



# 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



18

Vent'anni dopo  
Derrida tra filosofia e psicoanalisi





## **Editoriale.**

### **Vent'anni dopo:**

## **l'eredità derridiana tra filosofia e psicoanalisi**

Fabrizio Palombi

La mia preoccupazione era quella di trovare all'interno di una "logica dell'inconscio" [...] qualcosa che potesse sostenere un discorso di cui sentivo, a partire da un'altra prospettiva e secondo un'altra logica, la necessità [...]. Tutto ciò che [...] minacciava l'autorità fenomenologica assoluta del "presente vivente".

Jacques Derrida (Derrida, Roudinesco, 2001, p. 235)

Il lascito filosofico di Derrida è una sorta di vasto bacino teorico nel quale sfociano, a guisa d'affluenti che mischiano le proprie acque, numerose e importanti tradizioni del pensiero ottocentesco e novecentesco quali la dialettica hegeliana, la genealogia nietzschiana, la fenomenologia husserliana, l'ermeneutica heideggeriana, lo strutturalismo francese e (cosa per noi assai importante) il movimento psicoanalitico.

Uno specifico interesse per quest'ultimo sorge abbastanza precocemente nel corso dell'avventura intellettuale di Derrida.

Lui stesso attesta l'influenza della psicoanalisi sulla sua riflessione quando ripensa retroattivamente il suo itinerario teorico confrontandosi con Élisabeth Roudinesco nel volume intitolato *Quale domani* (2001). Più precisamente egli data al 1966 il verificarsi di una sorta di "allineamento" filosofico tra la sua conoscenza pregressa della psicoanalisi e le urgenze teoriche che caratterizzavano quella fase della sua ricerca. Si tratta del periodo nel quale Derrida si propone di sviluppare una critica radicale del «primato del presente» e, di conseguenza, anche di quella caratteristica «presenza a se stessi» rappresentata dalla «coscienza». Egli trova nella psicoanalisi e, in particolare, nell'inconscio freudiano altrettante «risorse» per sviluppare quel programma di ricerca filosofico che in seguito diventerà celebre come decostruzione (cfr. Derrida, Roudinesco, 2001, p. 233).

Uno dei primi risultati teorici di tale convergenza è costituito da un celebre articolo del 1966 intitolato *Freud e la scena della scrittura*, che delinea un audace disamina degli scritti di Sigmund Freud partendo dal *Progetto di una psicologia* (1895) per giungere sino alla *Nota sul "Notes magico"* (1925). Questo testo si propone di esaminare la «metafora della scrittura che ossessiona il discorso europeo» (Derrida, 1967a, p. 255) riflettendo su alcuni modelli teorici usati da Freud per descrivere il funzionamento dell'apparato psichico. Tra questi ricordiamo, in particolare, il geroglifico, paradigma della decifrazione del sogno (Freud, 1899, pp. 257-258), e il notes magico, dispositivo grafico usato per spiegare le dinamiche mnestiche (Freud, 1925, p. 65). L'articolo del 1966 costituisce una delle prime esposizioni della nota tesi derridiana che afferma il primato della traccia sull'oralità che darà luogo a originalissimi esiti teorici.

L'anno seguente, *Della Grammatologia* sviluppa e approfondisce queste ricerche tracciando anche un ardito paragone tra la

riflessione sulla temporalità freudiana e quella heideggeriana che lo conduce a concepire l'inconscio psicoanalitico come una forma di «passato assoluto» (Derrida, 1967b, pp. 74-75).

Sono questioni che sembrano accompagnare tutta l'evoluzione della riflessione derridiana sebbene si ripropongano in forma di pubblicazioni solo a intervalli irregolari. Anni dopo, infatti, nel volume intitolato *Speculare - su "Freud"* (1980), ripensa nuovamente la teoria psicoanalitica attraverso una logica della ripetizione elaborata a partire dalle nozioni di *fort/da*, traccia e scrittura.

Questo sommario inventario delle ricerche di Derrida deve registrare anche il volume *Résistances de la psychanalyse* (1996) nel quale il genitivo soggettivo e quello oggettivo, proposti dal titolo, servono per esaminare una duplice questione costituita dalla resistenza *alla* psicoanalisi e dalla resistenza *della* psicoanalisi e per trarre importanti considerazioni sull'avvenire stesso del movimento freudiano.

La nostra ricostruzione cronologica dell'interesse di Derrida per la psicoanalisi, per quanto rapida, necessita comunque di essere meglio precisata alla luce del suo confronto con alcuni studiosi a lui coevi quali Michel Foucault, Nicolas Abraham, Maria Torok e, soprattutto, Jacques Lacan.

Il dibattito con il primo si sviluppa a partire da un articolo pubblicato da Derrida nel 1963 che mira a decostruire le tesi foucaultiane su Cartesio proposte in *Storia della follia nell'età classica* (1961) creando un dissapore tra i due autori che non sarà mai più sanato. Derrida, dopo la morte di Foucault, si rammarica pubblicamente per questa mancata conciliazione in "*Essere giusti con Freud*" (cfr. Derrida, 1992, pp. 23-24) e prova a trarre un bilancio del loro dissidio teorico. Questo testo sposta il fuoco della riflessione che, in relazione al fenomeno storico

dell'interpretazione della follia, passa dal ruolo del razionalismo cartesiano nell'età moderna a quello della psicoanalisi nella contemporaneità. A tal fine Derrida usa una delle occorrenze del nome di Freud, contenuta in *Storia della follia* (cfr. Foucault, 1961, p. 378), come titolo e fulcro della riflessione presentata nel proprio testo (cfr. Derrida, 1992, p. 9).

Il rapporto con Abraham e Torok, invece, non conosce queste incomprensioni e trova la sua più significativa espressione nella prefazione di Derrida al *Verbario dell'uomo dei lupi* (1976) pubblicato da questa coppia di studiosi. Questo testo derridiano, intitolato *F(u)ori*, propone una complessa analisi del concetto di «cripta» impegnandosi a riflettere sul suo valore psicoanalitico e sui suoi effetti teorici.

Tutti questi autori hanno influito profondamente sulla riflessione derridiana sebbene il confronto più significativo per i nostri interessi sia indubbiamente quello con Lacan. Derrida ingaggerà con quest'ultimo un'appassionante sfida teorica non priva, anche in questo caso, di contraccolpi sul piano personale. Le prime avvisaglie di questo scontro si avvertono già in *Freud e la scena della scrittura* dove, di sfuggita, si sostiene che il fondatore della psicoanalisi «fa appello a segni che *non* intendono trascrivere una *parola* viva e *piena*» (Derrida, 1967a, p. 257, corsivi nostri). Si tratta di un'allusione a un'importante questione clinica esposta da Lacan in *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* (1956, pp. 240-258) che probabilmente non sfugge allo psicoanalista francese poiché nel suo diciottesimo seminario sono contenuti alcuni malevoli commenti rivolti agli «astuti dell'archiscrittura» (Lacan, 1971, pp. 70, 81).

