia anarchica che lo caratterizza. Allora, qui riconosciamo un primo annuncio della *Bemächtigungstrieb* – la pulsione di potere o di padronanza – che verrà ad occupare il centro della scena alla fine di *Al di là del principio di piacere*. Ma anche il luogo in cui Freud sottomette questo «compito» al *telos* del Principio di Piacere, piegando la funzione legante al suo fine, cioè all'immobilizzazione dell'energia libera in una catessi tonica, preparando il campo su cui il Principio di Piacere potrà imporre la sua padronanza il cui fine è – lo

¹⁴ Ivi, p. 295.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ivi, p. 261.

ricordo – «ridurre, mantenere costante, eliminare la tensione interna prodotta dagli stimoli».

Infatti, nell'ultimo capitolo di *Al di là del principio di piacere* diventa flagrante la violenza teleologica imposta da Freud alla dinamica differenziale di quello che Derrida ha definito «l'impulso di padronanza o stretturante» che struttura il sistema psichico. Qui Freud sembra tornare al punto di partenza per riassumere il percorso che il testo ha seguito fino ad ora. Egli ritorna al suo problema iniziale: una volta confermata l'indipendenza delle pulsioni di ripetizione dal principio di piacere, resta da stabilire la natura del rapporto tra le pulsioni e il principio:

Abbiamo scoperto che una delle prime e più importanti funzioni dell'apparato psichico è quella di «legare» i moti pulsionali [*Triebregungen*] che sopravvengono, di sostituire [*zu ersetzen*] il processo primario che li governa con il processo secondario, di trasformare la loro energia di investimento liberamente mobile in un investimento prevalentemente quiescente (tonico). Nel corso di questa trasformazione non si può tenere conto dello sviluppo del dispiacere, ma non per questo il principio di piacere è sospeso. Al contrario, la trasformazione avviene al servizio del principio di piacere; il legamento è un atto preparatorio che introduce e assicura il dominio del principio di piacere¹⁷.

Questo è un passo decisivo per Derrida. La funzione legante tra processi primari (originari, inconsci, spontanei, e quindi «naturali») e secondari (coscienti, simbolici, ideali, e quindi «culturali»), permette a Derrida di isolare un aspetto essenziale del suo funzionamento: legare i processi primari, che originariamente dominano la vita psichica senza opposizione, con i processi pulsionali secondari che caratterizzano la vita cosciente, significa sostituire i primi con rappresentanti coscienti relativamente stabili [*ersatz*] in grado di stabilizzare il libero flusso di energia che caratterizza i processi primari e, allo stesso tempo, di rappresentare quel flusso:

Questa «funzione» (*Funktion*) è il *Binden*, l'operazione che consiste nel legare, incatenare, stringere, passare la garrota, serrare, bendare [*bander*]. Ma cosa? Ebbene, ciò che è altrettanto originario della funzione di strettura, e cioè le forze e le eccitazioni pulsionali, la X della quale non si sa cosa sia prima che sia bendata [*bandé*], precisamente, e rappresentata da dei rappresentanti.

Dato che questa funzione precoce e decisiva consiste nel legare e rimpiazzare: legare è anche supplire, sostituire e dunque rappresentare, rimpiazzare, mettere un *Ersatz* al posto di ciò che la strettura inibisce o interdice. Legare dunque è anche *distaccare*, distaccare un rappresentante, inviarlo in missione, liberare una missiva per compiere, a destinazione, il destino di ciò che essa rappresenta. Effetto di *posta*¹⁸.

Ciò che è più importante in questa prospettiva è che, secondo Freud, la funzione legante non solo precede il principio di piacere essendo più primitiva di esso, ma apre anche la strada, prepara il terreno – il sistema psichico – per l'esercizio della sua padronanza. In questo modo, come sottolinea Derrida, bisogna riconoscere che questa funzione, che chiama «impulso legante o stretturante», è la condizione di possibilità strutturale di ogni padronanza in quanto tale: «La *Bindung* deborda dunque la padronanza come il fondamento della sua condizione. Non c'è padronanza che non sia preparata, introdotta e confermata dalla *Bindung*, dalla benda o dalla posta. Non c'è padronanza senza questo e diversamente non si comprende che cosa significa padroneggiare»¹⁹. Allo stesso tempo, Derrida rileva in questo passaggio lo spostamento quasi impercettibile che Freud produce tra precedere e preparare. Così facendo, il filosofo francese mette in evidenza la violenza retorica mediante la quale lo psicoanalista subordina «l'impulso legante e stretturante», di per sé indifferente al piacere e al dispiacere, al *telos* che fin dall'inizio aveva orientato la

¹⁷ Freud (1977), p. 247.

¹⁸ Derrida (2017), p. 355.

¹⁹ Ivi, p. 356.

descrizione del principio del piacere, e quindi alla conferma dell'ipotesi della pulsione di morte come tendenza generale dei viventi a ripristinare l'inerzia propria della materia inorganica:

Se in quanto tale, il legamento non è ancora accompagnato né da piacere né da dispiacere, se almeno lo si può isolare da questi, dove situare questo stato *preparatorio*? Cosa significa in questo caso preparare? Che ne è di questo *pre*? Esso è *in una volta* in questo *lasso di tempo* o in questo *bacino tra due chiuse*, indifferente al piacere come al dispiacere e sufficientemente interessato, aspirato, chiamato dal PP poiché esso l'annuncia a sua volta e gli *fa posto*. Lo precede e lo prefigura. Dei due modi del *pre*, solo quest'ultimo sembra teleologico. Il primo sembra indifferente. Come accordare il *telos* all'indifferenza, i fini dell'una ai fini dell'altro?²⁰

In effetti, Freud sottomette la funzione legante al principio di piacere, inteso come una tendenza che è a sua volta subordinata ad una funzione più generale – portare l'apparato psichico ad uno stato di acquiescenza libera da eccitazione – subordinata alle pulsioni di morte:

Il principio di piacere è una tendenza che si pone al servizio di una funzione cui spetta il compito di liberare interamente dall'eccitamento l'apparato psichico, o di mantenere costante o quanto più basso possibile l'ammontare di eccitamenti in esso presente. Non possiamo ancora decidere con certezza a favore dell'una o dell'altra ipotesi, ma ci rendiamo conto che la funzione che abbiamo descritto rientrerebbe nell'aspirazione più universale degli esseri viventi, quella di ritornare alla quiete del mondo inorganico²¹.

3. Dall'impulso legante alla pulsione di potere

Per capire cosa c'è in gioco tra Derrida e Freud a proposito della pulsione di potere, dobbiamo concentrarci sul ruolo attribuito dal filosofo francese all'impulso strutturante o di padronanza:

La forza di strettura, la capacità di *legarsi*, resta in rapporto con *ciò che c'è da legare* (ciò che dà e si dà da legare), la potenza legando il legante al legabile. Una conseguenza fra altre, ed essa concerne tutto quel che si annuncia nella figura del «legame», dalla benda all'obbligazione dell'imperativo categorico, dalle strizioni e restrizioni più fisiche alle alleanze più sublimi: un «insieme» molto libero, scatenato quanto possibile, può restare, tenuto conto della scarsità di forze da legare, debolmente erotizzato, debolmente edonizzato. E viceversa. Beninteso quel che diciamo qui vale già per ciò che chiamiamo l'«insieme» stesso. Se questa parola deve rinviare a una «unità» che non è rigorosamente né quella del soggetto, né quella della coscienza, dell'inconscio, della persona, dell'anima e/o del corpo, del *socius* o di un «sistema» in generale, è comunque necessario che l'insieme in quanto tale *si legghi* a se stesso per costituirsi come tale. Qualsiasi essere-insieme, anche se la sua modalità non si limita a nessuna di quelle che abbiamo appena messo in serie, comincia *legandosi*, attraverso un legare-sé in un rapporto differenziale a sé. Si invia e si posta in questo modo. Si destina. Il che non vuol dire: arriva²².

Secondo Derrida, l'impulso o la forza stretturante è la condizione strutturale della costituzione di ogni «essere-insieme», e di conseguenza di ogni «unità» considerata come un processo, cioè anche del sistema psichico considerato come processo vivente e non come una totalità statica e data. Ciò significa che dobbiamo riconoscere che qualsiasi «essere-insieme» deve innanzitutto esercitare una forza di strettura su se stesso per essere se stesso, il che implica che si differenzia strutturalmente da se stesso, legando a sé le differenze (di forza) che lo costituiscono in un processo differenziale il cui esaurimento o

²⁰ Ivi, p. 357.

²¹ Freud (1977), p. 247.

²² Derrida (2017), p. 363.

compimento implicherebbe la sua dissoluzione o morte. Qui, è da notare che Derrida sembra implicitamente riferirsi alla contemporanea «teoria dei sistemi» per definire la funzione stretturante come condizione di possibilità strutturale del sistema psichico, evidentemente approfittando della definizione di Freud dello psichico come «sistema» o «apparato»²³. Più precisamente sembra riferirsi alla nozione di «sistema aperto» così come è stata elaborata, per esempio, da Anthony Wilden in *System and Structure*²⁴. Derrida si riferisce a questo lavoro in “Avere l’orecchio della filosofia” e proprio nell’orizzonte di un «incrocio» che considerava necessario «fra la scienza della scrittura e la scienza genetica. Un incrocio che mi sembra oggi necessario»²⁵ e che sarà intrapreso qualche anno dopo nel seminario *La vie la mort*.

Infine, una volta isolato questo impulso legante o stretturante quale condizione di possibilità strutturale di ogni «essere-insieme», Derrida mette in evidenza che esso implica un valore di padronanza che appare più «originario» delle altre forme o figure di padronanza prese in considerazione finora in *Al di là del principio di piacere*:

È ancora legittimo dire di un tale rapporto a sé della strettura che esso è debolmente o fortemente erotizzato, debolmente o fortemente edonizzato? Freud ha situato la *Bindung* prima del piacere e prima del piacere sessuale. In vista di questo piacere, senza dubbio, ma prima di lui e senza di lui. L’al di qua e l’al di là della sessualità lavorano silenziosamente. Il PP, esso stesso servito dal pre-sessuale, lavora anche al servizio della non-sessualità. La sua «padronanza» non è più sessuale che meta-sessuale: movimento analogo a quello che abbiamo abbozzato a proposito del «proprio». Ci sarebbe, legato alla strettura e da essa, un valore di padronanza che non sarebbe né della vita né della morte. Ancora meno sarebbe la posta in gioco di una lotta della coscienza o per il riconoscimento. E la sessualità non la determinerebbe più in ultima istanza²⁶.

Allora, bisogna riconoscere, attraverso la funzione legante, una padronanza esercitata dal sistema su se stesso, per essere se stesso, attraverso i legami delle varie e differenti pulsioni che pulsano in esso, strutturandolo come una «società di pulsioni»²⁷, come Derrida la definirà più avanti nel testo, assumendo una posizione che differisce radicalmente dal «dualismo pulsionale» freudiano, considerato come un dogma indimostrato²⁸.

²³ Anche se nel passo citato il «sistema» appare come un caso di «unità» più generale, nella pagina corrispondente del seminario *La vie la mort* «unità» e «sistema» sono strettamente associati. Cfr. Derrida (2019), p. 358: «[...] dans tel système, tel ensemble (pas forcément un sujet, un individu, encore moins un «moi»).

²⁴ Cfr. Wilden (1972). L’autore ha notato l’affinità tra la sua teoria dei sistemi aperti con le nozioni di Derrida di «archi-traccia» e «archi-scrittura», dedicando nel suo libro un’attenta lettura a “Freud e la scena della scrittura” di Derrida.

²⁵ Cfr. Derrida (1975), p. 138. Anche se non si riferisce a questo articolo, Christopher Johnson ha dato il miglior resoconto dell’affinità di Derrida con la contemporanea teoria dei sistemi, riferendosi in particolare a Wilden e Bateson, cfr. Johnson (1993). L’autore sottolinea l’affinità tra la decostruzione di Derrida e la teoria del sistema aperto, la cui innovazione consiste precisamente nel prendere in considerazione il vivente come modello di un sistema. Questo passo permette di superare la nozione strutturalista di struttura come forma data, fissa e stabile, come richiesto dallo stesso Derrida: Johnson (1993), p.7: «L’intertesto del vocabolario di queste discipline [biologia e cibernetica] è chiaramente visibile nell’opera di Derrida, soprattutto a livello di quelle che si potrebbero definire le sue metafore “bio-genetiche”, percepibili in alcuni testi importanti da *La dissémination* in poi. Se lo strutturalismo è una fonte intermedia di tale vocabolario, c’è anche un senso in cui l’appropriazione di questo vocabolario da parte di Derrida è profondamente destrutturalista; perché è chiaro che lo strutturalismo, nonostante la sua proclamata adesione al sapere interdisciplinare, di fatto praticava solo una forma ristretta di interdisciplinarietà, confinata principalmente ai modelli “a sistema chiuso” della linguistica e della matematica. Questi modelli sono perfettamente adatti all’ideale strutturalista del sistema omeostatico, come indica Anthony Wilden, ma omettono di rendere conto delle forze di interazione e cambiamento, sia all’interno del sistema che tra i sistemi. La concezione della scrittura di Derrida, d’altra parte, ha una maggiore affinità con i modelli metamorfici e di adattamento (“sistema aperto”) che si trovano nella teoria dei sistemi, modelli che non sono mai stati adeguatamente assimilati e applicati dalla teoria strutturalista».

²⁶ Derrida (2017), p. 363.

²⁷ Ivi, p. 365.

²⁸ È da notare che Derrida non dà credito al «dualismo» pulsionale che Freud ha sempre rivendicato, specialmente contro il monismo di Jung esplicitamente richiamato e rigettato in *Al di là*. Derrida considera

Allora, bisogna ammettere una pulsione di padronanza nell'economia delle differenti pulsioni, con i loro conflitti e la loro pretesa di dominare, nell'«economia legante [*bindinale*]» – come la definisce Derrida – il cui processo consiste nella sopravvivenza dell'«essere-insieme» senza alcuna garanzia di successo.

4. La pulsione di potere. Dal «privilegio quasi-trascendentale» alla violenza del telos

Riprendendo la lettura di Freud da dove l'avevamo lasciata, Derrida rileva in *Al di là del principio di piacere* la presenza di una tale pulsione di padronanza o di potere, anche se si tratta solo di un rapido accenno, introdotto da Freud per giustificare una possibile interpretazione delle motivazioni profonde che avrebbero portato suo nipote Ernst a giocare con il «rocchetto di legno». Il gioco potrebbe essere spiegato, suggerisce Freud, come la manifestazione di una «*Bemächtigungstrieb*», una pulsione di padronanza o di potere che spinge il bambino a dominare l'esperienza spiacevole legata alla temporanea assenza della madre attraverso la ripetizione deliberata della stessa esperienza:

L'analisi di un caso singolo come questo non permette di formulare un giudizio sicuro e definitivo; se si considera la cosa in modo imparziale, si ha l'impressione che il bambino avesse trasformato questa esperienza in un gioco per un altro motivo. All'inizio era stato passivo, aveva subito l'esperienza; ora invece, ripetendo l'esperienza, che pure era stata spiacevole, sotto forma di gioco, il bambino assumeva una parte attiva. Questi sforzi potrebbero essere ricondotti a una pulsione di padronanza [*Bemächtigungstrieb*] che si rende indipendente dal fatto che il ricordo in sé sia piacevole o meno²⁹.

Al di là del rapido riferimento di Freud e al di là della specificità che Freud attribuisce a questa pulsione di padronanza, Derrida riconosce in essa la caratteristica più generale di tutte le pulsioni, la struttura irriducibile di una pulsione in quanto tale, attribuendole un «privilegio quasi trascendentale» rispetto alle altre pulsioni:

Si tratta dunque di una semplice allusione ma ciò che essa designa richiama la singolarità di una pulsione che non si lascerebbe ridurre a nessun'altra. Ed essa ci interessa tanto più che, irriducibile a nessun'altra, sembra prendere parte a tutte le altre nella misura in cui tutta l'economia del PP e del suo al di là si regola su dei rapporti di «padronanza». Si può allora considerare un privilegio quasi trascendentale di questa pulsione di padronanza, pulsione di potenza o pulsione di presa [*emprise*]. Quest'ultima denominazione mi sembra preferibile: marca meglio il rapporto all'altro, anche nella presa *su di sé*. Inoltre questa parola si mette immediatamente in comunicazione con il lessico del *dare*, del *prendere*, dell'*inviare* o del *destinare* che ci provoca qui a distanza e che presto ci occuperà più direttamente. La pulsione di presa deve essere anche il *rapporto a sé* della pulsione: non c'è pulsione che non sia spinta a legarsi a sé e ad assicurarsi la padronanza di sé come pulsione. Da cui la tautologia trascendentale della pulsione di presa: è la pulsione come pulsione, la pulsione di pulsione, la pulsionalità della pulsione.

questo dualismo come una sorta di dogma indimostrato, cfr. Derrida (2017), p. 329: «Freud si riferisce all'*Introduzione al narcisismo* (1914). Ora, se una tale libido esiste, allora è tolto l'opposizione tra pulsione dell'io (mortifera) e pulsione sessuale (procreatrice). In ogni caso, questa opposizione non ha più un valore qualitativo, corrisponde soltanto a una differenziazione topica. Il rischio di questa novità è il rischio *monista*. All'epoca bisogna dargli un nome proprio: la dissidenza junghiana. Tutte le pulsioni sarebbero sessuali o libidinose. Bisogna riconoscere che l'alternativa opposizionale tra dualismo e monismo, quella che sembra appassionare Freud in questo contesto, appartiene ad uno schema molto semplicista (come lo stesso concetto di narcisismo) rispetto alla stretta differenziale che abbiamo potuto decifrare nella lettura atetica di *Al di là...* La decisa durezza con la quale Freud riafferma il dualismo all'interno di questo schema oppositivo, il dogmatismo del tono, l'incapacità di fare più che affermare, tutto ciò è ben leggibile nella sua retorica e mostra bene che la sua strategia è inintelligibile al di fuori di un certo stato del «movimento» e della «causa» psicoanalitica, al di fuori della grande scena dei diritti di successione che si giocava allora. La si conosce meglio oggi, almeno quanto ai «fatti» e al duello con Jung. Ma siccome continua, non ne dubitiamo, non la si può decifrare senza impegnarsi in qualche modo. E bisogna proprio dire che il dogmatismo freudiano – qualsiasi cosa ne sia dell'altro lato – è stato molto fedelmente, spesso piuttosto ciecamente ereditato in questo losco affare».

²⁹ Freud (1977), p. 202.

Si tratta ancora di un rapporto a sé come rapporto all'altro, l'auto-affezione di un *fort:da* che si dà, si prende, s'invia e si destina, si allontana e si avvicina del suo proprio passo, dell'altro³⁰.

Per comprendere questa attribuzione di un «privilegio quasi-trascendentale» alla pulsione di potere e alle sue conseguenze, dobbiamo riferirci a un altro testo derridiano dedicato alla psicoanalisi ma più recente, cioè *Resistenze. Sul concetto di analisi*. Qui Derrida, parlando della pulsione di decostruzione, afferma di aver adottato il termine «quasi-trascendentale» per sottolineare gli effetti critici di nozioni quali «archi-traccia» o «archi-scrittura» sul desiderio dell'origine o dell'originario che caratterizza la filosofia, in particolare nella sua variante trascendentalista – un desiderio che, come sarà chiaro tra un momento, non è estraneo alla pulsione di potere:

Ciò che *spinge* la decostruzione ad analizzare instancabilmente i presupposti analitici e dialettici di queste filosofie e, senza dubbio, della filosofia stessa; ciò che somiglia in essa alla pulsione al polso del suo movimento proprio, una ritmata compulsione a inseguire il desiderio di originarietà semplice e presente a se stessa, ebbene, ciò stesso – ecco il *double bind* di cui parlavamo poco fa – la spinge a un rilancio analitista e trascendentalista. A un iperbolismo dell'analisi che prende talvolta agli occhi di alcuni l'aspetto di un iperdiabolismo. In questo senso, la decostruzione è anche un dramma interminabile dell'analisi. Poiché per evitare che la critica dell'originarismo, sotto la sua forma trascendentale o ontologica, analitica o dialettica, cedesse il posto, secondo una legge che noi conosciamo bene, all'empirismo o al positivismo, bisognava rendere giustizia in modo ancora più radicale, più analitico, alla richiesta tradizionale, alla legge stessa di ciò che veniva ad essere decostruito: di qui alcuni concetti impossibili, dei quasi-concetti, dei concetti che chiamavo quasi trascendentali, come l'archi-traccia o l'archi-scrittura, l'archi-originario più «antico» dell'origine³¹.

Ne consegue che «quasi-trascendentale» si riferisce a una condizione di possibilità strutturale di qualcosa, di un fenomeno o di un ordine di fenomeni, come «archi-scrittura» è la condizione strutturale di possibilità di qualsiasi scrittura empirica senza essere una scrittura originaria o trascendentale. In quanto è tale condizione strutturale, un «quasi-trascendentale» è più «antico» di qualsiasi presunta origine temporale o onto-teologica, la cui presunta determinazione esprime solo il fine del desiderio della filosofia di dominare il campo dei fenomeni da un principio esterno e superiore, come nella sua variante trascendentalista. In breve, «quasi-trascendentale» si riferisce a una condizione di possibilità strutturale che non può essere considerata trascendentale, mostrando allo stesso tempo origine, scopi e limiti della pretesa trascendentale.

Tornando al contesto della lettura di Freud, ciò significa che la pulsione di potere non è né una pulsione specifica né la più originaria in senso ontogenetico, piuttosto è la condizione di possibilità strutturale di ogni pulsione, ciò che caratterizza ogni pulsione come tale, cioè come forza legante o stretturante: l'impulso a dominare su se stesso come su altre forze o pulsioni è ciò che determina una pulsione come tale, «Da cui la tautologia trascendentale della pulsione di potere». Se il sistema psichico si struttura come una «società [socius] delle pulsioni», non può esistere un'istanza semplicemente superiore e opposta a questa società delle pulsioni, definita dall'esercizio originario ed esclusivo di una pulsione di potere su di essa, su tutte le altre pulsioni. Il sistema psichico deve essere considerato come un'unità «metastabile», cioè come un processo mai definitivamente e completamente stabile [morte] delle differenze pulsionali, dei legami che queste intrattengono, dissolvono e restringono tra loro, e che costituiscono la dinamica [vita] di un sistema aperto come quello psichico, secondo l'«economia del legame»³² che ne costituisce l'irriducibile condizione di possibilità strutturale. Ne consegue che Freud può isolare la pulsione di potere come manifestazione

³⁰ Derrida (2017), p. 364.

³¹ Derrida (2014), p. 93-94.

³² Derrida (2017), p. 389.

della pulsione di morte, solo perché la isola dalla società delle pulsioni di cui non è semplicemente una componente, essendo la condizione di possibilità strutturale di ogni pulsione:

Abbiamo sempre riconosciuto la presenza di una componente sadica nella pulsione sessuale [*Sexualtriebes*]; come sappiamo, essa può rendersi autonoma e, sotto forma di perversione, dominare [*beherreschen*] tutti gli impulsi sessuali di un individuo. Essa compare anche, come pulsione parziale dominante [*als dominierender Partialtrieb*], in una di quelle che ho chiamato «organizzazioni pregentiali». Ma com'è possibile derivare la pulsione sadica, che mira a danneggiare l'oggetto, dall'Eros che preserva la vita? Non si potrebbe supporre che questo sadismo sia in realtà una pulsione di morte che a causa della libido narcisistica è stata costretta a staccarsi dall'Io, per cui può manifestarsi soltanto in relazione all'oggetto? Il sadismo entra al servizio della pulsione sessuale nel modo seguente: nella fase orale di organizzazione della libido l'impossessamento erotico [*Liebesbemächtigung*] coincide ancora con l'annientamento dell'oggetto, più tardi la pulsione sadica si separa, e infine, nella fase del primato genitale, si subordina alla meta della riproduzione assumendosi la funzione di sopraffare [*zu bewältigen*] l'oggetto sessuale nella misura in cui lo richiede l'esecuzione dell'atto sessuale³³.

In questo senso, la pulsione di potere, secondo il suo «privilegio quasi-trascendentale», permette di comprendere la dinamica del sadismo come componente pulsionale e quindi anche il suo rapporto con la pulsione di morte, ma non permette di considerare la pulsione di potere come originaria e necessariamente sadica o crudele. È solo in quanto pulsione isolata, solo perché si pone violentemente come pulsione trascendentale, dominante su tutte le altre [«la società delle pulsioni»], che la pulsione di potere si esprime in modo violento come pulsione puramente sadica, il cui esito non può che essere la morte, dell'altro ma anche dello «stesso» che, secondo l'economia del legame [*bindinale*] sopra descritta, ha bisogno dell'altro (in sé e fuori di sé) per legarsi e quindi per essere se stesso, cioè un sistema vivente:

C'è una società delle pulsioni, che siano o no compostibili, e nel passaggio al quale ci stiamo riferendo (capitolo IV), la dinamica del sadismo è una dinamica del potere, una dinamica della dinastia: una pulsione parziale deve riuscire a dominare l'insieme del corpo pulsionale e sottometterlo al suo regime; e se ci riesce, è per esercitare la violenza della sua presa sull'oggetto. E se questo desiderio di presa si esercita all'interno come all'esterno, se definisce il rapporto a sé come il rapporto all'altro delle pulsioni, se ha una radice «originaria», allora la pulsione di potere non si lascia più derivare. Né il potere postale. Nella sua auto-eterologia, la pulsione del potere postale è più originaria del PP e da esso indipendente. Ma dopo tutto essa resta la sola a permetterci di definire una pulsione di morte, e per esempio un sadismo originario. Detto altrimenti il motivo del potere è più originario e più generale del PP, è da esso indipendente, è il suo al di là. Ma non si confonde con la pulsione di morte o la coazione a ripetere, ci dà di che descriverli e assolve nei loro confronti, come nei confronti di una «padronanza» del PP, il ruolo di predicato trascendentale. Al di là del principio di piacere – il potere³⁴.

La vita o la sopravvivenza del sistema consiste nel mantenere aperta la dinamica differenziale, il «compromesso transazionale»³⁵ tra le pulsioni, evitando che una pulsione prevalga definitivamente sulle altre. La sottomissione di questa transazione differenziale a una sola pulsione, la trasformazione della pulsione di potere in una pulsione trascendentale, comporterebbe l'interruzione e la chiusura di questa dinamica e quindi la morte del sistema, motivo per cui il dominio a cui tende una qualsiasi pulsione sulle altre

³³ Freud (1977), p. 239.

³⁴ Derrida (2017), p. 565.

³⁵ Ivi, p. 257.

non può mai essere definitivo, dato, stabilito una volta per tutte, senza uccidere l'intero sistema:

Ma non si dirà tuttavia, malgrado la funzione trascendentale alla quale abbiamo appena fatto allusione, al di là della pulsione di morte – il potere – o le poste. Giacché tutto ciò che si descrive a titolo della pulsione di morte o della coazione a ripetere, per procedere da una pulsione di potere e per prendere a prestito tutti i suoi tratti descrittivi, non ne deborda meno il potere. È ad un tempo la ragione e lo scacco, l'origine e il limite del potere. Non c'è potere se non c'è principio o principio di principio. La funzione trascendentale o meta-concettuale appartiene all'ordine del potere. Non c'è altro che differenza di potere. Da cui le poste³⁶.

Secondo il «privilegio quasi-trascendentale» attribuito alla pulsione di potere da Derrida, possiamo riconoscere che Freud stesso è più o meno inconsciamente, più o meno violentemente, guidato e dominato da questa pulsione isolata di potere:

Ora, se una tale pulsione di potere esiste, se si vede riconoscere una specificità, bisogna ammettere che essa gioca un ruolo molto originale nell'organizzazione più «meta-concettuale» e «metalinguistica», precisamente la più «dominante» del discorso freudiano. Giacché è proprio nel codice del potere, e questo non è soltanto metaforico, che la problematica è posta. Si tratta sempre di sapere chi è il «padrone», chi «domina», chi ha l'«autorità», fino a che punto il PP esercita il potere, come una pulsione può rendersene indipendente o precederlo, quali sono i rapporti di servizio tra il PP e il resto, ciò che noi abbiamo chiamato il principe e suoi soggetti, ecc.³⁷.

In definitiva, attraverso queste pagine dense e intricate, Derrida suggerisce che la ricerca ossessiva di Freud di un'autorità assoluta, incondizionata, trascendentale [un principio, una pulsione, una tendenza] capace di dominare l'intero apparato psichico, non sarebbe altro che l'espressione del desiderio di Freud di imporre violentemente – la violenza dell'ipotesi trascendentale – la sua autorità sulla psicoanalisi, e, allo stesso tempo, di imporre la psicoanalisi come l'istituzione di un sapere specifico, indipendente e autonomo dal sapere scientifico e filosofico da cui trae anche alcune risorse decisive³⁸.

Per concludere: secondo Derrida, la possibilità di legare o stringere è la condizione di possibilità strutturale della costituzione del sistema psichico come unità, come società di pulsioni, e di conseguenza dell'esercizio della sua pulsione di potere in relazione con se stesso (con l'altro). Tuttavia, Derrida ha notato che la funzione legante può essere legata a una pulsione sadica, ma la pulsione sadica non è necessariamente una conseguenza o un effetto strutturale di tale impulso legante, al contrario. Nel complesso non può essere considerata come il motore della pulsione di potere in quanto tale né, di conseguenza, come una manifestazione della pulsione di morte quale movente essenziale della vita. La

³⁶ Ivi, p. 365.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ In un passaggio precedente, commentando Freud che sostiene che una «preferenza (*Vorliebe*)» inconscia individuale può motivare e condizionare un'indagine scientifica, Derrida suggerisce che l'unico argomento che Freud fornisce per giustificare la necessità di seguire l'ipotesi della pulsione di morte, è dell'ordine di una preferenza personale, senza alcuna consistenza scientifica, cfr. Derrida (2017), p. 347: «Di fronte al rischio, le cambiali basate su di un avvenire incerto, la sospensione terminabile-interminabile, Freud assume ad un tempo il suo desiderio e l'azzardo. E l'uno non va senza l'altro. Sono le ultime parole del capitolo. A qualsiasi obiezione desolata, inquieta o pressante, a qualsiasi tentativo di intimidazione scienziata o filosofante, la risposta di Freud la intendo risuonare così, a mio rischio e pericolo, e la traduco: “fatevi vedere, a me piace, l'al di là del PP, questo è il mio piacere. L'ipotesi della pulsione di morte, io la amo e soprattutto mi interessa, vi trovo e dunque vi prendo il mio interesse”. Ecco il testo originale che ho appena tradotto e che adesso traduco in un altro modo. Lo si giudicherà senza dubbio, fidandosi di certe norme, più fedele. “Ma se le cose stanno così – ci si potrebbe domandare –, perché intraprendere lavori come quelli esposti in questo paragrafo, e perché, comunque, renderli noti al pubblico? Ebbene non posso fare a meno di dichiarare che alcune delle analogie, dei collegamenti e delle connessioni che esso contiene mi sono sembrati degni di esser presi in attenta considerazione”. Sottolineo: *mir der Beachtung würdig erschienen sind*. Punto e basta».

pulsione sadica deve essere considerata solo come una patologia della pulsione di potere in quanto tale, a causa del suo isolamento dalla società delle pulsioni di cui fa parte, un isolamento violento – l'ipostatizzazione trascendentale – che permette il suo dominio patologico sulla società delle pulsioni. Un dominio patologico perché mira all'interruzione dell'«economia *bindinale*», della dinamica differenziale che garantisce la sopravvivenza del sistema vivente, determinandone la morte. Tutto ciò significa che l'impulso legante o stretturante può permettere alle pulsioni di legarsi in modi diversi, facendo spazio a relazioni di potere diverse da quelle che implicano la sottomissione violenta dell'altro, del sé [e] dell'altro, fino alla morte dell'altro/del sé.

Bibliografia

- Derrida, J. (1975), "Avere l'orecchio della filosofia. Colloquio con Lucette Finas", in Id., *Posizioni*, trad. it. a cura di G. Sertoli, Bertani, Verona.
- Derrida, J. (2014), *Resistenze. Sul concetto di analisi*, trad. it. a cura di M. Di Bartolo, Orthotes, Salerno.
- Derrida, J. (2017), *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, trad. it. a cura di S. Facioni e F. Vitale, Mimesis, Milano-Udine.
- Derrida, J. (2019), *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Édition établie par P.-A. Brault et P. Kamuf, Seuil, Paris.
- Freud, S. (1977), *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. 9, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Gasché, R. (1974), "La sorcière métapsychologique", *Digraphe*, 3/1974.
- Johnson, C. (1993), *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Vitale, F. (2018), *Biodeconstruction. Jacques Derrida and the Life Sciences*, trans. by M. Senatore, SUNY Press, Albany-NY.
- Wilden, A. (1972), *System and Structure. Essays in Communication and Exchange*, Tavistock, London.
- Wills, D. (2016), *Inanimation. Theories of Inorganic Life*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

The word "FORUM" is centered within a white rectangular box with a thin black border. To the left of the box is a vertical gray bar, and above the box is a horizontal gray bar, creating a layered effect.

FORUM

Al di là del diritto Il “passo” di Jacques Derrida

Abstract: *Beyond the Law. The “Step” of Jacques Derrida*

The thesis of this essay is that a jurist should read Derrida because deconstruction allows to take a step beyond the theory of law that still today believes that it must leave aside issues such justice or power, thus repeating obsessively that law is nothing but law founded on law. What is at stake, however, is a step beyond the law (and its theory) which is also a step beyond, pointing towards a different origin.

Keywords: Deconstruction, Democracy, Force, Justice, Law

Sommario: 1. Una rimozione – 2. Un non/passio – 3. Un’analisi interminabile – 4. Il sistema impossibile – 5. Ciò che resta nel diritto – 6. Nel nome di Benjamin – 7. Che ne è oggi della democrazia? – 8. Sognare a occhi aperti – 9. John, anzi Joseph.

«In breve, sin dalla prima seduta, si era annunciato che una “logica” dell’*al di là* o piuttosto del *passo al di là* avrebbe ecceduto la logica della posizione: senza sostituirla, soprattutto senza opporvisi, aprendo un altro rapporto, rapporto senza rapporto o senza misura comune, a ciò che essa varca col suo passo o da cui si affranca di colpo»
(J. Derrida, *Speculare* – su “Freud”)

1. Una rimozione

Lo so, non si fa, ma comincio parlando di me. Da qualche parte, del resto, bisognerà pur cominciare. E poi, quale inizio migliore per parlare di decostruzione e psicoanalisi, qualunque cosa questi due termini vogliano dire, se non quello di cominciare con una confessione? Ho letto Jacques Derrida per tanti anni. Alcuni potrebbero dire persino troppi. Ma da un po’ di tempo a questa parte – ecco la confessione – lo avevo messo nel cassetto. In uno di quei cassetti dove si conservano le cose preziose, beninteso. Ma come preziosi possono essere quei cimeli di famiglia che ogni tanto si tirano fuori per tenere desta la memoria, abbandonandosi alle associazioni e ai ricordi dei bei tempi andati. Probabilmente, sempre per restare in tema, è entrata in gioco anche qualcosa di simile a una rimozione. Quasi come se, per proseguire il mio cammino, avessi avuto bisogno di lasciarmi alle spalle quello che per certi versi è stato (a sua insaputa) uno dei miei maestri. O forse soltanto per inseguire un riconoscimento disciplinare da parte di un settore (IUS/20 Filosofia del diritto) che ancora oggi continua a guardarlo con un certo sospetto, giusto per usare un eufemismo. Chissà, quel che è certo è che ho sbagliato. E approfitto volentieri di questa occasione per provare a rimediare, almeno in parte, a questo errore.

Un ritorno del rimosso, dunque. È questo a essere in gioco in queste pagine. Nella forma, peraltro, di una ripetizione. Mi è già capitato, infatti, di chiedermi perché un giurista dovrebbe leggere Derrida¹. E, per una volta, continuo a essere d’accordo con me stesso. Continuo a pensare, infatti, che un giurista dovrebbe leggere Derrida perché – per quanto possa sembrare strano, e forse anche provocatorio, visto il modo in cui solitamen-

* Università degli Studi di Catania.

¹ In questo testo cui mi permetto di rinviare: Andronico (2010), pp. 75-126.

te Derrida viene letto – è davvero difficile trovare nel panorama della filosofia contemporanea un autore che illustri con altrettanta lucidità e chiarezza cos'è il diritto, qual è la sua origine e come (non) funziona la sua struttura. Ma soprattutto: perché è *giusto* che il diritto ci sia. Beninteso, non perché è *necessario*: secondo il vecchio motivo di un certo realismo politico che vedrebbe nel diritto nient'altro, appunto, che *un male necessario*, lungo una linea che va da Agostino a Lutero, a Hobbes, passando persino per Kant fino ad arrivare a Carl Schmitt e oltre. No, in Derrida si trova qualcos'altro, di ben più interessante. In una battuta: l'idea che senza il diritto non sarebbe possibile la giustizia (e viceversa).

2. *Pas au-delà*

Un giurista dovrebbe leggere Derrida, insomma, perché quella strategia generale che prende il nome di decostruzione consente di fare un passo al di là del diritto. E, in particolare, un passo al di là di quella teoria del diritto che ancora oggi ritiene che, per costituirsi come scienza, deve lasciare da parte temi come quelli della giustizia o del potere (a tacer d'altro), finendo così per ripetere ossessivamente la tesi per cui il diritto altro non sarebbe che diritto fondato sul diritto. Un passo, beninteso, che assume i tratti di quel *pas* di Freud al di là del dominio del principio di piacere sul quale Derrida ha lavorato giocando da par suo con l'indecidibile ambiguità di questo sostantivo che in francese, com'è noto, è anche un avverbio: passo e non/passo, appunto². Un passo al di là del diritto (e della sua teoria), insomma, che è anche un passo al di qua, facendo segno verso una differente origine o, meglio, verso un'origine differente.

Per spiegare l'esigenza di questo *pas au-delà* del diritto, però, è forse opportuno ricordare che la teoria del diritto, pur nelle sue innumerevoli e talvolta raffinate declinazioni contemporanee, continua ancora oggi a pensare che il diritto sia un “oggetto” puramente e semplicemente “presente”, chiuso in se stesso e con confini tanto sufficientemente determinati da consentirci di rispondere alla domanda “*quid ius?*”. Domanda non a caso ancora considerata come “La domanda” della teoria del diritto: proprio come per il Kant della *Metafisica dei costumi*. Il modo in cui si studia il diritto risulta, da questo punto di vista, assolutamente sintomatico. I nostri corsi di laurea in Giurisprudenza sono ancora organizzati, infatti, intorno a questa idea tipicamente ottocentesca (post-codificazione napoleonica, tanto per intenderci): che sia possibile studiare il diritto studiando solo il diritto. Non si insegna filosofia politica, né sociologia, e non esistono neanche corsi di etica, salvo rare eccezioni. C'è l'economia politica, per ragioni che sarebbe interessante analizzare (ma non in questa sede). E c'è la filosofia (oltre che la storia) del diritto. Che non a caso, però, oltre a rivestire un ruolo giustamente marginale – e fortunatamente marginale, aggiungerei, vista la centralità dei margini –, viene ormai sempre più frequentemente intesa dai giuristi o nei termini di una pura e semplice introduzione allo studio della grammatica giuridica oppure come un mero ricettacolo di prescrizioni etiche (o bioetiche).

Bene, è proprio questo pregiudizio logonomocentrico che dà luogo a un nevrotico automatismo di ripetizione (il diritto è diritto fondato sul diritto), con i suoi evidenti riflessi istituzionali (in un corso di Giurisprudenza si deve studiare diritto fondato sul diritto, senza alcun resto che non sia puramente e semplicemente escluso), che la decostruzione ci consente di mettere in discussione, senza con ciò ricadere nella struttura posizionale di un'altra tesi o di una tesi puramente e semplicemente “altra” che dir si voglia. Per almeno due ordini di ragioni. Primo, perché – contro il positivismo giuridico – in Derrida si trova l'idea secondo la quale il diritto, alla stregua di ogni altro sistema, non può chiudersi una volta per tutte, essendo costitutivamente ed originariamente attraversato dal suo altro. Lo si chiami violenza o giustizia poco importa, almeno per il momento: il diritto è inevitabilmente attraversato tanto dalla politica quanto dall'etica (e dall'economia). Secondo, perché – stavolta contro il giusnaturalismo – per Derrida la giustizia non è

² Cfr. Derrida (2000a). Si veda anche: Derrida (2000b), in part. p. 83 e ss.

un'idea, un valore, un'esigenza scritta nell'animo umano da cui sarebbe possibile dedurre il diritto. La giustizia, infatti, a suo dire, non è presentabile. E neanche possibile. Meglio: è – letteralmente – l'impossibile. Con la precisazione, tuttavia, che l'impossibile di cui si parla non è l'opposto del possibile, quanto piuttosto la sua condizione di possibilità. Eterogeneità senza opposizione, insomma.

3. *Un'analisi interminabile*

Detto questo, posso davvero cominciare. Anzi, ricominciare. Da Derrida, innanzitutto. Tante cose, infatti, sono state dette di lui, ma spesso si dimentica che questo elegante signore, algerino di nascita e “straniero” per scelta, era soprattutto uno straordinario lettore, prima ancora che un grandissimo scrittore o ultimo filosofo di quella tradizione francese che ha donato nomi quali quelli di Foucault, Barthes, Lacan, Deleuze e Bourdieu. A ben vedere, infatti, quella cosa strana chiamata “decostruzione” (brutta parola, diceva Derrida, ma utile – aggiungerei io) non è altro che una rigorosissima strategia di lettura³. Una sorta, appunto, di analisi freudianamente interminabile. Del resto, a proposito dei rapporti tra psicoanalisi e decostruzione, tema che meriterebbe in realtà ben altro approfondimento che non ho gli strumenti per affrontare con un minimo di serietà, è difficile sfuggire alla tentazione di intendere quest'ultima alla stregua di una sorta di psicoanalisi della filosofia il cui scopo è quello di portare a tema la rimozione costitutiva della storia della metafisica occidentale⁴. Così come è altrettanto difficile non cedere alla tentazione, forse fin troppo facile, ma non per questo necessariamente fuorviante, di tradurre nei termini di una “denegazione” persino questa esplicita presa di distanza di Derrida dal lavoro di Freud e dei suoi epigoni: «Malgrado le apparenze, la decostruzione del logocentrismo non è una psicoanalisi della filosofia»⁵. E dunque lo è, aggiungerebbe Freud... Comunque sia, il gioco è semplice, quasi infantile: si entra dentro un testo (un qualsiasi testo: da Platone a Saussure, da Heidegger a Jabès, da Kant a Mallarmé, da Artaud a Nietzsche...) e lo si smonta, proprio come un bambino fa con un giocattolo, in modo da scoprire com'è fatto e quali sono le leggi del suo funzionamento. Ed in questo Derrida era davvero insuperabile. Non si tratta di una teoria, beninteso, ma di una pratica: una vera e propria azione, non una semplice riflessione. Dove a essere in questione sono le condizioni di funzionamento di un discorso, quello della metafisica occidentale, che ha fatto del privilegio riconosciuto alla “presenza” (del *logos*, della voce, della coscienza...) il suo tratto distintivo.

Il punto è questo: qualsiasi sistema si costituisce come tale solo in virtù di un meccanismo di esclusione (o di rimozione, appunto, giusto per ritornare alla psicoanalisi): «Tenere di fuori il fuori. Che è il gesto inaugurale della “logica” stessa, del buon “senso” quale si accorda con l'identità a se stesso di *ciò che è*: l'ente è ciò che è, il fuori è di fuori e il dentro di dentro»⁶. Conservare la purezza interiore, tenendo fuori l'esterno, riletto come supplemento accessorio, inessenziale e in ultima analisi nocivo: questa è la prima preoc-

³ «Non penso che sia una buona parola. Soprattutto, non è bella» (Derrida, 2009, p. 13). Questo è ciò che Derrida pensa della “decostruzione”. E lo scrive in una lettera indirizzata all'islamologo Toshihiko Izutsu, in vista di una sua possibile traduzione in giapponese, compito certo non facile, visto che, alla lettera, questa parola non “vuol dire” niente. Non a caso, la lettera si chiude con un invito a cercarne un'altra più bella, magari per dire la stessa cosa e un'altra, dato che ogni traduzione non può che essere un tradimento e una trasformazione del testo “originario”, ammesso che possa mai dirsi tale, che ci sia un senso “proprio” che possa essere “tradito”.

⁴ Come efficacemente spiegato da Maurizio Ferraris: «Derrida si accosta alla filosofia per l'appunto come uno psicoanalista si rapporta a un nevrotico, sviluppa una fenomenologia dello spirito, cioè una teoria della soggettività, una scienza dell'esperienza della coscienza che però (d'accordo con il pessimismo novecentesco) appare strutturalmente malata, giacché paga la propria auto-affermazione col prezzo altissimo di una rimozione. Le rimozioni attuate dal logocentrismo rappresentano la forma più ubiqua e generale del disagio della civiltà» (Ferraris, 2003, p. 67).

⁵ Derrida (1990), p. 255. Sul concetto di “resistenza”, con specifico riferimento all'*Interpretazione dei sogni* di Freud, cfr. Derrida (2014).

⁶ Derrida (1989), p. 158.

cupazione della metafisica, secondo Derrida, mettere ordine nel discorso, istituendo opposizioni concettuali e ordinandone gerarchicamente i termini. Il tutto grazie all'esclusione del “fuori”, di ciò che, essendo esterno, può minacciarne la purezza. Un'esclusione, però, che lascia delle tracce. Ed è qui che interviene la decostruzione, mettendo in gioco queste tracce, allo scopo di rilanciare continuamente un senso che non si presta a essere racchiuso, una volta per tutte, in una lettura che possa dirsi definitiva.

In una battuta, insomma: il gioco consiste nel mostrare come l'interno non possa fare a meno dell'esterno, come qualsiasi identità e qualsiasi sistema conservi in sé le tracce di quell'alterità che esclude al fine di costituirsi come tale. Senza, tuttavia, mettere all'opera una “dimostrazione lineare”. Due, infatti, sono i momenti di questa strategia di lettura che prende il nome di decostruzione: rovesciamento della gerarchia in atto nelle dicotomie concettuali che hanno fatto la storia della metafisica occidentale e invenzione di un nuovo “concetto” che, pur emergendo nelle trame dell'opposizione, non sia comprensibile al suo interno⁷.

Il rovesciamento della gerarchia è solo una prima fase, dunque. Poi bisogna uscire dall'opposizione, compiendo appunto un *pas au-delà* della dialettica hegeliana, attraverso l'invenzione di un nuovo piano concettuale, pur giocando all'interno di quello tradizionale. Ed è a questo che servono quei nomi che Derrida qualifica come “unità di simulacro” o “indecidibili”, la cui funzione sarebbe quella di “dire” la differenza, evitandone il superamento. Come il “*pharmakon*”, che non è né un rimedio né un veleno, ma “è” la differenza tra rimedio e veleno, il “gramma”, che non è né un significante né un significato, ma la differenza tra significante e significato o l’“archi-scrittura”, che non è né la parola né la scrittura, ma la differenza tra parola e scrittura. E l'elenco potrebbe continuare. Con il concetto di “città-rifugio”, per esempio: che eccede la distinzione tra Città e Stato (e la gerarchia che ne consegue)⁸. E, soprattutto, con quella celebre *différance*, il cui silenzioso (e intraducibile) errore di ortografia serve a Derrida per nominare l'innominabile origine della differenza tra unità e differenza: una differenza che non si presenta mai come tale, essendo piuttosto condizione di possibilità di qualsiasi presentazione, di ogni sistema, di ogni struttura e di ogni “testo”⁹. Fino ad arrivare a (o ricominciare da), per ritornare al tema di queste pagine, a quella “giustizia” di cui Derrida parla in *Forza di legge*: irriducibile sia alla giustizia *come diritto* che alla giustizia *oltre il diritto*, essendo l'indecidibile

⁷ Cfr. Derrida (1999), p. 100.

⁸ Il 31 maggio 1995, il *Congresso dei Poteri Locali e Regionali d'Europa* stende una Carta dedicata alle condizioni di accoglienza degli scrittori perseguitati. In seguito a tale stesura, si costituisce, grazie anche all'appoggio del Parlamento europeo, una vera e propria rete di “città-rifugio”. Ed è per dare seguito a tale iniziativa che il 21 ed il 22 marzo 1996, su iniziativa del Parlamento internazionale degli scrittori, si svolge un congresso a Strasburgo, presso il Consiglio europeo. Jacques Derrida non vi partecipa, ma invia un testo il cui obiettivo è di rispondere all'esigenza di rinnovamento delle categorie del diritto internazionale richiesta dalle “città-rifugio”: «Giacché noi non dobbiamo esitare a dichiarare la nostra più profonda ambizione, quella che dà senso al nostro progetto: ciò che evocandola con i nostri voti abbiamo chiamato la “città-rifugio” non è semplicemente un dispositivo di nuovi attributi o di nuovi poteri aggiunti a un concetto classico e immutato di città. Non si tratta semplicemente di nuovi predicati per arricchire il vecchio soggetto chiamato “città”. No, noi vagheggiamo un altro concetto, un altro diritto, un'altra politica della città» (Derrida, 2005, p. 16).

⁹ «Ora si dà il caso, direi in via di fatto, che questa differenza grafica (la *a* al posto della *e*), questa differenza marcata tra due notazioni apparentemente vocali, tra due vocali, resti puramente grafica: essa si scrive o si legge, ma non si intende [“ne s'entend pas”]. Non si può intenderla e vedremo in cosa essa supera anche l'ordine dell'intelletto» (Derrida, 1997a, p. 30). Il testo scritto sopravanza il discorso orale. La differenza grafica rimane senza voce: «Qui non potremo fare a meno di far uso di un testo scritto, di regolarci sulla sregolatezza che in esso si produce ed è questo che mi importa soprattutto» (ivi, p. 31). Affermazione da meditare con attenzione, visto che il testo di Derrida muove proprio dall'impossibilità di una scrittura puramente e semplicemente “fonetica”. In altri termini, si tratta di *mostrare* come quella differenza di cui parlano Ferdinand de Saussure e Martin Heidegger sia destinata a rimanere silenziosa ed inudibile, ad oltrepassare il dominio della parola, pur dovendo essere pronunciata.

nome della loro differenza¹⁰. Passaggio da tenere a mente, questo. Se non altro, per i frequenti fraintendimenti cui ha dato luogo sul piano della teoria del diritto¹¹.

4. Il sistema impossibile

Due fasi, dunque. Non ordinate cronologicamente, però: «La gerarchia dell'opposizione duale si ricostruisce, infatti, sempre da capo»¹². Il «rovesciamento» e la «trasgressione positiva» si inseguono incessantemente, infatti, dando luogo a un interminabile processo di scomposizione e ricostruzione testuale. Motivo per cui la decostruzione è un movimento destinato a non arrestarsi, a non compiersi mai una volta per tutte. Un'analisi interminabile, appunto. Ciò che è in gioco, infatti, è il movimento stesso del pensiero. Ed è (anche) per questo che, nonostante le apparenze e a differenza delle sue traduzioni sul piano della teoria del diritto (e non solo), è tutto tranne che un «progetto»: teoretico, etico, giuridico o politico che dir si voglia¹³. A dispetto delle sue «utilizzazioni».

Come Derrida non si è mai stancato di sottolineare, infatti, la decostruzione non può essere «applicata». Meno che mai al sistema giuridico. Perché non è un'analisi, una critica, un atto o un'operazione. E neanche un metodo o un progetto imputabile a chissà quale soggetto. Ma un *evento*. È qualcosa che *ha luogo*. Al di là di ogni previsione o anticipazione. Come la giustizia. E il motivo è semplice. Nella decostruzione, così come nella giustizia, la posta in gioco è la possibilità dell'altro: il suo *avvenire*. Questa è una delle chiavi di volta del suo lavoro: in ogni identità, in ogni «presenza», entra in gioco un meccanismo di rimozione che fa sì che quell'«altro» relegato ai margini la ossessioni dall'interno. È il destino della parola: che, per costituirsi come segno, non può fare a meno di quella scrittura che intende escludere dal campo della verità. Come della coscienza: la cui presenza a sé, tipica pretesa di ogni filosofia riflessiva, non può che fondarsi sulla rimozione di quell'«altro» che originariamente la abita. E anche del sistema giuridico: che, come la «nazione», si chiude in sé solo in virtù dell'oblio della violenza del suo atto di fondazione, in qualche modo dimenticando la propria origine¹⁴. L'alterità, insomma, intacca

¹⁰ Da ricordare, in proposito, quanto incisivamente sottolineato da Eligio Resta: «Questo è il punto decisivo; l'ambivalenza del farmaco sta tutta in questo gioco infinito di complicità dei contrari per cui è una cosa mentre è anche l'altra, è una cosa perché o quando è anche l'altra, fa qualcosa mentre, perché o quando fa il suo opposto, ad esempio cura ammalando, ammalando curando, libera vincolando, vincola liberando, pacifica usando la violenza, usa la violenza pacificando. La vita del diritto sta tutta qui, in queste oscillazioni tra i due poli dell'ambivalenza; la sua è una storia di giuste dosi da cercare tra i due opposti ed è una storia mai conclusa da consegnare di volta in volta alla prudenza, alla razionalità, alla forza dei soggetti in campo, alla tecnica normativa, all'esperienza dei giudici, sempre, comunque, ai *repeat players*, ai giocatori abituali in ogni sistema e per ogni epoca» (Resta, 2001, p. 83). Questo articolo costituisce la rielaborazione di un precedente intervento a un congresso su *I filosofi e il diritto*, organizzato a Catania da Pietro Barcellona nel febbraio 2000, i cui atti sono ora raccolti in Barcellona (a cura di) (2001).

¹¹ Sul punto sono costretto a rinviare, se non altro per un approfondimento bibliografico, al mio Andronico (2002).

¹² Derrida (1999), p. 53.

¹³ Più che di «progetto», infatti, Derrida preferisce parlare di «gettata»: «Con la parola «gettata» mi riferirò d'ora in poi alla forza di quel movimento che è e non è ancora *soggetto*, *progetto* o *oggetto*, e neanche rigetto, ma nel quale avviene ogni produzione e ogni determinazione, che trova la sua possibilità nella gettata, sia o meno quella produzione o determinazione riferita al soggetto, all'oggetto, al progetto o al rigetto» (Derrida, 2002, p. 23). Nello spiegare il motivo della sua traduzione del termine «*jetée*», riconducibile tanto ad una diga quanto ad un pontile che accoglie le imbarcazioni, con «gettata», Leghissa opportunamente precisa: «Se qui si è optato per «gettata», che traduce alla lettera sia il francese «*jetée*» che l'inglese «*jetty*», lo si è fatto non solo per dar conto del carattere spaesante del termine usato da Derrida, ma anche per indicare il fatto che il progetto della decostruzione – così come delle teorie che a essa si richiamano – non ha per scopo la costruzione di un sistema coerente, di una teoria pura del testo (filosofico o altro); l'assonanza, voluta, con «progetto» è certo essenziale, ma l'idea che si vuole qui comunicare è piuttosto questa: la decostruzione serve sì a edificare un argine atto a convogliare le acque del senso, ma al tempo stesso essa intende mantenere la precarietà di un gesto che si protende verso il mare aperto, verso un luogo, dunque, che esclude per principio una chiusura definitiva» (ivi, p. 56).

¹⁴ Cfr. Derrida (2003a), p. 16. Sul piano della teoria del diritto, il trattamento decostruttivo di questa strategia dell'esclusione è ben illustrato da Costas Douzinas e Ronnie Warrington, che lo assumono come chiave di volta del loro lavoro: «An entity, work or field can claim unity only if it can be clearly delineated

originariamente l'identità: tanto che non c'è cultura di sé, senza cultura dell'altro¹⁵. È questa, peraltro, la radice di quell'ospitalità su cui Derrida ritorna con insistenza nei suoi ultimi lavori: che, ancor prima di essere un dovere, è una condizione¹⁶. Un'etica dove non si tratta di fondare delle regole per l'accoglienza dell'altro, dello straniero, ma di mostrare all'opera l'apertura verso un tu che, *già da sempre*, contamina la presenza a sé dell'io (e la rende possibile)¹⁷.

Non è certo per trovare nei suoi testi un metodo o un progetto, dunque, che un giurista dovrebbe leggere Derrida. Ma per imparare qualcosa di ancora più elementare, sebbene non per questo meno importante. In una battuta: che il diritto non è mai puramente e semplicemente diritto. Per imparare, insomma, che nel diritto c'è un luogo dove il sistema non si chiude. Un luogo che è quello della decostruzione. E della giustizia, intesa nei termini dell'avvenire dell'altro nel cuore del medesimo. Come uno “spettro”: quello di Marx, per esempio. Del resto, suggerisce Derrida, proprio ora che il marxismo è morto è il caso di riprendere in mano Marx: leggendolo come quell'altro che il capitalismo trionfante ha relegato ormai ai suoi margini, ma che è ancora capace di funzionare come risorsa per pensare altrimenti il diritto, la politica e, appunto, la giustizia. La giustizia di cui parla Derrida, infatti, non è né presente, né presentabile, non è né un valore, né un'idea né un concetto, essendo piuttosto l'evento dell'impossibile. La promessa di una “presentazione impresentabile”, che presuppone una sorta di anacronia nel cuore stesso del presente: «La giustizia come rapporto all'altro, al di là del diritto, e ancor più del giuridicismo, al di là della morale, e ancor più del moralismo, non suppone l'irriducibile eccesso di una disgiuntura o di una anacronia, una qualche *Un-Fuge*, una dislocazione “*out of joint*” nell'essere e nel tempo stesso, una disgiuntura che, per rischiare sempre e comunque il male, l'espropriazione e l'ingiustizia (*adikía*), contro cui non c'è assicurazione calcolabile, potrebbe solo *fare giustizia* o *rendere giustizia* all'altro in quanto altro? Un *fare* che non si consumerebbe nell'azione e un *rendere* che non tornerebbe a restituire?»¹⁸.

5. Ciò che resta nel diritto

La giustizia è *altro dal diritto*, dunque. Ma è anche *altro nel diritto*. È quel “resto” che ne contamina, già da sempre, la presunta purezza, aprendo così lo spazio della sua decostruzione¹⁹. E che fa sì, appunto, che il diritto non sia mai puramente e semplicemente “presente”, essendo piuttosto sempre *in corso di decostruzione*. La questione stessa della giustizia, d'altronde, si apre proprio a partire dalla «*non-contemporaneità a sé del presente vivente*»²⁰, dal suo “disaggiustamento” inteso nei termini della *différance*, del differimento come produzione di differenze e come movimento di dislocazione. Come il tempo di cui parla Amleto, infatti, anche il presente del diritto è strutturalmente *out of joint*. Lo spettro della giustizia lo attraversa, nel suo presentarsi come “dato”. Alla stregua di una

from its outside. As we saw, this is the first law of jurisprudence and legal dogmatic. However, a field is self-sufficient only if its outside is marked as distinct from its own beginning and end so as to frame and constitute what is inside. If this is the case of exterior is as much part of the constitution of the field as any element inside it. In other words, what is non-legal is always necessary to make legal properly legal. The frame between the two, rather than being a wall, is a point of passage. Law's empire, as proper, united and coherent, depends on what is legally improper and denies law's imperialism» (Douzinas, Warrington, 1993, p. 26).

¹⁵ Cfr. Derrida (1991), p. 14.

¹⁶ Cfr. in particolare Derrida (2005) e Derrida (2000c).

¹⁷ Per un quadro d'insieme del lavoro condotto da Derrida sul piano etico e politico, cfr. Resta (2003). Cfr. inoltre, specificamente in relazione all'impatto della decostruzione sul ripensamento del “politico”, l'ampia ricostruzione offerta da Regazzoni (2006).

¹⁸ Derrida (1994), p. 39.

¹⁹ Lezione importante anche sul piano della configurazione del compito della filosofia del diritto. Da sottoscrivere, infatti, quanto recentemente affermato da Paolo Heritier: «Compito della filosofia del diritto è [...] di studiare *anche* il “resto” nel diritto, ciò che non trova luogo nelle categorie giuridiche tradizionali ma che non è posto al di fuori del diritto, ma al suo centro: l'idea stessa di libertà nelle proprie trasformazioni epocali, nell'incessante rinnovarsi, pensata in rapporto alla legge» (Heritier, 2009, pp. 96-97).

²⁰ Derrida (1994), p. 5.

zona cieca che, tuttavia, ne consente anche la chiusura in quanto sistema. Conclusione dai toni paradossali, la cui logica è illustrata magistralmente da Derrida in apertura di un colloquio con Maurizio Ferraris: «La decostruzione, pur non essendo anti-sistemica, è [...] non solo la ricerca, ma la conseguenza deliberata del fatto che il sistema è impossibile; spesso consiste, in modo regolare o ricorrente, nel fare apparire in ogni preteso sistema, in ogni autointerpretazione del sistema, una forza di dislocazione, un limite nella totalizzazione, nel movimento di sintesi sillogistica. La decostruzione non è un metodo per trovare quello che resiste al sistema, ma consiste nel prendere atto – nella lettura e nell’interpretazione dei testi – del fatto che ciò che ha reso possibile l’effetto di sistema in certi filosofi è una certa disfunzione o disaggiustamento, una certa incapacità di chiudere il sistema. Tutte le volte che questa prospettiva di lavoro mi ha attratto, era questione di notare che il sistema non funziona; e che questa disfunzione non solo interrompe il sistema, ma anche rende conto del desiderio di sistema, che prende forza in questa sorta di disgiungimento, di disgiunzione»²¹.

Ciò che rende possibile la chiusura di un qualsiasi sistema è, dunque, allo stesso tempo, ciò che la impedisce. Il sistema è impossibile, afferma Derrida. E il diritto non fa certo eccezione, aggiungiamo noi. Anche il sistema giuridico, infatti, proprio in quanto sistema, *non funziona*. Bisogna intendersi, però. Non si tratta (soltanto) di riconoscere la strutturale incompletezza dell’ordinamento giuridico, cosa che peraltro la teoria del diritto più avvertita non ha certo mancato di fare, quanto piuttosto di affermare che ciò che impedisce al diritto di chiudersi in se stesso è anche ciò che ne consente il funzionamento. Detto altrimenti: il sistema giuridico, come ogni altro sistema, *funziona proprio in quanto non funziona*. E questo per la semplice ragione che è il suo stesso fondamento a essere “differente”: né puramente e semplicemente *interno* al diritto (come la norma fondamentale di Kelsen, tanto per intenderci), né altrettanto puramente e semplicemente *esterno* a esso (politica, morale, economia o natura che dir si voglia). Insomma: l’origine stessa del diritto è contaminata da ciò che il sistema intende “tenere di fuori”. E innanzitutto da quella “forza” che pretenderebbe di regolare e che invece entra in gioco già nella definizione del suo concetto²².

Il fondamento del diritto, in altre parole, è un “fondamento mistico”, per dirla con il Montaigne che Derrida riprende e sviluppa in *Forza di legge*. Quel fondamento mistico che fa sì, stavolta secondo Pascal, che il forte *debba* essere giusto ed il giusto *debba* essere forte: «La necessità della forza è dunque implicata nel giusto della giustizia»²³. Ancora una volta, però, è necessaria una precisazione. Ciò non vuol dire assecondare il vecchio adagio di un diritto inteso quale pura e semplice maschera del potere, sia esso economico o politico. Se non altro perché questa “forza” di cui parla Derrida non è che un ennesimo “indecidibile”: il nome (impossibile) della differenza tra la forza legittima e la violenza illegittima²⁴. La questione è ben più radicale. Anche qui, infatti, a essere in di-

²¹ Derrida, Ferraris (1997), pp. 5-6.

²² «[La parola *enforceability*] ci ricorda letteralmente che non c’è diritto che non implichi in se stesso, a priori, nella struttura analitica del suo concetto, la possibilità di essere *enforced*, applicato con la forza. Kant lo ricorda già nell’*Introduzione alla dottrina del diritto* (nel § E che concerne il “diritto stretto”, *das stricte Recht*). Certamente, ci sono delle leggi non applicate, ma non c’è legge senza applicabilità, e non c’è applicabilità o *enforceability* della legge senza forza, che questa forza sia diretta o no, fisica o simbolica, esterna o interna, brutale o sottilmente discorsiva – cioè ermeneutica –, coercitiva o regolativa ecc.» (Derrida, 2003a, p. 52).

²³ Ivi, p. 59. Sulla “Legge delle leggi”, cfr. invece Derrida (1996).

²⁴ Non a caso, Derrida richiama l’attenzione sull’indecidibilità del termine “Gewalt”: «Per restare sulla questione dell’idioma, mi riferisco qui a una parola tedesca di cui ci occuperemo fra poco. È la parola *Gewalt*. In francese, come in inglese, si traduce spesso con *violence*. Il testo di Benjamin, di cui parlerò più tardi e che s’intitola *Zur Kritik der Gewalt*, è tradotto in francese con *Pour une critique de la violence* e in inglese con *Critique of Violence*. Ma queste due traduzioni, senza essere del tutto ingiuste, dunque del tutto violente, sono delle interpretazioni molto attive che non rendono giustizia al fatto che *Gewalt* significa anche, per i tedeschi, potere legittimo, autorità, forza pubblica. *Gesetzgebende Gewalt* è il potere legislativo; *geistliche*

scussione è innanzitutto la tenuta di quella “metafisica della presenza” la cui preoccupazione principale è da sempre stata quella di mettere ordine nel discorso, istituendo gerarchie concettuali, grazie all’esclusione del “fuori”, inteso tradizionalmente nei termini di un supplemento accessorio, inessenziale ed in ultima analisi nocivo: «Tenere di fuori il fuori. Che è il gesto inaugurale della “logica” stessa, del buon “senso” quale si accorda con l’identità a se stesso di *ciò che è*: l’ente è ciò che è, il fuori è di fuori e il dentro di dentro»²⁵.

L’esclusione del “fuori” lascia delle tracce, infatti, proprio come l’ente di cui parla Heidegger: che nel presentarsi fa segno verso un’impresentabile origine che ne costituisce condizione. Ed è qui che interviene la decostruzione, rimettendo in movimento questa traccia, allo scopo di rilanciare continuamente un senso che non si presta a essere racchiuso, una volta per tutte, in una lettura che possa dirsi definitiva. Come si è detto, infatti, si tratta di mostrare come l’interno non possa fare a meno del suo esterno, come qualsiasi identità conservi in sé le tracce di quell’alterità che esclude al fine di costituirsi come tale. A questo serve il richiamo alla contaminazione del diritto con la forza. È così che, al *desiderio di sistema* dei giuristi, la decostruzione risponde mostrandone il disfunzionamento. Il sistema è possibile solo in quanto impossibile, appunto. E questo perché “il fuori” ossessiona sempre, proprio come uno *spettro*, “il dentro”. Rendendolo possibile, peraltro, in virtù di un processo di rimozione. O meglio: di “immunizzazione”. E qui il confronto con Benjamin risulta decisivo.

6. Nel nome di Benjamin

Walter Benjamin lo ha spiegato meglio di chiunque altro. Come il meccanismo dell’immunizzazione implica l’uso di quello stesso male che intende contrastare, riproducendolo in forma controllata, così l’ordine giuridico, per mantenersi in vita, deve far ricorso a quella stessa violenza contro la quale pretenderebbe di difendere la comunità, sebbene in forma controllata: monopolizzandola, appunto. Del resto, è proprio in questo modo, secondo Benjamin, che il diritto riesce a garantire la sua sopravvivenza. Si tratta di *tenere di fuori il fuori*, per riprendere l’espressione di Derrida. Ma *dall’interno*. Questo è l’interesse del diritto, e la sua funzione, nient’altro che questo: «Si dirà che un sistema di fini giuridici non potrebbe mantenersi, se in qualche punto fini naturali potessero essere ancora perseguiti con la violenza. Ma questo, per il momento, è solo un dogma. Bisognerebbe forse, invece, prendere in considerazione la sorprendente possibilità che l’interesse del diritto a monopolizzare la violenza rispetto alla persona singola non si spieghi con l’intenzione di salvaguardare i fini giuridici, ma piuttosto con quella di salvaguardare il diritto stesso. E che la violenza, quando non è in possesso del diritto di volta in volta esistente, rappresenti per esso una minaccia, non a causa dei fini che essa persegue, ma della sua semplice esistenza al di fuori del diritto»²⁶.

Non si può dire, dunque, che la violenza sia, *in quanto tale*, illegittima. Lo diventa, piuttosto, una volta collocata *all’esterno* dell’ordine giuridico. La violenza è illegittima, insomma, solo in quanto “fuori dalla legge”. Come nota Esposito a margine di Benjamin, infatti: «Basta spostarla dal fuori al dentro perché non soltanto cessi il suo contrasto con la legge, ma addirittura finisca per coincidere con essa»²⁷. Nel processo di immunizzazio-

Gewalt è il potere spirituale della Chiesa; *Staatsgewalt* è l’autorità o il potere dello Stato. *Gewalt* è dunque a un tempo la violenza e il potere legittimo, l’autorità giustificata» (Derrida, 2003a, p. 53).

²⁵ Derrida (1989), p. 143.

²⁶ Benjamin (1962), p. 9.

²⁷ Esposito (2002), p. 36. Com’è noto, è stato proprio Roberto Esposito ad avere recentemente portato l’attenzione sull’esigenza immunitaria da lui assunta come «il perno di rotazione simbolico e materiale dei nostri sistemi sociali» (ivi, p. 4.) Ed è lo stesso Esposito a riconoscere il suo debito nei confronti del lavoro di Benjamin: «Colui che più di ogni altro ha pensato il diritto come forma di controllo violento sulla vita è stato Walter Benjamin [...]. Questo è, in ultima analisi, il diritto: una violenza alla violenza per il controllo della violenza. Il suo carattere immunitario nei confronti della comunità è fin troppo evidente: se anche l’esclusione della violenza esterna all’ordinamento legittimo si produce attraverso mezzi violenti – l’apparato

ne dell'ordine giuridico entra in gioco, in tal modo, una paradossale dialettica tra interno ed esterno: il diritto mantiene all'esterno la violenza includendola al suo interno. Per riprendere ancora le parole di Esposito: «Il diritto può essere in questo senso definito come il procedimento di interiorizzazione di ciò che gli resta esterno: il suo farsi interno»²⁸. Del resto, l'originalità di un testo come *Per la critica della violenza* non risiede nella semplice affermazione del nesso che lega il diritto alla violenza, quanto piuttosto nell'aver riletto questi due termini «come modi, o figure, di una stessa sostanza – la *Gewalt* – che assume senso esattamente a partire dalla loro sovrapposizione»²⁹.

Si comprende così il motivo per cui, nella seconda parte di *Forza di legge*, intitolata appunto *Nome di Benjamin*, Derrida concentri la sua attenzione proprio su questo testo ormai classico. Testo che rivela, secondo Derrida, una particolare struttura auto-decostruttiva, finendo con il rimettere incessantemente in discussione le varie dicotomie messe di volta in volta all'opera. A partire dalla ben nota distinzione tra le due “violenze” che Benjamin considera strutturalmente costitutive dell'ordine giuridico in quanto tale: quella “fondatrice”, che lo istituisce, e quella “conservatrice”, che ne assicura la permanenza: «Cominciando con il distinguere fra due violenze, la violenza fondatrice e la violenza conservatrice, Benjamin deve ammettere a un certo momento che l'una non può essere così radicalmente eterogenea rispetto all'altra poiché la violenza detta fondatrice è a volte “rappresentata”, e necessariamente ripetuta, nel senso forte della parola, dalla violenza conservatrice»³⁰.

La chiave di volta è l'“iterazione” che contraddistingue la struttura di qualsiasi momento istitutivo. Come magistralmente sottolineato da Derrida, infatti, in occasione dell'analisi della *Dichiarazione d'indipendenza* degli Stati Uniti e della sua “firma”: non c'è istituzione di un ordine giuridico senza firma e non c'è firma, né “performativo”, senza ripetizione, dunque senza incessante ri-presentazione di un'origine che è la stessa rappresentazione a costituire come tale³¹. Passaggio importante, visto che è l'intero lavoro di Benjamin a essere segnato dalla critica della rappresentazione: intesa sia nella sua forma politica, quella che contraddistingue la democrazia formale e parlamentare, che in quella di una caduta e di una perversione della destinazione originaria del linguaggio in cui i “segni” prenderebbero il posto dei “nomi”. Ma è proprio l'opposizione tra “presentazione” e

di polizia o addirittura la pena di morte – ciò significa che il dispositivo giuridico funziona mediante l'assunzione della medesima sostanza da cui intende proteggere. E cos'è, del resto, l'esclusione di un esterno, se non la sua inclusione? Benjamin è molto chiaro in proposito. Della violenza esterna, il diritto non vuole eliminare la violenza, ma, appunto, l'“esterno” – cioè tradurla al suo interno» (ivi, pp. 34-35).

²⁸ Ivi, p. 36.

²⁹ Ivi, p. 34.

³⁰ Derrida (2003a), p. 88. Per un primo approfondimento della lettura derridiana di Benjamin, mi permetto di rinviare al mio Andronico (2006), p. 185 e ss.

³¹ «Di diritto, il firmatario è dunque il popolo, il “buon” popolo [...]. È il “buon popolo” che si dichiara libero e indipendente attraverso la possibilità di cambiare i suoi rappresentati e i rappresentanti di rappresentanti. Non si può stabilire, ed è qui tutto l'interesse, la forza ed il gesto di forza di un tale atto dichiarativo, se l'indipendenza è *constatata* o *prodotta* da questo enunciato [...]. Il buon popolo in realtà si è già liberato e non fa che prendere atto di questa emancipazione attraverso la Dichiarazione? Oppure si libera in quello stesso momento e attraverso la firma di questa Dichiarazione? Non si tratta qui di un'incomprensibilità o di una difficoltà d'interpretazione, di una problematica avviata verso la sua soluzione. Non si tratta di un'analisi difficile che fallirebbe davanti alla struttura degli atti implicati e alla temporalità sovradeterminata degli avvenimenti. Questa oscurità, questa indecidibilità, diciamo, tra una struttura performativa e una struttura constatativa, sono *richieste* per ottenere l'effetto ricercato. Sono essenziali alla posizione stessa di un diritto in quanto tale, che si parli qui di ipocrisia, di equivoco, di indecidibilità o di finzione. Arriverò persino a dire che ogni firma vi si trova implicata. Ecco dunque il “buon popolo” che firmando si impegna e non impegna che se stesso, facendo firmare la propria dichiarazione. Il “noi” della dichiarazione parla “in nome del popolo”. Ora questo popolo non esiste. *Non esiste, in quanto tale, prima* di questa dichiarazione. Se si dà vita, in quanto soggetto libero e indipendente, in quanto firmatario possibile, questo non può che dipendere dall'atto di questa firma. La firma inventa il firmatario. Quest'ultimo non può autorizzarsi a firmare che al termine, se così si può dire, della sua firma e in una sorta di retroattività favolosa. La sua prima firma l'autorizza a firmare» (Derrida, 1993, pp. 25-27). Decisivo, sul punto, il confronto con Austin articolato in Derrida, 1997b, in part. p. 411 e ss.

“rappresentazione” che Derrida rimette in discussione, mostrando la paradossale contaminazione tra le due “violenze del diritto”: «Al di là del discorso esplicito di Benjamin, proporrò l’interpretazione secondo cui la violenza stessa della fondazione o della *posizione del diritto* (*rechtsetzende Gewalt*) deve implicare la violenza della *conservazione del diritto* (*rechtserhaltende Gewalt*) e non può rompere con essa. Appartiene alla struttura della violenza fondatrice il fatto che essa chiama la ripetizione di sé e fonda ciò che deve essere conservato, conservabile, promesso all’eredità e alla tradizione, alla condivisione»³².

7. Che ne è oggi della democrazia?

Insomma, seguendo un movimento implicitamente interno allo stesso testo di Benjamin, pur se al di là delle sue intenzioni, secondo Derrida: «Non si ha più fondazione pura o posizione pura del diritto, dunque pura violenza fondatrice, come non si ha violenza puramente conservatrice. La posizione è già iterabilità, appello alla ripetizione autoconservatrice. La conservazione è a sua volta ancora ri-fondatrice per poter conservare ciò che pretende di fondare. Non c’è dunque opposizione rigorosa fra la posizione e la conservazione, solo ciò che chiamerò (e che Benjamin non nomina) una “contaminazione *différentielle*” fra le due, con tutti i paradossi che ciò può comportare»³³.

Ora, questo paradossale legame tra violenza fondatrice e violenza conservatrice, dove l’una finisce con l’essere incessante ripetizione dell’altra, contraddistingue anche i due termini di un’altra celebre opposizione chiamata in causa da Benjamin: quella tra la “giustizia divina”, che distrugge il diritto, e la “potenza mitica”, che lo istituisce e lo conserva³⁴. Come l’avvenire intacca strutturalmente qualsiasi “presente”, infatti, così la giustizia frattura in modo spettrale il diritto, attraversandolo “dall’interno”. Con la conseguenza che neanche la violenza divina può essere considerata come puramente e semplicemente “esterna” rispetto all’ordine del discorso giuridico. Quel movimento paradossale che fa sì, per Benjamin, che il diritto escluda la violenza includendola in esso, si riproduce, insomma, secondo Derrida, anche sul piano del rapporto del diritto con la giustizia. Del resto, come non vi è performativo che possa dirsi “puro”, non intaccato dalla struttura dell’iterabilità, così non vi è alcuna possibile “presentazione” della violenza divina che non sia già da sempre coinvolta in un incessante movimento di “rappresentazione”. Ed è proprio l’insistenza sulla paradossale contaminazione dei termini di tali opposizioni che consente a Derrida di articolare diversamente la critica sferrata da Benjamin nei confronti del modello europeo della democrazia parlamentare, borghese e liberale: «Il discorso di Benjamin, che si sviluppa allora in una critica del parlamentarismo della democrazia liberale, è [...] *rivoluzionario*, di tendenza marxista, ma nei due sensi del termine “rivoluzionario”, che comprende anche il senso reazionario, quello di un ritorno al passato di una origine più pura»³⁵.

Questo tratto *anche* reazionario presente nella critica mossa da Benjamin alla democrazia parlamentare rivela, inoltre, le inquietanti analogie che legano il suo testo ad alcuni schemi di Schmitt e Heidegger³⁶. Da qui l’interrogativo di Derrida: «La questione sarebbe in fondo questa: che ne è oggi della democrazia liberale e parlamentare?»³⁷. È proprio questa, infatti, una delle tesi che reggono il lavoro di Derrida all’interno del testo di Benjamin: «Si possono ancora ricavare delle lezioni dalle democrazie occidentali del 1989,

³² Derrida (2003a), p. 106.

³³ *Ibidem*.

³⁴ «Come in tutti i campi al mito Dio, così, alla violenza mitica, si oppone quella divina, che ne costituisce l’antitesi in ogni punto. Se la violenza mitica pone il diritto, la divina lo annienta, se quella pone limiti e confini, questa distrugge senza limiti, se la violenza mitica incolpa e castiga, quella divina purga ed espia, se quella incombe, questa è fulminea, se quella è sanguinosa, questa è letale senza sangue» (Benjamin, 1962, p. 26).

³⁵ Derrida (2003a), p. 118.

³⁶ Sul punto, è d’obbligo il rinvio all’analisi della storia e della struttura della “*psyche* giudeo-tedesca” svolta in Derrida (2001).

³⁷ Derrida (2003a), p. 119.

lavorandoci su e prendendo un certo numero di precauzioni»³⁸. Si tratta, insomma, di “salvare” il concetto di democrazia – o meglio la possibilità stessa di una sua “critica” – dai rischi reazionari che essa sembra portare con sé. E per farlo è necessario quel paziente lavoro di decostruzione che costituisce l’oggetto di un testo come *Stati canaglia*: è necessario dissociare il concetto di democrazia dall’ordine del discorso proprio del diritto e della politica³⁹.

Se in Benjamin la democrazia finisce con l’essere «una degenerazione del diritto, della violenza, dell’autorità o del potere del diritto»⁴⁰, ciò accade proprio in quanto tale concetto continua ad essere ricondotto a un ambito meramente giuridico o politico: quello “circolare” proprio della “potenza mitica” o – per dirla con Derrida – della “sovranità” e della “ipseità”. Ed è qui che entra in gioco l’“invenzione” di Derrida: si tratta di dislocare la democrazia sul piano della “giustizia”, liberandola dalla morsa dell’ordine giuridico o politico, o meglio ricostruendola alla stregua di un concetto indecidibile che rimette continuamente in gioco la stessa opposizione tra “giustizia divina” e “potenza mitica”. Ciò anche, e forse soprattutto, per evitare un rischio: «Ciò che per finire trovo più preoccupante, anzi insopportabile in questo testo [*Per la critica della violenza*], anche al di là delle affinità che mantiene con il peggio (critica dell’*Aufklärung*, teoria della caduta e dell’autenticità originaria, polarità tra linguaggio originario e linguaggio decaduto, critica della rappresentanza e della democrazia parlamentare, ecc.), è in fondo una tentazione che lascerebbe aperta, e in particolare ai sopravvissuti o alle vittime della “soluzione finale”, alle sue vittime passate, presenti o potenziali. Quale tentazione? Quella di pensare l’olocausto come una manifestazione ininterpretabile della violenza divina: questa violenza divina sarebbe al tempo stesso annientatrice, espiatrice e non cruenta, dice Benjamin, una violenza divina che distruggerebbe il diritto nel corso, cito Benjamin, di un “processo non cruento che punisce e fa espiare”»⁴¹.

8. Sognare a occhi aperti

Ecco, dunque, l’invito di Derrida: non abbassare mai la guardia di fronte alla possibile complicità con il “peggio” dei discorsi che rinviando ad una pretesa purezza dell’origine (la “soluzione finale”, per esempio). Si tratta, insomma, di lasciare aperto l’*avvenire*. In questo imperativo risiede, in definitiva, la chiave di volta della teoria della giustizia di Jacques Derrida. Si tratta di conservare il disaggiustamento del tempo, condizione di possibilità di una vera e propria esperienza dell’impossibile, di ciò che non si lascia “presentare” e ridurre al sistema. Qui risiede, infatti, il senso dell’*avvenire*: un futuro che, non essendo mai “presentabile”, costituisce un’ indefinita apertura nei confronti di un altro la cui venuta non è in alcun modo prevedibile. La “promessa” sostituisce così il “progetto”: promessa mai soddisfatta, luogo mai raggiunto, “messianismo senza Messia”⁴². E, proprio come un Messia degno di questo nome, la giustizia, secondo Derrida, non è né pre-

³⁸ Ivi, p. 94.

³⁹ «La democrazia a venire: occorre che si doni il tempo che non c’è» (Derrida, 2003b, p. 19). Con questa curiosa affermazione, scritta in corsivo, Derrida apre una conferenza pronunciata a Cerisy-la-Salle il 15 luglio 2002, in occasione di una decade a lui dedicata, diretta e animata da Marie-Louise Mallet. Ciò che è in questione, in questo lavoro, è proprio il “giro” della democrazia, dunque, il suo carattere strutturalmente circolare, rotatorio o “riflessivo” che dir si voglia: «Sembra difficile pensare al desiderio o alla denominazione di un qualche spazio democratico senza ciò che si chiamava in latino *rota*, senza la rotazione o la circolazione, senza l’essere rotondo o la rotondità rotatoria del cerchio che gira in tondo, senza la circolarità, foss’anche pre-tecnica, pre-macchinica e pre-geometrica di un qualche giro o piuttosto di una qualche ritorno automobile e autonomico a sé, verso di sé e su di sé, senza il rotismo di una qualche ritorno o rotazione quasi-circolare verso sé, a sé e su di sé dell’origine, che si tratti dell’auto-determinazione sovrana, dell’auto-nomia del sé, dell’ipse (cioè del se stesso che si dà, a se stesso, la propria legge), di ogni auto-finalità, dell’auto-telia, del rapporto a sé come essere alla volta di sé, cominciando in sé per finire in sé, tante figure e movimenti che chiamerò ormai, per guadagnare tempo e parlare chiaro, l’ipseità in generale» (ivi, pp. 30-31).

⁴⁰ Derrida (2003a), p. 118.

⁴¹ Ivi, pp. 141-142.

⁴² Cfr. in particolare Derrida (1995), pp. 19-20.

sente, né “presentabile”. In una battuta: è la *différance*, intesa come evento dell'impossibile, promessa di una “presentazione impresentabile”. Ed è per tale ragione che è destinata a restare sempre *al di là del diritto*: «Ciò che chiamo giustizia, che non è il diritto, è un rapporto con l'incondizionato che, una volta preso in considerazione l'insieme delle condizioni date, testimonia di ciò che non si lascia chiudere in un contesto»⁴³. Come la violenza divina di cui parla Benjamin, verrebbe voglia di aggiungere. Se non fosse che si tratta, qui, di un “al di là” interno al diritto stesso. Una frattura che attraversa il *presente* di qualsiasi ordine giuridico, aprendo così lo spazio per quell'incessante lavoro critico che va sotto il nome di decostruzione.

Quel che è in gioco è “la possibilità dell'impossibile”. Quella (im)possibilità che, secondo Derrida, costituisce paradossale condizione “quasi-trascendentale” tanto del dono quanto dell'invenzione, della giustizia e della stessa democrazia. Espressione, peraltro, letteralmente usata, in questa stessa forma, da Adorno in un passo che Derrida non manca di ricordare: «Nel paradosso della possibilità dell'impossibile, per *un'ultima volta* si sono ritrovati insieme in lui [Benjamin] misticismo e illuminismo. Egli ha *bandito* il sogno senza *tradirlo* (*ohne ihn zu verraten*) e senza farsi complice di ciò in cui i filosofi sempre si sono trovati d'accordo: che questa unione non è possibile»⁴⁴.

Bandire il sogno senza tradirlo, dunque. In fondo, è proprio questo l'aporetico imperativo cui la decostruzione intende dar voce: bandire il sogno come pura utopia senza tradire l'esigenza di lasciare aperto uno spazio per l'avvenire. E Derrida non si fa sfuggire l'occasione di sottolinearlo, riprendendo le fila dei suoi ultimi lavori, quelli dedicati più da vicino a questioni di immediata rilevanza etica, giuridica e politica: «La possibilità dell'impossibile può essere soltanto sognata, ma il pensiero, un pensiero totalmente altro del rapporto tra il possibile e l'impossibile, quest'altro pensiero che da così tanto tempo respiro e dietro a cui talvolta perdo il fiato nei miei corsi o nella mie corse, ha forse maggiore affinità della filosofia con questo sogno. Bisognerebbe, pur risvegliandosi, continuare a vegliare sul sogno. Da questa possibilità dell'impossibile, e da quel che occorrerebbe fare per tentare di pensarla altrimenti, di pensare altrimenti il pensiero, in una incondizionatezza senza sovranità indivisibile, al di fuori della modalità che ha dominato la nostra tradizione metafisica, tento a modo mio di trarre alcune conseguenze etiche, giuridiche e politiche, si tratti del tempo, del dono, dell'ospitalità, del perdono, della decisione – o della democrazia a venire»⁴⁵.

La possibilità dell'impossibile può essere soltanto sognata, sottolinea quindi Derrida chiosando Adorno. E tale “possibilità” non solo *può*, ma *deve* essere sognata: anche se non la si potrà mai dimostrare, per così dire, “da svegli”: *alla luce della ragione*. Il tono kantiano è evidente. Come per Kant, pur non potendo dimostrare di essere liberi, dobbiamo pensare di esserlo (o *sognarlo*, direbbe Derrida) affinché una morale sia possibile, così per Derrida dobbiamo sognare la possibilità dell'impossibile affinché sia lasciato aperto uno spazio per il dono, l'invenzione, la decisione, la responsabilità, l'ospitalità, la giustizia, la democrazia, insomma: per l'avvenire dell'altro⁴⁶. Se ci si chiede, allora, perché finora i giuristi hanno letto *poco e male* Derrida, bene, la risposta è proprio questa: perché hanno tenuto gli occhi aperti, ma non sono stati capaci di sognare. E se ci si chiede perché avrebbero dovuto e dovrebbero leggerlo *meglio*, è semplice: per imparare a sognare a occhi aperti. Questa è la sua ultima lezione. La più importante, forse.

⁴³ Derrida, Ferraris (1997), p. 16.

⁴⁴ Adorno (1972), p. 247 (in Derrida, 2003c, p. 16).

⁴⁵ Derrida (2003c), pp. 17-18.

⁴⁶ Si ritrova qui, infatti, quella “massimizzazione dell'argomento trascendentale” che Maurizio Ferraris mostra all'opera già nella lettura che Derrida offre di Husserl: «Dietro al richiamo husserliano, abbiamo a che fare con una massimizzazione dell'argomento trascendentale per cui se qualcosa *può*, allora necessariamente *deve*. Ci sono degli esempi tipici in Kant: se possiamo essere morali, allora dobbiamo cercare di esserlo, se possiamo sapere, allora dobbiamo cercare di sapere. I due piani non si equivalgono, ma tale non è l'avviso né di Kant né di Derrida, che lo porta anzi alle estreme conseguenze» (Ferraris, 2003, p. 44).

