



L'inconscio
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

18 vent'anni dopo

**Derrida tra filosofia
e psicoanalisi**

ISSN 2499-8729

Guido Bianchini / Emma Lavinia Bon / Rosanna Chiafari / Giustino De Michele / Michele Di Bartolo
/ Elias Jabre / Domenico Licciardi / Arianna Salatino / Valentina Surace / Francesco Saverio Trincia
/ Giovambattista Vaccaro



UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 18 - Vent'anni dopo.
Derrida tra filosofia e psicoanalisi
Dicembre 2024

Rivista pubblicata dal
Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Pubblicazione classificata come Rivista Scientifica dall'ANVUR
Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche)
Area 11 (Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche)

Registrazione in corso presso il
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2020

ISSN 2499-8729

L'inconscio.

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 18 - Vent'anni dopo. Derrida tra filosofia e psicoanalisi

Dicembre 2024

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

Charles Alunni, Sidi Askofaré, Claudia Baracchi, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Anna Donise, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Luigi Antonio Manfreda, Bruno Moroncini †, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesca Tarallo, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattrice

Deborah De Rosa

Segretario di Redazione

Claudio D'Aurizio

Redazione

Lucilla Albano, Lucia Arcuri, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Lorenzo Rocca, Arianna Salatino, Andrea Saputo

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti al processo di double blind peer review

Indice

Vent'anni dopo.

Derrida tra filosofia e psicoanalisi

Editoriale.

Vent'anni dopo: l'eredità derridiana tra filosofia e psicoanalisi

Fabrizio Palombi.....p. 9

L'altro oltre l'archivio.

Rileggere il Mosè di Freud con Derrida

Guido Bianchini.....p. 18

Il geroglifico onirico.

Sogno, decostruzione, psicoanalisi

Emma Lavinia Bon.....p. 51

Al ritmo di un Fort/da - o del principio postale:

Derrida da Freud a Socrate

Rosanna Chiafari.....p. 76

Corps et psyché de l'hospitalité en déconstruction

Giustino De Michele.....p. 99

Il soggetto della scrittura.

Per un'estetica della resistenza

Michele Di Bartolo.....p. 135

<i>Œdipe, l'autre</i>	
Elias Jabre.....	p. 151
<i>La traccia si fa carne.</i>	
<i>Memoria e cervello nel giovane Freud</i>	
Domenico Licciardi.....	p. 183
<i>Lasciare traccia.</i>	
<i>Al cinema con Jacques Derrida</i>	
Arianna Salatino.....	p. 211
<i>In nome di Freud.</i>	
<i>Derrida e la pena di morte</i>	
Valentina Surace.....	p. 225
<i>L'inconscio sostantivo.</i>	
<i>Spunti per una critica di Jacques Derrida</i>	
<i>interprete di Freud</i>	
Francesco Saverio Trincia.....	p. 249
<i>Inconscio e scrittura.</i>	
<i>Una nota sul Freud di Derrida</i>	
Giovambattista Vaccaro.....	p. 277
Notizie biobibliografiche sugli autori.....	p. 299

Il geroglifico onirico.

Sogno, decostruzione, psicoanalisi

Emma Lavinia Bon

Come se il sogno fosse più vigile della veglia,
l'inconscio più pensante della coscienza, la
letteratura e le arti più filosofiche, più
critiche, in ogni caso, della filosofia.

Jacques Derrida (2002), p. 16.

1. Psicogenesi della scrittura, grafogenesi della psiche

Allora, ai fini del ragionamento, concedimi che ci sia nelle nostre anime un materiale di cera di tipo plasmabile, in un caso più grande in un altro più piccolo, in un caso di cera più pura in un altro più impura, e in certi casi più dura in altri più umida e in altri ancora della giusta consistenza [...]. Dobbiamo perciò dire che questo materiale è un dono di Mnemosyne, la madre delle Muse, e che in esso, esponendolo alle percezioni sensibili e ai pensieri, viene impresso ciò che vogliamo ricordare delle cose che abbiamo visto o sentito o noi stessi pensato, come se vi si imprimevano segni di sigilli. E poi che ciò che viene plasmato lo ricordiamo e lo conosciamo finché rimane la sua immagine; invece ciò che viene cancellato o non può venire plasmato, lo dimentichiamo e non lo conosciamo (Platone, ed. 2011, pp. 441-443 [191c-e]).

L'anima, suggerisce Socrate a Teeteto, ha in parte la consistenza molle, tenue, di un materiale predisposto a ricevere le impronte dei sigilli percettivi: una superficie d'iscrizione che conserva le tracce che la segnano nella forma di calchi mnestici. Nel *Timeo*, il tropo metaforico della mollezza informe (e perciò onniforme) di un materiale da impronta – in questo caso l'oro, o un liquido inodore (cfr. Platone, ed. 2022, pp. 101-103 [50b-e]) – è impiegato per definire la capacità ricettiva di χώρα: preposto a ricevere le forme di tutto quanto in esso s'imprime, il “luogo” delle impressioni non ha, in se stesso, alcuna forma propria. La superficie incerata di ψυχή è la χώρα delle tracce mnestiche, uno spazio d'iscrizione, il campo di una scrittura psichica. La metafora *psicografica* qui impiegata da Platone – il meccanismo del μεταφέρειν essendo quello di un *transfert* tra ambiti o spazi eterogenei¹ – sfalda il confine tra lo spazio psichico e quello della