Tale commento costituirà la cifra del confronto di Lacan con Derrida; infatti, il secondo proporrà pubblicamente le proprie critiche in testi talvolta anche molto ampi e articolati mentre, il

primo, gli risponderà in modo allusivo e sarcastico e affronterà le sue critiche ricorrendo a modifiche surrettizie di alcuni aspetti fondamentali delle proprie teorie (cfr. Palombi, 2012, pp. 73-75). Questi sono i prodromi del confronto ma la critica di Derrida a Lacan sarà ampiamente sviluppata solo ne *Il fattore della verità* (1975) che costituisce uno dei più brillanti esempi di applicazione della pratica decostruttiva. Questo scritto contesta innanzitutto la pretesa lacaniana di interpretare psicoanaliticamente la struttura abissale del racconto di Edgar Allan Poe (1838) che sfugge alla triangolazione edipica. In questo modo Derrida propone una critica radicale della psicoanalisi lacaniana e, in particolare, di quella sua versione contenuta ne *Il seminario su La lettera rubata* (1955-1966). Quest'ultimo testo viene smontato nei suoi dettagli più minuti per mostrarne il carattere criptoermeneutico e la sua incapacità di sottrarsi alla metafisica della presenza (cfr. Palombi 2013b, pp. 135-138).

Lacan non risponderà mai pubblicamente a tale lettura (Derrida, Roudinesco, 2001, p. 235) limitandosi a dedicarle rare quanto velenose battute sparse in alcuni dei suoi seminari. Inoltre, egli si concesse anche alcune gratuite insinuazioni sui rapporti personali tra Derrida, Abraham e Torok (Lacan, 1976-1977) che offesero profondamente il filosofo francese. Derrida lo ricorderà ancora amaramente in uno dei suoi ultimi cicli di lezioni tenuto a tanti anni di distanza (Derrida, 2001-2002, p. 187; cfr. Palombi 2013a, pp. 143-144).

Questo comprensibile risentimento, tuttavia, non gli impedì di ritornare anche pacatamente sulla questione in un interessante testo intitolato *Per l'amore di Lacan* (1991), volto non solo a riconoscere l'importanza della ricerca dello psicoanalista francese. Infatti, questo contributo mostra anche la funzione generativa delle aporie e la loro importanza per il pensiero

filosofico e, in particolare, per quella che a noi piace definire come la filosofia della psicoanalisi. L'argomentazione derridiana, in questo testo, si avvale di tre originali figure, collocate tra la teoresi e la retorica, da lui chiamate chiasmo, futuro anteriore del ritardo e invaginazione chiasmatica dei bordi (cfr. Palombi, 2012; Id. 2013b).

Comunque sia, al di là delle idiosincrasie di entrambi, delle differenze di personalità e di stile, è indubbio che il confronto e lo scontro tra questi due grandi studiosi ha contribuito grandemente al progresso teorico della filosofia della psicoanalisi.

Riteniamo che questa nostra ricostruzione, seppur sommaria e rapsodica, possa comunque costituire una cornice storica e concettuale sufficientemente ampia per contenere i contributi degli undici studiosi e studiosi che hanno accolto il nostro invito a riflettere sull'importanza della psicoanalisi per la genesi e l'evoluzione del pensiero di Derrida nel ventennale della sua morte.

Si tratta di contributi redatti da autrici e autori diversi per età, formazione e provenienza che si sono tutti spesi con generosità per confrontarsi con la riflessione derridiana a cavallo tra filosofia e psicoanalisi. Li ringraziamo perché hanno permesso alla nostra rivista non solo di ricordare la figura di un grande studioso come Derrida ma anche di valutare l'attualità della sua eredità teorica alla luce degli sviluppi che la filosofia della psicoanalisi ha conosciuto nei due decenni successivi alla sua scomparsa.

## Bibliografia

- Abraham, N., Torok, M. (1976), *Il Verbario dell'Uomo dei Lupi*, tr. it., Liguori, Napoli 1992.
- Cimatti, F., Luchetti, A. (a cura di) (2013), *Corpo, linguaggio e psicoanalisi*, Macerata, Quodlibet.
- Derrida, J. (1967a), *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino 1982.
- Id. (1967b), *Della Grammatologia*, tr. it., Jaca Book, Milano 1969.
- Id. (1975), *Il fattore della verità*, tr. it., Adelphi, Milano 1989.
- Id. (1976), *F(t)ori*, tr. it., in Abraham, Torok (1976), pp. 47-97.
- Id. (1980), *Speculare - su "Freud"*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2000.
- Id., (1991), *Per l'amore di Lacan*, tr. it., in *aut aut*, nn. 260-261, 1994, pp. 150-172.
- Id. (1992), *Essere giusti con Freud. La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1994.
- Id. (1996), *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris.
- Id. (2001-2002), *La bestia e il sovrano*, vol. I, tr. it., Jaca Book, Milano 2009.
- Id., Roudinesco, É. (2001), *Quale domani?*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Foucault, M. (1961), *Storia della follia nell'età classica*, tr. it., Rizzoli, Milano 1988.
- Freud, S. (1895), *Progetto di una psicologia*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. II.
- Id. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. III.
- Id. (1925), *Nota sul "Notes magico"*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.



- Lacan, J. (1956), *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in Id. (1966), pp. 230-316.
- Id. (1955-1966), *Il seminario su La lettera rubata*, in Id. (1966), pp. 7-58.
- Id. (1966), *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974.
- Id. (1971), *Il seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante*, Einaudi, Torino, 2010.
- Id. (1976-1977), *Il seminario. Libro XXIV. L'insaputo che una svista sa va alla morra*, tr. it. parziale, *Ornicar?*, nn. 12-15, 1979.
- Palombi, F. (2012), *Chiasmi: Derrida e Lacan* in Pesare (a cura di) (2012), pp. 65-78.
- Id. (2013a), *Storie di lupi: filosofia e psicoanalisi nell'ultimo seminario di Jacques Derrida* in Cimatti, Luchetti (a cura di) (2013), pp. 135-148.
- Id. (2013b), «*La riproduzione interdetta*»: ermeneutica e ripetizione in un confronto tra Lacan e Derrida, in *Bollettino Filosofico*, vol. XXVII, pp. 127-144.
- Pesare, M. (a cura di) (2012), *Comunicare Lacan. Attualità del pensiero lacaniano per le scienze sociali*, Milano, Mimesis.
- Poe, E. A. (1838), *La lettera rubata*, tr. it., Mursia, Milano 2009.