9. John, anzi Joseph

In chiusura, però, a proposito di sogni, ci tengo a ricordare anche una conferenza pronunciata da Derrida a Irvine il 18 aprile del 2003, nella cornice di un colloquio dedicato a J. Hillis Miller: suo carissimo amico e collega, oltre che figura di punta, insieme a nomi per noi (o almeno per me) più noti come quelli di Harold Bloom e Paul de Man, della scuola degli "Yale Critics". Il tema, ancora una volta, è quello della giustizia, anche nei suoi rapporti con il diritto: «L'insorgenza di una giustizia che eccederà sempre il diritto, ma senza la quale il diritto stesso, *by justicing*, rimarrebbe senza fiato dopo la giustizia»⁴⁷. O, meglio, del giusto, del giusto come colui che "giustizia", dove il sostantivo diventa verbo: «Colui che così "giustizia" non si riferisce in primo o in secondo luogo alle norme calcolabili del diritto. È giusto così come respira, per essenza. Fa ciò che è giusto, compie il giusto in modo spontaneo. In modo spontaneo significa liberamente, ma soprattutto come ciò che scorre dalla fonte, ciò che *emana* dalla sua propria fonte, *sponte sua*»⁴⁸. O, ancora meglio, di una lettera: «Al principio del principio, al principio come titolo e al principio della parola, doveva esserci non il *logos*, ma la lettera *J*. Per esempio "*Justices*"»⁴⁹. Guarda caso, proprio l'iniziale del nome di J. Hillis Miller...

E infatti, a un certo punto, dopo aver giocato nella prima parte dell'intervento con l'omofonia tra questa lettera iniziale – assoluta e sovrana, dice Derrida – con il "je" francese e dunque con i vertiginosi confini dell'io, con la sua molteplicità e la sua divina solitudine, Derrida confessa un errore commesso nei confronti del suo amico: «Ho scritto [...] a Hillis, senza dubbio più di una volta (non ne ho nessun archivio), lettere sulle cui buste stava l'indirizzo: John Hillis Miller»⁵⁰. Fino a quando, il 2 giugno 1969, riceve da J. Hillis Miller una lunga lettera, seguita da un *Post-Scriptum* di due righe, questo: «By the way, my first name is "Joseph", not "John", not that it matters in the least, since I've never used that name in any case!»⁵¹. Un piccolo errore, in fondo. Ma non certo per chi, come Derrida, ha consacrato buona parte del suo lavoro proprio all'importanza del nome proprio e della firma, dove la singolare alterità dell'altro incrocia, attraverso la sua strutturale iterabilità, il piano dell'universale⁵². Tanto che questo piccolo errore assume per Derrida i tratti di un "peccato originale" nella storia della sua amicizia con J. Hillis Miller. Una violenza nei confronti del segreto del nome dell'amico o di un suo nome segreto: «Qualcosa come un nome proprio divino nascosto nel nome»⁵³. Ed è proprio a partire da questa confessione che comincia a inscrivere questo nome nascosto nell'iniziale del nome proprio dell'amico nel solco di altri Joseph che hanno fatto la storia della letteratura occidentale.

Due, innanzitutto, entrambi ripresi dalla tradizione biblica ed entrambi in qualche modo vittime di violenza. Il primo è lo sposo di Maria, da Matteo descritto come un uomo giusto, di cui il Nuovo Testamento parla troppo poco. Ma è con il secondo che ritornano sulla scena i sogni. Il secondo è, infatti, proprio il «signore dei sogni». Il figlio preferito di Giacobbe, gettato in una cisterna e venduto dai fratelli: «Joseph il lettore, il mastro in decifrazione, [...], colui che ha saputo riconoscere, come Hillis, le sfide e l'avvenire politico delle sue decifrazioni, tenere in considerazione l'evoluzione delle scienze e delle tecniche, dei modi di produzione e dell'archiviazione del sapere e che in Egitto inoltre fu, cosa risaputa, questo incomparabile uomo di istituzione che "*a man discreet and wise*", secondo le

⁴⁷ Derrida (2019), p. 61.

⁴⁸ Ivi, pp. 30-31.

⁴⁹ Ivi, p. 51.

⁵⁰ Ivi, pp. 52-53.

⁵¹ Ivi, p. 53.

⁵² «L'iterabilità è la possibilità stessa del nome: possibilità di ripetere lo stesso, ma ogni volta per nominare un altro o per nominare altrimenti lo stesso» (Derrida, Ferraris, 1997, p. 60). Cfr. anche Derrida (1997c).

⁵³ Derrida (2019), p. 53.

parole del faraone sotto lo sguardo del quale seppe preservare gelosamente la sua indipendenza fino alla fine»⁵⁴.

Joseph il decifratore di sogni, dunque: l'antenato di Freud, dice Derrida. Ma anche, potremmo aggiungere assumendoci il rischio di una sovra interpretazione, dello stesso Derrida. In quella strategia che prende il nome di decostruzione sono da sempre in gioco, infatti, i suoi effetti etico-politici. Proprio come nel lavoro di J. Hillis Miller, del resto, che non a caso nel suo *The Ethics of Reading* si chiede: «My question throughout this book has been whether reading can also be an ethical act, a performance, a part of the conduct of life, with its own measurable effects and consequent responsibilities»⁵⁵.

Del resto, avevo cominciato introducendo la decostruzione proprio nei termini di una strategia di lettura. E ora questo passo mi consente di sottolineare il legame tra decostruzione e responsabilità. Contro tutte le interpretazioni nichiliste di questa strategia, infatti, Derrida non ha mai smesso di sottolinearne l'inflessione istituzionale. Vale per la decostruzione, insomma, quel che Derrida dice parlando di Miller: «Colui che chiama e che si chiama sotto il nome e sotto la firma di J. Hillis Miller è una fonte incessante e permanente di *rispondere*. Di rispondere, certo, in modo responsabile, in suo nome, del suo nome, ma sempre rispondendo della responsabilità stessa. Rispondere della responsabilità, e di ciò che la lega e la obbliga alla giustizia, significa pensare la responsabilità formulandone e formalizzandone l'aporia. Responsabilità etica (vale a dire politica e giuridica) che si espone non solamente in ciò che si chiama vita o esistenza, ma anche nel compito della decifrazione, della lettura e della scrittura»⁵⁶.

Non c'è decostruzione, insomma, senza responsabilità. Il che vuol dire che non c'è decostruzione senza esperienza dell'aporia. La responsabilità, infatti, incontra la questione della decisione, che per essere tale non può che eccedere il regno del calcolo (e del diritto). E del giudizio, che per essere tale non può che eccedere il regno della regola (e del diritto). Si tratta sempre di rispondere *davanti alla legge*, giusto per riprendere un altro Joseph associato da Derrida alla J. di J. Hillis Miller. Quel Joseph K. al quale nel penultimo capitolo del *Processo* il sacerdote racconta la storia di un uomo di campagna che si presenta, un giorno, davanti al custode della legge. Ed è proprio nella posizione dell'uomo di campagna che si trova chiunque voglia fare giustizia e rendere giustizia al testo dell'altro. Davanti a una legge presente nella sua assenza, invisibile e inaccessibile, differente e differenziante⁵⁷. Davanti a una legge al di là del diritto. Dove a essere in gioco è, appunto, (appena) un passo. Un passo impossibile, però. Ma proprio per questo doveroso. Del resto, scrive Derrida: «In principio ci sarà stato il verbo: *to justice*»⁵⁸. La *différance*, dunque, e non il *logos*: Joseph, appunto, e non John.

Bibliografia

- Adorno, T.W. (1972), *Profilo di Walter Benjamin*, in Id., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, trad. it. a cura di C. Mainoldi, Einaudi, Torino.
- Andronico, A. (2002), *La decostruzione come metodo. Riflessi di Derrida nella teoria del diritto*, Giuffrè, Milano.
- Andronico, A. (2006), *La disfunzione del sistema. Giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Giuffrè, Milano.

⁵⁴ Ivi, pp. 55-56.

⁵⁵ Miller (1987), pp. 101 (in Derrida, 2019, p. 62).

⁵⁶ Derrida (2019), pp. 61-62.

⁵⁷ Necessario il rinvio al già citato Derrida (1996).

⁵⁸ Derrida (2019), p. 30.

- Andronico, A. (2010), *Ciò che resta nel diritto: Come i giuristi (non) hanno letto Derrida*, in Barbero C., Regazzoni S., Valtolina A. (ed.), *Spettri di Derrida*, il nuovo melangolo, Genova, pp. 75-126.
- Beardsworth, R. (1996), *Derrida and the Political*, Routledge, London-New York.
- Benjamin, W. (1962), *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino, pp. 5-30.
- Critchley, S. (2014), *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Derrida, J. (1989), *La disseminazione*, trad. it. a cura di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1990), *Freud e la scena della scrittura*, in *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (1991), *Oggi l'Europa. L'altro capo. Memorie, risposte e responsabilità*, trad. it. a cura di M. Ferraris, Garzanti, Milano.
- Derrida, J. (1993), *Otobiographies: l'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, trad. it. a cura di R. Panattoni, Il Poligrafo, Padova.
- Derrida, J. (1994), *Spettri di Marx*, trad. it. a cura di G. Chiurazzi, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (1995), *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, trad. it. a cura di A. Arbo, in Derrida J., Vattimo G. (ed.), *La religione*, Laterza, Roma-Bari.
- Derrida, J. (1996), *Pre-giudicati. Davanti alla legge*, trad. it. a cura di F. Vercillo, Abramo, Catanzaro.
- Derrida, J. (1997a), *La différance*, in *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (1997b), *Firma evento contesto*, in *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (1997c), *Il segreto del nome*, ed. it. a cura di G. Dalmasso e F. Garritano, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1997d), *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, in S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano, pp. 9-19.
- Derrida, J. (1999), *Posizioni*, trad. it. a cura di M. Chiappini e G. Bertoli, Ombre corte, Verona.
- Derrida, J. (2000a), *Speculare – su "Freud"*, ed. it. a cura di G. Berto, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2000b), *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, trad. it. a cura di S. Facioni, Jaca Book, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2000c), *Sull'ospitalità*, trad. it. a cura di I. Landolfi, Baldini & Castoldi, Milano.
- Derrida, J. (2001), *Interpretazioni in guerra. Kant, l'ebreo, il tedesco*, trad. it. a cura di T. Silla, Cronopio, Napoli.
- Derrida, J. (2002), *Come non essere postmoderni. "Post", "neo" e altri ismi*, ed. it. a cura di G. Leghissa, trad. it. di G. Santamaria, Medusa, Milano.
- Derrida, J. (2003a), *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, trad. it. a cura di A. Di Natale, Bollati Boringhieri, Torino.
- Derrida, J. (2003b), *Stati Canaglia*, trad. it. a cura di L. Odello, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2003c), *Il sogno di Benjamin*, trad. it. a cura di G. Berto, Bompiani, Milano.

- Derrida, J. (2005), *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, trad. it. a cura di B. Moroncini, Cronopio, Napoli.
- Derrida, J. (2009), *Lettera a un amico giapponese*, in Id., *Psyché. Invenzioni dell'altro*. Vol. 2, trad. it. a cura di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2014), *Resistenze. Sul concetto di analisi*, trad. it. a cura di A. Busetto e M. Di Bartolo, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Derrida, J. (2019), *«Justices»*, trad. it. a cura di S. Dadà, ETS, Pisa.
- Derrida, J., Ferraris M. (1997), *«Il gusto del segreto»*, Laterza, Roma-Bari.
- Douzinan C., Warrington R. (1993), *From the Classical Polis to Postmodern Megapolis*, in Douzinan C., Warrington R., McVeigh S. (ed.), *Postmodern Jurisprudence. The Law of Text in the Texts of Law*, Routledge, London-New York, pp. 3-28.
- Dworkin, R. (1989), *L'impero del diritto*, trad. it. a cura di L. Caracciolo di San Vito, Il Saggiatore, Milano.
- Esposito R. (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.
- Ferraris, M. (2003), *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari.
- Heritier, P. (2009), *Postfazione: credere nella scienza?*, in P. Legendre, *Lo sfregio. Alla gioventù desiderosa... Discorso a giovani studenti sulla scienza e l'ignoranza*, Giappichelli, Torino, pp. 69-104.
- Michelfelder, D.P., Palmer, R.E. (eds.) (1989), *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, New York.
- Minnella, S. (2017), *Tra giustizia e democrazia. Il giurista davanti alla filosofia di Jacques Derrida*, Giappichelli, Torino.
- Regazzoni, S. (2006), *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, il melangolo, Genova.
- Resta, C. (2003), *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Thorsteinsson, B. (2007), *La question de la justice chez Jacques Derrida*, L'Harmattan, Paris.

Il pas di Derrida fra decostruzione e psicoanalisi

Abstract: *Derrida's Pas between Deconstruction and Psychoanalysis*

This paper follows some traces of a problem that often emerges in Jacques Derrida's works: the relation between the *devil* and psychoanalysis. Many references to this connection appear in his texts, even if they have not been explored by Derrida's readers yet. *The Post Card. From Socrates to Freud and Beyond* (1980) is the main text of this investigation, as this book introduces two conceptual figures that often return in Derrida's deconstruction. The first one is the *step*, which refers both to the devil's limping and to Freud's speculation in *Beyond the Pleasure Principle* (1920). The second one is the expression "devil's advocate", used by Freud in the same text to present and justify his theoretical discoveries. This article claims that both these figures hide a deep connection with Derrida's conception of deconstruction.

Keywords: Deconstruction, Derrida, Fort/da, Freud, Psychoanalysis

No, non sono il diavolo, nemmeno tu, ma lo possediamo ed è diabolicamente che nel corso degli anni ci perseguitiamo con inverosimili storie di contratto o [...] di doppio contratto...
(J. Derrida, *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*)¹

La citazione che abbiamo posto in esergo è tratta da *Invii*, prima delle quattro sezioni de *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là* (1980), opera composta dai «resti di una corrispondenza [...] distrutta»², scritta da Jacques Derrida ma, si potrebbe *anche* azzardare, mai giunta a destinazione – azzardo motivato da uno dei motivi teorici principali che innervano il testo: quello, appunto, secondo cui «una lettera può sempre – e dunque deve – non arrivare mai a destinazione»³. Inauguriamo queste pagine con questa frase perché, assumendo *La cartolina* come perno della nostra indagine, intendiamo qui seguire la *traccia* di un tema che emerge sovente fra le pagine di Derrida: quello della *diabolicità*. In molti dei suoi scritti incentrati sulla psicoanalisi, infatti, non è raro imbattersi in riferimenti alla figura del «diavolo» o, più generalmente, in elementi «demonici» o «diabolici»⁴. La decostruzione di Derrida, insomma, appare infestata non solo da «fantasmi» e «spettri»⁵, ma anche dal diavolo – o comunque attraversata da una certa tensione diabolica – e seguire le apparizioni di questa figura può rivelarsi fruttuoso per un duplice motivo: contribuire a seguire una delle innumerevoli «disseminazioni» cui dà luogo lo snodarsi del percorso filosofico derridiano; osservare da un'angolatura inedita⁶ il modo in

* Università della Calabria.

¹ Derrida (2017), p. 94.

² Ivi, p. 13.

³ Ivi, p. 116; cfr. pp. 115-118. Tale tema è sviluppato da Derrida come risposta e contrappunto all'idea opposta di Jacques Lacan secondo cui «ciò che vuol dire "la lettera rubata" [...] è che una lettera arriva sempre a destinazione» (Lacan, 2002, p. 38).

⁴ A ben vedere, la figura del diavolo appare sovente nelle sue conferenze e nei suoi seminari, nei suoi libri e nei suoi scritti, pure in luoghi apparentemente avulsi da temi e problemi di carattere psicoanalitico. Il carattere vertiginoso della produzione derridiana – dovuto tanto alla quantità quanto alla scrittura dei suoi testi – c'impedisce, tuttavia, di seguire dettagliatamente tutte queste apparizioni. È possibile farsi un'idea (approssimativa) di queste numerose occorrenze consultando il *Derridex*, un indice informatico dei concetti e delle espressioni derridiane disponibile al sito <https://idixa.net/Pixa/pagixa-0506091008.html>.

⁵ Sul tema dello spettro, che attraversa l'intera filosofia di Derrida, oltre al celebre Derrida (1994a), si vedano i testi di Palombi (2017, 2018), Vitale (2008).

⁶ Nelle ricerche bibliografiche condotte per la preparazione di questo saggio non abbiamo incontrato alcuno studio interamente dedicato a questo tema. Fanno eccezione due titoli che accostano il nome di Derrida al

cui la psicoanalisi s'impasta col "metodo" decostruzionista, concorrendo alla sua formulazione e alla sua pratica.

In merito a quest'ultimo punto, infatti, bisogna considerare come, da una parte, in «tutti i [...] testi» di Derrida sia inscritta una «"portata" psicanalitica»⁷, al punto ch'egli stesso si è definito perentoriamente come un «amico della psicoanalisi»⁸. Eppure, dall'altra parte, proprio in virtù di questa stessa amicizia – la quale sancisce il «diritto, se non addirittura il dovere, di dire la verità a coloro che lavorano o soffrono» all'interno della corporazione psicoanalitica⁹ – Derrida non ha mai smesso di marcare la «differenza»¹⁰ che lega fra loro e lavora continuamente la decostruzione e la psicoanalisi. Così, da un lato, la «rivoluzione psicoanalitica»¹¹ e quella decostruttiva condividono la necessità di operare una «conversione» continua, poiché nessun cambiamento «è mai chiaro, univoco, omogeneo» ed esse devono scendere a patti «con ogni sorta di residui in ragione della stessa identità dei vecchi nomi». Tale problematica, dunque, è decisiva «per ogni rivoluzione (teorica o d'altro genere) che voglia definire rigorosamente le strategie del proprio discorso, la forma della sua irruzione o della sua effrazione nello spazio discorsivo tradizionale»¹². Dall'altro lato, però, la decostruzione si propone il compito di «fratturare» tanto la chiusura «che mantiene il problema della scrittura [...] al riparo della psicanalisi», quanto «quella che tanto spesso rende il discorso psicanalitico cieco di fronte a una certa struttura della scena testuale»¹³.

Per stanare il diavolo che abita la scena della scrittura psicoanalitica, per metterci sulle sue tracce, seguiremo due figure, distinte ma intrecciate fra loro, attraverso cui si manifesta nei testi di Derrida: ovvero il passo diabolico e l'*advocatus diaboli*.

1. A passo di diavolo

Con un gioco di parole, il primo passo da compiere è l'introduzione della figura del *passo*, che ricorre frequentemente nelle pagine di Derrida e che rinvia (anche) alla diabolicità: il diavolo, infatti, si muove con un passo irregolare, è zoppo. In particolare, un saggio dedicato ad alcuni racconti di Maurice Blanchot e intitolato *Pas* (1976) può intradarcì sul giusto cammino. La precisazione secondo cui questo testo si costruisce soprattutto attraverso una rilettura, una re-citazione, di alcune pagine appartenenti alla composizione letteraria di Blanchot – e in particolare al racconto *Thomas l'obscur* (1941) – non è affatto peregrina. Non solo poiché una delle esigenze derridiane consiste nella decostruzione dell'idea di "letteratura" alimentata dai «sospetti» nei confronti della sua stessa «denominazione» e soprattutto rispetto a quanto «ne assoggetta il concetto alle belle lettere, alle arti, alla poesia, alla retorica e alla filosofia»¹⁴. Ma anche perché, secondo il filosofo francese, proprio in «taluni testi classificati come "letterari"» è all'opera la «manifestazione

diavolo: Tonda (2005) e Smith (2009). Entrambi, però, hanno scarsa attinenza col tema del diavolo in Derrida né, più generalmente, con i problemi che qui affrontiamo. Per quel che concerne la stesura del presente lavoro, in relazione perlopiù alla lettura derridiana della psicoanalisi, abbiamo tenuto in considerazione i seguenti saggi: Cabestan (2007), Diodato (2016), Kofman (1984), Major (2001, 2002), Roudinesco (1986), Rovatti (1998), Vergani (2000), nonché alcuni di quelli presenti in Mallet, Michaud (a cura di) (2004).

⁷ Derrida (1999), p. 98.

⁸ Cfr. Derrida, Roudinesco (2001), pp. 271-273.

⁹ Ivi, p. 273. Il problema dell'istituzionalizzazione psicoanalitica è tematizzato esplicitamente in Derrida (2013), rielaborazione della conferenza tenuta, su invito dell'amico psicoanalista René Major, presso gli *Stati generali della psicoanalisi*, svoltisi a Parigi nel luglio del 2000.

¹⁰ D'altronde, per comprendere la genesi di questa nozione derridiana «è necessario passare per Freud» (Facioni, Regazzoni, Vitale, 2012, p. 88). La grafia che adottiamo in queste pagine (differenza) è stata introdotta in Italia per rendere la *différance* proprio dagli autori cui rinviamo.

¹¹ Espressione utilizzata in più luoghi da Derrida; cfr. ad es. Derrida (2013), p. 58; Derrida, Roudinesco (2000), p. 271.

¹² Derrida (1992), pp. 74-75.

¹³ Derrida (1999), pp. 98-99.

¹⁴ Ivi, p. 84. «Solo a partire dalla consapevolezza dell'impossibilità di determinare la letteratura come ente o di rintracciarle uno spazio proprio o, ancora, di decidere per una sua ancillarità o utilizzazione funzionale alla filosofia [...] è ipotizzabile un'approssimazione alla pratica derridiana tutta intrinseca all'irriducibilità categoriale delle opere cosiddette "letterarie"» (Facioni, Regazzoni, Vitale, 2012, p. 130).

e la decostruzione pratica della *rappresentazione* della letteratura¹⁵. Così, in linea con quanto intendiamo mostrare, non è un caso che la figura del diavolo, con il suo passo zoppicante, compaia in alcuni luoghi cruciali della scrittura occidentale¹⁶.

Facciamo subito un passo indietro verso il testo di Derrida. Il titolo del saggio in questione è stato tradotto in italiano come *Non/Passo* per rimarcare l'omografia e l'omofonia che il termine *pas* possiede in francese, indicando contemporaneamente il "passo" (o i "passi", al plurale è invariato) e la negazione "non"¹⁷. Derrida, proprio attraverso questa prossimità all'indistinzione, svolge le proprie analisi del testo blanchottiano. Quanto il filosofo osserva a proposito del titolo di un altro racconto di Blanchot – *Le pas au-delà* (1973) – vale *a fortiori* per il titolo del suo stesso saggio: «Il passo è dunque la parola passo e il passo, o il non/passso»¹⁸. Se consideriamo, inoltre, che Derrida propone una *recitazione* (nel duplice senso di una lettura ad alta voce e di una ripetizione della citazione) di alcuni *passi* della scrittura di Blanchot, diviene chiara la strategia che struttura il testo: ottenere un effetto di disseminazione tale per cui ogni volta che appare un "*pas*" questo sia riferibile, contemporaneamente, a una negazione, a un passo inteso come frammento recitato del racconto blanchottiano e alla traiettoria compiuta da un passo. È principalmente il contesto ad alludere, talvolta, verso uno di questi sensi (ma in realtà ve ne sarebbero ancora altri), senza mai tuttavia fossilizzare definitivamente il *pas* in uno di essi, mantenendo viva la differenza che lavora la parola internamente:

L'idea, la parola, non è dunque l'idea o la parola, ma nemmeno ciò che, ogni volta, dissimuliamo sotto queste parole [...]. E custodendo un vecchio nome, lo stesso, per procedere verso tale dissimulazione, tu non solo espliciti, non solo sveli secondo un gesto continuo: tu oltrepassi, in direzione del tutt'altro, la linea semantica, la linea del semantico, quella che sospende, nella paleonimia, la dissimulazione. E lo fai [...] con un passo al di là [...] riguardo all'opposizione tra una esplicitazione e una cesura¹⁹.

Il *passo* compiuto da Derrida lascia una traccia ambivalente, «riduce ed apre nello stesso tempo – con uno stesso passo che si nega e si conduce via da sé – la sua propria distanza»; pur collimando con la negazione, non è tuttavia «diviso da una negazione o denegazione di sé» poiché tale negazione non ha nulla di dialettico, non è un *passo* di riappropriazione, di ritorno a sé del medesimo²⁰. In questo modo esso appare paradigmatico della decostruzione dal momento che una delle cifre caratteristiche di quest'ultima consiste nel resistere a ogni «tentativo di definizione e riappropriazione teorica, a qualsiasi tentativo di ricostruzione»²¹.

Prima di accordare il ritmo del nostro passo con quello psicoanalitico²², leggiamo ancora un passo del saggio su Blanchot per sorprendere una prima apparizione diabolica. Per

¹⁵ Derrida (1999), pp. 83-84.

¹⁶ Si consideri, ad esempio, il *Faust* (1808) goethiano. Nella scena della Cucina della Strega, Mefistofele sostiene che «La civiltà, che affina tutto il mondo, / è arrivata anche al diavolo. / Il fantasma nordico ormai è sparito: / dove sono le corna, la coda e gli ugnelli?» (Goethe, 1970, p. 31). Eppure, giusto nella scena precedente egli stesso era stato notato da uno dei buontemponi presenti nella Taverna di Auerbach a Lipsia, che domandava: «che ha quel tale che zoppica da un piede?» (ivi, p. 26). Si può rinunciare alle corna del diavolo, dunque, ma il suo *passo* zoppicante resta inconfondibile... Occorre sottolineare, inoltre, ch'è proprio il Mefistofele goethiano a comparire nelle pagine conclusive di *Resistenze* (1991), testo derridiano che tratta del concetto di resistenza in psicoanalisi; cfr. Derrida (2014), pp. 103; 110-112.

¹⁷ Per una esposizione dettagliata di tutte le «poste in gioco» nel *Pas* derridiano rinviamo alla dettagliata *Nota del traduttore* che introduce la raccolta di scritti in cui è incluso il saggio, cfr. Derrida (2000), pp. 69-72. Notiamo, inoltre, come sull'omofonia e sull'omografia di *pas* (passo) e *pas* (non) aveva già richiamato l'attenzione Lacan nel corso del suo quinto seminario, *Le formazioni dell'inconscio* (1957-1958). Lo psicoanalista francese aveva riletto la teoria freudiana del *Witz* (il «motto di spirito») attraverso la coppia di espressioni «poco-di-senso» e «passo-di-senso»; cfr. Lacan (2004), pp. 81-100. Ambedue i temi (quello del *Witz* e quello del «pas-de-sens») sono echeggiati dal testo derridiano; cfr. Derrida (2000), pp. 116; 131.

¹⁸ Derrida (2000), p. 113.

¹⁹ Ivi, p. 142.

²⁰ Ivi, p. 94. Sul rapporto che la differenza e la decostruzione intrattengono con la contraddizione e con la dialettica hegeliana cfr. ad es. Derrida (1997), pp. 48-49; Id. (1999), pp. 55-59.

²¹ Facioni, Regazzoni, Vitale (2012), p. 60.

²² Sul ritmo del passo derridiano in relazione a quello psicoanalitico cfr. Facioni (2019), pp. 35-38.

dispiegare la scena della sua comparsa bisogna ricordare che queste pagine derridiane sono composte, similmente a molti scritti blanchottiani²³, come uno pseudo-colloquio: possiedono una struttura apparentemente dialogica, ottenuta per giustapposizione, talvolta anche disordinata, di affermazioni e risposte, senza tuttavia rendere riconoscibili due *firmes* distinte. Pertanto, a una breve osservazione che collega il *passo* con la «diabolicità» del cammino che ne deriverebbe, segue, in risposta, la precisazione secondo cui «la duplicità diabolica opera in vista del dominio, si esenta con la presunzione di sfuggire alla sua stessa trappola, crede ancora che il dedalo, il labirinto, la scala siano uno spazio in cui tendere le sue trappole, e non lo spaziarsi stesso del suo non/passso, del suo proprio non/passso»²⁴. Derrida sembra qui puntualizzare la differenza fra il *non-passso* blanchottiano e quello diabolico, dal momento che la *duplicità* di quest'ultimo si accompagnerebbe a una pretesa (illusoria) di dominio, di sovranità²⁵, che assume le scale e i labirinti²⁶ come trappole, mentre il non/passso di Blanchot sembra consapevole del fatto che è il suo stesso incedere a produrre tali spazi.

Questa prima manifestazione diabolica ci permette di fare ritorno al testo cardine della nostra interrogazione (*La cartolina*) e collegarci al tema psicoanalitico. Il primo invio utile in tal senso è datato 3 settembre 1977. Derrida vi riferisce di un libro in corso di elaborazione, nel quale sarà centrale il problema del «lascito» (e *Lascito di Freud* è appunto il titolo del secondo capitolo di *Speculare – su “Freud”*, seconda delle sezioni che compongono *La cartolina*). Scrive Derrida che questo libro «si intitolerà senza dubbio *Lascito di Freud*: a causa dell'andatura [...], del *passo/non [pas]* di Freud che in *Al di là* non avanza mai, e di cui seguo tutto il percorso, la deambulazione, la preambulazione interminabile»²⁷. Ecco dunque un primo riferimento al tema del passo di Freud, o più precisamente al passo che il *padre* della psicoanalisi adotta in *Al di là del principio di piacere* (1920), opera che, com'è noto, segna una tappa fondamentale per lo sviluppo della teoria e dell'istituzione psicoanalitiche.

Non potendo tirare tutti i «fili» che compongono la matassa di (r)invii implicita in questa citazione, ci limitiamo a rilevare come, per Derrida, i temi dell'invio e del lascito, della paternità (non solo «biologica» ma pure di un'istituzione) siano collegati *anche* al problema del passo, nella misura in cui sono tutti accomunati dall'incedere del *Fort/da* freudiano²⁸. Le «ipotesi speculative»²⁹ che Freud avanza e non avanza, propone e ritira nel libro del 1920, sono affatto omologhe al celebre «gioco» del rocchetto giocato dal nipote. Procedendo con la lettura degli invii derridiani ci soffermiamo poi sulle due lettere, rispettivamente, del 4 e del 18 maggio 1978. Nella prima, Derrida sostiene che non appena avrà smesso «di zoppiare («ma come dice la scrittura, zoppiare non è peccato», sono le ultime parole di *Al di là...*, la caduta, o l'invio), la [sua] prima visita sarà al PP di Ginevra»³⁰. Rileviamo qui, oltre alla riferimento alla zoppia, come il PP di Ginevra che Derrida intende visitare sia il *Palais des Postes* (Palazzo delle Poste), in linea col desiderio – che attraversa tutta *La cartolina* – di un «progetto impossibile» da scrivere: la «storia delle poste», progetto impossibile poiché dovrebbe concernere «la possibilità stessa della storia, anche di tutti i concetti di storia, di tradizione, di trasmissione o delle interruzioni, degli storni»³¹. Ma PP è anche l'abbreviazione utilizzata da Derrida per riferirsi al Principio di Piacere freudiano. Nella seconda lettera, Derrida ritorna più diffusamente sul passo zoppicante freudiano:

²³ Cfr. ad es. Blanchot (2015), pp. 32-40; 72-79; 80-89.

²⁴ Derrida (2000), pp. 145-146.

²⁵ «La diabolicità, questo doppio della sovranità, non sarebbe ciò che è se la sua trappola non potesse assumere tutte le forme del sovrano [...]. Il sovrano intrappola il diavolo, dandogli così ragione e rischiando di lasciargli l'ultima parola» (ivi, p. 146).

²⁶ Notiamo di sfuggita come i labirinti blanchottiani echeggino la «cripta» dell'Uomo dei lupi freudiano; cfr. Derrida (1992).

²⁷ Derrida (2017), p. 55.

²⁸ Il celeberrimo passo freudiano è presente in Freud (1977a), pp. 200-203.

²⁹ È l'espressione con cui Freud introduce il testo (cfr. ivi, p. 193) e sulla quale, a sua volta, *specula* lo stesso Derrida.

³⁰ Derrida (2017), p. 131.

³¹ Ivi, p. 68.

«Rileggo *Al di là...* [...] (tutto è in lui meravigliosamente *ermetico*, cioè postale e *lento* – [...] claudicante, indolente: non ci dice NIENTE, non fa un passo che non venga ritirato in quello successivo. Tu dirai che Ermete non zoppicava, aveva ali ai piedi [...] ma non è in contraddizione, zoppicare non gli impedisce, al vecchio, di correre e di volare»³².

Ancora una volta il passo freudiano è additato come zoppicante, claudicante. E in questa lettera Derrida aggiunge che il riferimento alla zoppia è presente nella stessa conclusione del testo freudiano: «Ciò che non si può raggiungere a volo, occorre raggiungerlo zoppicando... La Scrittura dice che zoppicare non è una colpa»³³. Che Freud zoppichi nell'*Al di là del principio di piacere* è un punto dirimente per la lettura derridiana; che lo segnali egli stesso alla fine del testo ci dimostra la sua rilevanza. Il problema della zoppia, il ritmo di questo passo zoppicante che suona "*Fort/da*", sostiene infatti in *Speculare – su "Freud"*, coincide con «quello della coazione a ripetere nel suo rapporto alla padronanza del PP»³⁴. Una lunga serie di considerazioni svolte qualche pagina più avanti ce lo conferma. Secondo Derrida, nel testo di Freud è «necessario che lo zoppicamento sia innanzitutto il ritmo stesso della marcia, *unterwegs*», poiché è lo stesso padre della psicoanalisi a impostare il «ritmo» dell'incedere come «zoppicamento» per anticipare «qualsiasi aggravamento accidentale che potrebbe far zoppicare lo zoppicamento stesso»³⁵. Se Freud non avanza, a rigore, alcuna tesi (è questo uno dei punti centrali della lettura derridiana) è perché la stessa speculazione si dà come ritmo il passo di uno zoppo, un passo che

è necessario che funzioni male affinché funzioni; [...] se è necessario che funzioni, deve funzionare male. Zoppica bene, non è vero? L'allusione allo zoppicare, sull'ultima riga del libro, è *in relazione* obliqua, laterale, pungente con l'approccio stesso di Freud. Essa designa innanzitutto [...] una legge del *progresso* scientifico; appartiene [...] a una specie di discorso del *metodo*. Ma si legge anche in relazione con l'andatura o il *fort:da* [...]. Direi perfino che ne è anche la relazione, il racconto contratto. E la traduzione. La citazione del poeta ri-marca tutto in una scena di scrittura senza bordo [...]. Ciò [ça] si immobilizza tutt'a un tratto sullo zoppicamento, al momento di superare l'ultima riga del testo. Ma attenzione, stava per ripartire, era partito per ripartire, una volta di più. Stava per ricominciare. L'ultima pagina, appena prima che il grande speculatore decidesse, si saprà mai perché, "basta", egli aveva corso il rischio di proporre ancora un passo in più, che sarebbe stato, non ne dubitiamo, una volta di più, un passo in più per niente, nient'altro che il ritmo»³⁶.

È a questo punto che tutti gli elementi osservati possono finalmente essere disposti in direzione di quella *evocazione* demonica verso la quale muoviamo i nostri incerti passi e la cui pertinenza travalica la eco di una delle associazioni più diffuse nell'immaginario popolare occidentale – quella, appunto, secondo cui il diavolo zoppica. È lo stesso Derrida, infatti, a operare esplicitamente questo accoppiamento, allorché nota come il «fantasma del demoniaco, addirittura del diabolico, riappare a tempo in *Al di là...* spirito ritornante [*revenant*] – sottomesso a un ritmo», fantasma che «merita che se ne analizzino i passaggi e l'andatura, ciò che a ritmo cadenzato lo fa ritornare e lo sconfigura»³⁷.

È chiaro a questo punto come sia il tema della coazione a ripetere, del *Wiederholungszwang*³⁸, a dettare questo passo diabolico. Nella misura in cui «introduce»³⁹

³² Derrida (2017), p. 132.

³³ Freud (1977a), p. 249. Si tratta della versione tedesca del tardo-romantico Friedrich Rückert, di un sermone del poeta arabo al-Hariri.

³⁴ Derrida (2017), p. 349. Il settimo e ultimo capitolo, prosegue con riferimento alla struttura del testo, «si chiude zoppicando con una referenza poetica alla zoppia. Citazione dalle Scritture citata dalla scrittura di un poeta [...], questa allusione alla zoppia cita in qualche modo il capitolo stesso, nella sua breve inutilità, lo fa comparire e testimoniare, lo fa notare come una specie di membro atrofizzato o deforme» (*ibidem*).

³⁵ Ivi, p. 366.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 242.

³⁸ In merito cfr. Laplanche, Pontalis (1993), pp. 79-82, Chemama, Vandermersch (2004), pp. 289-291.

³⁹ Sebbene occorra precisare come la coazione a ripetere fosse apparsa già in Freud (1975).

l'ipotesi speculativa di un "al di là" del principio di piacere, sul quale possiamo speculare a partire dalla constatazione di queste strane ripetizioni, il padre della psicoanalisi deve assumere un'andatura diabolica. In un seminario svoltosi parallelamente alla stesura de *La cartolina*, intitolato *La vie la mort* (1975-1976) ed edito solo di recente, Derrida asserisce esplicitamente che «la figura del demone, del demoniaco o del diabolico gioca un ruolo importante in *Al di là...*», testo che possiede «un'andatura diabolica» dal momento che «cammina senza avanzare», non cessa di «mimare la marcia, di fare un passo in più mentre non guadagna un *pas* di più in nessun momento»⁴⁰. È un «diavolo zoppo» che appare nel testo freudiano, proprio in virtù dell'andatura di «ciò che si oppone al principio di piacere»⁴¹. Parole che ritroviamo rielaborate ne *La cartolina*, laddove si sostiene che, nel libro di Freud, «la stessa andatura del testo è diabolica. Mima il passo, non cessa di procedere senza avanzare, abbozza regolarmente un passo in più senza guadagnare un pollice di terreno. Diavolo zoppo, come tutto ciò che trasgredisce il principio di piacere senza mai lasciar concludere l'attraversamento»⁴².

2. *L'avvocato del diavolo*

Sebbene claudicante, il diavolo che visita il testo freudiano possiede nondimeno un difensore d'eccezione che ne prende le parti. È lo stesso Freud, infatti, in *Al di là del principio di piacere* a presentarsi nei panni dell'«*advocatus diaboli*» per giustificare l'incertezza, l'avventatezza del «terzo passo» compiuto da questo scritto nella «teoria delle pulsioni»⁴³. Pur connesso col tema del passo e della zoppia, questa nuova figura dell'avvocato del diavolo introduce una dimensione ulteriore, obliqua rispetto a quella del gioco del *Fort/da* che faceva zoppicare sia l'andatura speculativa di Freud sia la sua speculazione.

Da un punto di vista testuale il riferimento a questa autopresentazione freudiana nei panni del difensore del demonio ci sembra fondamentale, dal momento ch'è evocata in (quasi) tutte le apparizioni del diabolico derridiane connesse alla psicoanalisi che siamo riusciti a rintracciare. Avviene nel seminario *La vie la mort*, laddove Derrida sostiene che «bisogna fare attenzione, l'avvocato del diavolo [...], è più maligno del diavolo»⁴⁴, mentre in «*Essere giusti con Freud*» (1992), confessa che avrebbe voluto chiedere a Foucault (ormai scomparso), in relazione alla sua *Storia della follia nell'età classica* (1961), in che modo avrebbe interpretato i «riferimenti insistenti al demoniaco di colui che si trasforma [...] nell'«avvocato del diavolo»»⁴⁵. In *Resistenze* (1992), ricorda la propria lettura proposta di *Al di là del principio di piacere*, «libro che inizia [...] con l'apparizione di Mefistofele e dà la parola, se si può dire, all'«*advocatus diaboli*» della pulsione di morte»⁴⁶ e in *Mal d'archivio* (1995) – riferimento su cui ritorneremo più diffusamente – sostiene che «il Diavolo può [...] giustificare» nella pratica dell'archiviazione, la coabitazione della ripetizione (necessaria appunto per tale pratica) e della pulsione di morte, esposta nel «libro dove Freud confessa di fare l'«*avvocato del diavolo*»»⁴⁷.

Ora, ciò che Derrida vuol rimarcare attraverso l'introduzione di questa allusione freudiana è che il diavolo è *doppio*, o meglio, che il diavolo appare nel segno della *duplicità*. «Qual è il diavolo di Freud?», domanda Derrida, per poi risponderci: quello «che egli imita o che rappresenta come suo «avvocato»»⁴⁸. Il diavolo è sia imitato, claudicando, dal padre

⁴⁰ Derrida (2019), p. 281. Abbiamo mantenuto il *pas* in francese per non comprometterne la summenzionata ricchezza di (r)invii cui dà luogo. Un centinaio di pagine prima i curatori del testo appongono la seguente nota alla fine della sesta seduta, che termina citando il nome di Freud: «Nel manoscritto, una freccia discende qui dal nome di "Freud" verso due parole: "diavolo zoppo"» (ivi, p. 180).

⁴¹ Ivi, p. 281.

⁴² Derrida (2017), pp. 242-243.

⁴³ Cfr. Freud (1977a), p. 244.

⁴⁴ Derrida (2019), p. 342.

⁴⁵ Derrida (1994b), pp. 90-91.

⁴⁶ Derrida (2014), p. 100.

⁴⁷ Derrida (2005), p. 24.

⁴⁸ Derrida (2017), p. 244.

della psicoanalisi, duplice nel suo caratteristico passo al ritmo di *Fort/da*⁴⁹; sia *difeso* attraverso la *fictio* dell'*advocatus diaboli*, duplice in quanto appare come doppio di se stesso. L'allusione freudiana al proprio ruolo di avvocato del diavolo, infatti, fa sì che il demonio ritorni una seconda volta nel testo attraverso una modalità che non coincide né con una «rappresentazione immaginaria (di un doppio immaginario)» né con «un'apparizione in persona»⁵⁰. Questa modalità del ritorno, infatti, «sfida» la «distinzione» o la «opposizione» fra queste due opzioni perché è «come se il diavolo “in persona” ritornasse per raddoppiare il suo doppio. Allora, controfigura che raddoppia il suo doppio, esso deborda il suo doppio nel momento in cui non è altro che il suo doppio, doppio del suo doppio che produce l'effetto “*unheimlich*”»⁵¹.

Ci sono almeno due aspetti distinti da considerare in questo passo, il primo dei quali riguarda l'associazione con la *Unheimlichkeit* che emerge alla fine della citazione. L'associazione fra *Il perturbante* (1919) e *Al di là del principio di piacere* era già stata evocata proprio in relazione al diavolo nel seminario *La vie la mort*, laddove si sostiene che «questa figura del diabolico è uno dei tratti di passaggio, dei luoghi di passaggio fra *Al di là...* e il saggio quasi contemporaneo *Il perturbante*»⁵². Ancor prima, essa compare in una nota de *La disseminazione* (1972), con riferimento, però, alla «vocazione eudemonista» del tematismo mallarmeano⁵³. Quel che del diabolico lega per Derrida i due testi freudiani consiste, in primo luogo, nella «logica della duplicità senza originale»⁵⁴ che Freud introduce, come abbiamo visto, presentandosi nelle vesti del suo avvocato, riportandolo sulla scena come doppio del suo doppio e producendo, dunque, l'effetto perturbante. Il diavolo collega questi due scritti pure relativamente al materiale di cui si compongono; da una parte, *Il perturbante* si costruisce interamente attraverso rinvii a opere letterarie – e, fra questi, spicca la citazione del romanzo di Ernst Theodor Amadeus Hoffmann intitolato *Gli elisir del diavolo* (1815)⁵⁵. Dall'altra, secondo Derrida, anche in *Al di là del principio di piacere* la «finzione letteraria» non è “soltanto” tale, come vorrebbe dare a intendere la retorica freudiana, bensì «veglia [...], come [...] un demone, sulla struttura del *fort:da*, sulla sua scena di scrittura o di eredità in disseminazione»⁵⁶. Scena di scrittura su cui veglia la finzione letteraria e che Derrida infarcisce ulteriormente ponendo come esergo del proprio discorso una nota contenuta nella *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli* (1758) di Jean-Jacques Rousseau nella quale si racconta di una rappresentazione teatrale de *L'escalada* in cui il personaggio del diavolo è «sdoppiato» sulla scena, provocando lo «spavento» degli spettatori e l'interruzione dello spettacolo⁵⁷.

Il secondo aspetto che occorre rilevare è l'uso del verbo *défendre*, che in francese vuol dire tanto “difendere” quanto “proibire” e che ben esprime ancora una volta la duplicità diabolica di Freud. Scrive infatti Derrida che quest'ultimo prende le difese del diavolo «forse anche perché in questa difesa che lo difende gli sia proibito di ritornare in persona, altrimenti che per la rappresentazione del suo avvocato. Il doppio in questo processo è difeso/proibito»⁵⁸. In altre parole, il padre della psicoanalisi indossa i panni dell'avvocato

⁴⁹ Anche *La vérité en peinture* (1978) associa il diavolo al tema del doppio e del passo, più precisamente con riferimento al dipinto *Un paio di scarpe* (1886) di Vincent Van Gogh e alla polemica fra Martin Heidegger e Meyer Schapiro (cfr. Heidegger, 1968; Schapiro, 2004). «Sì, supponiamo per esempio due scarpe destre o due scarpe sinistre. Non fanno più coppia, strizzano gli occhi o zoppicano, non so, in un modo strano, inquietante, forse minaccioso e leggermente diabolico. A volte ho questa impressione con le scarpe di Van Gogh e mi chiedo se Schapiro e Heidegger non si affrettino a fare il paio per rassicurarsi» (Derrida, 1978, p. 302; cfr. anche ivi, pp. 273; 314-317; 381).

⁵⁰ Derrida (2017), p. 243.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Derrida (2019), pp. 281-282.

⁵³ Cfr. Derrida (2018), p. 265 nota; cfr. ivi, pp. 265-280.

⁵⁴ Derrida (2017), p. 307. Com'è noto, parte delle considerazioni freudiane sul doppio sono svolte a partire dal testo *Il doppio* (1914) di Otto Rank.

⁵⁵ Cfr. Freud (1977b), pp. 95 ss.

⁵⁶ Derrida (2017), p. 307.

⁵⁷ Cfr. Rousseau (1972), p. 266 nota.

⁵⁸ Derrida (2017), p. 244.

non solo per difendere il diavolo evocato dalla propria speculazione, ma pure per scongiurarlo il ritorno “in persona”, per proibirgli di apparire nuovamente sulla scena e per mantenerlo, dunque, nella sua manifestazione perturbante di doppio. D'altronde, la motivazione che spinge Freud a presentarsi come avvocato del diavolo è, lo abbiamo accennato, la giustificazione della «pura curiosità scientifica»⁵⁹ che lo instrada sul cammino di una speculazione estrema ed estremamente inconcludente, zoppa, per certi versi imbarazzata, percorso in *Al di là del principio di piacere*. Per questo l'*advocatus diaboli* «non è il diavolo. Ma è forse ancora più maligno», dal momento che lo rappresenta e dunque può prenderne le parti anche senza credergli, può «arrangiarsi per prendere le sue parti o per mettere il diavolo dalla sua parte senza mettersi dalla parte del diavolo [...] senza darsi, venderci o prometterci al diavolo. Nessun contratto al di là della rappresentazione»⁶⁰.

È opportuno a questo punto aggiungere un'ultima considerazione rimarcando come una certa eco del nesso fra il diabolico e il giuridico appartenga alla stessa radice del termine *śatan*. Questo sostantivo, infatti, possiede in ebraico (ed è usato nell'Antico Testamento con) «il significato di “colui che si oppone”, e di “avversario”, anche nel senso generico di nemico di guerra [...]. In due passi la parola è poi impiegata nel senso tecnico di “colui che sostiene l'accusa in giudizio”»⁶¹. Questa annotazione permette di compiere un breve *excursus* relativo a una manifestazione del diavolo che avviene in un altro testo derridiano dedicato alla psicoanalisi freudiana. Ci riferiamo a *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana* (1995), rielaborazione di una conferenza tenuta nel giugno del 1994 a Londra durante un simposio organizzato da René Major ed Élisabeth Roudinesco. Fra le questioni principali poste da Derrida in questa circostanza, oltre a quella eponima dell'archivio, spicca il problema del rapporto tra Freud, la psicoanalisi e l'ebraismo affrontato attraverso la rilettura di alcuni passi del libro di Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable* (1991)⁶². I primi accenni a questo tema nel testo di Derrida sono, infatti, significativamente introdotti dall'evocazione del diavolo. Il riferimento questa volta è al seguente passo de *Il disagio della civiltà* (1929): «A nessuno piace sentirsi ricordare com'è difficile far coincidere l'esistenza innegabile del male – la quale tale rimane nonostante le proteste della Christian Science – con la sua onnipotenza e suprema bontà. Il diavolo sarebbe un'ottima scappatoia per scagionare Dio, economicamente avrebbe la stessa funzione di scarico che spetta all'ebreo nel mondo degli ideali ariani»⁶³.

L'ipotesi di Freud paragona dunque il ruolo del diavolo a quello dell'ebreo dal punto di vista dello scarico economico che queste due figure consentono, rispettivamente, di fronte a Dio e agli ideali della razza ariana. Nella sua funzione di *avversario*, dunque, che come abbiamo visto è uno dei significati del termine ebraico *śatan*, è comunque possibile ravvisare una «teodicea» dal momento che «il male radicale può ancora servire, l'infinita distruzione può essere reinvestita [...], il Diavolo può così *giustificare*»⁶⁴. Tale ipotesi echeggia distintamente in almeno due degli aspetti indagati da questo testo. Da una parte, la già menzionata questione della psicoanalisi come «scienza ebraica»⁶⁵, che sembra così disporsi in contrapposizione diretta con teorie come quelle della Christian Science⁶⁶, evocata criticamente dallo stesso Freud. Come se, laddove quest'ultime protestano contro l'esistenza del male radicale, la psicoanalisi freudiana si disponesse più scaltramente nella

⁵⁹ Freud (1977a), p. 244.

⁶⁰ Derrida (2017), pp. 341-342.

⁶¹ Busi (1999), pp. 319-320. Mentre nel *Dizionario delle religioni* di Alfred Bertholet si legge: «Nell'Antico Testamento la parte di Satana [...] è quella dell'“accusatore” dinanzi al tribunale divino» (Bertholet, 1972, pp. 133-134).

⁶² In quest'opera Yerushalmi intende rimarcare la rilevanza della cultura e della religione ebraica per la formazione del giovane Freud; cfr. Yerushalmi (1991), p. 64.

⁶³ Freud (1978), p. p. 607.

⁶⁴ Derrida (2005), pp. 23-24.

⁶⁵ Cfr. ad es. *ivi*, p. 59.

⁶⁶ Freud si riferisce al Cristianesimo scienziato (*Christian Science* il nome inglese), movimento fondato nella seconda metà dell'Ottocento da Mary Baker Eddy la quale, influenzata dalle teorie sulla guarigione mentale di Phineas Quimby, sosteneva, appunto, l'inesistenza e l'illusorietà del male, che sarebbe causato da convinzioni e credenze errate. In merito si leggano le pagine dedicate al tema da Zweig (2005).

posizione di avvocato, testimoniandone l'innegabile esistenza per difenderlo, nel doppio senso prima osservato: rappresentarne la presenza, senza sottoporla ad ablazione (come vorrebbe il cristianesimo scienziato), proibirne il ritorno e dunque sfruttarne la potenza. Dall'altra parte, essa si lega al principio economico che Derrida sorprende all'opera nell'archivio freudiano. Questo, infatti, che lavora alla «possibilità della memorizzazione, della ripetizione, della riproduzione» è, per ciò stesso, contemporaneamente attraversato dalla distruzione derivante dal fatto che «la logica della ripetizione» è, per Freud, «indissociabile dalla pulsione di morte» e dunque l'archivio «lavora sempre», anche «e a priori contro se stesso»⁶⁷. Porsi nella posizione di avvocato del diavolo, allora, vuol dire, in una qualche misura, indicare la possibilità di una compensazione della «aneconomia di questa forza di annichilimento alleata con la diabolica pulsione di morte», dal momento che tale distruzione «può ancora essere *reinvestita* in un'altra logica», grazie a quella «inesauribile risorsa *economista*» dell'archivio che, in tal modo, riesce a capitalizzare tutto, «ivi compreso ciò che lo rovina o ne contesta radicalmente il potere»⁶⁸.

3. *L'iperdiabolismo della decostruzione*

La scrittura vertiginosa di Derrida non consente di proporre una conclusione, un finale in piena regola per la storia di diavoli che abbiamo tratteggiato nelle pagine precedenti. Com'è stato notato, infatti, è forse «costitutivamente» *impossibile* comporre un testo che sia in grado di trattare esaustivamente anche una sola delle innumerevoli questioni disseminate e *aperte* nella e dalla decostruzione derridiana⁶⁹. Ispirandoci, piuttosto, a uno dei tratti che secondo Philippe Cabestan accomuna la pratica analitica e quella decostruzionista – ovvero il lavoro su elementi che appaiono generalmente marginali ma non lo sono, in realtà, affatto⁷⁰ – abbiamo tentato di restituire i tratti di un problema che ci sembra ancora tutto da affrontare. In altre parole, queste righe si sono accontentate di delimitare e impostare i termini di una questione che meriterebbe un'indagine più approfondita, per interrogare, ad esempio, la natura delle relazioni che questo diavolo psicoanalitico intrattiene con le pagine derridiane in cui sono il nome e la scrittura di Artaud a fornire la scena per la comparsa del demonio⁷¹. Oppure con quelle in cui, invece, è la questione dell'animalità a essere connessa al tema del diabolico⁷² o, ancora, con le numerosissime circostanze in cui è il celeberrimo Genio maligno cartesiano a confondere le proprie fattezze con quelle del diavolo⁷³.

A ogni modo, nelle apparizioni di questo diavolo abbiamo creduto di scorgere una figura esemplare della maniera in cui Derrida interagisce con la psicoanalisi, del modo in cui la sua scrittura ne segue, decostruendolo, il ritmo. Non è proprio il diavolo, per esempio, a infestare alcuni *Invii* derridiani allorché la *ripetizione* metamorfizza continuamente il Socrate e il Platone della miniatura⁷⁴ a cui ritorna senza posa la corrispondenza? Infatti,

⁶⁷ Derrida (2005), p. 22. Lettura che si ricollega, evidentemente, al primo e più importante testo derridiano sulla psicoanalisi (freudiana), *Freud e la scena della scrittura* (1967). Cfr. Derrida (2002a), pp. 255-297.

⁶⁸ Ivi, p. 23.

⁶⁹ «Scrivere su Derrida sembra un'impresa audace [...]. Ma su Derrida non si tratta di scrivere una tesi. Né oggi né domani [...], i testi futuri [...] permetteranno [...] la costituzione di un Libro, totalità conchiusa e naturale che rinchiuderebbe un significato immutabile e definitivo in un volume chiuso» (Kofman, 1984, p. 15).

⁷⁰ «Come Freud, a partire dalla nozione di spostamento, privilegia l'interpretazione degli atti mancati che generalmente passano inosservati: l'oblio dei nomi propri, i lapsus, gli equivoci, le gaffe; così Derrida, conformemente alla «logica» della supplementarietà, accorda tutta la propria attenzione a dei testi apparentemente marginali come i frammenti inediti o le note a piè di pagina. Si concentra, per esempio, sulla maniera in cui Lacan nel suo *Seminario sulla lettera rubata* – refuso o lapsus? – forza per due volte il «disegno» in «destino»; alla *Nota sul notes magico*; o ancora a quel passaggio discreto di *Al di là del principio di piacere* sulla pulsione di potere o pulsione di padronanza (*Bemächtigungstrieb*) nel suo rapporto al principio di piacere e alla sessualità» (Cabestan, 2007, pp. 67-68).

⁷¹ Cfr. ad es. Derrida (2002a), pp. 235, 314 nota; Id. (2002b).

⁷² Cfr. Derrida (2006), pp. 80; 124.

⁷³ Cfr. ad es. Derrida (1994b); Id. (2010) p. 80.

⁷⁴ Si tratta della miniatura presente come frontespizio nell'opera *Prognostica Socratis Basilei* di Matthew Paris (composta nel XIII secolo). L'immagine è riprodotta in Derrida (2017), p. 5.

scrive il filosofo francese, «essi sono il diavolo, la coppia Platone/Socrate, divisibile e indivisibile, la loro interminabile partizione, il contratto che li lega a noi fino alla fine dei tempi»⁷⁵. Oppure, con riferimento al solo Socrate raffigurato nella miniatura: «scrive il bel diavolo (barba e cappello a punta, la punta destra tocca il tendame)» proprio come il filosofo ateniese, che «scrive con le due mani»⁷⁶, rinviando ancora una volta al tema della duplicità ma alludendo anche a un'altra duplicità, quella che unisce e differenzia il diavolo e il demone socratico. È anche quest'ultimo, infatti, che ritorna, sotto forma diabolica, a infestare la psicoanalisi freudiana: il «demone è proprio ciò che *ritorna* senza essere chiamato dal PP [...]. Come il demone di Socrate – che avrà fatto scrivere tutti, a cominciare da colui che passa per non averlo mai fatto – questo automa ritorna senza spettare a nessuno, produce effetti di ventriloquia senza origine, [...] emissione e [...] destinatario»⁷⁷. Così, ancora, la diabolicità cui rinvia Freud in riferimento all'ostacolo terapeutico abita pure il rapporto della psicoanalisi con se stessa (ma non solo: per Derrida tale demone riguarda qualsiasi tradizione), dal momento che il demonico non è «ereditato», come un «contenuto» ma appartiene, bensì, «alla struttura del testamento»⁷⁸.

In almeno una circostanza Derrida sembra consapevole di una certa prossimità fra la decostruzione e la psicoanalisi verso cui la figura del diavolo allude. *Resistenze*, testo dedicato al «concetto» di analisi, rimarca infatti come la decostruzione obbedisca «innegabilmente ad un'esigenza *analitica*» nei confronti, per esempio, delle «presupposizioni» e delle «istituzioni»⁷⁹. Essa, sostiene, si rivolge ai testi per analizzarne senza posa «i presupposti analitisti e dialetticisti» con un movimento che la fa assomigliare «alla pulsione», con una «ritmata compulsione a inseguire il desiderio di originarietà semplice e presente a se stessa»⁸⁰. Per questo la decostruzione è necessariamente condotta verso un «crescendo analitista e trascendentalista», a un «iperbolismo» analitico che può assumere le fattezze di un «iperdiabolismo» e, in tal senso, essa «è anche un dramma interminabile dell'analisi»⁸¹.

Il diavolo che frequenta l'analisi, che si manifesta al suo interno, sembra insomma trascinare con sé la decostruzione, tentarla, tormentarla o, almeno, riproporsi continuamente al suo cospetto. Così, il senso dell'attenzione riservata da Derrida al passo diabolico e all'*advocatus diaboli* psicoanalitici risiede, a nostro avviso, nella somiglianza perturbante che manifestano rispetto alla decostruzione. Non è forse per questo motivo che Derrida, a sua volta, si è ripetutamente schierato in difesa dell'avvocato del diavolo? Che ha ripetuto la necessità di rendere ai testi di quest'ultimo «la loro potenza rivoluzionaria»⁸²? Che ha esortato la psicoanalisi a ritornare diabolicamente sui propri passi, per non finire rinchiusa asfitticamente nella propria istituzione e nel proprio diritto e per riuscire, al contrario, a reinventarli continuamente, aprendosi incessantemente al proprio fuori⁸³?

Bibliografia

- Bertholet, A. (1972), *Dizionario delle religioni*, trad. it. a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma.
 Blanchot, M. (2015), *La conversazione infinita. Scritti sull'insensato gioco di scrivere*, trad. it. a cura di R. Ferrara, Einaudi, Torino.

⁷⁵ Ivi, p. 95.

⁷⁶ Ivi, p. 192.

⁷⁷ Ivi, p. 306.

⁷⁸ Ivi, p. 317.

⁷⁹ Derrida (2014), pp. 88-89.

⁸⁰ Ivi, p. 93.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Derrida, Roudinesco (2001), p. 280.

⁸³ Cfr. Derrida (1990, 2013).

- Busi, G. (1999), *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Einaudi, Torino.
- Cabestan, P. (2007), "Spectres de Freud: Derrida et la psychanalyse", *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 53, vol. 1, pp. 61-71.
- Chemama, R., Vandermersch, B. (a cura di) (2004), *Dizionario di psicanalisi*, trad. it. a cura di C. Albarello, Gremese, Roma.
- Derrida, J. (1978), *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris.
- Derrida, J. (1990), "Let Us Not Forget – Psychoanalysis", *Oxford Literary Review*, nn. 1-2, vol. 12, pp. 3-7.
- Derrida, J. (1992), *F(u)ori. Le parole angolate di Nicolas Abraham e Maria Torok*, in Abraham, N., Torok, M., *Il verbario dell'Uomo dei Lupi*, trad. it. a cura di M. Ajazzi Mancini, Liguori, Napoli, pp. 47-97.
- Derrida, J. (1994a), *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, trad. it. a cura di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano.
- Derrida, J. (1994b), "Essere giusti con Freud". *La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, trad. it. a cura di G. Scibilia, Raffaello Cortina, Milano.
- Derrida, J. (1997), *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (1999), *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, trad. it. a cura di G. Sertoli, ombre corte, Verona.
- Derrida, J. (2000), *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, trad. it. a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2002a), *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (2002b), *Artaud le Moma*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (2005), *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, trad. it. a cura di G. Scibilia, Filema, Napoli.
- Derrida, J. (2006), *L'animale che dunque sono*, trad. it. a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2010), *La bestia e il sovrano*, vol. II, ed. it. a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2013), *Stati d'animo della psicanalisi. L'impossibile aldilà di una sovrana crudeltà*, trad. it. a cura di C. Furlanetto, ETS, Pisa.
- Derrida, J. (2014), *Resistenze. Sul concetto di analisi*, trad. it. a cura di M. Di Bartolo, Mimesis, Milano.
- Derrida, J. (2017), *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, trad. it. a cura di S. Facioni e F. Vitale, Mimesis, Milano.
- Derrida, J. (2018), *La disseminazione*, trad. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2019), *La vie la mort. Séminaire 1975-1976*, a cura di P.-A. Brault e P. Kamuf, Seuil, Paris.
- Derrida, J., Roudinesco, É. (2001), *De quoi demain... Dialogue*, Fayard/Galilée, Paris.
- Diodato, R. (2016), *Decostruzionismo*, Editrice Bibliografica, Milano.
- Facioni, S. (2019), *Ritmografie. Derrida, la letteratura, la cenere, il melangolo*, Genova.
- Facioni, S., Regazzoni, S., Vitale, F. (2012), *Derridario. Dizionario della decostruzione*, il melangolo, Genova.
- Freud, S. (1975), *Ricordare, ripetere e rielaborare*, in *Opere*, vol. 7, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 353-361.
- Freud, S. (1977a), *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. 9, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 187-249.
- Freud, S. (1977b), *Il perturbante*, in *Opere*, vol. 9, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 77-118.
- Freud, S. (1978), *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. 10, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 553-630.
- Goethe, J.W. (1970), *Faust*, in *Opere*, trad. it. a cura di V. Santoli, Sansoni, Firenze, pp. 1-56; 1077-1195.

- Heidegger, M. (1968), *L'origine dell'opera d'arte*, in Id., *Sentieri interrotti*, trad. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, pp. 3-69.
- Kofman, S. (1984), *Lectures de Derrida*, Galilée, Paris.
- Lacan, J. (2002), *Scritti*, trad. it. a cura di G.B. Contri, 2 voll., Einaudi, Torino.
- Lacan, J. (2004), *Il seminario. Libro V, Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*, trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino.
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (1993), *Enciclopedia della psicoanalisi*, trad. it. a cura di L. Mecacci e C. Puca, Laterza, Roma-Bari.
- Mallet, M.-L., Michaud, G. (a cura di) (2004), *Cahiers de l'Herne. Jacques Derrida*, l'Herne, Paris.
- Major, R. (2001), *Lacan avec Derrida. Analyse désistancielle*, Flammarion, Paris.
- Major, R. (2002), "Derrida, lecteur de Freud et de Lacan", *Études françaises*, vol. 38, pp. 165-178.
- Palombi, F. (2017), "Jacques Derrida e la logica spettrale", *Giornale di metafisica*, XXXIX, n. 1, pp. 265-281.
- Palombi, F. (2018), "«L'effetto fantasma»: Jacques Derrida e l'«iperfenomenologia»", *Bollettino filosofico*, n. 33, pp. 290-303.
- Roudinesco, É. (1986), *Histoire de la psychanalyse en France. 2 (1925-1985)*, Seuil, Paris.
- Rousseau, J.-J. (1972), *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli*, in *Opere*, ed. it. a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze, pp. 199-275.
- Rovatti, P.A. (1998), *Il paiolo bucato. La nostra condizione paradossale*, Cortina, Milano 1998.
- Schapiro, M. (2004), *L'oggetto personale come soggetto di natura morta. A proposito delle osservazioni di Heidegger su van Gogh*, in Corrain, L. (a cura di), *Semeiotiche della pittura. I classici. Le ricerche*, Meltemi, Roma, pp. 193-206.
- Smith, J.K.A. (2009), *The Devil Reads Derrida*, Eedermans, Grand Rapids.
- Tonda, J. (2005), "Derrida, le diable, les fantômes et les miroirs anormaux africains", *Politique africaine*, n. 97, pp. 172-177.
- Vergani, M. (2000), *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano.
- Vitale, F. (2008), *Spettrografie. Jacques Derrida tra singolarità e scrittura*, il melangolo, Genova.
- Yerushalmi, Y.H. (1991), *Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable*, Yale University Press, New Haven.
- Zweig, S. (2005), *L'anima che guarisce. Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud*, trad. it. a cura di L. Mazzucchetti, E/O, Roma.

Resistenza e interpretazione

Abstract: *Resistance and Interpretation*

The deconstructive approach to texts is similar to psychoanalytic listening, due to its attention to apparently marginal aspects. However Derrida warns against the tendency of psychoanalysis to go beyond the signifier in the direction of the signified and tries to valorise the Freudian texts which seem to contradict this tendency. Starting with *Das Unheimliche*, the possibility of overcoming the semantism and hedonism that characterize previous writings emerges in Freudian discourse. The compulsion of repetition seems to name another concept of mimesis, capable of deconstructing the symbolic order.

Keywords: Deconstruction, Hermeneutics, Mimesis, Psychoanalysis, Resistance

1. Un ascolto obliquo

Secondo Sarah Kofman la prossimità di Derrida alla psicoanalisi va ricercata nella «qualità della sua attenzione ai testi», nel suo modo, obliquo, di ascoltarli lasciando parlare tutto ciò che il logocentrismo considera marginale. «Ora, Freud insegna che un dettaglio, insignificante in apparenza, può portare l'essenziale, poiché il centro di interesse sul quale si investe l'energia è spesso spostato a causa della censura»¹. Di qui l'attenzione derridiana non solo per le smagliature del testo, le sue contraddizioni od omissioni, le ripetizioni o le digressioni, ma anche per gli aspetti tipografici, le note, l'interpunzione e, più in generale, per i testi secondari e marginali nella produzione di un autore².

La nozione di ascolto obliquo evocata da Kofman per descrivere l'affinità tra decostruzione e psicoanalisi rimanda alla metafora anatomica dell'obliquità del timpano, impiegata da Derrida nel saggio introduttivo a *Margini della filosofia*.

Si sa che la membrana del timpano, setto sottile e trasparente che separa il condotto auricolare dell'orecchio medio (la cassa), è tesa obliquamente (*loxôs*). [...] Essa non è dunque perpendicolare all'asse del condotto. Uno degli effetti di questa obliquità è di aumentare la superficie di impressione e dunque la capacità di vibrazione. [...] La finezza dell'udito è in rapporto diretto con l'obliquità del timpano. Il timpano guarda di sbieco³.

La postura obliqua – della psicoanalisi come della decostruzione – interrompe l'ortogonalità del discorso del *logos*. Non si tratta di opporsi al logocentrismo o di superarlo, ma piuttosto di porsi al suo interno, di abitarlo ossessionandolo, di lavorare nei suoi margini e nelle sue crepe. Ecco il programma della decostruzione: «Lussare l'orecchio filosofico, far lavorare il *loxôs* nel *logos*»⁴.

* Università degli Studi di Perugia.

¹ Kofman (1984), p. 92, traduzione nostra.

² Si veda anche Cabestan (2007), p. 67. «Come Freud, a partire dalla nozione di spostamento, privilegia l'interpretazione degli atti mancati che passano generalmente inosservati: dimenticanze di nomi propri, lapsus, equivoci, gaffes; allo stesso modo Derrida, conformemente alla logica della supplementarietà, accorda tutta la sua attenzione a dei testi apparentemente marginali come i frammenti inediti o le note a piè di pagina» (traduzione nostra). Occorre inoltre osservare che Derrida non solo legge e ascolta con una postura prossima a quella della psicoanalisi, ma la sua scrittura fa proprie le retoriche dell'inconscio. Il suo stesso testo si popola di invenzioni linguistiche e tipografiche capaci di condensare significati molteplici e contrastanti.

³ Derrida, (1997b), p. 10.

⁴ *Ibidem*.

Il privilegio della *phoné*, che secondo Derrida attraversa tutta la storia della metafisica fino alla fenomenologia di Husserl, garantisce l'intimità del *logos* con il suo stesso orecchio. La voce, infatti, diversamente dalla scrittura, implica la presenza dell'emittente che non perde così il controllo del messaggio. Il discorso del *logos* si configura come un sentirsi parlare, un parlare a sé della ragione che nell'atto di rapportarsi all'alterità del mondo la ascolta solo nella misura in cui essa le restituisce la sua stessa eco. Ora, se il movimento del *logos* è sempre un movimento circolare di riappropriazione, la decostruzione fa vibrare nell'orecchio del *logos*, tra il *logos* e il suo proprio, una membrana obliqua che dividendolo lo avrà già da sempre sdoppiato, disappropriato.

In una conversazione con Elisabeth Roudinesco, Derrida spiega come sia stato proprio il bisogno di scardinare il primato della presenza a sé del soggetto ad avergli fatto avvertire l'esigenza di avvalersi degli strumenti della psicoanalisi.

Fino al 1965 non avevo ancora preso in considerazione la necessità della psicoanalisi nel mio lavoro filosofico. A partire da *Della grammatologia* ho cominciato a sentire la necessità propriamente decostruttrice di rimettere in questione il primato del presente, della piena presenza – e dunque anche della presenza a se stessi e della coscienza – e perciò di utilizzare le risorse della psicoanalisi⁵.

Se tali risorse si rendono necessarie a partire dal venir in chiaro dell'esigenza – «propriamente decostruttrice» – di mettere in questione il primato del presente (e in particolare il primato fenomenologico della presenza a sé della coscienza vivente) è perché il discorso psicoanalitico rappresenta, pur all'interno dell'intrascendibile orizzonte della metafisica, una radicale messa in questione di tale primato. Un'altra presenza abita e travaglia già da sempre la coscienza, la ossessiona, la contamina e la fa parlare. Questa inquietante presenza spettrale è ciò con cui la filosofia deve fare i conti.

È proprio intorno al privilegio del presente attuale, dall'adesso, che si svolge, in ultima istanza, questo dibattito, che non può somigliare a nessun altro, tra la filosofia, che è sempre filosofia della presenza, e un pensiero della non-presenza, che non è forzatamente il suo contrario, né necessariamente una meditazione dell'assenza negativa, anzi una teoria della non presenza come inconscio⁶.

La psicoanalisi non si limita a mostrare la presenza dell'altro nel proprio, ma porta in luce una struttura della temporalità che contesta radicalmente il primato del presente vivente che Derrida vede ancora operante nella fenomenologia di Husserl. La psiche si costituisce come un sistema di tracce, di differenze, di rinvii. Non a caso, osserva Derrida, «le *Vorlesungen* sulla coscienza interna del tempo confermano il predominio del presente e respingono "il troppo tardi" del divenir-cosciente di un "contenuto inconscio", cioè la struttura della temporalità implicata da tutti i testi di Freud»⁷.

Rifuggendo ogni antitesi e ogni contrapposizione frontale, la decostruzione si configura come un'operazione testuale – di lettura e di scrittura insieme – che, mettendosi sulle tracce del *logos*, lo segue fino a prenderlo alla sprovvista in un agguato (*lochos*)⁸. In questa prospettiva essa sembra configurarsi come una forma di azione-non azione capace di lasciar accadere una trasformazione. Come lo stratega cinese di cui parla François Jullien in *Pensare l'efficacia*, la decostruzione innesca «un processo tale da far perdere all'avversario il contegno, per condurlo davanti a sé disunito [...]. Al punto che se lo si attacca, crolla. Azione/trasformazione»⁹. Su questo valore trasformativo dell'ascolto derridiano dovremo poi tornare. Soffermiamoci ora sulla sua non-attività. Come la

⁵ Derrida, Roudinesco (2004), p. 233.

⁶ Derrida (1997a), p. 98.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Derrida (1997b), pp. 10-11.

⁹ Jullien (2006), p. 54.

psicoanalisi, anche la decostruzione è un'arte di lasciar parlare l'altro e di lasciar parlare nell'altro il suo altro. Derrida segue pazientemente ogni testo e ogni parola della tradizione occidentale con cui si confronta lasciando che esse mostrino da sé il proprio stesso movimento decostruttivo. In tal senso la lettura di Derrida è una continua riscrittura del lessico filosofico.

Riscrivere le parole dell'Occidente ha sempre voluto dire, per Derrida, seguirne fedelmente il percorso testuale, spesso tortuoso e labirintico, fino a individuare la "macchia cieca" (Bataille), quel "ponte" che mette le parole della tradizione in comunicazione con il loro altro. Un altro che è, in realtà, già in loro, che abita le nostre parole a loro e a nostra insaputa¹⁰.

Il medesimo lavoro di riscrittura Derrida lo svolge nei confronti dei testi e dei concetti freudiani.

Doppio movimento dunque, come sempre d'altronde: sottolineare o mettere in risalto in Freud risorse che non erano ancora state riconosciute [...] e al tempo stesso sottoporre il testo freudiano – inteso come teoria e come istituzione – a una lettura decostruttiva. Dal momento che nessun testo è mai omogeneo [...] può essere legittimo, e direi addirittura necessario, compierne una lettura separata, differenziata, e persino apparentemente contraddittoria. Attiva, performativa, personale, questa lettura non può non essere se non l'invenzione di una riscrittura¹¹.

Derrida piega la psicoanalisi sulla psicoanalisi per lasciare emergere dalle crepe che la attraversano delle possibilità ancora inesprese. La stessa Kofman osserva che «malgrado la presa in prestito di un certo numero di concetti dalla psicoanalisi, malgrado l'analogia del tipo di ascolto, la lettura di Derrida mima soltanto quella dell'analisi»¹².

2. La metafora della verità come svelamento

La differenza tra l'approccio decostruttivo al testo e la psicoanalisi emerge in modo nitido già in *Della grammatologia*. Qui Derrida, pur avvalendosi di strumenti e concetti di matrice psicoanalitica, non oltrepassa il significante in direzione del significato, non cerca il latente dietro al manifesto, ma porta in luce una tensione interna tra due forze, due gesti, che lacerano il discorso di Jean-Jacques Rousseau. Da una parte, sul piano dell'esperienza, Rousseau si avvale della scrittura letteraria per riappropriarsi di una presenza perduta, dall'altra, sul fronte della teoria, egli porta avanti «una requisitoria contro la negatività della lettera nella quale bisogna leggere la degenerazione della cultura ed il disgregarsi della comunità»¹³. Questi due gesti trovano una paradossale unificazione nel termine e nella nozione di supplemento. Mortale e salvifico insieme, il supplemento presenta i tratti perturbanti e ambigui del *phàrmakon*.

Sebbene il versante dell'esperienza rimandi alla dimensione del vissuto, la decostruzione del testo di Rousseau non si traduce mai in un'interpretazione psicobiografica. Derrida fa emergere una catena di supplementi che conduce, attraverso sostituzioni e spostamenti, dalla natura alla madre, dalla madre a Maman e da Maman a Teresa, in una circolazione di desiderio che, differendo sempre il soddisfacimento, allontana la presenza rappresentandola. Derrida non perviene a nessuna origine della catena dei significanti, ma porta in luce la logica della supplementarietà come condizione di possibilità di ogni slittamento da un significante ad un altro, da un supplemento ad un altro.

¹⁰ Scibilia (2005), p. 188.

¹¹ Derrida, Roudinesco (2004), pp. 235-236.

¹² Kofman (1984), p. 104.

¹³ Derrida (1998), p. 200.

Jean-Jacques ha potuto cercare così un supplemento a Teresa solo ad una condizione: che il sistema della supplementarietà fosse già aperto nella sua possibilità [...] e che in un certo modo Teresa stessa fosse già un supplemento. Come Maman lo era già stata di una madre sconosciuta, e come la “vera madre” stessa, cui si arrestano le “psicoanalisi” conosciute del caso Jean-Jacques Rousseau, lo sarebbe stata anch’essa, in un certo modo, fin dalla prima traccia ed anche se non fosse “veramente” morta mettendo al mondo¹⁴.

Mentre le letture psicoanalitiche sembrano trovare un termine alla catena dei supplementi proprio nella madre, Derrida intende la madre già come un supplemento, mostrando come ad essere originaria non sia la presenza, ma la non-origine come supplementarietà. La catena dei significanti non conduce a nessun significato ultimo. «La nostalgia della presenza non è riferita alla nostalgia del seno materno, né alla sua verità»¹⁵.

Ciò che Derrida intende mettere in luce ponendosi sulle tracce del pericoloso supplemento è che dietro l’opera di Rousseau, dietro il simulacro di una scrittura che sembra volersi riappropriare di una presunta pienezza originaria «non c’è mai stato altro che scrittura; non ci sono mai stati altro che supplementi, significati sostitutivi che non hanno potuto sorgere che in una catena di rinvii differenziali»¹⁶.

L’interpretazione psicoanalitica – «se si intende con questo una interpretazione che ci trasporta fuori dalla scrittura verso un significato psico-biografico o anche verso una struttura psicologica generale che si potrebbe di diritto separare dal significante»¹⁷ – trascura completamente di mettere a tema il proprio della scrittura, ovvero il testo come tessitura e non in quanto rimando a un significato extratestuale. Trascendendo il significante in direzione della vita l’interprete riduce la specificità del testo ad una mera funzione negativa e il proprio stesso atto interpretativo ad uno smascheramento. Derrida non nega che vi sia un rapporto tra la biografia e l’opera, tuttavia il testo non si radica solo nella vita dell’autore, ma anche nello «strapiombo» e nel «già lì della lingua e della cultura»¹⁸. Ora, anche se una psicoanalisi del testo fosse in grado di dirimere questa complessa rete di appartenenze, essa dovrebbe ancora analizzare la propria stessa iscrizione entro la storia della metafisica. Iscrizione che sembra trovare il suo luogo proprio nella prassi interpretativa della psicoanalisi e in una certa metafora della verità come svelamento che sembra sostenerla.

La messa a nudo dello *Stoff*, la scoperta del materiale semantico – ecco cosa segnerebbe il termine della decifrazione analitica. Mettendo a nudo il senso dietro i travestimenti formali, scomponendo il lavoro, essa esibisce il contenuto primario che sta sotto le elaborazioni secondarie [...] Esibizione, messa a nudo, denudamento, svelamento – l’esercizio è noto: è la metafora della verità. Si può anche dire la metafora della metafora, la verità della verità, la verità della metafora. Quando Freud intende mettere a nudo lo *Stoff* originario sotto i travestimenti del processo secondario prevede la verità del testo¹⁹.

Per quanto la psicoanalisi metta in discussione il presupposto logocentrico che riconduce il testo all’intenzione comunicativa cosciente del suo autore, essa continua a ritenere attingibile un significato ultimo, attribuendo all’interprete-analista la capacità non solo di farsi strada tra i veli dell’elaborazione secondaria, ma anche di emanciparsi dal proprio stesso processo primario. Questo tipo di lettura analitica dissolve il testo e ne cancella ogni estraneità, fagocitandolo in un movimento di appropriazione che si configura come

¹⁴ Ivi, p. 217.

¹⁵ Kofman (1984), p. 104.

¹⁶ Derrida (1998), p. 220.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Ivi, p. 222.

¹⁹ Derrida (2005), pp. 13-14.

un ritrovamento del proprio nell'altro. In tal senso la lettura analitica, che sembrava poter scardinare il primato del *logos*, si risolve in una violenza ermeneutica che decostruisce la sovranità dell'Io solo in quanto Io dell'altro.

Derrida riconosce a Jacques Lacan il merito di aver tentato, partendo dai presupposti della psicoanalisi, un diverso approccio al testo. Nel seminario su *La lettera rubata* «la questione generale del testo [...] è senza tregua operante. Qui la logica del significante interrompe il semantismo ingenuo»²⁰. L'analisi lacaniana del racconto di Edgar Allan Poe si concentra, in effetti, su un significante – la lettera rubata del titolo – e sul suo spostamento di mano in mano. Derrida tuttavia fa notare che Lacan non prende in esame il significante del racconto, ma il significante in quanto suo significato. La novella narra di una lettera rubata che assurge, nell'interpretazione lacaniana, a sostituto del significante. «Lo spostamento del significante viene quindi analizzato come un significato, come l'oggetto raccontato in una novella»²¹. In definitiva il racconto svelerebbe per Lacan la verità del significante e del suo tragitto. È vero che ogni trascendimento del testo in direzione dell'autore viene fatto cadere, ma insieme all'autore Lacan lascia fuori dall'analisi anche l'operazione della scrittura, la cornice narrativa, il narratore e la funzione narrante. Quello di Lacan è, secondo Derrida, un cattivo formalismo. «Tale formalismo garantisce come sempre il prelievo surrettizio di un contenuto semantico»²². La verità del testo di Poe portata in luce dal *Seminario* è la verità del significante e del suo tragitto, dunque, ancora una volta, la verità della verità come riappropriazione e adeguazione. Lacan finisce per ricadere in una logica dell'interpretazione come messa a nudo della verità. Se è vero che il senso della lettera non è a disposizione dei soggetti che sono assoggettati al suo stesso movimento, è anche vero che per Lacan «la lettera ha un luogo di emissione e di destinazione. [...] La mancanza a partire dalla quale il soggetto si costituisce»²³. Il significante segue un tragitto circolare di riappropriazione. E ancora una volta il suo luogo di emissione e destinazione è il femminile in quanto luogo della mancanza del pene.

Questo luogo proprio, noto a Dupin, come pure allo psicoanalista [...] è il luogo della castrazione: la donna in quanto luogo svelato della mancanza del pene, in quanto verità del fallo, ossia della castrazione. La verità della lettera rubata è la verità, il suo senso è il senso, la sua legge è la legge, il contratto della verità con se stessa nel *logos*²⁴.

Non solo Lacan inscriverebbe il testo di Poe entro una logica della verità come riappropriazione, ma troverebbe in esso un'enunciazione di questa logica e della sua legge. La finzione letteraria diverrebbe così il luogo della messa in scena della verità come svelamento e, dunque, anche il luogo in cui la scrittura – in quanto mimesi, copia, *techne* – si autocancella, risolvendosi completamente nella verità che imita.

3. Mimesi e resistenza

Secondo Derrida a Lacan sfugge «quella resistenza sempre rinnovata della finzione letteraria alla legge generale del sapere psicoanalitico»²⁵ che Freud sembra invece aver scorto in *Das Unheimliche*. C'è qualcosa nella letteratura – Derrida dice nella finzione letteraria, cioè nella letteratura come mimesi, come copia, come doppio – che resiste. Ogni volta che una resistenza cade sotto i colpi dell'analisi, una nuova resistenza torna a resisterle. Questa resistenza sempre ritornante ha a che fare con la natura stessa della mimesi in quanto ripetizione, reduplicazione, raddoppiamento.

Negli scritti precedenti a *Das Unheimliche* e ad *Al di là del principio di piacere*, la riflessione freudiana sulla letteratura – ma il discorso può essere esteso a quasi tutte le

²⁰ Ivi, p. 22.

²¹ Ivi, p. 32.

²² Ivi, p. 40.

²³ Ivi, p. 49.

²⁴ Ivi, pp. 51-52.

²⁵ Ivi, p. 31.

applicazioni della psicoanalisi al dominio delle arti – rimane caratterizzata non solo dal semantismo, ma anche da un certo eudemonismo o edonismo²⁶. Freud ritiene che il contenuto dell'opera d'arte sia della stessa natura di quello dei sogni e delle fantasticherie del più comune degli uomini. La specificità dell'arte si risolverebbe nella sua capacità, eminentemente negativa, di ammantare questi contenuti, derivanti da fonti proibite, di una veste formale. All'elaborazione formale Freud riconosce anche la funzione di suscitare nel fruitore un piacere preliminare che preparerebbe la scarica pulsionale derivante dall'attingimento di contenuti inconsci che, altrimenti, ci rimarrebbero preclusi.

Egli analizza l'opera in quanto mezzo al servizio del solo principio del piacere: tra un piacere preliminare (*Vorlust*) o un premio di seduzione (*Verlockungsprämie*) prodotti della riuscita formale, e un piacere finale legato al sollievo della tensione. Questo non significa che dopo 1919-20 tali proposizioni vengano colpite da perenzione; ma sembrano tuttavia spostarsi all'interno di un campo trasformato. La problematica di questo spostamento è ancora da definire²⁷.

Le opere del 1919-1920 oltre a mettere in discussione la sovranità del principio di piacere, introducono anche una certa logica della ripetizione capace di decostruire non solo l'estetica psicoanalitica, ma la nozione stessa di mimesi su cui essa ancora si regge. In alcune note alla *Double séance* e in *Posizioni*, Derrida delinea un vero e proprio programma di ricerca che, muovendo dai concetti di compulsione di ripetizione e pulsione di morte, condurrebbe ad un ripensamento dell'arte e della letteratura.

A partire da *Al di là del principio di piacere*, da *Das Unheimliche* [...] bisogna ricostruire una logica che, per molti aspetti, sembra contraddire o comunque complicare singolarmente l'intero discorso esplicito e "regionale" che Freud ha proposto sulla "letteratura" e sull'"arte". Io ho fatto spesso riferimento, specie in "La différance" e ne "La double séance" alla "pulsione di morte", a un certo dualismo e a una certa ripetizione, quali sono presenti in quei due testi freudiani. Tutto ciò richiede [...] un'elaborazione che metta in rapporto un nuovo concetto di ripetizione (già operante in Freud, ma in modo non continuo) col valore di *mimesis*²⁸.

Pur non lasciando mai del tutto la prospettiva semantico-edonistica, Freud si mostrerebbe più attento «all'ambivalenza indecidibile, al gioco del doppio, allo scambio senza fine del fantastico e del reale, del simbolizzato e del simbolizzante, al processo della sostituzione interminabile»²⁹. In una parola, a quella che Derrida chiama "disseminazione". Ovvero a ciò che «situa il *più e meno* che resiste indefinitamente a – nonché ciò a cui resiste – l'effetto di soggettività, la soggettivizzazione, l'appropriazione [...] insomma quanto Lacan [...] chiama l'ordine del simbolico»³⁰.

In questa nuova prospettiva la mimesi cessa di essere il rassicurante rispecchiamento del significato nel significante per diventare scissione interminabile, reduplicazione infinita senza origine semplice. Un simile movimento scompagina l'ordine del simbolico e resiste ad ogni tentativo di analisi, di scomposizione o di interpretazione. La ripetizione disseminante non situa solo *ciò che* resiste, ma anche *ciò a cui* la resistenza resiste. Condizione di impossibilità e di possibilità ad un tempo, la compulsione di ripetizione è insieme ciò che fa fallire e rilancia sempre l'interpretazione.

In *Resistenze*, dopo aver ricostruito la classificazione dei tipi di resistenza proposta da Freud negli *Addenda* ad *Inibizione, sintomo e angoscia* e dopo aver individuato nella

²⁶ Cfr. Derrida (2018), p. 265 nota. Su questo tema si veda anche Pagnini (1977).

²⁷ Derrida (2018), p. 265 nota.

²⁸ Derrida (1999), pp. 107-108.

²⁹ Derrida (2018), p. 283 nota.

³⁰ Derrida (1999), p. 99.

resistenza proveniente dall'Es, nella compulsione di ripetizione, il principio organizzatore di tutta la serie, Derrida osserva:

Il paradosso che mi interessa qui è che questa compulsione di ripetizione, in quanto paradigma iperbolico della serie, in quanto resistenza assoluta, rischia di distruggere il senso della serie alla quale è tenuta ad assicurare questo senso [...], ma più ironicamente ancora, essa definisce senza dubbio una resistenza che non ha senso – e che, d'altronde, non è una resistenza³¹.

Resistenza paradossale ed ironica, questa compulsione di ripetizione, parla senza dir nulla. Mentre le altre resistenze, infatti, pur nella loro opposizione all'appropriazione ermeneutica, rimangono omogenee al senso e sono sempre interpretabili, questa sembra affondare, come l'ombelico del sogno, nell'ignoto³².

Siamo qui di ritorno a ciò che è più prossimo all'ombelico del sogno, in questo luogo in cui il desiderio di morte e il desiderio tout court chiamano e dicono l'analisi che essi proibiscono, la dicono non dicendo nulla, rispondono senza rispondere, senza dire sì né no, senza accettare né opporsi, parlando tuttavia, ma senza dire nulla né il sì né il no, come *Bartleby The Scrivener*. [...] Bartleby fa parlare l'analista come narratore e uomo di legge. Bartleby è il segreto della letteratura³³.

La logica perturbante della ripetizione che Derrida ricava da *Das Unheimliche* delinea un nuovo concetto di mimesi capace di scardinare tutto un sistema di opposizioni. Non solo viene meno ed è consegnata all'indecidibilità l'opposizione tra verità e finzione, ma risultano inassegnabili anche le posizioni dell'autore e dell'interprete. La produzione dell'opera, il gesto della scrittura, è di per sé già un atto interpretativo. Allo stesso modo l'analisi, la critica e l'ermeneutica contribuiscono alla produzione infinita dell'opera. Nel gioco di spostamenti e di assegnazioni topologiche non è più possibile dire chi scrive cosa né chi interpreta chi.