¹ Secondo Hegel – sottolinea Derrida in *La mitologia bianca* (1971) – la metafora si produce mediante l'estensione nel dominio dello spirituale di parole che inizialmente indicano qualcosa di semplicemente sensibile, in modo tale che «le parole vengono portate dal fisico al metafisico» (Derrida, 1971, p. 277). La metafora è dunque possibile soltanto internamente al metafisico, discriminando essa tra sensibile e soprasensibile, accidente ed essenza: come indica Heidegger in un passo che Derrida riporta in una nota a piè di pagina del suo saggio (cfr. *ivi*, p. 295 nota), «l'idea del “traslare” e della metafora si basa sulla distinzione, se non addirittura sulla separazione, fra sensibile e non sensibile, intesi come due ambiti a sé stanti. L'aver stabilito questa scissione fra sensibile e non sensibile, fra fisico e non fisico, è un tratto fondamentale di ciò che si chiama metafisica e che determina in modo decisivo il pensiero occidentale [...]. Il metaforico c'è soltanto all'interno della metafisica» (Heidegger, 1957, pp. 89-90). La metafora psicografica è, *in quanto metafora*, ancora metafisica, nella misura in cui trasla un elemento sensibile (la scrittura) internamente a uno

scrittura, lo rende osmotico, permeabile. La scrittura penetra in ψυχή: il blocco di cera è «nelle anime nostre» (Platone, ed. 2011, p. 441 [191c-e], corsivo mio). Eppure, quest'intimità di ψυχή e γραφεῖν, qui appena accennata, non trova in Platone una più rigorosa articolazione; tutt'altro: nel *Fedro* - luogo del discorso platonico sulla scrittura *par excellence* - le impronte grafiche (i τύποι), aliene ai processi spontanei della μνήμη, sono collocate rigorosamente “fuori” dall'anima. Tra il *Teeteto* e il *Fedro*, nell'inquietudine di una metaforizzazione ininterrotta, la scrittura è trasferita dal dentro al fuori, dal fuori al dentro: essa è, così, definita a seconda della posizione che si trova a occupare rispetto a ψυχή.

Espulsa dallo spazio psichico, nel *Fedro* la scrittura è connotata da qualità a esso complementari, addirittura opposte: piuttosto che alimentare il “soffio” vivente dell'anima, essa lo soffoca mediante il proprio potere mortifero; piuttosto che favorire lo sviluppo della memoria, essa lo inibisce; piuttosto che operare nella presenza, essa registra e conserva il materiale psichico in assenza dell'atto di pensiero che lo produce. Non un processo mnestico, ma un dispositivo ipomnestico (cfr. Derrida, 1968, p. 91). Al tracciamento del segno scritto corrisponde l'*occultamento* di ψυχή: solo il ritrarsi dell'anima - elemento fluido, volatile - consente al segno scritto - tellurico, ancorato al proprio supporto - di condensare, sussistendo nella propria compattezza. Affinché ci sia scrittura, in altri termini, qualcosa

spazio non sensibile (ψυχή). Ma lo spazio della coscienza, mostra Derrida, è *in se stesso* scritturale: la metafora psicografica, cioè, tradisce una scrittura più originaria rispetto alla quale la dualità metafisica tra ψυχή e γραφεῖν - presupposta dalla metafora psicografica stessa - è in realtà postuma, derivata.

deve sparire dalla presenza, occultarsi. «Se la scrittura appartiene alla *phýsis*, non è forse a quel momento della *phýsis*, a quel movimento necessario attraverso il quale la sua verità, la produzione del suo apparire ama, dice Eraclito, ripararsi nella propria cripta? “Crittogramma” condensa in una sola parola la proposizione di un pleonasma (cfr. *ivi*, pp. 96-97)».

Per potersi produrre, la scrittura deve espellere da sé il flusso psichico, come un corpo che, esalato l'ultimo respiro, non possa più essere vivificato dalla presenza di ψυχή. Questo corpo è ciò che resta quando la vita dell'anima è ormai migrata altrove: un vuoto involucro, un oggetto cavo. La condanna platonica della scrittura decide i rapporti tra ψυχή e γραφείν lungo tutto l'arco della metafisica occidentale: la scrittura è un calco postumo delle idee che, mobili e vive nello spazio impalpabile dell'anima, nell'estensione materiata delle tracce si irrigidiscono, coagulando in segni infinitamente ripetibili e sganciati dalla propria origine. Questa definizione della scrittura è inseparabile dalla prevaricazione fonologocentrica imposta dalla struttura della scrittura alfabetica stessa: la *linearità* bidimensionale del significante (*ivi*, pp. 126-127), subordinata all'univocità della progressione temporale del flusso “spirituale” della φωνή, incentiva infatti una comprensione della scrittura in termini puramente rappresentativi. La traccia scritta è, cioè, intesa come la rappresentazione esteriore di un elemento ideale producentesi nell'interiorità dell'anima - alla quale appartiene *essenzialmente* - che la voce esprime senza alterarne il carattere di viva presenza.

Ma la metafora psicografica - che ha sempre obliquamente solcato tutta la storia della metafisica, come Derrida non si stanca di esibire, con numerosi esempi, in *Della grammatologia* (1967) e in altri luoghi - riemerge con prepotenza internamente a

un'altra scrittura, trasferendo nuovamente il γράμμα - e, con esso, tutte le qualifiche attribuitegli nella storia del pensiero occidentale da Platone in avanti: morte, assenza, ritardo, doppiezza - all'interno di ψυχή. Una grafia altra, il cui "campo" d'azione «si lascia difficilmente contenere nella chiusura logocentrica» (Derrida, 1967b, p. 257), ma che appartiene tuttavia alla medesima «scena della scrittura» nella cui ampiezza tutto il discorso filosofico occidentale fa la propria "comparsa" (ivi, p. 295): la psicoanalisi. Come ammonisce Derrida in apertura al suo saggio su *Freud e la scena della scrittura*, lo psicoanalista austriaco

non si serve semplicemente della metafora della scrittura non fonetica; non ritiene opportuno fare uso di metafore scritturali a fini didattici [...]. Attraverso l'insistenza del suo investimento metaforico, egli rende invece enigmatico quello che crediamo di conoscere sotto il nome di scrittura. Forse qui si attua, più o meno esplicitamente, un movimento sconosciuto alla filosofia classica. Da Platone e Aristotele in poi, non si è mai smesso di illustrare con immagini grafiche i rapporti tra la ragione e l'esperienza, tra la percezione e la memoria. Ma non si è mai smesso di garantire un certo credito al senso del termine conosciuto e familiare, cioè alla scrittura. Il gesto iniziato da Freud interrompe questa certezza ed apre un nuovo tipo di interrogazione sulla metaforicità, sulla scrittura e sulla spaziatura in generale. Lasciamoci guidare nella nostra lettura da questo investimento metaforico. Esso arriverà a invadere la totalità dello psichico (Derrida, 1967b, p. 258).