## **L'altro oltre l'archivio.**

### **Rileggere il Mosè di Freud con Derrida**

**Guido Bianchini**

#### **1. Decostruzione e psicoanalisi: alcune ragioni d'amicizia**

Il rapporto tra Derrida e la psicoanalisi è molto complesso e articolato. Esso innerva la lunga parabola speculativa del filosofo francese e ne segna il passo, dall'inizio alla fine, in snodi e momenti decisivi. Tale centralità è riconosciuta dallo stesso Derrida, il quale, nel farne l'elogio, nel dialogo con Roudinesco, si autodefinisce «amico della psicoanalisi». La caratterizzazione derridiana se calata nel terreno del rapporto con la psicoanalisi, come fa notare Di Martino, lo qualifica come alleanza reciproca, non regolata tuttavia da precisi vincoli istituzionali, i quali frenerebbero l'essenziale compito di «vigilanza critica», tipico dell'accostamento decostruttivo a ogni ambito del sapere (Di Martino, 2021, pp. 222-223; cfr. Derrida, Roudinesco, 2001, pp. 229-230).

In tale ottica è essenziale comprendere quale posizione si assegnano entrambi gli approcci all'interno della cultura occidentale. Entrambe, per il filosofo francese, tendono ad andare oltre il compito "classico" di rendere ragione, di restituire la pienezza del senso. Al contrario fanno leva sulle

contraddizioni e delle rimozioni, per scavare nello spazio altro, incontrollabile e dissimmetrico, oltre la presunta linearità della ragione. Decostruzione e psicoanalisi non avversano la razionalità, ma si misurano con la sua costitutiva cifra polemica. Giocando con il greco, Derrida dice che entrambe amano a tal punto il *polemos* da farlo diventare *poleros*: in amore per le divergenze e le differenze, grazie al quale potersi aprire percorsi euristici, oltre le strade già ampiamente battute (cfr. Derrida, 1992a, pp. 44-54).

La sussistenza di tale legame, come in ogni amicizia, non può ignorare alcune complicazioni. In particolare, già dal suo lungo e serrato confronto con Freud negli anni '80, Derrida deve fare i conti con le resistenze del padre della psicoanalisi a considerare la sua scienza, uno strumento speculativo, pur non disdegnando egli stesso la speculazione e disseminando il suo *corpus* di lunghi momenti speculativi. Tali resistenze e ritrosie attirano l'attenzione derridiana, poiché producono in ogni caso passi speculativi. Essi nel loro essere incerti, obliqui e spesso denegati si rivelano preziosi per la decostruzione, permettendole di rilanciare la sua singolare andatura (Derrida, 1980, pp. 237-242). L'alleanza in amicizia, come osserva Claudio D'Aurizio, si regge anche su un'analogia difformità di passo, coerente con il comune intento di approcciarsi criticamente all'episteme tradizionale da posizioni-limite (D'Aurizio, 2021, pp. 202-211).

È lo stesso Derrida a presentare la decostruzione come un ripensare lo spazio tradizionale della filosofia, da compiersi attraverso:

la genealogia strutturata dei suoi concetti nella maniera più fedele e interna possibile, ma anche da un certo al di fuori che essa non può qualificare e nominare; diventa un determinare

ciò che tale storia ha potuto dissimulare o interdire, quando si è fatta storia, appunto, attraverso questa repressione interessata (Derrida, 1972, p. 15).

Se tale spazio designa una “storia concettuale”, occorre, grazie all’aiuto della psicoanalisi, tenere anche in giusta considerazione le repressioni e le rimozioni attraverso le quali essa si è potuta articolare.

Un primo riferimento all’importanza di questa dimensione “psico-storica” si trova già nel saggio su Freud in *La scrittura e la differenza* (1967). Per quanto, com’è noto, lo scritto sia incentrato sul funzionamento a mo’ di scrittura dell’apparato psichico e delle tracce mnestiche, rappresentando uno snodo decisivo dell’itinerario grammatologico derridiano (Bennington, 1991, pp. 121-134; Id., 2000, pp. 94-102), a latere è evidenziato anche l’interesse freudiano per la psico-storia culturale, condensato significativamente nell’*Uomo Mosè* (Derrida, 1967, pp. 263-264). Il testo freudiano è un tentativo di tracciare una psico-storia del monoteismo, partendo dall’origine ebraica.

Il modo peculiare in cui il filosofo francese, in una serie d’interviste sull’ebraismo degli anni ‘90 e in altri testi coevi, riflette sull’ebraicità come propensione e ingiunzione a conservare memoria di un’origine “altra”, erratica ed esodale, per la quale si è inclini a perturbare le certezze auto-fondative e autoreferenziali del sé, sembra suggerire che tale tradizione conserva una sorta di “affinità originaria” con la psico-storia di stampo freudiano. Se l’interrogazione sulla radicale alterità di tale origine si articola, com’è tipico della problematizzazione derridiana di ogni asse ereditario (Derrida, 1999, pp. 71-77; Id., Roudinesco, 2001, pp. 11-37), tra fedeltà e infedeltà, affermazioni e denegazioni, prossimità e distanze, allora anche il

tentavo di ritracciarne la storia, individuale e/o collettiva, passa per un girare perifrastico attorno alle questioni d'origine, per smarcarsi da ogni presunzione o rivendicazione identitaria (Derrida, 1996a, pp. 11-16, 81-84).

Tale atteggiamento guardingo conversa anche memoria del gesto con cui si riceve il segno dell'origine ebraica: un taglio, una ferita nell'intimo del proprio corpo, la quale rinvia anche a un'identità sempre scissa e divisa, intimamente e costantemente perturbata (Derrida, 1991, pp. 236-240, 254-258). Questo taglio attesta il tratto singolare dell'essere ebreo, la cui singolarità individuale s'inserisce in una dimensione storica e sovra-storica universale, senza renderlo necessariamente un "caso di figura" o "una figura esemplare". L'essere ebreo, per il filosofo francese, si in-scrive in un paradosso, per il quale non ci si può non misurare con l'ingiunzione dell'Altro e dell'altro, da cui ha origine il giudaismo, indipendentemente dal fatto che si rivendichi o si deneghi tale appartenenza. L'ebraicità è un costante esercizio di dislocazione e dissimulazione del sé, individuale e/o collettivo, un rinvio ad altro senza fine, oltre ogni egologia identitaria. È segno d'alleanza tra un certo modo, tipicamente psicoanalitico, di destabilizzare le certezze coscienti dell'Io e la logica iperbolica e differenziale della decostruzione, sempre votata alla ricerca di un'origine "altra", da cui aprirsi a quella *différance* che precede e rende possibile ogni origine (Derrida, 1996b, pp. 77-85, 99-103).