Bartleby, il segreto della letteratura, incarna la perturbante ironia della compulsione di ripetizione. «Parlare così per non dire niente [...] in modo da intrigare, sconcertare, interrogare, far parlare [...] è parlare ironicamente»³⁴. Proprio perché il suo discorso non può riposare in un senso ultimo, Bartleby costringe a pensare, a scrivere, a interpretare, a continuare a produrre significati. L'impossibilità di ricondurre il testo al suo voler dire, non implica che si debba rinunciare a interpretare, tutt'altro. L'esito dell'innesto della tematica della pulsione di morte nel campo dell'estetica e della critica letteraria non è la paralisi del nichilismo, ma l'apertura alla possibilità di un senso che rimane sempre avvenire.

Bibliografia

- Cabestan, P. (2007), "Spectres de Freud: Derrida et la psychanalyse", *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, 2007.
- Derrida, J. (1997a), *La voce e il fenomeno*, trad. it. a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1997b), *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (1998), *Della grammatologia*, trad. it. a cura di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1999), *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, trad. it. a cura di M. Chiappini e G. Sertoli, ombre corte, Verona.

³¹ Derrida (2014), p. 82.

³² Freud (1989), p. 479.

³³ Derrida (2014), pp. 83-84.

³⁴ Cfr. Derrida (2003), p. 109.

- Derrida, J., Roudinesco, E., (2004), *Quale domani*, trad. it. a cura di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino.
- Derrida, J. (2003), *Donare la morte*, trad. it. a cura di L. Berta, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2005), *Il fattore della verità*, trad. it. a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano.
- Derrida, J. (2014) *Resistenze*, trad. it. a cura di A. Busetto e M. Di Bartolo, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Derrida, J. (2018), *La disseminazione*, trad. it. a cura di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano.
- Freud, S. (1989), *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, vol. 3, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jullien, F. (2008), *Pensare l'efficacia in Cina e in Occidente*, trad. it. a cura di M. Guareschi, Laterza, Roma-Bari.
- Kofman, S. (1984), *Lectures de Derrida*, Galilée, Paris.
- Pagnini, A. (1977), *Das Unheimliche, la ripetizione, la morte*, in Rella, F. (a cura di), *La critica freudiana*, Feltrinelli, Milano, pp. 165-178.
- Scibilia, G. (2005), "Eredità", *aut aut*, n. 327, pp. 187-193.

Eteronomia ed elezione. Derrida e l'elogio della psicoanalisi

Abstract: *Heteronomy and Election. Derrida and the Praise of Psychoanalysis*

Inserted in the wider debate around the relationship between Derrida and psychoanalysis, this essay investigates the different status of ipseity arising from the encounter between deconstruction and psychoanalysis. The aim is to show how Derrida provides us with a “positive” knowledge about the “subject” – a “subject” that is divided, differentiated, irreducible to the conscious intentionality of an egological pole – and its genealogy, via some word-concepts: heteronomy, election, response.

Keywords: Derrida, Election, Heteronomy, Psychoanalysis, Response

La prospettiva del presente saggio è assai circoscritta: sullo sfondo del tema generale scelto per il volume, l'intento è quello di evidenziare quale diverso statuto dell'ipseità sia scaturito – o possa eventualmente scaturire – dal rapporto tra decostruzione e psicoanalisi, a partire dal testo derridiano e anche al di là di esso.

1. *L'amico della psicoanalisi*

Per andare il più rapidamente possibile al punto, prenderò le mosse dall'ultimo capitolo di *Quale domani?* – un libro del 2001, che riproduce il dialogo tra Jacques Derrida e Éli-sabeth Roudinesco –, significativamente intitolato «Elogio della psicoanalisi». All'inizio del capitolo, Roudinesco ricorda l'idea di Sándor Ferenczi di fondare una Società degli amici della psicoanalisi e Derrida, prendendo la parola, esprime immediatamente il suo gradimento per l'espressione, riconoscendosi nella veste di «amico della psicoanalisi». Nell'amicizia, ossia nella cornice di una «approvazione irreversibile», di un «sì» all'evento della psicoanalisi e di coloro che ne hanno segnato l'origine e la storia, vi è infatti anche la distanza necessaria alla messa in questione, alla discussione. Il «sì» dell'amicizia, osserva Derrida parlando di sé, «presuppone la certezza che la psicoanalisi rimanga un evento storico incancellabile, la sicurezza che si tratti di una *buona cosa*, che debba essere amata, sostenuta, anche laddove – ed è il mio caso – non sia mai stata praticata in modo istituzionale, né in quanto analizzato né in qualità di analista, e anche nel caso in cui si nutrano gli interrogativi più profondi nei riguardi di buona parte dei cosiddetti fenomeni “psicoanalitici”, a livello teorico come istituzionale, giuridico, etico o politico»¹. L'amico della psicoanalisi, dunque, proprio in quanto amico, manifesta la sua stima per essa, per ciò che si può considerare «una sorta di rivoluzione freudiana», che ha segnato e dovrebbe continuare a segnare lo spazio in cui ci troviamo a vivere e pensare, ma anche, al tempo stesso, non si sottrae al dovere di una vigilanza critica, facendo attenzione a ciò che in essa resta di problematico, dunque di decostruibile e perfettibile.

I testi derridiani attestano la storia di questa amicizia: Derrida non ha mai mancato, infatti, di riconoscere il debito che lega la decostruzione alla psicoanalisi e al tempo stesso di continuare a decostruirne i “dogmi”, di metterne a frutto le potenti contestazioni della metafisica della presenza e di denunciarne le aderenze a quella stessa metafisica. Nel capitolo citato, Derrida ci offre un riepilogo sintetico del rapporto con la psicoanalisi all'interno del suo lavoro filosofico. Fino alle soglie di *Della grammatologia*, apparsa nel 1965, la sua lettura di Freud era ancora – a suo dire – frammentaria e convenzionale, sganciata dalla problematica filosofica che egli stava elaborando, mentre quella di Lacan

* Università degli Studi di Milano.

¹ Derrida, Roudinesco (2001), p. 230.

era del tutto iniziale e approssimativa. «A partire da *Della grammatologia* ho cominciato – afferma Derrida – a sentire la necessità propriamente *decostruttrice* di rimettere in questione il primato del presente, della piena presenza – e dunque della presenza a se stessi e della coscienza – e perciò di utilizzare le risorse della psicoanalisi»².

L'attraversamento della psicoanalisi rimarrà sempre, fino alla fine, legato a questa istanza decostruttrice. L'emergere in primo piano dei problemi della traccia e della *différance*, che si erano imposti nel contesto di una originale lettura di Husserl, aveva reso evidente la necessità di frequentare la psicoanalisi, i suoi testi, di reinterpretare il lascito freudiano e di attingervi gli elementi per una decostruzione della metafisica della presenza. «Il problema della *différance*, o della traccia, non è pensabile a partire dalla coscienza di sé o dalla presenza a sé, né in termini più generali a partire dalla piena presenza del presente. Percepivo chiaramente che esisteva in Freud, ma come lasciata in disparte, una potentissima riflessione sulla traccia e sulla scrittura, oltretutto sul tempo»³. La prima testimonianza di tale reinterpretazione della eredità freudiana è l'intervento tenuto all'Institut de psychanalyse nel marzo del 1966 e parzialmente pubblicato nel saggio *Freud e la scena della scrittura*⁴.

Con la conferenza *La différance*, del 1968, pronunciata alla Société française de philosophie e successivamente pubblicata in *Marges de la philosophie*, la direzione della lettura derridiana della psicoanalisi freudiana, cui si aggiunge il confronto con i testi di Lacan, si determina in modo chiaro nei suoi scopi e nella sua portata filosofica. Derrida stesso richiama, nel dialogo con Roudinesco, l'orizzonte dell'interesse che lo aveva mosso: reperire, all'interno di una «logica dell'inconscio», qualcosa che potesse sostenere il discorso che, a partire da un'altra prospettiva e conformemente a «un'altra logica», egli andava costruendo. «Si trattava», osserva, «di temi come l'*après coup*, il ritardo o la *différance* originaria. Tutto ciò che, in sostanza, mandava in frantumi o minacciava l'autorità fenomenologica assoluta del “presente vivente” all'interno del processo di temporalizzazione e di costituzione dell'ego o dell'alter ego, della presentazione del senso, della vita e del presente nell'ambito della fenomenologia»⁵. Troviamo qui un sintetico accenno a temi e problemi che hanno accompagnato la riflessione derridiana lungo tutto l'arco della sua produzione. La frequentazione mirata della psicoanalisi si è intrecciata dunque con il lavoro stesso della decostruzione, con le sue mappe e i suoi percorsi. In tale attraversamento, “l'amico della psicoanalisi” ha sempre mostrato una ipersensibilità a tutti «gli schemi metafisici all'opera nei progetti freudiani e lacaniani», realizzando anche rispetto alla psicoanalisi quel doppio movimento che appartiene al protocollo della pratica decostruttiva: «sottolineare o mettere in risalto in Freud risorse che non erano ancora state riconosciute» e, al tempo stesso, «sottoporre il “testo” freudiano – inteso come teoria e come istituzione – a una lettura decostruttiva»⁶.

Lo sguardo decostruttivo nei confronti della psicoanalisi si è rivolto soprattutto alla «grande concettualizzazione freudiana», indubbiamente necessaria come cuneo strategico, per rompere con la psicologia data, ma sul cui futuro Derrida afferma di non sentirsi scommettere: «Forse mi sto sbagliando, ma l'Es, l'Io, il Super-Io, l'Io ideale, l'ideale dell'Io, il processo di rimozione primario e secondario, e così via – in una parola tutta la grande macchina freudiana, ivi compreso il concetto e il termine di inconscio – si presentano ai miei occhi come strumenti provvisori, per non dire come attrezzi retorici artigianali fabbricati per opporsi alla filosofia di una coscienza e di una intenzionalità trasparente e responsabile»⁷. Se da una parte Derrida è attratto o, come egli dice, sedotto dalla riaffermazione freudiana di una ragione priva di alibi teologici, metafisici, umanistici o di altro genere, perciò dal coraggio di sottoscrivere – proprio in nome di un sapere senza

² Ivi, p. 233.

³ Ivi, p. 234.

⁴ Derrida (1967).

⁵ Derrida, Roudinesco (2001), p. 235.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, p. 237.

alibi – delle “finzioni” teoriche, dall’altra egli è sospettoso nei confronti del rischio della sostanzializzazione di istanze metafisiche e metapsicologiche. «Le grandi identità – Io, Es, Super-Io ecc. – ma anche le grandi “opposizioni” concettuali, troppo rigide e dunque precarie, che hanno fatto seguito a quelle freudiane – come i concetti di Reale, Immaginario e Simbolico, di introiezione e incorporazione e via dicendo –, mi sembra che vengano travolte [...] dall’ineluttabile necessità di una *différance* che ne cancella o ne disloca i confini, o li priva comunque di qualsiasi pretesa di rigore»⁸.

A proposito di sostanzializzazioni, e solo per fare un esempio, quella “alterità” cui Freud attribuisce «il nome metafisico di inconscio»⁹ è, sottolinea Derrida, di principio e definitivamente sottratta a qualsivoglia processo di presentazione; se pure si vuole dire che essa delega dei rappresentanti, non vi è però possibilità alcuna che «il delegante “esista”, sia presente, sia “esso stesso” da qualche parte e ancor meno che divenga coscienza». Ciò che ha ricevuto il nome di “inconscio” «non è più una “cosa” che un’altra, non più una cosa che una coscienza virtuale o mascherata. Questa alterità radicale rispetto a ogni modo possibile di presenza si marca in degli effetti irriducibili di *post festum*, di ritardo»¹⁰. Non è possibile descrivere tali effetti, tali tracce, con il linguaggio della presenza o della assenza, con ciò che Derrida chiama il discorso metafisico della fenomenologia (con il quale non ha mai smesso di fare i conti e sul quale è costantemente tornato): esso è inadeguato. L’alterità dell’“inconscio” non ha nulla a che vedere con gli orizzonti di passato e di futuro, vale a dire con dei presenti modificati: essa ha a che fare con “un passato che non è mai stato presente” (nota formula levinassiana), né mai lo sarà, il cui avvenire, cioè, non sarà mai un apparire nella forma della presenza. Di qui, detto molto rapidamente, una certa cautela, una distanza critica rispetto all’“inconscio” e alle istanze della seconda topica, senza per questo negarne la giustificazione storica o la necessità di utilizzazione all’interno di situazioni specifiche e di ambiti determinati.

Occorrerebbe certo entrare nel dettaglio, non rimanere al livello delle semplici prese di posizioni. Ma quello che qui mi preme, in vista dell’intento dichiarato in principio, è altro: rimarcare e mettere a frutto il centro di gravitazione del discorso che Derrida, in quanto amico della psicoanalisi, imbastisce nel momento in cui è sollecitato da Élisabeth Roudinesco a fare un bilancio – che è in qualche modo conclusivo – del suo rapporto con la psicoanalisi: «Non sono le tesi freudiane la cosa più importante ai miei occhi, ma piuttosto il modo in cui Freud ci aiuta a mettere in questione un gran numero di problemi che riguardano la legge, il diritto, la religione, l’autorità patriarcale e altro ancora»¹¹. Sofferamoci sull’esempio di un tale “aiuto a mettere in questione” che Derrida subito dopo fornisce svolgendo il filo delle sue considerazioni. «Grazie alla forza della *battuta di inizio* freudiana, è possibile riproporre, ad esempio, la questione della responsabilità: al posto di un soggetto cosciente di sé e in grado di rispondere di fronte alla legge in quanto dotato di assoluta sovranità su se stesso, si può avanzare l’idea di un “soggetto” diviso, differenziato, che non può essere in alcun modo ridotto alla intenzionalità cosciente di un polo egologico»¹².

Non è una novità, è forse il punto – come accennato – della “rivoluzione freudiana” che Derrida non cessa mai di richiamare: la decostruzione della metafisica della presenza (del logocentrismo, del fallocentrismo eccetera) passa anche, in modo privilegiato, attraverso la decostruzione del soggetto, della sua (presunta) presenza a sé, attraverso la messa in questione di una filosofia della coscienza, di una intenzionalità trasparente e pienamente responsabile. Freud è un alleato eminente, persino indispensabile, di tale operazione decostruttiva. La “metafisica” – nel senso coniato da Heidegger e fatto valere da Derrida – non sarebbe altro che la prospettiva generale di quella concezione tradizionale e dominante del soggetto che lo rappresenta come presente a se stesso, cosciente di sé, a parti-

⁸ Ivi, p. 239.

⁹ Derrida (1972), p. 49.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Derrida, Roudinesco (2001), p. 242.

¹² *Ibidem*.

re dalla convinzione o dal presupposto che si dia una autocoscienza senza mediazioni, senza ritardi e senza fessure, senza resti e senza opacità, che sia dunque possibile un'assoluta sovranità del soggetto su se stesso, una intenzionalità trasparente. Sono, com'è noto, temi ricorrenti nel lavoro filosofico derridiano, che hanno trovato un fecondo svolgimento in una immensa mole di testi.

2. Eteronomia

Nel brano citato sopra, si fa cenno a una sostituzione: in luogo dell'idea di un soggetto identico a sé, presente a se stesso, l'idea di un "soggetto" diviso, differenziato, non riconducibile alla sua rappresentazione metafisica, per indicare il quale Derrida – nella frase – si serve delle virgolette. Invece di un soggetto senza virgolette, un "soggetto" con le virgolette, vale a dire un altro soggetto con un altro statuto. Ora – mostrare questo è l'intento del percorso che sto abbozzando –, Derrida non si è, per così dire, limitato a delineare questa idea "decostruttivamente", anche o forse soprattutto grazie a Freud e alla psicoanalisi, ma l'ha pure a suo modo sviluppata e tradotta in un sapere "positivo", senza alibi, coraggioso, che incrocia il linguaggio e l'orizzonte teorico della psicoanalisi con altri registri e altri discorsi, quello di Levinas per esempio e in misura crescente quanto più egli si accosta ai temi relativi all'ipseità o alla soggettività del soggetto. Nel capitolo «Elogio della psicoanalisi», ve ne sono, com'è ovvio in un libro-intervista, solo rapidissimi cenni, da cui tuttavia intendo qui prendere le mosse.

Che dire di un "soggetto" diviso, differenziato, irriducibile alla intenzionalità cosciente di un polo egologico? Anzitutto, che cosa ne dice Derrida? È «un "soggetto" che viene instaurando progressivamente, faticosamente, sempre in modo imperfetto, le condizioni *stabilizzate* – vale a dire non naturali, essenzialmente e irrimediabilmente *instabili* – della sua autonomia, e questo sul fondo inesauribile e invincibile di una sostanziale eteronomia»¹³. L'autonomia di un simile soggetto – necessaria affinché si parli di "soggetto", per quanto diviso e differenziato – è costitutivamente imperfetta, diveniente, deve sempre essere guadagnata, prodursi, ottenersi, a partire da un'insuperabile eteronomia. Beninteso, Derrida lo sottolinea in *Politiche dell'amicizia* – un libro che «non avrebbe mai potuto essere scritto»¹⁴ senza la psicoanalisi –, «questa eteronomia non contraddice, ma apre l'autonomia a se stessa, è figura del battito del suo cuore»¹⁵. Tanto l'apertura quanto la pulsazione, la vitalità stessa, della autonomia che definisce il "soggetto" (con le virgolette) dipende, proviene da una «sostanziale eteronomia».

In un determinato contesto di *Politiche dell'amicizia*, Derrida sviluppa e chiarisce i contorni di questo discorso. Soprattutto qui si concentra il mio interesse. Egli si sta interrogando proprio sulla responsabilità, su che cosa significhi parlare a proprio nome, essere responsabili o irresponsabili di ciò che si dice. Per tentare di venire a capo della questione abbozza la descrizione di una situazione possibile: che cosa succede quando io, dice parlando in prima persona (ma che sia lui o un altro, cioè un qualsiasi "io", è lo stesso), sono invitato da qualcuno a parlare ad altri? Invitato a parlare a voi, che siete riuniti per ascoltarmi, per discutermi, ossia per rispondermi, nel momento in cui arrivo e mi appresto a parlare, prima ancora di avere detto una sola parola, io ho già risposto: ho risposto a un invito e sto perciò rivolgendomi a voi, che a vostra volta cominciate a rispondermi per il solo fatto di essere qui e di prestarmi o promettermi la vostra attenzione. Ecco, dunque, che cosa se ne può ricavare, quale considerazione Derrida trae dalla situazione accennata, che è un esempio fra altri: «Forse allora mi concederete questo, come primo risultato di una dimostrazione pratica, qui appena effettuata: prima ancora che ci venga posta la questione della responsabilità, del "parlare a proprio nome", prima ancora di controfirmare tale o tal'altra affermazione eccetera, noi siamo presi gli uni e gli

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Derrida, Roudinesco (2001), p. 230.

¹⁵ Derrida (1994), p. 87.

altri, in una sorta di curvatura eteronomica e asimmetrica dello spazio sociale, più precisamente del rapporto all'altro»¹⁶.

Mi preme subito sottolineare che ciò che l'esempio insinua (tornerò più avanti su questo) è che ogni "accingersi-a" (dire o fare qualcosa) è un rispondere, un aver già risposto. Ora, secondo Derrida, l'essere "presi" nella responsabilità, il trovarsi sempre a rispondere, o meglio, l'aver già sempre risposto precede ogni "legge" che obblighi o chiami a rispondere, che prescriva la responsabilità o sanzioni l'irresponsabilità. Non perché un tale essere-presi-nella-responsabilità non abbia nulla a che fare con la legge: esso, infatti, viene «prima di ogni legge *determinata*, come legge naturale o legge positiva, ma non prima della legge *in generale*». Per spiegarsi, Derrida ripropone, a distanza di poche righe dalla prima occorrenza, la formula sopra riportata, ma con l'aggiunta della parola «legge», facendovela comparire in una duplice posizione. Scrive: «la curvatura eteronomica e asimmetrica di una *legge* di socialità originaria è anche una *legge*, forse l'essenza stessa della legge».

Dunque, in primo luogo, ciò che nella prima occorrenza è nominato come "spazio sociale" o "rapporto all'altro" riceve nella seconda il nome più impegnativo di "legge di socialità originaria" – il che non può essere sottovalutato se si vuole interrogare la costituzione dell'ipseità –. In secondo luogo, a tale legge di socialità originaria appartiene una curvatura eteronomica e asimmetrica, che fa sì che noi – tu e io, voi e io – ci troviamo già da sempre in posizione di risposta, qualunque cosa facciamo, prima ancora di poter parlare a nostro nome, di poterci intestare questa o quella affermazione, questa o quell'azione, di metterci la nostra firma, come si suole dire ("Io ho fatto, detto... X o Y"). Senza tale curvatura, sbilanciamento o "squilibrio", la responsabilità sarebbe l'esercizio di un soggetto originariamente autonomo, presente a se stesso, in grado di esercitare la responsabilità procedendo da sé, in quanto dotato di assoluta sovranità su se stesso. Che eteronomia e asimmetria caratterizzino la legge di socialità originaria, rappresentando una legge della legge o "forse", come scrive Derrida, l'essenza stessa della legge, significa invece che la responsabilità non è l'atto di un soggetto sovrano.

Ma, allora, dove comincia la responsabilità? Comincia mai? Che cosa significa esercitarla, essere responsabili (o irresponsabili)? Derrida ribadisce anzitutto quanto detto: abbiamo già sempre «cominciato a *rispondere*. Siamo già presi, siamo sorpresi in una certa responsabilità, che è la più ineluttabile – come fosse mai possibile pensare una responsabilità senza libertà». Di quale responsabilità si tratta? E perché è ineluttabile, vale a dire – sebbene non sembri possibile pensare qualcosa di simile – senza libertà? Come intendere questo «senza»? Come mancanza? Come estraneità (alla libertà)? «Questa responsabilità che ci assegna la nostra libertà *senza lasciarcela*, per dir così, viene dall'altro». La responsabilità in cui siamo già sempre presi, sorpresi, è ineluttabile anzitutto perché viene dall'altro, ha nell'altro la sua scintilla, la sua provocazione: l'altro è già là, prima di me, mi previene, con la sua provocazione, con il suo invito o la sua irruzione. L'essere originariamente in posizione di risposta non è una nostra scelta, una nostra decisione, non è in mano nostra, ma dipende dall'altro, cioè dalla precedenza e prevenienza dell'altro, che è già là prima della mia mossa e mi chiama a rispondere (negli indefiniti modi in cui ciò può avvenire).

Questa responsabilità «ci è assegnata dall'altro, a partire dall'altro, prima ancora che ogni speranza di riappropriazione ci permetta di assumere questa responsabilità, di assumerla, come si dice, *nel nome, a proprio nome*, nello spazio dell'*autonomia*»¹⁷. L'eteronomia apre e limita l'autonomia: ci assegna la nostra libertà senza lasciarcela, come osservava Derrida, vale a dire ne permette l'emergenza e al tempo stesso ne impedisce l'assolutezza. Io ho originariamente a che fare «con qualcosa d'altro che è prima di me, e non è già più possibile una autonomia assoluta»¹⁸. Sono irriducibilmente nell'eteronomia. «Questo non vuol dire che non sono libero, al contrario, vi è qui una

¹⁶ Ivi, p. 270.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Derrida, Stiegler (1996), p. 137.

condizione di libertà, per così dire: la mia libertà sorge a condizione che vi sia questa responsabilità che nasce dall'eteronomia riguardo all'altro, sotto lo sguardo dell'altro»¹⁹.

Bisognerebbe chiarire quello che si dice qui con la parola altro o comunque cercare di intendere l'alterità che vi risuona. Per un verso, infatti, l'altro che mi precede e mi previene non è una categoria, è sempre questo o quell'altro, questa molteplicità di altri attraverso cui "il rapporto all'altro" accade. Per altro verso, però, proprio per l'esperienza della responsabilità che è stata qui rapidamente richiamata e reinterpretata, l'altro non si riconduce mai semplicemente a nessuno di questi particolari altri, che posso qui o là percepire, vedere, incontrare, o evitare. Nessun altro (nemmeno, poniamo, la madre per il bambino) è *l'altro* (che Lacan scriverebbe con la maiuscola): ogni altro è piuttosto *un* altro, che rimanda all'altro, a *un* nuovo altro, che è a sua volta in posizione di risposta, preso nell'eteronomia, intaccato dalla alterità. Non vi è insomma alcun punto di autonomia assoluta, alcun altro che non sia strutturalmente "rapporto all'altro", affetto dall'alterità, che non sia esso stesso altro da sé, inscritto nell'eteronomia.

3. Elezione

Nell'ultima parte del citato capitolo «Elogio della psicoanalisi», la conversazione si sposta sul dialogo mancato tra Derrida e Yerushalmy e sul dibattito relativo alla ebraicità della psicoanalisi. Le osservazioni che vengono svolte in proposito rappresentano l'occasione di una ulteriore esibizione di quel sapere "positivo" che – come ho accennato – Derrida ci offre a proposito del "soggetto" diviso, differenziato, che la psicoanalisi ha contribuito a pensare. Rispondendo alle domande di Roudinesco, Derrida si sofferma sul significato di «essere ebreo», prendendo seccamente le distanze dalla posizione di Sartre, per il quale «l'ebreo è il prodotto dell'antisemitismo»²⁰. Ora, replica Derrida, «essere nato ebreo e, per un uomo, essere circonciso, non potrà mai essere ridotto a una proiezione dell'*altro* – antisemita o no. Questa è una eredità che non può essere né rinnegata né disconosciuta. Costitutivamente asimmetrica, eteronomica, essa precede la parola, il giuramento e il contratto»²¹. Ricompaiono i termini di asimmetria ed eteronomia, e subito dopo il discorso si concentra sul rapporto tra ebraismo ed elezione.

«Mi trovo in un particolare imbarazzo», osserva Derrida, «di fronte alla "dottrina" dell'elezione. Sarei disposto a riversare su di essa i peggiori sospetti eppure – che lo voglia o no – mi trovo a essere designato, assegnato, segnato ancor prima della mia nascita, ben prima che potessi fare la minima scelta»²². Nel fremito avversativo di quell'«eppure» si annuncia l'ineludibilità dell'elezione, ovvero di una designazione, di una assegnazione, di una segnatura, che precede la nascita e marca in anticipo il "soggetto". Per indicare questa assegnazione elettiva, cui è impossibile sottrarsi – accadendo prima che un io possa prendere qualsivoglia decisione, sia essa di adesione o di rifiuto –, Derrida si produce in una affermazione impegnativa, potente, che ha di nuovo, analogamente a ciò che abbiamo visto sopra, la forma di una legge generale: «Esiste una "struttura" universale della elezione eteronomica...». Le virgolette che circondano la parola struttura ne attenuano solo di poco la forza, mentre la dimensione di universalità è proposta senza limitazioni. *Elezione* è una categoria chiave della riscrittura derridiana del "soggetto", in cui si fa sentire anche la grande vicinanza di Derrida a Levinas, più intensa da un certo punto in poi. Com'è evidente, l'elezione è quanto di più lontano vi sia dalla sovranità del soggetto su se stesso, è il culmine dell'eteronomia: che io lo voglia o no, vale a dire prima ancora che io possa volere e affinché io lo possa, mi trovo designato, assegnato, segnato dall'altro, in una parola, *eletto*; il che può anche significare desiderato, auspicato, atteso, immaginato, nominato in anticipo, inscritto in questa o quella eredità, oppure, al contrario, non desiderato, inatteso, temuto (sono segnato anche in questa forma, se la "struttura" della elezione eteronomica è universale).

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Derrida, Roudinesco (2001), p. 262.

²¹ *Ivi*, p. 263.

²² *Ibidem*.

Prima della “elezione eteronomica” non vi è alcun “io”. Non si dà alcun “soggetto” senza elezione: *io sono* in quanto eletto, chiamato, anticipato, provocato dall’iniziativa dell’altro, di altri. Possiamo ora completare l’affermazione di Derrida lasciata in sospenso: «Esiste una “struttura” universale dell’elezione eteronomica: io sono il solo a essere chiamato a fare questo o quello, sono insostituibile nel luogo di questa decisione, obbligato a rispondere “eccomi”, “sono qui”, e così via. Questa *elezione di ognuno* mi sembra porre la condizione e la possibilità di ogni responsabilità degna di questo nome – se ne esiste una»²³. Siamo tornati allo stesso punto evidenziato sopra. La responsabilità si fonda nell’elezione, nella chiamata, che suscita e richiede la mia risposta: eccomi. Ed è precisamente in questa risposta che si costituisce il “soggetto”. Derrida si mostra a questo proposito consonante con la posizione di Lévinas in *Altrimenti che essere*, di cui cita una frase perentoria e illuminante: «La parola *Io* significa *eccomi*, rispondente di tutto e di tutti»²⁴. Vi è singolarità, ipseità, venuta a sé del soggetto, solo a questa condizione: nella responsabilità, cioè nella e come risposta alla chiamata dell’altro. Dicevamo prima: la responsabilità non si dà originariamente come l’atto di un soggetto autonomo, autarchico, che parte da sé e da zero, poiché il “soggetto” si costituisce nella responsabilità, come risposta alla precedenza e all’appello dell’altro, come risposta a una elezione.

Non è tutto. Derrida svolge ulteriormente il filo delle sue considerazioni sull’elezione, operando una distinzione tra due forme di elezione e di circoncisione. «Quanto all’essere ebreo “per nascita”, questa è un’altra forma di elezione – di cui ci si può rallegrare o meno, questo è secondario – che numerosi pensatori ebrei vorrebbero *vincolare* a quella, universale, che ho appena descritto»²⁵. Vi sarebbero pertanto una forma particolare e una forma universale di elezione; ed è a questa seconda che molti pensatori ebrei vorrebbero vincolare la prima. «Questo *vincolo* costituisce per me il vero e proprio *snodo* di questo problema – qualcosa, in ogni caso, qualcuno che ha segnato il mio destino ancor prima che potessi dire una parola. È ciò che chiamiamo la circoncisione, in senso letterale e figurato. Sono stato segnato ancor prima di imparare a parlare. E questo vale anche per le donne»²⁶. A prescindere dal fatto che si tratti di un “essere segnati” figurato o letterale, non diversamente da quanto detto in precedenza per l’elezione, la circoncisione si annuncia dunque come una struttura universale dell’esperienza. Essa non riguarda un soggetto etnicamente o culturalmente determinato, ma semplicemente il “sé”: qualcosa, qualcuno ha già sempre segnato anticipatamente il mio destino, prima che potessi dire una parola. Il mio “soggetto”, la mia ipseità – come ogni altra – emerge in virtù di una “circoncisione”, nella sua forma universale. «Non dico questo – aggiunge Derrida – per cancellare un segno che esiste concretamente. Il mio interesse va, lo ripeto, a tutte le *figure* della circoncisione, a ciò che fa sì che non ci sia bisogno di essere concretamente circoncisi né di essere un maschio perché sia presente questo segno che precede la parola»²⁷. La circoncisione prolunga e sviluppa la dinamica elettiva, il dispiegarsi della “struttura” universale dell’elezione eteronomica come condizione di ogni responsabilità e quindi di ogni venuta a sé del “soggetto”.

Se la psicoanalisi ha costituito per Derrida un alleato indispensabile nella diuturna decostruzione di una certa rappresentazione del soggetto come presente a se stesso, autonomo e sovrano –, è però soprattutto grazie all’apporto della filosofia di Levinas che la decostruzione si è tradotta “positivamente” in una riscrittura dello statuto e della costituzione dell’ipseità. In una lunga e densa nota di *Addio a Emmanuel Levinas*, scrivendo tra le righe del testo levinassiano, accordandosi con il suo lessico e il suo ritmo, Derrida parla di un «soggetto assoggettato alla sua elezione, responsabile nel dover rispondere, in seconda battuta, sì, ad un primo sì, a quel primo appello di cui più sopra dicevamo che,

²³ *Ibidem*.

²⁴ Levinas (1978), p. 143; Derrida (1997), p. 119.

²⁵ Derrida, Roudinesco (2001), p. 263.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 264.

come ogni sì, foss'anche il primo, già *risponde*²⁸. Nel nesso tra elezione e responsabilità si trova un'ulteriore articolazione di quanto detto a proposito della curvatura eteronomica e asimmetrica di una legge di socialità originaria. Si tratta di un nodo importante della genealogia derridiana dell'ipseità: senza elezione (senza eteronomia) non vi sarebbe responsabilità e senza responsabilità non vi sarebbe "soggetto" (non vi sarebbe alcun "ec-comi", con la sua peculiare autonomia).

4. Risposta

Nella citata riformulazione dei passaggi di Levinas, Derrida introduce un elemento che ci permette di compiere un ultimo affondo sul tema della responsabilità e del "soggetto": viene alla luce uno strano e circolare rapporto tra appello e risposta, tra primo e secondo «sì», e insieme si chiarisce la "logica" profonda della risposta, ciò su cui essa è imperniata. La comparsa del «sì» in questo contesto si connette al discorso levinassiano sull'accoglienza *dell'altro*, esibito in *Totalità e infinito* e variamente ripreso e commentato da Derrida nella seconda parte di *Addio a Emmanuel Levinas*, intitolata per l'appunto *La parola di accoglienza*. L'accoglienza, il «sì» e la risposta formano un unico nodo. Vediamo ora di procedere.

Anzitutto, l'accoglienza *dell'altro* (di altri) deve essere intesa nei due sensi del genitivo, oggettivo e soggettivo, e il loro ordine allude a una, per quanto implicita, genealogia. L'accoglienza *dell'altro* (genitivo soggettivo) sta infatti all'origine di noi stessi (è ciò che dice in modo radicale la parola «elezione»): senza il «sì» dell'altro – che si colloca quindi dalla parte dell'elezione eteronomica, dell'appello, dell'essere designati, assegnati, segnati dall'altro prima ancora della propria nascita – non si sarebbe data la nostra vita né si sarebbe costituita la nostra ipseità. Siamo incancellabilmente iscritti nella elezione dell'altro, da parte dell'altro, nel suo preveniente «sì», nella sua accoglienza, alla quale, nella misura in cui «siamo», esistiamo, abbiamo già sempre dovuto rispondere «sì», nella forma di una responsabilità o responsività originaria che precede la deliberazione e il soggetto in senso classico. Vale a dire: all'accoglienza dell'altro (genitivo soggettivo) ha dovuto corrispondere l'accoglienza dell'altro (genitivo oggettivo), al «sì» dell'altro il nostro «sì» all'altro.

Ma nostro, di chi? Il *chi* della responsività non coincide con il soggetto intenzionale trasparente e responsabile, che procede o presume di procedere a partire da sé. Il *chi* di questa responsività – comincia a svelarsi la "logica" della risposta – procede *dall'altro*, il suo «sì» non è un atto primo, autonomo, ma sempre secondo, eteronomo, rispondente. La risposta implica un legame, un debito inestinguibile nei confronti dell'altro, «un debito che precede il prestito»²⁹. Il "rispondente" è legato all'altro, strutturalmente in debito verso l'altro. Perciò Derrida sostiene che «la decisione e la responsabilità sono sempre *dell'altro*, che esse ritornano sempre all'altro, sono sempre dell'altro, foss'anche dell'altro in me»³⁰ (detto tra parentesi e di sfuggita, questo «foss'anche dell'altro in me» rappresenta un più che esplicito richiamo alla psicoanalisi e all'"inconscio"). E in un altro contesto aggiunge, conseguentemente: «Una teoria del soggetto è incapace a render conto della *benché minima decisione*»³¹.

Poiché essa proviene dall'altro e torna sempre all'altro, è "pro-vocata" dall'altro, è in ultima istanza impossibile concepire la responsabilità come un movimento puramente autonomo, che procede originariamente da sé, non facendo che dispiegare le possibilità "intenzionali" di un soggetto che si troverebbe già fatto e già là, prima della chiamata e della risposta. Il soggetto "intenzionale e responsabile" viene costituendosi infatti solo grazie a tale responsività originaria, dominata dal «sì» dell'altro, dall'elezione, dalla chiamata: esso è preso nella curvatura eteronomica e asimmetrica di una legge di socialità originaria, come ben documentano le fasi iniziali della nostra esistenza e della nostra vita

²⁸ Derrida (1997), p. 125, nota 3.

²⁹ Lévinas (1978), p. 141.

³⁰ Derrida (1997), p. 85.

³¹ Derrida (1994), p. 86. I corsivi sono di Derrida.

psichica. È proprio in forza di tale curvatura eteronomica che il soggetto non può mai essere pienamente autonomo: l'eteronomia rende possibile e impossibile la sua autonomia, la rende possibile rendendone al tempo stesso impossibile la purezza, la pienezza; come spesso scrive Derrida, la rende (im)possibile.

D'altra parte – altro lato della “logica” della risposta –, quando si parla di un soggetto assoggettato alla sua elezione, responsabile nel dover rispondere, in seconda battuta, «sì», a un primo «sì», bisogna fare attenzione a non caricare quel primo «sì» di un senso che esso non può avere e a precisare che questo «sì» può essere definito “primo” solo relativamente e tra virgolette. A ben vedere, infatti, nessun «sì» dell'altro, di altri, è in senso rigoroso *primo*: «non c'è *primo* sì, il sì è già una risposta»³². Ogni «sì» è una risposta a un altro «sì», a un'altra elezione, a un'altra chiamata: il cosiddetto primo «sì» è già secondo a un altro «sì», presunto primo, che è sempre a sua volta secondo a un altro «sì» e così via – e ciò non vale solo linearmente, nell'uno dopo l'altro, ma anche reciprocamente, in una relazione in essere, come accennerò fra breve –. Il «sì» dell'altro che mi chiama a rispondere, insomma, è preso a sua volta nella curvatura eteronomica e asimmetrica di una legge di socialità originaria; non vi è alcun punto di absolutezza, di arresto. L'appello dell'altro, che mi elegge, mi segna, e a cui rispondo, esso stesso già risponde, è in posizione di risposta, è preceduto, viene in seconda battuta rispetto a un altro appello, a un altro «sì».

Se l'appello è sempre a sua volta una risposta, ciò significa che non vi è cominciamento assoluto, cioè che si comincia con il rispondere. «Poiché tutto deve cominciare con un qualche sì, allora la risposta comincia, la risposta comanda. Bisogna collocarsi in questa aporia nella quale, finiti e mortali, siamo *gettati* e senza la quale non ci sarebbe nessuna promessa di cammino»³³. Dunque, per quanto ciò sembri paradossale, la risposta viene prima dell'appello, poiché non vi è «primo» appello: ogni appello è già una risposta a un precedente appello (rispondente a sua volta) e si produce a partire dalla risposta a venire (possibile). In altri termini, anche l'elezione, che precede l'entrata in scena dell'altro e ne segna in anticipo il destino, è preceduta: essa è già necessariamente risposta a un'altra elezione, situata alle sue spalle, e si istituisce come tale a partire da una risposta a venire, dalla promessa della venuta dell'altro, senza cui non potrebbe nemmeno avere il senso di una elezione. Anche quando diveniamo il tramite di un appello anticipante rivolto all'altro, di una elezione, noi finiti e mortali siamo sempre nella risposta, all'indietro e in avanti.

Prendiamo, altro esempio, per illuminare un diverso lato della stessa dinamica, il rapporto tra madre e bambino nelle sue fasi iniziali, di conclamata asimmetria. Non vi è dubbio che l'infante dipenda, radicalmente, dalla elezione, dall'appello, dalla accoglienza, dallo sguardo, dal «sì» di quell'altro che è normalmente la madre e a cui – come diciamo – esso non fa che rispondere. E, tuttavia, questo appello, questo «sì» della madre è – o è chiamato a essere – già una risposta, in posizione di risposta. Non solo perché ogni madre, come ogni essere umano, è divenuta capace di uno sguardo affermativo verso l'altro grazie a una elezione eteronomica cui ha già dovuto, a sua volta, rispondere «sì», ma perché ogni appello rivolto all'altro è anzitutto una risposta alla sua domandante presenza, nella fattispecie la domandante presenza di quell'infante che dipende dalle sue cure. Se il suo «sì» non fosse risposta alla presenza intrinsecamente appellante, vulnerabile e impotente di quell'infante, se esso si concepisse come “primo”, rischierebbe di essere – per quanto involontariamente – prevaricante, inibente. Come capita quando una madre porge il seno all'infante sopraffatta dall'angoscia di riuscire a soddisfare in fretta la sua fame, di dimostrarsi all'altezza del suo compito di madre, senza fare veramente attenzione alle smorfie, ai movimenti spontanei, ai gemiti, agli strilli, ai cenni e ai silenzi di quel piccolo essere, cioè senza rispondere al multiforme appello che essi rappresentano. Il suo sarebbe in questo caso un gesto di cura, un «sì», che però non risponde, non asseconda, si pone al centro e non invece in seconda battuta, e può per questo risultare traumatico.

³² Derrida (1997), p. 86.

³³ *Ibidem*.

Torniamo conclusivamente al punto. La risposta comincia, la risposta comanda: vale a dire, l'eteronomia non conosce sosta, eccezione, è una legge, come si è detto. Se si comincia con il rispondere, ciò vuol dire che non c'è da nessuna parte una affermazione pura, un primo «sì», tutto è sempre già cominciato. Ogni soggetto è assoggettato alla sua elezione, anche il soggetto che elegge: chi elegge è anzitutto – e continuamente, come abbiamo accennato – eletto. L'appello anzitutto risponde. E rispondere è sempre una mossa seconda, preceduta da una iniziativa altra, dell'altro, in uno strutturale ritardo rispetto a questa. «In principio, quindi, non vi sarebbe la parola prima»³⁴, ma la risposta, che è un inizio già sempre iniziato. Il che significa: il rimando, la differenza è già all'opera; «al principio dell'esperienza»³⁵ è l'altro; non *questo* altro, ma *l'altro* cui ogni altro rimanda, senza possibilità di fermare il gioco.

Nella dinamica dell'appello e della risposta, nella loro costitutiva e necessaria reversibilità, anzi, nel ruolo inaugurale della risposta si annuncia – senza mostrarsi in carne e ossa, senza sottomettersi alla presa intuitiva della fenomenologia, così come la intende Derrida – la traccia dell'altro, dell'alterità, della *différance*: l'alterità è all'opera, domina, rende impossibile un soggetto presente a se stesso, un «sì» sottratto all'eteronomia, rendendo possibile quel “soggetto” che noi siamo e che acquista in modo sempre incompiuto le condizioni instabili della sua autonomia³⁶.

Riecheggiando le considerazioni proposte all'inizio del percorso, vale forse la pena allora sottolineare un'ultima volta che *questa* genealogia derridiana dell'ipseità si è nutrita, soprattutto nel suo lato decostruttivo, delle risorse offerte dalla psicoanalisi: è soprattutto quest'ultima, infatti, ad aver aiutato a sorprendere, a riconoscere, a mettere in conto quel fondo inesauribile e invincibile di eteronomia che apre e limita l'autonomia, quella espropriazione che rende possibile l'appropriazione al tempo stesso rendendone impossibile la pienezza e che Derrida chiama «ex-appropriazione». Il movimento di ex-appropriazione è il modo derridiano di rendere conto della costituzione dell'ipseità, della singolarità, del “soggetto”, un modo che prende congedo da una concezione insostenibile della coscienza, della soggettività, che si appoggia su un'infondata e infine non necessaria pretesa di sovranità.

Bibliografia

- Derrida, J. (1967), *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, trad. it. a cura di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.
- Derrida, J. (1972), *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris 1972, trad. it. a cura di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1977.
- Derrida, J. (1994), *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, trad. it. a cura di G. Chiu-razzi, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995.
- Derrida, J., Stiegler, B. (1996), *Echographies de la télévision*, Galilée-Ina, Paris 1996, trad. it. a cura di L. Chiesa e G. Piana, *Ecografie della televisione*, Cortina, Milano 1997.
- Derrida, J. (1997), *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, trad. it. a cura di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998.
- Derrida, J., Roudinesco, É. (2001), *De quoi demain... Dialogue*, Librairie Arthème Fayard et Édition Galilée, Paris 2001, trad. it. a cura di G. Brivio, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Lévinas, E. (1971), *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, trad. it. a cura di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1977.

³⁴ Derrida (1997), p. 86.

³⁵ Lévinas (1971), p. 92. È Derrida che cita questa affermazione di Lévinas. Cfr. Derrida (1997), p. 125, nota 3.

³⁶ Cfr. Derrida, Roudinesco (2001), p. 242.

Lévinas, E. (1978), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Leida 1978, trad. it. a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.

Metafore del piacere. Tra Freud e Derrida

Abstract: *Metaphors of pleasure. Between Freud and Derrida*

In the first part of the article some of Freud's texts are analyzed to show that: (1) Freud's analysis of pleasure has an uncertain epistemological status, which lies between the fictional, the philosophical and the scientific; (2) in *Beyond the Pleasure Principle* the thesis on the nature of pleasure, despite its problematic epistemological legitimacy, takes on a metaphysical significance. In the second part of the article, the interpretation proposed by Derrida in *Spéculer – sur "Freud"* is analyzed to show that: (3a) Freud's analysis depends on a preliminary interpretation of the notion of pleasure that is not critically questioned; (3b) because of this preliminary assumption, Freudian language always remains metaphorical. Finally (4), starting from *Spéculer – sur "Freud"*, some general considerations on the relationship between psychoanalysis and deconstruction are proposed.

Keywords: Deconstruction, Derrida, Freud, Pleasure, Psychoanalysis

1. La finzione del principio di dispiacere

Nel settimo capitolo de *L'interpretazione dei sogni* Freud affronta anche il problema del piacere. La questione è introdotta dalla necessità di «chiarire la natura psichica dei desideri»¹. La vita psichica è interamente regolata dalla necessità di soddisfare il desiderio. Il sogno stesso, come è noto, non è altro che un'articolata messa in scena che risponde a questa esigenza originaria. Freud è convinto che la modalità con cui il sogno risponde agli impulsi del desiderio sia una modalità «primitiva»², ancora legata alle fase più arcaica dello sviluppo psichico. In questa fase arcaica della vita psichica la soddisfazione del desiderio è – così dobbiamo supporre – innanzitutto di natura allucinatoria: il soggetto è portato a ripetere la percezione dell'oggetto collegato al desiderio, anche se l'oggetto in "realtà" non è più presente. Ben presto, però, questa strategia di soddisfazione allucinatoria si rivela «inefficace»³ e il soggetto è costretto a optare per una soluzione più complessa, ma anche più redditizia in termini di soddisfazione, mobilitando il pensiero e agendo nella realtà esterna. Questa strategia più mediata nella ricerca della soddisfazione viene temporaneamente sospesa nel sogno che rappresenta, invece, una sorta di ritorno alla regola arcaica della soddisfazione puramente immaginativa.

È importante notare che queste ipotesi sul funzionamento primitivo della psiche sono presentate, ne *L'interpretazione dei sogni*, come dei costrutti teorici che non possono essere validati e nemmeno contraddetti dall'esperienza. Lo scienziato non ha modo di sapere quello che accade effettivamente nelle fasi iniziali dello sviluppo della psiche umana, perché questi sviluppi precedono la formazione del linguaggio e si sottraggono all'osservazione analitica. Freud è ben consapevole del carattere puramente ipotetico delle sue considerazioni a questo proposito. Anche le tesi di fondo di *Al di là del principio di piacere* – che avrò modo di discutere tra poco – verranno presentate come delle «ipotesi speculative»⁴, che non possono essere verificate empiricamente. Ma ne *L'interpretazione dei sogni* Freud usa un termine ancora più significativo, nella prospettiva di un confronto

* Università degli Studi di Roma "La Sapienza".

¹ Freud (1989a), p. 416.

² Ivi, p. 417.

³ Ivi, p. 418.

⁴ Freud (1977), p. 17.

tra decostruzione e psicoanalisi: per indicare lo statuto epistemologico di queste ipotesi puramente speculative viene utilizzata, infatti, la parola «finzione» [*Fiktion*]⁵.

Derrida ha più volte evidenziato il doppio legame che unisce la psicoanalisi alla finzione. Da una parte Freud non può fare a meno di appoggiarsi sulla finzione letteraria e sull'immaginazione metaforica; dall'altra parte il discorso teorico della psicoanalisi si situa in una zona di confine tra la narrazione di finzione e la teoria scientifica: non è né semplicemente finzione, né semplicemente scienza⁶. Da Edipo a Narciso, da Mosè alle favole di Andersen, le tesi fondamentali della psicoanalisi vengono «illustrate» da Freud, facendo ricorso, in modo apparentemente casuale, al mito e alla letteratura. In realtà questo nesso non è affatto casuale dal punto di vista di Derrida⁷. Freud sembra considerare la finzione come una riserva di esempi che si trovano là, «fortunatamente disponibili» per lo scienziato, e che consentono di illustrare un corpus di verità che rimane di per sé indipendente da questo insieme di testi mitologici e letterari. Derrida, al contrario, suggerisce *una coappartenenza strutturale tra la teoria psicoanalitica e il campo testuale del mito e della letteratura*⁸.

Questo intreccio costitutivo motiva anche il continuo ricorso alla metafora. Freud non può fare a meno di utilizzare un linguaggio metaforico, sfruttando ancora una volta le risorse del finzionale. Derrida ha evidenziato più volte (e non solo leggendo Freud) questa necessità che è nello stesso tempo linguistica e teorica⁹. Probabilmente *Freud e la scena della scrittura* è il testo più esplicito a questo proposito. Nelle diverse fasi dello sviluppo del suo pensiero, Freud paragona la psiche: 1) a una rete di tracce neuronali; 2) a un sistema di iscrizioni; 3) a una macchina ottica analoga al telescopio o al microscopio; 4) a uno strumento di scrittura simile al celebre «Notes magico» con cui giocano i bambini. Per Derrida *questi paragoni, queste immagini, non hanno una funzione ornamentale o retorica, ma corrispondono ad altrettanti «modelli metaforici»*¹⁰, che hanno lo scopo di spiegare il funzionamento della macchina psichica. Non si tratta semplicemente di illustrazioni che danno visibilità a un'idea che potrebbe essere rappresentata altrimenti in modo più proprio. C'è una necessità strutturale alla base della decisione di Freud di rappresentare l'apparato psichico come una macchina di scrittura: da una parte perché la coscienza ha la forma di un testo; dall'altra parte perché la scrittura – così come la concepisce Derrida – è molto più simile all'inconscio freudiano, che non al segno della metafisica o della semiotica.

Come vedremo, il legame tra psicoanalisi e finzione è al centro della lettura derridiana di *Al di là del principio di piacere*. Ma prima di arrivare a questa lettura è necessario evidenziare la tesi fondamentale che sorregge l'impalcatura della «finzione teorica» presentata ne *L'interpretazione dei sogni*. Freud formula questa tesi in modo esplicito: «Abbiamo già studiato la *finzione* di un apparato psichico primitivo le cui attività siano regolate dal tentativo di evitare un'accumulazione di eccitazioni e di mantenersi per quanto possibile privo di eccitazioni»¹¹.

L'apparato psichico, stando all'ipotesi presentata ne *L'interpretazione dei sogni*, sarebbe interamente soggetto al principio di piacere. Freud dà per scontato che non vi sia a questo riguardo nessuna differenza tra il sistema primario e il sistema secondario: «il principio del piacere regola evidentemente il corso dell'eccitazione nel primo come nel secondo sistema»¹². Anche la definizione preliminare del piacere viene data per scontata. Il presupposto fondamentale su cui si basa la finzione speculativa presentata ne *L'interpretazione dei sogni* è che l'accumulazione di eccitazione venga sperimentata dalla

⁵ Freud (1989a), p. 568. Freud utilizza lo stesso termine anche in una nota del saggio che riprenderò tra poco, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*: cfr. Freud (1981), p. 455.

⁶ Derrida (1978), p. 19

⁷ Ivi, p. 16.

⁸ Cfr. Kofman (1991).

⁹ Cfr. in particolare Derrida (1997a), p. 275; Feyles (2018), p. 45 e ss.

¹⁰ Derrida (2002), p. 257.

¹¹ Freud (1989a), p. 441.

¹² Ivi, p. 443.

psiche come un dispiacere e che, di conseguenza, il piacere consista in una liberazione dallo stimolo. Lo scopo ultimo dell'apparato psichico sarebbe dunque mantenere l'organismo il più possibile al riparo da ogni eccitazione¹³. Il quadro teorico è già quello che verrà riproposto vent'anni dopo, in *Al di là del piacere*. Ma la formulazione linguistica che Freud sceglie ne *L'interpretazione dei sogni* è per certi versi più chiara. La regola fondamentale che presiede al funzionamento della psiche viene definita come «principio del dispiacere» e non, come accadrà vent'anni dopo, come principio di piacere. Questa formulazione mette in evidenza il *carattere sostanzialmente negativo della definizione freudiana dell'esperienza del piacere: il piacere è un non dispiacere*, è la negazione o meglio la risoluzione di uno stato di tensione psichica, che viene esperito come dispiacere¹⁴.

2. *L'interpretazione nichilistica del piacere*

Le tesi formulate nel settimo capitolo de *L'interpretazione dei sogni* vengono integrate nel saggio intitolato *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*. Accanto al principio di piacere – che viene ancora chiamato «principio di piacere-dispiacere», con una formula che segna il passaggio dalla terminologia de *L'interpretazione dei sogni* alla terminologia di *Al di là del principio di piacere* – Freud pone un altro principio, altrettanto fondamentale: il principio di realtà. Se il principio di piacere è la sola regola alla quale obbedisce l'inconscio, al contrario le funzioni coscienti dipendono dal principio di realtà. La genesi stessa delle principali funzioni psichiche coscienti – percezione, memoria, giudizio, attenzione, ecc. – è legata alle esigenze del principio di realtà, che si industria di rendere sempre più efficace la relazione tra il soggetto e il mondo esterno. L'introduzione di questo secondo principio rende ragione delle differenti strategie di soddisfazione del desiderio messe in atto dall'inconscio e dall'io cosciente. Ma in realtà l'assunto fondamentale che era alla base del *L'interpretazione dei sogni* viene confermato: la vita psichica obbedisce a una sola regola, la regola del piacere. Il principio di realtà è, infatti, subordinato al principio di piacere:

il sostituirsi del principio di realtà al principio di piacere non significa la destituzione del principio di piacere, ma una miglior salvaguardia di esso. Un piacere, momentaneo e incerto nelle sue conseguenze, viene abbandonato, ma soltanto per conseguirne in avvenire, attraverso la nuova via, uno più sicuro¹⁵.

Il principio di realtà assicura una maggiore efficacia al principio di piacere. Certamente può accadere – e di fatto accade quasi sempre – che il principio di realtà imponga di abbandonare un piacere immediatamente disponibile o addirittura di attraversare uno stadio intermedio di dispiacere. Ma il passaggio attraverso il dispiacere resta funzionale nell'ottica di un calcolo, il cui fine ultimo è il raggiungimento del massimo piacere possibile. La metafora economica, a cui Freud ricorre spesso, esprime in modo particolarmente efficace la logica di questa relazione. La psiche si regola in base a un'economia del piacere il cui fine ultimo è la “massimizzazione del profitto” – se così si può dire –, cioè l'ottenimento

¹³ La problematicità di questa assunzione è evidenziata in modo molto chiaro da Laplanche e Pontalis che sottolineano la differenza fondamentale tra due interpretazioni del principio di costanza che Fechner aveva sviluppato e che Freud assume come punto di partenza della sua analisi: da una parte il principio può essere inteso come se lo scopo dell'organismo fosse di ritornare al grado zero della stimolazione, e dunque inevitabilmente allo stato inanimato, dall'altra esso può essere inteso come se lo scopo dell'organismo fosse di eliminare gli squilibri nella sua relazione con l'ambiente e dunque di mantenere una relazione costante con il mondo. La seconda possibilità, tendenzialmente, esclude l'interpretazione nichilistica del piacere. Ma «The definitions which Freud proposes are all ambiguous in that the tendency towards an absolute reduction and the trend to constancy are treated as identical» (Laplanche, Pontalis, 1973, p. 346).

¹⁴ È opportuno ricordare a questo punto Burke, l'autore che per primo ha delineato una distinzione di principio tra il piacere negativo, che consiste nella liberazione dal bisogno, e il piacere positivo, che non ha alcuna relazione con uno stato precedente di dispiacere. Questa distinzione fenomenologica fondamentale non ha un luogo nel pensiero di Freud, che tende a pensare ogni forma di godimento sulla base del modello offerto dal piacere negativo. Cfr. Burke (2020), pp. 66-67.

¹⁵ Freud (1981), p. 458.

del massimo vantaggio possibile in termini di piacere. *Il principio di realtà è dunque semplicemente un “differimento” calcolato del principio di piacere.*

Il quadro teorico presentato ne *L'interpretazione dei sogni* e sviluppato in *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico* viene confermato e rafforzato anche negli scritti di metapsicologia del 1915. Nel tentativo di assicurare alla psicoanalisi un linguaggio rigoroso – dal momento che vi è «l'esigenza che una scienza sia costruita in base a concetti chiari ed esattamente definiti»¹⁶ –, Freud cerca di definire il concetto di pulsione. La pulsione viene concepita come un bisogno che mira al soddisfacimento e viene pensata in analogia con il concetto fisiologico di stimolo. La stimolazione sensoriale è un'azione esercitata dall'ambiente esterno sulla psiche; al contrario la pulsione è una sorta di stimolazione interna – molto più costante, più impellente, più inevitabile – che si esercita sull'apparato psichico. Freud ribadisce la sua idea a proposito di questa stimolazione interna: si tratta di un'esperienza che l'organismo tende naturalmente ad evitare. L'esperienza che corrisponde a questa stimolazione che proviene dall'interno è il dispiacere, dal momento che ciò che viene percepito è uno stato di bisogno. Al contrario il piacere corrisponde a una «riduzione dello stimolo»¹⁷. In questo modo il sistema nervoso dell'organismo vivente, che è regolato dal principio di piacere, sembra perseguire un solo scopo: «eliminare gli stimoli che gli pervengono» o comunque «ridurli al minimo»¹⁸. Questa ipotesi speculativa, che definisce il fine ultimo del vivente, la sua «intenzionalità» originaria¹⁹, non viene presentata in questo contesto come una finzione teorica, ma come un «postulato» (*Voraussetzung*) fondamentale, «il più importante» dei postulati teorici su cui si fonda la metapsicologia. Lo stesso Freud riconosce, dunque, che si tratta di un'asserzione non verificabile empiricamente – poiché i postulati e i presupposti per principio non possono essere verificati – ma nello stesso tempo fondante, dal momento che offre la base teorica su cui tutto l'edificio della metapsicologia si regge.

In *Al di là del principio di piacere* il quadro teorico si complica notevolmente, ma l'ipotesi fondamentale su cui si basa la speculazione freudiana – il piacere è una diminuzione dell'eccitazione psichica – viene confermata e sviluppata fino alle sue conseguenze più radicali. Come è noto, il problema fondamentale intorno a cui il saggio di Freud è costruito è il problema del significato della coazione a ripetere. La questione è assai controversa ed è stata oggetto di un interminabile lavoro di interpretazione e commento, tanto in ambito psicoanalitico, quanto in ambito filosofico, anche perché lo stesso Freud presenta le sue idee in modo ambiguo e talvolta contraddittorio. Nonostante queste ambiguità, sembra chiaro che la riflessione sul significato della coazione a ripetere conduce a una radicalizzazione della tesi che, come abbiamo visto, era presentata come il più importante postulato alla base della metapsicologia. «Che tipo di connessione esiste fra la pulsionalità e la coazione a ripetere?» si domanda Freud. La risposta è nota: la pulsione deve essere concepita come una spinta regressiva, che mira a restaurare «uno stato precedente al quale l'organismo ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno»²⁰.

Questa tesi è del tutto coerente con il postulato presentato in *Pulsioni e loro destini* che stabiliva come scopo ultimo del sistema nervoso l'eliminazione di ogni stimolo²¹. La stimolazione è sempre un'alterazione di uno stato di quiete. Se la pulsione è una stimolazione interna e se è vero che l'«intenzionalità» fondamentale dell'organismo è definita dalla tendenza a ridurre allo zero ogni stimolazione, ne consegue che ogni pulsione avrà un carattere regressivo, sarà, cioè, una spinta a ritornare allo stato di quiete che precede lo stimolo. Ma *Al di là del principio di piacere* è più radicale, rispetto a *Pulsioni e loro destini*, perché questa tesi diventa l'argomento fondamentale su cui si appoggia una

¹⁶ Freud (1978), p. 27.

¹⁷ Ivi, p. 31.

¹⁸ Ivi, p. 30.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Freud (1977), p. 60.

²¹ Cfr. Caropreso, Simanke (2011), pp. 89-90.

tesi metafisica di carattere universale. La tendenza regressiva non sarebbe solo «una proprietà universale delle pulsioni» – il che era già implicito in *Pulsioni e loro destini* – ma anche, «forse», una proprietà universale «di tutta la vita organica»²². In questo senso un fenomeno psicologico, che emerge nel contesto dell'osservazione analitica, acquista un significato filosofico generale, perché diventa la chiave interpretativa a partire da cui è possibile intravedere «il fine ultimo degli sforzi di tutto ciò che è organico»²³. Le celeberrime tesi sulla morte – compendiate nella famosa formula: «la meta di tutto ciò che è vivo è la morte»²⁴ – che Freud presenta in *Al di là del principio di piacere*, non sono semplicemente tesi psicologiche o metapsicologiche: sono tesi “metafisiche”, nel senso che implicano un'interpretazione relativa al senso ultimo della realtà²⁵.

Nonostante cerchi di nascondere, Freud è del tutto consapevole del carattere schiettamente filosofico dell'interpretazione che sta proponendo²⁶. Lo dimostra in modo incontrovertibile l'insistenza con cui ribadisce che le tesi di *Al di là del principio di piacere* sono: «una speculazione che si spinge molto lontano»²⁷; «risultati che possono dare un'impressione di falsa profondità o misticismo»²⁸; una concezione «che manca di ogni evidenza intuitiva, e fa addirittura un'impressione mistica»²⁹; l'esito di una pura «curiosità scientifica», interessata a «seguire una certa linea di pensiero», da «sviluppare fin dove è possibile»³⁰. Nelle pagine finali del saggio si assiste anche a una curiosa doppia confessione. Prima Freud ammette: non so «se e in che misura sono io stesso convinto della validità delle ipotesi che ho sviluppato in queste pagine»³¹. Poco dopo però – e sono le ultime battute del testo – si corregge e, riguardando a cose fatte il suo saggio, conclude: «non posso evitare di ammettere che alcune delle analogie, dei collegamenti, delle connessioni che esso contiene mi sono sembrati degni di essere presi in considerazione»³². D'altra parte, i rimandi a Schopenhauer, a Nietzsche e a Platone sono inequivocabili: Freud sa di aver intrapreso un cammino che è quello della speculazione filosofica e proprio per questo, da uomo di scienza, moltiplica le prudenze, professa un certo scetticismo nei confronti delle sue stesse riflessioni, si scusa ripetutamente col lettore. La psicoanalisi di Freud non è difficile da situare solo in relazione alla scienza e alla finzione, ma anche in relazione alla filosofia³³.

²² Freud (1977), p. 60.

²³ Ivi, p. 63.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ In questo senso è significativo che la prima occorrenza del termine “metapsicologia” (Freud, 1982, p. 280) si presenti in un contesto in cui Freud prospetta la possibilità di una “traduzione” della metafisica in termini di psicologia dell'inconscio. Le teorie sulla realtà soprasensibile – Freud in quel contesto pensa alle superstizioni e alle religioni, ma nulla ci impedisce di pensare anche alle metafisiche filosofiche – devono essere sostituite dalla psicologia dell'inconscio. La metapsicologia deve dunque prendere il posto della metafisica.

²⁶ Robert Grimwade ha analizzato l'ambiguo rapporto di eredità e nello stesso tempo di denegazione che lega Freud a Nietzsche e Schopenhauer: «Philosophy is operating behind the scenes in Freud's writings, framing the unfolding of psychoanalysis from its origin. In *Beyond the Pleasure Principle* Freud is “speculating.” He is traversing the very boundary he established between “philosophy” and “psychoanalysis.” But rather than admitting that the official boundary has been transgressed, Freud insulates a purely “scientific” psychoanalysis from purely “speculative” metaphysics». Grimwade (2012), p. 361.

²⁷ Freud (1977), p. 41.

²⁸ Ivi, p. 62.

²⁹ Ivi, p. 87.

³⁰ Ivi, p. 94.

³¹ *Ibidem*.

³² Ivi, p. 97.

³³ Anche il fatto che Freud consideri la teoria psicoanalitica delle due pulsioni originarie e la teoria cosmica di Empedocle due dottrine che per molti versi «sarebbero identiche» (Freud, 1989b, p. 60) conferma il carattere metafisico della tesi fondamentale sostenuta in *Al di là del principio di piacere*. Su questo cfr. Kofman (1991): «Moreover, in formulating his theory of the existence of a universal death instinct, one which would be in existence prior even to life itself and which would be revealed by physical phenomena such as the repulsion of bodies, Freud gives his own theory a cosmic dimension» (ivi, p. 25).

Ora, qual è l'argomento fondamentale su cui si appoggia questa *speculazione che non è propriamente filosofica, né rigorosamente scientifica, né semplicemente finzionale* e che conduce a una visione del mondo in cui la morte è il fine ultimo del vivente? È necessario evidenziare la catena argomentativa che unisce i termini del ragionamento freudiano: morte, ripetizione, pulsione, piacere. La morte è il fine ultimo di ogni vivente, perché la struttura universale della pulsione è la ripetizione e la morte è il regresso assoluto, cioè il ritorno allo stato inanimato che precede la vita. Ma perché la struttura della pulsione è strutturalmente regressiva? Perché la pulsione è la percezione di una stimolazione interna e la soddisfazione di una pulsione si ottiene solo facendo cessare questa stimolazione, cioè ritornando al grado zero della stimolazione. Ma cosa vuol dire soddisfazione di una pulsione? Quand'è che una pulsione viene soddisfatta? L'esperienza della soddisfazione di una pulsione è il piacere, mentre la persistenza di uno stimolo pulsionale è avvertita a livello psichico come un dispiacere. Che cos'è dunque un piacere?

Tutto il ragionamento dipende da questa domanda. Come abbiamo visto Freud aveva già risposto a questo interrogativo ne *L'interpretazione dei sogni* e aveva più volte ribadito la sua risposta. *Al di là del principio di piacere* ripete ancora una volta la tesi fondamentale: l'apparato psichico si forza «di mantenere più bassa possibile, o quanto meno costante la quantità di eccitamento presente nell'apparato stesso. Questa ipotesi non è che una diversa formulazione del principio di piacere»³⁴. Questa concezione negativa del piacere è il fondamento ultimo di una catena argomentativa che è ancora implicita ne *L'interpretazione dei sogni* e che viene progressivamente sviluppata da Freud, giungendo fino alle sue conseguenze ultime solo in *Al di là del principio di piacere*. Non credo sia sbagliato indicare questa interpretazione del piacere ricorrendo al termine «nichilismo». Dal punto di vista freudiano il piacere è un «annullamento» dell'eccitazione psichica, una «nullificazione» dello stimolo pulsionale. *La visione del mondo che viene prospettata in Al di là del principio di piacere dipende in ultima analisi da un'interpretazione nichilistica del piacere*.

Se è così, la questione fenomenologica del piacere, il problema di descrivere l'esperienza del piacere, acquista un significato strategico decisivo. Come abbiamo visto, Freud presenta la sua interpretazione della nozione di piacere come una «finzione» (ne *L'interpretazione dei sogni*), come un «postulato» (in *Pulsioni e loro destini*), come una «ipotesi» e come una «speculazione» (in *Al di là del principio di piacere*). È chiaro però che questa ipotesi, indipendentemente dal fatto che sia scientifica, filosofica o finzionale, deve avere un suo radicamento nell'esperienza soggettiva. Nell'ultimo paragrafo di *Al di là del principio di piacere* si trova un'indicazione fondamentale a questo proposito. Freud si interroga sulla relazione tra pulsione di morte e piacere. Il principio di piacere, che è la regola fondamentale della vita psichica, viene in qualche modo subordinato, quasi che fosse «al servizio delle pulsioni di morte»³⁵. A margine di queste osservazioni Freud nota: «Abbiamo tutti sperimentato come il massimo piacere che possiamo attingere, il piacere dell'atto sessuale, sia legato con la momentanea estinzione di un eccitamento estremamente intenso»³⁶.

*Il godimento del sesso è dunque il prototipo che serve da riferimento per pensare l'esperienza del piacere in generale*³⁷. Dal momento che il piacere sessuale consiste nell'annullamento della «tensione» e dell'«eccitazione», che sono alla base della pulsione sessuale, bisogna supporre che ogni piacere debba avere la medesima struttura. L'interpretazione nichilistica del piacere, con tutte le sue conseguenze, ha il suo radicamento fenomenologico in questa osservazione: «Abbiamo tutti sperimentato...»³⁸.

³⁴ Ivi, p. 19.

³⁵ Ivi, p. 101.

³⁶ Ivi, p. 99.

³⁷ Bencivenga (2012), p. 20.

³⁸ È importante notare che, qualche anno dopo *Al di là del principio di piacere*, Freud ritorna sul problema e sembra manifestare più di un dubbio sulle sue precedenti affermazioni. In *Il problema economico del masochismo* a proposito dell'identificazione del principio di piacere con «il principio del nirvana», cioè con la tendenza ad annullare ogni tensione e ogni stimolazione, Freud afferma a chiare lettere: «questa

3. Il punto di vista economico e la qualità del piacere

La lettura di *Al di là del principio di piacere* che Derrida propone si sviluppa in molteplici direzioni. Per rendersi conto della varietà dei temi che si intrecciano in *Speculare - su "Freud"* è sufficiente provare a elencare in modo schematico quelli che ricorrono in modo più insistente. In ordine sparso e senza alcuna pretesa di completezza possiamo dire che Derrida: a) evidenzia il singolare rapporto che lega psicoanalisi e finzione³⁹; b) si interroga sulla denegazione di Freud, che rifiuta la filosofia, ma nello stesso tempo propone una speculazione filosofica, che si richiama a Platone, Nietzsche e Schopenhauer⁴⁰; c) utilizza la contrapposizione freudiana tra piacere e realtà, vita e morte, per situare la nozione di *différance* al di là delle coppie concettuali classiche⁴¹; d) dimostra il ripiegamento su stesso del testo di *Al di là del principio di piacere*, dal momento che Freud analizza il principio di piacere e la coazione a ripetere, ma la sua analisi obbedisce inconsapevolmente alla logica del piacere e della ripetizione, mettendo in scena performativamente i due principi che intende tematizzare⁴²; e) analizza il singolare rapporto che la psicoanalisi intrattiene con la personalità del suo fondatore e con la firma di Freud, distinguendosi così da ogni scienza oggettiva⁴³; f) evidenzia la necessità inevitabile del ricorso alla metafora nel discorso psicoanalitico⁴⁴; g) analizza il complesso rapporto che Freud stabilisce tra la nozione di piacere e la nozione di "costrizione" o capacità di "legare" (*Bindung*)⁴⁵; h) individua nella "pulsione di dominazione" il principio nascosto che si situa al di là del piacere⁴⁶; i) dimostra il carattere paradossale e autocontraddittorio delle nozioni di piacere e dispiacere utilizzate in *Al di là del principio di piacere*⁴⁷; l) riflette sul singolare modo di argomentare di Freud, che ripetutamente afferma la necessità di muovere un "passo" ulteriore, approfondendo l'analisi speculativa, ma in realtà sembra ritornare sempre allo stesso punto, segnando il passo⁴⁸.

Questo elenco è senza dubbio incompleto e parziale. Il suo scopo è solo di situare le osservazioni che verranno proposte in questo paragrafo sullo sfondo di un contesto che – non bisogna dimenticarlo – rimane più ampio. Tra i numerosi problemi analizzati in *Speculare - su "Freud"*, ognuno dei quali richiederebbe una trattazione a parte, possiamo qui analizzarne uno soltanto, che è particolarmente significativo nella prospettiva che viene

concezione non può essere esatta» (Freud, 1980, p. 6). Il piacere e il dispiacere non possono esse concepiti semplicemente sulla base di «un fattore quantitativo», cioè come incremento o decremento dell'eccitazione psichica, bensì a partire da un'altra «caratteristica che non possiamo fare altro che definire qualitativa» (*ibidem*). Anche in questo contesto Freud ribadisce che *la psicoanalisi non è in grado di dire quasi nulla su questa misteriosa caratteristica qualitativa del piacere*: «Se sapessimo dire in cosa consiste questa caratteristica qualitativa del piacere, avremmo fatto un grande passo in avanti in psicologia» (*ibidem*). Derrida menziona solo di sfuggita, in due note, questo testo di Freud, che però ha un'importanza fondamentale nella prospettiva qui delineata. Il ripensamento freudiano conferma la problematicità della questione relativa alla qualità del piacere. Evidentemente anche Freud deve aver avvertito una certa insoddisfazione a proposito delle tesi prospettate in *Al di là del principio di piacere* e in particolare a proposito della riduzione quantitativa dell'esperienza del piacere e della sua interpretazione nichilistica. In effetti in *Il problema economico del masochismo* il principio di piacere viene considerato come una modificazione del principio del nirvana operata dalla libido. In questo senso il piacere sarebbe legato essenzialmente alle pulsioni di vita, mentre l'annullamento dello stimolo, l'effetto nirvana, sarebbe legato essenzialmente alle pulsioni di morte. In questo differente quadro teorico il piacere non avrebbe più un intrinseco carattere auto-distruttivo e dovrebbe cadere, di conseguenza, anche la catena argomentativa che in *Al di là del principio di piacere* porta Freud a supporre che ogni organismo tenda naturalmente alla propria morte.

³⁹ Derrida (2000), pp. 98; 130 e ss.

⁴⁰ Ivi, pp. 5-9; 16.

⁴¹ Ivi, pp. 31-32.

⁴² Ivi, pp. 52; 72.

⁴³ Derrida non cita Foucault, ma questo legame essenziale tra la psicoanalisi e la personalità di Freud era stato evidenziato in *Che cos'è un autore*. Cfr. Foucault (2010), p. 19.

⁴⁴ Derrida (2000), p. 145-146.

⁴⁵ Ivi, pp. 168-169.

⁴⁶ Ivi, pp. 170-172

⁴⁷ Ivi, pp. 163-165.

⁴⁸ Ivi, p. 30.

delineata in questo articolo. Si tratta del problema della qualità soggettiva – si potrebbe dire: “fenomenologica” – del piacere.

Nelle prime righe di *Al di là del principio di piacere* Freud ribadisce il presupposto fondamentale su cui, come abbiamo visto, si basa la sua teoria del piacere. Il piacere è concepito partendo da un «punto di vista economico»⁴⁹ come un abbassamento della tensione prodotta da una stimolazione che viene avvertita come spiacevole. Derrida evidenzia il carattere per certi versi dogmatico di questa assunzione:

La ricerca del piacere [...] il piacere legato ad un calo di tensione, tutto questo presuppone che si sappia almeno implicitamente che cosa sia il piacere, che si pre-comprenda il senso di questa parola (piacere), visto che di per sé, quanto detto non lo chiarisce minimamente. Nulla è detto dell'esperienza qualitativa del piacere. Che cos'è? In cosa consiste? [...] La definizione del principio di piacere è muta per quanto concerne il piacere, la sua essenza, la sua qualità. Condotta dal punto di vista economico, la sua definizione non interessa che relazioni quantitative⁵⁰.

L'analisi di Freud prende le mosse da *una precomprensione della nozione di piacere che non viene mai analizzata in modo critico*. Il presupposto da cui Freud parte – lo abbiamo ripetuto più volte – è che il piacere sia un abbassamento di tensione. Questa idea dipende dall'assunzione di un punto di vista oggettivante. «La scienza come conoscenza oggettiva [...] non può formulare la questione della valutazione quantitativa di un effetto qualitativo, diciamo per fare presto “soggettivo”»⁵¹. Poiché la scienza si deve occupare di quantità e rapporti oggettivamente misurabili, la psicoanalisi – che vuole essere un discorso scientifico e non semplicemente una speculazione filosofica – deve considerare il piacere in termini puramente quantitativi, prescindendo dall'«esperienza qualitativa» del piacere. In questo modo *rimane enigmatico che cosa propriamente deve essere misurato, l'essenza di ciò di cui si vuole stabilire una determinazione quantitativa*. Lo stesso Freud sembra in diversi luoghi riconoscere questa enigmaticità. «Sin dall'inizio – nota Derrida – Freud ha riconosciuto che la sensazione di piacere-dispiacere resta misteriosa, stranamente inaccessibile. Nessuno insomma ha saputo ancora dirne qualcosa, né lo psicologo di professione, né il filosofo e neppure lo psicoanalista»⁵².

Piacere e dispiacere sono definiti da Freud in termini di aumento o diminuzione dell'eccitazione psichica. “Aumento” e “diminuzione” sono determinazioni quantitative contrapposte. Ma che cos'è che “aumenta” o “diminuisce” nell'esperienza del piacere e del dispiacere? Nell'incipit di *Al di là del principio di piacere* Freud parla di un abbassamento di «tensione» (*Spannung*). Ne *L'interpretazione dei sogni* si trattava invece di evitare il più possibile l'«eccitazione» (*Erregung*). In *Pulsioni e loro destini* il piacere era definito come una «riduzione dello stimolo» (*Herabsetzung des Reizes*). Cosa indica “esattamente” questa terminologia? Che significa “eccitazione psichica”? Cosa vuol dire “tensione” psicologica? Come si percepisce una “stimolazione” interna?

In realtà, secondo Derrida, questa terminologia *descrive il piacere in un modo irriducibilmente metaforico*⁵³. Come abbiamo visto, Freud, in diverse occasioni evidenzia la necessità di fornire la psicoanalisi di un linguaggio rigoroso. Nonostante ciò «la deviazione metaforica è qui particolarmente indispensabile»⁵⁴. L'attività psichica che aumenta o diminuisce nel caso del piacere non si lascia nominare “propriamente”, e dunque non si mostra, se non indirettamente, attraverso le metafore della tensione, della stimolazione,

⁴⁹ Freud (1977), p. 17.

⁵⁰ Derrida (2000), p. 20.

⁵¹ Ivi, p. 35.

⁵² Ivi, p. 24.

⁵³ Anche nel saggio dedicato a *La scorza e il nocciolo* di N. Abraham, Derrida ritorna su questa idea, affermando la necessità di passare «attraverso le transposizioni tropiche» per descrivere l'inconscio. Derrida (2008), p. 170.

⁵⁴ Derrida (2000), p. 106.

dell'eccitazione. Oppure attraverso la metafora del "legame". L'analisi di questa metafora particolare occupa uno spazio notevole in *Speculare – su "Freud"*. In effetti in *Al di là del principio di piacere*, ma anche negli altri testi freudiani di metapsicologia, l'immagine del "legame" gioca un ruolo strategico decisivo. I processi secondari, cioè i processi consci, sono definiti da Freud come processi legati. I processi primari, cioè i processi inconsci sono invece, slegati. Questo significa che nell'inconscio l'"energia" psichica circola liberamente, senza costrizioni. Al contrario il compito principale della coscienza è di imbrigliare quest'energia libera, di legarla. Il problema fondamentale dell'io è dunque «di dominare lo stimolo, di "legare", in senso psicologico, le masse di stimoli»⁵⁵.

Ora, nel momento stesso in cui Freud parla di quanto di legame, di tensione e di contro-tensione o di tensione di contro-investimento, non sa di cosa sta parlando. E, del resto, lo riconosce. Non sappiamo cosa in questo modo sia legato, slegato, messo in tensione, contro-tensione, rilasciato. Come nulla sappiamo della natura del processo di eccitazione del sistema psichico. Questo contenuto resta una grande "X" con la quale "operiamo". Quale che sia il loro ambito di provenienza, è al posto di questa cosa X che i *Vorbilder*, le immagini, i modelli, i prototipi, i paradigmi vengono messi alla prova⁵⁶.

L'esperienza del piacere, nella sua qualità fenomenologica, resta in qualche modo inaccessibile. Le immagini che Freud usa descrivono i rapporti di forza che intercorrono tra diverse quantità di energia psichica che aumentano o diminuiscono. Ma si tratta sempre di una descrizione metaforica che raffigura le modificazioni che si producono nello psichico utilizzando le immagini contrapposte della tensione e del rilascio, del legame e dello slegamento, dell'eccitazione e della quiete, dell'investimento e del contro-investimento. Certamente alcune di queste immagini hanno una legittimità anche all'interno di discorsi scientifici più obbiettivi. In fisica, per esempio, è possibile descrivere lo "stato di eccitazione" di una particella. Allo stesso modo è lecito parlare di "tensione" e "carica" dal punto di vista elettromagnetico, o di "legame" dal punto di vista chimico. In altri casi, come abbiamo visto, la psicoanalisi prende in prestito la terminologia dal linguaggio dell'economia. I rimandi metaforici di quest'ultima tipologia hanno un privilegio particolare, perché consentono di impostare il problema del "calcolo" del piacere in termini puramente quantitativi, cioè come un confronto tra quantità equiparabili. Per questo Derrida, nel titolo del suo saggio, rimanda al doppio significato – filosofico, ma anche economico – della parola "speculazione". Infine, in diversi passaggi di *Al di là del principio di piacere* ricorrono con insistenza le metafore belliche: Freud parla della necessità da parte dell'organismo di costituire uno «scudo», che lo protegga dagli stimoli esterni; descrive il trauma come una «breccia» che si produce nella «barriera protettiva»; analizza i «mezzi di difesa» che l'organismo può mobilitare per difendersi; considera la possibilità che il principio di piacere sia «messo fuori combattimento»⁵⁷. Benché queste metafore differenti abbiano una legittimità epistemologica diversa – più o meno scientifica –, quello che Derrida evidenzia è che l'esperienza del piacere resta, per una necessità strutturale, senza un nome "proprio". Freud la descrive sempre e solo in modo figurato, utilizzando una terminologia che è sempre "presa in prestito".

4. Decostruire la psicoanalisi?

L'importanza di Freud per lo sviluppo del pensiero derridiano è nota e lo stesso Derrida ha avuto modo di sottolinearla in più di un'occasione. In un dialogo del 1971, pubblicato nella raccolta *Positions*, la questione viene posta in termini diretti: «est-il inutile de rappeler d'abord» – si domanda Derrida – «que depuis *De la grammatologie* et *Freud et la scène de l'écriture*, tous mes textes ont inscrit ce que j'appellerai leur "portée" psychanalytique?»⁵⁸.

⁵⁵ Cfr. Freud (1977), pp. 50; 58.

⁵⁶ Derrida (2000), p. 106.

⁵⁷ Freud (1977), pp. 49-50.

⁵⁸ Derrida (1972), p. 110.

In effetti, nei tre testi del '67, in cui vengono tratteggiate le linee fondamentali della grammatologia e più in generale della decostruzione, il rimando a Freud è sempre essenziale. In *La voce il fenomeno* la questione del «ritardo», la problematica freudiana del *nachträglich*, è uno degli argomenti fondamentali utilizzati per decostruire il primato della presenza⁵⁹. In *Freud e la scena della scrittura* la psicoanalisi è presentata come il momento inaugurale di un nuovo pensiero della scrittura: mentre tutta la tradizione metafisica occidentale non ha mai smesso di dare credito alla nozione più familiare e più ovvia di scrittura, «il gesto iniziato da Freud interrompe questa certezza e apre un nuovo tipo di interrogazione»⁶⁰. In *Della grammatologia* viene prospettato un metodo di lettura di «quello che si chiama “storia delle idee”» che non obbedisce più alle regole della storiografia, della filologia e della ricerca storica, ma a una logica paradossale in cui «gli incompatibili sono simultaneamente ammessi»⁶¹. Ora, questa logica – *Della grammatologia* lo dice esplicitamente – è stata descritta per la prima volta da Freud, anche se in relazione al problema circoscritto del sogno. Anche nella nota conferenza sulla “différance” del '68 – senza dubbio un altro testo che segna in modo definitivo il percorso teorico derridiano – Freud è chiamato in causa ripetutamente per descrivere il movimento dello spaziamento e del temporeggiamento differenziale: «i due valori apparentemente differenti della différance si intrecciano nella teoria freudiana: il differire come discernibilità, distinzione, scarto, diastema, spaziamento, e il differire come deviazione, dilazione, riserva, temporeggiamento»⁶².

Il debito di Derrida nei confronti della psicoanalisi⁶³ è talmente rilevante che è naturale che si sia imposta, tanto nella vulgata, quanto nella letteratura specialistica, *l'idea che la decostruzione sia una sorta di psicoanalisi dei testi filosofici*. Per dirla con le parole di uno dei più autorevoli interpreti italiani del pensiero derridiano, Maurizio Ferraris, «Derrida si accosta alla filosofia per l'appunto come uno psicoanalista si rapporta al nevrotico»⁶⁴. Questa idea non è senza fondamento, ma non deve essere assunta in modo unilaterale. È vero che il lavoro sui testi classici della filosofia che è tipico dello stile derridiano ha più di un'analogia con la pratica psicoanalitica. In entrambi i casi si tratta di far emergere il rimosso, attraverso un'operazione per certi versi violenta, che implica il superamento delle resistenze che il paziente e il testo oppongono all'analisi. La stessa metafora che è alla base del termine “decostruzione” suggerisce una certa parentela con l'attività dello psicoanalista. Derrida lo spiega chiaramente in *Resistenze. Sul concetto di analisi*: «Ciò che chiamiamo la “decostruzione” obbedisce innegabilmente ad un'esigenza *analitica*, allo stesso tempo critica e analitica. Si tratta sempre di disfare, desedimentare, decomporre, decostituire dei sedimenti, degli artefatti, delle presupposizioni, delle istituzioni»⁶⁵. Non si danno solo le resistenze psichiche individuali, che il paziente oppone al ritorno del rimosso. Si danno anche le resistenze culturali, politiche e sociali che la filosofia oppone all'emergenza di determinati problemi. Per questo le “parole chiave” della filosofia derridiana – ma l'espressione va presa con la dovuta ironia – indicano sempre problemi negati o rimossi: “scrittura”, “differenza”, “tecnica”, ecc.

Tuttavia, nonostante questa somiglianza di fondo, la decostruzione non è semplicemente un'applicazione del metodo psicoanalitico nell'ambito della critica o dell'ermeneutica dei testi filosofici⁶⁶. Da questo punto di vista *Speculare – su “Freud”* è un testo di fondamentale importanza. In primo luogo perché dimostra che *anche il discorso*

⁵⁹ Derrida (2001), pp. 98-99.

⁶⁰ Derrida (2002), p. 258.

⁶¹ Derrida (2006), p. 329.

⁶² Derrida (1997b), p. 46.

⁶³ René Major, uno degli psicoanalisti francesi che per decenni ha intrattenuto un fecondo rapporto di scambio teorico con Derrida, evidenzia in modo molto incisivo questo debito: «Certains, dont Derrida – et pour lui de la façon la plus évidente et la plus éminente –, ne pensaient déjà pas ou déjà plus sans la psychanalyse. [...] La psychanalyse, c'est ce que Derrida, lui, n'oublie jamais». Major (2002), p. 166.

⁶⁴ Ferraris (2003), p. 67.

⁶⁵ Derrida (2014), pp. 88-89.

⁶⁶ «Malgrado le apparenze, la decostruzione del logocentrismo non è una psicoanalisi della filosofia» Derrida (2002), p. 255. Cfr. anche Vergani (2000), p. 106.

*psicoanalitico può e deve essere decostruito*⁶⁷. I testi di Freud non possono sottrarsi al rigore dell'analisi decostruttiva⁶⁸. Questa analisi fa emergere le contraddizioni, i paradossi, le resistenze, le denegazioni che sono nascoste nel testo freudiano, proprio come nei testi classici della filosofia⁶⁹. In secondo luogo *Speculare – su “Freud”* è un testo importante perché *ridefinisce i rapporti tra psicoanalisi e fenomenologia*. La strategia che Derrida segue, leggendo *Al di là del principio di piacere*, è l'immagine al rovescio di quello che accadeva nei tre libri del '67, che ho citato in precedenza. Nella prima fase del suo cammino di pensiero Derrida usa la psicoanalisi contro le pretese idealistiche e soggettivistiche della fenomenologia. Al contrario, come ho cercato di mostrare nel paragrafo precedente, in *Speculare – su “Freud”* viene evidenziata la mancanza di un'adeguata descrizione fenomenologica della nozione di piacere all'interno del discorso psicoanalitico. L'insistenza con cui Derrida ripete che Freud non sa indicare “cosa” sia il piacere, dal punto di vista “qualitativo” o dal punto di vista esperienziale, va in questa direzione. Questo non significa assolutamente che Derrida “ritorna alla fenomenologia” e ancora meno che “rinnega” le critiche che aveva sviluppato in *La voce e il fenomeno*, nell'introduzione a *L'origine della geometria* e in *Della Grammatologia*. Significa, invece, che *la decostruzione non si situa semplicemente dalla parte della psicoanalisi e contro la fenomenologia, ma tra le due*.