La complicità tra ψυχή e γράμμα, la reintroduzione del secondo nello spazio del primo - movimento, a dire il vero, solo apparente, perché la scrittura, farà poi notare Derrida, affetta *da*

sempre l'intimità dello psichico: il “fuori” è sempre già il “dentro” (Derrida, 1967a, pp. 52-96) – costringe a una ridefinizione di tutti i termini implicati in questo “plesso” metaforico. L’«investimento metaforico» freudiano² esorta, cioè, a domandarsi non tanto «se lo psichismo è davvero una specie di testo, ma: che cosa è un testo e che cosa deve essere lo psichico per essere rappresentato da un testo? Perché se non c’è né macchina né testo senza origine psichica, non esiste psichico senza testo» (Derrida, 1967b, p. 258). Metaforizzandosi, trasferendosi, trasportandosi in esso, la scrittura non solo invade la totalità dello psichico, ma costringe anche a una sua ridefinizione complessiva, nella misura in cui proprio il meccanismo della scrittura – della differenza e della ripetizione archi-originarie – ne apre lo *spazio*: «non esiste psichico senza testo» (*ibidem*). I rapporti sono rovesciati: non si tratta soltanto di determinare l’origine psichica della scrittura, che finalmente l’investimento metaforico freudiano avrebbe ricollocato *in ψυχή*, bensì di determinare, *assieme*, l’origine scritturale dello psichico: non solo la scrittura è trasferita in ψυχή, ma ψυχή è trasferita nella scrittura. In questo “doppio transfert”, il senso stesso di “origine” si perde: ψυχή e γράμμα sono coestesi, complicati, l’uno inserito nell’altro. La lettura derridiana della psicoanalisi freudiana si colloca – facendolo “lavorare” – in questo interstizio sottilissimo,

² Investimento che, secondo Derrida, trova nell’opera freudiana la sua formulazione più potente e definitiva nella *Nota sul “notes magico”* (Freud, 1925, pp. 59-68), allorché il meccanismo mediante il quale la coscienza trattiene le tracce mnestiche già acquisite assieme accogliendone di nuove viene paragonato a quello di un dispositivo di scrittura noto, appunto, come “notes magico”, un «taccuino» che «può offrire sia una superficie sempre disposta ad accogliere nuovi appunti, sia le tracce permanenti delle annotazioni già prese» (*ivi*, p. 65).

in questo *margin*e che unisce e separa una *psicogenesi della scrittura* e una *grafogenesi della psiche*.³

Lo spazio psichico, sostiene Derrida commentando alcuni passi del *Progetto di una psicologia* (1895), è infatti interamente costituito in forma scritturale. La memoria, cioè la capacità, da parte di *φύξις*, di trattenere una traccia, opera mediante un sistema di resistenze la cui “barriera” può essere infranta dalla forza di effrazione della traccia, che apre così alcuni passaggi o “facilitazioni”⁴ che ne favoriscono l’impressione nella superficie

³ In conclusione a *Freud e la scena della scrittura*, Derrida rintraccia nei campi di una «*psicopatologia della vita quotidiana*», di una «*storia della scrittura*» e del «*divenire-letterario del letterale*» gli ambiti di ricerca che potrebbero contribuire allo sviluppo di una nuova «*grafologia psicoanalitica*» (Derrida, 1967b, p. 297). In tal senso, egli specifica, le ricerche di Melanie Klein sul rapporto tra psiche e grafia - in particolare lo studio *Role of the School in the Libidinal Development of the Child* (1923) - aprono una nuova via, mostrando, «anche nella grafia alfabetica, i residui irriducibilmente grafici della scrittura fonetica, gli investimenti a cui sono sottoposti i gesti, i movimenti delle lettere, delle righe, dei punti, gli elementi dell’apparato di scrittura (strumento, superficie, sostanza), ecc.» (*ibidem*). Sarebbe in tal senso rilevante un confronto anche con l’imponente studio di Alfred Kallir, pubblicato a Londra nel 1961 con il titolo *Sign and Design. The Psychogenetic Source of the Alphabet*, e che in questa sede ci si limita a segnalare. L’espressione «grafogenesi della psiche» intende perciò indicare un movimento opposto e complementare a quello suggerito dal titolo di Kallir: non solo l’alfabeto avrebbe un’origine psichica, ma la psiche - come Derrida indica - ha un’origine scritturale. O, meglio: nella *différance* - fondamentale e inafferrabile - tra *φύξις* e *γραμμα*, il termine “origine” cessa di avere rilevanza, non è più utilizzabile.
⁴ Il termine impiegato da Freud è il tedesco *Bahnung*, che Derrida traduce in francese con *frayage* e che in italiano è stato reso con “facilitazione”, sebbene in quest’ultimo il significato di “passaggio” o *Bahn*, cruciale nel tedesco, non risulti immediatamente intelligibile.

psichica. Ora, se le resistenze alle facilitazioni o le forze di facilitazione fossero equivalenti,

la memoria sarebbe paralizzata. La differenza tra le facilitazioni, questa è la vera origine della memoria, e quindi dello psichismo [...]. Sappiamo quindi già che la vita psichica non è la trasparenza del senso né l'opacità della forza, ma la differenza nel lavoro delle forze. Nietzsche diceva questo [...]. La *ripetizione* non aggiunge nessuna quantità di forza presente, nessuna *intensità*, essa replica la medesima impressione: ha tuttavia potere di facilitazione [...]. Poiché la ripetizione non *si aggiunge* all'impressione precedente, la sua possibilità è già presente nella resistenza che offrono per la prima volta i neuroni psichici (Derrida, 1967b, pp. 260-261).