Tale maniera di declinare l'ebraicità potrebbe rappresentare un altro motivo di amicizia tra Derrida e la psicoanalisi freudiana, non riducibile al mero dato biografico della comune origine ebraica dei due autori, ma connesso all'attitudine comune allo smarcamento dall'idea arcontica, gerarchica e vincolante dell'origine, tipica di una visione teleologica e dialettica della

storia. In tale ottica la ricerca derridiana di un'altra o tutt'altra storia può incrociarsi con quella freudiana di un'altra narrazione psico-storica delle origini del monoteismo e ibridarsi proficuamente a vicenda. Da tale incontro tra differenze, privo di smussamenti e accomodamenti, Derrida auspica si possano valorizzare le alterità all'origine dell'umano e si possano compiere passi comuni per muoversi in maniera letteralmente differente nello spazio del pensiero, ma anche e soprattutto, come si vedrà in conclusione, per ripensare, in maniera altra e differente, i legami politici e sociali del suo tempo in vista dell'avvenire (Derrida, 1992a, pp. 105-109).

## **2. Oltre Yerushalmi: i passi "altri" di Derrida nell'archivio del Mosè**

Per provare ad articolare la suddetta prospettiva, non si può non porre al centro del discorso *L'uomo Mosè*, come luogo del grande *corpus* freudiano in cui l'approccio psico-storico è carico di riferimenti ebraici. Il testo è stratificato, riflette, come nota Bori, un certo «travaglio di scrittura», una malcelata titubanza, per la quale, nonostante i vari rimaneggiamenti, dal manoscritto originario, alla stesura definitiva, le posizioni assunte conservano sempre una certa incertezza, un'alea ipotetica, enfatizzata dai costanti richiami, non esenti da remore, alla vigilanza sulla scientificità del discorso (Bori, 1989, pp. 179-183).

Già dal manoscritto originario è evidente il disinteresse di Freud verso una fedele ricostruzione storica delle origini del monoteismo. Il suo criterio guida è una certa verosimiglianza, favorita dall'ibridità costitutiva del genere letterario del romanzo storico, cui inizialmente s'ispira (Freud, 1934, pp. 19-21; cfr.

Bori, 1989, pp. 195-197; Meghnagi, 1992, pp. 139-146). L'elemento fermo, pur tra le diverse riscritture mantenuto e rimarcato, non a caso, nella stesura definitiva è l'intento d'interrogarsi, da una prospettiva differente, sul monoteismo, evitando ogni sorta di entusiasmo devozionale o confessionale, poiché si è spinti dalla volontà di far luce, con i propri strumenti, sul sorgere di una tradizione essenziale per lo sviluppo dell'animo umano (Freud, 1939, pp. 444-446; cfr. Malet, 2016, pp. 61-65). Nonostante ciò, come nota Assmann, alla sua pubblicazione, il saggio non ebbe grande fortuna, fu accolto con freddezza e non curanza, quasi rimosso dal *corpus* freudiano, per poi essere oggetto, in profonda coerenza con i suoi contenuti, di periodici "ritorni" nel dibattito culturale, tra cui quello degli anni '90, in cui anche Derrida s'inserisce. L'egittologo riconosce al filosofo francese il merito di aver sollevato questioni decisive, soprattutto riguardo ai rapporti del giudaismo con la cultura occidentale di matrice greca, in un'ottica d'intreccio ed evoluzione storico-culturale tra diverse direttrici di pensiero (cfr. Assmann, 2003, pp. 113-117).

Lo stesso Derrida presenta il suo passo di lettura come: «seguire, nel testo di Freud, le tensioni, le contraddizioni, le aporie - e delle "ineguaglianze di sviluppo" che sono anche tecniche e politiche» (Derrida, 1995, p. 2). Tale atteggiamento è richiesto dalle differenze insite nella testualità freudiana, dal suo lasciar spazio alle forze pulsionali che articolano la psico-storia del monoteismo. Esse minacciano, o meglio turbano e complicano l'idea stessa della posizione di un principio arcontico, di un'origine fissa e univoca, da cui far dipendere una tradizione e una storia, da inserire in un archivio. Se l'origine è differente e differenziale, la sua multiformità plurivoca turba e scalza le sicurezze dell'archivio, lo apre a molteplici riletture e in ciò



provoca, come da titolo, *mal d'archivio* (*ivi*, pp. 18-20). In più se la storia in questione è di origine ebraica si complica ulteriormente.

Nel giudaismo, secondo il filosofo francese, la centralità della dimensione storica, inaugurata da un'origine radicalmente altra, coesiste con l'altrettanta essenziale attenzione alla dimensione metastorica e all'incalcolabile e inarchiviabile a-venire, insito nel suo carattere originario di promessa. Occuparsi di questa storia peculiare, come aveva ben compreso Freud, implica misurarsi con fitti intrecci di differenze e vigilare affinché il legittimo rispetto del passato non degeneri in un atteggiamento di chiusura e stoccaggio dello stesso, nel tipico zelo da archivistica (*ivi*, pp. 44-47). Tali premesse sono, a nostro avviso, utili a comprendere come Derrida imposti il suo confronto, a tratti molto polemico con Yerushalmi. Il filosofo francese considera il *Mosè* dello storico americano un tentativo archivistico di "tirare per l'ombelico" Freud, riconducendolo alla sua origine ebraica, come parte integrante, lineare e non differenziale, di questa storia e tradizione.

Derrida prova, a nostro avviso, a rendere, a suo modo, giustizia all'ebraicità freudiana non volendolo ricondurre in maniera un po' troppo dogmatica e acritica nell'alveo del giudaismo, come "rimprovera" a Yerushalmi, né tantomeno misconoscere la centralità di temi e problemi di chiara matrice giudaica, magari in nome dell'immagine, scienziata, illuminista e tendenzialmente atea del padre della psicoanalisi, come fa, per esempio, Gay (1987, pp. 67-79, 142-145). Derrida nell'accostarsi al testo freudiano non intende approfittare della posizione di vantaggio, di cui ogni successore gode nei confronti dei predecessori, potendo liberamente e impunemente reinserire un qualsiasi testo precedente nel proprio personale archivio, magari, come

in questo caso, per ricondurlo ad ogni costo alla linearità di un asse ereditario (*ivz*, pp. 82-83).