Da una parte «nulla appare in generale più irriducibilmente *fenomenico*, nella sua stessa struttura, del piacere»⁷⁰. In questo senso la psicoanalisi presuppone sempre una fenomenologia, implicita o esplicita, che determini che cos'è il piacere dal punto di vista esperienziale. Dall'altra parte questa fenomenologia rimane per Derrida impossibile. Freud non può “mostrare” direttamente il fenomeno del piacere, ma solo indirettamente, impropriamente, attraverso la deviazione metaforica. In realtà, dal punto di vista derridiano, nemmeno una fenomenologia di impostazione husserliana potrebbe veramente fare a meno delle metafore. La cosa stessa, il fenomeno del piacere, deve rimanere accessibile solo grazie alla mediazione di una terminologia impropria. Per questo *Speculare – su “Freud”* sostiene *nello stesso tempo la necessità e l'impossibilità di una fenomenologia del piacere*. Il discorso teorico di Freud avrebbe bisogno di «una fenomenologia che occorrerebbe evocare qui al di là dei limiti reali come degli interdetti che la escludono dalla psicoanalisi»⁷¹. Eppure questa fenomenologia rimane, per Derrida, un compito che non è possibile realizzare fino in fondo.

Dove si colloca dunque la decostruzione, in questa triangolazione che la vede necessariamente in rapporto con la psicoanalisi, ma anche con la fenomenologia? Possiamo “immaginare” che Derrida avrebbe risposto a questa domanda: “né con Husserl, né con Freud”.

Bibliografia

- Bencivenga, E. (2012), *Il piacere. Indagine filosofica*, Laterza, Roma-Bari.
 Burke, E. (2020), *Inchiesta sul Bello e il Sublime*, trad. it. a cura di G. Sertoli e G. Miglietta, Aesthetica/Mimesis, Milano.

⁶⁷ Lo stesso Derrida ha espresso con un'immagine particolarmente felice il rapporto che lega il suo pensiero a quello di Freud, un rapporto che è nello stesso tempo segnato da una filiazione, da un'eredità, ma anche da un'esigenza di critica: «J'aime l'expression “ami de la psychanalyse”. Elle dit la liberté d'un alliance, un engagement sans statut institutionnelle. L'ami garde la réserve ou le retraits nécessaires à la critique at la discussion, au questionnement réciproque, parfois le plus radical». Derrida, Roudinesco (2001) p. 271.

⁶⁸ Su questo cfr. Cabestan (2007). Cabestan nota che mentre «certains voudraient faire de J. Derrida un avocat de la psychanalyse» (ivi, p. 71), per Derrida i concetti della psicoanalisi appartengono tutti alla storia delle metafisiche e per questo devono essere decostruiti (ivi, p. 70).

⁶⁹ Anche in *Mal d'archivio* Derrida sostiene che Freud «ha reso possibile il pensiero di un archivio propriamente detto» [...] «in quello che è già uno spazamento psichico», ma, nello stesso tempo, è rimasto per molti versi un «metafisico classico». Derrida (2005), p. 112.

⁷⁰ Derrida (2000), p. 21.

⁷¹ Ivi, p. 142.

- Cabestan, P. (2007), "Spectres de Freud: Derrida et la psychanalyse", *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 1, n. 53, pp. 61-71.
- Caropreso F., Simanke, R.T. (2001), *Life and Death in Freudian Metapsychology: a Reappraisal of the Second Instinctual Dualism*, in Akhtar S., O'Neil, M-K. (ed. by), *On Freud's "Beyond the Pleasure Principle"*, Karnac, London.
- Derrida, J. (1972), *Positions*, Éditions de Minuit, Paris.
- Derrida, J. (1978), *Il fattore della verità*, trad. it. a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano.
- Derrida J. (1997a), *La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico*, in Id., *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
- Derrida J. (1997b), *La différance*, in Id., *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (2000), *Speculare – su "Freud"*, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2001), *La voce e il fenomeno*, trad. it. a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J., Roudinesco, E. (2001), *De quoi demain*, Fayard/Galilée, Paris.
- Derrida, J. (2002), *Freud e la scena della scrittura*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (2005), *Mal d'archivio*, Filema, Napoli.
- Derrida, J. (2006), *Della grammatologia*, trad. it. a cura di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A.C. Loaldi, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2008), *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 1, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2014), *Resistenze. Sul concetto di analisi*, trad. it. a cura di A. Busetto e M. Di Bartolo, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Feyles, M. (2018), *Derrida e le arti*, Morcelliana, Brescia.
- Ferraris, M. (2003), *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari.
- Foucault, M. (2010), *Che cos'è un autore?*, trad. it. a cura di C. Milanese, in Id., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano.
- Freud, S. (1977), *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. 9, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1978), *Metapsicologia*, in *Opere*, vol. 8, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1980), *Il problema economico del masochismo*, in *Opere*, vol. 10, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1981), *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, in *Opere*, vol. 6, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1982), *Psicopatologia della vita quotidiana*, in *Opere*, vol. 4, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1989a), *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, vol. 3, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1989b), *Analisi terminabile e interminabile. Costruzioni nell'analisi*, in *Opere*, vol. 11, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Grimwade, R. (2012), "Freud's Philosophical Inheritance: Schopenhauer and Nietzsche in *Beyond the Pleasure Principle*", *Psychoanalytic Review*, n. 99(3).
- Kofman, S. (1991), *Freud and fiction*, Polity Press, Cambridge.
- Laplanche, J., Pontalis, J-B. (1973), *The Language of Psychoanalysis*, Karnac, London.
- Major, R. (2002), "Derrida, lecteur de Freud et de Lacan", *Études françaises*, vol. 38, n. 1-2, pp. 165-178.
- Vergani, M. (2000), *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano.

**Derrida's Criticism of Husserl Reconsidered:
Historicity, Ideality and the Phenomenon of Voice**

Abstract:

The importance of Derrida's pre-deconstructive critique of Husserl's last phenomenological works for his deconstructive critique of his first work will be demonstrated. On the basis of this, I argue 1) the importance of Derrida's embrace of Husserl's account of the coincidence of historical and ideal meaning in the *Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology* for his deconstructive critique of signification in the *Logical Investigations* as paradigmatic for Husserl's phenomenology as a whole; 2) Derrida's historically driven appeal to role of the phenomenon of the voice in the epoch of metaphysics cannot withstand historically critical scrutiny; and 3) one result of 2) is to render Derrida's deconstruction of Husserl null and void.

Keywords: Deconstruction, Derrida, Historicity, Husserl, Ideality

Introduction

Derrida's criticisms of Husserl, in both the pre-deconstructive (*Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*)¹ and deconstructive phases (*Speech and Phenomena*)², have their basis, respectively, on readings of Husserl's last (*The Crisis of European Sciences and European Philosophy*) and first (*Logical Investigations*) phenomenological works. In the discussion to follow, the considerable extent to which Derrida's deconstructive critique of Husserl's first phenomenological work has its basis in his pre-deconstructive critique of his last works will be demonstrated. On the basis of that demonstration, I will argue three things: 1) the importance of Derrida's embrace of Husserl's account of the coincidence of historical and ideal meaning in the *Crisis* for his deconstructive critique of signification in the *LI* as paradigmatic for Husserl's phenomenology as a whole; 2) Derrida's historically driven appeal to role of the phenomenon of the voice in the epoch of metaphysics cannot withstand historically critical scrutiny; and 3) one result of 2) is to render Derrida's deconstruction of Husserl null and void.

1. Derrida's Account of History and Ideality in Husserl's Late Work

Jacques Derrida's pre or proto-deconstructive work focuses above all on opposing what he characterizes as Husserl's concept of «intentional history»³ to empirical history in his late

* Université de Lille.

¹ Derrida (1978).

² Derrida (1973).

³ Derrida (1978), pp. 34, 98, 109. One possible source for Derrida's expression may be the passage in *Formal and Transcendental Logic* where Husserl introduces the term "sedimented history". There intentionality is said to involve «a complex of accomplishments [*Leistungen*] that are included as *sedimented history* in the currently [*jeweils*] constituted intentional unity and its current [*jeweiligen*] manners of givenness a history that *one can always uncover by following a strict method*» (Husserl, 1969, p. 217); This method is articulated as «*uncoverings of intentional implications*» (*ibidem*). Thus, while there is no mention by Husserl of the term "intentional history" in this passage, it is plain from what is stated here that he understands the method of uncovering the sedimented history of the *Leistungen* responsible for the constitution of both an intentional unity and its manners of givenness as the «*uncoverings of the intentional implications*» that manifest this *history*.

Another possible source of Derrida's expression may be found in the version of *The Origin of Geometry* edited and published by Fink. There the expression «intentional-historisches Problem» occurs in the full title *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*, and once in the text: «Freilich hat diese ihrerseits selbst wieder Wissenstraditionen und ihnen entsprechende Seinsgeltungen, die wiederum in einem weiteren und noch radikaleren Rückfragen zu einem intentional-historischen Problem werden müssen» (Husserl, 1939, p. 219).

text, *Origin of Geometry*, to the history that falls under Husserl's transcendental epoché and is therewith bracketed and put out of play. Indeed, in order to highlight this opposition, Derrida speaks of intentional history as «transcendental historicity»⁴. Derrida characterizes this opposition by drawing attention to the role Husserl assigns to language generally and written language preeminently in the constitution of the historicity of the objective meanings at stake in transcendental historicity. For Derrida, the phenomenological condition of possibility belonging to Husserl's early static investigations of objective meanings involves the exclusion of both empirical history (and therewith seemingly history per se) and the empirical significance of words (and therewith seemingly language per se), an exclusion that Derrida takes to be what Husserl thinks insures the *purity* necessary for the phenomenological cognition of objective meanings.

In contrast, Derrida takes note of the fact that in Husserl's late essay *Origin of Geometry* language and history are *not* excluded from Husserl's account of the origin of the objectivity of the ideal meanings which belong to geometry as a mathematical science. On the contrary, it is language, in the guise of the graphic embodiment of words, which is to say, writing, that Husserl maintains is responsible for the objectivity in the sense of the enduring intersubjective accessibility that constitutes the phenomenological meaning of a tradition of the ideal meanings constituted by the «first»⁵ geometer at issue in *Origin of Geometry*. Derrida maintains that as a result of this graphic embodiment, the first or proto-geometer's original insight into his ideal creation becomes *virtual* and, with this, *not* subject to but rather the very *medium* of history. This is the case because inseparable from the virtual embodiment of the original insight in the written word is the possibility of it becoming forgotten. Forgotten in the sense that those who subsequently read it may do so without the illumination of the original insight that it was supposed to make virtual. Such forgetting is therewith coincident with the origin of the sedimentation of the original meaning, a sedimentation that Derrida, following Husserl, endorses as one of the two essential aspects of the a priori constitutive of historicity. The other aspect of this a priori, again for Derrida as for Husserl, is the original production of the ideal meaning by the proto-geometer. Because of this, language is now understood by Derrida to function for Husserl as an indispensable *transcendental* condition for the very constitution of the objectivity belonging to ideal meanings, the *ideality* of which he now characterizes, for this very reason, as being both constituted by and subject to the a priori structure of historicity.

2. Derrida's Opposition of Ideality and the Empiricality of Language

Derrida characterizes this account of the historicity belonging to the ideality of ideal meaning, an account that he understands to be respectful of Husserl's «intention»⁶ in the *Origin of Geometry*, as nevertheless being in a certain opposition to Husserl's account of the meaning of historicity and therewith of the relation between ideality and history. The opposition, however, is one that Derrida thinks cannot be avoided and therefore one that he makes no effort to censure. On the contrary, he is intent on exploring its significance for the phenomenological method's disclosure of both the meaning of historicity and historicity as meaning, since on his view «phenomenology alone can make [the] infinite historicity [at issue here] appear»⁷. The opposition concerns, quite literally, the fact that for Derrida the empirically «bound»⁸ ideality of language is called upon by Husserl, in the *Origin of Geometry*, to constitute an ideality that, at its origin, cannot be so bound if the geometrical ideality in question is to come into being. It is for this reason that Derrida characterizes as «transcendental language»⁹ the net effect of this intersection of the proto-geometer's transcendental constitution of geometric ideality and the empirically bound ideality of the language whose medium renders it virtual. Hence, for Derrida, inseparable

⁴ Derrida (1978), p. 121.

⁵ Husserl (1970), p. 354.

⁶ Derrida (1978), p. 49.

⁷ Ivi, p. 152.

⁸ Ivi, p. 73, note 71.

⁹ Ivi, pp. 68, 77.

from the origin of geometrical ideality is also its telos, in the guise of this ideality's inevitable sedimented «passage»¹⁰ through the written word. For this reason, Derrida maintains that the «de-sedimentation»¹¹ of this passage is at once the awakening of the historicity of meaning and the meaning of its very historicity. De-sedimentation is historicity's awakening because the recognition of the need to recover the ideality of the original insight by an inquiry into its origin is inseparable from the recognition that it has not been preserved by the written word. And the meaning of this very historicity is likewise this de-sedimentation, because historicity's appearance is coincident with the attempt to recover the lost original insight.

3. Derrida's Account of the Deferral of Ideality

It is important to note here that Derrida is not in any way contesting the original emergence and perduring of the being of ideality. Ideality for him not only is something that *is*, but also something whose very manner of being as ideal is precisely what is in question. This manner of being for Derrida is such that its origination, by virtue of the historicity inseparable from its very manner of being, is always already beyond the ambit of the reach of the only method that he thinks is capable of disclosing its true manner of being, namely Husserl's transcendental phenomenological method. Hence, the opposition in question between the empirical bondage of ideality made virtual through the written word and the absence of such bondage necessary for the transcendental constitution of ideality itself, is not determined according to Derrida by an either or, but by a both and. Ideality is *both* the empirically inaccessible unbound origin and the infinite telos announced by this origin's linguistically empirical embodiment. That is, because the transcendental constitution of ideality is inseparable from its embodiment in something that is intrinsically not ideal, its pure appearance, which is to say, its empirically unmediated *presence* as ideal, is not only not coincident with its origin but it is also unrealizable as its telos. Ideality's manner of being is therefore the meaning of historicity, in the precise sense of its non-coincidence with either its origin or its telos. At the same time, this historicity itself is the meaning of its being, in the precise sense that it is the manifestation of this very non-coincidence. Ideality is therefore constituted by this insuperable interplay between the empirically conditioned delay of its origin and the absoluteness – in the sense of the intrinsic unrealizability – of its passage through empirically bound language to its telos. This delay and passage mean that ideality can only appear in terms of the «alterity»¹² of its absolute origin, an alterity in which is announced the infinitely deferred telos of its absolute presence. Ideality, in a word, is therefore constituted by the phenomenological apprehension of the infinitude of the difference between its equally inaccessible origin (or origins) and its telos.

4. Derrida's Account of the Impossibility of Ideality Apprehending the «Alterity» of its Origin

The transcendental historicity of ideality as both the meaning of historicity and the historicity of meaning does not rule out the question of what Derrida calls *de facto* history but, on the contrary, it prepares the way for asking the question that only Husserl's phenomenology can ask, without, however, being able to provide an answer, namely: «*What is the primordial unity of meaning and fact, a unity which, by themselves alone, neither can account*»?¹³ That Husserl's phenomenology can only ask this question is rooted for Derrida in the pure certainty of its *thought*. That it cannot provide an answer to it is rooted in the «interminable disquietude of [its] thought striving to “reduce” difference»¹⁴ to overcome the historicity of ideality and the ideality of history in a manner that would at once chart the

¹⁰ Ivi, p. 106.

¹¹ Ivi, p. 50.

¹² Ivi, p. 153.

¹³ Ivi, p. 151.

¹⁴ Ivi.

infinitude announced by the delay in its origins and the deferral of its telos and embrace the singularity of the «fact»¹⁵ – not the right – of history.

Ideality and fact, transcendental historicity and actual history, are thus separated according to a necessity whose overcoming for Derrida would be rooted in an impossibility, namely, the impossibility of ideality appropriating the alterity of its origin. That such an appropriation is not necessarily impossible it shall be the burden of the rest of my discussion to call attention to by making two points. The first will concern the phenomenological constitution of ideality, the second the role of crisis in Husserl's formulation of the method of historical reflection generally and specifically the place of the essay *On the Origin of Geometry* within the context of the execution of this reflection.

5. Derrida Misses Husserl's Twofold Account of the Problem of the Origin of Ideality

The phenomenon of ideality, or «*irreality*»¹⁶ as Husserl also and indeed preferably comes to refer to it, has two interrelated and interdependent moments: one is the constitution of an object as «*numerically identical*»¹⁷ (across numerically distinct acts of consciousness, the other is the constitution of the identical object's «*ontic-meaning (Seinssinn)*»¹⁸. At issue in the former is the representation of certain subjective processes wherein the *same* object can – at will – be made evident. In the latter, the intentional explication of the mode of being of the objective identity that is constituted in the subjective representation is at issue. The reason why the term «*irreality*» is preferable to «ideality» for designating this phenomenon can be easily illustrated. Both a singular physical thing, for instance Husserl's writing desk, and a geometrical object, for instance an equilateral triangle, can be constituted at will as numerically identical objects by my initiating the appropriate acts of representation. However, only one of these identities is *ideal* according to the traditional meaning of that word, namely, in the sense of a non-particular object that does not exist in space and time¹⁹. They are both, however, *irreal*, that is, constituted in acts of representation. It is important to note that Husserl's account in his late work of the essential involvement of language in the constitution of this first moment of *irreality* mentioned above does not entail its involvement in *irreality*'s second moment. On the contrary, the modes of being of different *irreal* objects, for instance, ideal and formalized mathematical objects, point to the very opposite conclusion. The ideal mode of being of pre-modern mathematical objects and the formalized mode of being of the modern ones is not, in any way, contaminated or otherwise infected by their putative bondage to an empirical logos. The ideal being of the number used to count two chickens is 'two', no matter what empirical language its being two is expressed in. And the formalized being of the formula $y=mx+b$, in virtue of the very mode of being of its *irreality*, bypasses completely the empiricity of the symbolic conventions of the «language» – or, more precisely, letter signs – in which it is expressed.

Husserl's articulation in the *Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*²⁰ of the methodical necessity for a historical reflection back to the origin of modern science (mathematical physics) is inseparable from the account of his feeling regarding the «unintelligibility»²¹ of the formalized meaning structures that make modern mathematics possible. Specifically, the symbolic calculational technique inseparable from mathematical formalization is conceptually blind, which is to say *empty* of the kind of meaning that refers to objects in the world and that itself arises from mental concepts. Its epistemic foundation and ontological meaning are therefore incomprehensible to a human

¹⁵ Ivi, p. 48.

¹⁶ Thus Husserl writes: «The transcendence of the real, as such, is a particular form of «ideality» or, better, of psychic irreality» (Husserl, 1969, p. 166).

¹⁷ Ivi, p. 154.

¹⁸ Ivi.

¹⁹ «Physical objects too make their appearance «in the field of consciousness»; and, in respect of what is most general, no differently than ideal objects that is to say: as intentional unities» (Husserl, 1969, p. 163).

²⁰ Husserl (1979).

²¹ Ivi, p. 55.

existence that still wants to take its cosmic bearings from the intuition of worldly objects and the concepts that are somehow related to these objects. It is thus the crisis precipitated by this double unintelligibility of the meaning formations of modern science that turns Husserl's methodical reflection to the history of the foundational mathematical innovations that make modern natural science possible. Specifically, to the history of the mathematization of nature initiated by Galileo, to the historical investigation and reactivation of the intentional constitution of the meaning of nature that the concealing and revealing genius of Galileo accomplished by taking for granted the ideal objects of Euclidean geometry handed down to him by tradition. And then, finally, it is this crisis that leads to Husserl's fragmentary intentional-historical reflection on the intentional constitution of these ideal objects themselves in the meaning accomplishments of the forever unknown but transcendently necessary proto-geometer.

Attentiveness to the second moment of *irreality* mentioned above, to its mode of being and therefore to the phenomenological necessity of an intentional investigation of its ontic-meaning, is at the basis of Husserl's claim in the *Crisis* that, in the case of the ideal objects of science, the intentional history of their constitution is inseparable from the actual history of their origin. That is, accounting for the capacity of acts of representation – mediated by the written word – to constitute the first mentioned moment of *irreality*, namely, its numerical identity as the same across a multiplicity of temporally individuated acts, does *not* account for its second moment, the specific ontic-meaning of the content of its ideal *irreality*. Hence, to cite a relevant example: a line in Euclidean geometry and the algebraic formula $y=mx+b$ are both *irreal* meanings. Their *irreal* modes of being, however, are not only radically different, but this very difference is something that can only be fully accounted for by an historically oriented intentional investigation of the genesis belonging to the meaning structures in question that links up with an actual historical investigation of their origins. Husserl's *Crisis*, to be sure, provides only fragments of the intentional-historical investigation necessary to account for the genesis of these radically different meaning structures. But the small beginning evident in these texts points the way to a recovery of the origins of ideal meaning structures that Derrida's proto-deconstructive meditation on historicity rejects as being – in principle – impossible.

6. *Derrida's Collapse of the Problem of the Origin of Ideality into that of the Origin of the Objectivity of an Intersubjective Tradition*

The principle behind Derrida's rejection of the possibility of a recovery of the origins of the ideal meanings belonging to science stems from his collapsing all talk of ideality into its first moment mentioned above, that is, into the acts of representation that constitute the *irreality* of an intentional unity as a numerically identical intentional object. This moment of the constitution of *irreality* is, as we have just seen, radically different from the all-important moment of the ontic-meaning that composes the mode of being of a given *irreality's* intentional unity. We have seen that Husserl's account of the meaning of historicity and the historicity of meaning not only does not elide this difference, but that the small beginning of his last works adumbrates a transcendental-historical method whose goal is to recover the origin of a given moment or moments of the ontic-meaning composing ideal *irreality*.

This adumbration is not visible to Derrida. Consequently, he is unable to see that what he calls the alterity of the origin of ideality is not something that necessarily has to remain inaccessible to thought. Indeed, Derrida's very notion of the alterity of the origin is suspect precisely because his very claim regarding its inaccessibility presupposes that *his* thought has sufficient access to ideality's origin to be able to rule out certain things about it. Moreover, this notion of Derrida's is suspect because it arises on the basis of his conflation of Husserl's account of the role of language in the constitution of the objectivity belonging to an intersubjective tradition with Husserl's account of the constitution of the ideality proper to the ontic-meaning of the ideal *irreality* that is transmitted by a tradition, such as geometrical science, via its intersubjective objectivity.

Thus, as we have seen, Husserl's claim that the necessity – in order to account for the transcendental constitution of the ideal meaning structures belonging to a science such as geometry – of positing a proto geometer whose initial anticipations of ideal geometrical meaning structures are fulfilled in geometrical evidence and subsequently available at will in his *intrasubjective* representations, is different from his claims regarding the necessity of linguistic embodiment for the constitution of a scientific tradition. While these latter claims are indeed concerned with the constitution of the ideality of the objectivity presupposed by the intersubjectivity of a tradition, they presuppose rather than establish the initial *intrasubjective* constitution of ideal meaning. And it is the ideality of the latter, which, according to Husserl, has already been constituted before its embodiment in both spoken language and written language, that forms the ontic-content that is taken up in an intersubjective ideality and therewith the *original* basis of a tradition that is handed down over the ages.

Derrida's claim that the necessity of linguistic embodiment for the constitution of ideality introduces a difference into its being that is as inseparable from this being as it is ineradicable from it, is therefore based on the unwitting exchange of what is other than ideality in the sense of *intrasubjective* ideality with what is the same as this ideality. That is, Husserl's account of the constitution of the ideality that composes an *intersubjective* tradition is mistaken by Derrida for an account of the *intrasubjective* ideality wherein originates the specific ideal content of a given tradition. This exchange is what makes it impossible for Derrida to see that the true *difference* operative in Husserl's late account of ideality is that between precisely these two idealities and their origins.

As we have seen, Derrida's pre or proto-deconstructive critique of phenomenology credits Husserl's phenomenology with posing a question about the relation between meaning and fact that it alone (presumably alone among philosophies) can pose, even though it is incapable of providing the answer. The question concerns their primordial unity and Derrida maintains that neither an account limited to meaning nor one limited to facts can by themselves answer this question. Neither, however, can both types of an account answer it together, because to answer the question of the unity of meaning and fact would be tantamount to eliminating their difference. The unity at issue here for Derrida is therefore not one of the identity of meaning and fact but of their primordial belonging together despite the opposition that defines their difference. We have also seen that the specifically critical moment of Derrida's proto-deconstructive critique of Husserl is contained in his claim that Husserl's phenomenology nevertheless attempts to eliminate this difference by reducing the infinitude wherein appears the alterity of both the origin and telos proper to ideality's historicity to the singularity of an origin in actual historical fact.

Derrida's deconstruction of Husserl's phenomenology also takes issue with its ability to deal the inseparable alterity belonging to the difference at issue here for Derrida. However, at stake in the deconstruction of phenomenology is something far more monumental than identifying the putative dynamic of an unlimited disquietude at work in Husserl's late attempt to come to terms with historicity. At issue in its deconstruction is Derrida's attempt to show that the ultimate, and therefore most original condition of possibility of any phenomenological appearance is itself inseparable from a phenomenon that cannot appear within the conceptuality of Husserl's transcendental phenomenology. The recognition of this, which is to say, the encounter with this phenomenon, like the gesture or strategy that generates it, is most decidedly not paradoxical but, rather, in as precise a sense as what sense it has will admit, *deconstructive*. Phenomenology's deconstruction is not paradoxical because what deconstruction deconstructs is precisely the ground that heretofore has made any paradox as such possible, namely, the unity of Being and therewith the identity of its meaning presupposed by doxa from its ancient Greek inception to Derrida's present. And, according to Derrida, because Husserl's phenomenology brings this unity and identity to consummate clarity, phenomenology's deconstruction coincides with the deconstruction of the tradition it brings to completion. Neither beside nor beyond the phenomenon it brings to appearance in phenomenology, and not just despite the

putative limits of its conceptuality but on the basis of what deconstruction's inventor presents as its rigorous contestation, deconstruction signifies nothing while exposing phenomenology's, and with it, the metaphysics of presence's, significative limit. Deconstruction signifies nothing because any signification whatever has already been determined by what it, deconstruction, purports to contest definitively and thus bring to a closure, namely the singular limit of the signification *determinative* of metaphysics since its Greek beginning, the interpretation of the infinitive *to be* of Being in «the third person singular of the present indicative»²².

7. *The Focal Point of the Deconstruction of Phenomenology: The Absence of a Phenomenological Account of the Sign's Power to Signify*

Whereas Derrida's proto-deconstructive critique of phenomenology presented itself as working within Husserl's intentions, even if, in the end, he gave himself the permission to draw conclusions at variance with Husserl's, what is at stake in its deconstruction is so significant that it warrants, on Derrida's view, bypassing its author's intentions. For at stake is the origin of something both infinitely more chthonic than historicity and more singularly irreducible than the ideality of the smallest unit of meaning. In a word, at issue in Derrida's deconstruction of phenomenology is the origin of the sign's power to signify. That this issue is not a problem for Husserl's phenomenology is not only not beside the point but also precisely Derrida's point. The *difference* that plagues phenomenology, Derrida comes to realize, is not exhausted by the difference between the ineluctable empiricity of written language and the demand of the ideality embodied therein for empirical purity, but, rather, it is something originally manifest in the «phenomenological voice»²³ that, by keeping silent, divides its self-presence according to what it supposes is a *pure* difference.

As pure, this difference is supposed to insure the immediacy and therefore transparency of that which it divides, the phenomenological self-relation that has methodical priority over the appearance of any object, the appearance of the Being of any object, or the appearance of any meaning whatever. As voice, this priority is signitive, which is to say with Derrida, it *gives itself*²⁴ as «the phenomenological and the ideal face of» the signifier. As silent, it is free of empirical signs and the empirical reality signified by them, having instead the status of the absolute appearance of the pure possibility of the sign's power, as a signifier, to signify, together with that of the appearance of the ideality proper to the signified that is inseparable from this power's innermost condition of possibility.

The purity of this *pure* difference, however, is anything but, and therein lays the crux of phenomenology's deconstruction. For as the origin of any signification whatever, which, with Derrida, is to say, any idealization whatever²⁵, the manifest *impurity* of what the phenomenological voice takes to be the *pure* difference of its divided self-presence in «auto-affection»²⁶, in «hearing oneself speak»²⁷, *deconstructs* the voice's apparent signification of the pure presence inseparable from its idealizing potency. With this, the telos of this potency, which from its ancient Greek inception until its completion in Husserl's transcendental phenomenology had heretofore baptized every notion, thought, and concept of the sign with the indelible mark of its origin in «the metaphysics of presence»²⁸, is henceforth disrupted.

Given what is at stake in these claims, it is not unreasonable to ask exactly how deconstruction makes manifest both the supposition of pure difference and its untenability, which is the basis upon which the truth of Derrida's claims about Husserl's phenomenology ultimately rest. Heeding deconstruction's fundamental premise that

²² Derrida (1973), p. 74.

²³ Ivi, pp. 16, 33, 75-76.

²⁴ Ivi, p. 76.

²⁵ Derrida writes, «between idealization and the voice, the complicity is indefeasible» (ivi, p. 75).

²⁶ Ivi, pp. 68, 78-80ff.

²⁷ Ivi, pp. 76, 78-80, 86.

²⁸ Ivi, p. 51

something more original is at stake in Husserl's phenomenology than the intention of its author, we will not look to the letter of Husserl's text for our answer but to what Derrida doubtless thinks such texts, indeed, above all, one such text, adumbrates. The first adumbration, right at the beginning of Husserl's breakthrough phenomenological text, the *Logical Investigations*²⁹, is that Husserl's distinction between two meanings of the word "sign", as "expression" and "indication", amounts to the «reduction of indication»³⁰, insofar as Husserl makes this distinction in order to limit his logical investigations to expressions. Derrida finds this reduction as significant as it is problematical. It is significant, because the «possibility of all the reductions to come, be they eidetic or transcendental»³¹, and, therefore, the «future problematic of the reduction»³² together with «all the conceptual differences through which it is pronounced (fact/essence, transcendental/mundaneity ...) would deploy themselves in a separation between two types of signs»³³. It is problematical, because the reduction of indication from linguistic (expressive and therefore discursive) signs is illegitimate, as «we know... already that, in fact, the discursive sign... is always... held in an indicative system; held, that is to say, contaminated»³⁴.

Before looking more closely at the status of the distinction between expression and indication behind the first adumbration, the second adumbration Derrida finds in Husserl's same text bears noting. Husserl's claim that a merely imagined expressive sign in a soliloquy does not communicate but functions solely to facilitate the logical presentations requisite for conceptual thought, adumbrates for Derrida, «against Husserl's express intention»³⁵, that «the *Vorstellung* [presentation] itself»³⁶ depends «on the possibility of repetition, and the most simple *Vorstellung*, presentation (*Gegenwärtigen*)»³⁷, depends «on re-presentation (*Vergegenwärtigung*)»³⁸. For in Husserl's claim that in soliloquy the expressive sign communicates nothing while nevertheless assisting the work of logical presentation, Derrida finds the opening to the reversal of the roles Husserl assigns to presentation and re-presentation, because the expressive sign, albeit as a merely imaginary sign, appears to be recognized by Husserl in soliloquy as functioning to generate presentations. Moreover, this function, being tied to the representative function of the expressive sign – even if imagined – provides still another opening, this time for the *priority* – over the presentation of that which is signified – of this potency proper to the sign to generate, via its *repetition*, the signified. Thus, for Derrida, the «sign is never an event»³⁹, which means that its appearance is not singular but always «implies representation»⁴⁰.

8. Derrida's Adumbration of the Primordial Unity of "Expression" and "Indication" in the Texts of Phenomenology

Returning now to what is behind Husserl's distinction between expressive and indicative signs, it is beyond dispute that the *ipsissima verba* of the text deconstructed by Derrida do not present this distinction as an answer to the question: what is a sign in general. Expression and indication for Husserl are therefore not two kinds of signs unified by the general concept of sign. Rather it is patent for him that despite both being called signs they *neither* share common features *nor* are they conceptually grounded upon or in relation to one another. An expression, or, more precisely, its *essence* for Husserl, is a whole with two non-independent parts: articulated sounds and an intentional act that instantiates an ideal species. An indication, on the contrary, is, again in *essence*, a motivational relation

²⁹ Husserl (2001).

³⁰ Derrida (1973), p. 27.

³¹ Ivi, p. 30.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 20.

³⁵ Ivi, p. 52.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ivi, p. 50.

⁴⁰ *Ibidem*.

in which belief in one existent, e.g., smoke, leads to belief in another, e.g., fire. Thus, not only do they not share common features, such as representing something else or transcending themselves, but, rather, as Derrida himself recognizes, an expression is a sign that for Husserl has been *purified* of all indication.

Husserl's conclusion then, that the term "sign" is equivocal, as it is a name to which pertains a «double meaning (*Doppelsinn*)»⁴¹, therefore cannot possibly be accurately construed to presuppose, as Derrida maintains, an «unexplored metaphysical assumption of the essence of the sign». And this is the case for the simple reason that for Husserl the essences of expressions and indications are different.

Of course, it is precisely the stability of this essential difference that Derrida not only contests, but also that he maintains breaks down in Husserl's own text. For, on the one hand, the identity of an indicative signifier, no less than an expressive one, «must be formally recognizable»⁴², because a sign «can function as a sign, and in general, as language, only if a formal identity enables it to be issued again and to be recognized»⁴³. Inseparable, then, from this recognition is the realization that a «signifier (in general)»⁴⁴ must possess ideality, «the possibility of reproductive repetition in general»⁴⁵. On the other hand, if, in its imagined, non-communicative employment, the expression's representative function deviates from Husserl's standard account of the essence of representation, then, even in its purest form as an expression, the sign will be implicated in the *difference* between sign and signified characteristic of the indicative sign. What is at issue here, then, is Derrida's contestation of Husserl's account of the essence of representation as the reproductive modification of an ultimately *original* presentation whose mark of originality is manifest precisely in its *non-reproductive* character.

The instability that Derrida thinks he shows here *in* the essential distinctions drawn by Husserl's texts, though not, to be sure, by the conceptuality that draws them, is what is behind his claim that Husserl's account of the sign's double meaning presupposes a metaphysical assumption about the essence of the sign that is unexplored. Among other things, this means that were it possible to show that the indication's empiricity, its signitive embeddedness in factual relations, and the expression's ideality, its signitive instantiation of ideal meaning, were somehow encompassed by a unity responsible for their inseparable signitive belonging together despite their essential differences, then the following claim of Derrida would be within hailing distance of being borne out: that Husserl's account of the double meaning of sign is undergirded by a metaphysical presupposition. For all that would be required to show this would be to establish that the metaphysical status of a *signifier in general* is defined precisely by the primordial unity of ideal meaning and *fact*, a unity in which is implicated the infinite reiterability inseparable from the phenomenon of ideality and the irreducible singularity determinative of its signitive embodiment.

9. The "Auto-Affection" of the Phenomenological Voice Implicates Phenomenology in the "Metaphysics of Presence"

We have seen that Derrida's pre or proto-deconstructive critique of Husserl credited his phenomenology alone with the capacity to raise the question of this primordial unity and attributed its inability to answer it to the irreducibility of the difference between the terms in opposition. We have seen, too, that Derrida had critically defined Husserl's late phenomenology by its attempt nevertheless to *reduce* this difference to the singularity of a factual origin. Now, with his deconstruction of phenomenology, we see that for Derrida Husserl is not alone in the attempt to reduce the difference in question, and that not only does his thought have this in common with metaphysics, but also, we see that the telos of Husserl's attempt is driven by metaphysics in a manner that transcends his authorial

⁴¹ Husserl (2001), p. 269.

⁴² Derrida (1973), p. 50.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

intentions. Metaphysics, then, or, more precisely, the *metaphysics of presence*, is what composes this primordial unity of – to use Husserl’s terminology – expression and indication. Owing to their irreducibility, this unity is not only unstable, but it is also as impossible to realize in terms of its metaphysical origin as it is in terms of its phenomenological closure.

Derrida returns to Husserl’s discussion of soliloquy in order to find the final adumbration in Husserl’s text that establishes both the supposition of *pure* difference at the heart of Husserl’s phenomenology and, by extension, the metaphysics that determines this phenomenology, together with its untenability in both. By doing so, metaphysics’ commitment to presence as the supreme criterion of the Being of anything that *is*, as well as the impossibility of maintaining the *purity* of the difference that must be presupposed by both metaphysics and phenomenology in the service of this criterion, is exposed with Derrida’s deconstruction of the *signitive* conditions of the possibilities of each. Thus in Husserl’s allusion to the non-communicative status of soliloquy Derrida finds adumbrated a pure and ideal *semblance* of speech (*parole*), in which not just both the signifiers, the *phonemes* (meaningful units of sound), but also the signs themselves, signifiers and signifieds, are disconnected from any source in empirical language (in either its conventional signs or real sounds). Rather, as the *pure* appearance of speech, of discourse, and, therefore, of expression, hearing oneself speak «has already suspended the natural attitude and the thesis of the existence of the world»⁴⁶. (SP, 78). It is this suspension operative in auto-affection that is responsible for both the appearance that phenomenological propinquity is ensured by the voice as well as that this appearance itself manifests the sign’s pure possibility as *self-presence*. The untenability of the supposition that the voice’s auto-affection *would* suppose, in order to insure this self-presence, namely, that the difference between its speaking and hearing itself speak is *pure*, is made manifest by what Derrida calls «the movement of *différance*»⁴⁷. Specifically, what is made manifest is that the *pure* difference supposed by the voice cannot be seized «in its identity, nor its purity, nor its origin», because «[it] has none of these»⁴⁸.

10. The Impurity of the Difference Supposed to be Pure by the Phenomenological Voice has its Source in ‘Différance’

Within the context of Derrida’s deconstruction of Husserl’s phenomenology, «différance»⁴⁹ signals the impossibility of the «the possibility of all one believes able to exclude from auto-affection», that is, «space, outside, world, body ...»⁵⁰. And this impossibility, for Derrida, is not rooted in anything extrinsic to Husserl’s phenomenology but precisely in the *phenomenological* voice’s pure appearance, which, as the pure signitive condition of possibility for all transcendently reduced appearances, is also the condition of possibility for the impossibility of maintaining these appearances in their purity. For its (the voice’s) supposition that the *difference* between its pure speaking and pure hearing of itself speak is marked by the pellucidity of the *phenomenon* of its auto-affection breaks down as soon as that which it has excluded in order to *affect-itself* reappears with its *talk* about all objects, including its talk about itself as absolute consciousness. The conclusion is therefore inevitable: «no pure transcendental reduction is possible»⁵¹.

Independent of the answer to the question of the fidelity of Derrida’s interpretation of phenomenology to its original, which, as we have seen, is a red herring, given deconstruction’s fundamental premise that something more original is at stake in Husserl’s phenomenology than the intention of its author, two problems nevertheless render null and void phenomenology’s putative deconstruction. The first, and more serious, is that the metaphysics of presence as a Greek phenomenon is an invention of

⁴⁶ Ivi, p. 78.

⁴⁷ Ivi, p. 82.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

Heidegger, the source of which is his projection of Husserl's discovery of categorial intuition back into the Greeks⁵². The second, and related, problem, which is less serious only because, absent the legitimacy of the historical context within which to frame the self-importance of its auto-affection, the deconstruction of phenomenology, perhaps not in the hands of Derrida but certainly in the hands of others, is continually in danger of becoming a joke, is the following: The notion that the functioning of the voice, «lived as absolutely pure auto-affection»⁵³, manifests not speech but its *semblance*, cannot withstand critical scrutiny if it is attributed to the Greek metaphysics that Derrida, following Heidegger, apparently thought could be exhausted in its essence without taking into account Aristotle's dispute with Plato over the true manner of being of the *eidē*⁵⁴.

These two problems, of course, are not unrelated. Derrida not only follows Heidegger, as mentioned, in maintaining that the fundamental limit of Husserl's phenomenology is predetermined by the historical precedent of the Greek understanding of the meaning of Being as presence, but he further situates this limit in terms of its interrelated sources in *logocentrism* and *phonocentrism*. By the former, Derrida understands the interpretation of language's significative capacity that privileges *speech* as the source of the intelligibility inseparable from signification, that is, the capacity *to say* something about something and thereby provide what its Greek innovators called a "*logos*", an "account". By the latter, he understands the privileging of the *phônē* (sound, voice) as the medium of signification over all others, a privileging that because of its privileging of speech, is inseparable from *logocentrism*. Derrida's deconstruction of the phenomenological voice purports to show both of these *centrisms* at work in determining the limit of Husserl's phenomenology. And, by tying them to the historical predetermination of Western metaphysics, Derrida is committed to the presupposition of their role in determining the limit of Greek metaphysics as well.

11. The Absence of the Phenomenological Voice in Plato's Portrayal of Logos

We need look no further than Plato's portrayal in the *Sophist* of the Stranger and Theaetetus' conversation (*dialogos*) about the relationship between the kinds (*genē*) – thinking (*dianoia*) and speech (*logos*) – to see that an adumbration here of something along the order of the pure phenomenological voice Derrida claims to find in Husserl is out of the question. «Stranger: Well then, aren't thinking and speech the same (*tauton*), except that the soul's inner conversation (*dialogos*) with itself, when it arises without voice (*phônē*), has been given just this title by us: thinking?» (263 E)? The *kinds* of thinking and speech, then, are the same for Plato, but for one exception: thinking – as *dialogos* – occurs through a *logos* without voice, while speech flows through the mouth in a vocal stream. Speech for Plato, therefore, can no more be the *expression* of thinking than thinking can *privilege* speech – as Derrida would have it – *because* the sameness of their kinds (*gene*) unites them on the basis of a commonality that is more fundamental than the phenomenon of voice. Of course, they are not the same in the sense of being identical and therefore indistinguishable; rather, they are the same in the sense that the one difference between them marks not a difference in their *kinds* but of something less fundamental: whether or not the commonality in question is accompanied by *voice*.

Even *if* this account of thinking and speech could be construed as privileging voiceless *logos* over its embodiment in sounds – and there is absolutely no evidence in Plato's texts to support such an interpretation – the status of voiceless *logos* in Plato simply cannot be understood, as Derrida understands the phenomenological voice in Husserl, as the *pure* appearance, and, therefore, the *semblance* of expression. This is the case, because *both* voiceless and uttered *logos* are engaged for Plato in assertion and denial, and, moreover, when both kinds of *logos* share the *genos* of opinion (*doxa*), their assertions and denials, their expressions as it were, are called by that name. This means, among other things, that

⁵² Hopkins (2021), pp. 230-238.

⁵³ Derrida (1973), p. 79.

⁵⁴ Ivi, pp. 232-234.

for Plato both voiceless and uttered *logos* can appear as a semblance, that is, can appear to be what they, in truth, are *not*. The one *logos*, the voiceless, is therefore decidedly not the *appearance* of the other, the uttered *logos*; both, rather, are emphatically *logos* – “speech” in a sense that transcends an essential connection with *voice* – for Plato. Thus, contrary to Derrida’s interpretation of the *pure* phenomenological voice, whose appearance as well as its purity are calibrated in relation to the positing of the impurity of an empirical voice, that is, a voice embedded in language’s empiricity – its conventional words and *phonetic* manifestation – Plato’s voiceless “speech” is neither more pure nor less empirical than uttered “speech”. Indeed, the category of ‘the empirical’ posited in these terms neither exists nor can possibly make any sense within the context of Plato’s thought.

12. Deconstruction’s Most Basic, and Unwarranted, Presupposition: The Subordination of Being to Speech in Greek Philosophy

Only by recognizing that the fundamental meaning of *logos* for Greek philosophy is speech, and that for speech to be speech it need not be uttered, can Plato’s discussion of voiceless – thinking as *dia-logos* without *phônê* – and uttered speech make sense. Derrida’s claim that Greek philosophy privileges speech in its interpretation of language therefore amounts to the claim that Greek philosophy privileges speech in its interpretation of speech. Such a claim, then, can only be based in the unwitting exchange of what Plato’s account in the *Sophist* characterized as the Other and the Same, the two *genê* that manifest the *archai* of the *genos* Being (254 E-255 C). For the very notion of a logocentric interpretation of speech in Greek philosophy takes, as we have just shown, what is the same, namely speech, and treats it as something other, namely logocentrism.

It is also worth mentioning in this connection that Plato’s Socrates’ privileging of spoken *logos* over written *logos* in the *Phaedrus* only makes sense in connection with the account of *logos* in the *Sophist*. For just as uttered speech cannot be understood to have in Plato the status of the expression of voiceless speech, since voiceless speech, as speech, is already inseparable from expression, so, too, written *logos* cannot be understood as the expression of spoken *logos*, because, as written, it is no longer fundamentally *speech*, but its *imitation*. The hierarchy here is therefore one of image and original, not *expression* and something *other* than expression that is *not* expressed.

Bibliography

- Derrida, J. (1978), *Edmund Husserl’s Origin of Geometry: An Introduction*, Eng. trans. by J.P. Leavey, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Derrida, J. (1973), *Speech and Phenomena*, Eng. trans. by D. Allison, Northwestern University Press, Evanston.
- Hopkins, B. (2021), “Phenomenology and Greek Philosophy: Methodological Protocols and One Species of Interpretation”, in *Phenomenological Interpretations of Ancient Philosophy*, eds. K. Larsen and P. Rykkja Gilbert, Brill, Leiden, pp. 229-259.
- Husserl, E. (1939), “Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem”, in *Revue internationale de Philosophie*, ed. E. Fink, pp. 203-225.
- Husserl, E. (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Eng. trans. by D. Carr, Northwestern University Press, Evanston.
- Husserl, E. (1969), *Formal and Transcendental Logic*, Eng. trans. by D. Cairns, Nijhoff, The Hague.
- Husserl, E. (2001), *Logical Investigations*, 2 vols., Eng. trans. by J.N. Findlay, Routledge, London and New York.

**La lettera rubata e la decostruzione della storia
Derrida tra Heidegger, Lacan e Patočka**

Abstract: *The Purloined Letter and the Deconstruction of History. Derrida between Heidegger, Lacan and Patočka*

The aim of this paper is to grasp some theoretical and ethical implications of the way in which Derrida, in particular in the two confrontations with Lacan and Patočka respectively at the heart of *The Purveyor of Truth* and *The Gift of Death*, appropriates the image of the “purloined letter” of E.A. Poe. This will appear closely connected to an absolutely central directive in the complex of Derrida’s path: the deconstruction, carried out by Derrida also by means of a conceptuality of psychoanalytic inspiration, of a metaphysical concept of “history” in favor of an originary “historicity”. Going back to the course on Heidegger held by Derrida in 1964-1965, we will show how the real stake of this plot lies in the way he inherits the Heideggerian “logic” of the unity of dissimulation and disclosure that both Lacan and Patočka associate with the image of the purloined letter.

Keywords: Derrida, Heidegger, History, Lacan, Patočka

All’inizio del secondo capitolo di *Donare la morte*, la «lettera rubata» del celebre racconto di Edgar Allan Poe, massimamente nascosta e al sicuro proprio laddove si espone allo sguardo di tutti, diviene protagonista di una *mise en abîme* filosofica a nostro avviso particolarmente interessante. In queste pagine, come è noto, Derrida si confronta con l’opera maggiore del filosofo ceco Jan Patočka, i *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, introdotti nel dibattito filosofico francese qualche anno prima da Paul Ricoeur¹. Ripercorrendo i passi dei *Saggi* nei quali Patočka, avvalendosi di una “logica” tipicamente heideggeriana, adopera la lettera di Poe come immagine per descrivere il «massimo occultamento dell’Essere» a suo avviso implicato dalla positività della liberazione di forze che caratterizza la moderna «civiltà della tecnica», Derrida nota come in essi la posizione di Heidegger si presti ad essere letta secondo lo stesso schema che quest’ultimo ha lasciato in eredità al filosofo ceco e alla sua meditazione sulla storia: Heidegger è infatti lì, nota Derrida, ma non ci si è fatto caso, è visibile e non lo si vede; il riferimento dei *Saggi* al filosofo tedesco, egli afferma, assume una forma stranamente criptata: questi è solo designato, come se per una ragione o per l’altra non dovesse essere nominato (a differenza di altri autori come Hannah Arendt)²; insomma, nel discorso patockiano «Heidegger stesso, l’opera di Heidegger diventa come una lettera rubata: non solo un interprete del gioco della dissimulazione come esibizione di lettere, ma al posto di ciò che chiamiamo qui l’essere o la lettera [*l’être ou lettre*]³. E tuttavia, notiamo, questo Heidegger in qualche modo menzionato e al contempo taciuto da Patočka non è l’unico a subire un simile trattamento. Infatti, subito dopo questa osservazione, Derrida soggiunge: «Non è la prima volta che Heidegger e Poe si trovano avviluppati, cioè piegati insieme, volenti o nolenti poiché in maniera postuma, nella stessa storia di lettere»⁴. Con questa affermazione, cui non fa seguito alcun riferimento esplicito, è come se Derrida stesso volesse farsi coinvolgere da questo schema, lasciare che qualcosa nel suo stesso discorso faccia a sua volta la parte della lettera. Infatti, il riferimento in questione, taciuto da Derrida esattamente come Patočka tace il nome di Heidegger, è evidentemente

* Università degli Studi di Milano.

¹ La prefazione di Ricoeur, su cui Derrida talvolta si sofferma, è riportata nella traduzione italiana dell’opera (Patočka, 2008, pp. XXVII-XXXVII).

² DM, p. 75. Il passo su cui Derrida si sofferma maggiormente è in Patočka (2008), p. 129.

³ DM, pp. 76-77.

⁴ Ivi, p. 77.

il celebre seminario lacaniano sulla lettera rubata di Poe, notoriamente al centro delle attenzioni derridiane in altre sedi. In esso Lacan, in uno dei momenti nei quali più nitidamente faceva mostra del proprio debito filosofico nei confronti del pensiero heideggeriano, si richiamava al «modo con cui Martin Heidegger ci fa scoprire nel termine *alethés* il gioco della verità», in quanto la regola di questo gioco corrispondeva ai suoi occhi precisamente a quella della propria ridefinizione della concezione freudiana della modalità di funzionamento significante dell'inconscio, la cui struttura di furto, sostituzione e giacenza all'origine egli voleva veicolare mediante la propria interpretazione del racconto di Poe, ed esprimibile nella formula secondo cui «è nel fatto di nascondersi che essa [la verità, la lettera] si offre nel modo più vero»⁵.

Lungi dal configurarsi come uno sterile *divertissement* ermeneutico-intellettuale, del tutto succube e parassitario nei confronti della performance derridiana e del gusto del segreto che la anima, crediamo che il gioco di specchi implicato da questo breve passo di *Donare la morte* costituisca un punto di partenza privilegiato per prendere di mira il «luogo» stesso dell'opera di Derrida, nella misura in cui tutta una serie di problematiche e oscillazioni cruciali, legate in primo luogo al rapporto che essa intrattiene con quella di Heidegger, si ramificano da queste pagine. Più nello specifico, esso profila un decisivo intreccio, di cui cercheremo di seguire alcuni momenti salienti, tra l'articolato confronto di Derrida con la psicanalisi – del quale, come è noto, un capitolo fondamentale è rappresentato precisamente dalla decostruzione dell'interpretazione lacaniana della lettera di Poe svolta da Derrida ne *Il fattore della verità* – e lo sviluppo di una tematica la cui assoluta centralità nel percorso derridiano, dal *mémoire* sul problema della genesi in Husserl agli interventi sull'attacco alle torri gemelle, è sempre più oggetto dell'attenzione della letteratura critica: vale a dire, la problematica della *storia* e del suo rapporto con una *storicità* che per Derrida è «originaria» in un senso non metafisico al pari della *différance*, dell'archi-scrittura e dell'archi-traccia, con le quali sostanzialmente coincide⁶. Questo intreccio è perfettamente visibile proprio in *Donare la morte*, in cui Derrida, ravvisando nei concetti di «incorporazione» e di «rimozione» che scandiscono l'architettura della filosofia della storia di Patočka degli elementi di un «lessico di tipo psicanalitico», si assume come compito quello di mettere alla prova una «lettura psicoanalitica» dei *Saggi* patočkiani e dello schema heideggeriano cui essi aderiscono⁷: in tal modo, è come se egli trasferisse su Patočka la cruciale problematica, più volte posta a proposito della decostruzione, della presunta vicinanza ad una concettualità e ad un approccio psicanalitici di una «filosofia della storia» – o meglio, per usare un'autodefinizione della *Grammatologia*, di una «storia della possibilità della storia»⁸ – che interroga l'avventura della civiltà occidentale nell'ottica di denunciarne, sulla scorta di ben specifici «sintomi» e nel quadro di un approccio «economico», il carattere «repressivo» e l'opera di «rimozione» che la caratterizzano.

Per prendere di mira questo intreccio tra decostruzione «come» psicanalisi e «come» filosofia della storia, e dunque come scarto che essa intende segnare tanto nei confronti dell'una quanto dell'altra, crediamo sia necessario partire da un po' più lontano, e cioè da un testo ben specifico, che è poi quello la cui recente pubblicazione (2013) ha rilanciato l'interesse per la centralità della tematica della storia in Derrida: la serie di lezioni da lui tenute nel 1964-65 all'École normale supérieure e dedicate a *Heidegger. La questione dell'essere e la storia*. A partire da queste pagine – nelle quali peraltro troviamo una duplice menzione, a nostro avviso per nulla irrilevante, proprio del seminario di Lacan sulla lettera rubata – si può infatti porre a nostro avviso meglio che altrove la questione di fondo che ci sembra scandire questo intreccio, e cioè quella del rapporto tra la «logica» heideggeriana

⁵ Lacan (2002), p. 18.

⁶ Si veda in primo luogo il recente Gaston (2019). Cfr. quantomeno anche Baring (2014), che tematizza l'importanza della riflessione derridiana sul concetto di storia a partire da un corso inedito tenuto da Derrida nel 1964 e intitolato *Histoire et vérité*. Tra Italia e Francia se n'è occupato soprattutto Roberto Terzi, di cui si vedano, oltre ai testi cui rimanderemo in seguito, anche Terzi (2013), (2014).

⁷ DM, pp. 48-49.

⁸ G, p. 50.

di svelamento/occultamento cui Lacan e Patočka, e con loro Derrida, hanno associato l'immagine della lettera, con la "logica" della stessa decostruzione derridiana.

1.

Difficile sottovalutare l'importanza delle lezioni del 1964-65 su Heidegger nel complesso dell'itinerario filosofico derridiano, soprattutto nella misura in cui lo si rilegga alla luce della centralità che in esso assume la riflessione sul rapporto tra storia e storicità. I primi passi nell'elaborazione di tale problematica, Derrida li muove nel confronto con Husserl che anima i suoi primi lavori⁹; proponendosi di decostruire, soprattutto sulla scorta della problematica husserliana della genesi, il trattamento ancora metafisico che la tematica della storia subirebbe nell'opera del padre della fenomenologia, egli arriva già nell'*Introduzione all'Origine della geometria* ad un'acquisizione cruciale: la contestazione della distinzione husserliana tra una «storicità interna o intrinseca (*innere*)», vale a dire quella del senso ideale e della pura intenzione che lo anima, e una «storia esterna (*äußere*)» propria invece del linguaggio, della scrittura e della mediazione segnica, contestazione da cui scaturisce l'idea che «la storicità o l'essere-nella-storia, è precisamente la possibilità di essere intrinsecamente esposta all'estrinseco»¹⁰. Ma il passo compiuto in questa direzione da Derrida un paio di anni dopo la sua prima pubblicazione è forse ancora più decisivo. L'intento fondamentale delle lezioni del 1964-65, potremmo dire in una formula, consiste nel riconoscimento e nell'appropriazione da parte di Derrida del decisivo passo in avanti compiuto da Heidegger non solo rispetto ad Husserl, ma anche ad Hegel e con ciò all'intera tradizione filosofica occidentale, nel pensare e nel valorizzare un legame radicale tra essere e storicità, che in questa sede Derrida, sulla scorta dell'apporto heideggeriano, arriva ad identificare come il vero, grande *rimosso* della metafisica. Scorgiamo qui meglio che altrove una declinazione assolutamente centrale del carattere unico e imprescindibile che la meditazione heideggeriana ha sempre avuto agli occhi di Derrida in quanto avanzamento irreversibile verso la decostruzione e l'*au-delà* della metafisica¹¹; più nello specifico, in queste lezioni si fa chiaro come la questione della storicità costituisca lo sfondo e l'intento centrale della sua assunzione dell'interpretazione heideggeriana della storia della metafisica come primato del presente: «definire il senso dell'essere come *presenza* significa evidentemente ridurre la storicità»¹². Questa millenaria riduzione metafisica della storicità mostra già in questa sede molti dei caratteri che Derrida tende ad associare alla repressione metafisica e logocentrica della *différance* e dei suoi vari sostituti non-sinonimici: avvalendosi di concetti come quelli di spirito, coscienza ed esperienza, essa avrebbe risposto ad una istanza di subordinazione e di derivazione del movimento differenziale del costituirsi del senso – e perciò dell'espropriante primato dell'avvenire come passato im-presentabile che ne costituisce l'orizzonte temporale – nella forma di uno schema archeo-teleo-logico, vale a dire di un concetto di storia come possibilità di trasmissione di un significato ideale attraverso una catena di presenti destinata a riattivare la propria origine nel compimento del *telos* verso il quale è diretta¹³. Heidegger invece, nella misura in cui lo si smarchi dalle fuorvianti letture esistenzialiste e antropologiste¹⁴, avrebbe compreso che un tale concetto di storia «è esso stesso un'avventura storica che ha un senso storico»¹⁵. La "decostruzione"

⁹ Su questa fase, cfr. Terzi (2011), (2017a).

¹⁰ Derrida (1987), pp. 149-150. L'acquisizione prelude evidentemente alla decostruzione derridiana della dicotomia esterno/interno come matrice di ogni dualismo.

¹¹ Cfr. ad es. Derrida (1975), p. 48.

¹² HQES, p. 183.

¹³ Impossibile, a nostro avviso, prescindere da queste pagine per comprendere perché in *Spettri di Marx* Derrida sostenga che la decostruzione «consisteva sin dall'inizio nel mettere in questione il concetto onto-teologico – ma anche archeo-teleologico della storia» (SM, p. 98).

¹⁴ Oltre ai riferimenti polemici a Sartre e Kojève, cui Derrida allude criticamente, in modo più o meno esplicito, in diversi luoghi del corso come del resto della sua opera, vanno qui aggiunti quantomeno quelli a coloro che, come Jean Wahl, hanno mancato di riconoscere come la vera direttrice del pensiero heideggeriano non consistesse nella fondazione di una nuova ontologia, bensì nella distruzione di qualsiasi ontologia precisamente in quanto ostacolo all'affermazione del nesso radicale tra essere e storicità (HQES, pp. 23 ss.).

¹⁵ Ivi, p. 135.

derridiana, termine la cui prima occorrenza si trova precisamente in queste lezioni in riferimento alla «*Destruktion*» del §6 di *Essere e tempo*, eredita dunque da quest'ultima l'istanza – al contempo *anti-* e *iper-* storicistica nel suo tradurre l'apriori nella storicità assoluta di un «*Faktum*» – di delucidazione di una storicità che «sfugge», in quanto «più profonda e più vecchia», a questa concezione metafisica della storia; concezione che tuttavia, nell'ottica di questa strategia heideggeriana da cui Derrida attinge a piene mani, non si tratta di rifiutare semplicemente in nome di un altro concetto di storia o di una struttura astorica irriducibile a qualsiasi storicizzazione, bensì di sollecitare come determinazione o epoca storica a partire da una «zona d'ombra» che costituisce la condizione tanto del darsi quanto del decostruirsi della sua evidenza¹⁶.

Il tratto decisivo di questa operazione risiede precisamente nella delucidazione e nell'appropriazione da parte di Derrida della «logica» heideggeriana che abbiamo visto essere associata all'immagine della lettera rubata. Questa «misteriosa dialettica» che, come notava Gadamer¹⁷, attraversa tutte le principali asserzioni heideggeriane, ereditando quello che è già un motivo fondamentale della fenomenologia e articolandolo dapprima nell'ambito dell'esistenzialità e poi in quello dell'epocalità della storia dell'essere, permette ad Heidegger di ridefinire nei termini di una relazione di coappartenenza e reciproca implicazione il rapporto tra tutta una serie di concetti che il punto di vista metafisico-volgare tende a concepire come opposti: manifestazione e occultamento, vicinanza e lontananza, verità e non-verità, autenticità e inautenticità, egoità ed eterodeterminazione, appropriazione ed espropriazione, identità e differenza, pericolo e salvezza. Nelle lezioni del 1964-65, Derrida cattura e riassume in modo particolarmente incisivo questo fondamentale motivo heideggeriano quando afferma che l'«impossibilità, a partire da questa prima coppia fondamentale – dissimulazione, rivelazione – di impedire ai significati di voler dire il contrario di ciò che essi significano, riassume il senso dell'itinerario heideggeriano, da *Sein und Zeit* fino agli ultimi scritti»¹⁸. E anche dell'itinerario derridiano, potremmo aggiungere, tenendo ferma la cautela di riconoscere come una tale dialettica paradossale sia ad un tempo il principio motore della logica della decostruzione derridiana e il primo oggetto di questa stessa decostruzione, a sua volta coinvolta, in una perfetta coincidenza di metodo e oggetto, in quella stessa coappartenenza di massima prossimità e massima lontananza che essa stessa delinea.

Iniziamo a vederlo proprio in questo corso del 1964-65. Sul versante della continuità e della prossimità tra Heidegger e Derrida, va anzitutto rilevato come quest'ultimo ricavi da questa elucidazione dell'unità logica fondamentale del pensiero heideggeriano la sua prima e più decisiva implicazione: la ridefinizione del concetto di «inautenticità» come una «minaccia» che «non è estrinseca», bensì «appartiene alla struttura stessa del *Dasein*» in quanto «non sopraggiunge al *Dasein* come un accidente», essendo «una possibilità e anche una necessità essenziale inscritta al cuore stesso del suo essere»; un'inautenticità che, di conseguenza, «non è nemmeno una caduta nell'inferiore in senso morale, [...] un errore o un peccato di cui ci si dovrebbe sbarazzare, di cui ci si potrebbe purificare «oltrepassando» la metafisica». Piuttosto, secondo uno dei motivi che più segnano la stessa strategia decostruttiva derridiana, si impone qui la constatazione secondo cui «la metafisica, come l'inautenticità, sono insuperabili»¹⁹. Ora, questa dialettica di strutturale e irridimibile auto-occultamento ed espropriazione serve anzitutto a definire la storicità profonda che tanto interessa a Derrida: l'inautenticità del primato del presente e dell'opera di repressione che esso comporta non sopraggiunge dall'esterno o accidentalmente a questa storicità; piuttosto, «è la forma stessa dell'istorializzazione che si costituisce dissimulandosi nella *presenza* stessa dell'apparire»²⁰, o ancora: «appartiene alla storicità del *Dasein* e dell'essere il fatto

¹⁶ Ivi, p. 183.

¹⁷ Gadamer (1972), p. 213.

¹⁸ HQES, p. 214.

¹⁹ Ivi, p. 156.

²⁰ Ivi, p. 183.

che questa storicità si dissimuli nella filosofia e nel suo tema: la presenza del presente»²¹. Motivo per cui, come Derrida afferma sovrapponendo significativamente il proprio tema della contaminazione ai motivi heideggeriani, la storicità originaria «consiste nell'impossibilità di un punto di partenza *puro* nella prossimità assoluta dell'ontico e dell'ontologico»²².

Le lezioni su *Heidegger. La questione dell'essere e la storia* contribuiscono a far luce su come il progetto grammatologico di Derrida sia nella sua sostanza un ambizioso tentativo di appropriarsi di questa logica heideggeriana della coappartenenza di rivelazione e occultamento, e così del concetto strutturale di inautenticità che ne consegue, per tematizzare la millenaria repressione della scrittura operata dall'avventura del fonologocentrismo e del concetto metafisico di segno entro cui essa si è costituita. Anche nella *Grammatologia*, «libro sulla storia da cima a fondo»²³, questa repressione coincide infatti con quella di una storicità profonda, condizione e al contempo rimosso di quel concetto dominante di storia legato all'*episteme* e facente parte delle «vie oblique in vista della riappropriazione della presenza» approntate dall'armamentario metafisico²⁴; di modo che per Derrida la «funzione ultima» dell'apparato di dualismi determinati dal fonologocentrismo (*physis/nomos*, *physis/techné*, ecc.) è proprio quella di «derivare la storicità»²⁵. Una storicità che, a differenza della storia ideale e spirituale concepita dalla metafisica soltanto per essere superata e redenta nella presenza, «è legata alla possibilità della scrittura: alla possibilità della scrittura in generale, al di là di quelle forme particolari di scrittura in nome delle quali si è parlato a lungo di popoli senza scrittura e senza storia»²⁶. Ora, è noto come al momento grammatologico dell'opera di Derrida, nonché più in generale all'itinerario della decostruzione derridiana nel suo complesso, appartenga una denuncia della complicità di tutto un versante della meditazione heideggeriana al primato fonologocentrico della voce sulla scrittura e al residuo di nostalgia di un'origine implicato dall'impostazione della *Seinsgeschichte* e della tematica della differenza ontologica. Al contempo, ci sembra, il rischio è che nella considerazione di un tale scarto, esattamente come nel caso di Patočka, l'apporto heideggeriano venga dissimulato nella superficie stessa dell'opera di Derrida²⁷. È infatti quasi troppo evidente, al punto da correre il rischio di rimanere oscuro e inindagato, il fatto che Derrida applichi la logica heideggeriana dell'unità di manifestazione e occultamento tanto al proprio concetto di traccia («il movimento della traccia è necessariamente occultato, si produce come occultamento di sé»²⁸) quanto a quel «modo» di essa che è la fonetizzazione della scrittura (la quale, per l'appunto, «deve dissimulare la propria storia producendo se stessa»²⁹). «Cesura» ed «*espatriazione* originarie», «violenza originaria» e «usurpazione cominciata già da sempre»³⁰ la cui «scoperta» ad opera della decostruzione mette capo anche in questo caso ad una delegittimazione della prospettiva «moralista» di coloro che ritengono la caduta accidentale, la violenza emendabile, la metafisica semplicemente trascendibile: soltanto che il moralismo in questione non è più, come in *Essere e tempo*, quello di un Agostino, di un Pascal o di un Kierkegaard, bensì quello di Saussure, «moralista e psicologo di vecchissima tradizione» che si sforza incessantemente di salvare una parola piena

²¹ Ivi, p. 194.

²² Ivi, p. 125.

²³ Derrida-Attridge (1992), p. 54.

²⁴ G, p. 28.

²⁵ Ivi, p. 56.

²⁶ Ivi, pp. 49-50.

²⁷ È questo il caso, per fare solo un esempio di una lettura di Derrida incentrata anche sul corso su Heidegger da noi preso in considerazione, di Jean-Clet Martin, il quale afferma che nei primi seminari derridiani Heidegger «è letto soltanto per essere decostruito» (Martin, 2015, p. 33). Molto più legittima e feconda ci è sembrata la posizione di Terzi (2017b), il quale, distinguendo un «versante appropriativo» e un «versante critico» nella lettura derridiana di Heidegger delle lezioni del 1964-65, sottolinea come in esse Derrida tenda ad introdurre a partire da Heidegger le problematiche che gli stanno a cuore per poi svilupparne le conseguenze al di là di lui. A parere dell'autore, questa dinamica si renderebbe particolarmente a proposito di una tematica che, per quanto intersecherebbe profondamente il nostro percorso, in questa sede non possiamo affrontare: quella della «metafora» e del suo nesso con la storia dell'essere heideggeriana.

²⁸ G, p. 73.

²⁹ Ivi, p. 19.

³⁰ Ivi, pp. 61 e 64.

e un linguaggio innocente dalla patologia della scrittura e dalla tirannia del corpo sull'anima cui essa si lega³¹. E che la continuità con Heidegger a proposito di questo schema vada per così dire presupposta allo scarto di cui sopra, o meglio ancora vista come lo strumento mediante cui o il luogo stesso nel quale questo scarto può consumarsi, è lo stesso Derrida a suggerirlo in un passo del corso del 1964-65, nel quale, dopo aver introdotto il motivo ricorrente di uno Heidegger che «in maniera molto tradizionale, [...] platonica, pensa che l'origine della scrittura, la modificazione della parola in scrittura sia piuttosto un decadimento, una letargia, dunque già una esautorazione, un oblio della parola viva», aggiunge immediatamente che, al tempo stesso,

è coerente con tutto il pensiero di Heidegger, che la degradazione, l'oblio, il chiacchiericcio, in quanto momento del testo, sono delle possibilità essenziali e già da sempre presenti nel cuore della parola, che l'inautenticità non sopraggiunge all'autenticità, né la sorprende dall'esterno ma ne è la complice essenziale, permanente e necessaria. La complicità e la duplicità sono fondamentali, lo è la differenza, non l'autenticità vergine e mitica³².

2.

A questo punto, si tratta però di scongiurare l'equivoco opposto: quello secondo cui la grammatologia sarebbe una mera "applicazione" (potremmo dire "semiotica") dell'ontologia fondamentale o della storia dell'essere heideggeriane, e che la decostruzione, sulla scorta di questa comune matrice della coappartenenza di rivelazione e occultamento, si configuri come una sorta di calco della *Destruktion* heideggeriana. Questo possibile fraintendimento ci sembra fare tutt'uno con quell'altro equivoco, da cui Derrida ha sempre inteso smarcarsi, secondo cui la decostruzione del logocentrismo sarebbe nient'altro che una «psicanalisi della filosofia»³³. Tutta la terminologia di sapore psicanalitico di cui Derrida si avvale sembra infatti prestare il fianco alla convinzione che la logica heideggeriana simboleggiata dalla lettera rubata, massimamente nascosta nella piena esibizione di sé, venga semplicemente trasposta nell'apparato derridiano: non soltanto i concetti di «rimozione» e «repressione» di cui Derrida si avvale per nominare il trattamento della scrittura da Platone in poi, ma anche e soprattutto il «ritorno» di tale represso e la «forma *sintomatica*» che questo ritorno assume³⁴: la «metafora» della scrittura che ossessiona il discorso europeo, infatti, può essere senz'altro intesa come ricoprente in tale discorso la posizione della lettera di Poe, nascosta con lo stesso gesto con cui viene esibita in piena luce e viceversa³⁵. E anche l'impostazione «economica» della decostruzione, della cui ascendenza freudiana Derrida non ha mai fatto mistero, ha potuto svolgere la funzione di delegittimare heideggerianamente le semplici «uscite» dalla metafisica smascherandole come spostamenti già sempre compresi all'interno del sistema e del suo *polemos* intrascendibile: come è noto, è questo il caso di *Violenza e metafisica* e della critica al sogno levinassiano di un pensiero puramente eterologico nella propria origine, testo nel quale peraltro troviamo come filo conduttore una tematizzazione della storicità scandita precisamente dalla semantica dell'unità di manifestazione e occultamento³⁶.

³¹ Ivi, p. 62. A riprova di quanto detto fin qui, cfr. l'affermazione di poco seguente secondo cui «è proprio la storia che bisognerebbe arrestare, per proteggere la lingua contro la scrittura» (ivi, p. 67).

³² HQES, pp. 114-117.

³³ SD, p. 255. All'inizio di *Freud e la scena della scrittura*, come del resto in molte altre sedi, è lo stesso Derrida a suggerire l'importanza di un tale nesso: subito dopo aver posto la necessità di un «paragone tra la via seguita da Heidegger e quella di Freud», infatti, egli rivendica che i concetti di archi-traccia e di *différance* «non sono né freudiani né heideggeriani» (ivi, p. 256). Sulle assonanze tra la concettualità e il metodo heideggeriani con quelli freudiani si può vedere la sintesi di impareggiabile efficacia presente in una nota a piè di pagina in Löwith (2006), p. 127, nota.

³⁴ Tra i vari luoghi in cui Derrida si avvale di queste espressioni, cfr. ancora SD, p. 255.

³⁵ Tra le molte citazioni possibili, valga su tutte l'incipit de *La farmacia di Platone*, leitmotiv della lettura del *Fedro* ivi proposta da Derrida: «Un testo è un testo solo se nasconde al primo sguardo, al primo venuto, la legge della sua composizione e la regola del suo gioco» (D, p. 103).

³⁶ Cfr. SD, pp. 116 e 164-165.

Non sorprende dunque che Derrida, più o meno implicitamente, intenda smarcarsi da questi due equivoci tra loro imparentati con un medesimo gesto, e che questo gesto sia precisamente quello della decostruzione della lettura lacaniana della lettera rubata di Poe operata ne *Il fattore della verità*. Quella del testo del 1975, notoriamente al centro della questione del rapporto in prima battuta conflittuale tra Derrida e Lacan, non è però la prima apparizione della lettera di Poe e della sua lettura lacaniana all'interno dell'opera derridiana. Come si è accennato, infatti, un riferimento al seminario di Lacan sul racconto di Poe compariva già nel corso del 1964-65 su Heidegger. In quella sede, la tesi lacaniana secondo cui «l'ordine del simbolo non può essere concepito come costituito dall'uomo, ma come quello che lo costituisce»³⁷ veniva in due occasioni richiamata da Derrida per essere accostata alla sentenza heideggeriana sul linguaggio come casa dell'essere, e perciò al motivo della massima vicinanza-lontananza dell'«io sono» e dell'ordine che di volta in volta viene identificato come corrispondente a questo invisibile e perlopiù inavvertito elemento entro cui ci costituiamo come ciò che siamo (il linguaggio per Heidegger, il simbolo per Lacan, la scrittura e la traccia per Derrida)³⁸. E se consideriamo che, poco più avanti, Derrida identificava il rovesciamento dell'io nel non-io implicato dal concetto di *Jemeinigkeit*, espressione eminente della logica heideggeriana della coappartenenza, come «il luogo esatto della questione esatta che la cosiddetta teoria psicanalitica deve porre all'intera metafisica classica nella sua forma più eminente»³⁹, abbiamo un'ulteriore riprova dello stretto nesso che agli occhi di Derrida tiene unite la meditazione heideggeriana e le più radicali implicazioni della riformulazione psicanalitica della soggettività sulla linea del fronte della decostruzione della metafisica e della più profonda logica che tale decostruzione dà a pensare.

Ne *Il fattore della verità*, ad ogni modo, questo avamposto heideggeriano-lacaniano viene preso di mira dal lato della sua appartenenza al sistema che pure più che mai contribuisce a contestare. In questa sede, l'atteggiamento di Derrida nei confronti della teoria lacaniana è notoriamente duplice. Da un lato, egli vi ritrova la maggiore effrazione del sistema fonocentrico della metafisica e del millenario abbassamento della scrittura di cui la psicanalisi, nel complesso a sua volta espressione di tale sistema, sia stata capace: Lacan infatti, a differenza di altri psicanalisti (ad esempio Marie Bonaparte, che aveva già proposto un'ermeneutica freudiana dell'opera di Poe), si apre a porre la questione del testo, contribuendo a scardinare l'abbassamento di esso a veicolo neutrale di un significato ideale a disposizione dell'analista-esegeta; egli incrina così l'ingenuità di un semantismo e di uno psicobiografismo egemoni anche in ambito psicanalitico restituendo al significante la sua supremazia sul soggetto, significante di cui in conseguenza si rivela capace di prendere in considerazione l'organizzazione sia materiale che formale. D'altro canto, Lacan muoverrebbe questo passo al di fuori del sistema soltanto per ricaderci in pieno. Nonostante le apparenze e malgrado la denegazione, egli sarebbe ancora pienamente assoggettato al paradigma del testo come finzione ed esempio di una verità, della decifrazione ermeneutica, della scoperta di un voler-dire, del narratore come ricettacolo, mediatore, assistente puramente formale. Questa verità e voler-dire del racconto di Poe, luogo proprio e senso della lettera che possiedono coloro che ne cadono in possesso, è la mancanza a partire dalla quale si costituisce il soggetto, e dunque il luogo della castrazione, la donna in quanto luogo svelato della mancanza di pene; il «significato ultimo» del seminario lacaniano sulla lettera di Poe è insomma «il legame tra Femminilità e Verità»⁴⁰. Il che implica, sul versante della considerazione della materialità del significante a cui Lacan si era aperto, la ricaduta nel classico pregiudizio idealistico in favore dell'«indivisibilità» del significante (in questo caso della lettera, di cui Lacan sottolinea a più riprese come essa non possa tollerare alcuna partizione), pregiudizio che Derrida rovescia intendendolo come «effetto strutturale

³⁷ Lacan (2002), pp. 42-43.

³⁸ HQES, pp. 85 e 108.

³⁹ Ivi, p. 160.

⁴⁰ FV, p. 56.

della *significazione* in generale»⁴¹: in primo luogo della voce, che coi suoi caratteri fenomenici di spontaneità e presenza a sé suscita di per sé una simile interpretazione, e in secondo luogo delle scritture fonetiche, entro i cui «limiti» soltanto «tale *fatto* ha valore di *fatto*»⁴². Lacan è insomma il nome di un sintomo eminente di quel duplice auto-occultamento della storicità profonda della traccia e della scrittura la cui denuncia da parte di Derrida abbiamo visto essere approntata grazie ad armi heideggeriane.

E tuttavia, lo stesso Heidegger appare qui a sua volta irretito in una tale dinamica: egli è in un certo senso, ancora più di Lacan, il vero “genio che scopre e insieme occulta” che Derrida ha di mira ne *Il fattore della verità*. Lungo tutta la decostruzione della posizione lacaniana svolta in queste pagine, infatti, Derrida si adopera incessantemente a mostrare la radicale prossimità, talvolta ammessa dallo stesso Lacan, di tale posizione con le principali categorie heideggeriane. In primis quella di *aletheia*, nella misura in cui il valore di «velamento/svelamento» entro cui si articola l’esegesi lacaniana «armonizza l’intero seminario con il discorso heideggeriano sulla verità»⁴³. Di questo valore, in quello che è senz’altro uno dei momenti della sua opera in cui il suo atteggiamento si fa maggiormente critico nei confronti di Heidegger, Derrida arriva a denunciare addirittura la complicità con quell’altro valore che proprio l’*aletheia* si proponeva di decostruire, vale a dire quello della verità come «adeguazione»: «questi due valori si sostengono a vicenda»⁴⁴, afferma Derrida alludendo a come l’utilizzo lacaniano dell’*aletheia* heideggeriana, tale da ridurre la circolazione della lettera ad un moto di ritorno della fine all’origine e della deriva del significante al significato profondo della mancanza-a-essere, profili un «circuito di adeguazione» che salvaguarda un patto, un contratto, una fede giurata in fondo non troppo dissimile a quella che la verità classicamente intesa come rappresentazione doveva prestare al mondo delle cose, o viceversa quest’ultimo all’idealità del significato. Da cui deriva per Derrida anche una riduzione della dialettica autenticità/inautenticità ad una concettualità metafisica da cui egli, nel corso del 1964-65, aveva precisamente inteso smarcarla: l’autenticità come «polo di adeguazione e di riappropriazione circolare per il processo ideale dell’analisi»⁴⁵, concetto ancora metafisico di cui per Derrida sarebbe prigioniera la «parola piena» lacaniana da lui criticata anche in altre sedi⁴⁶. E lo stesso «circolo ermeneutico», che potrebbe essere sotto un certo aspetto riconosciuto come la matrice sottesa alla configurazione della strategia decostruttiva derridiana come uno “stare nel modo giusto” nella metafisica anziché pensare di poter uscire semplicemente da essa, viene qui criticato come quello schema che «comprende tutti i circoli che riconosciamo qui nella loro tradizione platonica, hegeliana, heideggeriana e nel senso più filosofico della responsabilità: adempiere adeguatamente a ciò che si deve (dovere e debito)»⁴⁷.

A più riprese, e sotto diversi aspetti, questa lettura derridiana è stata messa in questione nell’unilateralità o addirittura nella malafede con le quali essa si approccia ad un’opera – quella di Lacan – in rapporto alla quale essa intratterrebbe un debito teorico la cui censura sarebbe motivata da quell’«eccesso di vicinanza» alle posizioni lacaniane che lo stesso Derrida alcuni anni più tardi ebbe ad ammettere⁴⁸; un’eccessiva vicinanza che, notiamo di sfuggita, nella misura in cui riguarda in primo luogo, come è stato notato, il fondamentale terreno di contesa de *Il fattore della verità*, e cioè la problematica del testo come sfondo rimosso della scena entro cui la soggettività si costituisce e si autointerpreta, e che Lacan stesso avrebbe contribuito a dischiudere alla prospettiva derridiana mediante la propria ridefinizione dell’inconscio come dimensione testuale e capitolo censurato⁴⁹, rimanda

⁴¹ Ivi, p. 88.

⁴² Ivi, p. 86.

⁴³ Ivi, p. 52.

⁴⁴ Ivi, p. 87.

⁴⁵ Ivi, p. 101.

⁴⁶ Ad esempio nella lunga nota in Derrida (1975), pp. 113-118, nella quale sono anticipate molte critiche a Lacan poi sviluppate ne *Il fattore della verità*.

⁴⁷ FV, pp. 100-101.

⁴⁸ Derrida (1996), p. 74.

⁴⁹ Si veda in proposito Cosenza (1999).

precisamente alla nostra tematica della storicità, essendo precisamente questo il punto in cui la teoria psicanalitica lacaniana si istituiva come discorso su un concetto profondo di «storia» anche da Lacan tematizzato sulla scorta della *Geschichte* heideggeriana e del primato dell'avvenire che la caratterizza⁵⁰. Rimanendo ora, per ragioni di economia, sul versante strettamente derridiano, ciò che più ci interessa di questa decostruzione dell'interpretazione lacaniano-heideggeriana della lettera rubata è che essa viene operata da Derrida soltanto per così dire in nome della lettera stessa, per lasciarne scaturire la logica più «originaria» ad un tempo disvelata e occultata dalla dialettica dell'*aletheia* e della piena autenticità. L'interpretazione «disseminale» della lettera rubata offerta da Derrida è tutto meno che contrapposta frontalmente, come potrebbe esserlo in un gesto critico-dialettico, alla posizione di Heidegger-Lacan e della psicanalisi nel suo complesso. Derrida lo dice chiaramente fin da subito: il testo, ridotto dall'ermeneutica psicanalitica a velo che nasconde una verità da svelare e trascrivere, si mostra, nel momento in cui gli viene restituita quella struttura abissale e quella potenza simulacrale che la concezione di esso nel quadro dell'*aletheia* reprimerebbe, come il «luogo» dove, «già da sempre» [...] si trova [*ça se trouve*]» la psicanalisi, nel senso che nel testo e nella scrittura essa, lungi dal venir meno, «trova più di se stessa»⁵¹. Non si tratta, insomma, di «sottrarre qualcosa come la letteratura agli artigli della psicoanalisi: tutt'altro»⁵². Questo «tutt'altro» è appunto la logica stessa della lettera rubata, intesa qui da Derrida, secondo uno schema che scandisce il movimento di tutti i sostituti dai quali la *différance* si lascia nominare, come quella riserva e forza eccedente racchiusa nel cuore stesso della propria repressione, della quale è essa stessa principio: lungi dal «contrapporre simmetricamente» la condizione formale della narrazione al «contenuto» cui il semantismo ingenuo la riduce, si tratta di scorgere l'intervento «insieme *too self evident* e invisibile» dell'una sull'altro, il gioco di un «narratore» che si fa avanti cancellandosi come un personaggio nella narrazione narrata⁵³; la struttura disseminale e restante della lettera, concepita al di là dell'*aletheia* come implicante per essenza la possibilità della partizione, dello smembramento, dello sdoppiamento e del mancato arrivo a destinazione, «sfugge attraverso un'apertura troppo evidente»⁵⁴, secondo una dialettica di auto-occultamento che è ancora una volta quella dell'effetto di significazione della storicità profonda della traccia e della scrittura: è la lettera stessa, infatti, prima ancora di qualsiasi «interpretazione» soggettiva di essa, che «si allontana da sé» fingendo di voler-dire e di lasciar pensare che una lettera autentica, intatta e indivisibile arrivi sempre a destinazione, fomentando la denegazione stessa della propria *Unheimlichkeit*⁵⁵. Di questo «ben noto programma», che è poi quello della repressione del simulacro e dell'ipomnesi che inserisce «un certo Freud» nel solco del platonismo⁵⁶, si può affermare quanto Derrida, nella *Farmacia di Platone*, asseriva ancora a proposito del concetto di «storia» anche in quella sede associato al sistema fonologocentrico: che esso si produce all'interno dei dualismi metafisici «sprofondandosi ciecamente come nell'evidenza naturale del proprio elemento»⁵⁷. Vale per la psicanalisi e per il «paesaggio classico» della sua applicazione ermeneutica, anche lacaniana, il cui movimento costitutivo, lasciando nell'ombra la «cornice invisibile ma strutturalmente irriducibile» della propria scena, sprofonda in un «perfettamente-incorniciato che assorbe tutta l'attenzione» e «attira verso il suo centro tutto lo sforzo di decifrazione»⁵⁸; vale anche per il pensiero heideggeriano, per il quale, tuttavia, ancor più che per la logica della rimozione e del sintomo dischiuse dalla psicanalisi, va tenuto fermo che esso, pur sprofondando per tutto un suo lato nell'evidenza dell'elemento metafisico e fonologocentrico, contribuisce più che mai a lasciare in eredità alla decostruzione l'atteggiamento e la

⁵⁰ Cfr. ad es. Lacan (2002), pp. 252 ss.; Lacan (2014), pp. 15-18, pp. 44-46, pp. 184-189.

⁵¹ FV, pp. 11-21.

⁵² Ivi, p. 40.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ivi, p. 58.

⁵⁵ Ivi, p. 119.

⁵⁶ Ivi, p. 98.

⁵⁷ D, p. 122.

⁵⁸ FV, p. 39.

strategia che la definiscono come frequentazione di questo stesso sprofondamento strutturale e inemendabile: sforzo di articolarsi nel modo giusto nell'invisibilità del potere costituente la scena della nostra esperienza, scorgendone il movimento con la coda dell'occhio senza mai con ciò pretendere ad una rivelazione totale; sforzo di abitare l'abissale lontananza e irridimibile dissimilitudine di ciò che ci è talmente vicino da coincidere col nostro stesso essere e col suo venire alla luce.

3.

Innumerevoli sono, nell'opera derridiana, le ramificazioni e le variazioni di questa logica della lettera rubata, di cui abbiamo inteso cogliere una scaturigine e uno snodo che ci sembravano più importanti di altri. In quest'ultimo paragrafo, ritornando all'opera da cui siamo partiti, e cioè *Donare la morte*, intendiamo soltanto alludere schematicamente ad alcune di esse, quanto basta da consentirci un inquadramento di massima delle problematiche fin qui affrontate e delle prospettive da esse dischiuse.

Nel testo del 1999 si rivela meglio che altrove come la logica della lettera rubata costituisca ancora la matrice della «aporetologia generale», legge paradossale e radicalmente indecidibile annodata attorno alla categoria dell'«impossibile», che marca in particolare la riflessione dell'ultimo Derrida e delle tematiche etico-politiche da essa prese di mira⁵⁹. Il darsi senza darsi a vedere, la coappartenenza di dissimulazione e svelamento, l'annullamento istantaneo di ciò che pretende di mostrarsi in piena luce, il movimento contraddittorio che ingiunge di rispondere di ciò che si dà e al contempo di dimenticarne e cancellarne l'origine, infatti, sono qui come altrove identificati da Derrida come l'essenza dei fenomeni a lui cari del «dono» e della «responsabilità», e con ciò della «logica del segreto» che a partire da essi si lascia formalizzare⁶⁰. Specifico di *Donare la morte* è il fatto che Derrida, con un atteggiamento per nulla estraneo al suo stile, intrecci la propria voce e spesso confonda la propria posizione con quelle di Patočka nel rivolgersi a queste e ad altre connesse tematiche (la decisione, la testimonianza, l'escatologismo messianico e l'eredità del cristianesimo, l'Europa e il suo avvenire) nel solco della fondamentale concezione, di cui abbiamo visto le radici nelle lezioni su Heidegger del 1964-65, del carattere costitutivamente aperto, eccedente rispetto a qualsiasi chiusura e totalizzazione (in primis quella operata dal concetto metafisico di storia), di una storicità profonda che coincide con l'avvenire stesso⁶¹. Particolarmente interessante, a tal proposito, è che in questa fase della sua riflessione Derrida ritrovi precisamente le problematiche dischiuse da quel cruciale gesto filosofico dal quale la dialettica heideggeriana di coappartenenza di rivelazione e occultamento era scaturita, vale a dire l'operazione di «ontologizzazione» di tematiche ontiche, antropologiche o fattizie appartenenti in primo luogo all'esperienza cristiana: al cospetto di tale gesto, evidentemente sotteso alla proposta messianica dello stesso Derrida, e nel solco dell'eredità filosofica da esso dischiusa, Patočka avrebbe preso in considerazione un «gesto inverso e simmetrico», nella cui alternativa si può chiaramente riconoscere una problematica rimasta aperta nella tarda meditazione derridiana, consistente nel riontologizzare i temi storici del cristianesimo e nell'ascrivere alla rivelazione il contenuto ontologico che Heidegger tentava di sottrargli⁶².

Si dischiude qui, a nostro avviso, una ben specifica prospettiva dalla quale vale la pena inquadrare oggi il gesto derridiano nel suo complesso, la strategia che esso ci ha lasciato in eredità. Essa va intesa sì, per dirla con un'espressione che Vattimo riferiva principalmente a Foucault e Deleuze, come appartenente a quel capitolo della storia degli effetti della crisi dell'hegelismo, debitore in primo luogo dell'apporto nietzschiano, nel quale l'autoanalisi genealogica del pensiero occidentale, portandosi al di là del paradigma

⁵⁹ Sulla logica derridiana dell'impossibile, cfr. ad es. Di Martino (2001); Resta (2016).