La psiche è costituita dalla differenza e dalla ripetizione, non dalle unità piene delle impressioni o delle idee: come Derrida aveva già ampiamente mostrato nel suo commento all'*Origine della geometria* (1936) di Husserl, per potersi produrre l'idealità esige sempre la propria ripetizione scritturale (Derrida, 1962, pp. 54-55), dunque il proprio differimento. In tal senso, ψυχή è sempre già "presa" nella scrittura, spazializzata nel gioco della differenza tra le forze e della ripetizione delle impressioni: il ritardo, la morte, la differenza le sono costitutive.

Ecco perché Derrida può affermare che l'investimento metaforico freudiano rende «enigmatico quello che crediamo di conoscere sotto il nome di scrittura» (Derrida, 1967b, p. 258): nonostante Freud stesso continui a impiegare una concettualità ancora metafisica, opponendo veglia e sogno, conscio e inconscio, la psicoanalisi rende visibile, nella psiche, il movimento di una scrittura più ampia ed "elementare" della scrittura lineare e fonologocentrica che ha dominato il corso del

pensiero occidentale, e rispetto alla quale quest'ultima è solo un momento, un modo determinato. In altri termini, secondo Derrida l'impiego freudiano della metafora psicografica da un lato esibisce la struttura testuale della psiche, dall'altro lato libera la testualità dall'univocità alfabetica e fonologocentrica imposta dalla metafisica. Nelle sue considerazioni sulla natura del sogno, infatti, Freud non impiega semplicemente la metafora della scrittura, bensì la metafora della scrittura *non-fonetica*: il sogno è un testo, ma un testo scritto in caratteri geroglifici. C'è una parte della vita psichica che si scrive in caratteri non alfabetici, sottraendosi così al dominio del λόγος: il mondo onirico assume, congiuntamente nello spazio della coscienza e in quello della parola, un'inaspettata funzione decostruttiva. Si tratta allora, con Derrida, di saggiare l'azione decostruttiva del sogno⁵ che, *con* Freud, *malgrado* Freud, è all'opera nel suo *Traumbuch*.

2. Il geroglifico onirico

«E a noi psichiatri si impone, come congettura irrecusabile» - asserisce Freud in conclusione al suo scritto sul *Significato opposto delle parole primordiali* (1910) - «il fatto che la nostra comprensione e *traduzione* del *linguaggio* onirico sarebbe migliore se fossimo più informati sull'*evoluzione della lingua*» (Freud 1910, p. 191, corsivo mio). In questa breve sentenza sono riassunte alcune informazioni fondamentali tanto sulla natura del sogno, quanto sul lavoro psicoanalitico *tout court*. Innanzitutto,

⁵ Sul rapporto tra decostruzione e sogno a partire dalla psicoanalisi, cfr. anche Sigler (2010).

vi si evince che il sogno si esprime mediante un linguaggio; in secondo luogo, che questo linguaggio si presenta in una forma non immediatamente chiara, leggibile, e dunque abbisogna di essere tradotto. In tal senso, il lavoro dello psicoanalista consisterebbe in un'opera di traduzione: il pensiero esprimendosi nel sogno deve essere "trasferito" dal linguaggio onirico a quello della veglia. Ma qual è questo linguaggio onirico nel quale il linguaggio diurno, nottetempo, scivola trasfigurandosi?

Per rispondere a questa domanda, suggerisce ancora l'estratto freudiano, bisognerebbe conoscere l'«evoluzione della lingua», giacché l'espressione del pensiero nel sogno presenta un «carattere regressivo, arcaico» (*ibidem*). Come si evince da un passo del *Traumbuch* che Freud riporta anche all'inizio dello scritto, infatti, nel sogno la categoria di contrasto e contraddizione

viene semplicemente trascurata, il "no" sembra non esistere per il sogno. I contrasti vengono riuniti con singolare predilezione in unità o rappresentati insieme. Inoltre il sogno si prende anche la libertà di rappresentare qualsiasi elemento con il suo desiderio antitetico, di modo che, di fronte a un elemento che ammette un proprio contrario, da principio non sappiamo se è contenuto nei pensieri del sogno in senso positivo o negativo (Freud, 1899, p. 293).

Il sogno violerebbe, dunque, il «principio più sicuro di tutti» (Aristotele, ed. 2004, p. 143 [IV, 3, 1005b]): il Principio di non contraddizione. Esso deve perciò comunicarsi mediante un linguaggio le cui forme espressive trattengano in unità i contrari che nelle lingue metafisiche, conformi al Principio, sono invece

divaricati. Questo linguaggio va cercato tra le lingue “primordiali”: seguendo le intuizioni del glottologo Carl Abel – nel cui lavoro si sarebbe imbattuto per caso (Freud, 1910, p. 185) – Freud attribuisce infatti alle lingue arcaiche la capacità di assegnare alla medesima parola o espressione significati antitetici, che essa ogni volta conferirebbe al proprio oggetto particolare a seconda della circostanza del suo utilizzo.⁶ Tale caratteristica definirebbe, in special modo, i geroglifici: non, semplicemente, una “lingua”, ma una forma di *scrittura*, nella quale l’elemento fonetico è combinato alla persistenza dell’elemento immaginale o pittografico. Ciò rende la scrittura geroglifica una perfetta metafora onirografica: se il linguaggio della veglia si serve della potenza del concetto, il linguaggio onirico pensa, invece, prevalentemente per immagini (cfr. Freud, 1899, pp. 55, 87). Più che un’esperienza di pensiero, specifica Freud, il sogno è un’esperienza allucinatoria: nel sogno «non ci sembra di pensare, ma di vivere, accettiamo cioè in buona fede le allucinazioni. La critica si fa viva solo al risveglio: non abbiamo vissuto, abbiamo solo pensato in una forma particolare: sognato» (*ivi*, p. 56).