In uno dei suoi ultimi testi, in apertura di un celebre convegno dedicato alla sua ebraicità, Derrida ritorna sullo zelo archivistico del *Mosè* di Yerushalmi. Egli evidenzia come il gesto d'archiviazione dello storico americano nasca dalla convinzione di sapere e potere definire con nettezza ciò che sarebbe autenticamente ebraico nel dettato freudiano. Yerushalmi si ergerebbe dunque a custode e guardiano indefesso della vera ebraicità freudiana, nonostante, la custodia implica sempre una certa segretezza e dissimulazione, un certo «gusto del segreto» (Derrida, Ferraris, 1997, pp. 39-40; cfr. Resta, 2016, pp. 13-34), per il quale non si può mai presumere di aver carpito a pieno i segreti dell'altro, soprattutto quando ineriscono l'irriducibile alterità ebraica (Derrida, 2003a, pp. 39-42). Il filosofo francese lo afferma con chiarezza

È che l'essere ebreo, il "io sono ebreo" di cui non si può mai decidere se sia autentico o no, può essere considerato tanto un caso, un esempio tra gli altri di una contaminazione originaria dell'autentico e dell'inautentico, quanto inversamente, si può ritenere che l'esperienza di quel che si chiama l'essere ebreo, da parte del sedicente o del preteso ebreo o dell'altro è precisamente quel che esemplarmente decostruisce questa distinzione, dilapida il credito di questa opposizione e con essa tante altre, in verità ogni opposizione concettuale (*ivz*, pp. 81-82).

La cifra differenziale del *Mosè* freudiano va rispettata, evitando chiusure archivistiche e rivendicazioni identitarie. Al contrario, come suggerisce Vergani, l'attenzione e la propensione

all'avvenire, riflesso anche delle speranze messianiche, di cui è innervato il testo freudiano, possono rappresentare l'ennesimo punto di contatto tra decostruzione e psicoanalisi, poiché pratiche propense a misurarsi con le possibilità future, con l'incalcolabile e perciò non archiviabile a-venire dell'uomo (Vergani, 2000, pp. 109-110).

Per Derrida questa tensione a-venire è sottovalutata dalla rilettura di Yerushalmi, il quale è molto più preoccupato di valutare l'attendibilità e il rigore della ricostruzione freudiana, per poterle assegnare un'autentica filiazione ebraica (Derrida, 1995, pp. 91-93). A difesa del gesto di Yerushalmi va anche detto, più di quanto faccia Derrida, che il testo freudiano è attraversato costantemente da timori d'infedeltà, per il «venir meno al rispetto per la tradizione biblica» (Freud, 1939, p. 339) e dalla consapevolezza che l'insistenza sull'origine egizia di Mosè renda tale figura chiave del giudaismo “un grande uomo straniero”, allontanandolo dalla genealogia tradizionale, ed esponendo il testo al rifiuto e alla contestazione degli ambienti religiosi. Freud è tuttavia convinto che seguire tale ipotesi gli permetterà di comprendere meglio il valore dell'impresa mosaica e, partendo da tal estraneità, di trovare il fondamento di alcune peculiarità della religione ebraica e del monoteismo in genere (*ivi*, p. 345; cfr. Malet, 2016, pp. 51-60).

Per Bernstein, in accordo con i rilievi derridiani, focalizzarsi su tali passaggi, alla maniera di Yerushalmi, usando contro Freud i suoi stessi timori, pur di decretarne la fedeltà o l'infedeltà al giudaismo, rischia di far perdere di vista l'impianto generale del testo freudiano: tracciare, anche grazie a espedienti narrativi, da psicoanalista e non da storico o filosofo delle religioni, una psicostoria del monoteismo, affinché la religiosità sia vissuta come fattore di progresso umano e non come elemento traumatico o

nevrotico (Bernstein, 1998, pp. 95-104). Questa cornice generale scompare quasi del tutto nella rilettura di Yerushalmi, perché sopravanzata dalle preoccupazioni di fedeltà. Esse sono condensate nel monologo finale del suo *Mosè*, in cui il sapiente intreccio di fonti bibliche e letteratura rabbinica mira a far emergere le lacune, i fraintendimenti e le “rimozioni” della ricostruzione freudiana, sempre in un’ottica di mancata aderenza alla tradizione (Yerushalmi, 1991, pp. 123-128).

Per il filosofo francese il monologo somiglia all’inizio di una seduta di analisi, carica di transfert, in cui lo storico americano palesa l’intenzione al fondo del suo libro. Egli darebbe finalmente libero sfogo al proprio irrefrenabile desiderio d’archivio, pur di volersi accreditare come il primo archivista, come l’autentico arconte dell’archivio freudiano. Lo stesso uso metaforico, analogico e a tratti parodistico del linguaggio psicoanalitico rivela, secondo Derrida, un desiderio ereditario, da figlio primogenito, un sentirsi il primo e l’unico in grado di decifrare e custodire il segreto inconfessato del padre della psicoanalisi (Derrida, 1995, pp. 72-73). Le sovrapposizioni d’interpretazioni e ruoli gerarchici ed ereditari invertono i rapporti. In chiusura di monologo, Yerushalmi sembra quasi voler fare da padre a Freud.

Egli gli rimprovera di aver dimostrato di non essere abbastanza legato alla religione del Padre, poiché, stando alle conclusioni dell’*Uomo Mosè* (cfr. Freud, 1939, pp. 448-453), l’evoluzione psico-storica dell’ebraismo si realizzerebbe solo facendosi superare, storicamente ed escatologicamente, dalla religione del Figlio. Tale rilettura edipica del rapporto tra i due monoteismi, avvantaggia, secondo Yerushalmi, il Figlio sul Padre e riduce, come sostenuto anche da Cacciari, l’ebraismo a mera premessa del cristianesimo (cfr. Cacciari, 2002, pp. 150-155). Al contrario,

lo storico americano contrappone a questo *topos* evolutivo cristiano, quello veterotestamentario della lotta per la primogenitura, in base alla quale è il figlio minore, cioè il cristianesimo, ad aver usurpato il maggiore, cioè l'ebraismo (Yerushalmi, 1991, pp. 135-139).

Questo tratto finale del monologo rivela, per Derrida, con maggior chiarezza lo scopo ultimo della rilettura di Yerushalmi: girare attorno a Freud, circo-inciderlo di nuovo, richiamandolo a una maggiore fedeltà alla tradizione ebraica. In questa scena filiale i rapporti padre-figlio si capovolgono. Yerushalmi si erge a patriarca, a padre del padre della psicoanalisi per ricondurlo sulla retta via ebraica (Derrida, 1995, pp. 52-55). Non a caso la chiusa del monologo è all'insegna di un'altra inversione ereditaria. Yerushalmi esce dall'archivio del *Mosè* e prende in prestito l'allocuzione scritta da Anna Freud nel 1977 in occasione dell'istituzione della cattedra alla memoria del padre all'Università ebraica di Gerusalemme, in cui si allude al fatto che, qualora la psicoanalisi fosse considerata una scienza ebraica, sarebbe da ritenersi un titolo d'onore. Questa concessione, dal punto di vista dello storico americano, è sufficiente a chiudere il suo cerchio interpretativo.