⁶⁰ Cfr. ad es. DM, pp. 65, 74-76, 88.

⁶¹ Vedi ad es. ivi, pp. 44-45 e 47.

⁶² La problematica derridiana cui tale alternativa rimanda è quella dell'ipotesi della priorità dell'evento storicamente determinato della rivelazione (*Offenbarung*) rispetto alla struttura a-religiosa o pre-religiosa della rivelabilità (*Offerbarkeit*). Cfr. ad es. Derrida (2008), pp. 286 ss., nonché più in generale Derrida (1995).

ricoeuriano della scuola del sospetto, «smaschera lo stesso ideale dello smascheramento e le sue tecniche»⁶³. Soltanto che questo smascheramento dello smascheramento va inteso per Derrida, come risulta particolarmente chiaro sulla base dell'atteggiamento della decostruzione verso la concettualità heideggeriana e psicanalitica, come un tentativo di rilanciare il segreto, il sospetto, lo smascheramento – e dunque, se vogliamo, la critica e la demistificazione – al di là di se stessi, vale a dire di un concetto pieno di maschera, velamento e autenticità di cui anche il concetto metafisico di storia è espressione. Lungi dal voler operare una completa *storicizzazione* (in senso metafisico) di questi concetti, tale da ricondurne senza riserve la validità alla totalità strutturale di una determinata epoca storica, l'ipersospetto di Derrida, muovendosi al margine di essi, li rilancia su quel piano «ipertrascendentale» sul quale alla fine intendeva collocarsi⁶⁴. Con, evidentemente, tutta una serie di rischi, che un'eventuale ripresa di queste problematiche derridiane dovrebbe portare alla luce.

Qui possiamo soltanto accennare a quale ci sembra essere il terreno sul quale bisognerebbe tentare questa ripresa ed elucidare questi rischi. Esso è a nostro avviso il terreno della *questione della tecnica* dal quale, via Patočka, siamo partiti, e al quale ci sembra ricondurre la portata profonda della ricostruzione fin qui tentata. Tale questione, infatti, nel momento in cui, distinguendo la tecnicità originaria della traccia e della scrittura dal concetto metafisico di tecnica a più riprese criticato da Derrida, ci si apra a considerarla come la vera posta in gioco della decostruzione derridiana⁶⁵, intreccia: 1) la portata profonda della meditazione su storia e storicità e sulla logica di auto-occultamento che la scandisce, nella misura in cui la ridefinizione derridiana di tale auto-occultamento, come abbiamo visto, ne iscrive l'azione nell'effetto stesso della traccia, della voce e della scrittura (in particolare quella fonetica), dunque più in generale nel movimento di costitutiva esteriorizzazione della vita e delle sue «facoltà», in primis quelle mnestiche, in quanto già sempre mediate ed estroflesse in protesi e supplementi⁶⁶; 2) l'iscrizione della psicanalisi stessa, epurata dai suoi residui metafisici e logocentrici, in questo pensiero della traccia e di quella «rimozione originaria» che ne determina l'auto-occultamento⁶⁷: è questa infatti la vera posta in gioco del confronto di Derrida con la psicanalisi, già evidente, prima ancora che nel confronto con Lacan, in un testo come *Freud e la scena della scrittura*, nel quale il «problema della tecnica», ovvero quello di una scrittura intesa come «*téchne* come rapporto tra la vita e la morte», e perciò come «la scena della storia e il gioco del mondo», «non si lascia esaurire da una semplice psicologia»⁶⁸; 3) la massima coappartenenza di vicinanza e di distanza di Derrida nei confronti di Heidegger: a questi più che mai prossimo nel trasferirne l'unità di disvelamento e dissimulazione nella problematica della traccia, radicalizzando nel proprio concetto di *pharmakon* l'oscillazione tra pericolo e opportunità già affermate dal *Gestell* heideggeriano⁶⁹, il gesto derridiano ci sembra guadagnare in questo

⁶³ Cfr. Vattimo (1978).

⁶⁴ Derrida (2003), p. 213.

⁶⁵ Su questo può essere ancora attuale Chiurazzi (1992).

⁶⁶ Procedendo in questa direzione, si potrà riconoscere a ragione nel nome di Derrida quello di un progetto filosofico, eccedente la sua stessa opera, di radicamento dell'oblio dal piano dell'esistenzialità o della storia dell'essere (e a maggior ragione della psiche) al più profondo oblio della tecnicità originaria della vita. È questa la via intrapresa soprattutto da Bernard Stiegler, sulla base di una definizione di «decostruzione» che è tutta un programma: «Un pensiero della tecnica, delle tele-tecnologie, dei «media» in tutte le loro forme – a cominciare dalle tracce più primitive che innescarono il processo di ominizzazione (l'emersione della specie umana), fino al Web e a tutte le forme di archiviazione tecnica e di registrazione ad alta fedeltà, incluse quelle delle biotecnologie [...] tutte figure, nella loro singolarità, dell'originario difetto [*default*] di origine che l'archiscrittura costituisce» (Stiegler, 2001, p. 239).

⁶⁷ SD, p. 296.

⁶⁸ Ivi, pp. 294-295.

⁶⁹ La stessa tematica della tecnica come «cornice» o «incorniciatura» intesa come riserva permanente e principio di manifestazione/occultamento dei fenomeni, e dunque in un'accezione molto vicina a quella di cui si avvale Derrida ne *Il fattore della verità* e non solo, può essere vista con ottime ragioni come già racchiusa nel *Gestell* heideggeriano (come nota anche Culler, 1988, p. 180). In proposito, inoltre, non si può mancare di tenere presente un altro passo del corso del 1964-65 nel quale Derrida, in polemica con Kojève, afferma che, nella misura in cui vi si riconosca una «struttura ontologica anteriore all'antropogenesi», «tutto il pensiero di

stesso elemento, come a prendere in esso lo slancio per superarlo, la propria maggiore autonomia e radicalità. Di questo slancio con Heidegger oltre Heidegger, la cui matrice è evidentemente il “rovesciamento” del primato dell’autenticità/proprietà in quello dell’inautenticità/espropriazione della ripetizione tecnica, vale la pena di menzionare almeno un aspetto. In un testo come *Invii*, nel quale la decostruzione della figura del *facteur* come portatore della verità mette capo ad una definizione della disseminazione testuale nei termini di una «guerra» incircoscivibile tra media, dispositivi e forze, la storia dell’essere heideggeriano viene criticata come «l’illusione postale più inaudita», estremo misconoscimento del *rinvio* in *invio*, ultimo residuo repressivo nei confronti di una storicità puramente disseminale e plurale concepita da Derrida, sempre sulla scorta dell’immagine della lettera, come «*invii* senza destinazione»⁷⁰. Così, nella disseminazione la dispersione si mostra come ciò che l’auto-occultamento reprime, e non più come in Heidegger la dimensione della repressione stessa; la scrittura e la macchina, esperienze (in)autentiche di una pura perdita capaci di lasciarsi alle spalle le formazioni repressive della metafisica, incarnano una figura positiva dell’oblio dal sapore molto più nietzschiano e batailliano che heideggeriano, per quanto la logica di Heidegger sia evidentemente quella entro cui il tema dell’oblio si offre al pensiero derridiano⁷¹.

E tuttavia, sotto un altro aspetto, nel solco della considerazione di cui sopra, Heidegger ci sembra tutto meno che rovesciato da Derrida. Difficilmente, ci sembra, si potrà infatti trovare in quest’ultimo una proposta strategica, dunque in qualche modo anche etico-politica, radicalmente divergente dai *principi* di quella heideggeriana. Il tipico *engagement* messianico dell’ultimo Derrida, apparentemente agli antipodi dell’atteggiamento profondamente impolitico dell’ultimo Heidegger, ci sembra dividerne l’assunto fondamentale: l’idea che l’*ethos* del pensiero come esercizio di “visione” di quel “potere” – invisibile in quanto già da sempre e perlopiù visto – che ci costituisce come ciò che siamo, implichi un’assoluta priorità del “lasciare” come forma di corrispondenza a questo potere, configurandosi dunque come un esercizio ad un paradossale “impotere” nel quale risiederebbe la vera potenza della nostra prassi, e che la falsa figura del potere e dell’effettività (la sovranità, la padronanza, la disposizione attiva, la manipolazione dell’essente), che è poi la figura stessa del desiderio della presenza e del concetto metafisico di tecnica, incessantemente occulterebbe. Questa configurazione della prassi – alla quale, notiamo *en passant*, non solo Patočka, ma anche lo stesso Lacan e la sua etica della psicanalisi sono pienamente accostabili⁷² – si delinea nell’ultimo Derrida sotto l’influenza di una chiara matrice kierkegaardiana: vale a dire, nella forma di un *ethos* che, decostruendo l’impulso soggettivistico-oggettivante al calcolo e alla sovranità senza con ciò sfociare in un’esortazione alla pura perdita e al dispendio assoluto come figure acefale dell’emancipazione, si sforza di frequentare quella soglia estrema dell’economia della prassi nella quale il rapporto tra calcolo e incalcolabile, retribuzione e sacrificio dell’economia, aspettativa e assoluto abbandono di ogni riserva, residuo di rammemorazione e oblio totale si mantiene nella paradossale forma di una sospensione, mostrandosi il secondo termine non come il mero luogo di dissoluzione del primo e del sogno di sovranità da esso incarnato, bensì come il margine inoggettivabile che ne mette in gioco l’opera con lo stesso gesto con cui l’ha già sempre decostruita, senza con ciò ridurne lo statuto ontologico. In ciò, per quanto Derrida in *Donare la morte* affermi che «definendo un giorno la disseminazione come “ciò che non torna al padre”, avremmo anche potuto descrivere l’istante della rinuncia di Abramo»⁷³, ci sembra che la “tentazione batailliana” che animava la decostruzione disseminale della lettera negli anni ’70 venga infine superata nella postura kierkegaardiano-heideggeriana di un pensiero

Heidegger e al di là di *Sein und Zeit* non è in fondo che una meditazione sull’essenza della tecnica nei suoi rapporti non accidentali con il pensiero» (HQES, pp. 244-245).

⁷⁰ Derrida (2017), p. 67.

⁷¹ Su questi ultimi aspetti si vedano già “Dall’economia ristretta all’economia generale” (in SD, pp. 325-358) e “Il pozzo e la piramide” (in Derrida, 1997, pp. 105-152).

⁷² Vedi in proposito le convergenze tra la prospettiva derridiana e quella lacaniana riscontrate da Cosenza (1999), (2008), e Tonazzo (2008).

⁷³ DM, p. 127.

che (si) aspetta pur sempre ancora qualcosa, per quanto qualcosa di impossibile, incalcolabile e strutturalmente invisibile (e dunque, a rigore, non un “qualcosa”)⁷⁴.

Ma soprattutto, è ancora ad una strategia di marca foucaultiana che più proficuamente possiamo contrapporre questa postura derridiana, a maggior ragione nella misura in cui le due proposte prendono entrambe le mosse da un complessivo ripensamento della prassi storica come *polemos* differenziale di media contro altri media in cui il significato pieno è per così dire un’arma o una posizione tra le altre, nel senso che si rivela come un effetto di quello stesso potere costituente dei dispositivi da esso denegato. Procedendo ad una storificazione assoluta non solo del segreto come principio di visibilità, ma anche del concetto di repressione e più in generale dell’approccio economico dei quali invece, pur decostruendone l’accezione metafisica, Derrida continua ad avvalersi, quest’altra strategia configura la frequentazione dell’ambiguità farmacologica del potere e dei dispositivi, e dell’apertura inattuale al nuovo che può costituirne l’unico criterio, non nella forma di quella paradossale “rassegnazione attiva” che nutre l’attesa messianica, bensì come creazione e produzione puramente attive di diversi regimi di visibilità e possibilità su un piano di immanenza orizzontale. La posta in gioco di una tale alternativa ci sembra non solo quella del rischio di una paralisi della prassi e di una completa destituzione della sua politicità⁷⁵, ma anche l’altra problematica, a questo primo rischio strettamente connessa, del ritorno in una forma di secondo grado di quella teleologia che si era preteso di aver decostruito: nonostante Derrida proclami, contro Lacan e Heidegger, che «la mancanza non ha posto nella disseminazione»⁷⁶, viene difficile pensare che l’esito messianico della sua meditazione, imperniato su una rivalutazione di un concetto non metafisico di «escatologia», non ricada in questo rischio che egli stesso, nelle sue lezioni del 1964-65 su Heidegger, aveva con lucidità riconosciuto come immediatamente implicato dall’argomentazione “difettiva” così tipica della logica heideggeriana di dissimulazione-disvelamento⁷⁷. La meditazione di Derrida sul concetto di “fine della storia”, la cui continuità e centralità nell’itinerario derridiano si possono apprezzare su un arco che va dal corso del 1964-65 a *Spettri di Marx* e oltre, lo testimonia perfettamente: lungi dal criticarne frontalmente l’accezione hegel-marxiana, emimente espressione del concetto onto-archeo-teleo-logico di storia approntato dal desiderio metafisico della presenza, egli lo decostruisce soltanto per lasciarne scaturire un’accezione più radicale, strettamente connessa al proprio escatologismo messianico, come apertura e rivelazione dell’eccesso della storicità al di là e al di sotto della chiusura operata dalla storia metafisica, e dunque come epoca della massima «*chance*» e del «più che mai»⁷⁸.

Valga quest’ultimo rilievo, flebile accenno ad una problematica che meriterebbe di essere approfondita ad oltranza, come testimonianza di quella che ci sembra essere la vera indicazione che la prospettiva derridiana, con tutte le problematiche che implica, ci lascia in eredità: l’invito a fare i conti con gli spettri della mancanza e del negativo pur accettando di muoversi in un campo di gioco in cui i giocatori, proprio come nell’abissale scena di scrittura di Poe, mai totalizzabile nella piena luce di un punto di vista assoluto, sono in un certo senso «tutti più lucidi e più sciocchi, più potenti e più sprovveduti gli uni degli altri»⁷⁹.

⁷⁴ Per una riflessione sulle divergenze tra Heidegger e Derrida quanto allo statuto dell’ad-veniente e alla concezione dell’evenemenzialità, legate ad esempio al carattere “personale” dell’arrivante e a quello “singolare” dell’evento, cfr., con prospettive un po’ diverse, Resta (1990), p. 201, e Di Martino (2009), p. 27.

⁷⁵ In proposito si può vedere Esposito (2020), il quale affronta la questione a partire dai due divergenti paradigmi ontologico-politici di Heidegger e Deleuze, facilmente riscontrabili alle spalle rispettivamente di Derrida e Foucault. Manteniamo però una riserva sulla tesi dell’autore secondo la quale questi due paradigmi, in apparenza antitetici (“impolitico” il primo, “iperpolitico” il secondo), convergerebbero in un esito spolitizzante che ne rivelerebbe i comuni presupposti teologico-politici.

⁷⁶ FV, p. 55.

⁷⁷ HQES, p. 152.

⁷⁸ Si confronti in proposito ad esempio SM, pp. 96 ss., con quanto Derrida affermava più di venticinque anni prima in HQES, pp. 27 e 276-278, ma anche in Derrida (1968), p. 147.

⁷⁹ FV, p. 120.

Abbreviazioni

- D Derrida, J. (2018), *La disseminazione*, trad. it. a cura di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano.
- DM Derrida, J. (2002), *Donare la morte*, trad. it. a cura di L. Berta, Jaca Book, Milano.
- FV Derrida, J. (1978), *Il fattore della verità*, trad. it. a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano.
- G Derrida, J. (2012), *Della grammatologia*, trad. it. a cura di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A.C. Loaldi, Jaca Book, Milano.
- HQES Derrida, J. (2019), *Heidegger. La questione dell'essere e la storia. Corso dell'ENS-ULM 1964-1965*, trad. it. a cura di R. Frauenfelder, Jaca Book, Milano.
- SD Derrida, J. (1990), *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino.
- SM Derrida, J. (1994), *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova internazionale*, trad. it. a cura di G. Chiurazzi, Cortina, Milano.

Bibliografia

- Baring, E. (2014), "Ne me raconte plus d'histoires": Derrida and the Problem of the History of Philosophy", *History and Theory*, n. 53, pp. 175-193.
- Chiurazzi, G. (1992), *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Cosenza, D. (1999), "La lettera di Freud tra psicoanalisi e decostruzione: Derrida e Lacan", *Fenomenologia e Società*, XXII, n. 2, pp. 137-143.
- Cosenza, D. (2008), *Derrida e Lacan: un incontro mancato?*, in P. D'Alessandro, A. Potestio (ed.), *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, LED, Milano, pp. 271-282.
- Culler, J. (1988), *Sulla decostruzione*, trad. it. a cura di S. Cavicchioli, Bompiani, Milano.
- Derrida, J. (1968), *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1975), *Posizioni*, trad. it. a cura di M. Chiappini e G. Sertoli, Bertani, Verona.
- Derrida, J. (1987), *Introduzione a Husserl, L'origine della geometria*, trad. it. a cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1992), D. Attridge, *This Strange Institution Called Literature: an Interview with Jacques Derrida*, *Acts of Literature*, ed. by D. Attridge, Routledge, London, pp. 33-75.
- Derrida, J. (1995), *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, trad. it. a cura di A. Arbo, in AA.VV., *La religione*, Laterza, Roma-Bari.
- Derrida, J. (1996), *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (1997), *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (2003), *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, trad. it. a cura di L. Odello, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2008), *Marx & Sons*, in AA.VV., *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, trad. it. a cura di E. Castanò, D. De Santis, L. Fabbri, M. Guidi, A. Lodeserto, A. Brazzoduro, Mimesis, Milano-Udine, pp. 239-295.
- Derrida, J. (2017), *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, trad. it. a cura di S. Facioni e F. Vitale, Mimesis, Milano-Udine.
- Di Martino, C. (2001), *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano.
- Di Martino, C. (2009), *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini e Associati, Milano.
- Esposito, R. (2020), *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino.
- Gadamer, H.-G. (1972), *Kleine Schriften III*, Mohr, Tübingen.
- Gaston, S. (2019), *Jacques Derrida and the Challenge of History*, Rowman & Littlefield, London-New York.

- Lacan, J. (2002), *Scritti*, vol. I, trad. it. a cura di G. Contri, Einaudi, Torino.
- Lacan, J. (2014), *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud. 1953-54*, trad. it. a cura di A. Sciacchitano e I. Molina, Einaudi, Torino.
- Löwith, K. (2006), *Saggi su Heidegger*, trad. it. a cura di C. Cases e A. Mazzone, SE, Milano.
- Martin, J.-C. (2015), *Leçons sur Derrida: déconstruire la finitude*, Ellipses, Paris.
- Patočka, J. (2008), *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, trad. it. a cura di D. Stimilli, Einaudi, Torino.
- Resta, C. (1990), *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini e Associati, Milano.
- Resta, C. (2016), *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, il melangolo, Genova.
- Stiegler, B. (2001), *Derrida and Technology: Fidelity at the Limits of Deconstruction and the Prosthesis of Faith*, in AA.VV., *Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader*, ed. by T. Cohen, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 238-270.
- Terzi, R. (2011), "La contamination et le retard: phénoménologie de l'historicité et de la tradition chez Derrida", *Studia Phaenomenologica*, n. 11, pp. 195-220.
- Terzi, R. (2013), "Decostruzione, contaminazione ed eccesso del trascendentale in Derrida", *Tropos*, IV, n. 2, pp. 109-132.
- Terzi, R. (2014), *La totalità e l'eccesso: la questione della storicità*, in G. Dalmasso, C. Di Martino, C. Resta (ed.), *L'a-venire di Derrida*, Mimesis, Milano, pp. 65-83.
- Terzi, R. (2017a), "Histoire transcendantale/histoire mondaine: de Husserl à Derrida et retour", in *Alter. Revue de phénoménologie*, n. 25, pp. 13-32.
- Terzi, R. (2017b), "Être, histoire, écriture: Derrida lecteur de Heidegger", in *Studia Phaenomenologica*, n. 27, pp. 355-380.
- Tonazzo, D. (2008), *Tra Derrida e Lacan: un chiasmo*, in P. D'Alessandro, A. Potestio (ed.), *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, LED, Milano, pp. 283-304.
- Vattimo, G. (1978), *Introduzione a G. Deleuze, Nietzsche e la filosofia*, Colportage, Firenze, pp. 5-19.

**Giocare al *fort/da*
Lacan, Derrida, e la pulsione di morte**

Abstract: *Playing at fort/da. Lacan, Derrida, and the Death Drive*

The essay discusses the relationship between deconstruction and psychoanalysis through the reconstruction of the different interpretations of the Freudian text *Beyond the Pleasure Principle* developed by Jacques Lacan in his seminar on the ethics of psychoanalysis in 1959-1960 and Jacques Derrida in his seminar on "Life and Death" in 1975. If for Lacan the death drive does not concern the phenomenon of natural life but of linguistic and historical life and implies a critique of Darwin's evolutionary theory, for Derrida the most relevant effect of Freud's essay is the indetermination of the life-death difference and Freud's abandonment of any scientific and philosophical logic in favour of a form of "speculation" that is the premise of the method of deconstruction.

Keywords: Death Drive, Deconstruction, Derrida, Freud, Lacan

1. Pulsione di morte e storia

Una buona cartina di tornasole per capire i rapporti fra la decostruzione e la psicoanalisi ci sembra essere il conflitto delle interpretazioni che si è generato a proposito di un testo chiave della produzione freudiana come l'*Al di là del principio di piacere*. Più che limitarci al solo confronto diretto fra Derrida e Freud a proposito di questo scritto, vorremmo allargare la discussione coinvolgendo il Lacan del seminario sull'etica della psicoanalisi in cui si assiste ad una lettura straniante e originale dell'opera freudiana. Come nel caso del saggio *Il fattore della verità*¹ in cui gli attori in gioco sono tre, Poe, Lacan e Derrida (con sullo sfondo il traduttore Baudelaire e la prima interprete psicoanalitica Marie Bonaparte), così qui si tratterebbe di una triangolazione fra Freud, Lacan e Derrida nonostante la fondamentale differenza che nel caso in questione Derrida non sembra conoscere il seminario di Lacan, il quale dal suo canto è esentato dall'obbligo inverso per la semplice ragione di aver detto la sua molto prima dell'altro.

È tempo di dare un po' di titoli e di date: Derrida ha reso pubblica la sua interpretazione-decostruzione del testo freudiano quando nel 1980 ha dato alle stampe il libro *La carte postale* al cui interno si trova il saggio *Speculare – su "Freud"* interamente dedicato ad una lettura dell'*Al di là del principio di piacere*². Si sapeva da tempo che questo scritto era il risultato parziale di un seminario tenuto da Derrida all'*École normale supérieure* negli anni 1975-76 intitolato «La vie la mort», seminario pubblicato però solo nel 2019. Il seminario di Lacan sull'etica della psicoanalisi risale invece agli anni 1959-1960 ed è stato pubblicato da Jacques-Alain Miller nel 1986³.

* Università degli Studi di Salerno.

¹ Cfr. Derrida (1978). Accanto a questa di Francesco Zambon, esiste anche la traduzione di Francesco Vitale compresa nella edizione italiana di *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (Derrida, 1980), libro nel quale Derrida ristampò il testo in questione edito la prima volta nella rivista «Poétique» (Derrida, 1975): cfr. Derrida (2017). Sulla lettura di Derrida del seminario di Lacan sulla lettera rubata rinvio a Moroncini (1990). Ma sul rapporto fra Derrida e Lacan si veda anche il mio Moroncini (2008).

² Cfr. Derrida (2017a). Per il seminario cfr. Derrida (2019).

³ Cfr. Lacan (2008). Per un primo approccio a questo seminario rinvio a Moroncini, Petrillo (2021). In verità nel seminario Lacan è citato, ma una sola volta e a proposito di coloro che hanno preso sul serio, forse troppo, l'*Al di là del principio di piacere* e la pulsione di morte, Lacan più di ogni altro. Tuttavia, non si comprende a quali testi Derrida si riferisca in particolare né si può arguire che conoscesse anche indirettamente il seminario sull'etica: cfr. Derrida (2019), p. 341.

Si procederà quindi seguendo l'ordine cronologico, e non certo perché più perspicuo, ma semplicemente perché più comodo. Nel corso della lezione del 4 maggio 1960 del seminario sull'etica della psicoanalisi, Lacan enuncia la tesi chiave sul senso da attribuire all'introduzione da parte di Freud della pulsione di morte nella parte meta-psicologica della sua teoria delle pulsioni: «La pulsione di morte va collocata in un ambito storico, in quanto essa si articola ad un livello definibile soltanto in funzione della catena significante, ossia in quanto un riferimento, che è un riferimento d'ordine, può essere situato rispetto al funzionamento della natura. Ci vuole qualcosa al di là, da dove essa possa colta in una memorizzazione fondamentale, di modo che tutto possa essere ripreso, non semplicemente nel movimento delle metamorfosi, ma a partire da un'intenzione fondamentale»⁴. Per Lacan, cioè, la pulsione di morte non si limita ad andare al di là del principio di piacere, ma si situa al di là della vita in quanto tale, della vita intesa come fenomeno naturale cui è consustanziale la morte degli individui intesa però come condizione essenziale perché la vita possa riprodursi, espandersi e incrementarsi. La pulsione di morte iscrive, si potrebbe dire, la vita naturale all'interno dell'ordine del linguaggio, la trascina, snaturandola, nella sfera della cultura dove essa perde tutti i suoi tratti energetici e vitalistici per trovarsi ridotta a pura traccia, una registrazione memorizzante che fa appunto della vita non una potenza costantemente in atto, bensì un ricordo inerte e smorto. A partire dalla presa in carico da parte del linguaggio, dell'ordine del significante, la vita non è più quella realtà naturale che afferma il proprio *conatus*, la propria determinazione a perseverare nell'essere, attraverso le peripezie delle metamorfosi, ma, per dirla con Heidegger, «un progetto gettato», una realtà che ha un destino che non coincide più con il fine naturale della riproduzione, ma che prende la forma di un'intenzione distruttiva rivolta ora contro la natura, quella esterna ma ancora di più quella interna, quella cioè che coincide con la vita dell'organismo umano. Al posto del regno immaginario delle metamorfosi si installa il dispositivo simbolico-reale della ripetizione con il suo inconfondibile movimento retrogrado che conduce gli organismi viventi verso un punto iniziale di annichilimento che è precedente lo stesso instaurarsi della vita.

Si potrebbe obiettare che mai come nel caso dell'*Al di là del principio di piacere* Freud sembri più legato alla sua formazione scientifica e tenda ad iscrivere la sua rinnovata teoria delle pulsioni all'interno dello sviluppo della fisica, ossia nel campo della termodinamica. Qui più che altrove i registri dinamico ed economico usati per la comprensione dell'apparato psichico trovano il loro fondamento scientifico non più solo nella neurologia come per il livello di descrizione topica, ma anche negli stati più avanzati della fisica. Le leggi psichiche che regolano i processi di produzione e trasformazione delle forze e quelle che sovrintendono al difficile rapporto fra consumo e risparmio energetico sono coniate sulle loro sorelle più accreditate, cioè sulle leggi della termodinamica. Alla prima, la legge della conservazione dell'energia, corrisponde il principio di costanza, alla seconda che postula l'irreversibilità del processo e il suo inevitabile effetto entropico, la legge del piacere che mira alla scarica energetica, ossia il principio del Nirvana, e alla terza che nega la possibilità di raggiungere lo zero assoluto, la forza frenante, catecontica quasi, delle pulsioni erotiche contro la spinta annichilente di quelle di morte.

Pur essendo pienamente consapevole di tutto questo, tuttavia Lacan non demorde: immediatamente prima del passo da cui siamo partiti e dopo una lunga citazione dalla *Juliette* sadiana⁵ in cui viene teorizzata la necessità del crimine come annientamento totale della natura stessa, come un crimine capace di braccare il meccanismo di proliferazione della vita fin dentro il corpo del cadavere, Lacan dichiara: «Penso che abbiate colto il nerbo di quest'ultima enunciazione. Essa ci porta nel cuore di quel che, l'ultima volta, a proposito della pulsione di morte, vi veniva articolato come il punto di scissione tra, da una parte, il principio del Nirvana, o di annientamento – in quanto si riferisce ad una legge fondamentale che potrebbe essere identificata con ciò che l'energetica ci dà come tendenza

⁴ Lacan (2008), p. 249.

⁵ Sade (1993), pp. 116-117.

al ritorno ad uno stato, se non di riposo assoluto, perlomeno di equilibrio universale – e, d'altra parte, la pulsione di morte»⁶.

La pulsione di morte non è il principio del Nirvana, non è cioè il secondo principio della termodinamica. E d'altra parte nella vita psichica lo zero assoluto è perfettamente raggiungibile. Richiamandosi ancora una volta a Sade, Lacan nota che, se i suoi libri cadono di mano all'annoiato lettore, ciò dipende in realtà dal fatto che essi comportano un approccio ad «un centro d'incandescenza, o di zero assoluto, che è psichicamente irrespirabile»⁷. Come a dire che l'estremo del godimento coincide con un annichilimento, se non reale, psichico, di tipo radicale. La pulsione di morte, di conseguenza, non è una componente del mondo naturale, indica piuttosto l'andamento proprio – la ripetizione – della dimensione logico-linguistica e di quella storico-culturale che fanno della natura un oggetto sociale, ossia memorizzato (registrato⁸) e quindi modificabile, alterabile, sia nel senso di sottoponibile a leggi scientifiche sia in quello di una manipolabilità spinta fino alla distruzione reale (o al suo fantasma); una distruzione che si può ottenere in vari modi: o con i missili atomici puntati sulle città o con i virus sfuggiti inavvertitamente (o apposta?) dai laboratori, o ancora inquinando l'aria o riempiendo la terra di plastica e rifiuti tossici.

Il tenore “storico” della pulsione di morte spiega forse quello che appare come lo scarto più vistoso compiuto da Lacan in questo seminario rispetto all'eredità freudiana e cioè l'enunciazione della tesi per cui fra i presupposti teorici e i rimandi culturali della psicoanalisi bisogna bandire ogni riferimento all'evoluzionismo darwiniano e schierarsi invece risolutamente per la tesi creazionista. A condizione, beninteso, che sia una creazione ex nihilo e che questa specificazione sia intesa in senso rigoroso. Infatti, sulla frase si può facilmente equivocare e fare del niente il principio, l'arché, a partire dai quali avviene la creazione. Così il nulla viene di nuovo entificato e all'arché sono restituiti i suoi tratti tassonomici e teleologici. Creare dal nulla vuol dire invece che non c'è principio, che non c'è arché e che non ci sono dal principio; all'inizio c'è un nulla di principio. O in altri termini all'inizio non c'è alcun principio di ragione né necessaria né tantomeno sufficiente, c'è caso o mera emergenza, l'emergenza, ad esempio, di una catena significativa che porta il nulla da cui viene dentro di sé e ripetendolo produce da un lato le variazioni, solo presunte, della vita soggettiva e dall'altro la stabilità, solo apparente, delle istituzioni culturali.

Non indagheremo sulle ragioni della critica lacaniana dell'evoluzionismo darwiniano, se essa non vada forse addebitata⁹ allo schiacciamento involontario delle tesi di Darwin su quelle di Spencer o di Theilard de Chardin; quel che è certo è che Lacan vede in certe declinazioni dell'evoluzionismo apparire in filigrana la silhouette del disegno intelligente o perlomeno la convinzione che il culmine del processo evolutivo coincida necessariamente con la comparsa della coscienza umana: una teleologia più o meno nascosta governerebbe il cammino della natura secondo uno schema del tipo dall'ameba all'uomo. Al di là di Freud i dati clinici smentiscono l'ipotesi: l'esistenza umana in balia dell'inconscio segue il ritmo della ripetizione, torna indietro, va verso la morte. E in questo movimento, esemplato da Lacan sull'auto-distruttività sadiana¹⁰, le stesse leggi di natura vengono destituite e ricondotte a una loro origine arbitraria per la quale avrebbero potuto, e lo possono ancora, essere del tutto diverse.

⁶ Lacan (2008), p. 249.

⁷ Ivi, p. 237.

⁸ Il riferimento, su cui forse Maurizio Ferraris non sarà d'accordo, è comunque alla sua tesi sulla documentalità, per cui cfr. Ferraris (2009), (2021).

⁹ Al contrario della posizione creazionista che, come si è visto, coincide alla fine con l'ateismo implicando l'eliminazione radicale di Dio: cfr. Lacan (2008), p. 252.

¹⁰ Non solo, come si è già visto, gli eroi sadiani vogliono portare danno alla natura rea di inculcare nel loro animo il desiderio del delitto negandogli poi i mezzi per condurlo a compimento, ma lo stesso Sade desidera che di lui non resti niente, né la salma né il ricordo, che scompaia una volta per sempre.

Due figure illustrano nel discorso di Lacan questa presa di posizione teorica: l'Antigone sofoclea che risale la catena delle generazioni andando in direzione delle leggi della filiazione, le leggi non scritte o leggi della parentela, per ricucire lo strappo provocato dal desiderio materno che di rimbalzo ha provocato la tragedia di Edipo, uccisore del padre e sposo della madre senza saperlo, e che ora si ripete nella morte dei fratelli Eteocle e Polinice aggravata dalla decisione di Creonte di lasciare insepolto il corpo di quest'ultimo quasi a volerlo escludere retrospettivamente dalla schiera dei viventi. Lasciandosi guidare dalla pulsione di morte, ossia da ciò che la lingua dei tragici chiama col nome di *ἄτη*, termine che Lacan traduce più che con sventura o sciagura o con errore o danno, con un andare al di là del limite¹¹, oltre i confini dell'umano, in preda alla *ybris*, all'oltranza e all'oltraggio, Antigone, procedendo consapevolmente verso la morte, scelta a priori ancor prima della promulgazione dell'editto da parte di Creonte, va a situarsi per Lacan nello spazio tra due morti, dopo la morte naturale e a un passo da quella simbolica, vale a dire nel punto d'inizio della catena delle filiazioni, nel *nihil* da cui discende la stirpe dei Labdacidi, destinandola, forse, ad una nuova storia.

E cambiando radicalmente epoca e riferimenti culturali la figura del Dio non ingannatore di Cartesio. Per Lacan il corrispettivo onto-teo-logico della moderna scienza della natura non è il deus sive natura o il dio sostanza di Spinoza che non potrebbe cambiare le leggi da lui stesso date alla natura pena la sua impotenza e finitezza, ma un Dio, come Cartesio scrive in una lettera a Mesland, per il quale «è stato libero e indifferente far sì che non fosse vero che i tre angoli del triangolo fossero uguali a due retti o in generale che i contraddittori non potessero stare insieme». Se queste affermazioni possono essere una difficoltà, non solo per l'uomo comune ma anche per qualche filosofo, è in realtà sufficiente considerare il fatto che «la potenza divina non può avere limite alcuno» e che, se il nostro spirito «è finito e creato di una natura tale da poter concepire come possibili le cose che Dio ha voluto fossero veramente possibili, ma non tale da poter anche concepire come possibili quelle cose che Dio avrebbe potuto rendere possibili, ma che ha tuttavia voluto rendere impossibili», ciò non vuol dire che Dio non avrebbe potuto far diventare impossibili le cose possibili e possibili quelle impossibili. Dio, infatti, «non può essere stato determinato a far sì che fosse vero che i contraddittori non possano stare insieme e di conseguenza ha potuto fare l'opposto». In altri termini il fatto che «Dio abbia voluto che alcune verità fossero necessarie non equivale a dire che le abbia volute necessariamente; infatti, una cosa è volere che esse fossero necessarie, e tutt'altra volerlo necessariamente, ovvero essere necessitato a farlo»¹².

La volontà di Dio, per Cartesio, è assolutamente libera, libera anche rispetto alle sue scelte che, per questa ragione, possono essere revocate in ogni istante. Più che libera essa è mero arbitrio: si potrebbe anche dire che le verità che Dio ha voluto che noi conoscessimo come necessarie, rispondenti cioè al principio di ragione, non sono a loro volta necessarie in sé, non poggiano su nessun principio di ragione né necessaria né sufficiente. Dio può cambiarle a piacimento e fare in modo che due più due non faccia quattro. Si comprende allora la necessità che Dio sia un essere verace, ossia che non solo sia un Dio che dice il vero, ma soprattutto che sia tale da non volerci trarre in inganno, cosa che si può fare benissimo – anzi riesce meglio – dicendo la verità, solo la verità, nient'altro che la verità¹³.

Con questo riferimento alla modernità forse Lacan ci dà anche un'indicazione sul «tenore» storico della psicoanalisi. Quest'ultima è stata resa possibile dalla rivoluzione scientifica moderna e non si sarebbe potuta costituire prima. E non perché l'inconscio non avesse corso e non decidesse dei comportamenti umani o la pulsione di morte non avesse il primato pulsionale anche prima che Freud ne parlasse in modo esplicito (oltretutto in

¹¹ Cfr. Lacan (2008), pp. 306-307.

¹² Cfr. Descartes (2005), pp. 1913-1915. Su Lacan e Cartesio si veda Lacan (2010), *passim*.

¹³ Lo sapeva Agostino che nel *De Mendacio* fa l'esempio dell'uomo che ne odia un altro e sfruttando il fatto che quest'ultimo non gli crede mai lo informa che fuori del luogo dove stanno ci sono dei banditi pronti ad ammazzarlo. L'altro non crede una parola, esce lo stesso e viene ucciso: cfr. Agostino (1994), p. 31 ss. Su questo punto mi permetto di rinviare a Moroncini (2005).

tempi diversi e smentendo se stesso), ma perché l'organizzazione sociale, le forme di vita e le relazioni fra i registri simbolico, immaginario e reale erano diverse e risolvevano i conflitti psichici e le difficoltà dell'esistenza con altri mezzi, in genere religiosi e mitici. Come ogni pratica di sapere e impresa scientifica che immettono nella sfera della cultura umana delle nuove specie di "cose vere", anche la psicoanalisi si limita a scoprire, a slatentizzare, quel che era nascosto, e non per dei limiti inerenti alla facoltà conoscitiva in quanto tale, ma per le condizioni esteriori della cultura e della società.

Ciò non toglie che ogni scoperta sia anche un'invenzione, una "trovata" (nel doppio senso irriducibile dell'imbattersi per caso in qualcosa che già c'era e nel creare da quel momento in poi un non mai pensato prima, un assolutamente nuovo). Si trasforma una scoperta in invenzione o nominando per la prima volta quel che c'era già ma senza un nome con cui farlo giocare nel discorso umano, o rinominando un vecchio nome che di quella realtà di cui pure era espressione finiva egualmente per nascondere qualche tratto essenziale. Lo si è visto qualche riga fa anche se di striscio: ἄτη è il vecchio nome della pulsione di morte; rinominarla cambia però significato a ciò che nel nome si cercava di mostrare (e nemmeno tanto se è vero che le pulsioni per Freud sono i nostri miti), vale a dire la provenienza di questo strano desiderio da cui è mossa Antigone che è un desiderio di morire. La rinominazione rende visibile il fatto che il desiderio ha di mira la morte, il ritorno allo stato inanimato, e che questo risultato è ottenuto attraverso il godimento, l'incremento del piacere al di là di se stesso e della sua tendenza all'omeostasi, al principio del Nirvana.

Questo è il senso per Lacan del fatto che la pulsione di morte è l'al di là del principio del piacere: essa non riguarda l'esistenza umana come dato naturale, ma come dimensione storica. Il moderno, liberando l'umanità dalle pastoie della metafisica e della religione, disincantando il mondo, demitizzandolo (ma solo fino a un certo punto) ha reso possibile l'acquisizione del carattere storico-destinale dell'esistenza umana, il suo desiderio di annichilimento che può anche trasformarsi in nuovo inizio.

2. *Differrire la differenza*

Sostenere come sarà fatto qui che sulla questione della pulsione di morte ci possa essere fra Lacan e Derrida qualche punto d'incontro non vuol dire sminuire, edulcorare o addirittura negare il confronto anche aspro (estesosi anche ad aspetti intimi e personali) che c'è stato fra i due¹⁴. E nemmeno si vuole negare che chiamare in causa Derrida quando in questione è lo statuto della psicoanalisi freudiana nella sua versione lacaniana non possa essere tacciato quantomeno di teppismo vista la critica, demolitrice in qualche caso, cui l'ha più volte sottoposta. Riassumendo velocemente il conflitto interpretativo fra Lacan e Derrida i punti di maggior frizione sembrano essere i seguenti: a) il diritto di primogenitura fra scrittura e lettera; b) la divisibilità o indivisibilità della lettera (questa volta nel senso dell'epistola, del messaggio); c) il giungere o non giungere della lettera alla sua destinazione. Fanno da corollario a questi punti dal lato di Derrida l'accusa di una "rilegatura filosofica" della psicoanalisi freudiana da parte di Lacan evidente sia nell'uso del fonologismo di Saussure sia in quello del pensiero di Heidegger e forse anche di Husserl, accusa culminante nel sospetto che in Lacan fosse predominante un desiderio di riconoscimento accademico-universitario; e dall'altro lato l'uso del termine "delirio" per designare il saggio di Derrida *Fors* pubblicato come prefazione al libro di Maria Torok e Nicholas Abraham *Il verbario dell'uomo dei lupi*, la non velata insinuazione di un esercizio abusivo della psicoanalisi, la messa alla berlina di una comunicazione privata interpretata come tentativo maldestro di ottenere un'analisi a scrocco.

Ma torniamo ai punti seri: per Lacan la lettera (non necessariamente alfabetica, può essere, in questo caso, anche un pittogramma) indica in primo luogo il come quel (di)segno si deve pronunciare, rinvia cioè al significante, ossia all'immagine acustica di Saussure; d'altro canto, come luogo materiale del significante, come segno scritto, attraverso la scomposizione e la ricomposizione delle parole che permette, è a fondamento del lavoro

¹⁴ Su cui rinvio ancora una volta a Moroncini (2008) e più recentemente a Alfandary (2016).

onirico – spostamento e condensazione – e più in generale di quello dell'inconscio. Per Derrida al contrario c'è differenza fra la lettera alfabetica e l'ideogramma o il geroglifico perché i secondi, intesi come puri disegni, come gesti pitturali, non rimandano in nessun caso al primato della voce, ossia a ciò che nella tradizione onto-teo-logica è designato come l'originario, la pura presenza a sé senza distanza e alterità, e di conseguenza possono rappresentare al meglio il carattere supplementario che da sempre si attribuisce alla scrittura, il suo venire in differita, a permettere una iscrizione duratura di una traccia altrimenti destinata a cancellarsi, supplemento che in realtà è lì fin dal principio, al posto dell'origine, prima ancora che di una traccia ci si possa chiedere di che cosa sia l'impronta, l'icona o il segno. Per Derrida all'origine non c'è che il supplemento o l'origine è il ritardo stesso, il differire e il diventare altro.

Per Lacan la lettera – la lettera come missiva dotata di un messaggio, inviata da un mittente ad un destinatario, è indivisibile, fosse fatta pure a pezzettini rimarrebbe la lettera che è. In quanto significante del soggetto, maschera con la quale ognuno di noi si affaccia sulla scena del gran teatro del mondo e si presenta all'altro, la lettera non cessa di significarci e di restare la lettera che è anche quando, cercando di sfuggire al suo potere, la sgualciamo, la rovesciamo, la appallottoliamo, la facciamo in mille pezzi o addirittura la bruciamo. La lettera è indistruttibile e come il desiderio di cui non è che l'iscrizione ci sopravvive, resta dopo di noi.

Per Derrida al contrario la lettera è divisibile dal principio e all'infinito: non è mai la stessa lettera. Optare per la divisibilità infinita o interminabile della lettera vuol dire portare un attacco decisivo ai concetti chiave dell'onto-teo-logia quali l'identità, l'ipseità, l'unità e la presenza a sé. L'identità è da sempre frammentata, l'ipseità differente, l'unità molteplice e la presenza a sé alterata e assente.

Infine, per Lacan la lettera giunge sempre a destinazione: anche se può restare e per un tempo indeterminato *en souffrance* da qualche parte, abbandonata in un ufficio postale periferico, essa non dimentica mai il suo destinatario cui prima o poi non può non arrivare. È probabile che usando il gergo delle poste Lacan stia traducendo quella che in Freud, in particolare nel *Progetto di una psicologia*, è la mira del processo primario, ossia l'identità di percezione con la relativa scarica. Per quanti giri faccia la pulsione giunge sempre alla sua destinazione anche se quest'ultima è vuota come avverrebbe se il destinatario fosse morto nel frattempo per cui, come nel caso della *Lettera rubata/deviata* di Poe, nessuno mai ne leggerà il messaggio.

Per Derrida, invece, la lettera può sempre non giungere a destinazione. Un "forse" rende per sempre indecidibile se la lettera giungerà o no alla sua destinazione. Può giungervi ma anche deviare un'altra volta e un'altra volta ancora. Giungere a destinazione non è il suo destino proprio che è più quello di perdersi, dividersi e alterarsi. Se si tiene conto che nella tesi secondo cui una lettera giunge sempre alla sua destinazione Derrida legge il cedimento da parte di Lacan alla più classica definizione della verità elaborata dall'onto-teo-logia, e cioè quella dell'adequazione fra intelletto e cosa, sarà più facile comprenderne il rifiuto: alla fine c'è sempre una chiusura del percorso, inizio e fine convergono, ogni cosa è al suo posto. La verità, posto che ce ne sia, è ritorno a sé, ri-conciliazione, ri-trovamento. Mai scarto, movimento delirante, differimento e disseminazione. Che sono invece gli aspetti messi in luce dalla decostruzione.

Non ci sarebbe da meravigliarsi se anche di fronte alla chiave di lettura di un testo come l'*Al di là del principio di piacere* di Freud il dissidio fra Lacan e Derrida si riproducesse tale e quale. E, infatti, se, come si è visto, per Lacan si tratta di separare nettamente il piano in cui si muove la pulsione di morte che è quello storico-linguistico da quello natural-biologico, si può anticipare già fin d'ora che per Derrida la questione è piuttosto quella di indeterminare la differenza fra vita biologica e vita culturalizzata, condizione e conseguenza insieme dell'indeterminazione dell'opposizione in quanto tale, quella cioè fra "la vita la morte". D'altronde, che rendere indeterminate le differenze che fanno sistema, che organizzano cioè la cultura in generale – ragione-senso, anima-corpo e/o automa, voce-scrittura, libertà-necessità ecc. –, e di cui la filosofia come onto-teo-logia è, per citare una

definizione hegeliana, quel discorso che se ne prende cura col pensiero, sia l'obiettivo specifico della decostruzione è stato evidente dal principio. Si potrebbe anche dire che la decostruzione consista fondamentalmente in questo: far differire la differenza, che è poi il senso della "differenza" scritta con la "a" (*différance*).

L'esempio più perspicuo di questo far differire la differenza è per noi quello offerto nel saggio *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane* con il riferimento a Levi-Strauss e al ruolo che nel suo approccio strutturale all'antropologia gioca la proibizione dell'incesto¹⁵. Elemento universale che si ritrova in tutte le culture indipendentemente dai possibili scambi fra di esse, fondamento degli scambi matrimoniali ad ogni latitudine, la proibizione dell'incesto non si basa però su nessuna legge naturale, non si ritrova in nessuna specie vivente eccetto l'uomo: è, al di là di ogni dubbio, un fatto della cultura. Ma se la differenza fra natura e cultura, una differenza che è forse a fondamento di ogni altra differenza organizzata, si basa per noi sull'assoluta regolarità e generalità, sull'uniformità dei fenomeni della natura, e al contrario sulla relatività, diversità e estraneità reciproca di quelli della cultura, allora un fenomeno come la proibizione dell'incesto, culturale e perciò relativo e differente da un lato, ma universale e identico come una legge di natura dall'altro, indetermina di fatto quella differenza, ne provoca il differimento. E inevitabilmente la revisione delle conseguenze che a tutti i livelli, culturali, politici, esistenziali, e anche quelli riguardanti il nostro rapporto con l'animale in quanto tale, quella differenza comportava: la messa in mora della differenza natura-cultura provoca a cascata la messa in discussione di quasi tutti i nostri convincimenti e comportamenti, più o meno abituali.

Tutto vero. Residua però un fatto: anche per Derrida la vita, e non solo quella acculturata, esaminata, resa al simbolo, ma pure quella naturale, quella fatta di irrefrenabile spinta alla riproduzione, di tensione e urgenza del bisogno, di corsa contro l'inevitabile esito mortale, è vita registrata, soggiacente a un programma, dipendente da un codice, ordinata secondo una grammatologia. In base ad una lettura forse più attenta di quanto non fosse quella di Lacan (che però era molto interessato agli sviluppi della cibernetica e dell'intelligenza artificiale) dei risultati della genetica moderna (il tema dell'ereditarietà) nella sua connessione con l'evoluzionismo, Derrida può attribuire alla vita come dato di natura aspetti e caratteristiche, la centralità innanzitutto della registrazione scritta, che sembrano appartenere in esclusiva alla vita umana come vita retta dall'intenzionalità e dal progetto. È come se una pulsione di morte nel senso di Lacan agisse per lui anche al livello della vita naturale.

Che questa sia la direzione di marcia assunta dal discorso di Derrida lo si potrebbe cogliere da quella che di primo acchito potrebbe apparire solo una stranezza: tutta la prima parte del seminario su "la vita la morte" del 1975-76 è dedicata alla dimostrazione della non differenza fra il programma biologico così come è definito da François Jacob nel libro *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité* e il "programma" di studio imposto dalla direzione dell'*École normale supérieure* per quell'anno in vista dell'*agrégation*, ossia l'esame-concorso che abilitava all'insegnamento della filosofia nei licei, un programma che Derrida come "caïman" era obbligato a "seguire" e che era dedicato al tema filosofico: "La vita e la morte".

A differenza dei seminari che Derrida terrà a partire dal 1984 all'*École des hautes études en sciences sociales*, quelli tenuti all'*École normale* non sono scelti liberamente da lui, ma imposti dalla direzione della scuola che organizza i corsi di studio. Come si comporta Derrida rispetto a questa organizzazione degli studi filosofici? Da un lato fondando il *Greph*, ossia il gruppo di ricerca sull'insegnamento filosofico che sottoporrà ad una critica serrata e una decostruzione rigorosa sia le forme dell'insegnamento sia il ruolo e le funzioni del corpo insegnante, dall'altro assumendo posture da sabotatore e da teppista. In primo luogo, modificando il titolo del programma degli studi, eliminando la congiunzione e anche il trattino, anzi scrivendo in un punto avanzato del seminario, il titolo del corso tutto

¹⁵ Cfr. Derrida (1971), p. 365.

attaccato, così: «lavielamort»¹⁶, e in tal modo indeterminando la differenza organizzata e sistematica fra la vita e la morte: “la vita la morte” senza soluzione di continuità, legate ma al di fuori di ogni logica, formale o trascendentale, intellettualistica o dialettica, poste soltanto l’una accanto all’altra a formare una topica, una disposizione spaziale (un’influenza freudiana e psicanalitica?), che non ne pregiudichi il rapporto. Come se fossero immerse nella *Chora*.

Modificando il titolo, un gesto all’apparenza semplice ed innocuo, Derrida in realtà sta lottando, nelle modalità possibili, contro ciò che definisce «l’institution agrégative»¹⁷, cioè contro l’organizzazione degli studi filosofici e la formazione dei suoi futuri insegnanti. Togliere la “e” senza sostituirla nemmeno col trattino è la spia della decisione politica di Derrida di decostruire la modalità tradizionale con cui in sede filosofica si affronta un tema come “la vita e la morte” evitando di assumerlo immediatamente come una differenza organizzata e ricostruendolo (o decostruendolo) a partire da un’altra genealogia e da un diverso campo testuale composto in questo caso da un libro recente di genetica, dal riferimento ad alcuni scritti di Maurice Blanchot come *Le pas au-delà*, e *Le Dernier Homme*, dal saggio di Georges Canguilhem *Le concept et la vie*, e a partire da lì da tutti gli ‘al di là’ che costellano il pensiero moderno e contemporaneo, da quello di Nietzsche a quello di Freud, come se la successione o il movimento implicati dall’al di là indicassero una modalità diversa di pensare il rapporto fra la vita e la morte: non una differenza statica o dialettica, ma un rincorrersi passo dopo passo, un confondersi e di nuovo un differenziarsi ad ogni passo, il rifare ogni volta un passo in più o al di là per poi tornare indietro. Nel caso di Freud, d’altronde, fare un passo al di là non è un muoversi a ritroso?

Leggere il fenomeno dell’ereditarietà, cioè la trasmissione dei caratteri propri ad ogni specie, in termini di «informazione, di messaggi, di codici»¹⁸, permette in primo luogo di risolvere alcuni problemi teorici e metodologici inerenti alla scienza biologica come tale. Per Jacob, infatti, l’applicazione del concetto di programma al fenomeno della riproduzione che costituisce «il principio e la fine, la causa e lo scopo» della natura dell’organismo vivente inteso come «momento di transizione, una tappa fra ciò che fu e ciò che sarà», fa scomparire «alcune contraddizioni che la biologia aveva compendiato in un serie di contrari: finalità e meccanismo, necessità e contingenza, stabilità e variazione». Nel programma si fondono la memoria e il progetto, intendendo con la prima «il ricordo dei genitori che l’eredità trasmette al bambino», e con il secondo «il piano che regola, fin nei minimi particolari, la formazione di un organismo»¹⁹. Ora il programma attribuisce un fine all’organismo, quello della riproduzione attraverso l’ereditarietà, ma ne spiega la realizzazione senza ricorrere ad alcun teleologismo, affidandosi al contrario alla replica meccanica dei caratteri preesistenti. Ne risulta infine che se la riproduzione «costituisce un fine in sé per ogni organismo» e insieme «orienta la storia degli organismi», quest’ultima, tuttavia, «non ha fine alcuno»²⁰, non è guidata da nessun “disegno intelligente”. Abbiamo da un lato una finalità senza teleologia e dall’altro una ripetizione non meccanica.

Da questo punto di vista è chiaro l’interesse da parte di Derrida per le tesi di Jacob: quest’ultimo neutralizza tutta una serie di differenze organizzate che riguardano la vita – finalismo e meccanismo, necessità e libertà, stabilità e variazione –; soprattutto è in grado di ricostruire il fenomeno della riproduzione senza dover fare intervenire una intenzione originaria, una ideazione cosciente e consapevole, una causa finale. «Per la sua stessa struttura, scrive, il messaggio ereditario non consente il minimo intervento consapevole dall’esterno. Tutti i fenomeni, chimici o meccanici, che concorrono alla variazione degli

¹⁶ Derrida (2019), p. 276. Del tutto similmente Lacan scriverà in una fase tarda del suo insegnamento l’espressione “la langue”, che indicava il concetto di lingua secondo De Saussure in quanto sistema formale della significazione, tutta attaccata, “lalangue”, per designare l’inestricabile intreccio di lingua e pulsione.

¹⁷ Ivi, p. 25.

¹⁸ Jacob (1971), p. 9.

¹⁹ Ivi, p. 16.

²⁰ Ivi, p. 17.

organismi e delle popolazioni avvengono nella più assoluta ignoranza dei loro effetti, senza avere nessun legame adattativo con i bisogni dell'organismo»²¹.

Se Jacob ha permesso a Derrida di attribuire alla vita biologica i tratti della vita acculturata, di ridurre le distanze fra il programma genetico e quello della riproduzione dell'informazione non genetica, ossia linguistica e storica, ci si dovrebbe aspettare anche la reciproca: l'applicazione dei risultati della genetica alla trasmissione culturale. Ma è qui che Jacob si blocca: dopo averla neutralizzata finisce per riaffermare la differenza di partenza. Tutto ciò che la genetica moderna avrebbe fatto sarebbe stato solo la sostituzione di «una consapevole intenzione dello Spirito (*intention d'une Psyché*)» con «la traduzione di un messaggio». L'essere vivente è sì il risultato della «esecuzione di un disegno», ma di un disegno «che nessuna volontà ha scelto»²².

Il che vuol dire che per Jacob il programma culturale resta invece il risultato di un'intenzione spirituale. Ora è proprio questa tesi, questa certezza mai messa in discussione, data per scontata, che Derrida vuole sottoporre a decostruzione rileggendo il programma degli studi alla luce delle acquisizioni della biologia genetica. Il che, d'altronde, è quasi una scelta obbligata: oggi, infatti, «una certa modernità, segnata dalla psicoanalisi, la linguistica, un certo marxismo, descrive il funzionamento dei programmi istituzionali, quello scolastico in particolare» negli stessi termini di quello genetico, un programma cioè «finalizzato ma i cui soggetti sono degli effetti e non degli autori, un programma il cui disegno non è strutturalmente deliberato, cosciente e intenzionale, ma funziona tanto meglio se è un programma orientato, che obbedisce a degli obiettivi determinati, che corrisponde a dei rapporti di produzione, di riproduzione, a tutta una agonistica in cui ciascuna forza lavora a fare prevalere la sua riproduzione e i suoi modi di produzione»²³. È Jacob alla fine a venir meno al tentativo di far differire la differenza. E allora tanto vale affiancargli qualcun'altro: appunto Blanchot, Nietzsche, Canguilhem, Freud.

Qui ci si occuperà solo di quest'ultimo.

3. *Giocare al fort/da*

Se la prima parte del seminario ha indeterminato la differenza fra il “programma” della riproduzione della vita e quello della trasmissione della cultura, leggendo il primo attraverso i concetti dell'informazione, del messaggio e del codice, vale a dire a partire dalla sfera del linguaggio, e il secondo utilizzando dei meccanismi impersonali e a-intenzionali, ripetitivi e automatici, il passo ulteriore, il passo al di là, dovrà consistere nel rendere indecidibile anche quella differenza che ad un livello maggiore di profondità e di anteriorità innerva quella fra i programmi, ossia la differenza “vita morte”, la quale lungi dal distribuire i suoi termini fra i due lati dell'altra opposizione – la vita dalla parte del programma genetico, la morte da quello linguistico come ancora si ritrova in Lacan –, è presente in entrambi facendoli oscillare al proprio interno, dandogli un andamento altalenato e zigzagante, composto di momenti in cui si mette l'accento sulla differenza fra la vita e la morte ed altri in cui tale differenza è stemperata o del tutto cancellata.

Si può dire fin d'ora che il movimento peculiare che Derrida individuerà nel testo freudiano, il continuo ricorrersi della tesi sul dualismo pulsionale “vita morte” e di quella del primato o del principio del piacere o della pulsione di morte (ma il principio del piacere come principio del Nirvana equivale per Derrida alla pulsione di morte), vale dire all'affermazione dell'unicità della pulsione, questo alternarsi di vita e di morte senza che mai l'una possa distinguersi nettamente dall'altra, non riguarda solo la vita biologica ma si estende anche a quella linguistica e storica, vale per entrambe e quindi come aiuta a distinguerle così anche differisce la loro differenza.

²¹ Ivi, p. 11. Sul rapporto fra Derrida e la biopolitica si vedano Regazzoni (2012), Marchente (2018) e Vitale (2018).

²² Ivi, p. 10.

²³ Derrida (2019), p. 37.

È divertente il modo con cui nell'ultima parte del seminario Derrida introduce l'analisi dell'*Al di là del principio di piacere*. Lo fa quasi di soppiatto, come se fosse qualcosa di casuale, un evento non programmato ma emerso all'improvviso. Derrida sta parlando ancora di Nietzsche e in particolare ha affrontato l'interpretazione che ne ha dato Heidegger di cui viene messo in evidenza l'atteggiamento duplice che assume nei confronti del suo oggetto: Heidegger, secondo Derrida, ha collocato Nietzsche su un bordo, una cresta, lo ha cioè situato sul confine che separa (ma anche unisce) il campo della metafisica occidentale e quello strano territorio, del tutto sconosciuto, che sarebbe l'al di là di quella stessa metafisica. Heidegger ha posto Nietzsche dentro e fuori la metafisica occidentale, come colui che mentre tenta di fare un passo al di là di questa sfera finisce poi per esserne risucchiato e ricadervi. Nietzsche farebbe un passo che si rivelerebbe subito dopo un *non* passo²⁴.

È a questo punto che per illustrare questo strano movimento cui Heidegger avrebbe sottoposto Nietzsche Derrida evoca il *fort/da* freudiano: Heidegger giocherebbe con Nietzsche «al gioco del *fort/da*, gettandolo nella metafisica, riprendendolo al di là della metafisica, *fort/da*, oppure concedendogli un certo al di là della metafisica (valorizzando questa volta *fort*) o riprendendolo nella metafisica (*da*)»²⁵.

Bisognerà però aspettare la fine delle vacanze pasquali del 1976 perché Derrida si decida ad affrontare direttamente Freud. Prendiamoci dunque anche noi un periodo di vacanza e utilizziamolo per ricordare che cosa sia il *fort/da* per Freud e quale sia il suo ruolo nell'*Al di là del principio di piacere*. *Fort/da*, ossia «(va) via / (torna) qui» è la parte linguistica di un gioco di un bambino (il nipote di Freud, Ernst, figlio della figlia Sophie) che consisteva nello «scaraventare lontano da sé in un angolo della stanza, sotto un letto o altrove, tutti i piccoli oggetti di cui riusciva a impadronirsi» emettendo mentre lo faceva «“un o-o-o” forte e prolungato accompagnato da un'espressione di interesse e di soddisfazione», suono che la madre aveva interpretato come la pronuncia del vocabolo *fort* (via). La variante del gioco su cui Freud si sofferma è quella in cui il bambino si sceglie come oggetto da scaraventare lontano da sé un rocchetto di legno intorno al quale era avvolto un filo, una circostanza che gli permetteva di accompagnare al gesto consueto di buttarlo via e farlo scomparire, in questo caso dietro la cortina del letto, quello di farlo riapparire salutandolo il suo ritorno «con un allegro *da* (qui)»²⁶.

Questo per Freud è «il gioco completo»²⁷. Lo stesso Freud è perfettamente consapevole delle difficoltà nell'interpretazione di questo “gioco” del nipote. Intanto va considerato il fatto che il gioco “completo” era molto raro. Il più delle volte il bambino si limitava alla sola sparizione e, come nota Freud, «ricercare i suoi giocattoli e raccogliarli era talvolta un'impresa difficile»²⁸; e ci si potrebbe anche chiedere se si sarebbe mai potuto comprendere che quella era solo la prima parte del gioco se il bambino non avesse mai avuto a disposizione un rocchetto di legno con un filo attorno, usandolo oltretutto in un modo inconsueto: sarebbe stato forse più ovvio che se lo fosse tirato dietro «come una carrozza»²⁹. Forse la necessità per Freud di considerare completo il gioco solo quando era presente anche la seconda parte, quella della riapparizione, dipendeva dal fatto che per lui il piacere maggiore che il bambino ricavava dal gioco non consisteva nel far scomparire l'oggetto ma nel farlo riapparire.

Qui una nota spezza il corso dell'esposizione: la tesi appena esposta era stata confermata da un'altra osservazione. Un giorno che la madre era rimasta fuori casa per parecchie ore, al suo ritorno fu salutata dal bambino con queste parole “Bebi, o-o-o” in un primo momento incomprensibili. Si capì poi che durante l'assenza della madre il bambino

²⁴ Gioco linguistico reso possibile dal fatto che in francese *pas* significa sia passo che non.

²⁵ Derrida (2019), p. 231. Nello stesso contesto, a controprova della bontà del rinvio a Freud, Derrida ricorda la citazione dell'eterno ritorno dell'eguale nell'*Al di là del principio del piacere*: cfr. Freud (2012), p. 165.

²⁶ Freud (2012), p. 154.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

aveva trovato il modo di sparire anche lui: accoccolandosi davanti allo specchio dell'armadio faceva scomparire la sua immagine, così anche il bambino era mandato *fort*.

A questo punto l'interpretazione del gioco, dice Freud, divenne quasi ovvia: attraverso il gioco il bambino tentava di rendere sopportabili le assenze della madre, era lui, infatti, a decidere quando farla uscire. Ed era ancora lui, anche se non sempre, a farla ritornare a casa. Il bambino si addestrava in tal modo a padroneggiare le situazioni spiacevoli trasformandole da passive in attive. Ma Freud non si accontenta: come sempre, rispondendo ad un ideale di serietà scientifica, anticipa le obiezioni che gli potrebbero fare i suoi critici (o più realisticamente ha già la risposta definitiva ma fa finta di ricostruire ad uso del lettore il percorso accidentato con cui vi è pervenuto). Due sono, infatti, le difficoltà: 1) la tesi secondo la quale con il gioco il bambino si risarciva della rinuncia alla soddisfazione pulsionale di avere la madre tutta per sé implicava che la ripetizione di una situazione che bisogna immaginare penosa come l'assenza della madre potesse risultare al bambino, non solo indifferente, ma addirittura gradevole; 2) l'interpretazione generale sarebbe stata comunque contraddetta dal fatto che ad essere inscenata era quasi esclusivamente la prima parte del gioco, la scomparsa.

Freud non esita a cambiare l'interpretazione: «L'atto di gettare via l'oggetto, in modo da farlo sparire potrebbe costituire il soddisfacimento di un impulso che il bambino ha represso nella vita reale, l'impulso di vendicarsi della madre che se ne è andata; in questo caso avrebbe il senso di una sfida: «Benissimo, vattene pure, non ho bisogno di te, sono io che ti mando via»³⁰. In tal modo Freud si avvia ad una conclusione sorprendente: se il principio del piacere, principio che regola il processo primario e a ben vedere l'intero funzionamento dell'apparato psichico (in base alla nuova teoria delle pulsioni tematizzata proprio nell'*Al di là del principio di piacere* la distanza fra il principio del piacere e quello di realtà è azzerata), coincide con la riapparizione dell'oggetto, ma si è costretti nello stesso tempo a riconoscere la presenza di un piacere anche nella sua scomparsa, si dovrà ipotizzare l'esistenza di un'altra forma di piacere che non solo non collima col principio del piacere, ma che addirittura ne va al di là, un piacere che deriva dalla ripetizione di un dispiacere³¹.

Nonostante tutta l'attenzione e l'acribia che Freud mette nell'analisi del gioco del rocchetto, esso resta un esempio fra i tanti, e forse nemmeno il più importante³², della tesi generale che si vuole dimostrare in questa prima parte del saggio: quella dell'esistenza di una «coazione a ripetere» (*Wiederholungszwang*) che non riguarda solo il fatto generale per cui ogni soggetto, e in particolare il soggetto in analisi, tenda a ripetere «il contenuto rimosso nella forma di un'esperienza attuale, anziché come vorrebbe il medico, a ricordarlo come parte del proprio passato», ma anche e forse soprattutto un altro fatto, un fatto singolare ed inatteso, per cui quello stesso soggetto sia spinto a richiamare «in vita anche esperienze passate che escludono qualsiasi possibilità di piacere, esperienze che non possono aver provocato un soddisfacimento neanche in passato, nemmeno a moti pulsionali che da quel momento sono stati rimossi»³³. La coazione a ripetere è la premessa necessaria per l'introduzione nella teoria analitica della pulsione di morte.

Tornando finalmente a Derrida il punto da mettere in rilievo è che per lui il gioco del *fort/da* si trasforma da un esempio fra molti della coazione a ripetere nella chiave di volta della comprensione dell'intero testo dell'*Al di là del principio di piacere* e forse di tutta la

³⁰ Ivi, p. 156.

³¹ All'inizio del 1920 Sophie, figlia di Freud e madre del bambino, era morta di spagnola: Freud lo ricorda in una nota in cui accenna anche al fatto che il bambino di fronte al fatto che la madre questa volta era veramente andata via – «o-o-o» –, «non mostrò alcun segno di afflizione» (Freud, 2012, p. 156) Evidentemente il gioco aveva prodotto i suoi effetti.

³² Più rilevante anche per i suoi risvolti storici e politici è il caso dei sogni dei malati di nevrosi traumatica, il cui numero si era enormemente accresciuto a causa della guerra, che hanno la caratteristica di «riportare continuamente il malato nella situazione del suo incidente da cui egli si risveglia con rinnovato spavento» (Freud, 2012, p. 151).

³³ Freud (2012), pp. 159-162.

psicoanalisi freudiana, la forma dello stesso pensiero di Freud e del suo discorso³⁴. Il testo, i testi freudiani, procedono secondo il movimento, il ritmo, dettato dal *fort/da*, dal continuo andare e venire, allontanarsi e ritornare, fare un passo al di là e non averlo fatto. Il passo successivo di Derrida consiste, infatti, nel far coincidere il movimento del *fort/da* con quello della “speculazione”, con ciò che lo stesso Freud all’inizio del quarto paragrafo dell’*Al di là del principio di piacere* definisce il suo passaggio alla speculazione (*Spekulation*), ossia l’abbandono delle evidenze empiriche su cui finora ha basato le sue osservazioni a favore di una riflessione quasi metafisica – che va appunto “al di là” – sulla vita e sulla morte, sul loro rapporto, se sono due realtà distinte o una sola che si sdoppia, e se sono due a chi spetti il primato.

Per Derrida, tuttavia, la “speculazione”, se non risponde più, per espressa dichiarazione dello stesso Freud, ai principi di una «logica scientifica classica, che sia pura a priori o empirica», neppure è riconducibile ad «una logica filosofica»³⁵. Questo andare al di là non dà accesso a nessuna metafisica e non introduce a nessuna onto-teo-logia. È un passo che non conduce da nessuna parte. Derrida lo ribadisce a più riprese nelle ultime sedute del seminario: «lo speculativo non è il filosofico. Si tratta di *ipotesi* speculative che non si formano *a priori*, né in un *a priori* puro né in un *a priori* descrittivo. Questa speculazione che non è d’origine filosofica e che al fondo non ha niente da attendersi dalla filosofia»³⁶.

Derrida sembra prendere sul serio le affermazioni freudiane circa il suo rapporto con la filosofia, il suo non aver debiti con questa disciplina o ordine del discorso da cui non è mai stato influenzato, e non solo in quei casi in cui l’evidente primato coscienziale rendeva irricevibili per la psicoanalisi le tesi dei filosofi, ma anche in quelli che al contrario potevano essere considerati affini se non del tutto convergenti: ovviamente Nietzsche e Schopenhauer. Per quanto riguarda quest’ultimo c’è la lettera alla Salomé del primo agosto del 1919 in cui accennando al lavoro preparatorio per la stesura dell’*Al di là del principio di piacere* Freud dichiara di aver dovuto leggere una quantità di cose fra le quali appunto «Schopenhauer e per la prima volta», chiarendo però immediatamente dopo che non legge «volentieri»³⁷, frase che se non è rivolta in particolare al filosofo della volontà di vivere tuttavia lo include.

Su Nietzsche invece è noto il passo di *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) in cui Freud afferma di essersi «interdetto l’alto godimento delle opere di Nietzsche con il deliberato obiettivo di non essere ostacolato da nessun tipo di rappresentazione anticipatoria nella mia elaborazione delle impressioni psicoanalitiche. In compenso dovevo esser disposto – e lo sono di buon grado – a rinunciare ad ogni pretesa di priorità in quei casi – e non sono rari – in cui la faticosa indagine psicoanalitica non può far altro che confermare le nozioni intuitivamente acquisite dai filosofi»³⁸. Il che significa che seppure ci fossero delle somiglianze fra le tesi dei filosofi e le sue, quest’ultime sarebbero comunque più fondate vista la fatica intellettuale che è stata necessaria per produrle mentre le altre sono venute alla luce in un modo del tutto casuale, senza alcuno sforzo, per mera intuizione.

La logica che regge lo “speculativo” freudiano è diversa, per Derrida, da quella del programma degli studi applicato nell’università e in generale negli istituti educativi, ossia

³⁴ Ovviamente anche per Lacan il gioco del rocchetto è un elemento essenziale non solo per la comprensione del testo freudiano ma anche per quella dell’intero progetto della psicoanalisi. Soltanto che per lui del gioco vale fondamentalmente l’aspetto linguistico, la trasformazione dell’assentarsi e ripresentarsi della madre in un’articolazione significativa. Esempio mirabile e unico dell’emergenza dell’ordine del significante nella vita soggettiva, l’articolazione sonora *fort/da* permette al bambino di padroneggiare l’assenza della madre perché è la parola in quanto tale a sorgere al posto della cosa, a partire dalla sua morte: dal punto di vista di Lacan è da quando c’è linguaggio che la madre è sempre là anche quando è qui, presente ma su sfondo d’assenza.

³⁵ Derrida (2019), p. 283.

³⁶ Ivi, p. 286.

³⁷ Freud, Salomé (1983), pp. 96-97.

³⁸ Freud (1973), p. 389. Sul rapporto Freud-Nietzsche si veda Rotella (2016). Le occorrenze del nome di Nietzsche nel carteggio di Freud con Zweig sono sì numerose ma non sembrano spostare di un millimetro la presa di posizione assunta in *Per la storia del movimento psicoanalitico*: cfr. Freud, Zweig (2000).

dalla «logica della posizione (*Setzung*), della posizionalità, della logica opposizionale (opposizionale o giustapposizionale)»³⁹. La logica in base alla quale fare una ricerca teorica, che sia scientifica o filosofica, significa in primo luogo porre una tesi, una pro-posizione, attraverso la quale si individua il soggetto, l'argomento del discorso, cui segue una dimostrazione che, se necessario, può ricorrere anche alla strategia di mettere in opposizione alla tesi di partenza una tesi contraria, un'antitesi, di cui alla fine del ragionamento o ci si sbarazzerà perché manifestamente falsa o si terrà conto incorporandola in quella iniziale fino a costituire una nuova tesi, ossia una sin-tesi⁴⁰.

Non si può dire che almeno all'apparenza anche l'*Al di là del principio di piacere*, come d'altronde, tutti i testi di Freud, non proceda secondo questa logica: dal momento che Freud ritiene di seguire l'andamento di un'esposizione scientifica, anche lui parte da una tesi – qui l'esistenza delle pulsioni di morte in opposizione a quella erotiche e di vita – e poi vada avanti dimostrando successivamente come false o parziali tutte, o quasi, quelle contrarie, quelle cioè che affermano il primato assoluto della vita e il carattere residuo o meramente individuale della morte (riproduzione e ereditarietà, immortalità del plasma e così via), nei termini di Freud il primato del principio del piacere. In realtà, leggendo meglio, leggendo a partire dal *fort/da*, ci si accorge che l'*Al di là del principio di piacere* ha una «struttura non posizionale, non tetica». Esso dimostra all'incontrario «l'impossibilità essenziale di arrestarsi ad una tesi, a una conclusione di tipo scientifico o filosofico, a una conclusione teorica in generale, impossibilità che trascina il testo verso una deriva finzionale – non dico letteraria»⁴¹.

Perché Derrida parla di una deriva finzionale e la distingue dalla letteratura? Forse perché per lui la letteratura intesa come istituzione letteraria tende a controllare il tasso di finzionalità insito in ogni scrittura non scientifica e non filosofica, incline quindi a indeterminare la differenza, non tanto ed essenzialmente fra il vero e il falso, quanto fra il vero e il finto. È tutto il senso della lotta di Platone contro la sofistica. Il vero avversario della filosofia e dell'episteme non è il falso che si può sempre individuare in quanto tale ma il finto la cui prestazione peculiare è quella di spacciarsi per vero o caso estremo dell'arte di fabbricare simulacri di far credere finto ciò che è vero o di fingere il finto per farlo apparire vero. Come si fa a sapere che una finta è una finta se il suo essere proprio (posto che ce l'abbia) è appunto fare finta? E come si potrebbe distinguere fra una finta e una finta di finta, un fare finta di fingere?

Torniamo al testo freudiano: il principio del piacere-dispiacere, la cui autorità indiscussa, dapprima nei riguardi del solo processo primario, dei modi cioè di funzionamento del sistema Inc., poi estesa a tutto l'apparato psichico con l'introduzione del narcisismo e la riduzione del principio di realtà al ruolo di miglior alleato dell'inconscio nel sistema percezione-coscienza, è quel che si vuole mettere in discussione, consiste nel tenere basse le quantità d'eccitazione dell'energia libidica che attraversando liberamente l'organismo lo destabilizzano e gli fanno perdere l'equilibrio. La riposta dell'apparato è di conseguenza quella di riuscire a diminuire le quantità d'eccitazione o espellendole attraverso l'innervazione motoria, ossia la scarica, o legandole ad una rappresentazione che le neutralizza e le mette in condizione di non nuocere.

Per il principio di piacere-dispiacere, di conseguenza, il piacere corrisponde a una diminuzione della quantità d'energia libidica libera e il dispiacere invece ad un suo incremento. Sulla scia di Laplanche (*Vie et mort en psychanalyse*)⁴² Derrida mostra a questo punto la provenienza della tesi di Freud dalla distinzione, che a partire dal principio

³⁹ Derrida (2019), p. 275.

⁴⁰ Questa diffidenza di Derrida nei confronti della logica posizionale della tesi spiega forse la ragione per cui la tesi preparata per il conseguimento del diploma di studi superiori, elaborata sotto la direzione di Maurice De Gandillac mentre era allievo di secondo anno dell'*École*, e che verteva sul problema della genesi nella filosofia di Husserl, non fu mai discussa e Derrida non ebbe mai quel titolo che forse avrebbe potuto aprirgli le porte dell'università.

⁴¹ Derrida (2019), p. 275.

⁴² Cfr. Laplanche (2020).

di Carnot-Clausius sulla degradazione dell'energia, Helmholtz aveva fatto fra un'energia che può trasformarsi liberamente in ogni sorta di lavoro e una che non può manifestarsi che sotto la forma del calore. Se l'energia interna costante è la somma dell'energia libera e di quella legata e se la prima tende a diminuire e la seconda ad aumentare, allora, secondo Derrida (e Laplanche), Freud avrebbe equivocato il risultato di Helmholtz interpretando «la qualificazione di libera nel senso di liberamente mobile invece di liberamente utilizzabile»⁴³. Insomma, per la termodinamica libera è l'energia che può trasformarsi in lavoro, per Freud un'energia che non sta ferma e tende alla dissipazione. E anche il lavoro dell'inconscio, possibile in nome dell'energia legata, ha pur sempre di mira la scarica, cioè, se non l'equilibrio termico vero e proprio, uno stato il più possibile vicino. In fin dei conti il piacere, inteso come Nirvana, rischia di pervenire allo stesso risultato del dispiacere, cioè la morte dell'apparato, ma per una via opposta, l'apatia al posto di un godimento sfrenato. Non è qui che il principio del piacere va al di là e diviene pulsione di morte?

Se nemmeno per Derrida Freud alla fine si è mostrato rispettoso delle leggi della termodinamica, è perché ha dovuto riconoscere la natura duplice del *Lust*, da un lato come spinta all'abbassamento della tensione, scarica dell'energia libera in eccesso, tendenza all'omeostasi, in una parola Nirvana; dall'altro aumento della tensione erotica, spasmo di godimento, in una parola dispiacere. Se in tal modo piacere e dispiacere non sono più termini opposti dal momento che il piacere può trasformarsi in dispiacere e viceversa, nemmeno saranno da considerarsi tali vita e morte, pulsioni di vita e pulsioni mortali. Fra di essi vi sarà solo una relazione d'alterità ma non d'opposizione e la loro differenza non potrà mai darsi nella forma di una tesi ma solo di una speculazione, ossia di un movimento *fort/da*. Mostrando come si possa trasformare in fonte di piacere un dispiacere – l'assenza della madre –, il gioco del rocchetto, come già si è detto, diventa per Derrida la forma stessa dell'*Al di là del principio di piacere*, il suo stile di pensiero e di scrittura.

A questo punto, però, si può forse fare un passo in più, un passo ulteriore e al di là: si può dire cioè che giocare a *fort/da* è fare la decostruzione, è la decostruzione. Se quest'ultima consiste nel differire la differenza e a partire da suo differimento ripensarla in base ad una logica diversa da quella dell'onto-teo-logia, una logica dell'alterità e non della posizione, una logica spaziale, anzi topologica, e non fondata sulla temporalità, una logica della finta e della finta di finta e non della verità come adeguazione, allora essa ha un solo metodo, giocare a *fort/da*. Pensare è un gioco, ma un gioco molto serio, in cui ne va della vita e della morte: per giocarvi servono un rocchetto di legno e tanto filo.

Bibliografia

- Agostino (1994), *De Mendacio*, trad. ita a cura di M. Bettetini, Rusconi, Milano.
- Alfandary, I. (2016), *Derrida-Lacan. L'écriture entre psychanalyse et déconstruction*, Harmattan, Paris.
- Derrida, J. (1971), *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, trad. it. a cura di G. Pozzi in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (1975), "Le facteur de la vérité", *Poétique*, n. 21.
- Derrida, J. (1978), *Il fattore della verità*, trad. it. a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano.
- Derrida, J. (1980), *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris.
- Derrida, J. (2017), *La cartolina. Da Socrate e Freud e al di là*, trad. it. a cura di S. Facioni e F. Vitale, Mimesis, Milano.
- Derrida, J. (2017a), *Speculare – su "Freud"*, in Id., *La cartolina. Da Socrate e Freud e al di là*, trad. it. a cura di S. Facioni e F. Vitale, Mimesis, Milano.
- Derrida, J. (2019), *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Édition établie par P.-A. Brault et P. Kamuf, Seuil, Paris.

⁴³ Derrida (2019), p. 289.

- Descartes, R. (2005), *Tutte le lettere 1619-1650*, trad. it. a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano.
- Ferraris, M. (2009), *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Bari.
- Ferraris, M. (2021), *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Bari.
- Freud, S. (1973), *Per la storia del movimento psicoanalitico*, trad. it. a cura di A. Staude e R. Colorni, in Id., *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino.
- Freud, S., Salomé, L.A. (1983), *Eros e conoscenza. Lettere 1912-1936*, Boringhieri, Torino.
- Freud, S., Zweig, A. (2000), *Lettere sullo sfondo di una tragedia (1927-1939)*, trad. it. a cura di D. Meghnagi, Marsilio, Venezia.
- Freud, S. (2012), *Al di là del principio di piacere*, trad. it. a cura di A.M. Marietti e R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino.
- Giordano, G. (2005) (a cura di), *Filosofia ed etica. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. II, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Jacob, F. (1971), *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà*, trad. it. a cura di A. e S. Serafini, Einaudi, Torino.
- Lacan, J. (1986), *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Seuil, Paris.
- Lacan, J. (2005), *Il seminario. Libro III. Le psicosi (1955-1956)*, trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino.
- Lacan, J. (2008), *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino.
- Laplanche, J. (2020), *Vita e morte in psicoanalisi*, trad. it. a cura di A. Luchetti, Mimesis, Milano.
- Marchente, A. (2018), *Verso una biologia politica. "Vita morte" e autoimmunità nel pensiero di Jacques Derrida*, Aracne, Canterano (Rm).
- Moroncini, B. (1990), *La lettera disseminata e l'invenzione della verità. Poe, Lacan, Derrida*, in AA.VV., *Palinsesto. I modi del discorso letterario e filosofico* (a cura di G. Zuccarino), Marietti, Genova, pp. 117-146.
- Moroncini, B. (2005), *La menzogna "onesta" e la verità cinica*, in Giordano, G. (a cura di), *Filosofia ed etica. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. II, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Moroncini, B., Papparo, F.C. (2018), *Diffrazioni (due). La psicoanalisi fra Kultur e civilizzazione*, Federico II University Press, Napoli.
- Moroncini, B. (2008), "Come in uno specchio: Lacan & Derrida", in *Il Pensiero. Rivista di filosofia, Pensare dopo Cartesio. Temi e problemi della filosofia francese del '900*, XLVII – 2008/1, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 67-90.
- Moroncini, B. (2018a), *Pulsione di morte e politica della vita. Ovvero Antigone messa nudo dai suoi celibi*, in Moroncini, B., Papparo, F.C., *Diffrazioni (due). La psicoanalisi fra Kultur e civilizzazione*, Federico II University Press, Napoli.
- Moroncini, B. (2018b), *Saggio sull'indifferenza in materia di politica. Freud, Lacan e la politica dell'inconscio*, in Moroncini, B., Papparo, F.C., *Diffrazioni (due). La psicoanalisi fra Kultur e civilizzazione*, Federico II University Press, Napoli.
- Moroncini, B., Petrillo, R. (2021), *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica della psicoanalisi di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli.
- Regazzoni, S. (2012), *Derrida. Biopolitica e democrazia, il melangolo*, Genova.
- Rotella, I. (2016), *Freud o Nietzsche. Apparenti assonanze e incompatibilità etiche*, Guida, Napoli.
- Sade, D.A.F. (1993), *Juliette o la prosperità del vizio*, trad. it. a cura di P. Guzzi, Newton Compton, Roma.
- Vitale, F. (2018), *Biodeconstruction. Jacques Derrida and the Life Sciences*, published by State University of New York Press, Albany (NY).

Between Narcissus and Echo: the Agony of the Subject

Abstract:

How to speak of the relation between psychoanalysis and deconstruction? Might the truth of the former be evinced by the very work of the latter, always already at work in the questioning of the subject in the former? Taking up the thought of Maurice Blanchot in confronting the truth of analysis (which Lacan links to myth), this paper aims to disclose this secret truth in its very default, (re)inscribing the fundamental myth of psychoanalysis not as that of Oedipus, but rather that of Narcissus and Echo. In complicating the reflections of Lacan, Leclaire, and Legendre in contestation with themselves through the mirror of Blanchot's writings, the absent and unspeakable truth of analysis is lured out by a linguistic, abyssal play of mirrors. Thus, perhaps, might the difference between deconstruction and psychoanalysis be seen as echoing or (re)doubling a difference internal to each itself.

Keywords: Blanchot, Double, Narcissus, Psychoanalysis, Truth

«Entre la mort et soi, quel regard est le sien!»
(P. Valéry)¹

The relations between deconstruction and psychoanalysis run far deeper than the engagements and polemics of Derrida (and thinkers associated with him) with Freud and Lacan (and the many that listen and speak from beneath or behind these names). The mirrorings, images, and echoes radiate from a shared (though distanced) investment and investigation of language linked to the unlinking, the unweaving of the threads binding certain traditional concepts to themselves and their origins. Primarily, in what shall follow, the primacy of consciousness and its status signified somewhere between the I and the Ego, *das Ich* and *le moi*. Analysis, from the Greek *analysis*, already bears, by its name, a sense of this unravelling, this loosening, this dissolving. And the psyche, Latinate derivative of the Greek *psūkhé*, carries in its movement the breathing expression and impression of the image, suspension or interval between life and death, living and dying, which has mythically borne the signature of the soul or the mind as the essence of the self or the I. Perhaps our breath has already caught in our throat as these initial threads of the name of psychoanalysis have begun to unravel themselves? Perhaps the work of deconstruction borne by the very work designated by psychoanalysis – the *analysis* of the *psūkhé* – has already begun to evince itself in the loosening of the I, the ego, from “itself” (the signifier from the signified; the concept from its referent)? Taking neither the work of deconstruction nor that of psychoanalysis (the one and the other *so named*) at its word, perhaps we might unwork – that is, disclose, untangle – what fails to come to term, to give birth in language, in either discourse, yet which silently marks both in their division, their splitting. By attending to the echoes of the unsaid in each discourse (as (re)doubled echo of the other), undertaking a translation, an *Übertragung*, a transference always already underway between the thoughts which bear the names psychoanalysis and deconstruction, we will attempt to give word to this wordless child, dead before ever born, which haunts the absent place of origin, the ground, of the I. To give birth to this *infans* – which is to stage the “scene” of its death once more (as we shall see) – in the word which echoes and resounds the silent effacement of this I; to (re)inscribe its image in the mythical distance between Narcissus and Echo (and thus between Narcissus and “himself”); to lend

* University of Sussex.

¹ Valéry (1957), p. 195.

yet another word (perhaps one not yet spoken, despite being a citation) to this agony of the subject who says “I” – these are provisional outlines, hazardous *précis*, of the analysis which shall follow. Between these words or speeches, these *paroles*, foreign to one another and yet intimately (uncannily) entwined, there resounds a nascent echo. Serge Leclaire remarks that «there is only psychoanalysis when in truth it produces an encounter of two nascent *paroles*»² – let us listen well, for the analysis has already begun.

Were this analytic endeavour not already strange and displaced enough, there remains one final element to which we have yet to refer. Playing the lead role on the side of deconstruction will not be Derrida, but one who might be considered, in a different mythical guise, as his already-dead father (an Oedipal analysis being deferred for the time being...) – that is, Maurice Blanchot. The latter, described by Leslie Hill in his most recent work as an «*artisan de la déconstruction avant la lettre*»³ never *properly* took up the name of “deconstruction”, though his work bore a marked influence on much of Derrida’s thought⁴. Perhaps this displaced position marks Blanchot already as a privileged player in this *mise en scène* cum *mise en abyme*. But just as central here is the apparently far from central role that Blanchot’s limited engagements with psychoanalysis played in his thought and writings. For though he only engaged directly with psychoanalysis on a few occasions (to which we shall return below), these few encounters strike to the very heart of analysis, its interests or investments in language, and evince what psychoanalysis is debarred or screened off from saying, from thinking – said otherwise, perhaps, what psychoanalysis repressed, or, at the very least, could speak of only through a complex denegation (*Verneinung*; *dénégation*).

Said otherwise, Blanchot brings into question the *truth* of psychoanalysis. As he suggests in his essay on «Analytic Speech»⁵, the truth of the analyst lies in «retrieving death»⁶ – by listening and thus speaking, in response, «on the part of the impossibility of speaking»⁷; translating (as an echo) what in the words of the analysand can only remain as a supplementary silence, attesting (in their refusal) to an «original lack» or absence, a «defaulting affected as fault»⁸ in what remains impossible, dead, in the living speech of analysis. And, as analyst Serge Leclaire notes, «living speech can [only] be sustained [or “sustain itself”; *se soutient*]» by means of a perpetual «setting in question [*mise en cause*]»⁹, returning this impasse of speaking (and thus of living) to its *cause*, its fundamental *question* – the question of its impossibility, the effacement of its truth, and the originary lack (of origin) that this question bears. A question, as we shall see, bound to writing, and, more specifically, to myth – inextricable from this truth and the absence it echoes, refuses, and screens.