Il sogno devia dallo stato vigile (cfr. *ibidem*) sospendendo il pensiero nell’allucinazione: ciò che nella veglia è oggetto del

⁶ Vale la pena riportare alcune delle considerazioni di Abel citate da Freud: «L’uomo infatti non ha potuto acquisire i suoi concetti più antichi e più semplici se non in contrapposizione al loro contrario, e ha imparato soltanto gradualmente a separare le due parti dell’antitesi e a pensare l’una senza commisurarla consapevolmente all’altra» (Abel, 1884, pp. 15-16, citato in Freud, 1910, p. 188). Nel corso dell’evoluzione linguistica, commenta Freud, «questa ambiguità è scomparsa e, perlomeno nell’antico egizio, è possibile seguire tutti i passaggi attraverso i quali si è raggiunta l’univocità del patrimonio lessicale moderno» (*ibidem*).

pensiero, o il significato di un'espressione linguistica, nel sogno si trasforma in semplice "cosa" (Derrida, 1967b, p. 282), nel frammento - prismatico, mai univoco - di un universo vivido e pullulante, vissuto come assolutamente reale e che soltanto la consapevolezza diurna, cercandovi un significato, trasforma in una scrittura criptata. In altri termini, il sogno è un evento psichico che apre, nello spazio della coscienza, una dimensione in cui il concetto, la successione causale lineare e la logica del pensiero vigile sono destituiti dal loro ruolo (cfr. *ivi*, p. 57). Gli eventi del sogno non accadono semplicemente *nel* tempo, bensì condensano il flusso del tempo per potersi produrre: ciò che nella veglia si dispone consequenzialmente, secondo un nesso logico, nel sogno si dà in simultaneità (Freud, 1899, p. 289).

Il sogno irrompe nella vita della coscienza proprio come un geroglifico nel mezzo di una pagina scritta in una scrittura alfabetica, persistendo in essa come una massa di senso condensato, avviluppato in se stesso, criptato. Sebbene gli argomenti di Abel sul significato opposto delle parole nei linguaggi arcaici siano stati ampiamente confutati da studi poco posteriori - tra tutti, quello di Benveniste, che dedica al suo *Über den Gegensinn der Urworte* (1884) pagine dal tono perentorio, se non lapidario (cfr. Benveniste, 1966, pp. 93-106) - la congiuntura tra dimensione onirica e scrittura geroglifica rilevata da Freud assume un significato che va ben al di là di quanto preventivato dal glottologo tedesco, e che Derrida non manca di individuare. Il "geroglifico onirico" rappresenta infatti l'*altro* dal concetto, dal pensiero lineare, dal logocentrismo, dalla presenza: è l'altro dal pensiero metafisico che affetta $\phi\upsilon\chi\eta$ dal suo *interno*, una scrittura che nessuna prevaricazione fonocentrica potrà mai sublimare nel concetto. Il sogno, in altri termini, è l'altro dal filosofico che sta nel filosofico come ciò che sempre sfuggirà alla

sua presa. Per questo, *χώρα*, che non si lascia afferrare né dai sensi né con il ragionamento, è “visibile” solo in sogno (cfr. Platone, ed. 2022, p. 107 [52b-c]): essa appartiene, cioè, a una dimensione eterogenea al mondo che, nella veglia, è oggetto della sensazione e del discernimento intellettuale.

Da un lato l’universo greco, dominato dal *λόγος* e dalla parola, dall’altro il mondo egizio, onirico e geroglifico: nel primo persiste, insopprimibile, l’allucinazione del secondo, che nei dialoghi platonici “ritorna” fantasmaticamente nella forma di un’*alterità* antica, remotissima, ma della quale l’elemento greco ha bisogno per potersi auto-definire. Nel *Fedro* la scrittura, *φάρμακον* venefico che corrompe la spontaneità e la presenza a sé della memoria, è descritta come un’invenzione che viene dall’Egitto; nella terra bagnata dal Nilo, si legge nel *Timeo*, ogni cosa è infatti scritta fin dai tempi antichi, mentre i greci, che non conservano tracce scritte, sono sempre giovani (cfr. Platone, ed. 2022, pp. 21-25 [22b-23b]).

Il dio Teuth (o Toth), che nel *Fedro* figura in qualità di inventore e promotore della scrittura, è anche, immancabilmente, il dio del sogno, nonché la guida delle anime nell’aldilà; non solo: equivalente mitologico del greco *Hermes*, perciò identificato con Ermete Trismegisto, Toth sarebbe anche l’autore del *Corpus Hermeticum*. Anche qui, la distanza tra la scrittura egizia e la lingua greca è rimarcata con decisione, seppur in termini rovesciati rispetto a quanto indicato da Platone:

Ermete, infatti, mio maestro, discorrendo spesso con me [...] soleva dire che a quanti si imbattono nei miei libri la composizione sembrerà semplicissima e chiara, mentre, al contrario, è oscura e tiene nascosto il significato delle parole; e diventerà ancora più oscura, in assoluto, quando i Greci

vorranno tradurre la nostra lingua nella loro, il che costituirà un gravissimo stravolgimento del testo e una completa oscurità. Invece, se espresso nella lingua originale, questo discorso presenta ben chiaro il significato delle parole. E infatti, le qualità stesse del suono e l'intonazione delle parole degli Egizi mantengono in sé la valenza delle cose dette. Per quanto ti è possibile, dunque, o re - e tu puoi tutto -, conserva non tradotto questo discorso, perché misteri così grandi non abbiano a giungere tra i Greci, né il superbo idioma dei Greci, dissolto com'è e, per così dire, abbellito con cosmetici, non vanifichi la maestà, la solidità e la valenza semantica dei nomi della nostra lingua. I Greci, infatti, o re, hanno parole vuote, discorsi finalizzati a produrre dimostrazioni, e questa è la filosofia dei Greci: un rumore di parole (Ermete Trismegisto, ed. 2005, p. 429 [XVI, 1-2]).