Derrida ha qualche perplessità in più. Pur non escludendo, a differenza di Gay, criticato in ciò anche da Malet, la possibilità di un'influenza tra ebraismo e psicoanalisi (Gay, 1987, pp. 121-124; cfr. Malet 2016, pp. 49-59), egli invita a una maggiore cautela, a non dare troppo per scontato che quelle parole della figlia fossero condivise dal padre, quasi stesse rivelando un segreto di famiglia. È Yerushalmi a dar loro quel senso e quel peso, solo perché le affermazioni di Anna permettono allo storico americano di affermarsi sul padre Sigmund, di riuscire finalmente ad avere l'ultima parola su di lui, facendone il

pretesto per rimuovere e superare tutte le continue remore freudiane, pur di affermare con nettezza il legame lineare tra psicoanalisi e giudaismo. La lettura dello storico si rivela, dunque, assiomatica, sovrabbondante di certezze, funzionali al desiderio di chiudere e rinchiudersi nell'archivio del *Mosè*, pur di attestare, un legame privilegiato, una sorta di "alleanza segreta" col padre della psicoanalisi (Derrida, 1995, pp. 56-59; cfr. Yerushalmi, 1991, pp. 147-148).

Derrida vuole saggiare, invece, le possibilità di un movimento opposto rispetto allo zelo da archivista di Yerushalmi. Egli si chiede se uno dei lasciti fondamentali della psicoanalisi, utile anche alla filosofia, non sia la capacità di mettere in dubbio gli enunciati troppo assertivi, per lasciar emergere i "forse", in grado di perturbare le certezze epistemologiche. In tal modo si renderebbe giustizia non solo alla forza dislocante e destabilizzante della scienza psicoanalitica, affine alla decostruzione, ma, forse, anche alle verità del giudaismo, le quali, per quanto dogmatiche e vincolanti per chi si riconosce in esse, conservano sempre un'apertura originaria e una propensione all'avvenire (*ivi*, pp. 60-61; cfr. Vergani, 2000, pp. 110-111).

### **3. Bisogna davvero circoscrivere ancora Freud?**

Il modo in cui Derrida ha fatto emergere le strategie e le intenzioni sottese alla rilettura del *Mosè* di Yerushalmi non nasce da alcun desiderio arcontico o di primogenitura uguale e contrario a quello dello storico americano. Egli è animato da una sincera volontà di giustizia e di giustezza nei confronti del lascito euristico freudiano. Come tematizza in un testo coevo a *Mal*

*d'archivio*, la grandezza e la ricchezza di tale lascito possono indurre alla dispersione e la necessità di circoscriverne la portata a usura strumenti di riduzione, utili a rendere controllabili i movimenti e i cambi di ritmo disseminati nella testualità freudiana.

Questi cambi di passo rendono difficoltoso lavorare con e su Freud, ma al contempo offrono *chance* per aprirsi strade inedite e inesplorate. Scegliere Freud come compagno di strada, anche per brevi tratti e per incisi, privi di pretese esaustive, può conferire al proprio passo un'andatura differente, costringere ad abbandonare protocolli di lettura predeterminati per prestare attenzione a tutte le deviazioni, disgiunzioni o aporie, grazie alle quali pur si articola il cammino del pensiero, potendogli conferire anche un certo ritmo differente (Derrida, 1992b, pp. 82-86). La necessità di continui cambi di passo e ritmo, di misurarsi con la cifra differenziale e incalcolabile del pensiero, è dunque, come fa notare Facioni, un altro essenziale punto di contatto tra decostruzione e psicoanalisi (cfr. Facioni, 2019, pp. 28-38).

Volendo nuovamente restringere lo sguardo *all'Uomo Mosè* e alla rilettura offerta da Derrida, occorre considerare, come nota Sloterdijk, i diversi elementi di alterità ed estraneità, già insiti in origine nel testo freudiano, coerenti con un tentativo di narrazione "altra" dell'origine del monoteismo, di cui il filosofo francese contribuirebbe a complicare l'ordito, innestando i propri rilievi sull'originaria alterità ebraica, come fossero altri pezzi del suo minuzioso puzzle interpretativo (Sloterdijk, 2006, pp. 27-28). Nel dare rilievo a questi innesti e a queste differenziazioni dal lascito freudiano si deve tener tuttavia presente, come i gesti e i passi derridiani siano nettamente differenti da quelli compiuti da Yerushalmi. Essi segnano la profonda differenza, rimarcata da Regazzoni, tra l'archivista e

l'erede. Nel primo caso la smania di sentirsi depositari di un segreto, di essere gli unici in grado di decifrarlo porta ad affermare troppe volte il proprio Io, senza lasciare spazio di parola all'altro, nel secondo, all'opposto, si rincorre e spesso incorre, anche senza volerlo, in un'eredità e per tale legame si brucia dal desiderio di apprendere e comprendere qualcos'altro da altri, pur sapendo che ogni lascito sarà sempre inappropriabile e non concederà certezze di appagamento (Regazzoni, 2018, pp. 39-42).

Se tutto ruota intorno a come intendere l'ingiunzione ereditaria, è utile, in un'ottica ebraica, ripartire da come Derrida presenti la circoncisione nella sua "impressione freudiana". Essa è *una marca intima*, il segno, impresso nel corpo da una mano altrui, con il quale si attesta, senza sceglierla l'appartenenza all'Altro, si sancisce un'alleanza (Derrida, 1995, p. 14). In virtù di questo segno l'ebreo non si colloca in una storia o in una tradizione come fosse un archivio, poiché il suo stesso corpo, l'epidermide come suo strato esterno, nel suo lasciarci incidere, rappresenta il supporto e l'archivio vivente di questa iscrizione privata. L'apertura e il taglio che ne derivano alludono, per il filosofo francese, al fatto che i suoi effetti non si arrestano in superficie, ma scavano in profondità, perché rinviano simbolicamente a un'alleanza così abissale da essere non certezza di appartenenza ma attesa e propensione verso una promessa a-venire (*ivi*, pp. 29-30).

Nel servirsi di questo *topos* Derrida mostra tuttavia una certa cautela. Egli è consapevole di quanto la lettura psicoanalitica freudiana, anche nel *Mosè*, ne faccia un sostitutivo simbolico della castrazione, un segno di repressione delle pulsioni sessuali e di successiva distinzione ed elevazione spirituale, utile a rimarcare la sottomissione alla volontà di Dio Padre (Freud,



1939, pp. 436-439). Il filosofo francese si era occupato di questa topica freudiana alcuni anni prima in *Glas*, inserendola per inciso nella colonna dedicata a Hegel. Per quanto l'idea di castrazione sia estranea al lessico hegeliano, l'inserimento in tale contesto serve a Derrida a sottolineare quanto tale pratica stata tradizionalmente considerata, secondo atavici cliché culturali, una marca d'estraneità esclusiva ed escludente, indice di una presunzione di superiorità, in virtù di un legame privilegiato con il divino (Derrida, 1974, pp. 226-230).