In a seminar from 1953 given before the Collège Philosophique, edited and published by Jacques-Alain Miller in 1979, Lacan refers to analysis as an art (of listening and responding, of letting speak) which is troubled, if not doubled, in that analytic experience «always implicates within itself the emergence of a truth which cannot be said, since that which constitutes it [truth] is speech, and that it would in some manner say speech/speaking [*parole*] itself, which is to properly speak that which cannot be said as speech/speaking»¹⁰. Analytic experience, then, touches upon the unspeakable origin of language, its truth (which Blanchot links with death – a point whose import shall emerge shortly), which it can only speak or let speak by means of a mirroring or doubling of this silent truth. But the mirrored double is always other, altering, insofar as the language

² Leclaire (1975/98), p. 110 / p. 67. Translation altered.

³ Hill (2020), p. 9.

⁴ The most explicit perhaps, though certainly not the only case, being Derrida (1986/2011) – a book collecting some of Derrida’s essays devoted to the work of Blanchot.

⁵ Blanchot (1969/93)

⁶ Ivi, p. 354 / p. 237. Translation altered.

⁷ Ivi, p. 348 / p. 233. Translation altered.

⁸ Ivi, p. 346 / p. 232. Translation altered.

⁹ Leclaire (1975/98), p. 98 / p. 59. Translation altered.

¹⁰ Lacan (1979), p. 292. Translations from this seminar are my own.

finds itself always already repeating itself, doubling itself, in faultily expressing the inexpressible by means of betraying it, defaulting from this (absence of origin) which it wants and means to say [*vouloir dire*]. In attempts at speaking *speaking* itself, saying the *saying* as *said* [*dire le dire comme dit*], language must distance itself from itself so as to grasp itself in a word, and in so doing it loses itself. It thus demands a subterfuge, a game or a play by which to take itself from behind, so to speak, and ascertain itself in, or *as*, the very echo of “itself”. The doubling supplementation of its truth, so as to identify itself via the truth of supplementation. Language and (its) origins, as Derrida has famously explicated, are bound to the aporetic logic of supplementarity¹¹.

Lacan will continue his speech on the speech of analysis and its (absent) truth by remarking that the supplementary means of doubling speech so that it may echo itself is affected by means of myth. «Myth is that which gives a discursive formula to something that cannot be transmitted in the definition of truth», and so speech, unable to speak its speaking itself, «can only express [its truth] – and this, in a mythic fashion»¹². In order to express expression *itself*, to turn its reflective gaze back on itself reflexively, speech demands the supplementary intervention of myth, inscribed in the empty place of its (absent) truth. Referring to this seminar of Lacan, Philippe Lacoue-Labarthe notes the echo-structure of myth in relation to psychoanalysis (wandering somewhere between art and science) as «fundamentally, that which supplements in default of the truth»¹³. At its origin, in returning to it, psychoanalysis discovers an original default, a speaking which bears its fault on its face – that is to say, in its very words. It discovers its truth in an absence of truth, an originary absence of origin – in a death underwriting its life, remaining, haunting, as a silent absence ever marking its trace and its impossible effacement. An unspeakable instance accompanying the emergence of language, parasitically within it, following it, like a shadowy double in abeyance, ever in the process, *en instance*, of a repetition invoking a disappearing («its subsistence in its dissolution», Blanchot will say)¹⁴. In order to speak, a death must be exposed and repeated, recited (even as myth), so as to enter into the domain of language. An unspeaking child, the *infans*, must be killed so that we may speak, and in so doing, be. Psychoanalysis, ever returning to its truth, to its originary myth, its primal scene, in the experience of language itself, exposes and is exposed to breakdown, inundated by echoes and (re)doublings, in the instance of what Blanchot will call (echoing Leclaire) an «impossible necessary death»¹⁵.

In discovering its «essence»¹⁶, its truth and its word [*parole*], already (in the) other, as a mirrored double – that is, in and through myth – psychoanalysis is always already caught up in what Lacoue-Labarthe identifies as a «mimetology»; in the staging of a mirror-play of «double splitting (or doubling) [*double dédoublement*]»¹⁷ which cannot be sublimated, internalized, or reconciled by any dialectics.¹⁸ The fate of analysis is thus inscribed not in the death of the father, as in the Oedipal myth, but rather in the death (the impasse of an absolute interdiction) of the one who seeks to identify themselves through this mythic speech – the one who remains transfixed and yet eternally unable to reconcile “themselves” with the mirror image which gives them this “I” that they functionally take themselves to be; the one whose words remain but an echo (of themselves), faltering in fragmentation. Analysis, we are suggesting, is inscribed not under the myth of Oedipus, but rather the myth of Narcissus and Echo. For not only is the (neurotic) subject caught up in this

¹¹ See Derrida, (1967/97).

¹² Lacan (1979), p. 292.

¹³ Lacoue-Labarthe (1979/98), p. 254 / p. 169. Translation altered.

¹⁴ Blanchot (1955/89), p. 342 / p. 255.

¹⁵ Blanchot (1980/95), p. 203 / p. 67. Cfr. Leclaire (1975/98), p. 22 / p. 10.

¹⁶ Lacan (1979), p. 292.

¹⁷ Lacoue-Labarthe (1979/98), p. 255 / p. 170.

¹⁸ There is thus in the instance of instauration of psychoanalysis a doubling of the inauguration of the I via the Lacanian mirror stage, though in this (de-)doubling there is a further remove of a distancing gap, (*se*) *écarter*, which holds analysis apart from itself and its truth, inappropriable by any dialectical play. Cfr. Lacan (1966/2006).

«*situation de quatuor*»¹⁹, as Lacan calls it – this quartering or double splitting/doubling; but psychoanalysis *itself*, as a discourse and a practice, finds itself already doubled and rent in and from itself even before it doubles down on this myth yet again, reverberating its echoes in the (analytic) experience of the (neurotic) subject. The primal scene of analytic experience and interpretation bearing upon the I would thus be a reiteration, a repetition, a recitation even, of the primal scene of (analytic) language *as such* (unspeakable, devoid of all language). The same mark or fault of a fundamental «insufficiency», testifying to its «failure» and its «original tearing»²⁰ – an absence or default of and in the place of origin – inscribes the language of analysis and the work of its truth (as well as that of (imaginary) death, as Lacan also notes)²¹ to the same questioning of primary narcissism as self-investment and -identification²². Narcissus, as the original figure or *Gestalt* (that is, “original” double or echo) for the myth of the analytic subject in its agony – ever severed from identification with himself, suspended between “his” image and the “I” which he may only *be* by means of echoing this image which is supposed to be “his” double, and thus never able to *properly* speak, to speak in his own name, according to a truth that would be properly his own – would thus appear to be the figure, the double, of another psychoanalytic type or image. Would Narcissus not already be (the echo of) the *infans*?

Psychoanalysis thus finds itself caught up in an abyssal mimesis, in the *mise en abyme* of this mythic “identification” of and with «itself»²³. The displacement and faulted identification of its truth or essence are fictively (re)doubled time and again in the relation of analysis and (its) language with “itself”, repetitively reproduced in primary narcissism and its relation to its originary object (its “I”), and on down through the quaternary doubling of the neurotic and their images (of themselves, the father, etc.). What is primary narcissism supposed to signify? What is “primary” about it? And what “I” is narcissistically implicated in this investment, supposedly prior to any subject and devoid of any object?²⁴ This (primary) question of analysis (reflected back upon itself) reveals to us once more the case that psychoanalysis is always already “under deconstruction”, deconstructing “itself”, as *analysis*. The work of analysis comes to unwork itself, to disturb and disrupt the functioning of itself as work, insofar as its very undertaking exposes its originary fault, that is, its default of origin (in the sense of a failure (to appear or answer, in account of and for itself), of an absence, and a loss without lost object). At the origin of analytic experience (exposed precisely through analysis), there is discovered or disclosed a necessary absence, a death already (though impossibly) eventuated (without having occurred as event). At the instance of installation, the constitution of the I, there appears to be a break, a gap, which can only be addressed by way of a fictive mirror, so that the abyssal void or hole which would mark the position of the unseen seer, the blind-spot of vision (in the double genitive), might come to light in its originary default, may be spoken to in its unspeaking death. The “primal scene” of psychoanalysis doubles itself in belying the very absence of truth which allows for its speech, inscribed in its primary, narcissistic myth (the myth of Narcissus). Let us turn to Serge Leclaire, and his engagement of the primal scene with the figure of the *infans*, so as to elaborate on this primary analytic decomposition which doubly inscribes the fate of psychoanalysis – at once under the mark of a scene to be repeated, staged, and addressed, as well as the impossible impasse of this scene, its insuperability, and the fault that it marks upon the work of analysis. Between death and the self (the “I” or ego, and thus analysis “itself”, bound to the mythical (re)doubling of the scene of Narcissus), the question of whose gaze, which regard bears out and may thus bear witness (in speech) in answer to this very question, between death and

¹⁹ Lacan (1979), p. 300.

²⁰ Ivi, p. 305.

²¹ Ivi, p. 306.

²² Narcissism being «decisive in the constitution of the subject» (ivi, p. 305) – in this case, the subject of psychoanalysis, in both the sense of the patient *and* the science/art of psychoanalysis as such.

²³ For more on this complex displacement of origins and identity, see Lacoue-Labarthe (1975/98).

²⁴ Cfr. Laplanche and Pontalis (1988), p. 338, where the authors question «*what* is supposed to be cathected» in such a “primary” narcissism.

identity, becomes aporetically unanswerable, always already fragmenting itself in (re)echoing the question. «Who? Who? Who?...».

In his book *On tue un enfant*, published in 1975, French psychoanalyst Serge Leclaire brings together these questions of death, truth, language, and primary narcissism by proposing the (figureless) figure of the *infans*²⁵, the child without speech (*in-fans*), prior to the integration and assumption of language, and thus anterior to the assumption of the identity of the I or ego. Certainly, Leclaire does not introduce this figure into the language and thought of psychoanalysis (Lacan speaks of the *infans* as an «exemplary» figure of a primordial, pre-objectified I)²⁶ – rather, it is the transfiguration of its staging, of its role or import for analysis and thus for the life of the I, which bears remarking upon. According to Leclaire, prior even to the mirror stage in the formation of the I, the very possibility of the child’s vision, the opening of the mirror as doubling in what Pierre Legendre terms the «transcendental theatre»²⁷, that is to say, the disclosure of the empty space of the Imaginary and the Symbolic yet to be inscribed, there is the speechless child, without image or I (and thus, in a sense, *not yet* “there”, never yet present “on the scene”). And this opening – of the possibility of identity via language and image – necessitates a default at the instant of origin or opening. The possibility of language, and thus of the I and of psychoanalysis itself, demands the death of the *infans*. The staging of this death scene, of this “scene” which is no scene, but only an *après-coup* artifice for attempting to speak to the fundamental default founding all language and appearance (via the Imaginary), is essentially entwined with the essence and fundamentals of psychoanalysis in its truth and its practice. Leclaire states:

Psychoanalytic practice founds itself [*se fonde*] upon bringing to the fore [or, literally, setting in evidence, *mise en evidence*] the constant work of a force of death – the death of the marvelous [*merveilleux*] child who, from generation to generation, bears witness to parents’ dreams and desires. There can be no life without killing this strange, original image in which everyone’s birth is inscribed²⁸.

Leclaire thus sets centre stage in the drama of psychoanalysis a death, a defaulting, and a doubling. The I (the ego, *le moi*, *das Ich*) is born the double of “itself”, having already died a death without event, without proper place or possessor – an anonymous and neutral death, impossible and yet necessary. Lost to “itself” in figuring itself in the mirror of being figured by others, their desires and their gazes, the I remains ever haunted by its “double”, by the image without image of an original identity which never was and never will be, but which demands response, that we bear witness to what we could never have witnessed, for what ushered us into language by means of being silenced, and which remains the secret of our lives. Life is thus secretly, anacritically, propped up as the double²⁹ of a *proton pseudos*³⁰, standing in the place of an impossible and unfigurable (that is, non-(re)presentable) death inscribed in a primal scene suspended (in both its primacy and its status as scene) by a question and/of parentheses. “(A primal scene?)” – this will shortly return us to Blanchot, by means of (or as) a necessary detour.

²⁵ «An unfigurable figure», according to Fynsk (2000), p. 72.

²⁶ Lacan (1966/2006), p. 94 / p. 76.

²⁷ Legendre (1997), p. 221.

²⁸ Leclaire (1975/98), p. 11 / p. 2. Italics in original. Translation altered. For the linking of this death to language, cfr. Blanchot (1980/95), p. 110 / p. 67.

²⁹ Double without original, displacing the origin, and thus rendering every person, as “I”, «astray in themselves and as their own ghost [*revenant*]» returning to their lives for the first time to haunt it as a life which is never properly their own, but belongs to no-one, to (a) *personne*. The cited phrase is from Blanchot (1955/89), p. 347 / p. 258. We shall return to the displacement of the image and the imaginary that this text signals below.

³⁰ See Laplanche (1976), p. 34. On page 48, Laplanche calls this originary deception «the “internal alien entity”», which he also links in its foreign status to «the parental universe» with its language and (fundamental) myths. Laplanche also makes much of the anacritic “propping up” throughout this text.

The *infans*, as «primary narcissistic representative»³¹, as «the most “primal” [or “originary”, *originnaire*]»³² phantasm, the *proton pseudos* by which the origin of this primary narcissism is (re)presented in its very default, its absence from the “scene” of this primal scene and its language, remains the figure closest to us (as our “double”) yet the farthest from “us” in the identity of our “I” – figure of «the strangest, most intimate and disquieting of all»³³. Yet this figural double which haunts us in our heart of hearts («close to a heart that beats no more») is itself, abyssally, a double of a double – for the *infans*, always already dead and defaulted so long as “I” *am*, «cannot appear»³⁵ except by means of a subterfuge, a figure whose presence and presentation marks the absence of that which is already forgotten in death. For, as Christopher Fynsk notes, «the figure [or double, the image of a death without image] of death marks the *site* of the *infans*»³⁶. A phantasmal figuration of an impossible death, «which has never been and never will be – and which, however, by its absolute strangeness, constitutes the most secret, even the most sacred ... of this that he is»³⁷. Marking the void or gap, the *écart*, at the decentered center of the I and its truth, the death of the *infans* opening onto an abyssal explosion of displacement in (re)doubling figures via an interminable play of mirrors, we find ourselves, in pursuing the “truth” of psychonanlysis and its identity, returned to the myth of Narcissus.

As Pierre Legendre, French scholar of law and psychoanalysis, notes, «The entire dramatization of this scene [of Narcissus and “his” image] depends upon the concept of the *écart*, which duplicates Narcissus»³⁸, and holds him apart from an internalizing investment of the image as himself, as his *own*. The death of the *infans*, in its abyssal mimesis, will thus be shown to be the pre-original staging (the *répétition*, in the multiple senses of this French word) of the myth of Narcissus, that «model or mould of all *scenes of origin*»³⁹, of all the *Urszenen* which attest to the insuperable loss at (and of) the very grounds of the one who is to attest to it, and thus ever remains an echo of “themselves”, echoing a silent secret underwriting all of their words.

In (re)turning to Narcissus in the wake of the death of the *infans*, as this death continues to echo now in the inscription of this myth, let us consider how Narcissus and his image (reflected, echoed) (re)doubles the figure without figure of the *infans* in the suspended yet infinitely repeated death to which each of our words, all language, silently attests.

The first point for reflection turns around the doubling of Narcissus in his image, and thus the displacement and defaulting of any possible «primary narcissistic figure» in the doubled relation of the one to the other – the madness of the original. Legendre remarks, following Ovid, that «the subject is gripped tightly and unrelentingly by the image»⁴⁰, which, to recall Ovid’s formula «he did not know what he was seeing», constitutes the enigmatic stake in the story of Narcissus»⁴¹. The image, the double, presents itself as an enigma in that it displaces the common conception of reflection and mimesis, of the original and its resemblant, interrupting the dialectic of recognition and (re)integration via (auto-)identification. Blanchot also stresses the non-recognition of Narcissus gazing at “his” image, in the last of three fragments bearing the title “(a primal scene?)”, in his late work *L’Écriture du désastre* (*The Writing of the Disaster*)⁴². Here he notes that «if [Narcissus] does

³¹ Leclaire (1975/98), p. 14 / p. 5. Italics in original.

³² Ivi, p. 15 / p. 5.

³³ Ivi, p. 22 / p. 10.

³⁴ Blanchot (1980/95), p. 117 / p. 72.

³⁵ Fynsk (2000), p. 70.

³⁶ Ivi, p. 75. Italics in original.

³⁷ Leclaire (1975/98), p. 22 / p. 10. Translation altered.

³⁸ Legendre (1997), p. 216.

³⁹ Ivi, p. 220.

⁴⁰ A point which Blanchot, too, makes much of in his discussion of the “fascination” of the image.

⁴¹ Legendre (1997), p. 212.

⁴² In a conversation between Pascal Possoz and Philippe Lacoue-Labarthe, the former remarks that Blanchot stresses that «Narcissus doesn’t know himself, and cannot construct selfhood». This interview is published (in translation) in Lacoue-Labarthe (2015), and the citation is located on page 101. This interview is not published in the original French edition of this book.

not recognize himself, it is because what he sees is an image, and because the similitude of an image returns [or “sends back”, *renvoie*] to no-one: the image characteristically resembles nothing⁴³. This reflection on the image, originally published in *Le Nouveau Commerce* in 1978, before being integrated fragmentarily into *L'Écriture du désastre* in 1980, is itself a reflection or echoing of what Blanchot had written concerning the image in his *Les Deux versions de l'imaginaire*, (*The Two Versions of the Imaginary*), first published in *Cahiers de la Pléiade* in 1951 and then added as an appendix to his 1955 work *L'Espace littéraire* (*The Space of Literature*). The distance of over two decades bears this echo of the image as «doubled by itself», and thus of its being «resemblance *par excellence*», in that it resembles «nothing»⁴⁴. The myth, as inscription and bearer of this resemblance to what defaults from every figuration, thus marks the myth of Narcissus as the myth of the impossibility of myth, or, as Blanchot phrases it, «a fragile myth, myth of fragility»⁴⁵. And what is fragile is the thin line, no more than a breath, trembling and wavering just beneath the word ever on the verge of collapsing into its abyssal displacement of imaginary resemblance; the faltering of a vertiginous life, bereft of identity, borne up by the words which let it down in the failure to bring to term, to bring an end to this interminable dying in which death is ever absent⁴⁶.

Caught in the suspension of this «between-two [*entre-deux*]» which Narcissus mythically figures⁴⁷ – between breaths, between life and death, between himself (as “I”) and “his” image, and thus between “Narcissus” and Echo – the myth of this myth in default bears us back to the heart of the problem of psychoanalysis and its truth, the fragile thread we have been following through this labyrinth. We are returned, sent back, in the distance and proximity of this silence borne in our words, to the deathly doubling which displaces “us” from as though before “our” beginning. «[A]n uncrossable distance, an irreducible gap [*écart*], or a void which cannot be filled»⁴⁸, reflected or doubled in the image and its myth (Narcissus, the myth of the image).

Blanchot continues to speak of Narcissus by noting that «what is mythical in this myth is that death is almost present there without naming itself»⁴⁹, that the mythical is precisely the expression of the inexpressible in its necessary failure, bringing us near, through the image, to the «intimacy» of this void, this impossible death figured in the figureless *infans*, which «speaks to us» as the affirmation of, or in, disappearance⁵⁰. Said otherwise, it speaks to us via a detour or diversion [*détournement*] of language so as to let echo a silence which words can only let speak in their fading disappearance. Narcissus, in another echoed passage of Blanchot's past writing in *L'Écriture du désastre*, is the figure of the break within the (Lacanian) Imaginary, exposing this other version of the imaginary, by which «Man [*L'homme*] is made [*fait*] in his [“own”] image», but with the important caveat that «this formula must first be heard/understood [*entendue*] thus: *man* [*l'homme*] is *unmade* [or, perhaps, ‘defeated’, *défait*] according to his image»⁵¹. Narcissism is supposed to entail the investment of one's own I, oneself, with our libido, by making our image the object of our desire, and appropriating and integrating it into ourselves as the (auto)constitutive relation of (self-)identification. But when the image does not resemble the I (for it resembles *nothing*), and we find ourselves displaced in resembling *it* (the image, as other, coming before the I), the I is cast into an abyss of non-identification, suspended between a life

⁴³ Blanchot (1980/95), p. 192 / p. 125. Translation altered.

⁴⁴ Blanchot (1955/89), pp. 346-347 / p. 258. Translation altered.

⁴⁵ Blanchot (1980/95), p. 194 / p. 126.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 113 / p. 69, where Blanchot, in remarking upon Leclaire and D.W. Winnicott, speaks of this impossible death as «the infinite patience of that which never accomplishes itself once and for all», for «there is no death now or in the future (of a present to-come [*à venir*])» (p. 114 / p. 69). Translations altered.

⁴⁷ *Ivi*, p. 194 / p. 126. For the suggestion that Narcissus is «the figure of the between-two», see Lacoue-Labarthe (2015), p. 101.

⁴⁸ Legendre (1997), p. 228.

⁴⁹ Blanchot (1980/95), p. 193 / p. 126. Translation altered.

⁵⁰ Blanchot (1955/89), p. 341 / p. 254.

⁵¹ *Ivi*, p. 350 / p. 260. Italics in original. Translation altered. For the re-inscription of these lines in unacknowledged auto-(re)citation, see Blanchot (1980/95), p. 194 / p. 126.

(which cannot be “its own”) and a death which belongs to an-other (the *infans*)⁵². Unable to (re)appropriate the image of the other into itself (even by figuring itself as a split-subject), this person, this no-one [*personne*] (one cannot quite call them “I”), remains ever less than themselves (though always divided and (re)doubled), always already disappearing into the fault which effaces them, the default which marks the disfigured place of the absent (narcissistic) I⁵³. Narcissus, the “primary” mythical figure of the subject, is thus suspended in agony (the *agon*, that is, the struggle or conflict, the contestation of this between-two), tracing out for us (*après-coup*) the image of an event which is necessarily committed to forgetting, though not repressed (unless, if such is thinkable, *originally* repressed) – rather, immemorial, impossible absence of any memory – what we have termed, following Leclaire, the death of the *infans*, in this myth which «leaves the trace of that which has not occurred»⁵⁴.

Suspended, in agony, gazing and gazed at, lost somewhere between the echoed image and the echo of the image devoided of its status as original I or primary narcissistic I, we return from Narcissus to Echo, to the echo which Narcissus is disclosed as “being” (suspended between inverted commas). As unable to recognize “himself” in either the gaze or the figure of the image, he must live a death which is not “his own,” and which always escapes him – leaving him in the agony of an infinite and impossible dying without death. Turned away from himself⁵⁵, yet also turned away from any repose in a “possible” death, “Narcissus” is bound to an infinite effacement, a tormenting continuance or pursuit (*poursuivre*) at once demanded and denied, and thus suspended in this collapse of place. He “lives” the absence of life, the haunting return, which is the double, the echo, of that of the *infans* in its (figural) death. Blanchot himself refers to the connection of these two figures, when he remarks that «Narcissus», like the *infans* in Leclaire, «never began to live»⁵⁶. Recalling that Narcissus is the «child-god», Blanchot expresses that he is thus «very near to the marvellous child, always already dead and yet destined to a fragile dying, of which Serge Leclaire has spoken to us»⁵⁷. The two figures are intimately close (as well as being intimately bound to “us” as “our” image(s)), echoing and doubling one another, the one to the other, in different registers. For between this death of the *infans* and himself, Narcissus, which gaze (and the regard it bears in relation to the other and thus, reflexively, back upon his regard to himself) is his? “Who?” Who would be this “he”, this “it”? Narcissus, the *infans*, or the subject, the I? Or, perhaps, as *neutre*, neither one nor the other(s), it speaks to, speaks of, and speaks as no-one, the anonymous (that is, nameless) person, *personne* – and thus, by another paradoxical turn, everyone, all of us, yet never yet as “us,” as “ourselves”, as “I”. But language, in its fragility, draws thin, exhausting itself. Perhaps it is thus that we know, without knowing, that we draw near.

Between Narcissus and the *infans*, there is thus figured the difference which is that of a doubled expression of an interruption of identity, of a «breakdown» of the very possibility of self-identification (to borrow a term from D.W. Winnicott, which he employs to «describe the unthinkable state of affairs that underlies»⁵⁸ and underwrites the constitution of the ego). Between these two figures here staged in a drama which eludes (and yet demands) being figured as a “scene”⁵⁹ (in the effacement of this very scene as primal), perhaps there is evinced (however insufficiently) the secret of this question (of psychoanalysis and its

⁵² One might consider this maddening collapse of identity in relation to Dostoevsky’s novella, *The Double*.

⁵³ Cfr. Blanchot (1980/95), p. 125 / p. 78: «The crack: fission of which would be constitutive of me [*moi*; *le moi* is the French translation of Freud’s *Ich* (Ego, most English translations)] or would reconstitute itself in me [*moi*], but not a cracked me/ego [*moi fêlé*]».

⁵⁴ Ivi, p. 205 / p. 134, a fragment on Narcissus a few pages on from that which we had been discussing. Cfr. note 46, above, as well.

⁵⁵ Ivi, p. 193 / p. 126, where Blanchot claims that Narcissus «must always remain» as such.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*. Translation altered.

⁵⁸ Winnicott (1989), p. 88. Cfr. Legendre (1997), p. 243, where the myth of Narcissus is taken as revelatory of this very breakdown.

⁵⁹ On the insufficiency of the term “scene” for staging this non-appearance, see Blanchot’s second fragment under the title of “(a primal scene?)”, in Blanchot (1980/95), p. 176 / p. 114.

“truth”) which we have been pursuing. Evinced, perhaps, by means of the turn of Narcissus, his turning or being turned away from “himself”, in his suspended gaze turned toward the double, the image, echoing the *infans*. Gazing in fascination into the abyss of the image, the abyss of the image gazes (back) into him (and “us” as well, insofar as “he” figures each of “us”) – the appropriation of the gaze is displaced, *détourné*, in its return, suspended in the echoing of the between which language opens in attempts at tempting this secret into speech.

As Derrida remarks, in relation to Narcissus and this very defaulting we have been tracing (on the margins, perhaps, of all we have been speaking to):

Gaze of the figure, figure of the gaze, the source is always divided, carried away outside of itself: before the mirror it does not return to itself, its consciousness is still a kind of unconscious. As soon as it makes the turn of Narcissus, it knows itself no more. It belongs to itself no more. Narcissus only defends himself from death in living it⁶⁰.

This living-death, not quite living yet not quite dead, existing between the two, marks a survival, *survivance*⁶¹, living on and off of this death which parasitically effaces and displaces it in relation to “itself” as source or origin. Having turned away in turning toward “itself,” the I is always already lost in finding itself somewhere in the echoplex of the between-two. For this living-death, dying-as-living, is but another echo of the *mort-né* of the *infans*.

And Blanchot, by means of an anterior-echoing of what would only later come to (re)inscribe itself in words in the first fragment bearing the title of “(a primal scene?)” in *L’Ecriture du désastre*⁶², will refer to this «primal agony»⁶³ as a «primordial conflict», which we have only lived

as though having always already lived it, lived it as other and as though lived by another, consequently never living it, but reliving it and unable to live it. It is precisely this time lag, this ineradicable distance, this redoubling and indefinite uncoupling [*dédoublement*] which, every time, constitutes the substance of the episode, its unfortunate fatality, as its formative power, which renders it ungraspable as fact and fascinating as memory⁶⁴.

Fascinated by this memory which is not one (the immemorial of an infinitely forgotten), of a life never one’s own, always at a distance, only echoed in the fictioning of “our” life⁶⁵, we are forced to bear witness to this (non-)event of this scene without appearance, without presence – the “(primal scene?)” Such a “scene”, staged between Narcissus and Echo, Narcissus and the *infans*, involves the paradox of its necessary inscription despite its absolute lack of appearance (and thus the ineluctable subterfuge of the *après-coup*). For, as Blanchot himself notes, it matters not if it ever really occurred, took place, as an event (for, unavoidably, it could not have, as we have attested to above). It matters not, because it remains «ungraspable because it is always missed [or lacking, having failed, *manqué*]» in ever being an instant which was not one, never occurring as present, and thus always remaining other than “itself” as lived or livable, «a lack in relation to itself»⁶⁶. The secret of this “truth”, underwriting psychoanalysis, approaches in its reserve.

By re-inscribing the myth of Narcissus and the death of the *infans* in the echo of a “scene” which (as just noted) is not one – a fictive memory composed *après-coup* concerning one who is no-one – Blanchot presents the first fragment under the title of “(a primal

⁶⁰ Derrida (1972/82), p. 340 / p. 285. Translation altered.

⁶¹ See, once more, Derrida (1986/2011).

⁶² Blanchot (1980/95), p. 117 / p. 72.

⁶³ See Winnicott (1989), p. 89.

⁶⁴ Blanchot (1969/93), p. 347 / p. 232. Translation altered.

⁶⁵ Cfr. Blanchot (1951/85), p. 156 / p. 69: «Anyone who wants to live has need of placing themselves in the illusion of a story». Translation altered.

⁶⁶ Blanchot (1969/93), p. 347 / p. 233.

scene?)”, as a narrative, a *récit*, which suspends and withdraws all that it comes to say, functioning around the turn of a caesural rupture⁶⁷. In the “scene”, a child, unspeaking, is exposed to the radical finitude of his existence divested of proper grounds in an infinite withdrawal, which leaves him speechless still, to «live henceforth in the secret»⁶⁸, of this haunting experience without experience. He must survive within this secret distancing and displacement from a proper life, a life in which a death *as one’s own* remains a possibility. Living thus, living on and within «the always suspended question»⁶⁹, as Blanchot notes in the second fragment titled “(a primal scene?)”, which reflects upon and further questions the first fragment. In explicating this survival, this sustaining of effacement, Blanchot notes (however cryptically) that the child, this *personne*, remains, «[c]onsequently, waiting and watching, since suddenly wakened and, knowing it henceforth, never wakeful/watchful enough»⁷⁰. Wakeful, watchful, over what – responsible for what? For the secret, we must answer, which he bears and which bears itself through “him”, echoing silently in his words, but which he cannot present, renders itself as a gift to the analyst in the experience of a *parole*.

The truth of this analysis, of psychoanalysis as such, has thus found itself disclosed in a withdrawal of any answer proffered by speech. A secret, in other words, in which it finds and loses itself “at once”, in an instant of the suspension of time – a silent caesura. We return to a phrase of Leclaire, who notes that «to be a psychoanalyst is to remain in the breach to hold it open»⁷¹ – the breach or rupture of the I which reflects or doubles that between I and another, and thus allows for a translation or transference in «the encounter of two nascent *paroles*»⁷². For such an encounter always already falls back upon an anterior exposure, within “oneself”, of the faltering “I” before the image, redoubling itself mimetically in the abyssal figuration of the myth of Narcissus and the death of the *infans*. This secret, borne in silence, suspended in the interminable agony which displaces or substitutes (supplements, perhaps) the life which will never be properly “our own”, bears with it the “truth” of language and analysis as response ever in (answer to) default.

In so figuring this response to our question (of the truth of analysis and its essential relation to deconstruction), not as an answer, but rather as a deferred echoing of this originary question (of origins), any fault found with this response bears in no way (and yet absolutely) upon “ourselves”. It is, as it is hopefully evident based on what has so far been traversed, unavoidable. For, perhaps, “we” have been pursuing “ourselves” this entire time, or, better, “our own” echoes – remaining ever a step apart from “ourselves”. This too remains (necessarily) without definitive answer, committed to the secret which bears it away from itself in the perpetual unravelling of its very question.

“We” (“I”, “you”, psychoanalysis, and even language “itself”) find ourselves insufficient before the demand to respond to the question of this truth and its secret. Language itself is found lacking. “We” are returned, then, to our originary fault, this insufficiency in relation to this impossible death which bears everything in suspense, vertiginously, and “I” first of all⁷³. Every time, inevitably, that we take the turn in returning, turning back, reflexively (through thought, memory, language, or any other “mirror”), upon “ourselves”, the insufficiency of “our” power, possibility, and “our” very *being*, return to “us” like the echo of a unforgiving ghost (without a face, except for that of “ourselves”, never “our own”)⁷⁴.

But this insufficiency returns us once more to Lacan, though, as remarked before, without answer – rather, only the reflection, the echoed reverberation, of our original question (the agony of Narcissus having come to displace and erase Oedipus). And this

⁶⁷ Blanchot (1980/95), p. 117 / p. 72.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ivi*, p. 179 / p. 116.

⁷⁰ *Ibidem*. Italics in original. Translation altered.

⁷¹ Leclaire (1975/98), p. 99 / p. 60. Translation altered.

⁷² See note 2, above.

⁷³ See note 20, above. In addition, cfr. Lacan (1966/2006), p. 97 / p. 78.

⁷⁴ Cfr. Blanchot (1969/93), p. 346 / p. 231.

default of an answer – which Lacan, with his ego, could not bring himself to hear in its open secret – which returns us to the question once more (infinitely, interminably): is this not, in this pursuit (which we have been analyzing and so echoing, repeating) of the infinite question, the absence of this absconded “truth”, precisely the “truth” of analysis and language? The return, without end, which marks the infinite translation and transference of this interminable (*auto-*)*analysis*, the work and the unworking, ever oscillating between the two in their double inscription? The question of analysis *as well as* that of deconstruction (proper to neither the one nor the other, answering to neither name – it remains neutral in its questioning)?

Giving birth to a nascent word, but *mort-né*, born dead, absent in life and present in its absence, marking the *écart* of a neutral survival in effacement – is this not what “we” are called to respond to? “We”, the ones already bound in the agony of this question which is never properly ours, always coming from an-other, carrying the burden of a secret? “Who?” – “We”, “us”, the echoes left to wander errantly between the interdiction of a life and an impossible death, of a namelessness marking itself between language and silence. Not Narcissus, nor “I” – already borne away by what remains less than a word, not even a shibboleth, but which passes under or between the movements of a breath awaiting its suspension. Not a truth (not even a truth), but only, perhaps, a secret. Akin to that which seized Narcissus in his (re)doubled suspension – that which was «madness, and death»?⁷⁵ Perhaps – it is not for “us” to say.

To conclude, though certainly not to end (for the *analysis*, the deconstruction, the questioning, remain interminable, abyssally redoubling), one further question agonizes “us” (an iteration of the original, perhaps): have we failed to attest to this secret, or have “we” not borne witness to its necessary *default* in all that has passed here, in writing, in reading, echoed between one and another, in words and in silence (watching over this secret in the infinite discretion of a testimony never watchful enough)?

Bibliography

- Blanchot, M. (1951/85), *Au moment voulu*, Gallimard, Paris, Eng. trans. as *When the Time Comes*, by L. Davis, Station Hill, Barrytown, New York.
- Blanchot, M. (1955/89), “Les Deux versions de l’imaginaire”, in *L’Espace Littéraire*, Gallimard, Paris, pp. 341-355, Eng. trans. as “The Two Versions of the Imaginary”, in *The Space of Literature*, by A. Smock, University of Nebraska Press, Nebraska, pp. 254-263.
- Blanchot, M. (1969/93), “La Parole analytique”, in *L’Entretien Infini*, Gallimard, Paris, pp. 343-354, Eng. trans. as “The Speech of Analysis”, in *The Infinite Conversation*, by S. Hanson, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 230-237.
- Blanchot, M. (1980/95), *L’Ecriture du désastre*, Gallimard, Paris, Eng. trans. as *The Writing of the Disaster*, by A. Smock, University of Nevada Press, Lincoln.
- Derrida, J. (1967/97), *De la grammatologie*, Minuit, Paris, Eng. trans. as *Of Grammatology*, by G. Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Derrida, J. (1972/82), “Qual quelle: les sources de Valéry”, in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, pp. 325-363, Eng. trans. as “Qual Quelle: Valéry’s sources”, in *Margins of Philosophy*, by A. Bass, University of Chicago Press, Chicago, pp. 273-306.
- Derrida, J. (1986/2011), *Parages*, Galilée, Paris, Eng. trans. as *Parages*, by T. Conley, J. Hubert, J.P. Leavey, A. Ronell, Stanford University Press, Stanford.
- Fynsk, C. (2000), *Infant Figures: The Death of the “Infans” and other Scenes of Origin*, Stanford University Press, Stanford.
- Hill, L. (2020), *Blanchot politique: Sur une réflexion jamais interrompue*, Éditions Furor, Geneva.

⁷⁵ Blanchot (1980/95), p. 204 / p. 134.

- Lacan, J. (1966/2006), "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je", in *Écrits*, Seuil, Paris, pp. 93-100, Eng. trans. as "The Mirror Stage as Formative of the I Function" in *Écrits*, by B. Fink, W.W. Norton, New York, pp. 75-81.
- Lacan, J. (1979), "Le Mythe individuel du névrosé", in *Ornicar?*, 17-18 (Spring), pp. 290-307.
- Lacoue-Labarthe, P. (1979/98), "L'Écho du sujet", in *Le Sujet de la Philosophie*, Flammarion, Paris, pp. 217-303, Eng. trans. as "The Echo of the Subject", by B. Harlow, in *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, ed. by C. Fynsk, Stanford University Press, Stanford, pp. 139-207.
- Lacoue-Labarthe, P. (2015), *Ending and Unending Agony: On Maurice Blanchot*, Eng. trans. by H. Opelz, Fordham University Press, New York.
- Lacoue-Labarthe, P. (1975/98), "Typographie", in *Mimesis: Desarticulations*, Flammarion, Paris, pp. 167-270, Eng. trans. as "Typography", by E. Cadava, in *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, ed. by C. Fynsk, Stanford University Press, Stanford, pp. 43-138.
- Laplanche, J. (1976), *Life and Death in Psychoanalysis*, Eng. trans. by J. Mehlman, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Laplanche, J. and Pontalis, J.-B. (1988), *The Language of Psychoanalysis*, Eng. trans. by D. Nicholson-Smith, Karnac Books, London.
- Leclaire, S. (1975/98), *On tue un enfant*, Seuil, Paris, Eng. trans. as *A Child is Being Killed*, by M.-C. Hays, Stanford University Press, Stanford.
- Legendre, P. (1997), "Introduction to the Theory of the Image: Narcissus and the Other in the Mirror", in *Law and the Unconscious*, Eng. ed. and trans. by P. Goodrich, Palgrave Macmillan, London, pp. 211-254.
- Obrigewitsch, A. (2021), "How Is Translation Possible?: The Secret of Maurice Blanchot", in *The Journal of Comparative Literature and Aesthetics*, vol. 44, n. 4 (Winter), Forthcoming.
- Valéry, P. (1957), "Fragments du Narcisse", in *Oeuvres*, Tome I, Gallimard, Paris, pp. 184-195.
- Winnicott, D.W. (1989), "Fear of Breakdown", in *Psycho-Analytic Explorations*, Eng. ed. by C. Winnicott, R. Shepherd and M. Davis, Harvard University Press, Cambridge, Mass, pp. 87-95.

**Ri-disegnare la soggettività
Sulla lettura derridiana di Valéry**

Abstract: *Re-draw the subjectivity. Valéry as read by Derrida*

This paper wants to address the Derrida's deconstructive – as well as articulated and well-founded – “reading” of the thought of Paul Valéry, focusing on the *Cahiers* and recovering two key-concepts contained therein: the *voice* and the *implex*. By reviewing the “aversions” of Valéry toward Freud and Nietzsche, as well as their “proximities”, both highlighted by Derrida in his text, we would like to re-establish the complexity and multiformity of both “notions”, bringing them back to their syntactic-conceptual root, which is peculiar to the *Valerian* way of thinking. In our view, indeed, when compared to the typical tone of Valéry's reasoning, there is something “forced” in the hermeneutic grid used by Derrida, which risks to “veil” the *problematic and critical aim* that underlies the Valéry's “rethinking” of the status of “subjectuality”, when he tries to *locate* – in the *voice* as well as in the *implex* – the “unerasable” marks of *subjectual “doing”*, a *doing* understood as a properly human *poietic-poetic* attitude, aimed at a re-construction and re-configuration of one's own field of existence – beyond the stereotypes and exhibitionisms of an individual *clinging* to his own venerated figure.

Keywords: Implex, Psychoanalysis, Subjectuality, Valéry, Voice

Ascolta, ma non intendere. «Écoute, mais n'entends pas» (René Char). In altre parole: concedi il tuo orecchio aperto. Non dividere però, non selezionare, isolare. Ascolta, ma rimani senza interrogare.
(B. Strauss)

Ho capito di dover rinunciare anche alla mia lingua,
perché m'interessa quel gran canyon che si apre
tra la cosa detta e quella compresa: perché è lì che si crea
la relazione, la società e dunque il mondo.
(Jacopo Incani)¹

Nel saggio intitolato «*Qual Quelle*» *Les sources de Valéry*², che compare insieme ad altri scritti in *Marges de la philosophie*³, Derrida spiega che il titolo (cioè *Les sources de Valéry*)⁴ non rinvia a quella pratica molto estesa consistente, quando si legge o s'interpreta un autore, nel «risalire il corso di quelle che gli storici forse chiamerebbero le influenze andando verso “le fonti” nascoste, le origini prossime o lontane presunte o verificate di un’“opera” se non addirittura di un “pensiero” di cui si maneggerebbe così la scheda bibliografica»⁵. Piuttosto, precisa Derrida, mi

interrog[herò] su un altro esterno, su certe *fonti appartate* (*sources écartées*), questa volta: quelle che Valéry non ha potuto intravedere che di sbieco, come in un riflesso breve,

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

¹ Gli eserghi sono tratti, rispettivamente, da: Strauss (2018), p. 154; Jacopo Incani, in arte *Iosounouncane*, da un'intervista rilasciata a Massimo Coppola su *Domani*, sabato 29-05-2021.

² Il saggio è la scrittura della conferenza, tenuta il 6 novembre 1971 all'Università Johns Hopkins, in occasione del centenario della nascita di Valéry e compare, in prima battuta, nella rivista “Modern Language Notes”, in un numero dedicato a Valéry, e successivamente nella raccolta di scritti di Derrida (1997) pp. 351-392.

³ Si veda ivi, p. 351.

⁴ Va detto che nella rivista il saggio compare con il titolo *Les sources de Valéry* seguito dal sottotitolo *Qual Quelle*, mentre in *Margini* il titolo e il sottotitolo vengono invertiti.

⁵ Ivi, p. 353.

anzi abbreviato, giusto il tempo di riconoscersi o di riflettersi in esso *per allontanarsene subito* (c.m.), vivacemente, decisamente, anche furtivamente [sicché, continua Derrida,] analizzer[ò] questo allontanamento... laddove esso ha lasciato dei marchi *nel sistema testuale* di Valéry, *come una squalcitura regolare di ogni pagina. I nomi propri sarebbero, qui, per esempio, Nietzsche e Freud* (c.m.)»⁶.

Tenendo conto di questa precisazione, mi soffermerò in particolare sui paragrafi del saggio derridiano titolati rispettivamente: *L'evento e il regime dell'altro* (§ 4) e *L'implesso (questione di formalismi): Nietzsche e Freud* (§ 5), facendomi guidare, nella lettura, da due formulazioni o *segnavia* in cui Derrida nomina, accanto a quello di Nietzsche, il nome di Freud, nel tentativo di *ritrovare l'eco*, soprattutto di quest'ultima voce, o di individuare *la squalcitura regolare* delle tesi freudiane-nicciiane, nel tessuto riflessivo valeriano.

Si potrebbe aggiungere, per i nomi implicati da Derrida nella sua lettura, che tutti e tre gli autori hanno messo in campo, nelle loro ricerche, una medesima "intenzione": *invenire*, previa dissoluzione del moderno sapere sul soggetto, una *scienza nova* della *soggettività*, intendendo quest'ultima come una *dimensione al di là del Soggetto*, seguendo l'interpretazione che Masullo diede, nel suo *Paticità e indifferenza*, alla questione del *passaggio dal soggetto moderno a quello postmoderno*⁷.

E in effetti, sia *detto* il termine *soggettività* attraverso il nome di *anima*, di *inconscio*, di *esprit*, è comunque e sempre in direzione di una *scienza della soggettività* che quelle dimensioni vengono *interrogate*. Una scienza che, facendo innanzitutto i conti con e mettendo in rilievo *la nescienza* strutturale che sta alla base (o alle spalle) di quelle 'sapienti' determinazioni concettuali, non può che essere definita *nova*, e *straniante* anche, in quanto quelle determinazioni, – che storicamente sono state *pensate in contrasto* con il loro altro, il *corpo*, la *coscienza*, la *bêtise*, un *altro* da cui sempre tentano di demarcarsi nel tentativo di giungere ad avere una *presunta e assoluta auto-nomia*, – vengono ripensate e riattraversate da un'*angolazione prospettica* rovesciata, *pour cause* estranea-straniante alla *purezza speculativa*. Ed è proprio la maniera "*puramente*" *speculativa* con cui quelle determinazioni sono state guardate che viene *contestata* e *messa in causa* dai tre autori citati, perché ognuno dei tre, guardando e ri-guardando *a modo suo* «l'oggetto» della propria ricerca, lo considera innanzitutto e soprattutto *da una postazione riflessiva* collocata «all'incrocio delle vie», per utilizzare un'espressione merleau-pontiana relativa alla "natura" della filosofia⁸. In questa maniera *chiasmatica* lo sguardo "riflessivo", proprio perché

⁶ *Ibidem*. Ho messo tra parentesi la locuzione francese: *sources écartées*, resa in italiano con *fonti appartate*, perché non mi convince la scelta del traduttore che rende con *appartate* il francese *écartées*; credo che così si perda il "senso" che Derrida ha voluto dare alla locuzione utilizzata per indicare il peculiare *rapportarsi di Valéry, en dehors, a Freud e a Nietzsche*; nella locuzione utilizzata da Derrida occorre leggervi, in prima e ultima istanza, proprio il *se tenir di Valéry en dehors* di quelle «sources», congiunto al *gesto di metterle da parte, escluderle, accantonarle*, di non prenderle in considerazione, e dunque il *gesto attivo di non utilizzarle, di evitarle*, che, invece, si perde, con l'utilizzo dell'altro verbo, perché *sfuma* e rende non *deciso* (e soprattutto *decisivo*) proprio *l'atto di metterle da canto*. E del resto, basta leggere il seguito "interpretativo" che Derrida dà al modo in cui hanno "funzionato" per Valéry quelle *sources écartées*, e soprattutto, diciamo così, "la motivazione" che ne dà Derrida, (sulla quale ritornerò e mi fermerò nel finale del mio scritto): «*Selon une volte à décrire depuis la geste de Narcisse* [con una giravolta che deve essere descritta a partire dal gesto di Narciso]», a rendere improponibile il poco pertinente *fonti appartate*.

⁷ Scriveva Masullo nella *Prefazione*: «Identificandosi, la soggettività senza Soggetto [ovvero] la fenomenalità di ogni fenomeno (fenomenologicamente inteso), con *l'atto del muoversi in essa*, cioè con il mio pensare e dire le cose che dico, e il "mio" provarne intellettuale passione [risulta] evidente, pur se paradossale, che *assumere la soggettività come motivo dominante di una non episodica ma fondamentale interrogazione, non può non supporre*, magari solo implicitamente, *la negazione del Soggetto*» (cfr. Masullo, 2003, p. 10, i corsivi sono miei).

⁸ «Come l'uomo naturale», scriveva Merleau-Ponty nel suo *Il visibile e l'invisibile*, la filosofia «si trattiene nel punto in cui si effettua il passaggio del sé nel mondo e nell'altro, all'incrocio delle vie» (cfr. Merleau-Ponty, 1993, p. 177). Ma si veda anche il folgorante inizio del capitolo intitolato "L'intreccio-Il chiasma", dove Merleau-Ponty scrive: «Se è vero che la filosofia, non appena si dichiara riflessione o coincidenza, pregiudica ciò che troverà, è necessario che ancora una volta essa riprenda tutto, respinga gli strumenti che la riflessione e l'intuizione si sono date, si installi in un luogo in cui esse non si distinguano ancora, in esperienze che non siano ancora state "elaborate", che ci offrano contemporaneamente, mescolati, il "soggetto" e l'"oggetto", l'esistenza e l'essenza, e forniscano quindi alla filosofia i mezzi per ridefinirli» (ivi, p. 146).

posizionato nel *punto di intersezione* tra anima e corpo, coscienza e inconscio, *esprit* e *bêtise*, ripercorre con una *visione strana* e una *stranezza visionaria* quelle *notazioni* «antiche e venerande»⁹, dando vita così a una visuale che *abbassando il Soggetto*, ri-materializzandolo a partire dal “luogo” della sua nascita, mette in causa *la sua presunta (auto)fondatezza* e la sua *pretesa fondativa*, facendo intravedere, nella *semplicità* attraverso la quale solitamente “il soggetto” si pensa e si autodefinisce: *simplex sigillum veri*, la *complessità e molteplicità* del suo “essere”, *gli strati o le pieghe* che lo *costituiscono* nel suo variopinto tessuto e nel suo ricco intreccio.

Tornando ora a Derrida, la prima formulazione che tira in ballo la “scienza” *inventata* da Freud, viene enunciata a questa maniera: «Qui si annuncia la questione della psicoanalisi»¹⁰. Essa viene pronunciata dopo che è stata seguita-inseguita la questione indicata dal titolo: *Les sources de Valéry*, e messo a punto il risalto della *differenza* tra *source* e *origine*, il non essere e il non coincidere della fonte con l'origine¹¹, fissando, tuttavia, lo *scarto* tra le due e insieme la loro ‘intima’ complicità e rimandatività¹², con il rinvio alla *source-origine* presente nella *quaestio* della *Voce*, e alla *sottile incarnazione* di essa in quella che giustamente Derrida chiama

l'origine assoluta... per Valéry [vale a dire] la forma dell'io, dell'“io più nudo”, dell' “io puro” che “abita eternamente i nostri sensi” come “la permanenza fondamentale di una coscienza che non è sostenuta da nulla”. Non c'è nulla nel mondo, [continua Derrida], nulla almeno che in esso si presenti, appaia come fenomeno, tema, oggetto, che non sia innanzitutto per me [moi], per (un) io [moi] e che ad esso non ritorni come all'apertura, all'origine stessa del mondo: non la causa della sua esistenza, ma l'origine della sua presenza, il punto di fonte a partire dal quale *tutto* prende senso, appare, si profila, si misura¹³.

Una *quaestio*, quella della *Voce*, e del *subjectile* che si presta ad esserne la superficie “estrinseca”¹⁴, che attraversa, *carsicamente* e non, tutta l'opera di Valéry, nella quale si trova un'insistita *rilevanza* assegnata all'elemento fonico, e della cui dettagliatissima analisi si può dire, come dice Derrida sulla scia di Lechantre, con assoluta certezza, che essa ha “*surclassato*” anche i due filosofi, Husserl e Hegel, che più se ne sono interessati¹⁵.

⁹ Per riprendere la locuzione impiegata da Nietzsche quando riconsidera il concetto di anima (su questo rinvio al mio libro una locuzione che può essere anche utilizzata per Freud e Valéry e i loro concetti di *inconscio* e di *esprit*, cfr. Papparo, 2016).

¹⁰ Ivi, p. 382.

¹¹ Al riguardo, Derrida, per confermare la *dissociazione* di *source* e *origine*, meglio ancora, tra il *valore d'origine* e il *valore di fonte*, riporta un inequivocabile passo dai *Cahiers*, nel quale si legge: «Il faut remonter à la source – qui n'est pas l'origine. L'origine est, en tout, *imaginaire*. La source est le fait en deça duquel l'imaginaire se propose: l'eau sourd là. Au-dessous, je ne sais ce qui a lieu?» (Valéry, 1957-1961, vol. 23, p. 592). Si veda Derrida (1997), p. 380.

¹² «Senza una qualche complicità memorabile – puntualizza Derrida – con il nudo senso della parola *origine*, con il senso della parola origine in generale, potremmo abordare quell'origine determinata che è una fonte (*origo fontium*), la nascita di un corso d'acqua, la sua *natura*, cioè il senso cosiddetto *proprio* e unico della parola *fonte*? Bisognerebbe allora che noi intendessimo *già* il senso della parola *origine* quando essa designa tutt'altro che lo zampillio di un corso d'acqua, per accedere a quello che tuttavia ci era proposto come il senso proprio della fonte. Bisognerebbe in primo luogo fissare quello che vuol dire *origo*, che ne è dell'origine o della “fonte” in generale, della *di-partita* [*départ*] o dell'inizio di qualunque cosa, anzi della di-partita come assoluta, della scaturigine sciolta da ogni determinazione, prima di tornare a quello che tuttavia resterebbe il senso proprio della *fonte*: origine di un corso d'acqua, di-partita e punto-d'acqua, locuzioni che son lì lì per virare, in modo per nulla casuale, verso le figure della siccità, del negativo e della separazione» (ivi, pp. 359-360).

¹³ Ivi, pp. 360-361. Le citazioni tra virgolette alte sono riprese da Valéry, dal suo scritto *Nota e digressione*, trad. it. in Valéry (1984), p. 72.

¹⁴ Uso, nel *significato letterale*, il termine utilizzato da Artaud “commentato” da Derrida (2005).

¹⁵ Derrida (1997), p. 369: «Valéry, scrive Derrida, ha riconosciuto la portata immensa [dell'elemento fonico], senza dubbio meglio di Husserl, meglio di Hegel che aveva tuttavia descritto la vibrazione fonica come l'elemento della temporalità, della soggettività, dell'interiorizzazione in generale, con tutto ciò che per tale via si lascia trascinare, sistematicamente, nel circolo della dialettica speculativa». Ricordo che Derrida aveva già analizzato, in un saggio intitolato *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel* (saggio che

Un primato, quello della *Voce* in Valéry, visto da Derrida soprattutto a partire dalla *situazione della parola interiore*, e dalle analisi che Valéry vi dedica, e che Derrida *sintetizza* nell'espressione «foro interno [...] che propongo di chiamare l'«intendersi parlare» (*s'entendre-parler*)»¹⁶,

[un] circuito autonomo [...un] *fenomeno in apparenza molto fattuale* [c.m.] che si potrebbe sempre spiegare con la conformazione anatomica di un animale nel mondo (ma che produce, se se ne vuole seguire le conseguenze, perfino il concetto di un'origine del mondo, squalificando così la pretesa empiricità regionale della spiegazione «fisiologica») ¹⁷.

Prima di continuare a interrogare il testo di Derrida che insegue in quello valeriano le tracce o le sgualciture provocate in esso dai nomi di Nietzsche e Freud, vorrei fermarmi sulla scelta di Derrida di chiamare-esplicitare il cosiddetto foro interiore con il «*s'entendre-parler*», un'espressione resa in italiano con un *letterale*: *intendersi parlare*, in consonanza, forse¹⁸, con l'uso «concettuale-interpretativo» che ne fa Derrida alle prese con alcuni punti capitali della riflessione di Valéry relativi alla *voce* e alla *parola interiore*.

Un'analisi, quella di Derrida, che ha un *sottofondo*, e una certa provenienza (oltreché una provenienza certa) da un'altra *source*, quella fenomenologica (husserliana-heideggeriana, insieme), visibile ad esempio nel brano appena succitato del «circuito autonomo dell'intendersi parlare», quando, di questo circuito, si aggiunge, *in parentesi*, «che [esso] produce, se se ne vuole seguire le conseguenze, perfino il concetto di un'origine del mondo, squalificando così la pretesa empiricità regionale della spiegazione «fisiologica»».

Il che, detto diversamente, non significa altro se non *mettere in sospensione*, o, più precisamente, *squalificare proprio la fattualità del circuito*, la sua possibile *spiegazione* «con la conformazione anatomica di un animale nel mondo», giacché il «*senso*» del *fattuale circuito del s'entendre-parler* lo si *sposta* e lo si «*solleva*» oltre la «pretesa empiricità regionale» del *s'entendre-parler*, disperdendone così ogni *traccia* o *macchia* «ancora» *animal-mente empirica*, verso la dimensione «astraente-presupponente» del trascendentale. Cosicché quel «fenomeno» – *non in apparenza*, come pensa-scrive Derrida, *ma «concretamente» fattuale e fattualmente «concreto»*, effetto cioè di una «sintesi di molteplici determinazioni» (come diceva Marx del termine-concetto di *concreto*), e dunque *empiricamente* cogente e *non dissolubile* nel suo «nocciolo» a un *resto di niente* – allorché viene *traslato*, più che semplicemente seguito nelle sue «conseguenze», e *pour cause* «sublimato» nella sua cogente fattualità, finisce con l'essere *ri(con)dotta* a «qualcosa» di *non-fattuale*, e spiegato-dispiegato al di là e contro ogni «conformazione anatomica» (di questa *in effetti* nel dispositivo trascendental-fenomenologico *non c'è più traccia*, e *nemmeno un resto*, proprio perché se ne *oblia* e se n'è obliata ogni «empirica» *fattualità*), quel fenomeno e/o circuito una volta che se ne è *saltato* «l'anatomia» *fondante*, assume la *magra* figura della *Res cogitata*, diventando, *la voce effettiva* (quella esteriore e anche quella che *si sente «dentro»*), semplicemente una *Silhouette sine voce*!

compare anch'esso in Derrida, 1997, pp. 105-152) la particolare maniera con cui Hegel ha trattato la *questione fonica*. Il saggio di M. Lechantre cui si riferisce Derrida s'intitola *L'hiéroglyphe intérieur*, Lechantre (1997).

¹⁶ Così viene reso il *s'entendre-parler* da Manlio Iofrida, il traduttore di *Marges*.

¹⁷ Derrida (1997), pp. 368-369.

¹⁸ ...ho detto: forse, perché in un punto del suo saggio, lì dove prende ad analizzare «la differenza tra parola interna e parola esterna», Derrida esplicitamente afferma che questa differenza «oltrepassa... l'intelletto (entendement). Nessun concetto può impossessarsene» (ivi, p. 371), notazione questa che rende se non impossibile perlomeno problematico rendere in italiano il *s'entendre* con un puro e secco *intendersi*... Sulla questione della voce, più volte affrontata da Derrida, è d'obbligo rinviare al «classico» *La voce e il fenomeno* (1968); si veda in particolare il capitolo VI «La voce che mantiene il silenzio»; in esso il *s'entendre parler* viene giustamente tradotto con: sentirsi..., talvolta con: ascoltarsi...parlare. Sulla problematica della voce in Derrida, e in particolare sul tema del *s'entendre parler*, Žižek (2012) ha scritto pagine molto utili, e assolutamente condivisibili per quanto mi riguarda; si veda in particolare nel II capitolo il paragrafo intitolato «La voce è una voce», dove Žižek mette a confronto sulla questione la posizione di Derrida e quella di Hegel.

Insistendo a proposito del *s'entendre-parler* a declinarlo in direzione dell'*intendersi parlare*, e dunque inclinando il termine nel verso del *comprendere/si*, si rischia, a mio parere, di significarlo essenzialmente secondo l'ottica, *soutra*-limitante, *dell'intendere*, dando adito, così, e *sul piano concettuale* e su quello *testuale*, a una *mislettura* del significato, molto *letterale*, che Valéry assegna al *s'entendre-parler*, vale a dire innanzitutto se non soprattutto un *sentirsi-percepirsi-parlare*, come risulta ad esempio evidente da un passo del *Calepin d'un poète*, nel quale Valéry, interrogandosi sulla questione della poesia e sulla figura del poeta, scriveva:

POESIA. È forse impossibile, grazie al tempo, l'applicazione, la sottigliezza, il desiderio, procedere con ordine per arrivare alla poesia?

Riuscire a *sentire* (*entendre*) proprio ciò che si desiderava sentire (*entendre*), mediante una direzione abile e paziente di quel desiderio stesso?

...il poeta all'opera è un'attesa. È un uomo che sta cambiando, che diventa sensibile ad alcuni *termini* del proprio sviluppo: quelli che ricompensano quest'attesa con l'essere conformi alla convenzione. Riproduce quel che desiderava. *Restituisce delle specie di meccanismi (de quasi-meccanismes) in grado di rendergli l'energia che gli hanno richiesto e anche di più* (perché qui i principi sono apparentemente violati). *Il suo orecchio gli parla*. Aspettiamo la parola inattesa – e che non può essere prevista, ma attesa. Siamo i primi a sentirla (*à l'entendre*).

Sentire (Entendre)? Ma è parlare. Comprendiamo la cosa sentita solo se l'abbiamo detta noi stessi in un altro contesto (*On ne comprend la chose entendue que si on l'a dite soi-même au moyen d'une cause autre*).

Parlare è sentire (entendre).

Si tratta dunque di un'attenzione *a doppia entrata*. La facoltà di riprodurre ciò che viene percepito è variabile, per il numero di funzioni in gioco¹⁹.

Quando Valéry, dopo aver dichiarato che «*entendre... est parler*», aggiunge: «*On ne comprend la chose entendue que si on l'a dite soi-même au moyen d'une cause autre*», risulta evidente, dal mio punto di vista, che non c'è possibilità di *riportare*, velocemente, *comprendre* a *entendre*, anche e proprio perché a rendere «comprensibile la cosa sentita» c'è bisogno di un altro passaggio: il *dire*, e un *dire* singolare (come vedremo a breve) che svolge una *funzione-ponte* tra l'*entendre* e il *comprendre*, meglio ancora, che opera un vero e proprio *shifter* dal “sentire” al “comprendere”. Mancando un tale *scorrimento* nessuna cosa “sentita” potrà mai essere *tout court* “compresa” *se non la si è detta a sé*, meglio ancora: *ri-detta a sé* “au moyen d'une cause autre”, ovvero, come viene giustamente tradotta quest'ultima espressione, «in un altro contesto», o, con le parole stesse di Valéry: *riprodotta*. Facendo, però, *attenzione* al fatto che «la facoltà di riprodurre ciò che viene percepito è *variabile*, *per il numero di funzioni in gioco* [c.m.]», e che per questo motivo *il sentirsi parlare non “scivola” automaticamente nella direzione di un “veloce” comprendersi*, come precisava peraltro lo stesso Valéry a proposito del *parlare in generale*, allorché scriveva: «la facoltà da parte degli uomini di dire quello che non capiscono, come se lo capissero, di credere che essi lo pensano, quando non fanno nient'altro che dirselo», definendo un simile *misunderstanding* «una delle meraviglie del mondo, forse la meraviglia delle meraviglie»²⁰.

Se dunque, il *fraintendimento* e l'*equivoco*, o forse e meglio: il *malinteso*, fa parte della struttura stessa del parlare, non si può non pensare che esso *affetti* anche l'*infra-sentirsi*, che esso cioè *insista* anche in quel *solco* dove avviene lo scambio tra la cosa sentita e quella intesa, installandosi nello *stesso che si parla* come un'*alterazione dello stesso allo stesso*, come con forza Valéry “segnalava” nei suoi *cahiers*: «La personne qui parle est déjà autre

¹⁹ Valéry (2014), pp. 1236 -1237. Anche Derrida cita questo passo del *Calepin...*, nel suo Derrida (1997), p. 371 e nota 38, e la traduzione insiste nella resa di *entendre* con *intendere*, confermando così il *verso cognitivista* dell'espressione.

²⁰ Valéry (1986), vol. II, p. 83.

que moi – et je suis fait autre qu'elle, par cela seul que cette *personne qui parle m'engendre personne qui entend*»²¹.

Passo quest'ultimo da connettere a un altro del 1942, dove veniva precisato al riguardo del *parlarsi*, come di *un parlare di qualcuno a qualcun'altro*, nella direzione di un «*parler contre tel autre*», e dunque dell'instaurarsi di una *differenza* e *diaferenza* interna tra *Moi* e *Je*, cosicché, in definitiva, e anche per definizione, il: «*Parlarsi*, [appare un] funzionamento strano, immediato che testimonia della grossolanità della nostra idea dell'io, dell'insufficienza delle osservazioni "psicologiche", suscitando così interrogativi di tal genere: «Come ci si può dire qualcosa? E chi è IO (*MOI*), di colui che parla o di colui che ascolta? Della fonte o del bevitore? – Quale relazione fra questi esponenti dell'istante?», che danno adito a una *curiosa e turbativa* confusione o indistinzione degli «esponenti», spingendo Valéry a chiedersi se questa relazione *strana* è da leggersi, inserendo in essa «la funzione del tempo di reazione», come un «dialogo fra lo spontaneo e il riflettuto, fra il *mio* imprevisto e la *mia* previsione». Nel tentativo di trovare una soluzione a questo «dilemma», Valéry scrive quanto segue:

Dato che IO MI parlo, vuol dunque dire che IO sa ciò che ME non sa. C'è una differenza di stato interna. Di più, accade che ME diffidi di ciò che IO pone in evidenza – *articola*. C'è contrasto e complementarietà. A volte quando ME aspetta, fa parlare in IO la sua attesa! *Tutti i nostri personaggi intimi dispongono soltanto, tutti quanti, di una sola bocca e di un solo orecchio* [c.m.] – quantunque più di un *linguaggio* – vale a dire di un adattamento – Cfr. Poesia²².

Una *diatriba* questa tra il *Me* e l'*Io*, che Valéry rafforza e precisa, in una successiva annotazione, ricorrendo all'importante *differenza*, o meglio, allo *scarto posizionale* tra *dire* e *pronunciare*:

...point de «moi» sans «toi». Chacun son Autre, qui est son Même. Ou bien *le Moi est deux* – par définition. S'il y a *voix* il y a *oreille*. Intérieurement il y a *voix*, il n'y a pas *vue* de qui parle. Et qui décrira, définira la *différence* qu'il y a *entre cette phrase même qui se dit et ne se prononce pas*, et cette *même phrase sonnante dans l'air*. Cette identité et cette *différence* sont un des secrets essentiels de la nature de l'esprit. – et qui l'a signalée? Qui l'a «mise en évidence»? De même pour la *vue*. Je crois que le rapport de ces possibilités de double effet est dans la puissance de motilité, laquelle on ne méditera jamais assez. C'est en elle que gît le mystère du temps, c. à. d. l'existence de ce qui n'est pas. Potentiel et inactuel²³.

Da tutto ciò, ritengo che quello che è importante cogliere e sottolineare *nella frase o parola interiore*, «che si sente (*s'entend*) senza alcun rumore e si articola senza movimenti – come in un circuito chiuso»²⁴, è il fatto che se *sentire* è *parlare* e anche *viceversa*, e questo *viceversa* è, però, decisivo, perché con esso Valéry segnala il *chiasma* costitutivo dell'essere-che-parla, *fatto di «un'attenzione a doppia entrata»*, ovvero di un *rinvio* costante e strutturale dal sentire *al* parlare e dal parlare *al* sentire, nel quale rinvio, come si è letto, prende posto e *si inaugura il dibattito interiore tra il me e l'io*, meglio ancora si stabilisce *fra di loro* una *diatriba* che riprende e rimodula il *malinteso* inerente al *parlare in generale*, convertendolo e doppiandolo, come si è letto, con una *sentita diffidenza*, da parte del ME: che non sa, *versus* l'IO che invece parlando sa.

E allora, se così si dispongono le postazioni in quell'*inter-mezzo* tra colui che parla e colui che sente, il *dir(se)la*, *riproducendola*, *la cosa che si sente e ri-dicendola sentirla*, ma a patto nel dirla di (ri)sentirla *senza pronunciarla*, e soprattutto «prim'ancora» di *comprenderla* – giacché, come ha precisato Valéry, se *tra* «lo spontaneo e il riflettuto», *fra*

²¹ Valéry (1957-1961), vol. 20, p. 15.

²² Valéry (1986), II, p. 94, ho modificato in parte la traduzione.

²³ Valéry (1957-1961), vol. 22, p. 304.

²⁴ Valéry (1986), II, p. 89.

«il mio *imprevisto* e la mia *previsione*» interviene un «tempo di reazione», e in questo *tempo reattivo* avviene che «L'Un et le Seul se distingue – *La Personne qui Parle* n'est CE qui n'est pas Personne, et qui *Sent* et ne sait *Parler*»²⁵, – allora, è solo a patto di ridirsela “a bocca chiusa” la cosa sentita e solo dopo essersela detta a *quella maniera*, cioè senza pronunciarla, accompagnata anche da tutta la diffidenza che si sprigiona da ME mentre la (si) sente e se la ridice, che l'*entendre* (che è sempre in prima istanza e alla lettera *versato* in direzione del semplice sentire, ovvero “*percepire con l'orecchio*”) può essere fatto *glisser* verso il secondo significato dell'*entendre*, cioè il *comprendre* (capire il qualcosa che si è sentito).

D'altro canto, come riporta Michel Lechantre nel suo saggio *L'hieroglyphe intérieur*, tra le tante definizioni presenti nei suoi *cahiers*, Valéry aveva raffigurato il *Moi* sotto la dicitura esplicativa: *Le moi ou Bouchoreille*²⁶, confermando e precisando così non soltanto il rinvio stretto, fondativo, direi, dello stesso *Moi* agli organi: *bocca-orecchio* che *gli danno corpo e consistenza*, per cui si potrebbe, – ma *tenendo a mente quanto Valéry aveva precisato* nel passo del 1942 parlando dei *personaggi* del teatro interiore che «hanno soltanto una bocca e un orecchio»²⁷ –, riprendendo la formulazione derridiana, *ma senza la barratura sospensiva e/o sublimante* che vi ha (im)messo il suo autore quando l'ha fatta scivolare dall'empirico all'oltre-empirico²⁸, spiegare e individuare il *Moi*, nella sua istanza principe e poco umanistica «con la conformazione anatomica di un animale nel mondo», una conformazione, *ça va sans dire*, singolarmente *peculiare* in quel particolare *animale nel mondo che chiamiamo uomo e dice sé attraverso la fonazione “discorsiva”*, in base alla quale, e proprio a partire dalla centralità della Voce, il fatto del *Linguaggio* più che *agglutinarsi* a se stesso, e *signifier* mediante un simile agglutinamento l'uroborica centralità e “erezione” del così detto e *sedicente Uomo, individua e rende sensibile innanzitutto e soprattutto la presenza singolare di Ce qui parle*.

Scriveva infatti Valéry:

Prima ancora di *significare* una qualsiasi cosa – ogni emissione di linguaggio *segnala* che *qualcuno parla*.

Questo è decisivo – e non rilevato – quindi neanche sviluppato dai linguisti.

La *voce* dice da sola un bel po' di cose, prima di agire come latrice di messaggi particolari.

Essa dice: Uomo. Uomo, donna, bambino. Una certa lingua, conosciuta o meno. Chiede, prega, ordina; una certa intenzione. Ecc.

E accade che questa percezione *presignificativa* annunci *“poesia”*. Ancor prima di aver capito, *siamo “in poesia”*²⁹.

Passo questo da mettere, sulla base dell'ultima frase: «...questa percezione *presignificativa* annunci[a] *“poesia”*. Ancor prima di aver capito, *siamo “in poesia”*», in stretta correlazione con un passo del 1939 (e anche con quello del 1942 già citato sopra, che si chiudeva analogamente con il rinvio alla *poesia*) nel quale parlando di *Ego poeta*, e del suo «sogno di poeta»: «comporre un discorso, – una parola dalle modulazioni e relazioni interne – *nella quale il fisico, lo psichico e le convenzioni del linguaggio* [possano] *combinare le loro risorse*

²⁵ Valéry (1957-1961), vol. 17, p. 742. Ho preferito riportare il passo in originale, ma per la trad. it. cfr. Valéry (1986), II, p. 76. Invito il lettore a connettere la differenza qui presentata, tra *l'Uno* e *il Solo*, tra la *Persona che parla* e la (non)-*persona*, o *Persona-Nessuno, che sente*, all'altra differenza segnalata da Valéry tra il *Me* e il *Je* nel passo del 1942 citato, si veda n. 21.

²⁶ Valéry (1957-1961), vol. 24, p.107; Lechantre (1972), p. 633.

²⁷ Si veda qui la nota 21.

²⁸...ricordiamo: il *foro interiore* che è «l'“intendersi parlare” (*s'entendre-parler*)» è quel «circuito autonomo [...un] *fenomeno in apparenza molto fattuale* [c.m.] che si potrebbe sempre spiegare con la conformazione anatomica di un animale nel mondo (ma che produce, se se ne vuole seguire le conseguenze, perfino il concetto di un'origine del mondo, squalificando così la pretesa empiricità regionale della spiegazione “fisiologica”); si veda qui la nota 16.

²⁹ Valéry (1986), vol. II, p. 106, il passo è del 1944. I *Quaderni* sono in traduzione presso la casa editrice Adelphi, e finora sono apparsi solo cinque volumi, tutti tratti dall'edizione Valéry (1973-1974).

[c.m.]. Con certe ben definite divisioni e cambiamenti di tono», Valéry demarcava, poi, se stesso e la sua ricerca *con uno stacco netto* dal suo maestro Mallarmé, precisando:

Ma, venendo *al fatto*, chi parla in una poesia? Mallarmé pretendeva che fosse il Linguaggio stesso.

Secondo me – sarebbe – l'Essere *vivente* E *pensante* (contrasto, questo) – e che spinge la coscienza di sé verso la cattura della propria sensibilità – che sviluppa le proprietà di codesta nei loro implessi – risonanze, simmetrie, ecc. – sulla *corda della voce*. Insomma il *Linguaggio* generato dalla *voce*, non la *voce* generata dal *Linguaggio*³⁰.

Risulta quindi evidente da questi soli passi, quanto la posizione valeriana sul linguaggio più che essere debitrice, o addirittura appartenere «à la métaphysique de la présence», come scrive Lechantre³¹, un'affermazione, questa di Lechantre, che, – pur riprendendo il dettato valeriano enunciato nel primo rigo del passo del 1944: «Prima ancora di *significare* una qualsiasi cosa ogni emissione di linguaggio *segnala* che *qualcuno parla*», e dunque, come chiosava Valéry: «Insomma il *Linguaggio* generato dalla *voce*, non la *voce* generata dal *Linguaggio*» –, *rovescia di fatto* la dichiarata *sequenza* stabilita e voluta da Valéry della *voce* che genera il *linguaggio*, e non *viceversa*, in quanto, pur definendo quest'affermazione valeriana un «*préalable absolu*», Lechantre dichiara che questo “dato”, in quanto *apriori*, *certifica* «l'existence du langage, la présence du locuteur, et s'y subordonne»³². Solo che, ponendo Lechantre, nella sua sequenza interpretativa, *anzitutto* l'esistenza del linguaggio, poi la presenza del locutore, egli finisce col *reimmettere* l'istanza della *Voce*, chiaramente affermata da Valéry *contro l'assolutismo del Linguaggio* professato da Mallarmé, *nella scia iperlinguistica mallarmeana*, *mis-intendendo* così il fatto valeriano, che, *anti-metafisicamente*, estrae e pone in rilievo oppositivo rispetto al *pre-supposto*: *il y a (du) Langage*, il concreto, e *vivente*, *chi parla*, il *locutore*... E se per Valéry è questo “dato” concreto, cioè il fatto “*principiale*” che ci sia un locutore, o meglio e più precisamente: una *Voce che parla* (e che non coincide, *tout court*, con (l')*Io*, come malamente “legge” Lechantre!) *l'affaire decisivo* nella relazione *Linguaggio-Voce*, per cui il Linguaggio c'è solo se c'è ad articolarlo con la *Voce* propria *un/una locutore-locutrice*, direi che è quasi inutile, e *fuorviante* anche, *giocare*, come fa invece Lechantre, di rimbalzo su Valéry allorché gli rende *nota* – a lui che mal tollerava l’“hegelismo” di Mallarmé, figurarsi vederselo forzosamente e astutamente “applicato” – una *vicinanza* al “groviglio” hegeliano attraverso rimandi alla *lettera hegeliana* sul rapporto Io-Linguaggio, che testimonierebbero per l'appunto la prossimità “riflessiva” di Valéry all’hegelismo...!³³ Io ritengo, invece, contrariamente a Lechantre, che *mantenere* una *distanza “singolare”* tra la *Voce* e (l') *Io*, e dunque non assimilarli come fa lui “utilizzando” passi dell’Hegel fenomenologo, sia *dirimente* per comprendere la posizione valeriana, la peculiare ricerca valeriana sulla “natura” del linguaggio e la sua “funzione” nella *costituzione della soggettività*.

³⁰ Valéry (1985), vol. I, p. 318. Mi sia consentito, a proposito della differenza di posizioni sul *linguaggio* tra Mallarmé e Valéry, rinviare al mio scritto *Per allusione non per illusioni*, contenuto in Papparo (2001), pp. 73-95.

³¹ Lechantre (1972), p. 631.

³² *Ibidem*.

³³ «S'il “ignore” – scrive Lechantre – délibérément Hegel [15.534 – 28.923] et s'afflige que Mallarmé s'y soit emporté [14.44], par une nouvelle coïncidence il s'accorde avec la *Phénoménologie de l'Esprit* et le commentaire qu'elle fait de Schiller: “Aussitôt que l'âme parle, l'âme, hélas! ne parle déjà plus.” Hegel écrit: “Le Moi qui s'exprime est entendu (...) Qu'il soit entendu, dans ce devenir son être-là lui-même expire immédiatement” ou encore “l'intérieur dans le langage se fait un autre”. Les *Cahiers* paraissent résumer: “la personne qui parle est déjà autre que moi – et je suis fait autre qu'elle, par cela seul que cette *personne qui parle* m'engendre *personne qui entend*” [20.15]» (Lechantre, 1972, p. 639). Nella citazione i numeri tra parentesi quadre rinviano all'edizione *en fac-similé* dei *Cahiers* (Valéry, 1957-1961), dove la prima cifra rinvia al volume e la seconda alla pagina. Per quanto riguarda i passi di Hegel citati da Lechantre (che li dispone diversamente da come appaiono nel testo hegeliano tradotto in francese da J. Hippolyte), essi sono tratti dalla sez. VI. *Spirito* – B. *Spirito estraniato da sé* («Enunciandosi, *Io* viene *recepito* (...) Quando l'*Io* è *recepito*, la sua *esistenza* stessa è immediatamente *estinta*», Hegel, 2008, p. 337) e dalla sezione V. *Certezza della ragione*. – A. *Ragione osservatrice*, («...l'interno nel linguaggio... si fa altro», *ivi*, p. 210).

Per comprendere questo e soprattutto il fatto che la ricerca di Valéry si è sempre svolta a distanza assoluta da *qualunque* “metafisica” del Linguaggio, e anche da *qualunque* cornice *transcendentalista*, è sufficiente andare a vedere la singolare *figura* di Metandro che Valéry s’inventa e propone in un passo dei *cahiers* degli anni 1932-1933.

Facendo uso del suo peculiare scetticismo, Valéry affermava, a proposito di quei «fenomeni strani» che sono le parole, che si tratta di «ascoltare gli uomini così come noi facciamo con gli uccelli – o con le foglie». E nella sua ansia di liberare il pensare dal linguaggio, o quantomeno di *sospendere il potere restrittivo del linguistico sul pensare-vocare*, aveva, come si è detto, *inventato* una *étrange* figura che, già solo nel nome: Metandro, esprime la sua peculiare funzione e collocazione, discostandosi e da *Monsieur Teste* (pura e purificata figura di autosservazione di sé, del proprio potere mentale) e da *Gladiator* (l’acrobata o il ginnasta del pensare).

Alla lettera infatti, Metandro significa aldilà dell’uomo (*metà anér*) e il suo compito, anzi «il dono singolare ricevuto dal cielo», consiste nel non comprendere le parole prive di senso (quelle cioè che non si restringono ad un ambito preciso e concreto, come le grandi parole-vuote della filosofia) e di percepirlle «soltanto come rumori». Più precisamente ancora, Metandro fa calare il suo scetticismo anche su quelle parole che hanno un senso preciso, giacché, in nome della sua peculiare discendenza, la sua funzione principale consiste nell’andare aldilà.

Metandro [...] consider[a] *naturalmente* il loro [delle parole] significato come un *atto* di colui che parl[a] – (atto più o meno riflessivo e completo), *prima di intenderle come volte a rappresentare qualcosa* [c.m.]. *Prima* della cosa espressa, percepiva dunque le condizioni istantanee – l’impulso, il sorteggio, la disposizione riposta – e le restrizioni celate o la tensione più o meno recondite – di *Quello che parla...*

Il *significato* del *parlare* [infatti] è soltanto un effetto, e dunque una parte – di un certo *ciclo* d’atto. Questo atto prende a prestito *mezzi convenzionali comuni*, si riferisce a un sistema di cose pressappoco comune a t[utt]i gli uomini; ma è il prodotto di *qualcuno* – Ecc³⁴.

L’inversione riflessiva di Valéry-Metandro si dirige dunque verso il campo espressivo-agente del parlante, si sposta cioè dal campo del significato a quello del soggetto-parlante e delle sue *performatività*. Situandosi in uno spazio a-intenzionale, l’attenzione si dirige sul campo *pre-significativo* *indicato* dal parlante, cosicché, *da questa attitudine performante*, non sono più le cose significate, ma «l’impulso, il sorteggio, la disposizione riposta – e le restrizioni celate o la tensione più o meno recondite – di *Ce qui parle*» a occupare l’intero campo, e a richiedere quell’attenzione, che i «linguisti» non hanno concesso, alla *figura del parlante*.

Un raggio d’azione, quello messo in atto dall’attenzione rivolta alla *pre-significazione*, che *attraversando*, quasi mai vista, *come un contorno* la cosa significata, *ritaglia*³⁵, sposta e direziona lo sguardo “pensante” di Metandro verso un campo, *quello “poetico-poietico” della Voce*, poco o per nulla esplorato dal soggetto *langagier*, che, *quasi mai considerando in primis l’atto vocante* che dice innanzitutto: «Uomo. Uomo, donna, bambino. Una certa lingua, conosciuta o meno. Chiede, prega, ordina; una certa intenzione...», si direziona, *vice versa*, con ostinata velocità, e con tutta la presunta e presuntuosa padronanza di un logos ridotto a *sola mente* a esprimersi come discorso-significante, sul *significato dell’atto*, trascurando, giustappunto, “ciò che” di continuo “mormora”, *attraversando-scindendo il locutore* e così *indicando*, prima ancora del *verso-dove-va-a-finire*, la “fonte” *esistentiva* da cui “zampillerà” il succedaneo *significato* «preso a prestito» – come evidenzia Valéry

³⁴ Valéry (1986), vol. II, p. 69.

³⁵ Per una lettura del *contorno*, visto non come «ciò che sta, come una pellicola invisibile alla periferia delle cose, assicurandone così la coerenza e la tenuta», ma piuttosto come: «ciò che le penetra e le scinde», meglio ancora: le *attraversa*, finendo così “per essere” in una certa misura *parte della cosa/delle cose* e in questo *traversarle*, aggiungerei io, sotto la forma di un *taglio* e un *ritaglio*, *semplicemente* “puntuandole”, si veda il saggio di Finzi, *Silhouettes*, in Finzi (1983), pp. 65-92, in particolare p. 67.

parlando del «ciclo d'atto» di *Ce qui parle* – «[da] mezzi convenzionali comuni, [riferendosi] a un sistema di cose pressappoco comune a t[utt]i gli uomini;» ma rimanendo, nel mentre opera così, «il prodotto di *qualcuno*!»

È proprio allora perché Valéry si attesta su *questo campo della voce*, sul suo *timbro* innanzitutto – e su questo Derrida non può che *seguire Valéry, ripetendone l'assunto-base*, ovvero che «il timbro di voce marca con la sua insostituibile qualità l'evento di linguaggio. Esso ha più importanza, a questo titolo, della *forma* dei segni e del *contenuto* del senso»³⁶; è proprio perché “primarie” e “decisive” sono, in Valéry, le *modulazioni* della voce (“principiali” senza per questo essere “originarie”, come vuole Derrida che in questo segue Valéry, ma non per questo *inessenziali* e *ininfluenti*, come vuole, invece, il paradigma ostinato seguito da Derrida e Lechantre di *azzeramento di ogni qualsivoglia presenza e “presenzialismo” fontali*)³⁷ che ha senso l'affermazione derridiana: «Qui si annuncia la questione della psicoanalisi»³⁸.

E in effetti, pur con tutte le possibili *forzature*, che contrastano con la decisa presa di posizione valeriana di ritenere la propria riflessione *altra cosa da Freud e dal freudismo*, l'indagine valeriana sulla voce, *indice* della più *lampante singolarizzazione* (Uomo, donna, bambino) *ma anche* della altrettanto *lampante estraneità nello stesso* («Questa voce (morbosamente) può diventare del tutto estranea», scriveva Valéry)³⁹, bene si sposa, anche se a distanza e nella distanza, con l'*accento* posto a sua volta dalla psicoanalisi sulla “presenza” interna al “soggetto”, più che di *una Voce*, della *molteplicità di voci* (come risulta *evidente* nella paranoia, ma altrettanto *evidente* nel “semplice” “dialogo interiore”), una *molteplicità vocale* rilevata da Freud fin dentro il suo concetto di inconscio, e sul suo “funzionamento”, e da lui espressa con l'affermazione, *ermeneuticamente rilevante* per la “comprensione” della “natura” dell'inconscio, di un *dialett(al)ismo dell'inconscio*, ma, aggiungerei io, con l'avvertenza e la precauzione a non *far slittare tourt court* l'espressione freudiana nella univoca e “neutra” direzione-versione “langagière”⁴⁰.

³⁶ Derrida (1997), p. 379.

³⁷ Si vedano al riguardo le considerazioni, successive al passo che abbiamo citato sopra del timbro che «marca con la sua insostituibile qualità l'evento linguaggio», o, con le parole di Valéry prese a prestito dal dialogo *L'idée fixe* citate dallo stesso Derrida subito dopo, «...mi basta vedervi parlare, intendere (*entendre*) il vostro timbro e la vostra impostatura di voce. *Il modo di parlare dice più di quello che si dice*. Il contenuto non ha alcuna importanza...essenziale». Questo passo lo si può leggere, in traduzione diversa, in Valéry (2008b), p. 128: «Dunque, quanto a lei, mi basta vederla parlare, ascoltare [*entendre*] il timbro, gli stacchi della sua voce. *Il modo di parlare dice più di quel che si dice*. Il contenuto non ha nessuna importanza... essenziale». Va tuttavia sottolineato come, in obbedienza al paradigma *anti* o *a-presenzialista*, Derrida *sposti* invece l'inequivocabile posizione valeriana sulla “presenza” dell'istanza “soggettuale-personale” (*absit iniuria verbis!*) della Voce *come necessario transito per comprendere la “natura” del Linguaggio*, e *trasduca*, in direzione *ostinata e contraria*, la posizione valeriana *verso una metafisica dell'anti-presenza*, come se a Valéry facesse problema, o costituisse per lui un tema da mettere all'indice, *la presenza del “parlante”*, anche tenendo conto della differenza posta da Valéry *tra origine e fonte*, e sulla quale Derrida *gioca* la propria lettura, in un passo dei *Cahiers* del 1940, dove si legge: «Bisogna risalire alla *fonte* – che non è l'*origine*. L'*origine* è, in tutto, *immaginaria*. La *fonte* è il fatto al di qua del quale si propone l'immaginario: l'acqua sgorga in quel punto. Al di sotto, non so cosa ha luogo?» (Valéry, 1957-1961, vol. 23, p. 592).