Ermete impone un divieto: non bisogna tradurre la lingua egizia nella lingua dei filosofi greci. Questi ultimi, portatori di un sapere vuoto, corromperebbero l'arcana dottrina conservata nelle forme icastiche dei geroglifici, facendone un semplice «rumore di parole»: la traduzione implica l'oscuramento di quanto si traduce, l'ottundimento del sapere. Divieto infranto *ab origine*, giacché la versione più arcaica sinora ritrovata del *Corpus* - che Marsilio Ficino per primo tradusse in latino - è scritta, salvo l'eccezione di alcuni frammenti in copto rinvenuti in Egitto, proprio in lingua greca. Allorché definisce il lavoro psicoanalitico come un lavoro di traduzione dalla lingua del sogno - che è scritta, appunto, in caratteri geroglifici - alla lingua della veglia - dominata dal concetto, dal λόγος: lingua iper-greca - Freud non rompe allora, ancora una volta, doppiamente, il divieto di Ermete? Infatti, se da un lato egli riconosce al sogno un linguaggio e una dimensione propri, interamente notturni,

dall'altro lato impone l'imperativo della traduzione: il pensiero che nel sonno si comunica in forma geroglifica dev'essere decifrato, come si fa con un rebus (Freud, 1899, pp. 257-258), nella lingua della veglia.

L'interpretazione dei sogni consiste in ciò: nel tradurre nel linguaggio della vita vigile «ogni prodotto della vita onirica» (Freud, 1925, p. 153). Per quanto questa operazione possa risultare spesso incompleta, e la correttezza delle interpretazioni essere dubbia in ragione della polivalenza del materiale onirico stesso (*ivi*, pp. 155-156), il sogno va tradotto: «una volta conosciuti, i pensieri del sogno ci riescono senz'altro comprensibili» (Freud, 1899, p. 257). La multidimensionalità semantica del sogno esige tuttavia un metodo alternativo a quello simbolico, che considera il sogno come un emblema univoco, un disegno araldico al quale va sostituito «un altro contenuto comprensibile e sotto certi aspetti analogo» (*ivi*, pp. 99-100). A questo metodo, Freud preferisce il “metodo cifrato” (*Chiffriermethode*), secondo il quale «il lavoro d'interpretazione non è volto alla totalità del sogno, ma a ogni singolo brano del suo contenuto, come se il sogno fosse un conglomerato, in cui ogni frammento richiede una determinazione particolare» (*ivi*, p. 101).

Eppure, nonostante egli continui a proporre codici e regole generali per la sostituzione di significanti, la sua operazione traduttiva è destinata all'insuccesso: il divieto di Ermete non può essere infranto senza conseguenze. Come intuisce Derrida, infatti, nelle operazioni, nel lessico e nella sintassi della scrittura psichica

resta irriducibile un residuo puramente idiomatrico, che deve sostenere tutto il peso dell'interpretazione, nella comunicazione

tra gli inconsci. Colui che sogna inventa la propria grammatica [...]. Malgrado il loro interesse, è questo il limite della *Chiffriermethode* e del *Traumbuch* [...]. Il fatto che manchi un codice esauriente e assolutamente infallibile significa che nella scrittura psichica, che annuncia così il senso di ogni scrittura in generale, la differenza tra significante e significato non è mai radicale. L'esperienza inconscia, prima del sogno che segue antiche facilitazioni, non prende a prestito, produce i propri significanti; certo, non li crea nel loro corpo, ma produce la loro significanza. Ma allora, non sono più, propriamente parlando, dei significanti. E la possibilità della traduzione, anche se non è certo annullata [...] sembrerebbe in via di principio fortemente limitata (Derrida, 1967b, pp. 270-271).⁷

Tradurre il pensiero onirico nel linguaggio della veglia significa, in altri termini, pensare che quel pensiero sia effettivamente qualcosa di separato dal significante che lo esprime: che ci siano, anzi, un significato e un significante, vincolati l'uno all'altro da un certo rapporto. Ma proprio questa - come Derrida ha ampiamente mostrato in *Della grammatologia* - è una concezione profondamente metafisica della scrittura, per la quale il segno sarebbe composto da due metà, una spirituale, invisibile, libera di muoversi da un corpo all'altro, l'altra materiale, accessoria, immobile e in se stessa insignificante.

⁷ In *Resistenze. Sul concetto di analisi* (1992), Derrida insiste sull'operazione per certi versi paradossale della psicoanalisi - paradosso contenuto già nel suo nome: il greco ἀνάλυσις, infatti, è composto dalla particella ἀνα-, che indica una «risalita ricorrente verso il principale, il più originario, il più semplice, l'elementare, o il particolare non scomponibile», e da λύσις: «scomposizione, slegamento, scioglimento, liberazione, soluzione, dissoluzione o assoluzione e, contemporaneamente, compimento finale» (Derrida, 1992, pp. 74-75).

Proprio in quanto non risponde a questo modello, restando intraducibile al linguaggio della veglia – cioè al linguaggio della metafisica, alla scrittura lineare e fonologocentrica – la scrittura psichica «annuncia il senso di ogni scrittura in generale», riporta cioè la scrittura al suo movimento archi-originario, nel quale significato e significante non sono “ancora” separati, ma indistinguibili nel gioco di differenze della traccia. Il sogno non è traducibile, perché non c’è, propriamente, alcun testo “puro”, pronto a essere trasferito da un corpo significante all’altro (*ivi*, p. 273), ad essere cioè de-cifrato.