Nonostante anche Freud ricada in tale cliché, il suo leggere il taglio sulla virilità come un rilancio della vitalità individuale e collettiva ebraica, sottoforma di erezione simbolica, foriera di elevazione spirituale e morale, fa assumere, come notato anche da altri interpreti, al discorso una paradossale accezione positiva (*ivi*, pp. 238-242; cfr. Bernstein, 1998, pp. 87-89; Bori, 1989, pp. 256-258; Malet, 2016, pp. 33-42). Nelle interviste sul giudaismo degli anni '90, Derrida rileva come dall'interpretazione differente e, per certi versi, ambivalente della funzione simbolica della circoncisione dipenda anche la possibilità di stringere l'amicizia e l'alleanza con la decostruzione. Se la psicoanalisi pretende di considerare la circoncisione come un simbolo di privilegio identitario, di piena conformità a una tradizione, rischia di perdere per strada quella tensione e attenzione per l'alterità dell'origine, cui lo stesso Freud aspirava, riducendola a una determinazione d'origine tra le tante.

Se, al contrario, si presta attenzione alla sua cifra differenziale, al suo poter essere segno di costante rinvio ad altro, allora può essere *chance* per rilanciare, in maniera analoga alla decostruzione, la sua sfida alla linearità e all'omogeneità del sapere. Essa, occupandosi anche dell'impensato, può tentare di cogliere la cifra di rottura e di disseminazione e differenziazione

di questo “gesto altro” e avviare tutt’altro ripensamento dell’ordine simbolico e del suo linguaggio, senza ricadere in alcuna logica o retorica identitaria. (Derrida, 1996b, pp. 85-86; cfr. Id., 1996a, pp. 17-23). In tal senso, qualche anno più tardi, il filosofo francese afferma che la circoncisione, letterale o simbolica: «si estende persino all’esperienza della cancellazione, dell’emancipazione, se non addirittura del rinnegamento. Ma l’oscillazione e l’indecidibilità continuano e, oserei dire, devono continuare a marcare l’oscura e incerta esperienza dell’ereditarietà» (Derrida, 2003a, pp. 88-89).

In tale ottica, nonostante le indubbie remore freudiane a definirsi pienamente ebreo, si potrebbero leggere, come invita a fare Malet, le diverse sottolineature freudiane riguardo alla grandezza morale e spirituale del giudaismo, come tracce indelebili, benché denegate, di tale enigmatica e problematica eredità (Malet, 2016, pp. 43-49). Esse sono presenti già nel manoscritto del 1934 (cfr. Freud, 1934, pp. 117-125, 135-139) e persistono anche nella stesura definitiva, in cui Freud connette il divieto mosaico di farsi immagini di Dio all’elevazione spirituale degli ebrei, il cui monoteismo si allontanerebbe dalla materialità corporea per coltivare l’armonia dell’anima (Freud, 1939, pp. 431-434). Tali passaggi potrebbero rappresentare dunque una paradossale linea di difesa, molto *sui generis*, dell’ebraismo, portata avanti di pari passo alla distanza critica, allo scopo di rimarcare la centralità di tale matrice nella storia culturale universale (Bori, 1989, pp. 218-220).

Derrida è molto più cauto. Queste tracce spirituali e morali, come nota anche Bernstein, potrebbero confondersi facilmente con l’insorgere di un’istanza etica di stampo kantiano (Bernstein, 1998, pp. 30-35). Derrida se ne occupa già in *Glas*. Freud ricompare nella colonna hegeliana al momento di affrontare le

critiche del filosofo tedesco al Dio di Kant, considerato troppo misterioso e inconoscibile speculativamente, troppo ebreo, poiché manchevole di “figurazione” logica e di articolazione dialettica. Un Dio che, al contrario, Freud avrebbe considerato, dalla sua prospettiva psico-storica, semplicemente altissimo ed esigente, la cui legge morale è comparabile alla volta celeste, proprio perché spinge l’uomo a elevarsi moralmente e spiritualmente (Derrida, 1974, pp. 970-974). Nel rimarcare la possibile analogia, Derrida, con la solita acutezza interpretativa, non manca di rilevarne le differenze. Freud non è interessato alla costruzione di un’etica razionale universale, all’individuazione di un imperativo categorico, ma a far luce sui meccanismi psicologici, tendenzialmente coercitivi e non frutto di volontà libera, retrostanti i fenomeni morali e soprattutto religiosi.

Per la psicoanalisi contano le motivazioni inconscie, i tabù, e non gli imperativi, al contrario le forme etiche razionali rappresentano delle idealizzazioni, in cui è opportuno scavare per capire cosa ci sia all’origine (*ivi*, pp. 982-986). Tale differenziazione non svaluta per niente il discorso freudiano, gli restituisce soltanto i giusti presupposti, utili a non farlo ricadere, come fa per esempio Assmann, in una sorta d’idealismo ebraico votato al progresso della vita spirituale, da porre in continuità o in concorrenza con il modello platonico (Assmann, 2003, pp. 130-132). Scegliendo la prima direzione, l’egittologo finisce con il leggere tali passaggi del *Mosè* come un considerare il giudaismo una forza di razionalizzazione e disincanto del mondo, a partire dalla quale si potrebbe arrivare a pensare, come Cohen, ad una religione della ragione dalle fonti dell’ebraismo. Tuttavia, per Assmann, così come per Gay, ciò che conta davvero è la fede “illuministica” di Freud nella forza critica della ragione, molto più forte e preponderante di

un'eventuale fedeltà giudaica, per cui i punti di contatto con la religione sono sopravanzati e superati dal desiderio di smascherare le illusioni delle credenze religiose (*ivi*, pp. 134-136; cfr. Gay 1987, pp. 59-65).

Per allargare ulteriormente lo spazio d'interrogazione è utile rivolgersi, seppur per inciso, al testo derridiano dedicato proprio a Cohen. Com'è noto, il problema da cui muove lo scritto è la possibilità speculativa e speculare di una filiazione o simbiosi ebraico-tedesca. Nel caso di Cohen il perno è proprio Kant e la possibilità di passare per l'etica kantiana per misurare, come si potrebbe apparentemente fare con Freud, l'apporto universalistico dell'ebraismo alla cultura europea e occidentale. Per perseguire tale direttrice si dovrebbe, secondo Derrida ridurre il giudaismo a un unico fondamento universale, qualunque esso sia, rischiando di snaturarne la radicale alterità e di far perdere questa perturbante e singolare esperienza dell'umano e del divino, la sua costitutiva multiformità ed eterogeneità (Derrida, 1989, pp. 62-64).