³⁸ Derrida (1997), p. 382.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Forse non è un caso, e va segnalato *qui* e proprio per meglio avvicinare la questione valeriana della voce alla *questione* di “chi parla” nel “soggetto” e “come parla” il *soggetto(dell')inconscio*, se Freud scriveva che «l'inconscio non parla un unico dialetto» [S. Freud, *L'interesse per la psicoanalisi*, in Freud (1978), vol. 8, p. 260], accentuando, con questa espressione, il fatto che il *linguaggio (dell')inconscio* sia, insieme, “espressione” de «l'ordine del Simbolico», per dirlo *à la Lacan*, nel quale ogni “soggetto parlante” è *inscritto* ma anche *l'inflessione posturale* che ogni soggetto che parla immette, *con la sua voce singolare*, nella comune e accomunante *pratica linguistica*. Se il dialetto, infatti, è per definizione una *variante fonetica*, dire che l'inconscio non parla un unico dialetto, significa allora che a “campeggiare” *nell'inconscio*, più che l'*asettico* (sit venia verbo!) ordine del linguaggio (foss'anche quest'ordine *preso* e “*inteso*” nella versione del *significante*, vale a dire come attenzione all'elemento formale, fonico o grafico, del segno linguistico), come recita il dizionario e come Lacan non ha smesso, interrogando Freud, di porre in evidenza), è *la maniera “espressiva” attraverso cui viene modulato il linguaggio e il suo ordine*, o, per dirlo con Freud, è l'impiego di determinate «formazioni idiomatiche» (*ibidem*), appunto *dialett(al)ismi*, ad essere *pregnante* nella sua, dell'*inconscio*, cioè, “comprensione”. Cosa questa del *dialett(al)ismo*, intendendolo appunto e primariamente come *inflessione della, e di una “idiosincratia e idiomatica”, vocalità, nella struttura del Linguaggio*, che avvicina, forse, e più di quanto

Ma *come* e *perché* si annuncia *qui*, e proprio *qui*, «la questione della psicoanalisi?», se, come lo stesso Derrida sottolineerà qualche pagina dopo a proposito della riflessione valeriana su Svedenborg, questa riflessione *marca*, pur nella *prossimità tematica* dei due discorsi, anche la più radicale distanza da quella freudiana (racchiusa, ad esempio, nell'analisi delle *Memorie del presidente Schreber*)? Se Valéry pone al cuore del soggetto l'Implesso, non traducibile in o rinviabile a «l'Inconscio o il Subconscio» (come provocatoriamente suggerisce, apparentandoli, il Dottore del dialogo *L'idée fixe* all'Autore, avendone in risposta un: «Vuole che la butti a mare?... Sa bene quanto odio queste parolacce?»)⁴¹, perché l'implesso è, innanzitutto e soprattutto, figura e configurazione di una *soggettività stratigrafica e pliée*, – come tale tutta “sprofondata” nella e “espressa” dalla sua “più profonda superficie” («ciò che nell'uomo vi è di più profondo è la pelle, *nella misura in cui egli si conosce*»), e dunque *formale e formalista*⁴² piuttosto che “semantica-significativa”⁴³, sicché la soggettività viene *sciolta e dissolta* nei *solchi profondi* di una psichicità “turbata” e “disturbata” dalle sue scenografiche “rappresentazioni” oniriche e sintomali o dalle sue *insistenti voci*, – come *intendere*, allora, al di là di una *veloce analogia*, l'annunciarsi de *la questione della psicoanalisi?*⁴⁴

Subito prima, Derrida ha, da un lato, *evocato*, e giustamente, l'accadere delle voci in qualcuno come il tratto “perturbante” della “com-presenza” nell’“interno” di qualcuno, di una *voce che il qualcuno “sente” morbosamente estranea*, un *qualcuno* che «entend [mais] il reste seul à entendre et perçoit comme source étrangère ce qui procède, dit-on, de son propre dedans»⁴⁵; e, dall'altro, ha messo anche, e in maniera interrogativa, *quest'esperienza allucinata* a ‘confronto’ *problematico* con la *voce poetica*⁴⁶. Ragionando poi, attraverso il rimando a un passo tratto dai *Cahiers* (1918-1921), su quel che Valéry aveva pensato della *questione Svedenborg*, Derrida, nel sottolineare che nelle ultime tre pagine del testo valeriano su Svedenborg vi è da parte di Valéry «un'obiezione di principio contro ogni ipotesi di tipo psicoanalitico», riassume così «il nerbo dell'argomentazione» valeriana:

...non si può accedere a questi fenomeni di allucinazione o di onirismo che attraverso un discorso narrativo, una catena verbale, discreta, relazionale, di descrizioni *post festum*, di trascrizioni, di traduzioni di trascrizioni, ecc., lasciando sempre fuori portata l'esperienza stessa, “ciò che non può essere nominato”. E prima di concludere su quello che egli chiama dubitosamente “il mistero Svedenborg”, [Valéry] aveva scritto: “Ecco perché sono ben lontano dal far affidamento sulle pretese analisi dei sogni che sono tanto

non si pensi ma senza nessuna pretesa di far *coincidere* punto a punto i loro discorsi, Valéry e Freud sul *comune terreno* d'indagine della *comprensione* dell'*esprit* (e le sue “funzioni”) e della *Seele-Psyché* (o *seelischer-psychischer Apparat*, e le sue “istanze”).

⁴¹ Valéry (2008b), p. 70.

⁴² Ivi, p. 44.

⁴³ Così giustamente riassume Derrida i due *versanti*, valeriano e freudiano, aggiungendo, incidentalmente, che *in rapporto* al freudiano punto di vista «semantico-significativo», il valeriano «punto di vista formalista» «produce un effetto di oscurantismo» (*sic!*), cfr. Derrida (1997), p. 385. Faccio presente al lettore che questa *secca incidentale* Derrida, qualche pagina dopo, la *smusserà*. Pur ripetendo la propria incomprendimento sul perché in Valéry sia continuato a sussistere un «rigetto compulsivo e ostinato della psicoanalisi», quando tutta la sua ricerca «ha impietrato i pregiudizi del senso, della sostanza, del soggetto, del contenuto, ecc.», e dunque *ha in qualche maniera percorso lo stesso tragitto psicoanalitico*, contribuendo anche a «tutta quell'ondata che ha prodotto, dopo la guerra, una determinata rilettura di Freud» (ivi, p. 387), Derrida precisa: «non voglio assolutamente trarre la conclusione che il formalismo critico di Valéry venga ad essere squalificato. *Qualcosa di esso rimane necessario e deve essere mantenuto, mi sembra, contro tutti i semantismi precritici. I discorsi psicoanalitici che conosciamo sono lungi dall'esserne esenti*» (ivi, p. 390).

⁴⁴ Valéry (2018), pp. 31-32.

⁴⁵ Derrida (1972), p. 354 dell'edizione francese (che qui preferisco citare direttamente dall'originale, per gli ovvi motivi che sono stati finora alla base del mio ragionamento sul “s'entendre parler”; si veda tuttavia la traduzione italiana di questo passo, dove l'*entendre* è reso sempre con *intendere*. Derrida (1997) p. 382.

⁴⁶ «Peut-on régler ce problème comme celui du poète? Peut-on se contenter de dire que, en somme, puisque la source est transcendantale, cette hallucination est aussi normale, à peu près, exagération à peine mettant à nu cette vérité que serait l'hétérogénéité essentielle de la source?» (*Ibidem*).

di moda al giorno d'oggi, in cui sembra che si sia forgiata una nuova Chiave dei Sogni" [...].

e ne trae, in conclusione, la seconda "puntuazione": «*Qui si impone la questione della psicoanalisi*»⁴⁷.

Abbiamo dunque, nella lettura derridiana di Valéry, due *loci* rilevanti dai quali emerge la figura di Freud e la sua "scienza del soggetto": nel primo, sotto forma di *question de la psychanalyse*, essa si annuncia e nel secondo si impone. E se nel primo, la "prossimità" valeriana alla *question* passa attraverso il riferimento, presente, anche se in maniera diversa nell'uno e nell'altro pensatore, alla dimensione della Voce, vista, *tra le altre cose*, come *il luogo nel quale prende rilievo il rapporto dell'Io al Tu* (o all'Altro), nel secondo, in maniera pertinente Derrida usa il verbo *imporsi*, anche e proprio per il modo in cui Valéry reagisce «con tanto nervosismo» alla *diffusione* della psicoanalisi, e innanzitutto e soprattutto sul fatto che la psicoanalisi tematizzi nel suo operare proprio «ciò che non può essere nominato»... se non *trapassato* in una «traduzione della traduzione»⁴⁸.

Come a dire, in altri termini, che, per quanti sforzi Valéry ha fatto *per tenere al margine la questione-psychoanalisi*, un *a margine* che Derrida giustamente traduce in un più pertinente *à côté*⁴⁹, la *questione psicoanalisi* torna e ritorna, sotto la penna e nella mente di Valéry, *a imporsi* e a «scatenargli» la *reazione difensiva del rifiuto*⁵⁰... per non trovarsi, probabilmente, come sottolinea lo stesso Derrida, nella identica situazione nella quale si trovò Freud che «per un lungo periodo di tempo [evitò] di leggere Nietzsche», adducendo a propria scusante, più che la «temuta» «priorità» dei temi, la volontà di «conservar[s]i libero da ogni influsso esterno», pur essendo consapevole del fatto, *e nel fatto*, che le analisi nicciane «[coincidevano] in modo sorprendente, con i risultati faticosamente raggiunti dalla psicoanalisi»⁵¹

⁴⁷ Derrida (1997), p. 384, c.m. Il passo del saggio valeriano citato da Derrida, si trova a p. 31 di Valéry (2018).

⁴⁸ E il riferimento è qui all'operare *per il tramite della Deutung*, «traduzione di una traduzione», precisa Valéry, sulla «materia onirica» *per estrarre il significato del sogno stesso*; ma sottolinea Valéry «Il sogno è un'ipotesi, in quanto lo conosciamo solamente attraverso il ricordo, ma questo ricordo è necessariamente una fabbricazione. Noi costruiamo, ridisegniamo i nostri sogni; ce li esprimiamo, vi diamo un senso; il sogno diventa narrabile: storia, scene, distribuzione di personaggi e, in questo scenario di ricordi, il ruolo svolto dal risveglio, il riconoscimento, ci è indiscernibile da ciò che restituisce, forse, qualcosa dell'originale perso per sempre. Ma inoltre capita anche che noi raccontiamo quel sogno: l'ascoltatore a sua volta traduce questo racconto nel suo sistema d'immagini; se egli si vanta di studiare i sogni, ragionerà su quel che immagina, che è la trasmutazione di una trasmutazione. La traduzione di una traduzione può certo conservare qualcosa, ma *non ciò che non può essere nominato* [...] che] è proprio quello che ci interesserebbe cogliere, [e] che ci darebbe qualche idea di quel che può essere *la coscienza sotto il sonno*, la produzione e la sostituzione di quasi-fenomeni, il perpetuo stato nascente di una vita mentale senza ritorno, essenzialmente istantanea» (ivi, pp. 31-32).

⁴⁹ ...al riguardo del quale Derrida ipotizza che *avrebbe potuto essere altro dal rifiuto*, in sostanza più *argomentato* e proprio a partire dagli assunti-base della riflessione valeriana, che non era priva in questo specifico caso di *argomenti propri*. Scrive infatti Derrida: «Tutti i motivi sui quali ho insistito e altri ancora *fanno concordare fino a un certo punto, in ogni caso nel principio che le ispira, le analisi di Valéry con quelle di Freud*: ri-definire l'io e la coscienza come effetti in un sistema, sviluppare la logica di un narcisismo primario in rapporto ad una pulsione di morte, interessarsi sistematicamente a tutto ciò che sfugge al controllo della veglia (la meditazione di Valéry sul sogno fu incessante), ecc» (Derrida, 1997, p. 384, il corsivo è mio).

⁵⁰ «Valéry, scrive Derrida, avrebbe potuto avanzare degli argomenti, manifestare il suo disaccordo, porre delle questioni epistemologiche, interrogare in modo vigile quello che all'epoca gli era possibile comprendere della psicoanalisi: *l'ha fatto solo opponendo il suo punto di vista formalista – che dunque qui produce un effetto di oscurantismo – a quello che egli considerava come il punto di vista semantico, "significativo" di Freud sul sogno*» (ivi, p. 385, i corsivi sono miei).

⁵¹ Cfr., Freud, *Autobiografia*, in Freud (1978), vol. 10, p. 127. Derrida nel sottolineare che «Valéry ha senza dubbio avvertito [la] prossimità, forse eccessiva» a Nietzsche, si chiede se l'*evitamento* valeriano nei confronti del pensatore tedesco non sia dovuto alla «stessa ragione che gli ha fatto respingere Freud», e chiosa poi *il triangolo* che si compone tra Nietzsche-Freud-Valéry con una *dualità di posizionamenti* nella quale i nomi di Freud e Valéry si scambiano tra di loro *il testimone della distanza nella prossimità* rispetto a Nietzsche e quello della *prossimità nella distanza fra loro due*, deducendone Derrida da questa dualità una nuova *triangolazione 'acronologica'* giacché pone il nome di Freud a far da *passante* tra Nietzsche e Valéry. Scrive infatti Derrida: «Freud sapeva anticipatamente che, se Valéry non poteva riconoscere Nietzsche, era perché Nietzsche

«Scartando», al riguardo del *rifiuto valeriano*, sia una lettura «che potrebbe somigliare ad una psicoanalisi della resistenza di Valéry alla psicoanalisi», nonché una lettura «storicista», «che spieghi perché Valéry, a quella data, non poteva leggere Freud, leggerlo come lo leggiamo noi ora o come lo leggeremo noi d'ora in poi», e aggiungendo a queste prese di distanza la *sottolineatura* che le riflessioni valeriane su: «L'attenzione al linguaggio, alla retorica, all'istanza formale, ai paradossi del narcisismo, la sua diffidenza nei confronti di un semanticismo ingenuo, ecc., hanno senza dubbio contribuito e in ogni caso sono stati parte di tutta quell'ondata che ha prodotto, dopo la guerra, una determinata rilettura di Freud», Derrida *mette al centro* della sua analisi critica dell'atteggiamento valeriano nei confronti della psicoanalisi, *per spiegarne*, a partire da e «nel sistema testuale di Valéry» in qualche maniera anche *i motivi del rifiuto*, «una certa partizione e un certo conflitto di forze tra due operazioni critiche, nel punto più acuto e più inedito di due discorsi [quello di Valéry e quello di Freud] necessariamente eterogenei in se stessi»⁵².

E individua quella «certa partizione e conflitto» in «un concetto e [...in] una parola»: l'*Implesso*, denominandolo un *foyer*, ovvero un termine «di grande densità economica [...] punto d'incrocio di una grande circolazione», un termine, specifica Derrida «Ovunque implicato, mai sorpreso né oltrepassato, questo fuoco sembra ricondurre tutto a sé come a una fonte», che il traduttore italiano giustamente s'ingegna a rendere «visibile» proponendolo al lettore sotto la dicitura: *foco(laio)*⁵³.

Di questa parola-concetto: *implexe*, Derrida precisa «che marca esattamente un'implicazione che non è una, un'implicazione che non si può ridurre ad un semplice, una implicazione e una complicazione della fonte che, in un certo modo, non è possibile de-implicare»⁵⁴. E in questa precisazione *giocata* a partire da, e tra, la *lettera* e il *significato* del termine *implexe* in quanto tale, è già contenuto il *motivo* per cui Derrida lo richiama a far da *tramite negativo-negante* (una specie di *organo-ostacolo*, per utilizzare una formulazione bergsoniana) tra i due discorsi: quello valeriano e quello freudiano.

Del ricco termine *implesso*, Derrida, limitandosi al testo de *L'idée fixe* nel quale esso compare e fa da tema (quasi) portante al dialogo, opportunamente mette in evidenza la sua cifra riassuntiva e strutturale richiamando le parole impiegate da Valéry: *eventuale*, *virtuale*, attraverso le quali viene compendiato l'uso del termine *implexe*⁵⁵. E ponendo l'accento sul fatto che l'*implesso* *marca* «l'impossibilità per un presente, anzi per un presente, per la presenza di un presente, di *presentarsi* come una *fonte*: semplice, attuale, puntuale, istantanea», Derrida sintetizza *questo impossibile presente* come «un complesso del presente che racchiude sempre il non-presente e l'altro presente nell'apparenza semplice della sua identità puntuale [come] la potenzialità o piuttosto la potenza, la *dynamis* e l'esponenzialità matematica del valore di presenza, di tutto ciò che essa sostiene, cioè di tutto – ciò che è»⁵⁶.

Congiungendo poi l'*implesso*, inteso come «non-coscienza o [...] non-presenza, [...] non-semplicità [...] alla coscienza presente, anzi alla presenza a sé di cui essa apre la virtualità dinamica», Derrida riassume l'«essere» dell'*implesso* e il suo «funzionamento», la sua «*postura*», aggiungerei io, riportandolo al e includendolo nel «filosofema classico [della] *dynamis*», cosicché da questa prospettiva se l'*implesso* «sta alla percezione o alla coscienza di sé come la potenza all'atto», esso, in quanto cosciente virtuale *in rapporto* al cosciente in atto, «appartiene allo stesso sistema di ciò che potrebbe, al limite, rimanere sempre ripiegato in essa»⁵⁷.

somigliava troppo a Freud. Che l'aveva detto, o piuttosto sussurrato, verso il 1925, in un'imperturbabile confidenza» (Derrida, 1997, p. 391).

⁵² Cfr. Derrida (1997), pp. 386-387.

⁵³ Ivi, p. 387. «Sono almeno due i sensi – scrive in nota Iofrida per giustificare la sua scelta traduttiva – di *foyer* su cui Derrida gioca: “fuoco” o “foco” in senso ottico («zona dell'asse ottico in cui si ha la massima concentrazione di raggi, o il suo centro», Devoto-Oli) e “focolaio, sorgente”.

⁵⁴ Ivi, pp. 387-388.

⁵⁵ Ivi, pp. 388-389. Per la trad. it. del dialogo cfr. Valéry (2008b).

⁵⁶ Derrida (1997), p. 388.

⁵⁷ Ivi, p. 389.

Così inteso, ovvero come *dynamis* e con la precisazione dello stesso Valéry: l'*implesso* «non è attività. Tutto il contrario. È capacità»⁵⁸, esso appare come un *concetto contestativo*, o almeno *critico*, se rapportato all'impianto psicoanalitico, non essendo l'inconscio freudiano, «quello che Freud così chiama [...] una coscienza virtuale [giacché] la sua alterità non è omogenea all'alterità che risiede nell'implesso», un inconscio, in qualche maniera *stabile e stabilizzato* da «l'operazione che Freud chiama rimozione», come *essere-altro* del e rispetto al cosciente, tale che *Es-so* si presenta come «una differenza irriducibile [c.m.]...a quella del virtuale e dell'attuale»⁵⁹.

Ma, aggiunge Derrida, «si può insegnare qualcosa a Valéry?» Ovvero, si può dirgli, come se non lo sapesse, che «questo [cioè, la parola-concetto: *implesso*] era il luogo della sua resistenza alla psicoanalisi»? E allora,

«se ho scelto di soffermarmi sull'*Idée fixe*, è perché in essa tutto sembra costruito intorno a questa sorta di centro di un sistema di fortificazioni impenetrabile alla psicoanalisi, *L'implesso ne rappresenta il pezzo fondamentale* [c.m.]. Da questa fortezza, ributtare la psicoanalisi da dove viene, cioè dal mare, in mare, movimento che non poteva essere semplice per Valéry, questa sembra essere talvolta l'operazione *ossidionale* dell'*Idée fixe* stessa»⁶⁰.

Che Derrida abbia ragione a dire, come testimonia l'*Idea fissa*, che per Valéry e in Valéry ci fosse l'*idea ossidionale* di «ributtare a mare la psicoanalisi», o, come dice più avanti nel saggio, e ancora una volta con ragione, «che è precisamente al senso che Valéry intende resistere», e di conseguenza «quello che rimprovera alla psicoanalisi non è di interpretare in un modo o in un altro, è, puramente e semplicemente, di interpretare, di essere un'interpretazione, di interessarsi prima di tutto alla significazione, al senso, e a una qualche unità costitutiva [...] del senso»⁶¹; che in questo *rifiuto dell'interpretazione a tutti i costi* Valéry incontri un *altro prossimo suo*, probabilmente non voluto, e dal quale, come con il primo, *distanziarsi*, ovvero Nietzsche, cui «tutto dovrebbe ricondurvelo»⁶², ebbene, *la doppia distanza* dall'uno e dall'altro *prossimo suo* dichiarata con forza da Valéry, non ha impedito a Derrida, in tutto il corso del suo scritto (esplicitato, peraltro, all'inizio di esso), di *trovare* «nel sistema testuale di Valéry, come una *squalcitura regolare di ogni pagina* [c.m.], i nomi propri ... Nietzsche e Freud», cercandoli, *al di là* della «logica delle avversioni» di Valéry, e di ritrovarli, *o meglio, farli emergere*, come delle «*fonti appartate* [...] quelle che Valéry non ha potuto intravedere che di sbieco, come in un riflesso breve, anzi abbreviato,

⁵⁸ Mi sia consentito, per la determinazione concettuale del termine, rinviare alle considerazioni contenute in Papparo (1990) alle pp. 89-97, nelle quali ho evidenziato sia una *prossimità* molto forte tra il concetto valeriano di *implesso* e quello leibniziano di *virtuale* o *potenziale*, vicinanza dicibile, in maniera sintetica, con l'espressione leibniziana di «sostanza d'attesa», sia il fatto che l'*implesso* è non solo *implicitamente* contenuto ma, soprattutto, debba essere visto come il tratto caratteristico e *specifico* del «funzionamento» di una delle *potenze* della nostra umana psichicità, ovvero la *memoria*. Una *potenza*, la memoria, che è «ciò che meglio contraddistingue il sist(ema) psichico da un sistema meccanico, ossia istantaneo contenuto interamente in uno stato e in ogni stato» (Valéry, 1988, vol. III, p. 481); una dimensione, quella memoriale, distinta da Valéry in memoria *anacronica* e *cronologica* e che così distinta, ma intesa soprattutto come *anacronica*, egli qualificava come *corpo e sangue del pensiero, alimento e alimentazione del presente* (ivi, p. 491 e pp. 480-481), o, con una sola sintetica espressione, che condensa la *coappartenenza* di *implesso* e memoria, rendendo così comprensibile non solo il ruolo ma la «natura» stessa dell'*implexe*: una «*geodetica dell'implesso*» (ivi, p. 511). Quanto una simile *trattazione* della memoria e del suo concetto cardine, l'*implesso*, appunto, sia *prossima*, pur nella differenza terminologica, alle freudiane ricerche sulla memoria, al suo essere considerata *in primis* una *sede trascrittiva e formale*, a partire dalla quale si *mette in risalto* anche l'istituendo freudiano concetto di «inconscio», ogni lettore che abbia letto i testi di Freud e di Valéry può da solo accertarlo, farsene una ragione...nel mentre coglie anche le *sfumature*.

⁵⁹ Derrida (1997), p. 389.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Ivi, p. 390.

⁶² ...«la diffidenza sistematica riguardo alla totalità della metafisica, la considerazione formale del discorso filosofico, il concetto del filosofo-artista, i problemi retorici e filosofici posta alla storia della filosofia, il sospetto di fronte ai valori di verità [...] di senso e di essere, di «senso dell'essere», l'attenzione ai fenomeni economici di forza e differenza di forze, ecc» (ivi, p. 391).

giusto il tempo di riconoscersi o riflettersi in esso per allontanarsene subito, vivacemente, decisamente, anche furtivamente, *con una giravolta che deve essere descritta a partire dal gesto di Narciso (c.m.)*⁶³.

Ora, tenendo conto della *maniera*, tutta imperniata sul “primato” della traccia scritta e limitata alla “scansione-scomposizione” del termine, attraverso cui Derrida legge l’implesso valeriano, occorre sottolineare che probabilmente è questa maniera che gli ha fatto da ostacolo non al coglimento del senso della parola-concetto⁶⁴, ma a quel particolare “senso”, molto più preciso e riconoscibile, che consente di leggere l’implesso, innanzitutto e soprattutto, come una *forma, strutturante quasi fisiognomicamente* «lo spazio psichico» del soggetto, a partire dalla quale soltanto diventa possibile *comprendere*, «nel sistema testuale» valeriano, la reiterata “presenza” del termine.

Se, dunque, l’implesso è *forma*, e anche, e forse di più, una *vis formativa legata e collegata*, proprio perché “sostanza d’attesa” (Leibniz), alla “natura” eventuale dell’implesso, allora direi che non lo si può tradurre in e pensarlo come un *geroglifico interiore*⁶⁵, – di per sé esposto all’infinita e interminabile disseminazione di tracce di cui è composto il geroglifico... tracce-segni da seguire, perseguire, rincorrere...in un infinito intrattenimento che toglie, *infinittizzandolo e sfinendolo*, all’implesso proprio il suo tratto precipuo: l’eventualità. Esso, l’implexe, va piuttosto pensato e compreso come l’indice peculiare della “natura” dello psichico, meglio ancora, come quella *vis, inerente allo psichico come tale, atta a disegnare e comporre la figura del soggettuale, presentandola e “rap-presentandola” anche al di là di ogni visione sostanziale e sostanziata* di “un essere compos su”. Attraverso l’implesso, in effetti, visto come una superficie fatta di pieghe che si co-implicano nel loro costante complessificarsi, è possibile “costruire” (*dessiner*) più che “costituire” (*désigner*) la *raffigurazione*, e la *configurazione*, della soggettività, distante nella sua *struttura formale* sia da una astratta e univoca valorizzazione, sia da una altrettanto astratta e univoca dissoluzione.

Se così, ritengo, vada letto il concetto valeriano di implesso, allora quel che importa mettere in rilievo, nell’operazione decostruttiva fatta da Derrida intorno ad alcuni plessi “filosofici” del pensiero di Valéry: la Voce e l’Implesso, è il fatto, *curioso a prima vista*, e forse anche *paradossale* in un pensatore, quale Derrida è stato, lontanissimo da un’ermeneutica del sospetto, di fermarsi a sottolineare che il gesto di *mettere in disparte, accantonare* «vivacemente, decisamente, anche furtivamente» “le fonti” di Nietzsche e Freud, vada “letto” come «una giravolta», o meglio ancora, con un termine che Derrida pronuncia subito dopo e sul quale *punta il pedale della sua interpretazione*, come un *détournement*, descrivibile «a partire dal gesto di Narciso».

Che cosa intenda precisamente Derrida con quel «a partire dal gesto di Narciso» non è a prima vista granché comprensibile⁶⁶, sì che l’espressione restando lì sospesa, perché non la si spiega più di tanto, viene lasciata cadere nella mente del lettore, il quale, con tutto l’arbitrio possibile che gli viene concesso una volta che l’autore ha licenziato il proprio testo, può *intenderla* in un senso, che sarà sicuramente prevenuto e restrittivo, non tanto però da non spingere il malcapitato lettore a leggere, in quella espressione sospesa, un tono *pesantemente allusivo*, e ad esempio intenderla nel senso di un “ripiegamento

⁶³ Ivi, p. 353.

⁶⁴ ...senso, come Derrida stesso sottolinea, che a Valéry non importava affatto o pochissimo e, di conseguenza, *scioglibile*, il termine sintetico: *implesso* mediante la sequenza di rimandi interni alla sua “radice” linguistica, ritenendo Derrida leggibile l’implesso e funzionante a questa maniera: esso «...marca esattamente un’implicazione che non è una, un’implicazione che non si può ridurre ad un semplice, una implicazione e una complicazione della fonte che, in un certo modo, non è possibile de-implicare» (ivi, pp. 387-388).

⁶⁵ ...è questo, ricordiamolo, il titolo del saggio di Lechantre che ha permesso a Derrida, *andando per tracce e puntuandole nell’ottica della “scrittura, anzitutto*, di rileggere, Valéry e di “scoprire i Cahiers” (ivi, p. 352).

⁶⁶ ...nonostante Derrida si soffermi, e giustamente, sulla figura di Narciso nell’opera e nell’operazione riflessiva di Valéry (si veda Derrida, 1997, pp. 366-368), le sue notazioni non danno conto a sufficienza di quello che è contenuto in quella che ha chiamato la «giravolta» di Valéry, il suo «gesto di Narciso»... a fronte delle *sources écartée*, ...se non, come dirò nel testo, la “classica” e abusata sottolineatura di...un narcisismo mal temperato.

isolazionista” connesso al netto rifiuto di Valéry verso le *sources écartées*. Oppure, e leggendo l'espressione derridiana non come un'annotazione di “carattere psicologico” ma piuttosto come un “dato” strutturale della maniera di pensare (in proprio) di Valéry, il *détournement* dalle *fonti* messo in atto attraverso «il gesto di Narciso» starebbe ad indicare semplicemente (!) il fatto di *aver accantonato* quelle *sources* per il timore di vedersi specchiato in esse e da esse, e di conseguenza anche da esse *stravolto*, perché intravedendo «di sbieco» l'*altro volto*, quello di Nietzsche e di Freud, si vede *in essi il volto proprio alterato*, e tuttavia quasi costretto a riconoscerlo, il suo come l'altro volto, *come talmente prossimo a sé* da dover accettare Freud e Nietzsche come *prossimi suoi* e, al tempo stesso, per questa *non voluta vicinanza* sentirsi *messo da canto nelle sue peculiari “fattezze” pensose e nelle proprie “solitarie” vie pensose?*

Se così fosse possibile *intendere (alla lettera?)* la derridiana espressione «a partire dal gesto di Narciso», – e probabilmente la direzione interpretativa appena accennata è suffragata (ma forse solo in parte) da Derrida stesso quando chiude il suo saggio riportando le parole che Freud nella sua *Autobiografia* utilizzò per dire la propria presa di distanza da Nietzsche – Valéry apparirebbe allora, così come fece Freud verso Nietzsche, e Valéry stesso verso Nietzsche e Freud, niente altro che l'ostinato difensore delle proprie *scoperte*, talmente geloso e ostinato *nel marcare la propria differenza demarcandosi dai suoi “prossimi”*, al punto che gli si potrebbero mettere in bocca, senza snaturare la sua differenziatezza “speculativa”, le stesse parole usate da Freud in una lettera a Fliess, nella quale *rivendicando la proprietà del suo lavoro sul sogno*, esprime così la propria posizione: «Nessuno dei miei lavori è stato mio in modo così completo come questo; mio è il letto di concime, mia la *talea* e una *nova species mihi*»⁶⁷.

Probabilmente, però, l'insistenza derridiana a *circuire* «la logica delle avversioni» valeriane, e a interrogare in particolare quella verso il discorso freudiano (e solo in finale aggiungendovi quella *verso-versus* Nietzsche), mira a far emergere nel *non semplice détournement* valeriano: *mettre à l'écart*, dalle proprie *frasi*, «i giri di frase» nicciano-freudiani *sugli stessi temi*, qualcosa di più *marcato*, qualcosa che ha a che fare con una certa *fieratezza autoriale*, poco riassumibile, *tout court*, col «gesto di Narciso»... o forse in esso *inscrivibile se, e solo se*, «il gesto di Narciso» viene letto anche come una *pulsione istituyente* (la freudiana *Bemächtigungstrieb*: pulsione alla padronanza) *del soggetto, e nel soggetto, ad essere «l'autore in proprio»*. Una *Bemächtigungstrieb* non tanto, e *in primis*, rivolta alla propria esistenza – giacché se così fosse, *sola mente*, essa pulsione istituyente *lambirebbe i lineamenti, e finirebbe con l'assumerli anche, di un “soggetto psicotico” fissato e contratto in un progetto di autogenerazione assoluta di sé, con tutte le inenarrabili e inevitabili derive della “psicosi” che da quella “scelta azzardata” vengono fuori quanto ad isolamento della propria esistenza – ma una Bemächtigungstrieb* rivolta piuttosto alla *forma* e alla *ri-forma* da assegnare e ri-assegnare alla propria esistenza *data*, con i suoi tratti “ciclici” e “stereotipati”⁶⁸.

Ed è proprio quel che ha fatto, o meglio ancora: *tentato* Valéry allorché la propria pulsione *istituyente* («Non ho potuto sopportare di non cominciare dall'inizio») ⁶⁹, la sua «curiosa e pericolosa mania di cominciare, in ogni campo, dall'inizio (vale a dire, dal *mio* inizio)», il poeta e pensatore l'ha messa sotto l'egida del *come se*, espresso come un «ricominciare a rifare l'intero percorso, *come se tutti gli altri non lo avessero mai né tracciato, né seguito...*»⁷⁰. Ma va aggiunto che il *come se*, posto da Valéry a principio di ogni comprensione di «sé», è stato da lui *agito in tutta l'estensione possibile* perché sentito come l'unico principio *utile a, e utilizzabile per, la “gestione”-comprensione dei “poteri” della mente*, intendendo questi *poteri* e il *campo* nel quale essi si esercitano *oltre e di là da* ogni presunzione culturale e venerante di «sé» – non a caso, infatti, il principio del *come se...* è

⁶⁷ Freud, *Lettera 199* del 28 maggio 1899, in Freud (1986), p. 390.

⁶⁸ Mi permetto su questo ganglio centrale della riflessione di Valéry di rinviare al mio scritto *Un'etica dello stile*, Papparo (2012), pp. 57-73.

⁶⁹ Valéry (1988), vol. III, p. 9.

⁷⁰ Valéry, *Poesia e pensiero astratto*, p. 306, in Valéry (1971).

incarnato da una duplice figura: quella di *Metandro* (di cui si è già detto qualche pagina prima) e quella di *Gladiator*, il destriero o l'asceta, *figure* che poco o quasi nulla hanno a che fare con la vieta immagine de *l'onni-potente uomo quale misura di tutte le cose*, e molto invece con una *nuova figura di uomo, e di filosofo*, anche, il quale, non per caso e non a caso, superando o meglio *convertendo la passione per il cominciamento* (limitato però, nella vecchia figura di filosofo, *essenzialmente al conoscere*) la *inclina* e la *declina questa sua passione* nel verso dell'«*attitudine [e della] tendenza all'addestramento, [come] una volontà orientata verso l'uomo addestrato da se stesso – Addestramento sapiente [c.m.] mediante il pensiero*»⁷¹.

Se così è, risulta allora chiaro quanto il *détournement* valeriano non sia ri(con)ducibile al semplice *gesto narcissico* di «amare la propria figura» in *senso assoluto* e quanto invece esso sia *il frutto* di una passione, non così segreta, anche se da Valéry *in primis* sempre *détournée*, di un'attitudine critica alla filosofia. E risulta altrettanto chiaro perché *il détournement critico* che Valéry ha operato verso un modo d'intendere la filosofia, e il filosofo in particolare, abbia trovato, all'interno del percorso ermeneutico derridiano di lettura di Valéry e del suo *gesto filosofico*, una giusta centralità e centratura⁷², anche perché in effetti le *tesi* valeriane si addensano, e Derrida lo annota e non può fare a meno di evidenziarne la *pregnanza concettuale*, intorno alla *centralità della scrittura nel "mestiere" del filosofo*, e al fatto, precisato con cura da Valéry, che «il filosofo è filosofo in quanto oblia questo fatto»⁷³. Un fatto, quello di *scrivere* il proprio pensiero, che Derrida segnala come *dato inoppugnabile*, e quasi, si potrebbe dire, da lui inteso come un'anticipazione e una *corrispondenza* con le proprie *tesi*, le quali come si sa privilegiano non la *foné "oracolante"* (quale che sia l'incarnazione che la sostiene) ma la *traccia scritturale*, che sempre, *di là dalla Voce* (e anche *al di qua* di essa?) e attraverso una specie di *contrazione della stessa*, «sospende» e «stravolge», fino a rendere *il senso e la verità*, sempre sottesi e sottointesi nella Voce-logocentrica, *fraintendibili e in-sensati... quando vengono scritti*.

Solo che, è proprio *nel leggero, anche se deciso e decisivo, décalage interpretativo* relativo al posto e alla *funzione* de *la Voce*, da un lato, e al «senso» della *scrittura*, dall'altro, che si coglie, e va colta, la differenza di *maniera* tra il «gesto» valeriano e quello del suo interprete.

In Valéry, la Voce, come si è più volte detto, *istituisce e visibilizza lo spazio della singolarità pensante e vivente*, una singolarità che *si afferma*, prima ancora che nel *proprio dire logorroico*, *al di qua* di esso, epperò non, come si sarebbe tentati di leggere appoggiandosi *al parlare troppo presto tipico del filosofo*⁷⁴, per *confermare* la propria *assoluta lità* a fronte e *versus* ogni tentativo di riduzione di essa, quanto piuttosto *per mettere in campo*, oltre l'*lità* e tuttavia *osando*, cartesianamente, l'«Io», che nella lettura valeriana di Cartesio è *innanzitutto indice de la voce umana* più che il *simbolo riconoscibile e assoluto di un impersonale Ego cogito*, dunque come *emblema* della presenza *tout court* di: il *corpo* e le sue *maniere*, la *corporeità* e le sue *espressioni*, mai completamente riducibili a ciò che «il soggetto» ne sa o può saperne, e dunque mai *risolvibili* da e *com-prensibili* nella *presa di coscienza*⁷⁵.

Ed è perché la Voce rinvia a *questo presente assoluto ma non absolutus*, alla «cosa stessa», ovvero al *corpo come campo di "potenze"*, potenze orientate al *fare* prima ancora che al *comprendere*, che Valéry la valorizza e ne mantiene, contro tutti i *logocentrismi*, la *valenza inegalizzabile* (e forse anche, *ineguagliabile*). E se questa presa di posizione

⁷¹ Valéry (1985), vol. I, p. 369.

⁷² Si veda al riguardo l'intero paragrafo tre di «*Qual Quelle*», intitolato «Punto (di) filosofia – la scrittura», in Derrida (1997), pp. 373-381.

⁷³ Ivi, p. 371.

⁷⁴ «L'arte di parlare troppo presto Metafisico – Uomo che parla troppo presto. Aspettate per l'eternità di saperne un po' di più» (Valéry, 1986, vol. II, p. 222).

⁷⁵ ... e basta, al riguardo, fare solo un semplice riferimento, non tanto alle *irritate diatribe* di Valéry contro la dimensione emotiva-sentimentale, vissuta quasi sempre con *disperazione*, ma alla riflessione sulla *tripartizione* e *polivalenza* del corpo e della corporeità, contenute nelle sue *Riflessioni elementari sul corpo*. Si veda Valéry (1971), pp. 336-341.

valeriana è, prima di tutto, *una lotta contro il prepotente e presuntivo primato del Linguaggio* (che, comporta, sia detto *en passant*, anche l'“idea fissa” che il *mondo* sia innanzitutto e soprattutto, *per gli umani*, il *mondo detto*, che lascia “cadere-accadere fuori” da questo *detto mondo* ciò che *resiste al dicibile*), si capisce allora la *sferzata* verso ogni “dire” che si gloria *sola mente* del proprio dire (e in questo, una certa letteratura e la filosofia che si versa *sola mente* nell’“oracolarità” si trovano congiunte, ed entrambe contestate da Valéry) e la *sterzata polemica* che Valéry mette in atto contro il discorrere filosofico quando *fa finta di non sapere*, o peggio ancora, *oblia “il fatto che” il suo sapere innanzitutto si scrive*, invitando perciò stesso e *per questa insopprimibile ragione* il filosofo a prendere atto, e *a esercitarlo* di conseguenza, il proprio *pensare* come *un pensare che si scrive seguendo, e perseguendo anche, il “dettato” della propria voce*⁷⁶.

Ma se quest'ultima osservazione, come si è già accennato, può essere declinata nel verso derridiano di un *prima la scrittura versus la foné* (e ciò che nel corso “storico” del filosofare ha preso *abbrivo* da essa per imporre il *potere del Logos*), è quasi superfluo, adesso, per quanto si è appena affermato, *far vedere* la *diaferenza* tra Valéry e Derrida, e anche il *margin* dal quale Derrida ha *intentato* la sua lettura.

Una *diaferenza* e insieme una *differenza* che è *poggiata*, più che “fondata”, su un *tratto* e un *carattere*, ineliminabili della e dalla riflessione valeriana, sintetizzabili, il tratto e il carattere, nel verso, centrale e centralizzante, del *performativo* (sul piano ‘linguistico’) e dell’*implesso* come *eventuale-possibile* (sul piano del corpo e delle sue potenze, così come della “mente” e dei suoi “poteri”), che, d'un sol colpo e insieme *in una lunga esperienza di ri-forma di sé condotta vita natural durante*, spazzano via *qualunque e qualsivoglia* concezione di un *individuale fissato a e mortificato dalla “propria” specchiata immagine!*

Vice versa, intendendo Valéry l'«individuo [...] uno spazio di possibilità – un “collettore” di possibilità»⁷⁷, più che mai *disegnandosi* quindi l'individuale *come un campo performativo e performante*, raccolto e composto, l'individuo e il suo campo, con le proprie espressioni e maniere, non intorno all'*insegna culturale e titanica di un Io tronfio di sé*, isolato e *isolante* tutti gli Altri da sé⁷⁸, ma piuttosto *addestrato a esercitarsi* sotto l'egida di «un narcisismo ben temperato», *un tale individuo, una simile individualità* saranno allora rinvenibili e “coglibili” in questa nuova *figura*:

quell'individuo *esitante*, l'individuo che rallenta, che ritarda, che si prende tutto il tempo necessario, riporta se stesso alla fonte, a quel “lavoro nascosto” che non cessa quando scende la sera, e che è enigmatico, intenso, inguaribilmente nemico del “tempo stereotipato del quotidiano” e dal quale scaturiscono tutte le domande, comprese quelle sull'individuo *possibile* che potremmo diventare trovando, chissà mai, sintassi del corpo prima ignorate. *Non è troppo per quell'animale che ha il logos e che non ha fretta*⁷⁹.

Bibliografia

Modern Language Notes (1972), vol. 87, n. 4, May.

Char, R. (1983), *Lettera amorosa* in *Œuvres complètes*, Introduction de J. Roudaut, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris.

Derrida (1968), *La voce e il fenomeno*, trad. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano.

⁷⁶ È sufficiente al riguardo prestare attenzione alla lettura che Valéry fa del “genio” di Cartesio e del suo “gesto” inaugurale, visti sia l'uno che l'altro *come l'immissione e la statuizione* de «il suono della voce umana» e dell'*esperienza* che si può ricavare da una simile *risonanza* nel discorso della filosofia; si vedano allora gli scritti di Valéry su Cartesio, da me raccolti, tradotti e introdotti in Valéry (2008a).

⁷⁷ Valéry (1990), vol. IV, p. 427.

⁷⁸ «Culto dell'Io» – in – Me, scrive Valéry, Niente di Barrés. Niente dell'Io così com'è, e che si desidera presentare ad Altri come una cosa bella. Nessun Tempio né lodi *altezzose*. Ma un Addestramento – un maneggio – e una severità» (Valéry, 1985, vol. I, p. 398).

⁷⁹ C. Montaleone, *Presentazione*, p. 22, in Papparo (2012).

- Derrida, J., Artaud, A. (2005), *Forsennare il soggettile*, trad. it. a cura di A. Cariolato, Abscondita, Milano.
- Derrida, J. (1972), *Marges de la philosophie*, Les éditions de Minuit, Paris, trad. it. a cura di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.
- Finzi, S. (1983), *Il mistero di Mister Meister*, Dedalo, Bari.
- Freud, S. (1978), *Opere*, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1986), *Lettere a W. Fliess (1807-1904)*, ed. integrale a cura di J.M. Masson, Bollati Boringhieri, Torino.
- Hegel, G.W.F (2008), *Fenomenologia dello Spirito (1807)*, trad. it. a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino.
- Lechantre, M. (1972), “L’hiéroglyphe intérieur”, in *Modern Language Notes* (1972), vol. 87, n. 4, may, pp. 630-643.
- Masullo, A. (2003), *Paticità e indifferenza*, il melangolo, Genova.
- Merleau-Ponty, M. (1993), *Il visibile e l’invisibile*, trad. it. di A. Bonomi, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano.
- Papparo, F.C. (1990), *L’inquieto senso del possibile. Saggio sui Cahiers di Paul Valéry*, Presentazione di A. Masullo, Liguori, Napoli.
- Papparo, F.C. (2001), *L’arte dell’esitazione. Quattro esercizi su Paul Valéry*, Luca Sossella editore, Roma.
- Papparo, F.C. (2012), *Un narcisismo ben temperato. P. Valéry e la riforma di sé*, ETS, Pisa.
- Papparo, F.C. (2016), *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell’anima*, Ets, Pisa.
- Strauss, B. (2020), *Il perseverante*, trad. it. a cura di A. Grieco, il Saggiatore, Milano.
- Valéry, P. (1957-1961), *Cahiers*, 29 vv., CNRS, Paris, riproduzione fotostatica.
- Valéry, P. (1971), *Varietà*, trad. it. a cura di S. Agosti, Rizzoli, Milano.
- Valéry, P. (1973 e 1974), *Cahiers*, a cura di J. Robinson, I e II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris.
- Valéry, P. (1984), *Scritti su Leonardo*, Electa, Milano.
- Valéry, P. (1985-2002), *Quaderni*, voll. I-V, trad. it. a cura di R. Guarini, Adelphi, Milano (Valéry, P., *Cahiers*, voll. I-II, édition établie présentée et annotée par J. Robinson, Gallimard, Paris 1973-1974).
- Valéry, P. (1988-2016), *Cahiers 1894-1914*, 13 vol., Gallimard, Paris.
- Valéry, P. (2008a), *Il suono della voce umana. variazioni su Cartesio*, ed. it. a cura di F.C. Papparo, Filema, Napoli.
- Valéry, P. (2008b), *L’idea fissa*, ed. it. a cura di V. Magrelli, Adelphi, Milano.
- Valéry, P. (2014), *Taccuino di un poeta*, trad. it. a cura di M. Scotti, pp. 1236-1237, in *Opere scelte*, ed. it. a cura di M.T. Giaveri, Mondadori, Milano.
- Valéry, P. (2018), *Svedenborg*, ed. it. a cura di B. Scapolo, Mimesis, Milano-Udine.
- Žižek, S. (2012), *Il resto indivisibile. Su Schelling e questioni correlate*, trad. it. a cura di D. Giordano, Orthotes, Napoli.

A Morbid, Finite Bond: Derrida, Freud and Archival Technologies of Inscription

Abstract:

Focusing on two of Derrida's works on Freud – *Freud and the Scene of Writing* (1967) and *Archive Fever* (1994) – the article first traces the literalization of figures of writing from the early to late work. Specifically, the article reads *Archive Fever* as the realization of the theme of the materialization of writing technologies first introduced in the 1967 essay. By tracing the tendency of technological figures of writing to converge what is singular and what is repeatable in analogical relations, the article identifies the singularity of such relations with their materialization in writing technologies. Such technological and material singularity, the article concludes, provides Derrida with a model of (un)natural relation between deconstruction and psychoanalysis – with the struck-through “un” a sign of the «right on [à même]» of technologized, material writing. The morbid, finite bond that Derrida forges between deconstruction and psychoanalysis, then, operates speculatively across an (un)natural paternal-fillialism that Derrida gleans from Freud's interpretation of Moses as Jewish arch-patriarch.

Keywords: Archive, Figuration, Materiality, Paternal-Fillialism, Writing Technologies

1. Derrida and Freud, 1967-1994

In the Exergue to *Archive Fever* Derrida adds the following two questions to his remarks on the worries Freud expressed to his publishers about the possibly “useless expenditure” of *Civilization and its Discontents* given its discussion of matters covered elsewhere in the *Standard Edition*¹, on the consignatory character of the archive – how «[there is] no archive without [an] outside»² – and on a recollection of *Freud and the Scene of Writing* (1967)³:

[W]hether, concerning the essentials, and beyond the extrinsic details, the structure of the psychic apparatus [...] which Freud sought to describe with the “mystic [writing] pad”, resists the evolution of archival techno-science or not. [And] [i]s the psychic apparatus better represented or is it affected differently by all the technical mechanisms for archivization and for reproduction [...] [e.g.,] microcomputing, electronization, computerization?⁴

Nearly 30 years later, Derrida repeats a theme of his 1967 Freud essay, namely, the role technology plays in the psychoanalytic conception of the psyche – primarily of perception, but also of the unconscious and memory. In repeating this theme, Derrida also expands upon it. In *Archive Fever*, unlike in the earlier essay, the question is how technological developments affect systems and processes of archivization, the psychic apparatus included. Here, in considering these “exergic” questions and showing them, despite their extrinsic textual placement to be central to Derrida's reading of Freud in both 1967 and 1994, I begin with figurations of writing in the early essay. Subsequently, I argue that the technological materialization of supplementary figuration – its specification in and as technology – enables Derrida in *Archive Fever* to draw together deconstruction and psychoanalysis across an (un)natural paternal-fillial bond⁵. The bond Derrida forges in the

* University of Missouri-Kansas City.

¹ Derrida (1996), p. 8.

² Ivi, p. 11.

³ Ivi, p. 14.

⁴ Ivi, p. 15.

⁵ Questions of paternalism and filial descent occupy Derrida in any number of texts from the early – to mid – 1990s. E.g., about Kierkegaard's treatment of the Abraham-Isaac story in Genesis, Derrida writes in *The Gift of Death*, which is based on a lecture at the 1990 Royaumont Conference, «[i]t is a story of a father and son, of

1994 London lecture and under the heading of the materiality of technologies of writing is, moreover, prepared for by his treatment of figures of writing technology in the 1967 Freud essay. In short, *Archive Fever* realizes what *Freud and the Scene of Writing* merely intimates.

Below, we will consider the tendency of analogical figures for systems of inscription – including both what is inscribed and the process of inscription – to combine in one what in the figure is specific and finite as well as what in the figure is infinitely repeatable. It is this tendency toward convergence as it operates in the technological figuration of writing that is of interest to me in Derrida's 1967 Freud essay; it is this tendency within the figure of writing that, I argue, Derrida realizes in the 1994 London Freud Museum lecture in the materiality of technologies of writing. Finally, it is the materialization of the tendency of figures of writing to converge into one that, I claim, Derrida capitalizes upon in 1994 to (un)naturally bond deconstruction to psychoanalysis. Deconstruction is not thereby identified with psychoanalysis; the line of descent from the latter to the former is not direct, nor is it natural – hence, the term “(un)natural”. Rather, Derrida's work on the technological character of writing supplements – first, figuratively, then, materially – implicitly forges an (un)natural paternal-filial bond between deconstruction and psychoanalysis. While acknowledging the “violence” of asymmetrical communities formed between the living and dead, Derrida, like Yerushalmi, whose reading of *Moses and Monotheism* provides one of the interpretive frameworks of *Archive Fever*, invokes a “we” between himself and Freud – a “we”, I argue, of (un)natural paternal-filial descent⁶.

Alternately, and following Elizabeth Rottenberg in her reading of *For What Tomorrow... A Dialogue*, we might put this last point in terms of Derrida being a «friend of psychoanalysis» in the twofold sense of giving «irreversible approbation» to the certainty that psychoanalysis is a good thing» while also remaining “on [one's] guard” against a «certain problematic proximity» between deconstruction and psychoanalysis⁷. It is this «certain problematic proximity» between deconstruction and psychoanalysis that is of interest to me: a proximity that I trace between Derrida's 1967 and 1994 works on Freud, and along the morbid, finite bond Derrida forges with Freud in these respective works through the materiality of writing technologies. Finally, I argue in conclusion that the heritage Derrida forges between psychoanalysis and deconstruction is an (un)natural paternal-filialism – like that between Moses and the Jews on Freud's speculative rewriting of the exodus out of Egypt.

2. The Technological Figure of the Mystic Writing-Pad (Derrida and Freud, 1967)

Quoting Freud's *Note on the Mystic Writing-Pad* (1925), Derrida in *Freud and the Scene of Writing* reproduces Freud's description of the children's writing tablet: it is made of a «dark brown resin or wax with a paper edging» over which is lain «a thin transparent sheet» that can be lifted from the wax under-layer and so «clear[ed] of writing»⁸. Marks appear on the transparent over-sheet wherever a stylus has, from above, pressed it into the undercoat of resin; lifting the sheet from its waxy imprint, the writer effectively clears it for subsequent re-inscriptions.

The limits of the pad for modeling the psyche are given in part in its reliance upon a device other than itself to form its impressions; as Derrida puts the point, «[t]he machine

masculine figures, of hierarchies among men (God the father, Abraham, Isaac[...])» (Derrida, 2007, p. 75). Similarly, *Specters of Marx*, which grew out of a two-session lecture at the University of California Riverside in 1993, begins with a long “Injunction” on the appearance of the ghost of the father at the beginning of Hamlet (Cfr. Derrida, 1994, p. 2ff.). In part, then, I am situating *Archive Fever* within a broader theoretical context named by “patrilineality” and “patriarchy”. In turn, I follow Derrida's directive to read the 1994 lecture at the London Freud Museum in reference to – or, as a development of – his 1967 *Freud and the Scene of Writing* essay.

⁶ On the paternal-filial “we” Yerushalmi imposes on Freud, see Derrida (1996), pp. 41-42; on Derrida's imposition of a “we” on Freud, see *ivi*, pp. 100-101.

⁷ Rottenberg (2014), p. 306.

⁸ Derrida (2001), p. 280.

does not run itself [...] [a]t least two hands are needed to make the apparatus function»⁹. Indeed, as Derrida notes, Freud recognized a comparable “auxiliary” insufficiency to the model in his *Note* essay: «There must come a point at which the analogy between an auxiliary apparatus of this kind and the organ which is its prototype will cease to apply»¹⁰.

But, let us take care in reading these last remarks of Freud’s. In doing so, we find, with Derrida, that what “breaks down” is not primarily the mystic writing pad *as device*. Undoubtedly, a transparent plastic sheet attached to a wax tablet is significantly simpler than human perception as it relates to consciousness and the unconscious. About the material failure of the model Derrida writes that while the mystic writing-pad may be «infinitely more complex than slate or paper, [and] less archaic than a palimpsest», still, «compared to other machines for storing archives, it is a child’s toy»¹¹. More basically, the limits of the writing-pad model are given in the *analogy* between «two apparatuses and the possibility of this representational relation»¹². Fundamentally, the limits on an extra-psychic apparatus that would model the psyche are *tropic* rather than material; to repeat Freud’s conclusion with added emphasis, «[t]here [...] come[s] a point at which the *analogy* [...] cease[s] to apply»¹³. By Derrida’s estimation, the mystic writing-pad is in form infinitely more complex than a writeable slate or sheet of paper; as such, it is closer than other apparatuses to modeling the psychic system. Such relative infinite complexity, however, is irrelevant once the technology of the writing-pad is cast in *analogical* relation with the psyche. Analogically, it is the *figure* of the relation that determines the fit, or misfit, between intra- and extra-psychic inscriptive systems.

The historico-technical production of a particular analogical relation, as in Freud’s comparing the perceptual system (Pcpt.) to the mystic writing-pad, is what Derrida in *Freud and the Scene of Writing* terms a technological “supplement” to the finitude of the psychic system. In what does such finitude consist? What is involved in this “supplementation?” We will consider these two topics in turn. Though the Pcpt. does not itself record permanent traces of former sensory impressions, permanent marks *are* scored into memory as traces. Accordingly, the underlying Ucs.-system is changed materially such that the Pcpt. loses some degree of its ever-readiness to receive and transmit new sensory impressions. In turn, the Ucs. can conjure its memory-traces and replay them – it can repeat them – in the Pcpt.-Cs.-system. The Pcpt.-Cs.-system is thus partially inhibited from below from receiving new sensible impressions. Briefly, this line of thought reconstructs Freud’s account of Pcpt.-Cs.-Ucs. in *Beyond the Pleasure Principle* (1920)¹⁴. On the analogy of the children’s toy, we might envision the finitude of the system as a slow deformation of the under-tablet of wax through repeat tracings onto the over-sheet. Subsequently, the grooved under-wax distorts the overlying transparency: the latter loses

⁹ Ivi, p. 284.

¹⁰ Ivi, p. 286.

¹¹ Ivi, pp. 286-287.

¹² Ivi, p. 287.

¹³ Ivi, p. 286 (emphasis added).

¹⁴ Consider, in this regard, Freud’s discussion of the relationship between sensory impressions in the Pcpt. and permanent memory-traces in the underlying Ucs. in *Beyond the Pleasure Principle*:

On the basis of impressions derived from our psychoanalytic experience, we assume that all excitatory processes that occur in the other systems leave permanent traces begin in them from the foundation of memory [...] We find it hard to believe, however, that permanent traces of excitation such as these are also left in the system Pcpt.-Cs. If they remained constantly conscious, they would soon set limits to the system’s aptitude for receiving fresh excitations [...] Thus we should be able to say that the excitatory process becomes conscious in the system Cs. but leaves no permanent trace behind there; but that the excitation is transmitted to the systems lying next within and that it is in them that its traces are left (Freud, 1955a, pp. 24-25).

Despite Freud’s “disbelief”, given the adjacency of perception and consciousness – a proximity so close that Freud joins them into one system with a hyphen – the traces “left [...] in” the unconscious would exert an upward impression on the Pcpt.-Cs. system.

some of its flat elasticity. In one sense, then, the Pcpt. is *materially* finite in relation to the underscoring Ucs.; still, *in principle* the system remains infinitely renewable.

Since our focus is on the *figure* of the psyche/mystic writing-pad analogy, the material finitude of the psychic system is not, presently, as relevant as is the tropic limitations of this analogy. Below, we will consider material finitude as it relates to systems of inscription and archivization. Here, rather, we take the finitude of the analogy to consist in the particularity of any/every one of its inscriptions and the threat of erasure and over-writing that every particular inscription faces in its very particularity. As Derrida puts this last point about figurative – or, as in the following passage, “representational” – finitude, «Freud, evoking his representation of the psychical apparatus, had the impression of being faced with a machine which would soon run itself»¹⁵. A machine, moreover, that portends death because it repeats – it overwrites – the «living present, which it repeats originally»¹⁶.

Every analogical figuration is specified by its constitutive terms, e.g., *human perception* is like *the mystic writing-pad*. In turn, once figured analogically the relation – *is like* – is subject to subsequent re-inscriptions that depart from its first formulation: different terms substitute in for the tenor and vehicle of the original metaphor. Borrowing from Derrida in *Freud and the Scene of Writing*, we can restate the point as follows: by being figured analogically, the relation between the Pcpt. and an extra-psychic writing-device is rendered both finite and infinite – or, better, it is rendered (in)finite. The historico-technical analogy of the writing-pad, that is, the specific analogical relation between the writing-pad and perception, articulates the finitude of the system itself: a permanent trace is scored into the psychoanalytic literature with *perception* being presented as like *the mystic writing-pad*.

Freud’s analogization of the Pcpt.-Cs.-Ucs.-relation as *like* the mystic writing-pad also, in Derrida’s language, “supplements” the finitude of this relation by opening it to tropic reiteration. The specificity of Freud’s first articulation of the analogical relation notwithstanding – and, indeed because of its specificity – once the system has been rendered figuratively this discursive supplementarity undergoes countless reiterations. In this regard, and limiting our textual reference to just the *Standard Edition*, we are reminded of the «entirely and conventionally topographical metaphor of the psychic apparatus» in the last chapter of the *Traumdeutung*¹⁷, and, more generally, of Freud’s various “topological” mappings of the «several psychological systems»¹⁸ in *The Ego and the Id*¹⁹ and the *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*²⁰. Each figuration of the Pcpt.-Cs.-Ucs.-system repeats and slightly displaces every other. Further, we recall in this regard Freud’s late historico-anthropological analogues between the psyche and ancient socio-cultural forms and practices; for example, in *Totem and Taboo* Freud draws a “parallel” between «[socio-cultural] taboo and obsessional neurosis»²¹. In each instance, we can read Freud as capitalizing on the analogical relationality – the “is like” tropism – between figures of writing and the Pcpt.-Cs.-Ucs.-system, or, in the case of *Totem and Taboo* and *Moses and Monotheism*, between ontogeny and phylogeny.

The inscription of these specific and various figurations into the *Standard Edition* – their archivization into and as the canonical version of Freud’s works – in turn institutes a second-order analogical relationality: the text(s) of the *Standard Edition* function as a memory-system into which the textual traces of psychoanalysis as a theory-in-progress are inscribed, i.e., a textual re-inscription of Freud’s working (original) inscriptions. In reading Derrida on the archive, then, we do well to note this last “generic” point. In *Archive Fever*, Derrida is not theorizing an idealized archive, as, for example, Ariella Azoulay

¹⁵ Derrida (2001), p. 285.

¹⁶ Ivi, p. 286.

¹⁷ Ivi, p. 265.

¹⁸ Derrida (1996), p. 27.

¹⁹ Freud (1955b), p. 14.

²⁰ Freud (1955c), p. 31.

²¹ Freud (1955d), p. 35.

criticizes him for doing²². Rather, Derrida's interest in *the* archive is in the figuration of inscriptive systems at a second-order; his focus is on the *genre* of figures of writing. Moreover, Derrida recognizes that genres are open to refiguration. Though more resistant to change than single figures, still genres are changed "from below", as it were, by different analogical instances. In these terms, the present argument is that between 1967 and 1994 Derrida shifts from the specific figure in Freud's *Note* essay of the mystic writing-pad technology to the genre of technological metaphors in psychoanalysis in general. In turn, Derrida in *Archive Fever* considers the material specification of the genre of technological figures of writing – a generic specification, as it were, that allows him to fit into a single line of descent the otherwise distinct theories of deconstruction and psychoanalysis.

Fittingly, in *Freud and the Scene of Writing*, Derrida presents the above two points – the specificity of the mystic writing-pad metaphor as the articulation of the finitude of the Pcpt. system and the tropic supplement of such finitude in the repeatable metaphorical relation, that is, what he terms a "repetition machine" – in a single compressed sentence. Derrida's singular formulation demonstrates the tendency of analogical relations toward converging their separate elements. The same tendency is heightened once analogical relations are figured generically – as in the genre of technological metaphors; significantly, this is Derrida's focus in *Archive Fever* on the genre of technological metaphors for archival inscription systems. We will pursue this line of thought, below, in reference to *Archive Fever*. For now, let us consider Derrida's formulation of the infinite-finite ambivalence of analogical figuration in the 1967 "Freud" essay.

In quoting the relevant passage from *Freud and the Scene of Writing* I introduce a conjunction for the sake of exposition; I do so in order to highlight the two aspects of analogical figuration: «Metaphor as a rhetorical or didactic device is possible here only through the solid metaphor» – *and* – «the "unnatural", historical production of a *supplementary* machine [is] *added to* the psychical organization in order to supplement its finitude»²³. The "solid[ity]" of the metaphor refers to the always specific instantiation of figurative relations, i.e., their formulation in terms of single specific tenors and vehicles. In turn, the «"unnatural" historical production of a supplementary machine» refers to the dispersive repetition of the singular specific relation. I will return to the unnatural character of the repeatable supplement in conclusion. Working, as he is in *Archive Fever*, on issues of relation, paternalism and inheritance – first, through the gift of the family Bible from Jakob Freud to his son Sigmund²⁴, subsequently, as a matter of Moses' arch-patriarchy of the Jewish people²⁵ – Derrida displaces natural heredity with the unnatural bonds of material re-inscription. That Derrida proffers a "non-natural" form of (paternal) relation follows from his figurative treatment of inscriptive relations in the 1967 "Freud" essay, which, as Derrida announces, forms the "horizon" of the 1994 London lecture. I.e., *Archive Fever* inherits an idea of unnatural relation from *Freud and the Scene of Writing* because the focus of the latter on figurative relations of inscription determines the unnatural character of relations of inheritance in the former essay. Yet, Derrida in *Archive Fever* capitalizes on the naturalism of the unnatural, as it were, to forge a bond between deconstruction and psychoanalysis – a capitalization or "speculation" on the materialization of the figure of technologies of writing from the early "Freud" essay²⁶.

In terms from *Freud and the Scene of Writing*, it is the interplay between the specific historico-technical inscription of psychic finitude and the supplementary "movement" of reiterating the trope through different tenors and vehicles that Derrida identifies in the 1994 lecture at the London Freud Museum as "archive fever". Such "fever" is occasioned by the infinite threat posed to the former by the latter: there is a malicious risk of effacing a specific metaphorical relation by repeating it through other analogical supplements,

²² Arzoulay (2011), p. 2.

²³ Derrida (2001), p. 287.

²⁴ Derrida (1996), pp. 20-21.

²⁵ Ivi, p. 64.

²⁶ On the "spectral" character of Freud's inscriptive patriarchy see *ivi*, p. 84ff.

which are themselves specifically figured. Archive fever plays out between the promise-of-presence of specific and ineffaceable inscriptions and the threat of non-presence to every such inscription by its being a figure of something else – a promise and threat heightened by the materialization of the technological supplement on which all such inscriptions rely.

As noted above, in *Freud and the Scene of Writing* Derrida casts this figurative or “representational” threat as one between «death and finitude», which despite all Freud’s thoughts on «the unity of life and death» throughout his corpus remains, according to Derrida, unquestioned in the *Note* essay²⁷. Accordingly, we might re-read Derrida’s early “Freud” essay as an airing of the unasked questions of death and finitude in the service of opening through Freud’s initial metaphorical inscription of the psyche in the mystic writing-pad the «scene of writing» or, as Derrida phrases it at the end of the essay, the «becoming-literary of the literal»²⁸. I leave this proposed reconstruction of the 1967 essay aside. Rather, I take this last concluding remark from Derrida to supply, conversely, the directive for the 1994 lecture. Instead of finding in Freud the becoming-literary of the literal, Derrida in *Archive Fever* finds the literalization – the *material specification* – of the figurative²⁹.

3. Technological Figures of Writing Materialized: Archive Fever (Derrida and Freud, 1994)

Repeating his earlier «death and finitude» formulation in *Archive Fever*, Derrida claims that the 1967 essay «sketch[s], by anticipation, the horizon» that he follows in the London lecture 27 years later. The “horizon” *Freud and the Scene of Writing* provides for *Archive Fever* is that of representations of the psychic apparatus in an «exterior technical model»³⁰. Repeating the earlier link between death, finitude and the exteriority of a technological model of the psyche, in the Exergue to the 1994 lecture Derrida connects these further with archive fever and the death drive:

The model of this singular “mystic pad” also incorporates [...] a destruction drive [...] It is what I called [...] archive fever. There would indeed be no archive desire without the radical finitude [...] Above all [...] beyond or within this simple limit called finiteness or finitude, there is no archive fever without the threat of th[e] death drive³¹.

Let me underscore two words – “singular” and “incorporat[e]” – in the first sentence of the passage. I do so in order to align *within the technological figure* of the analogical supplement the two aspects of metaphoricity discussed above in *Freud and the Scene of Writing*. We should also, given our changed textual scene, reformulate the above findings in the language of the 1994 lecture: “analogy” and the mystic pad as “writing-machine” are replaced in *Archive Fever* by the language of “archive” and “death drive”.

The «destruction drive» – or, in the more familiar Freudian parlance Derrida appeals to early in the lecture, the «death drive»³² – is not extrinsic to so-called archive desire³³. The

²⁷ Derrida (2001), p. 286.

²⁸ Ivi, p. 290.

²⁹ In *Freud and the Scene of Writing* Derrida anticipates what is here being called the “specification” of figures of writing through their materialization as writing technologies. On the topic of Freud’s modeling the psychic system on the mystic writing-pad Derrida writes, «Freud [in the *Note* essay] does not explicitly examine the status of the “materialized” [writing machine] supplement» (ivi, p. 286). Accordingly, we can read *Archive Fever* into the continuation of the same passage from Derrida’s 1967 essay: the 1994 lecture, «examine[s] the status of the “materialized” supplement», while *Freud and the Scene of Writing*, «examine[s] the possibility of this [writing] machine, which [...] increasingly resembles [memory] more closely», i.e., the encroachment of the writing machine as analogical supplement upon the psychic system for which it is supposed merely to stand.

³⁰ Derrida (1996), p. 14.

³¹ Ivi, p. 19.

³² Ivi, p. 10.

³³ In *Copy, Archive, Signature*, Derrida associates technology in the particular form of the photograph as archival to the “punctum” as Barthes discusses this photographic “moment” or “instant” in *Camera Lucida*. What Derrida notes in this photo-technological singularity is the relation that it opens between art and death – and this because the singularity of the technological archive is «beyond art» (Derrida, 2010, p. 9). Derrida continues, the point-like singularity of the technologized archive – which in this context is specifically the

archival drive to record, store and safeguard is one with the anarchivic risk of erasure, forgetting and destruction; hence, the radical finitude – a finitude radicalized by an infinite threat – that is “archive fever”. Moreover, these countervailing tendencies operate within what Derrida calls the hypomnesic supplement that enables and that is the locus of inscriptive archiving: the archive is anarchic in the technological apparatuses of writing and recording. The ambivalence Derrida identifies in *Freud and the Scene of Writing* between historico-technically specific figures of writing and their tropic reiteration is in *Archive Fever* condensed into the singularity of the hypomnesic supplement to archival inscription. It is so condensed, moreover, because the inscriptive supplement is a *materialized technological apparatus*³⁴.

The material technologization of the figure of intra- and extra-psychic inscription from Derrida’s early to late essays on Freud has a number of consequences. One is the future-orientation of archival inscription as something always yet-to-come. Technology is essentially futural. By design, technology is open to the latest development and newest model. In this regard, materially technologized inscription and preservation points forward to a future archive. In *Archive Fever*, Derrida explains the futurity of the technologized archive:

[T]he archive, as printing, writing, prosthesis, or hypomnesic technique in general is not only the place for stocking and for conserving an archivable content *of the past* [...] No, the technical structure of the *archiving* archive also determines the structure of the *archivable* content [...] in its relationship to the future³⁵.

A second consequence of the materialization of the figure of technologies of writing, and one that is more to the point of my present interests, is that such materialization changes the relationship between the terms in the figure. Finitude, which Derrida in the 1967 “Freud” essay aligns with materiality, comes in the 1994 lecture to predominate over in-principle immaterial infinitude – hence, in the above cited passage, Derrida presents as a limit the “radical finitude” of the technologized archive. If analogical figures of writing operate equally between specific inscription and plural repetition, once rendered in and as material writing technologies, specificity is privileged over plurality and variability.

Accordingly, and in reference to the futurity of the technical archive, Derrida describes it as a «very *singular* experience of the promise»³⁶. Such “singularity”, I am here claiming, follows from the *technological* character of the analogical figure Freud inaugurates with the mystic writing-pad figure for systems of inscription; it is a “singularity” made more pointed, as Derrida shows, once the figure is materialized in writing and archiving technologies. Employing, as he will throughout the London lecture, the phrase «right on [*à même*]»,

photograph – opens up an experience that «cannot be mastered»; one, moreover, in which perception is «immediately reproduced» and «immediately archived» (ivi, p. 10). The impossibility of mastery of the immediately reproduced, immediately archived “pointalism” of the technologized archive leaves one “passive” and “exposed”. Hence, Derrida associates the technological archive with singularity and death – an association that, Derrida claims, Freud failed to consider despite his attention throughout his writings to the question of life and death.

³⁴ My emphasis is on the “singularization” that occurs in a technological materialization of the metaphorical relation between a writing (or, inscription) apparatus and what it writes (or, inscribes). Both poles of the metaphor are combined into one in the technologized apparatus. My claim, though, is not simply that the materialization of a metaphorical relation collapses the poles of the relation, i.e., that a single technology condenses the different figurative elements that signify that technology. Rather, I emphasize the material singularization of technological figures of writing in order to show, further, that Derrida utilizes the tendency toward singularization *already operative in the figure* to draw psychoanalysis and deconstruction together as related accounts of archival inscription. Nevertheless, there are other ways of characterizing Derrida’s development of metaphorical relationality between the 1967 Freud essay and the 1994 London lecture. One such characterization is pertinent here. Whereas in *Freud and the Scene of Writing* Derrida focuses on the specificity of metaphorical relations by attending to the specifics of Freud’s “mystic writing-pad” metaphor, in *Archive Fever* he is concerned with general types or genres of metaphoricality – in Freud, the *kind* of figure used to represent the inscription-like processes of the psyche is technological.

³⁵ Derrida (1996), p. 17.

³⁶ Ivi, p. 36 (emphasis added).

Derrida announces the singularity of the materially technologized relation of inscription-and-inscribed as follows: «[R]ight on [à même] that which permits and conditions archivization, we will never find anything other than that which exposes it to destruction»³⁷. As materialized in and as technological apparatuses, the archive is anarchivic *a priori*: re-inscriptions are written “right on” the inscriptive surface; the depthless technologized archive records and re-records over the same digital surface³⁸.

The *a posteriori* threat of destruction every archive faces because of its reliance on material means and sites of record is not insignificant. Even if the risk empirical archives face historically and politically is not *a priori* infinite it is nonetheless real and often catastrophic. To take but one empirico-historical example, and one to which Derrida refers in various works from the early- to mid-1990s, the archive of apartheid in South Africa is uneven and selective. Materials deemed unfit to the prevailing political narrative of the post-apartheid changeover were held out or discarded altogether³⁹. The reason for this, as Derrida discusses in the 1998 *Refiguring the Archive* seminar at the University of the Witwatersrand in Johannesburg, is «the social and political power», «which consists in selecting the traces in memory, in marginalising, censoring, destroying, such and such traces through precisely a selection, [and] filter» because of «the finitude, the limitation [...] of human power, of space, the place where to accumulate the archive»⁴⁰.

Materially, the external site of the archive is finite *a posteriori*: storage space is limited, document-preservation is time-consuming and cost-inefficient, etc. Finitude thus becomes a governing principle and legal warrant. The partial destruction of a national or event-specific archive is justified by whatever political power stipulates the spatial-and-temporal extent of its storage capacities. In focusing on the *a priori* anarchivism of the archive, my aim is not to deny or neglect the real socio-political forces of destruction that assault archives. Likewise, in his attention to the (an)archive *a priori* Derrida is not forsaking the *a posteriori* ruin wrought on archives by economics and politics. The above point concerning Derrida’s (seemingly) idealized vision of the archive is applicable here as well: the (an)archive *a priori* is not a negation of the historical and empirical archive *a posteriori*.

Rather, in quasi-transcendental fashion we should take Derrida to be rooting the *Realpolitik* of archive-keeping – in both its preserving and destroying modes – in the technological *a prioricity* of the (an)archive precisely because of its technological materialization of figures of inscription⁴¹. Indeed, if the (an)archive *a priori* is the condition

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ In a more distant “exergue” to *Archive Fever* than the one with which I am presently concerned, Derrida explains the *a priori* anarchivic threat to the archive in a 1998 seminar at University of the Witwatersrand in South Africa: «[T]he possibility of the destruction of the archive [...] is not simply a risk which is run because of [its reliance upon] exteriority [...] [Rather, it] has to do with what Freud defines as the death drive – that is, a drive to, precisely, destroy the trace without any remainder, without any trace, without any ashes [...] the aneconomic death drive [...] a drive which motivates [...] the radical destruction of the archive» (Derrida, 2002, p. 42). The “without [...] ashes” of the archive should be read in the context of the 1993 *Specters of Marx* lecture: faced with the radical erasures and excisions of the apartheid record, Derrida finds few or no material means of inscription. This differs, though, from the archive that occasions Derrida’s 1994 London museum lecture: though massively incinerated by the political powers of 20th Century anti-semitism, the Freudian-Jewish archive holds sufficient material remains to allow Derrida to “write on” those ashes his impressions of Freud (Cfr. Prenowitz, 1996, p. 111). In this last regard, consider Derrida’s comment in the 1994 lecture that, «[i]f Freud suffered from *mal d’archive*, if his case stems from a *trouble d’archive*, he is not without his place [...] in the archive fever [...] we are experiencing today, concerning its lightest symptoms or the great holocaustic tragedies of modern history» (Derrida, 1996; emphasis added).

³⁹ South African apartheid figures, as well, in Derrida’s *Specters of Marx*: Derrida dedicates the lecture to Chris Hani, leader of the South African Communist Party, who had recently been assassinated for his anti-apartheid political activism at the time of Derrida’s 1993 lecture at the *Whither Marxism?* conference (Derrida, 1994, pp. xiv-xv).

⁴⁰ Derrida (2002), p. 42.

⁴¹ In his review of the exhibition *Archive Fever: Uses of the Document in Contemporary Art* at the International Center of Photography in New York (Winter 2008), Okwui Enwezor suggests that the archive, «as a representation of the taxonomy, classification, and annotation of knowledge and information» could be understood as «a representative historical form»; or, in the terms Enwezor borrows from Foucault, «an historical *a priori*» (Enwezor, 2008, p. 16). The anarchivic *a prioricity* Derrida identifies in the inscriptive logic of the

of both the possibility and impossibility of a pure memorialization – of a perfect archive – its technological materialization collapses the *a priori/a posteriori* distinction. I.e., the historico-empirical threat to the archive *a posteriori* is determined in the material technologization of the (an)archive *a priori*. With such materialization the site of recording and over-writing is condensed into the same – *right on the same* – technological interface.

Further, and quite radically, by forging an (unnatural) paternal-filial bond between deconstruction and psychoanalysis across the materiality of technological systems of inscription – on, that is, what is finite and effaceable in the figures of such systems – Derrida finds in the material *a priori* a productive while still finite form of memorialization. Freud is remembered in the technologies of writing; Derrida, in turn, aligns deconstruction with psychoanalysis through those very technologies: together, bound by material and thus finite and limited bonds, deconstruction and psychoanalysis are written into an archive that is *a priori* threatened by anarchic over-writing. The morbidity and finitude of the paternal-filial bond notwithstanding, the question remains of what the character of the binding force is that holds deconstruction to psychoanalysis. This question is made all the more pressing by the fact that the archive *a posteriori* is subject to destruction because of the materiality of the technological (an)archive *a priori*. The answer to the question of the tie that binds deconstruction to psychoanalysis across the otherwise morbid and anarchic material technologies of writing is a basically (unnatural) form of descent borrowed from Freud's account of Moses as arch-patriarch of the Jewish people.

Before turning in conclusion to the (unnatural) bond Derrida forges between deconstruction and psychoanalysis across the materialized technologies of inscription, let us for now locate these matters within the textual scene formed between Derrida's London lecture and the Freud archive in which it was delivered. While we have been moving about at the extrinsic edges of this textual exchange – drawing from the Exergue to Derrida's lecture and Freud's *Note* essay – we are in fact at the very center of the archival and inscriptive matter named by «deconstruction and psychoanalysis». Recall Derrida's questions from *Archive Fever* with which we began, namely, whether, and, in what ways, the psyche is susceptible to transformation through new technological apparatuses. Derrida in 1994 cites such examples as microcomputing and electronization – to which we can add 30-years later such technologies as hand-held and hands-free mobile telecommunicating, so-called “big data” servers, and multi-device synchronous cloud storage. How has technologization in its various forms changed the archive? Such questions are particularly acute to ask of psychoanalysis because it frames “both” aspects of metaphorical relationality in *technical* terms – a “both” that really is not separate; a “both” of my own doing, above, in introducing an “and” where there is not one between the material specificity *and* the iterated differentiation of the writing-pad metaphor; in “both” cases, Freud's presentation of inscription/inscribed is technological.

Moreover, questions of the techno-scientific evolution of the structure of the psychic apparatus are not a matter of “extrinsic” detail to psychoanalysis. The idea that the psyche might be “technical[ly] model[led]”, a Freudian idea that connects Derrida's *Freud and the Scene of Writing* to *Archive Fever*, is not externally “added on” to psychoanalysis from a distinct and discrete theoretical position. Rather, these questions «concer[n] the essentials» of psychoanalysis. In asking them first in 1967 and again in 1994 Derrida raises these questions from the very center of Freud's technological metaphors – a center that Derrida identifies as deconstructive because it combines issues of death and finitude within the problematic of inscription and archivization. In 1967, what such questions show is the inscriptive character of both the model of the psyche and of the Pcpt.-system itself such that what Freud would treat “merely” as a metaphor redounds through the latter system. The mystic writing-pad, which Freud merely would have represent the psychic system,

archive might, accordingly, be read as a corrective against Foucault's idea of an historical *a priori*: rather than “archive” naming the representative form of knowledge that prevails in the post-photography modern period, Derrida takes it to name something more basic – because technologically materialized – in the systems of inscription.

instead informs and is incorporated into it through the very process of it metaphorizing that system – an “incorporation” that Derrida suggests but does not develop in 1967 would have to consider the materialization of the inscriptive supplement. Such a materialization would articulate the morbid finitude of the Pcpt.-Cs.-Ucs.-system; death and finitude are bound to one another across the material technologies of archival inscription. Derrida’s reading of the same in 1994 reveals, further, a basic *a priori* anarchivism to the archive – and, in both cases this deconstructive impression of Freud emerges in reference to a *technologized* inscriptive system – a system made all the more impactful, all the more “significant” or “impressive”, in being realized materially⁴².

4. (Un)natural Paternity: Derrida and Freud’s Moses

If the above reconstruction of Derrida’s 1994 London lecture is viable, that is, if we have rightly read *Archive Fever* as an inheritance of *Freud and the Scene of Writing*, then in turn we should take Derrida’s opening questions in the lecture about the techno-scientific developments of the psychic apparatus not to be about the neuro-physiology of changed thought-patterns forged by our using ever more – and ever different – technological interfaces. To proceed in this way would be to “naturalize”, in Derrida’s terms, the relation between the intra- and extra-psychic. The assumption made in such scientific modeling is that the systems and orders of virtual data directly impact our neural pathways and synapses. To proceed in this manner is to abandon Derrida’s insight into the technological character of tropic relations in inscriptive/inscribed systems – even after such tropism has given way to materialized systems of technological inscription.

Instead, and following Freud’s early abandonment of the *Project for a Scientific Psychology*, Derrida in 1994 encourages us to set aside the machine-neuron model of direct relation in order to allow the ambivalence of tropic – and, in particular, technologically tropic – relations between inscriptive systems to operate. Here is Derrida in the 1967 essay discussing Freud’s departure from the *Project* – a departure that anticipates the *Note on the Mystic Writing Pad* in its focus on figuration: “[W]hen [Freud] renounces neurology and anatomical localizations, it will be not in order to abandon his topographical preoccupations, but to transform them. Trace will become *gramme*”⁴³. That Derrida in *Archive Fever* can in looking back to *Freud and the Scene of Writing* ask in quick succession whether new technologies “better represen[t]” or “affect differently” the psychic apparatus signals that he intends the relation between extra-psychic apparatus and psyche as already tropically figured to operate in unnatural, non-causal fashion. The extra-to-intra-psychic order has already been aligned differently; Freud’s tropism has rendered the relation asymmetrical. In abandoning the *Project*, Freud has disavowed his early scientism. Hence, Derrida in 1994 poses the “technological question” in terms of the possibility of better representations.

For similar reasons, in *Archive Fever* Derrida addresses Freud’s purported Lamarckian-naturalism in relating past to present psycho-social inscriptions. The case in point is *Moses and Monotheism* (1939) – one of the texts around which Derrida organizes *Archive Fever*. Briefly, in his last published work Freud advances two novel and interrelated theses. One is that Moses was not a Jew but an Egyptian. As a contemporary of Akhenaten, Moses’ monotheistic Judaism can, Freud argues, be seen as a development of pharaonic Atenism⁴⁴. Circumcision, which is one of the points of refrain of Derrida’s «right on [à

⁴² In another regard, the historico-technical production of Freud’s metaphors also explains the acuteness of archive fever across the whole psychoanalytic field, that is, in «the private or public life of Freud, of his partners or his inheritors, sometimes also of his patients, of the personal or scientific exchanges, of the letters, deliberations, or politico-institutional deliberations, of the practices and of their rules» (Derrida, 1996, p. 16); further, in the occasion of Derrida’s 1994 lecture at the London Freud Museum and the effort of Yerushalmi to “decide” matters within the Freudian archive, etc.

⁴³ Derrida (2001), p. 258

⁴⁴ Freud (1955e), p. 24ff.

même]» phrase in the 1994 lecture⁴⁵, is on Freud's reconstructed history not original to the Jews but «derived [...] from Egypt»⁴⁶. Materially instantiating while also metaphorically reiterating the (an)archivism of systems of inscription, circumcision is for the (paternal-fillial) Jew a writing of one's psycho-sociality right on [*à même*] what is effaced and removed. That Freud in *Moses and Monotheism* further effaces this inscriptive practice by locating it in an Egyptian supplement to ancient Jewish history repeats at a general level the specificity of the (an)archival a priori.

Freud's second novel thesis is that the Jews murdered Moses in the wilderness during the exodus from Egypt. On the basis of Sellin's findings in the prophetic literature⁴⁷, and on scriptural evidence of the worship of the golden calf (Exodus 32: 1-35) and the Jews' desert "murmurings" against Moses (Numbers 16: 41), Freud explains the murder as a rejection of Jewish strictness in favor of the dissolute ways "of the flesh" of traditional Egyptian polytheism⁴⁸. Subsequently, Judaism disappeared in practice from the near Middle East. A "latency period" ensues between the death of Moses and the «establishment of the new religion [of Judaism] at Kadesh», which Freud estimates to have lasted «two generations» or «perhaps even a century»⁴⁹.

All of this is "still [just] history" – however tenuous its textual, archaeological and scriptural basis. What is needed, and what Freud is able to contribute to the ancient past of Judaism – and, in so contributing, claim that past *from* "traditional history" and *for* psychoanalysis – is insight into the "remarkable [*merkwürdig*]", the "impressive", fact that «the most powerful effects of the [Jewish] people's experience were to come to light only later»⁵⁰. Succinctly, «[t]he remarkable fact [...] is [...] that these [ancient Mosaic] traditions, instead of becoming weaker with time, became more and more powerful in the course of centuries» despite going unpracticed in the interim⁵¹.

Where "traditional history" would predict the disappearance of a long-forsaken practice and belief, psychoanalysis discerns the opposite: «[T]he phenomenon of latency in the history of the Jewish religion [...] may be explained [...] by the circumstance that the facts and ideas which were intentionally disavowed by what may be called the official historians were in fact never lost»⁵². As in the forceful "return" of a repressed trace in the Ucs., the historical return of monotheism from the "remarkable" or "impressive" murder of its founder – its arch-patriarch – manifests in and as the force of faith in the later Jewish people. But, the inheritance of this past impression is not identifiable, strictly, as a "natural" relation *à la* Lamarckian biologism. The relation of the past mark of murder to the present impressiveness of the Jewish faith is, rather, (un)natural, i.e., residually tropic. As Derrida explains in the 1994 lecture:

[T]hese traces could well follow [...] quite complicated linguistic, cultural, individual relays, transiting through an archive [...] All that Freud says is that we are receptive to an analogy between two types of trans-generational memory or archive [i.e., between the biology of "inherit[ed] [...] acquired characters" and a "symbolic" relationality]⁵³.

In light of the technological specification of the tropic relation between the intra- and extra-psychic – between the archive and its anarchivic destruction – and, further, in light of the "singular" promise of the futurity of the archive, and, finally, in light of the "singular" monument of circumcision as writing «right on [*à même*]» the destroyed supplement, we

⁴⁵ «[C]ircumcision [is] [a] very *singular* monument, it is also the document of an archive. In a reiterated manner, it leaves the trace of incision right on [*à même*] the skin» (Derrida, 1996, p. 20; emphasis added).

⁴⁶ Freud (1955e), pp. 26-27.

⁴⁷ Ivi, p. 36.

⁴⁸ Ivi, p. 37.

⁴⁹ Ivi, p. 39.

⁵⁰ Ivi, p. 62.

⁵¹ Ivi, p. 69.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Derrida, 1996, p. 35.

can ask after the unnatural character of the relation Derrida, following Freud, here envisions. What significance do «complicated linguistic [...] relays» have in a relationality materialized in specific technologies? The latter, as I have shown, accent what is singular in inscriptive relations. Simply, technology materializes figures of inscription as well as the relationship between the inscriptive and inscribed moments of such a figure. Material technologies emphasize specific relational instances over further permutations of such relations. If we read this same singularizing tendency into the relationship between Moses the arch-patriarch and his Jewish descendants, though latent for countless generations, the inheritance is singular and direct because it is conveyed by material technologies of inscription, e.g., circumcision, Scripture, genealogies written into family Bibles, etc. If natural or scientific models of relationality emphasize sameness and singularity, then how can Derrida present Freud's – and, more problematically, his own – material technological account of inscriptive relationality as unnatural and non-scientific?

Aware, I think, of the challenge these considerations pose to his reading of Freud in *Archive Fever*, Derrida begins the lecture by generalizing as “science fiction” questions of the impact of technology on psychoanalysis⁵⁴. In turn, throughout the middle sections of the lecture, and despite his claim not to be taking up this “science fiction[al]” question, Derrida tacks his lecture close to Yerushalmi's study of the Jewishness and the *scientificity* of psychoanalysis⁵⁵. As noted above, the (an)archivic supplement, once technologically materialized, condenses the two aspects of metaphoricity, i.e., its grammatical specificity and its open-ended iterability. In drawing together these aspects of tropic relationality, the material technological supplement brings the moments of the relation – an “original” inscription and its repetition – into (almost) absolute proximity with one another and subordinates pluralism and dissemination to singularity. Hence, the “singularity” and the «right on [à même]» of the (an)archive; hence, the (in)finitude of the promise and threat to lasting inscription; hence, archive fever. In sum, the *a prioricity* of the (an)archive as determined by the material technological supplement seems in important and not easily dismissible ways *like* the scientific equivalence and naturalistic directness of relationality that Derrida rejects in the name of Freud: an analogue that trends toward singularization through the materiality of archival, inscriptive technologies.

Derrida's “fictionalization” of the psychoanalytic scientific account of patriarchal-filial descent – Derrida begins the lecture with the reminder that *Moses and Monotheism* was a book «Freud himself wanted to present as a fiction»⁵⁶; he ends the lecture with a Postscript on the fictional scientist Hanold from Jensen's *Grädis*⁵⁷ – is a displacement but also an implicit appeal to the scientific tenor of Freud's reflections on inheritance. Further, by insisting on the “spectral” character of the absent patriarch, Derrida displaces and thus allows an (unnatural) paternal-filial bond to run through the lines of psychoanalytic descent – Derrida included, as a “friend” of psychoanalysis. In short, Derrida does not expressly consider the “science fiction” of the technological transformation of psychoanalytic models of (an)archivic relationality – while returning to and repeating this theme throughout the lecture – so as to allow an (unnatural) line of descent to run from psychoanalysis to deconstruction. The emphasis we have found on “sameness” and “singularity” in relations figured as technical – and, materialized in and as technological apparatuses – might best be read as the terms in which an (unnatural) bond is formed between Freud and Derrida's respective theories of archival inscription: an (unnatural) bond that Derrida disavows in the name of the spectral father so as to allow it to operate speculatively between deconstruction and psychoanalysis⁵⁸.

⁵⁴ Ivi, p. 16.

⁵⁵ Ivi, p. 46ff.

⁵⁶ Ivi, p. 41.

⁵⁷ Ivi, p. 97ff.

⁵⁸ Ivi, p. 100.