Il ricordo indecifrabile del sogno persiste nella veglia come un punto di opacità in grado di neutralizzare ogni sforzo interpretativo: c’è, in ψυχή, una scrittura che non si lascia assimilare al λόγος, al concetto, alla linearità alfabetica. Una scrittura che, *grazie alla psicoanalisi*, conquista finalmente il suo spazio e la sua dignità, e che, *malgrado la psicoanalisi*, persiste in questo spazio, non cede terreno al linguaggio della veglia. Non solo, però, il geroglifico onirico esibisce la resistenza della psicografia alla sua traduzione nel linguaggio universale della veglia: esso rende visibile una scrittura più antica della distinzione tra veglia e sogno, conscio e inconscio. Ecco allora, nel testo di Freud, «quello che della psicoanalisi si lascia difficilmente contenere nella chiusura logocentrica» (*ivi*, p. 257), e che assume, piuttosto, una carica già decostruttiva: un residuo onirico, un intraducibile geroglifico che aleggia nel testo metafisico come un fantasma, un’allucinazione. Se c’è un “lavoro decostruttivo”, esso consiste, allora, nel far agire nel testo della filosofia questo “resto onirico”, questo idioma criptato, così sfaldandone dall’interno la coerenza.

3. Il sogno di Derrida

In un suo libro dedicato al sogno, James Hillman lo connette all'*underworld*, al «mondo infero» che, come suggerisce il termine inglese, è il mondo che sta “sotto”, *under*. Non, quindi, «un mondo “dopo” la vita» (Hillman, 1979, p. 44), ma un mondo presente in essa come suo “sottosuolo”. «La Casa di Ade è un regno psicologico nel presente, non un regno escatologico nel futuro» (*ibidem*). È un'Ombra che si propaga sotto alla superficie delle cose, e che la luce abbacinante del Sole - elemento fisico e principio metafisico - non potrà mai dissipare. A questi due domini appartengono due “stili” di pensiero, uno diurno e razionale, l'altro notturno e onirico, allucinato. Da un lato, il mondo della vita e della luce intellettuale, dall'altro, quello della morte e del sonno.

Nell'Odissea, Omero colloca i sogni o direttamente nella casa di Ade o nelle vicinanze del suo regno, nell'Oceano, a occidente, dove tramonta il sole. Per Virgilio, l'intera progenie della Notte risiede nel mondo infero, e questa rimase la convinzione di tutta la poesia latina [...]. Vediamo come, secondo questo modello antichissimo e mai interrotto della nostra tradizione, la costellazione archetipica alla quale appartengono i sogni sia il mondo della Notte. Ciascun sogno è figlio della Notte, strettamente associato al Sonno e alla Morte e all'Oblio (Lete) di tutto ciò che il mondo diurno ricorda (*ivi*, p. 47).

Voler tradurre il linguaggio del sogno nel linguaggio della veglia - come fa Freud e, del resto, anche Jung (*ivi*, p. 24) - significa cercare di trasferire il mondo della Notte nel mondo superno, luminoso, della superficie: dissipare l'Ombra, sconfiggere il

Sonno. Il mondo sotterraneo ($\chi\theta\acute{\omega}\nu$) va rovesciato nel mondo terrestre ($\gamma\hat{\eta}$) (cfr. Hillmann, 1979, pp. 50-51), il mondo infero trascinato alla luce del sole, dove le forme che lo abitano possono essere distinte in modo chiaro e univoco. Non è forse questo, da sempre, l'imperativo della filosofia? Uscire dalla caverna - spazio appunto ctonio, sotterraneo, tenebroso - per vedere le cose alla luce del principio fiammeggiante che non solo le rende visibili e intelligibili, ma ne alimenta anche la vita? Attingere, come suggerisce Eraclito, a quel $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ comune che, accessibile nella veglia, dimentichiamo nel sonno, quando sprofondiamo ciascuno in un mondo proprio, idiomatrico (Diels, Kranz, a cura di, 1966, p. 363 [22, B89])?

L'esser desto e l'esser dormiente sono, innanzitutto, due posture dinanzi al $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$: se anche quest'ultimo «è uguale per tutti», indica l'efesino, «la maggior parte degli uomini vive come se avesse un proprio intendimento» (*ivz*, p. 341 [22, B2]), cioè come se stesse dormendo. Secondo Eraclito, in altri termini, «noi diventiamo intelligenti aspirando questo logos divino mediante la respirazione, e mentre durante il sonno dimentichiamo, quando ci svegliamo torniamo ad avere senno» (*ivz*, p. 337 [22, A16]). Poiché lo sprofondamento nel mondo notturno del sogno interrompe la partecipazione diurna al $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ universale, quanto più si riuscirà a stare svegli, resistendo al richiamo inghiottente del mondo infero, tanto più si starà saldamente ancorati al Principio. Ma il mondo sotterraneo persiste indisturbato nelle viscere della terra: ogni notte le anime sono trascinate nel ventre cupo del mondo, sprofondando al di sotto della sua superficie.