Bibliography

- Arzoulay, A. (2011), "Archive", *Political Concepts: A Critical Lexicon*, vol. 1.
- Derrida, J. (1994), *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning and the New International*, Eng. trans. by P. Kamuf, Routledge, New York.
- Derrida, J. (1996), *Archive Fever: A Freudian Impression*, Eng. trans. by E. Prenowitz, University of Chicago Press, Chicago.
- Derrida, J. (2001), *Freud and the Scene of Writing* in Id., *Writing and Difference*, Eng. trans. by A. Bass, Routledge, New York, pp. 246-291.
- Derrida, J. (2002), *Refiguring the Archive*, Eds. Hamilton & Harris, Kluwer Academic Pub Norwell, MA.
- Derrida, J. (2007), *The Gift of Death*, Eng. trans. by D. Wills, University of Chicago Press, Chicago.
- Derrida, J. (2010), *Copy, Archive, Signature: A Conversation on Photography*, Eng. trans. by J. Fort, Stanford University Press, Palo Alto.
- Enwezor, O. (2008), "Archive Fever: Photography Between History and the Monument", *Archive Fever: Uses of the Document in Contemporary Art*, exhibition catalogue, Steidl/ICP, New York.
- Freud, S. (1955a), *Beyond the Pleasure Principle*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 18: *Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology and Other Works (1920-1922)*, Eng. trans. by J. Strachey, The Hogarth Press, London.
- Freud, S. (1955b), *The Ego and the Id*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 19: *The Ego and the Id and Other Works (1923-1925)*, Eng. trans. by J. Strachey, The Hogarth Press, London.
- Freud, S. (1955c), *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 22: (1932-1936), Eng. trans. by J. Strachey, The Hogarth Press, London.
- Freud, S. (1955d), *Totem and Taboo*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 13: *Totem and Taboo and Other Works*, Eng. trans. by J. Strachey, The Hogarth Press, London.
- Freud, S. (1955e), *Moses and Monotheism*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 20: *Moses and Monotheism; An Outline of Psycho-analysis (1937)*, Eng. trans. by J. Strachey, The Hogarth Press, London.
- Prenowitz, E. (1996), *Right on [à même]*, in J. Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, University of Chicago Press, Chicago.
- Rottenberg, E. (2014), *Derrida and Psychoanalysis*, in *A Companion to Derrida*, Eds. Z. Direk & L. Lawlor, Wiley Blackwell, Malden, Ma, pp. 304-320.

La voce e il fenomeno: da Husserl a Derrida e oltre

Abstract: *La voix et le phénomène: from Husserl to Derrida and beyond*

The essay aims to analyse and deconstructively explain the “beyond” of the title. Moving from the going beyond the husserlian first *Logisch Untersuchung* realized by Jacques Derrida in *La voix et le phénomène*, it becomes possible to understand the sense of this deconstructive going beyond, first of all through the understanding of the crucial concept of difference as *différance* between expressive and significant sign, that is «index». The difference as *différance* allows at the same time their interconnection. The transcendental value of the «index» is cancelled by the reversal of the soliloquy of the conscience with itself in the «writing» (*écriture*). The derridean interpretation of the unconscious in Sigmund Freud as an «originary supplement» is explained in *La voix et le phénomène*. It is also briefly analysed. Furthermore, the essays by Rudolf Bernet and Jocelyn Benoist and their ambivalent interpretation of Derrida’s phenomenology are examined. The essay ends with the deconstructive reading of the last chapter of the book.

Keywords: Benoist, Bernet, Différance, Freud, Originary Supplement

1.

Ci proponiamo un obiettivo duplice, uno centrale, prioritario e quantitativamente più rilevante, l’altro non meno importante, ma lasciato volutamente in posizione laterale, in sostanza solo delineato senza ulteriori sviluppi, rinviante ad un lavoro eventualmente da farsi. Si tratta, in primo luogo, di analizzare e in certo senso riempire di una interpretazione l’oltre indicato nel titolo, per alludere al fatto che, lasciata sullo sfondo la prima *Ricerca logica* di Edmund Husserl¹, oggetto della operazione decostruttiva de *La voix et le phénomène*. *Introduction au probleme du signe dans la phénoménologie de Husserl*, di Jacques Derrida², centro della nostra analisi teoreticamente simpatetica nei suoi confronti, intendiamo comprendere il senso dell’oltrepassamento derridiano di Husserl, lungo la linea segnata dal concetto del differire come *différance* del segno espressivo e del segno significativo, un differire che al tempo stesso li intreccia, li incrocia e li sovrappone, sottraendo ogni valore trascendentale al segno indicativo della «scrittura» in cui si rovescia la voce del «soliloquio» della coscienza con se stessa. È la scrittura che ci conduce verso il nucleo teoretico del libro di Derrida, ma anche di una parte essenziale della sua prima speculazione fenomenologica, ossia verso la nozione di «supplemento originario» che consente di collocare nell’orizzonte generale del segno l’indicazione scritturale, spaziale e spaziatà, mondana, propria del segno indicativo. Ciò si verifica in una origine che è già segno indicativo, ma si manifesta dopo, quale il suo stesso prima originario, quale la sua stessa origine e che non si dissolve nella idealità della voce permanendo nella forma di una origine successiva ove la voce non parla, e manifestandosi in quanto tale come fenomeno. Il dopo, dunque, è originario, e, all’inverso, l’origine è successiva, quindi l’indice significativo è originario, e in quanto scrittura sottrae alla voce espressiva (all’espressione) l’usurato privilegio dell’originarietà. Qui, come è chiaro, le nozioni di *différance* e di supplemento originario si incontrano senza occultare la fenomenologia del tempo che entrambe le innerva. Ma l’indagine di ciò che chiamiamo un oltre ambisce ad innestare, in parte per via di contrasto, nell’oltrepassamento derridiano di Husserl, altri oltrepassamenti

* Università degli Studi di Roma “La Sapienza”.

¹ Cfr. Husserl (1984), trad. it. Husserl (1968), pp. 291-374. Evito il riferimento all’originale e alla trad. it. Mi limito ai riferimenti interni alla trad. it. del libro di Jacques Derrida. Resta presupposta la conoscenza del testo husserliano.

² Cfr. Derrida (1967), trad. it. Derrida (1968).

o oltrepassamenti che sono insieme ripetizioni, anch'essi, al di là delle loro stesse manifestazioni fenomenologiche, del darsi della *différance* nell'interpretazione e come interpretazione. Ci riferiamo anzitutto alla posizione di Rudolf Bernet in *La voix de son maître*³, mirante in maniera latentemente ambivalente ad un oltre la lettura derridiana, che assume insieme sia l'aspetto di una ripetizione e assimilazione di Derrida, sia anche e paradossalmente l'aspetto di un oltre regressivo che riconduce ad Husserl. Ci riferiamo poi a quello che coglieremo (forse, e in quale misura? Cercheremo di capirlo) in un saggio di Jocelyn Benoist, pur non tematicamente dedicato a Derrida. È chiaro che al fondo o alle spalle di queste specifiche forme dell'oltre (naturalmente se ne potrebbero indicare altre, ma quella realizzata da Jacques Derrida si distingue tra tutte perché si propone di tracciare i lineamenti di una nuova fenomenologia) si affaccia la questione assolutamente cruciale del senso generale di un possibile oltrepassamento di Husserl, nell'atto in cui si intende permanere nella fenomenologia. Ci auguriamo che il presente saggio fornisca spunti indiretti in questa direzione.

Abbiamo detto che il nostro obiettivo è duplice e che c'è un secondo fine della nostra analisi che non si può, anzi non si deve tacere per non amputarne il valore introduttivo e propedeutico complessivo, anche se tale secondo fine resta qui laterale, non diventa tematico. Se tale valore deve essere salvaguardato, si dovrà riconoscere al nostro saggio una duplice, ulteriore e connessa funzione introduttiva: propedeutica e complementare esattamente a quell'oltre Husserl di Derrida che funge in questo caso da un lato come premessa all'inedito, produttivo intreccio, o al rapporto, tra fenomenologia e psicoanalisi freudiana, e che, dall'altro lato, lavora più in generale al reingresso teoretico nel pensiero di Freud, o alla lettura filosofico-fenomenologica di quest'ultimo, scavalcando il semplice ribadimento della vulgata. Si tratta della lettura derridiana di Sigmund Freud e della psicoanalisi anch'essa in certo modo decostruita alla ricerca della trama teorica che innerva la nozione dell'inconscio, sottratta alla dimensione della pura, inutile sillabazione della dottrina, e in questo senso, compresa grazie alla e all'interno della fenomenologia di Derrida. Riteniamo difficile contestare (sebbene la tesi non incontri affatto l'unanimità dei consensi) che sia entro l'ambito fenomenologico che l'indagine filosofica rivolta a Freud ha ottenuto i suoi risultati più validi e produttivi di pensiero ulteriore. Rispetto a tale livello teorico merita di essere misurato il grado, il come e il quanto dell'oltrepassamento di Husserl perseguito da Rudolf Bernet⁴, restando tuttavia per ora non concesso che tale oltrepassamento si dia, sebbene dal confronto con il pensiero freudiano, e dalla sua appropriazione, esso ricavi una solida plausibilità di successo. Per rispondere in maniera esaustiva a quest'ultima questione si dovrebbe indagare l'intera produzione di Bernet, in gran parte riferita a Husserl, a Heidegger, ma anche in maniera più o meno indiretta, a Freud. Non potremo percorrere qui questa via. Chi scrive si colloca all'interno di questo ambito⁵. Esso ha al suo centro il saggio ben noto di Derrida, *Freud e la scena della scrittura*⁶, un classico imprescindibile per gli studiosi (i filosofi piuttosto che gli psicoanalisti, come era prevedibile e in certo senso normale che accadesse), ma non può essere dimenticato *Essere giusti con Freud*⁷. Il primo nasce nel contesto concettuale derridiano, anzi costituisce l'esito di una vera e propria applicazione della fenomenologia derridiana, in cui prende corpo l'idea dell'inconscio costituito e non solo compreso come processo temporale della fenomenologia psichica nella forma dell'*après coup* ossia della *Nachträglichkeit*, di quella successività che è originaria, perché l'inconscio non viene colto e compreso (e clinicamente utilizzato) grazie al semplice recupero che attraversa il passato psicologico e vitale fino all'attingimento della sua (presunta) originarietà temporale. Solo come presente successivo al suo passato, l'inconscio si fa presente e si rivela come il prima di un dopo. È appena il caso di rilevare che il diagramma del tempo nelle *Lezioni sulla*

³ Bernet (1994), pp. 267-296.

⁴ Cfr. Bernet (2001), pp. 30-47; Bernet (2004), pp. 269-293.

⁵ Cfr. Trincia (2008), cap. V, p. 217 ss.; Trincia (2019), p. 112 e nota, p. 218 nota.

⁶ Cfr. Derrida (1971), pp. 255-297.

⁷ Cfr. Derrida (1994).

coscienza interna del tempo di Husserl e la distinzione tra ritenzione e ricordo possono giocare un ruolo rilevante nel contesto problematico che stiamo delineando e nella stessa ricerca da parte di Husserl di una determinazione fenomenologica dell'inconscio freudiano – sebbene resti fermo per lui che non si dà una originarietà inconscia della vita della coscienza, dato che ogni fase della vita della coscienza è in sé conscia (è la tesi delle *Lezioni sulla sintesi passiva*), e che quindi non si ottiene un attingimento fenomenologico dell'inconscio freudiano – a meno che, si deve aggiungere, la fenomenologia husserliana non venga appunto oltrepassata dalla fenomenologia derridiana. Lungo questa via incontriamo l'inconscio reinterpretato da Derrida come una «scena della scrittura», come scrittura che mette in scena la propria spaziatura, la propria interna differenza temporale, la propria *différance*, che sottrae all'inconscio stesso la propria esclusiva dimensione di profondità storica, ma solo nella misura in cui tale profondità viene da un lato resa orizzontale quale forma del tempo e dall'altro spostata dal luogo in cui pretende di risolversi nella pura absolutezza e attualità di un presente parlato, in quanto fattosi parlare di una voce narrante che dialoga solo con se stessa, ossia fattosi soliloquio dell'anima con sé. In Freud, sappiamo, le cose non stanno così e ciò emerge da una lettura programmaticamente forte, intenzionata, nonostante l'ovvia estraneità di Freud al linguaggio e alla concettualità fenomenologica, se la psicoanalisi come mondana trattazione terapeutica della sofferenza psichica, vuole essere salvaguardata nella sua dimensione di *cure* che *talks*, parla. Questo implica tuttavia la condizione essenziale che la «cura della parola» (la *talking cure*) venga radicata nella materialità o ontologicità dell'inconscio (così credo ci si debba esprimere)⁸, dispiegata in una temporalità che lascia cadere la propria dimensione trascendentale, attraverso cui peraltro essa deve comunque passare per manifestarsi come la temporalità non empirica della vita psichica. Freud non ha, ciò è pacifico, una qualsiasi consapevolezza teorica della dimensione trascendentale del tempo, ma noi intuiamo tuttavia che la sua nozione della temporalità della vita psichica eccede i limiti dell'empiria. Essa è infatti, come sulla scorta di Kant si è espresso lo stesso Freud, una costruzione teorica che prende le mosse dall'esperienza, ma per trascenderla. Non David Hume, ma Kant è il mentore filosofico di Freud. Sappiamo quindi che tale eccedenza trascendentale è legittimamente attribuibile alla nascosta intenzione teorica freudiana ed è centrale per la riflessione filosofica sulla concezione freudiana del tempo psichico e per la sua comprensione⁹. Vogliamo insomma, derridianamente, «essere giusti con Freud».

Perché fin dall'inizio ci orientiamo verso un giudizio di accettazione, di apprezzamento e di ripetizione dell'operazione teorica realizzata da Derrida, realizzata nel corpo intrinsecamente fenomenologico de *La voce del suo maestro* (*La voix de son maître*), come suona il titolo del saggio di Rudolf Bernet? Perché oltre Derrida incontriamo Bernet? Si potrebbe rispondere osservando che nell'indicare in Husserl il «maestro» di Derrida, il quale (non si trascuri, al proposito, di ricordare sempre la modalità intenzionale di fondo de *La voce e il fenomeno* cioè la sua internità alle pagine della prima *Ricerca logica*) ne progetta e ne svolge la decostruzione sul tema cruciale della differenza tra espressione e indicazione segnica, la scrittura di Bernet fornisce l'attualità, o se si vuole il compimento materiale di quel che gli appare essenziale e dunque ricevibile nel saggio derridiano. Tale nucleo essenziale, intrinsecamente incardinato nella e connesso all'analisi critica del rapporto tra espressione e significato, ma in certo senso collocato al di qua di essa come un prima manifesto nel suo dopo, come un supplemento originario o un esito fondativo, offre il quadro materiale, scritturale (segnato dalla strutturale alterità rispetto alla voce coscienziale del soliloquio e alla metafisica della interpretazione critica), della dislocazione, della differenza come differire della *différance* che sta al cuore della posizione interna-esterna di Derrida rispetto allo Husserl della prima *Ricerca logica*. È questo il senso tutto derridiano, proprio per questo motivo ripreso e fatto proprio da Rudolf Bernet, secondo cui Husserl parla in Derrida, con la sua voce fatta segno scritturale, come suo maestro. La dislocazione della ripetizione alterante di Husserl nella scrittura di Derrida ne connota

⁸ Cfr. Trincia (2014), p. 228 ss.

⁹ Cfr. Trincia (1992), p. 223 ss.

l'internità-esternità rispetto al maestro e alla sua voce, o se si preferisce, segnala il dissolversi della distinzione tra internità ed esternità a fronte dei termini della determinazione husserliana della differenza tra espressione e significato indicativo. Ossia, per essere più chiari, segnala la fine della nozione di qualcosa come i confini del pensiero fenomenologico, e della stessa idea di un confine tra le teorie, un concetto fenomenologicamente ingiustificato, o almeno assai problematico. Le teorie filosofiche sono certo oggettivamente diverse tra loro, ma la fenomenologia sospende (tra l'altro) proprio l'oggettività di ogni teoria.

Riteniamo corretto, entro l'orizzonte husserliano e insieme derridiano in cui la cosa stessa della fenomenologia ci chiude aprendoci al suo oltre fenomenologico, intendere l'operazione decostruttiva di Husserl in cui si radica la fisionomia originale del pensiero del primo Derrida, ossia del Derrida materialmente, contenutisticamente interno-esterno ad Husserl secondo la giusta distinzione proposta da Jocelyn Benoist (considerando perciò acquisito il crollo decostruttivo della differenza connessa tra internità ed esternità e del suo divaricarsi in poli), intendere tale operazione, dicevamo, come un oltre la fenomenologia husserliana della differenza tra espressione e significato, un oltre collocato tuttavia nell'orizzonte di una successività originaria, di un dopo che sta all'inizio e che come tale soltanto si rende fenomenologicamente giustificato e comprensibile quale «traccia» già presente nell'origine. Ne consegue la configurazione dello schema della procedura interpretativa che ci accingiamo a svolgere. Lo si potrebbe indicare nei termini seguenti. Lasciando sullo sfondo il testo husserliano della prima *Ricerca logica*, e facendovi riferimento solo nella forma indiretta che si delinea nella decostruzione derridiana, si progetta il ripercorrimiento (molto) parziale de *La voce e il fenomeno*, per tornare a definire, con un movimento che guarda all'indietro, gli snodi del suo procedere oltre Husserl, ma avendo come mira intenzionale essenziale e prioritaria l'apertura di uno sguardo che mostra il suo andar oltre indefinitamente in avanti e che perciò esibisce il suo oltrepassamento di Husserl come il solo modo legittimo di procedere fenomenologicamente all'infinito. Questo è uno degli snodi cruciali della post-fenomenologia di Derrida in tutte le sue forme espressive, di contenuto e di modo della sua esposizione. Tale procedere si snoda lungo quelli che non si configurano quali un'interpretazione e un commento critico di un testo filosofico, essendo interpretazione e commento i termini della tradizione metafisica svuotati di senso dalla fenomenologia di Derrida, e prima da quella del suo «maestro». Quindi, pure in qualche misura e con una consapevolezza e una mira in parte diverse, tale svuotamento della interpretazione metafisica è anticipato e valorizzato già dalla fenomenologia husserliana. La scansione dei momenti o delle tappe suonerebbe dunque così: Husserl, Derrida, Husserl (di Derrida). Si resta dentro ciò da cui si esce e nell'atto di uscirne. Insisteremo su questo punto perché esso ospita la premessa di fondo della post-fenomenologia derridiana, una premessa cui si è tenuti a tornare costantemente.

Il collocare l'esito della lettura derridiana nell'inizio husserliano della fenomenologia dell'espressione e del significato, comporta l'apertura di quell'oltre aperto in avanti che dischiude, una volta cancellati il valore e quindi l'utilizzabilità della continuità metafisica incapace di catturare l'oltre perché estranea alla *différance*, la prospettiva in cui noi, procedendo sulle spalle e secondo il modo di Derrida, incontriamo e misuriamo valore e senso intenzionale della lettura dello snodo Husserl-Derrida realizzata da Bernet, e un passo più avanti, di quanto appare come un riferimento indiretto allo stesso snodo, presente nello scritto non tematico di Jocelyn Benoist (nota) già evocato sopra. Questa è la prefigurazione della linea del nostro procedere. Di essa si potrà dire fin da ora che non incontra delle alterazioni interpretative radicali e quindi non le condivide perché non le ha di mira. Incontra piuttosto delle ripetizioni tanto alteranti quanto al tempo stesso confermanti e identificanti, disposte per così dire in orizzontale, e configuranti una serie infinita di ripetizioni di ripetizioni, comprendenti noi stessi scriventi in una collocazione dislocata che ci include in una fine iniziale o in un inizio finale, dunque in una indefinitività aperta. L'immagine utilizzata da Derrida che qui soccorre è non per caso di fonte husserliana. È quella del quadro di Téniers raffigurante una galleria di quadri. È

l'immagine di un quadro in mostra sulle pareti della galleria di quadri di Dresda, ciascuno dei quali raffigura una galleria di quadri, e così virtualmente all'infinito lungo un processo inclusivo interminabile che rinvia a sua volta al modello del labirinto la cui uscite riportano al suo interno, riconducono il fuori intenzionato ma non attinto come tale nel dentro, e riportano l'esito del percorso alla sua origine. Derrida fa precedere la sua citazione da Husserl *Idee I* già posta in esergo, da una considerazione essenziale che vedremo. Essa vale come introduzione alla citazione stessa e come legittimazione della originarietà della infinita ripetizione (la citazione la riportiamo qui nella traduzione italiana da Derrida)¹⁰: «Un nome pronunciato davanti a noi ci fa pensare alla galleria di Dresda [...]: erriamo per le sale e ci arrestiamo davanti ad un quadro di Teniers che rappresenta una galleria di quadri. Supponiamo inoltre che i quadri di questa galleria rappresentino a loro volta dei quadri, che a loro volta facessero vedere delle iscrizioni che fosse possibile decifrare, ecc.». Si tratta, come risulta chiaro al lettore che ha seguito con attenzione lo svolgimento dell'argomentazione di Derrida e che lo incontra a sole due pagine dalla fine, di un passaggio essenziale, non nonostante, ma proprio perché si serve di una immagine, di una rappresentazione immaginativa che si intreccia con un possibile ricordo (si tratta del tema che Husserl svolge, come è noto, delle lezioni su *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* del 1898-1925)¹¹. Troviamo una conferma della centralità della citazione del passo estratto in forma raccorciata da *Idee I* nella circostanza rilevante che essa, collocata alla fine del saggio, rinvia all'inizio, alla sua origine, la quale a sua volta anticipa e prepara la fine, secondo un modello costruttivo formale di rinvio reciproco che esplicita la successività dell'inizio o la originarietà della fine successiva, un modello che qui si materializza nella forma letteraria, nello stilema della trattazione. La citazione che apre *La voce e il fenomeno* e che si colloca al centro delle tre indicazioni in esergo cui viene affidata da Derrida l'esplicitazione del senso complessivo della sua decostruzione di Husserl offre il testo husserliano nella sua completezza: «Un nome pronunciato davanti a noi ci fa pensare alla galleria di Dresda e all'ultima visita che vi abbiamo fatto: erriamo per le sale e ci arrestiamo davanti ad un quadro di Téniers che rappresenta una galleria di quadri. Supponiamo inoltre che i quadri di questa galleria rappresentino a loro volta dei quadri che a loro volta facessero vedere delle iscrizioni che fosse possibile decifrare, ecc.»¹².

Qual è il centro della citazione che rinvia a se stessa dall'inizio alla fine e dalla fine all'inizio de *La voce e il fenomeno*, secondo lo schema evocato da Derrida del labirinto che rinchiude in se stesso ciò cui apre, ciò su cui si apre, rovesciando le sue uscite sulla sua chiusura, e che annulla la distinzione tra l'esterno aperto e l'interno chiuso? Abbiamo un quadro in sé chiuso e conservato nella chiusura di una galleria, il quale rappresenta dei quadri chiusi a loro volta in una galleria, quadri che, lungo un interminabile serie di rinvii, rappresentano una galleria di quadri, ciascuno decifrabile nel suo contenuto rappresentativo quale galleria di quadri. Abbiamo dunque una apertura che dall'interno originariamente chiuso del quadro inizialmente visto e della galleria chiusa che lo ospita, si apre all'apertura interminabilmente successiva di altri quadri in sé chiusi e conservati entro la stessa o in altre gallerie chiuse. Questo processo è circolare e labirintico perché ritrova alla fine, nel suo inattuabile esito, la forma iniziale di una chiusura che si apre, di quadri di gallerie e che raffigurano quadri di gallerie, ai quali si perviene nella visita iniziale alla galleria di Dresda uscendo dall'interno di un quadro e della galleria e muovendosi verso l'altro e l'oltre, per ritrovare ogni volta la stessa situazione: l'internità di un quadro e di una galleria da cui si esce per rimanervi infine all'interno e per vedere confermata l'originarietà successiva di un inizio, di una origine che non è né prima né originaria mentre pure lo è. L'altro e l'oltre rispetto all'originario mutano e non mutano l'originario stesso. L'intera situazione fenomenologica che si incarna in tale doppio rinvio conferma e cambia i poli del rinvio stesso tramite la dislocazione dell'altro e dell'oltre nell'originario stesso, così deprivato della sua (presunta) originarietà metafisica. Si configura il quadro

¹⁰ Derrida (1968), pp. 148-149.

¹¹ Cfr. Husserl (1980); Trincia (2016).

¹² Derrida (1968), p. 6.

(concettuale, ma non logico, perchè solo fenomenologico) di quella non-dialettica che Derrida chiama *différance*, quale darsi, donarsi, manifestarsi della differenza e non quale semplice differire logico-categoriale. È evidente l'equivalenza semantica tra *différance* e non-dialettica, come qui noi, non Derrida l'abbiamo definita (a patto naturalmente che si sia compreso che il non della negazione della dialettica non può rivendicare a sé nulla della negatività logica motore della *Scienza della logica* hegeliana né della adorniana dialettica negativa). Non vogliamo allontanarci dalla metafora, ricordo, immagine husserliana dell'entrata nella galleria dei Dresda e dell'incontro con il quadro originario di Téniers. Qui infatti si può vedere in gioco molto di quel che intendiamo dire, ossia di quel nucleo fenomenologico che esige esso stesso di essere ripetuto, di essere lavorato nella forma della ripetizione variata e invariata al tempo stesso.

Ribadiamo quindi che nella metafora pittorica, nel ricordo, nell'immagine che sostanzia quando avviene, nella forma di una sorta di *Urimpression*, il rientro iniziale nella galleria, il quadro originario vive della *différance* tra sé e la sua ripetizione nei quadri che, come lui, ripetono altri quadri, appesi entro una galleria, che rappresentano quadri appesi in una galleria e dunque riportano a quel quadro originariamente ammirato. Il rientro iniziale non è effettivamente iniziale (è infatti il rientro di una seconda volta), come per lo stesso motivo non si dà né una originarietà dello sguardo rivolto al quadro, né del quadro stesso. Al quadro (non) originario lo sguardo della seconda volta sottrae l'originarietà, come accade quando il successivo si innesta (meglio: si svela presente-assente) nell'originario, per dar vita alla successività originaria. Si incontrano altri quadri interni alla stessa galleria o ad altre gallerie del mondo, oltre la prima, ed in ciascuno di essi e di esse si incontra la ripetizione della prima situazione, in modo che il loro essere altri e oltre resta interno alla ripetizione originariamente alterante.

Torniamo così alle pagine di Derrida che accompagnano la citazione iniziale e finale da *Idee I*. Vi torniamo attraverso il riferimento ad un passo di Rudolf Bernet che concerne il punto che stiamo indagando e che offre indicazioni sul modo della lettura derridiana della prima *Ricerca logica* di Husserl. Cerchiamo così di precisare il già detto iniziale. Ci si offre la necessaria opportunità di riferirci ora a Bernet perché è in gioco qui lo snodo cruciale del metodo, del senso, ossia del modo della lettura derridiana, quel che informa la struttura scrittoria del libro del 1967: il suo essere una lettura interna ed alterante, interna perché alterante ed alterante perché interna, quindi non interpretante ma decostruttiva del pensiero di Husserl. Una lettura che impone alle nozioni chiave di *différance* e di supplemento originario il compito di prendere corpo nella struttura stessa del libro, nella materialità di scrittura che ne determina lo stile. Il passo si trova proprio alla fine del saggio *La voix de son maître (Husserl et Derrida)*¹³ dedicato a quello che solo del tutto impropriamente si definirebbe ormai un approccio ermeneutico a *La voce e il fenomeno*, come si è rilevato. A leggerlo attentamente, infatti, l'osservazione che Bernet rivolge al libro di Derrida, secondo cui «è vero che *La voce e il fenomeno* è più che una semplice interpretazione di Husserl», dato che vi è implicita «una introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Derrida», si mostra valida con altrettanta coerenza per la lettura che Bernet compie del libro derridiano, essa stessa non una interpretazione, ma una ripetizione del suo percorso, una ripetizione in cui si attenuano fino a rendersi quasi irrilevanti i motivi, anzi il motivo critico essenziale (la centralità, secondo Bernet eccessiva, e in parte fuorviante nella direzione di un nuovo «linguocentrismo», dell'«attenzione accordata al fenomeno del linguaggio») che affiora qua e là nel suo scritto, senza mai assurgere al grado di una interpretazione critica, di una tesi polemica che miri alla radicale confutazione e alla sostituzione della tesi derridiana. La lettura che Bernet compie di Derrida è a tutti gli effetti essa stessa una operazione di decostruzione che ne conferma e disloca, ne disloca e ne conferma, alterandolo per coglierne l'identità teorica occultata ma presente, lo schema argomentativo. Si tratta di ciò che abbiamo voluto indicare nel nostro titolo: esattamente il procedimento dell'andar oltre quale modo di un interpretare non interpretante, non ermeneutico, che non travolge nella critica il testo preso ad oggetto. Che dunque ci offre e

¹³ Bernet (1994), pp. 294-296, da cui in quel che segue cito traducendo.

ci dona il fenomeno autentico del testo oggetto della lettura, ossia il testo stesso come fenomeno.

2.

Come Derrida identifica nella dinamica fenomenologica della *différance* il senso stesso della differenza tra espressione e significato e tra espressione e segno quale indice nella prima *Ricerca logica*, così (anche se con la prudenza che avverte dell'esistenza di una vicinanza a Derrida e della consapevolezza della difficoltà di un'autentica confutazione) Bernet si rapporta allo scritto derridiano ed indica nella materialità della struttura scritturale la forma che si impone a chi prosegue l'indagine oltre Husserl, Derrida e Bernet stesso. È il senso dell'operazione che stiamo conducendo in questa sede, ma anche la sua motivazione fenomenologica, che sembrano imporre, per andare oltre, di mantenersi all'interno del modo della lettura di Derrida rispetto a Husserl, e al modo della lettura di Bernet rispetto a Derrida. La scelta di analizzare il libro di Derrida e di chi si colloca oltre Derrida, pone colui che percorre la via dell'oltre alla ricerca dell'altro che non sarebbe stato in ipotesi visto, di fronte all'alternativa tra il modello metafisico della critica e il modello antimetafisico della decostruzione. La decisione di muoversi entro l'orizzonte del secondo modello coincide essenzialmente con il farsi guidare dalla *différance* non dialettica, ossia da quel differire (qui del soggetto e dell'oggetto della lettura di un testo) in cui modo della lettura, sua motivazione e suo contenuto si corrispondono. Ciò perché il muoversi verso l'oltre alla ricerca dell'altro che resterebbe, nella cornice metafisica, non visto e non detto, si manifesta come il fenomeno dello stare nella finitezza radicale che incontra al limite della presenza l'infinita assenza del «morire» in cui prende corpo l'autentica alterità mondana, o il senso stesso di una alterità che sfugge alla chiusura del soliloquio affidato alla voce del parlare solitario sempre in presenza, mentre restano assenti la spaziatrice e i vuoti della serie dei segni della scrittura. Gli spazi della scrittura sono i fenomeni delle interruzioni, delle assenze, dei vuoti mortali che spezzano la continuità della vita e conducono alla sua fine il presente vivente.

Questo intende Derrida quando colloca nell'origine l'altro dell'oltre, già nell'origine rinviante al di là di sé. L'altro è il fenomeno dell'oltre originario, di una traccia che affetta nel suo stesso punto di scaturigine il testo da leggere muovendo dalla identificazione fenomenologica della sua struttura materiale per decostruirlo, ossia per ridurlo alla *différance* di cui vive. Il leggere è un ri-scrivere. Decostruire è far agire la *différance* così come questa si attua come decostruzione. Da tali reciproche identificazioni non è possibile fuoriuscire, per una necessità che non è logica, ma fenomenologica, attinente a ciò che originariamente lo sguardo vede e non semplicemente lascia dire.

Dimostra bene il punto su cui insistiamo l'andamento dell'argomentazione di Bernet in cui si innesta il riferimento alla galleria dei quadri di Dresda. Secondo Bernet, «il segno inteso non più come supplemento di una origine, ma come “supplemento originario” è il fenomeno che guida la penna di Derrida [...]. “Scrittura” è il nome di questa nuova significazione di un segno che non è “né reale né ideale” e che non esprime più alcun “significato trascendentale”». Qui si mostra, in forma prudente, veloce e apparentemente non disposta all'approfondimento, un segnale di distanziamento critico di Bernet da Derrida: «Diviene allora difficile operare una “distinzione essenziale” tra il senso proprio e il senso figurato, e il “doppio gesto” della “decostruzione”, del linguaggio “metaforico” della metafisica rischia di prolungarsi all'infinito». Prescindiamo ora dal rilievo che Derrida non corre il rischio della infinita decostruzione del linguaggio metaforico della metafisica, perché questo è esattamente ciò che egli ha di mira, ciò che la decostruzione della fenomenologia husserliana vuole attingere: appunto l'infinità di un differire tramite il doppio gesto di una decostruzione che ottiene l'autenticità del senso del senso stesso, che non gli lascia la possibilità di distinguersi tra proprio e figurato e che soprattutto gli sottrae valore trascendentale facendone un fenomeno mondano, appunto una scrittura. Ci interessa prima di questo rilevare il modo in cui, nella pagina che precede quella su cui ci stiamo soffermando, Bernet osserva che novità e debolezza della lettura derridiana di

Husserl sono entrambe radicate nell'eccessiva attenzione riservata al fenomeno del linguaggio. Anche qui troviamo la prudenza discreta o forse meglio l'incertezza della decisione di procedere decostruttivamente, e l'impossibilità di lasciarsi alle spalle la fenomenologia derridiana, di sfuggire alla sua presa. Ci si può chiedere in quale misura Bernet comprenda, condivida ed accolga il modo della decostruzione, che pure sembra informare il suo stile concettuale e fornire a quest'ultimo il suo senso ultimo. Ne abbiamo parlato, comunque si risponda alla questione appena sollevata (non una questione di forma ma di sostanza che investe valore e significato dell'andare oltre Husserl e Derrida), come dell'attitudine del volere differenziarsi ma senza staccarsi polemicamente dal proprio oggetto. La decostruzione derridiana esercita una seduzione teorica (fenomenologica) che non può e non deve essere messa a tacere. Avanziamo l'ipotesi che questa tesi sia ricavabile dalla lettura complessiva del saggio di Bernet, e in particolare delle pagine finali in cui compare il cruciale riferimento alla galleria dei quadri che rappresentano quadri, e al terzo degli esergo derridiani, quello tratto dal racconto di Edgar Allan Poe sul caso Valdemar.

«Si può difficilmente sostenere», scrive Bernet, «che il senso ultimo della riduzione fenomenologica si riveli già nell'opposizione tra espressione e indicazione, ma l'interpretazione di Derrida ha tuttavia il grande merito di mostrare che il senso di questa riduzione è inseparabile da un certa idea del linguaggio». Ciò, si noti, non costituisce l'anima della intenzione della lettura di Derrida, quasi che l'obiettivo del filosofo francese sia quello della restituzione alla fenomenologia di un modello linguistico, come sembra ritenere Bernet. Il problema è stato indagato da Jocelyn Benoist in un saggio importante a cui può legittimamente attribuirsi il ruolo di tappa ulteriore dell'andar oltre Husserl e Derrida, o al contrario del restare o del tornare ad Husserl contro Derrida, come sembra il caso della riflessione di Benoist. Difficile è in realtà attribuire a Derrida l'obiettivo di riformulare la riduzione fenomenologica in termini linguistici, perché semmai si tratta per lui del progetto di formulare in termini linguistici, servendosi di questi ultimi come strumento della decostruzione, il differire della *différance* tra il segno come espressione e il segno come indicazione o indice. A Bernet sfugge questo punto, se è vero che, dopo aver scritto che Derrida non interpreta Husserl, continua a parlare della «interpretazione di Derrida» e inoltre dà rilievo critico piuttosto che al supposto logocentrismo della voce e del soliloquio in Husserl, al tema della esperienza pre-predicativa delineantesi nel contesto della genealogia della logica. La dimensione dei fenomeni «non logici» gli appare infatti più rilevante, dal punto di vista dell'importanza della collocazione della fenomenologia husserliana oltre la cattura idealistica a fronte di una riduzione non pienamente compresa dagli interpreti, del rovesciamento o della dislocazione del senso della riduzione nel passaggio derridiano ma non husserliano dalla voce alla scrittura mondana e alla sua irriducibile spaziatura.

Infatti, subito dopo il passo citato sopra, e prima della vera e propria svolta finale che in grande misura lo riconduce nell'orizzonte derridiano, lasciandolo tuttavia come sospeso rispetto ai rilievi critici della pagina precedente (che sia questo segnale presente nel modo della sua scrittura quel che offre un'indicazione del limite del suo decostruzionismo, bloccato in una differenza dalla tesi di Derrida, una differenza comprensibile come *différance* del differire, ma in quanto tale non compresa, non fatta propria, non introiettata, da Bernet stesso?), Bernet osserva che «la difficoltà [...] di stabilire un linguaggio che sia l'idioma proprio della fenomenologia trascendentale è l'espressione sintomatica del radicamento di questa fenomenologia nel mondo empirico. La riduzione fenomenologica non è il trasferimento della coscienza trascendentale in un mondo separato, il fenomeno non è mai pura voce, la storia della coscienza trascendentale si scrive, come dice Merleau-Ponty, nella "prosa del mondo"». Sembra che Bernet approvi e faccia propria la posizione di Derrida, sebbene non sia esattamente questo il nodo (una diversa concezione della riduzione trascendentale che eviti l'isolamento della voce dalla scrittura segnica) della decostruzione derridiana di Husserl. Agisce piuttosto in Bernet l'occultamento del fenomeno del differire che solo consente di comprendere il senso del supplemento originario grazie a cui l'originarietà della voce del soliloquio della coscienza con se stessa è

già contaminata dalla successività della spaziatrice mondana della scrittura.

L'attenzione fuorviante per il linguaggio è il motivo per cui Bernet rivolge la sua critica a Derrida nella direzione paradossale di rimproverargli il «linguocentrismo» del parlare che il filosofo francese respinge in Husserl e da cui prende le mosse la sua diversa via fenomenologica ne *La voce e il fenomeno*, luogo del distanziamento fenomenologico dal logo- e linguo-centrismo della voce. La critica di Bernet è netta, anche perché è affiancata dalla convinzione che altrove vadano rinvenuti in Husserl il peso e il rilievo di quel che eccede la fenomenologia come *logos* e come voce logica. È difficile andare in questo modo oltre Derrida, ossia tornando ad un Husserl visto come non logo- e linguo- centrico e saltando quindi l'intera argomentazione del saggio derridiano che prende le mosse dal rilievo analitico svolto in forma fenomenologica secondo cui proprio dall'interno della centralità assegnata da Husserl al *logos* e alla voce si possa produrre il rovesciamento decostruttivo che conduce effettivamente oltre Husserl. Sulla via indicata dal saggio di Bernet l'oltre è sbarrato sia rispetto a Husserl che rispetto a Derrida. D'altra parte, è evidente che non è in gioco una sorta di arbitrio interpretativo di Derrida, il quale imponga l'urgenza dell'andare oltre o altrove, nella fenomenologia, rispetto a Husserl, quanto piuttosto ciò che la decostruzione fenomenologica di Husserl manifesta sulla base di quella che non è più realizzabile e pensabile come una interpretazione critica esterna, essendo invece un'intera disarticolazione della fenomenologia husserliana che manifesta ciò che, non visto da Husserl, può ricondurlo sulla strada della metafisica. Fino a che punto Bernet lettore di Derrida condivide il senso e la pratica della decostruzione, che pure sembra attrarlo in una sorta di bordeggiare ermeneutico che tuttavia non lo coinvolge in pieno? Fino a che punto Bernet è derridiano, come sembra dover essere se non vuole retrocedere lui stesso alla metafisica dell'interpretare? E non è qui la ragione per cui il suo saggio (*La voix de son maître*: non dimentichiamone il titolo, tanto netto nell'indicare in Husserl la guida di Derrida, quanto paradossale) allude ad una dipendenza non superata e non superabile di Derrida da Husserl? Non è questo quel che il fatale passaggio dall'interpretare al decostruire esibisce. Poiché d'altra parte vi si incontra il nodo centrale de *La voce e il fenomeno*, e Bernet è lettore troppo fine per lasciarselo occultare, non sorprende il fatto che alla fine del suo saggio egli torni in certa misura sui suoi passi e si faccia derridiano, sia pure in forma non dichiarata. Derrida sfugge così alla signoria di Husserl e diventa l'ombra nascosta del maestro di Bernet stesso. Egli finisce per coinvolgere Bernet nel cono di luce del suo oltrepassamento di Husserl.

3.

Bernet osserva che «ci si può domandare [...] se questo accentramento esclusivo di tutta l'interpretazione sul linguaggio non sia anche il segno di un nuovo "linguocentrismo" a cui Husserl si era opposto con grande fermezza». La fermezza antilinguistica di Husserl è reale. Ma l'ostilità husserliana ad una declinazione linguistica della fenomenologia comporta necessariamente il rifiuto o la non accettazione del linguaggio, come articolato nella distinzione tra espressione, significato e segno indicativo, indice, cui Derrida affida non certo il compito di andare contro Husserl verso una declinazione linguistica dei fenomeni, ma ben altrimenti, l'edificazione di una fenomenologia del differire nella forma della *différance*? È vero che ciò comporta il rifiuto della collocazione della coscienza trascendentale in un «mondo separato», e la sua iscrizione nella «prosa del mondo», secondo la tesi di Merleau-Ponty. Qui Bernet sembra prendere più nettamente le distanze da Derrida, prima della svolta finale. Gli interessa infatti di utilizzare il presunto linguocentrismo che attribuisce non poco gratuitamente a Derrida, per indicare nell'attenzione verso i fenomeni prepredicativi e prelogici il vero luogo in cui la fenomenologia di Husserl si innesta nella prosa del mondo, consentendo di respingere l'accusa (definita triviale) a tale fenomenologia di essere radicalmente logocentrica. «Prosa del mondo», certamente, quale luogo dell'innesto della fenomenologia husserliana, ma non nella direzione derridiana del differire della voce dal fenomeno della scrittura in sé spaziatrice e spaziale, quindi mondana.

Scrivo: “Dire che la concezione di Husserl del linguaggio ideale della logica sia “logocentrico”, è possibile ma triviale; è difficile di contro dire altrettanto del suo progetto di una “genealogia della logica” che rivolge un’attenzione tutta particolare all’esperienza pre-predicativa. Questa esperienza non si limita d’altronde ai soli fenomeni prelogici come la sintesi passiva: essa interroga anche dei fenomeni non logici come la fatticità essenziale del corso della storia, la responsabilità etica per lo stato del mondo», eccetera. Lasciamo da parte l’obiezione che il progetto di una genealogia della logica non si colloca fuori della dimensione logica, come procedimento non logico, se è vero che esso è ospitato entro l’orizzonte della logica trascendentale (non formale) propria della fenomenologia¹⁴. Ci interessa invece osservare che qui Bernet, cambiando verso al suo argomentare, scivola, per concludere la propria riflessione, verso una sovrapposizione inesplicita all’argomentazione di Derrida, di cui pare recepire infine anche l’idea che la *différance* fornisca la prova della finitezza del soggetto, la cui assenza coincide con la sua morte, secondo la citazione da *La verità sul caso Mr. Valdemar* di Poe, posta da Derrida come terzo dei suoi esergo. Prima, tuttavia, Bernet non trascura il richiamo al passo di *Idee I* sulla galleria di Dresda dove un quadro rappresenta quadri che rappresentano quadri in una galleria. Abbiamo analizzato sopra il valore che può avere per Derrida la citazione da Husserl. Abbiamo anche visto come Bernet si riferisca, senza distanziamento critico, alla nozione derridiana di segno come supplemento originario, e di decostruzione del linguaggio metaforico della metafisica che a suo avviso «rischia di prolungarsi all’infinito» (sebbene sia proprio la *différance* del differire del segno quale supplemento originario, ciò che Derrida ha di mira senza correre il rischio che gli attribuisce Bernet).

A tale prolungarsi all’infinito del differire si riferisce Bernet nelle ultime righe del suo saggio. «È proprio all’infinito che rinvia questa filosofia della rappresentazione originaria, che segue la traccia della presenza: erriamo, come dice il testo di Husserl citato da Derrida nell’introduzione» (in realtà nel secondo degli esergo al suo libro) «“per le sale (della galleria di Dresda) e ci arrestiamo davanti ad un quadro di Téniers che rappresenta una galleria di quadri”. Rinvio indefinitamente da una rappresentazione all’altra, il soggetto è preso nella trama della “*différance*”. Fa così la prova della sua “finitezza” e della sua “fatticità”. La sua vita si confronta costantemente alla morte della presenza, il soggetto “sopravvive” solo attraverso atti di fascinazione di cui ciascuno fa leggere la sua “mancanza di essere”». Citiamo per intero il passo di Bernet, in cui incontriamo il rinvio all’immagine husserliana della galleria di quadri di Dresda perché meglio non si potrebbe esprimere lo snodo centrale de *La voce e il fenomeno*. Bernet in sostanza comprende e definisce in modo tanto perfetto quanto concentrato e profondo quel che Derrida vuole, e così lo accoglie quale *rappresentazione* che rivive nella sua *presentazione* concettuale, essa stessa rappresentazione di una rappresentazione, legata alla prima dal rapporto di *différance*. Il punto chiave è dato dalla constatazione del valore fenomenologico del rinvio del soggetto da una rappresentazione ad un’altra, dunque dal *processo infinito di rappresentazioni di altre rappresentazioni*, l’una rispetto all’altra altra ed identica e perciò infinitamente finite, segnate dal darsi di una assenza, di una morte reiterata, che si ripete uguale al darsi una presenza destinata essa stessa ad assentarsi, ad essere sostituita non scomparendo, a morire. Ciò si manifesta nell’immagine di quadri che, all’interno di una serie di gallerie, muovendo da quella di Dresda, rappresentano quadri di quadri. È così, solo così, che la prima rappresentazione della galleria di Dresda appare come il fenomeno di una rappresentazione originaria, non quindi come un semplice inizio o primo atto della sequenza infinita delle rappresentazioni: esso si manifesta come un supplemento originario che sta nella sequenza e le appartiene, quale origine supplementare, quale un già stato iniziale, quale confutazione di una impossibile presenza prima. Insistiamo sul punto, convinti della sua crucialità, perché vi si innesta il secondo passaggio messo in rilievo da Bernet proprio nel suo nesso interno con la sequenza delle rappresentazioni delle rappresentazioni e con la nozione di supplemento di origine. La trama infinita delle rappresentazioni, tutte e ognuna finite e fattizie, coincide infatti con la trama della

¹⁴ Cfr. Trincia (2020), p.101 ss.

différance in cui il soggetto è preso. Il soggetto non è un *primum* o un *prius*. Esso è già incluso nella successione autodifferenziantesi del differire della différance. Il soggetto è il differire: non si dà il fenomeno di un soggetto che si attesti al di qua del differire, e che poi entri nel processo del differimento, dell'autodifferimento. Il soggetto è un differire originario, ossia è un supplemento originario, una origine differita, il darsi stesso della différance. Non può essere concepito nella forma logica e metafisica di un soggetto che si proietta nella sua oggettività, secondo lo schema idealistico del rapporto tra soggetto e oggetto. L'intenzionalità che lo innerva, infatti, si risolve nel suo stesso essere un rinvio di rappresentazione in rappresentazione, nel suo essere il processo della rappresentazione della rappresentazione (il quadro dei quadri dei quadri, nell'immagine husserliana), ossia nel suo essere nel processo quale modo della sua originarietà. Ne consegue un altro punto del modello teorico derridiano appropriato da Bernet: il processo interminabile delle rappresentazioni in cui consiste implica la fatticità limitata di ciascuna di esse, e dunque il suo condizionamento finito e mortale. Il soggetto è originariamente contaminato nella sua presenza dal darsi, dal presentarsi della sua assenza.

Se il soggetto manifesta così la sua mancanza di essere, si dovrà riconoscere che «per apprendere la verità del suo essere, il soggetto deve mettersi in scena» (deve cioè rappresentarsi nella scena in sequenza delle sue interminabili, finite rappresentazioni), «e su questa scena la sua voce firma al tempo stesso la sua sentenza di morte: come M. Valdemar di Poe, anch'esso citato nell'introduzione de *La voce e il fenomeno*, dirà ciò che non saprà già più intendere: Sì – no – *ho dormito* – e ora, – ora, *sono morto*». Il terzo degli esergo di Derrida suona infatti così: «Ho parlato ad un tempo di suono e di voce. Voglio dire che il suono era una sillabazione distinta, perfino terribilmente, spaventosamente distinta. M. Valdemar *parlava*, evidentemente per rispondere alla domanda... Egli diceva ora: -Sì – no – *ho dormito* – e ora, – ora, *sono morto*»¹⁵. Questo esergo ha un'importanza almeno pari a quello tratto da Husserl. Il parlare di Valdemar risulta spaziato, frammentato, finito e poi mortale, annunciante la morte autodichiarata del parlante. Il processo del differire del sì e del no, del loro succedersi infinitamente interminabile è il darsi stesso della différance nella forma della voce parlante, che si rovescia in questo modo in scrittura, unico luogo in cui la voce si articola secondo gli spazi che separano in successione il sì dal no. La successione si conclude in un'«ora» presente in cui l'alternarsi spaziato, scritturale, non più parlato, non più vocale, del sì e del no, della presenza e dell'assenza del soggetto svela la propria consistenza mortale, la sua anima di morte, di assenza, ossia quello che giustifica e fonda il fenomeno dell'infinito interminabile finire del sì e del no. Il parlante Valdemar vede e dice che la sua voce che pronuncia il processo del sì-no-sì-no... è spaziata e frantumata nell'«ora» presente, un'ora che si manifesta non solo alla fine del processo, ma in ogni fase di esso, in ogni passaggio del sì al no e del no al sì, da una interruzione, da una rottura ben più radicale dell'alternarsi del dormire alla veglia: è la rottura data dalla radicalità della fine, del morire che assenta la vita da se stessa, che la riconduce nella finitezza dove la veglia cosciente, anche se volta per volta dormiente, non domina più. Nell'assenza che spezza la veglia v'è un'eco dell'inconscio freudiano. Esso è una delle chiavi dell'assimilazione da parte di Bernet della conclusione del libro di Derrida, autore del saggio già ricordato *Freud e la scena della scrittura*¹⁶, imprescindibile nella interpretazione dell'inconscio come supplemento originario.

Si realizza infine lo scopo teorico che Derrida persegue, il collasso del sapere assoluto. «Poiché la presenza piena ha *vocazione* di infinità come presenza assoluta a se stessa nella co-scienza, il compimento del sapere assoluto è la fine dell'infinito che non può essere che l'unità del concetto, del logos e della coscienza in una voce senza différance. *La storia della metafisica è il voler-sentirsi-parlare assoluto*. Questa storia è chiusa quando questo assoluto infinito appare a sé come la sua propria morte. *Una voce senza différance, una voce senza scrittura è nello stesso tempo assolutamente viva e assolutamente morta*»¹⁷. Ciò

¹⁵ Derrida (1968), p. 6.

¹⁶ Cfr. sopra nota 6.

¹⁷ Derrida (1968), p. 147. Cito anche più avanti questo passo fondamentale.

rende rilevante la parte dell'esergo da Poe che Bernet non cita. Valdemar introduce il suo richiamo all'assenza del soggetto come morte, con l'immagine della traduzione del suono e della voce nella distinzione della sillabazione spaziata, definita terribile e spaventosa in quanto inaspettata per la durezza e la radicalità del rovesciamento che introduce, unico elemento capace di far parlare scritturalmente l'assenza della morte, la morte stessa in quanto assenza di ogni presenza, quale no che succede ad ogni sì, causa ed affetto del suo essere presenza finita e mortale, limitata dall'assenza. Dice infatti Valdemar che il suono e la voce si rovesciano, nell'orizzonte del suo parlare, in una «sillabazione distinta, perfino terribilmente, spaventosamente distinta». Abbiamo così il quadro dell'ambivalente appropriazione di Derrida da parte di Bernet, del suo andare oltre Husserl e Derrida, che resta (in parte) presso ciò che supera.

4.

Ci avviciniamo alla conclusione dell'elaborazione del problema della possibile fisionomia dell'andare fenomenologicamente oltre Husserl, in particolare lo Husserl della prima *Ricerca logica* e della questione (solo o non solo linguistica?) della distinguibilità tra espressione vocale e significato indicativo, ma anche della legittimità della forma di tale oltrepassamento. In ciò si riassume il confronto tra la posizione di Jacques Derrida, e l'ambivalente critica che gli rivolge Rudolf Bernet. Ci restringiamo all'analisi dell'ultimo capitolo de *La voce e il fenomeno (Il supplemento d'origine)*, attraverso il passaggio per il saggio *L'origine du "sens": phénoménologie et vérité* di Jocelyn Benoist¹⁸. Ci interessa perché, pur non riferito tematicamente al libro derridiano (se non in una rapida parentesi), è fortemente concentrato sulla problematizzazione della declinazione linguistica della fenomenologia e ci conduce alla tesi della collocazione della genialità di Husserl nel suo «platonismo», «se ciò vuol dire un certo tipo di connessione originaria tra 'fenomenologia' e 'verità', collocata nella costituzione stessa della fenomenalità». La tesi di Benoist rappresenta il punto più netto dello stare con Husserl o nel tornare ad Husserl, contro l'oltre Husserl di Derrida, in certo senso bloccato e rovesciato nella sua intenzione di fondo. Basta pensare che in Derrida l'originarietà viene assegnata al supplemento di origine che riassume il senso stesso della fenomenalità, attraverso la riformulazione dislocata della riduzione, mentre in Benoist viene definita originaria la connessione tra fenomenologia e verità, attraverso l'enfaticizzazione della idealità della intuizione delle essenze, in cui la fenomenalità si manifesta come costituita e quindi come autocostruente, quale una sorta di autoaffezione, la determinazione fenomenologica della temporalità fenomenologica, come è noto. Da questo punto di vista, il saggio di Benoist, laterale rispetto al nostro problema, ci serve tuttavia indirettamente a comprendere che l'oltre Husserl si gioca sul terreno della nozione cruciale della costituzione e del suo nesso col darsi stesso della fenomenalità fenomenologica, perdendo molto se non forse tutto della sua crucialità: il supplemento originario spezza infatti la linearità dell'intenzionalità costituente che mira al suo oggetto, ossia alla costituzione della oggettualità. Ciò non accade nella riflessione husserliana di Benoist, ove l'intenzionalità esibisce la sua funzione di donazione dell'oggettualità eidetica essenziale, del darsi stesso del fenomeno, del mostrarsi del senso stesso della fenomenalità. In Derrida la costituzione gioca un ruolo diverso, inferiore si direbbe, rispetto a quel che accade in Husserl. Nell'orizzonte del differire della *différance* la costituzione e la donazione, il darsi originario del fenomeno che in esse si aprono, risultano come congelate. La dimensione teleologica dell'intenzionalità non si cancella, ma l'intenzionalità trasposta nel differire della *différance* vede svalutato il senso del suo riempimento oggettuale, intuitivo o eidetico. Essa diviene differimento infinito,

Benoist richiama il paragrafo 37 della VI *Ricerca logica* nella traduzione francese del 1961¹⁹ in cui Husserl affronta la questione dei rapporti possibili del riempimento progressivo e del suo scopo finale, ove «l'intenzione piena e intera ha ottenuto il suo riempimento, e non un riempimento intermedio e parziale, ma definitivo e ultimo». Ciò gli

¹⁸ Benoist (1994), pp. 314-316 e 319, da cui cito in quel che segue.

¹⁹ Cfr. *ivi*, nota 2, p. 269 e Husserl (1961), da cui cito traducendo senza riferirmi all'originale.

consente di indicare «l'ideale di ogni riempimento» e di evidenziare che la donazione dell'oggettività vale anche per il riempimento «significativo», esso stesso atto di donazione. Scrive ancora Husserl nello stesso luogo: «Non vi è alcuna intenzione di pensiero che non troverà il suo riempimento, e il suo riempimento ultimo, nella misura in cui l'elemento riempiente dell'intuizione, non implica più alcuna intuizione insoddisfatta». In Derrida, si è detto, l'idea della rappresentazione della rappresentazione, ossia del rinvio interminabile delle rappresentazioni, costruita sull'immagine della galleria dei quadri di Dresda, introduce il modello, diverso da quello husserliano, di una intenzionalità aperta, in certo senso di una intenzionalità senza verità, di un riempimento interminabilmente differito. Ci interessa, per questo, tornare sul commento di Benoist, che segue, simpatetico ma poi subito critico, nei confronti di Derrida, qui evocato. Nella misura in cui dovrebbe risultare chiara, alla luce di quanto ci accingiamo a mostrare, l'intenzione nettamente antiderridiana di Benoist, dovrebbe ulteriormente chiarirsi, nel ritorno conclusivo sulle pagine di Derrida (indagato dalla posizione dell'oltre Husserl respinta da Benoist), il senso autentico del superamento derridiano della fenomenologia di Husserl.

Aggiungiamo soltanto una considerazione prima della fine della nostra riflessione ed in vista di essa. Ci manteniamo programmaticamente estranei, esterni, non coinvolti dalla questione di scegliere sull'oltre Husserl, positivamente perseguito, o al contrario respinto in forma ambivalente o invece radicale. Ci resta infatti la convinzione che il descrivere senza decidere chi abbia ragione – per esprimerci in forma semplificata – l'ambito problematico che si apre intorno a tale questione e che è sollecitata da essa, coincida essenzialmente con il mantenersi nell'ambito del procedere fenomenologico per il quale la critica filosofica non contrappone testi a tesi e non esige di chiudersi nel vantaggio assegnato all'una o all'altra. La fenomenologia dovrebbe essere lasciata funzionare anche come interpretazione, ma come peculiarità di un interpretare che decostruendo mantenga aperto l'orizzonte del pensare, del passaggio mai concluso da una rappresentazione pensante ad un'altra. Il passaggio di rappresentazione in rappresentazione accade quando si muove da un quadro all'altro a partire da quello che si incontra nella galleria di Dresda, secondo la rappresentazione-ricordo di Husserl ripresa da Derrida e posta tra le indicazioni originarie della direzione del suo percorso. Si tratta di un punto cruciale: nel muoversi oltre Husserl, Derrida in certa misura si modella su Husserl, il suo dopo lascia apparire attimamente il suo prima secondo lo schema dell'origine differita, cuore e centro del suo pensiero. La domanda se Derrida resti husserliano è al tempo stesso impropria e legittima.

Husserl osserva che non si dà intenzione di pensiero che non trovi il suo *telos* sfociando nel suo riempimento. Benoist commenta che «quel che Jacques Derrida ha indicato con il nome di 'struttura *teleologica*' dell'intenzionalità [...] viene esposto qui con la massima chiarezza. La conoscenza costituisce come tale il *telos* dell'intenzionalità, ciò per cui essa si autentifica come intenzionalità». Secondo Jacques Derrida, questo «vale anche per l'intenzionalità signitiva». Anche il riempimento significativo, secondo lo Husserl della VI *Ricerca Logica*, esige che l'oggettività significata sia data, e che si ritrovi qui il primato originario della donazione. Il punto di dissenso da Derrida sta esattamente qui. Non si può seguire Derrida «nella inflessione "critica" che dà a tale constatazione». È in gioco infatti, per Benoist, tanto il fine di conoscenza proprio della intenzionalità riempita, quanto, e altrettanto il fatto che l'oggettività sia comunque data o donata, e che tutto quel che partecipa dell'oggettività ottenga la sua identità. La verità, dunque, come conoscenza di una oggettività data in una intenzione riempita, anche di carattere segnico o signitivo, è ciò che Derrida sembra mancare, quando rimprovera a Husserl ciò che a Benoist stesso appare, sulla scorta di Husserl, una constatazione fenomenologica non confutabile, perchè «puramente descrittiva e descrittivamente *profonda*». Se la fenomenologia è descrizione essenziale che fornisce, nella forma di datità della donazione, la conoscenza della identità degli oggetti, essa non perde tale valore di conoscenza quando investe il piano della intenzionalità di significato. Qui si mostra invece, secondo Derrida, il differire della espressione dal significato in quanto indice, in cui siamo tenuti a riconoscere il vero importo di verità della fenomenologia. Chiediamo: la verità (posto che la verità possa ancora

essere chiamata in causa, ciò che Derrida forse respingerebbe) è l'esito fenomenologicamente oggettuale di una intenzionalità riempita, o consiste nel darsi stesso del differire della *différance*? E la fenomenologia del segno modifica o non modifica la circostanza che anche l'oggettività significata deve essere data, e che in ciò si risolve il senso per cui è oggettiva?

«Nella possibilità – ideale – per l'oggettività significata», prosegue Benoist, «di essere "data", è in gioco niente di meno che il suo senso di oggettività, ed è questa presenza della esigenza di donabilità della cosa mirata [...] nel cuore stesso della intenzionalità, ciò grazie a cui questa cosa può costituirsi come l'«identico» di ciò a cui si mira». «È nel rinvio, sia pure immaginario, alla presenza come identificazione assoluta (è la "cosa stessa" che io ho), in quanto essa è al cuore stesso degli atti che costituiscono la vita intenzionale del soggetto (da questo punto di vista si dà certamente una presupposizione della "presenza" in Husserl, che coincide con quella della *fenomenalità*), ciò in cui si istituisce il senso dell'oggetto e il senso di questa vita "oggettivante", senza pregiudicare affatto lo statuto "esistenziale" o modale dell'oggetto». Viene rivolto a Derrida il rilievo che se si degrada il senso della presenza in Husserl, a vantaggio dell'infinito differire della *différance*, si perde il presupposto delle fenomenalità in quanto tale, il che comporta che si perda il senso dell'oggetto e anche il senso dell'atto dell'oggettivazione inscindibile dalla intenzionalità fenomenologica. Nel mantenersi sospesi rispetto alla presa di posizione per Husserl o per Derrida, si rende ben manifesto lo snodo fenomenologico cruciale qui in gioco. L'interpretare ricondotto alla descrizione di posizione teoriche, si mostra anzitutto come il darsi di differenze interne all'orizzonte fenomenologico. Il portato in termini di metodo (ma il metodo fenomenologico non è forse il nucleo e non un margine della fenomenologia?) della nostra lettura si rende sempre più evidente. Non sembra possibile assolutizzare la presenza se si vuole cogliere l'essenza, il che comporta che vi si scorga una delle forme della modalizzazione dell'intenzionalità, mentre è necessario distinguere tra la presenza dell'intuizione percettiva e ciò che la eccede, ossia lo sviluppo delle «possibilità *eidetiche* dell'immaginazione».

Nella prospettiva critica di Benoist, pur senza che il riferimento antiderridiano sia reso esplicito, il ruolo della differenza resta, ma segnala lo scarto tra intuizione percettiva e immaginazione eidetica. Si dà bensì una «alterazione originaria», ma questa ospita in sé la possibilità del passaggio alla «fondazione dell'«essenza»». «In altri termini, se non avessimo altro che "percezioni", e venisse meno ogni mira rivolta all'idealità dell'essenza, «non vi sarebbe intenzionalità, e la struttura "intenzionale". E della percezione stessa si disfarebbe [...]. La percezione non è solo *telos* per le altre intenzionalità, ma per lei stessa in quanto la sua identità non è possibile che grazie al rapporto plurale con altre modalità dell'intenzionalità, rapporto che articola lo scarto necessario all'idealità, sotto cui soltanto la percezione è possibile – non come percezione di una idealità, ma di ciò che potrebbe chiamare un "ideale-mirato" [*idéal-visé*], in quanto l'idealità costituisce qui la dimensione propria di ciò che viene "preso di mira". Non si avrebbe la possibilità di delineare una struttura intenzionale della percezione, se mancasse il riferimento intenzionale, mirato, all'essenza nella sua idealità. Senza idealità dell'essenza, non si darebbe nessuna intenzionalità della percezione, che dunque ospita in sé strutturalmente il rinvio all'essenza. Ciò accade perché la percezione ha in se stessa il suo fine, e perché l'identità della percezione e delle altre forme dell'intenzionalità serve come polo per l'articolazione della sua identità nello scarto rispetto all'idealità. Solo quindi nella differenza, nello scarto rispetto all'idealità, l'intenzionalità propria della percezione e delle altre forme dell'intenzionalità definisce la loro identità quale identità che sottostà all'idealità. Nessuna percezione, quindi, senza la differenza che rende necessaria l'idealità. Questo significa non che la percezione percepisca una idealità, ma che essa si riferisce a ciò che chiamiamo idealità in quanto venga preso di mira intenzionalmente, ossia all'idealità di quel che viene preso di mira in quanto tale.

L'installazione della differenza avviene, in Benoist, in una funzione del tutto diversa da quella che le assegna Derrida, ossia come elemento del gioco dell'intenzionalità e della sua

descrizione. Più in generale, essa mostra che non si sta nella fenomenologia senza comprenderne il rapporto con la verità e il nesso di questa con la differenza. Quali sono le «condizioni generali dell'intenzionalità»?²⁰. «La fenomenologia è indissociabile da una certa presupposizione della "verità" (e della idealità). In effetti tale presupposto fa parte delle condizioni sotto le quali ciò che è chiamato il "senso" fenomenologico può apparire e fare l'oggetto di una descrizione intenzionale». Si dà una descrizione intenzionale del senso fenomenologico solo sul presupposto di una idealità e della verità cui comunque si mira nel percorso della conoscenza oggettivante. Esso è infatti «legato alla struttura stessa della intenzionalità quale rinvio oggettivo, che si comprende e si autentifica come tale solo se viene postulata una certa "idealità" dell'oggetto preso di mira [*visé*]». Segue l'osservazione cruciale nell'economia dell'argomentazione di Benoist. Sottrarre l'idealità alla struttura dell'intenzionalità significa avviarsi a naturalizzarla. Si tratta di un prezzo troppo alto da pagare in ogni tentativo di ripensare la fenomenologia husserliana oltre Husserl. È in gioco il rischio di fuoriuscirne, un rischio non ripagato dalla sostituzione del fenomeno dell'infinito differire alla voce che non si scrive nel mondo, la voce del soliloquio della coscienza con sé stessa (la tesi di fondo di Jacques Derrida). Sopprimere l'idealità è sopprimere come tale «la struttura stessa della intenzionalità, o anche renderla 'seconda', in un mondo di oggetti già costituiti (mentre la sua funzione sarebbe quella di rendere conto di questi oggetti), ciò che si definisce esattamente "naturalizzarla"». Il problema della costituzione fenomenologica degli oggetti verrebbe così occultato. Si finirebbe per sottrarre all'intenzionalità «ogni radicalità nella sua capacità di rendere problematico l'insieme degli oggetti del "mondo" e di essere intesa come fonte di "senso" radicale ed assoluto, il che è l'impresa propria del pensiero di Husserl nella sua apertura propriamente rivoluzionaria (l'istituzione della fenomenologia)». Nel mondo dunque non incontriamo la spaziatura scritturale del fenomeno, ma la costituzione del senso degli oggetti.

Come può l'intelletto fare *senso*? Intenzionalità e senso non possono perdere il ruolo che svolgono nella fenomenologia che comunque si rapporta al presupposto di una verità. Per Husserl la fenomenologia non è in quanto tale «fenomenologia della conoscenza, ma l'esistenza (almeno in linea di diritto) di una fenomenologia della conoscenza è essenziale per la possibilità di una fenomenologia in generale: perché», come mostra la quinta lezione de *L'idea della fenomenologia*, «è negli atti in cui l'oggetto è "donato" come tale (= conosciuto) che si origina idealmente la possibilità di avere in generale un oggetto nella necessaria identità implicita di questo oggetto». La conoscenza che mira all'essenza rivela il fondo costitutivo di ogni cosa mirata, ossia che noi viviamo in un mondo di essenze, nel senso, tuttavia, che noi «miriamo [volgiamo lo sguardo] sempre *sotto* delle essenze» non riducibili a una fantasia metafisica. Quando il saggio si conclude con la affermazione della genialità del platonismo husserliano (la convinzione dell'assolutezza del nesso tra fenomenologia e verità), Benoist ricorda che la via della fenomenologia che non rinuncia alle essenze se non vuole rinunciare a se stessa respinge la legittimità del mettere in questione «il suo presupposto ultimo, quello della validità del metodo descrittivo». «Finché vi sarà un senso, non vi sarà modo di descrivere altrimenti che sotto delle "essenze"» che verranno presupposte anche se sembra che le si respinga, perché il respingimento avviene comunque tramite la descrizione stessa. Non si può rinunciare alle essenze a favore dell'«ondeggiamento» del senso perché ciò implica cedere alla tesi della provenienza linguistica del senso e rinunciare alla «potenza della descrizione». Neanche i filosofi linguisti possono economizzare sui «presupposti descrittivi extralinguistici».

5.

Giungiamo al settimo capitolo de *La voce e il fenomeno*. Abbiamo di fronte l'orizzonte dell'oltre Husserl aperto dal libro di Derrida, primo passo dell'oltre su cui si commisurano gli altri oltre chiamati in causa. Esclusi tanto il commento e l'interpretazione complessivi, secondo una linea di lettura indicata dallo stesso Derrida in riferimento alla prima *Ricerca logica*, cerchiamo di cogliere alcuni dei nuclei della conclusione cui il libro giunge. La

²⁰ Benoist (1994), pp. 317-319, da cui cito in quel che segue.

supplementarità è il ritardo della presenza, e, in quanto *différance*, è «l'operazione del differire che, nello stesso tempo, fende e ritarda la presenza, sottomettendola alla divisione e al termine originari»²¹. Essa non muove né dalla coscienza né dalla sua assenza. È una supplenza di origine che sta al posto della presenza originariamente mancante. Ci si chiede se con questa lettura che percorre la prima *Ricerca*, si riesce a dire il rapporto tra segno espressivo e indicativo, e presenza in generale. La struttura del supplemento può essere delineata anche così: «una possibilità che produce a ritardo ciò cui è detta aggiungersi»²². Tale formulazione ha il merito di sottolineare in maniera concentrata che il supplemento produce ciò cui, in quanto supplemento si aggiunge, o si ritiene che si aggiunga in base allo schema del prima (l'origine) e del suo poi (il supplemento), che qui viene decostruito. Nel supplemento originario si esprime la non pienezza della presenza e «il non-riempimento di un'intuizione» (è il punto su cui insiste criticamente Jocelyn Benoist), ma nei termini della fenomenologia del segno esso designa la funzione della «supplenza sostitutiva», o la struttura dell'«a posto di» (*für etwas*) che appartiene ad ogni segno in generale»²³. È chiara la spiegazione della forma di questa struttura: «Il per-sé della presenza a sé (*für sich*), tradizionalmente determinato nella sua funzione dativa, come auto-donazione fenomenologica riflessiva o pre-riflessiva sorge nel movimento della complementarità come sostituzione originaria». Il per-sé diventa un al-posto-di-sé, un sé invece di sé, che sta per il sé, che prende il suo posto.

L'indice sostituisce il significante con altro significante. Esso «si sostituisce ad un altro significante, ad un altro ordine del significante», non sostituisce anzitutto il significato assente, e si iscrive nel gioco della differenza che mantiene «con la presenza mancante un altro rapporto», non quello della sostituzione del significato al significante. Quest'ultimo è il movimento dell'idealizzazione, qui tuttavia nel significato per cui la differenza genera idealizzazione e una permanenza ripetuta della presenza. «Più il significato è ideale, più aumenta la potenza di ripetizione della presenza, più mantiene, riserva e capitalizza il senso»²⁴. Ciò spiega perché l'indice venga introdotto a delineare qualcosa di altro (una differenza ulteriore) rispetto alla ripetizione idealizzata della presenza. «L'indice sostituisce anche un altro tipo di significante: il segno espressivo, cioè un significante il cui significato (la *Bedeutung*) è ideale»²⁵. «Infatti, nel discorso reale, comunicativo, ecc., l'espressione cede il posto all'indice perché [...] il senso posto da altri e in generale il vissuto di altri non mi sono mai presenti e non possono mai esserlo. Perciò, dice Husserl, l'espressione funziona allora «come indice». Nella comunicazione, nel discorso reale diverso dal soliloquio entra l'alterità, quella di un senso di altri o proveniente da un ambito di alterità, e quella, appartenente a quest'ambito, del vissuto di altri che non sono presenti alla mia persona. La distinzione tra espressione e indice, e il trasformarsi della espressione in indice derivano dall'intervento dell'alterità, fuori della dimensione parlante del mero soliloquio. Il linguaggio si sgancia dalla presa totale nell'intuizionismo. In quanto tale, è «la libertà di linguaggio, il franco-parlare di un discorso, anche se falso e contraddittorio. Si può parlare senza sapere» (sembra questa una delle prerogative del discorso solitario). Le regole della parola non sono di per sé regole della conoscenza. «La morfologia pura delle significazioni deve dirci *a priori* a quali condizioni un discorso può essere un discorso, anche se non rende possibile alcuna conoscenza». Ne emerge quello che a Derrida preme, «la purezza specifica dell'espressione» alla quale non appartengono «gli atti della conoscenza intuitiva «che riempiono» il voler-dire». Solo «eventualmente», scrive Husserl nel paragrafo 9 della prima *Ricerca*, un'espressione fornita di senso è costituita da «atti che gli danno la *Bedeutung* ed eventualmente la pienezza intuitiva, e nei quali si costituisce il rapporto all'oggettività espressa. Essa pone qualcosa, e in quanto essa lo pone si riferisce a qualcosa

²¹ Derrida (1968), p. 127.

²² Ivi, p. 128.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 129.

di oggettivo»²⁶. La pienezza è soltanto eventuale, e la purezza del voler-dire è implicita nel soliloquio.

Un'espressione *widersinnig*, «contraddittoria, falsa, assurda», può non essere *sinnlos*, divenire cioè «priva di senso intelligibile». Il puro voler-dire resiste anche in assenza di oggetto. «La pura grammatica logica esclude quindi dalla normalità del discorso solo il non-senso nel senso dell'*Unsinn*», come accade quando diciamo la parola insensata *Abracadabra*. Il voler-dire attivo anche nel parlare con se stessi proprio del soliloquio, «non implica essenzialmente l'intuizione dell'oggetto, ma [...] la esclude essenzialmente». La voce non ha bisogno dell'intuizione per essere riempita, ma la esclude in via di principio, e in questo sta la sua «originalità strutturale», al punto che «il linguaggio che parla in presenza del suo oggetto cancella o lascia fondere la sua originalità propria, questa struttura che appartiene solamente ad esso e che gli permette di funzionare *da solo*, quando la sua intenzione è privata di una intuizione»²⁷. Ogni alterità viene meno nella solitudine della voce. Il mio essere assente, il mio non percepire, il mio non intuire, sono i modi del mio stesso dire, «per il fatto stesso che io dico, per ciò che io dico e *perché* lo dico». Dopo aver ribadito l'assenza dell'intuizione nel parlare, nella voce che dice, Derrida scrive: «L'assenza dell'intuizione – e quindi del soggetto dell'intuizione – non è soltanto *tollerata* dal discorso, è *richiesta* dalla struttura della significazione in generale», una struttura senza soggetto e senza indice, «per poco che la si consideri *in se stessa* [...]. L'assenza totale del soggetto e dell'oggetto di un enunciato – la morte dello scrittore o/e la scomparsa degli oggetti che egli ha potuto descrivere – non impedisce ad un testo di 'voler dire'. Anzi questa possibilità fa nascere il voler-dire come tale, lo dona all'ascolto e alla lettura»²⁸. Lo dona alla lettura (silenziosa) e all'ascolto (ancor più silenzioso), ma non alla scrittura, alterità essenziale rispetto al voler-dire, all'opposto di quest'ultima intuitiva, spaziale e spaziata, mondana, insomma fornita di segni.

Nell'illustrare il fatto che l'«intuizionismo trascendentale» gioca in Husserl rispetto al linguaggio un ruolo più centrale del formalismo logico («la forma è sempre la forma di un senso e il senso non si apre che nell'intenzionalità cosciente del *rapporto all'oggetto*»²⁹, Derrida segnala che nella prima *Ricerca logica* la differenza tra dire «il cerchio è quadrato» e dire «*abracadabra*» viene collocata nella circostanza che «la forma di rapporto all'oggetto e di una intuizione unitaria non appare che nel primo esempio». Ciò significa che se questa proposizione cambia contenuto, restando nella forma S è P, essa «potrebbe darci un oggetto da conoscere e da vedere». Ci limitiamo a far notare, a proposito di quel che si diceva sopra circa la tesi di Jocelyn Benoist e della sua rivendicazione del platonismo di Husserl come conoscenza della verità del senso, che qui manca del tutto il richiamo alle essenze quali oggetti primi di tale conoscenza della verità. «Il cerchio è quadrato» prosegue Derrida, «espressione dotata di senso (*sinnvoll*), non ha oggetto possibile, ma ha senso soltanto nella misura in cui la forma grammaticale tollera la possibilità di un rapporto all'oggetto». Il senso si basa sul possibile rapporto all'oggetto. Il senso si definisce, in Husserl come nella tradizione, «a partire dalla verità come oggettività». Se i segni non rispettano il riferimento all'oggettività e dunque non rispettano questa regola e non promettono quindi conoscenza, ne consegue che le forme del senso devono essere viste come produttrici di *Unsinn*, di non-senso. Ma il senso non si definisce in ogni caso a partire dalla verità come oggettività, se non si vuole fare quel che non può fare, «respingere nel non-senso assoluto ogni linguaggio poetico che trasgredisce le leggi di questa grammatica della conoscenza e che non vi si lascia mai ridurre». Le forme di significato non discorsive posseggono risorse di senso che non rinviano ad un oggetto possibile e Husserl quindi nel lasciare loro un significato sottrae loro il valore di una logica dell'oggetto. Qui emerge il punto critico chiave agli occhi di Derrida (in cui risuona anche la traccia del suo rapporto con il pensiero di Sigmund Freud): «la limitazione iniziale del senso al sapere, del logos all'oggettività, del linguaggio alla

²⁶ Citato da Derrida, *ivi*, p. 130.

²⁷ *Ivi*, pp. 132-133.

²⁸ *Ivi*, pp. 133-134.

²⁹ *Ivi*, pp. 141-143, da cui cito in quel che segue.

ragione».

Si aggiunge la conferma e lo sviluppo delle implicazioni di tale punto. «Noi abbiamo provato la solidarietà sistematica dei concetti di senso, di idealità, di oggettività, di verità, di intuizione, di espressione». Per Derrida essi sono collegati (si tratta di un punto strategico della sua argomentazione, quello in cui il ruolo della presenza del presente vivente gli serve a discriminare rispetto a Husserl la direzione della propria decostruzione) dalla loro «matrice comune [...], l'essere come *presenza*: prossimità assoluta dell'identità a sé, essere-davanti dell'oggetto disponibile per la ripetizione, conservazione del presente temporale la cui forma ideale è la presenza a sé della *vita* trascendentale, la cui identità ideale permette *idealiter* la ripetizione all'infinito. Il presente-vivente, come concetto indecomponibile in un soggetto e un attributo, è quindi il concetto fondatore della fenomenologia come metafisica». Tuttavia..., tuttavia anche Husserl sembra preso dal differire della *différance*. Ciò che è solo e puramente pensato, come il presente-vivente, è ideale, e in quanto tale è «differito all'infinito», e qui la *différance* vale come «differenza tra idealità e non-idealità». L'idealità è nelle espressioni oggettive, ma anche in quelle soggettive: «In una espressione soggettiva, il *contenuto* può essere sostituito da un contenuto oggettivo dunque ideale». L'atto è «perduto per l'idealità», ma non il contenuto. «Questa sostituzione (che [...]) confermerebbe ancora ciò che dicevamo del gioco della vita e della morte nell'*Io*) è ideale». La sostituzione di un contenuto oggettivo ideale ad un altro contenuto oggettivo ideale, è essa stessa ideale. Essa si configura come una sostituzione infinita, come un sostituire «*all'infinito* dell'idealità alla non-idealità, dell'oggettività alla non-oggettività». Se però Husserl nega il valore di questa tesi e nell'*Origine della geometria* conferma che l'univocità dell'espressione oggettiva è un ideale inaccessibile, al tempo stesso fa del sistema delle differenze «*una struttura puramente teleologica*», dove opera proprio la *différance* dell'infinito differire, dell'interminabile distinguere.

Tutto il suo sistema fenomenologico ne viene investito plasmato nel senso teleologico dell'apertura all'infinito del differire, del distinguere, esso stesso, in quanto possibilità del differire, infinitamente differito e rinviato. L'apertura del differire infinito è essa stessa differita all'infinito. «La possibilità di distinguere tra segno e non-segno, tra segno linguistico e segno non linguistico, grammaticalità pura generale e grammaticalità pura logica, intenzione ed intuizione, ecc., questa pura possibilità è differita all'infinito». Ma nella possibilità differita all'infinito, la possibilità stessa si risolve nella differenza tra la propria possibilità e l'impossibilità manifesta nel suo infinito rinviarsi. Se la presenza è «*différance* all'infinito», ci chiediamo: Husserl ha visto o non ha visto, o ha forse comunque sfiorato questo punto? La risposta, secondo Derrida, ci dice che il modo in cui ha descritto il movimento della temporalizzazione mostra che non è stato catturato dall'idea della presenza assoluta di una parusia. Kantianamente, egli ha pensato «l'infinità come Idea [...], come l'indefinitività di un «all'infinito»» e «ciò fa credere che egli non abbia mai *derivato* la differenza dalla pienezza di una parusia, dalla presenza piena di un sapere positivo», che il sapere assoluto e il concetto infinito non siano mai stati il suo punto di partenza originario³⁰. Nonostante la pretesa della fenomenologia di ritrovarsi nello schema di una «metafisica della presenza che si affanna instancabilmente a far derivare la differenza», ossia a farne qualcosa di solo successivo rispetto alla pienezza dell'assolutezza di un'origine, anche Husserl pensa la differenza come originaria, come quel supplemento di origine che non ha nulla prima di sé da cui possa seguire derivandone. Derrida appare geniale nell'idea che Husserl in qualche modo si iscriva nella prospettiva di una radicalizzazione della dialettica hegeliana (ma perché poi «radicalizzazione»? Questa è la forma perfetta della dialettica hegeliana), connessa alla critica a Kant: pensare l'infinito positivo, pensare l'assoluto come tale, equivale a pensare insieme il suo negativo, originario differire (la sua *différance*, nel lessico di Derrida), il suo limite. Ma sul presunto hegelismo di Derrida bisognerebbe riflettere ancora.

L'utilizzazione derridiana della dialettica hegeliana nel distanziamento da Husserl è molto peculiare. Siamo ricondotti all'immagine concettuale della morte, della mia morte,

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 145-146.

della negatività e dell'assenza come morte del soggetto. Comunque la si giudichi, e fermo restando che si tratta di una svolta concettuale e letteraria di grande fascino, essa si innesta con piena coerenza nell'oltrepassamento di Husserl ne *La voce e il fenomeno*, di cui costituisce uno snodo essenziale. L'idealità pensata, kantianamente, come Idea dell'indefinito andare all'infinito comporta che l'Ideale venga compreso come *différance* infinita e che quest'ultima si produca «in un rapporto alla morte in generale». È così che l'infinito differire della differenza appare finito, espressione della «finitezza della vita». La *différance* diventa vivere finito, empiricamente finito, non più preso nell'opposizione di infinito e finito, ma trasferito nella finitezza del mio vivere. «Solo un rapporto alla mia-morte può far apparire la *différance* infinita della presenza. Nello stesso tempo, paragonato all'idealità dell'infinito positivo, questo rapporto alla mia-morte diventa accidente dell'empiricità finita. L'apparire della *différance* infinita è esso stesso finito». La *différance* non è più il rapporto tra infinito e finito, poiché «diventa la finitezza della vita come rapporto essenziale a sé come alla sua morte. *La différence infinita è finita*. Non la si può dunque più pensare nell'opposizione della finità e dell'infinità, dell'assenza e della presenza, della negazione e dell'affermazione»³¹. Nell'ambito della metafisica della presenza risulta realizzata la «chiusura» della storia nella forma del sapere assoluto. Quando accade (oggi? Nell'oggi senza tempo del pensare?) che la *différance* sostituisca «la voce senza *différance*», allora la storia come assoluta presenza, parusia radicale, è finita, e il sapere assoluto viene meno perché esso costituisce il senso stesso di ciò che hegelianamente chiamiamo «storia». «La storia dell'essere come presenza, come presenza a sé nel sapere assoluto, come coscienza (di) sé nell'infinità della parusia, questa storia è chiusa. La storia della presenza è chiusa, poiché «storia» non ha mai voluto dire che questo: presentazione (*Gegenwärtigung*) dell'essere, produzione e accoglimento dell'ente nella presenza, come sapere e signoria». Siamo giunti alla fine del sapere.

«Poiché la presenza piena ha *vocazione* di infinità come presenza assoluta a se stessa nella co-scienza, il compimento del sapere assoluto è la fine dell'infinito che non può essere che l'unità del concetto, del logos e della coscienza in una voce senza *différance*. *La storia della metafisica è il voler-sentirsi-parlare assoluto*. L'assoluto infinito si manifesta a sé ed in sé come la sua propria morte. Esso è il suo stesso esser morto. «Una voce senza *différance*, una voce senza scrittura è nello stesso tempo assolutamente viva e assolutamente morta»: il parlare senza differire, senza la separazione del differire che accade solo se la voce si rovescia in scrittura, coincide con quel vivere che è un morire. La presenza è «chiusura del sapere. Si richiedono pensieri «inauditi» non sostituibili da «vecchi segni». Interrogare la presenza nella chiusura del sapere significa che «noi non sappiamo più» entro l'orizzonte di questa domanda, cioè non apparteniamo più «al sistema del voler-dire»³². La verità viene rapportata alla morte come alla propria origine: all'origine della verità c'è la morte, espressione radicale del differire, dell'alterità come assenza. La verità è dunque un supplemento originario, non un'origine da cui il differire deriva. «Non sappiamo più se ciò che è stato ridotto e diminuito come accidente, modificazione e ritorno, sotto i vecchi nomi di «segno» e di «ri-presentazione» non ha represso ciò che rapportava la verità alla propria morte». La *différance* è più antica dell'originario, essa è l'originario, nel senso che «la forza di ripetizione del presente vivente [...] si ri-presenta in un *supplemento* perché non è mai stato presente a se stesso»³³.

Oltre e contro Husserl, scopriamo che il «normale» e il «pre-originario» non sono riducibili a una esperienza seconda e secondaria, ma consistono nella «deriva indefinita dei segni come erranza e cambiamento (*Verwandlung*) che concatena le ri-presentazioni (*Vergegenwärtigungen*) le une alle altre, senza inizio né fine». La percezione viene meno e la presentazione è una «rappresentazione della rappresentazione», nascita e morte della presentazione stessa, suo infinito iniziare e suo infinito finire. Siamo giunti al punto finale e culminante de *La voce e il fenomeno*, quello in cui Derrida cita il passo di Husserl che

³¹ Ivi, p. 146.

³² Ivi, pp. 147-148.

³³ *Ibidem*.

abbiamo ricordato spesso, chiave in immagine dell'intero libro quello che parla dell'errare per le sale della galleria di Dresda. Tale errare rappresentativo da quadri che rappresentano quadri a quadri che rappresentano quadri, è originario, nulla lo precede, nulla lo cancella, perché la galleria «è il labirinto che comprende in sé la sue uscite»: le sue uscite si curvano su se stesse come fossero entrate. Dalle uscite del labirinto non si esce ma vi si resta. Ogni uscita dalla galleria-labirinto è un rientro in essa. Risuonando nelle sue sale, la voce, *phonè*, supplisce «lo splendore della presenza» e lavora per essa contro la *différance*. La voce non fa l'esperienza della rappresentazione della rappresentazione, ma parla e in questo parlare accede «al sole della presenza», che tuttavia è «la via di Icaro», avvicinandosi in volo al sole per poi rovinare e morire. Voce e presenza rovinano come Icaro e lasciano libero lo spazio della *différance*, dove emerge la fine della fenomenologia che ha voluto accreditarsi presso di noi per quel che non è, «fenomenologia della percezione»³⁴.

Bibliografia

- Benoist, J. (1994), *L'origine du "sens": phénoménologie et vérité*, in Id., *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Vrin, Paris.
- Bernet, R. (1994), *La voix de son maître*, in Id., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris.
- Bernet, R. (2001), "Pulsion, plaisir et déplaisir. Essai d'une fondation philosophique des concepts psychanalytiques", in *Philosophie*, 71.
- Bernet, R. (2004), *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, PUF, Paris.
- Derrida, J. (1967), *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris.
- Derrida, J. (1968), *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. a cura di G. Dalmasso, Jaka Book, Milano.
- Derrida, J. (1971), *Freud e la scena della scrittura*, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (1994), *Essere giusti con Freud*, trad. it. a cura di G. Scibilia, Cortina, Milano.
- Husserl, E. (1961), *Recherches Logiques*, PUF, Paris.
- Husserl, E. (1968), *Ricerche logiche*, I, trad. it. a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (1980), *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Zur Phänomenologie der anschauliche Vergegenwärtigungen*, *Husserliana XXIII*.
- Husserl, E. (1984), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, *Husserliana XIX*.
- Trincia, F.S. (1992), *Il Dio di Freud*, il Saggiatore, Milano.
- Trincia, F.S. (2008), *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*, Morcelliana, Brescia.
- Trincia, F.S. (2014), *Freud*, La Scuola, Brescia.
- Trincia, F.S. (2016), *Fenomenologia e poesia. Edmund Husserl e John Keats*, Dialegesthai.
- Trincia, F.S. (2019), *Umanesimo europeo. Sigmund Freud e Thomas Mann*, Scholé, Brescia.
- Trincia, F.S. (2020), *Per una fenomenologia della passività. Osservazioni comparative su logica e fondazione passiva in Husserl*, Inschibboleth, Roma.

³⁴ Ivi, p. 149.

Pubblicata nel mese di dicembre del 2021

www.bollettinofilosofico.unina.it