E se, allora - è questa la provocazione di Hillman - dovessimo smettere di tradurre il linguaggio onirico nel linguaggio della veglia, lasciando piuttosto che il sogno parli da sé, nel proprio

idioma? In altri termini: invece che rischiarare la tenebra, portando il mondo infero in superficie, non bisognerebbe forse esplorarla abbandonando «lo stile diurno del pensiero» (Hillman, 1979, p. 25), assumendo piuttosto uno stile notturno, ctonio? Uno stile di pensiero, cioè, in grado di esprimere il sogno senza tradirlo? In un discorso tenuto il 22 settembre 2001 a Francoforte, in occasione del conferimento del Premio Adorno, Derrida pone un quesito molto simile:

Un sognatore, d'altra parte, sarebbe in grado di parlare del suo sogno senza risvegliarsi? Sarebbe capace di nominare il sogno in generale? Sarebbe capace di analizzarlo nel modo appropriato, e anche solo di servirsi con consapevolezza della parola "sogno", senza interrompere e tradire, sì, tradire il sonno? Immagino qui due risposte. Quella del filosofo sarebbe decisamente "no": non si può tenere un discorso serio e responsabile sul sogno, nessuno potrebbe anche solo raccontare un sogno senza svegliarsi. Questa risposta negativa, di cui si potrebbero dare mille esempi da Platone a Husserl, credo definisca forse l'essenza della filosofia. Questo "no" lega la responsabilità del filosofo all'imperativo razionale della veglia, dell'io sovrano, della coscienza vigile. Cos'è la filosofia, per il filosofo? Lo svegliare e il risveglio. Tutt'altra, ma non meno responsabile, sarebbe forse la risposta del poeta, dello scrittore o del saggista, del musicista, del pittore, dello sceneggiatore di teatro o di cinema. E anche dello psicoanalista (Derrida, 2002, pp. 9-10).

Anche lo psicoanalista, afferma Derrida, acconsentirebbe alla possibilità di parlare del sogno nel suo linguaggio, dunque di far parlare il sogno stesso, di dar voce al mondo infero: la «frattura freudiana» (Derrida, 1967b, p. 270) apre alla psicoanalisi

possibilità che lo stesso Freud, recalcitrante ad abbandonare il linguaggio metafisico della veglia, non avrebbe perseguito fino in fondo. Proprio questa possibilità è esplorata, per esempio, nel già menzionato studio di Hillman: non a caso, quest'ultimo fa dell'«intercambiabilità di mitologia e psicologia» (Hillman, 1979, p. 36) una linea guida fondamentale del proprio lavoro. È il μῦθος, non il λόγος a definire lo spazio del “lavoro onirico”: ciò perché il sogno «è l'elemento che meglio accoglie il lutto, l'ossessione, la spettralità di tutti gli spiriti e il ritorno dei fantasmi» (Derrida, 2002, pp. 32-33). Nel mondo infero, sotterraneo, è celato tutto ciò che la metafisica ha reputato estraneo al λόγος, e che si fa perciò portatore di un pensiero altro, comunicantesi in differenti forme espressive: la poesia, la letteratura, la musica, il mito, ecc. La decostruzione – facendo parlare il non-filosofico nel filosofico, il μῦθος nel λόγος – si fa in tal senso carico di un compito *impossibile*: far parlare il sogno nella veglia, senza con ciò tradire il sogno, restando ad esso fedele (cfr. Curi, 2021, pp. 139-146). Un compito che, forse, è anch'esso “soltanto” sognato:

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 nelle 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 (Derrida, 2002, pp. 17-18).

Bibliografia

- Abel, C. (1884), *Über den Gegensinn der Urworte*, Friedrich, Leipzig.
- Aristotele (ed. 2004), *Metafisica*, [traduzione, introduzione e commento di G. Reale], Bompiani, Milano.
- Benveniste, É. (1966), *Problemi di linguistica generale*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 2010.
- Curi, U. (2021), *Fedeli al sogno*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Derrida, J. (1962), *L'origine della geometria*, tr. it., Jaca Book, Milano 1987.
- Id. (1967a), *Della Grammatologia*, tr. it., Jaca Book, Milano 1998.
- Id. (1967b), *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino 1971.
- Id. (1968), *La farmacia di Platone*, tr. it., Jaca Book, Milano 1985.
- Id. (1971), *La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico*, in Id. (1972), pp. 273-349.
- Id. (1972), *Margini della filosofia*, tr. it., Einaudi, Torino 1997.
- Id. (1992), *Resistenze. Sul concetto di analisi*, tr. it., Orthotes, Napoli-Salerno 2014.
- Id. (2002), *Il sogno di Benjamin*, tr. it., Bompiani, Milano 2003.
- Diels, H., Kranz, W. (a cura di) (1966), *I Presocratici*, tr. it., Bompiani, Milano 2006.

- Ermete Trismegisto (ed. 2005), *Corpus Hermeticum*, tr. it., Bompiani, Milano.
- Freud, S. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. III.
- Id. (1910), *Significato opposto delle parole primordiali*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VI.
- Id. (1925), *Nota sul "Notes magico"*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Heidegger, M. (1957), *Il principio di ragione*, tr. it., Adelphi, Milano 1991.
- Hillman, J. (1979), *Il sogno e il mondo infero*, tr. it., Adelphi, Milano 2003.
- Kallir, A. (1961), *Psicogenesi dell'alfabeto*, tr. it., Spirali/Vel, Milano 1994.
- Platone (ed. 2011), *Teeteto*, tr. it., Rizzoli, Milano.
- Id. (ed. 2022), *Timeo*, tr. it., Mondadori, Milano.
- Sigler, D. (2010), *The Navel of the Dream: Freud, Derrida and Lacan on the Gap where "Something Happens"*, in *SubStance*, vol. 39, n. 2, pp. 17-38.

Abstract

The Oneiric Hieroglyphic. Dream, Deconstruction, Psychoanalysis

Dreams - Freud states in his *Traumbuch* - are written in hieroglyphic characters. This means that the thought content they convey is not immediately comprehensible: it must be translated into the language of wakefulness. But there is something - Derrida points out - that *resists* the translation of

the “oneiric hieroglyph” into λόγος. After a general introduction to Derrida’s reflection on the relationship between ψυχή and γραφεῖν, the paper aims to show how the “oneiric hieroglyph” can be a resource in the deconstruction of the phonologocentric and alphabetic language of wakefulness, which is the metaphysical language *par excellence*.

Keywords: Deconstruction; Dream; Hieroglyphs; Psyche; Psychoanalysis.