Per muoversi in tutt'altra direzione, il filosofo francese pensa l'intreccio tra matrici filosofiche e culturali all'insegna della congiunzione disgiuntiva, desunta da Rosenzweig, il quale preserva la radicale alterità dell'ebraismo, la sua singolare forza di rottura, da ogni tentativo filosofico di assimilazione o riduzione totalizzante di stampo hegeliano, ma anche kantiano (*ivi*, pp. 21-22). Tale logica disgiuntiva, utile al filosofo francese per rimarcare l'impronta anti-dialettica della decostruzione, può essere estesa, come nota Hollander, anche al confronto con Freud in *Mal d'archivio*, nella misura in cui la rilettura derridiana, anche in tale contesto, è tesa a far riemergere le discontinuità e le eterogeneità attraverso le quali si articola il complesso tessuto connettivo-disgiuntivo della psico-storia del

monoteismo tracciata nell'*Uomo Mosè* (Hollander, 2008, pp. 132-138).

Non a caso Derrida in conclusione della sua rilettura ne chiarisce la sfida: ripensare, con il prezioso aiuto della psicoanalisi, il monoteismo, come fede in un solo Dio, senza ricadere necessariamente in una semantica e una retorica dell'Uno e dell'Unico, poiché essa è perturbata e differenziata dall'alterità dell'origine da ricordare, preservare e praticare in tutte le relazioni con altri. Il filosofo francese palesa dunque la proficua ambivalenza della psico-storia freudiana. La critica, più o meno illuminista, delle repressioni e rimozioni all'origine del monoteismo non esclude affatto, anzi, offre nuove possibilità di ripensare il religioso. Essa invita a perturbare la posizione tradizionalmente arcontica dell'Uno, a pensare in tutt'altro modo, partendo da quella differenza originaria intrinseca all'Uno, come segno di alleanza con l'Altro, impresso nel corpo e nella psiche (Derrida, 1995, pp.101-103). In tal senso la psico-storia di Freud è davvero una storia "altra", poiché: «L'Uno è purtroppo o fortunatamente, la condizione dell'altro. E l'altro la condizione dell'Uno» (*ivi*, p.104).

#### **4. Oltre la teologia politica: Freud e il passo "altro" del politico**

Il fatto che nei suddetti passaggi di *Mal d'archivio* Derrida pensi alla psicoanalisi come strumento per far emergere l'alterità delle relazioni spinge a chiedersi se tale caratterizzazione abbia una valenza anche politica, facendo di tale declinazione un'altra essenziale ragione d'amicizia. Non a caso, Roudinesco, nel colloquio da cui si è partiti, chiede al suo interlocutore se *Mal d'archivio* possa considerarsi anche un testo politico (Derrida,

Roudinesco, 2001, p. 255). Sebbene, com'è noto, la *political turn* derridiana prenderà corpo in altri testi, la vocazione e propensione politica caratterizza da sempre la pratica decostruttiva e lascia tracce, alle volte più estese, alle volte per brevi ma significativi incisi, anche in luoghi testuali apparentemente non dedicati a questi temi (Regazzoni, 2006, pp. 9-16).

Nel caso specifico del confronto con Freud, come si evince da un testo coevo a *Mal d'archivio*, la preoccupazione di “essere giusti” con il padre della psicoanalisi passa anche per un'adeguata comprensione del ruolo e del posto peculiare occupato dalla sua scienza nella storia del pensiero. Ciò richiede dunque una particolare attenzione verso la questione della posizione e del luogo, del situarsi in un luogo e in uno spazio, rivelandosi in ciò preoccupazione eminentemente politica (Derrida, 1992b, pp. 108-109). Riprendendo tali istanze in un testo successivo, il filosofo francese evidenzia come la propensione psicoanalitica a valorizzare le forze differenti e differenziali, sottese a ogni presunta omogeneità logica e simbolica, possa aiutare la decostruzione a disarticolare e differenziare le presunte simmetrie tradizionalmente presupposte dal nazionalismo e dal sovranismo politico. Essa potrebbe rivelarsi dunque una preziosa alleata nel comune intento di far resistenza al ritorno in auge dei discorsi politici identitari (Derrida, 2000, pp. 22-23).

Queste premesse inducono a chiedersi se le tracce di tale sodalizio politico siano già presenti nella rilettura derridiana del *Mosè*. Per il filosofo francese la propensione politica della psicoanalisi si manifesta anche nella sua prospettiva psico-storica sul monoteismo. Se *L'uomo Mosè* intende scavare in questa storia e tradizione per liberare le forze e le energie a essa sottese,

per non fare del religioso uno spazio arcontico, foriero di traumi e nevrosi, allora questa stessa attenzione può essere rivolta allo spazio politico per liberarlo dalle chiusure identitarie. Per quanto la politica voglia radicarsi nello spazio e nel tempo presente, la sua dimensione più propria resta l'avvenire. Ciò comporta sempre un certo rischio, l'attitudine a non potersi affidare completamente al calcolabile o programmabile. I passi politici sono dunque sempre altri, poiché si compiono grazie al venire in-contro d'altri, alla loro incalcolabile eterogeneità, con la quale occorre sempre misurarsi, per provare a costruire insieme uno spazio con-diviso (Derrida, 1995, pp. 92-94; cfr. Regazzoni, 2016, pp. 173-179).

Sebbene il filosofo francese si occupi apertamente della possibile declinazione politica dell'ebraicità in testi successivi (Derrida, 2003a, pp. 65-70, 89-92; Id., 2014, pp. 29-34, 41-44, 72-76), come nota Di Martino, già nei testi più freudiani degli anni '90 matura l'esigenza di decostruire l'idea esclusiva e identitaria di elezione, la quale sarà oggetto dell'ultimo confronto, dai toni marcatamente ebraici, con Lévinas, nella conferenza dedicata *post mortem* al filosofo lituano (Derrida, 1997a, pp. 93-97, 129-137). Significativamente nel suo "elogio della psicoanalisi", nel dialogo con Roudinesco, Derrida fa risalire anche al confronto con Freud l'insorgere di un certo "imbarazzo", il pungolo o lo sprone a problematizzare, nei modi già analizzati, la circoncisione non come marca elettiva escludente, ma come *chance* di tutt'altro discorso, differente e accogliente, sul politico (Di Martino, 2021, pp. 227-23; cfr. Derrida, Roudinesco, 2001, pp. 262-264).

In tal senso gli accenti posti in *Mal d'archivio* dal filosofo francese sul carattere di promessa del giudaismo alludono già alla tensione a-venire, quale cifra politica della decostruzione. Se

l'ebraicità è un modo non radicante e intimamente di vivere nel mondo, perché da sempre legato all'attesa dell'inverarsi di una promessa extra-mondana, pensare il passaggio dalla dimensione individuale a quella collettiva dovrebbe richiedere una particolare attenzione a tale propensione a-venire, utile a non ricadere in logiche di radicamento identitario (Derrida, 1995, pp. 98-100). Nel prospettare tale direttrice di lettura Derrida è tuttavia consapevole che le strade interpretative più ampiamente battute, anche dai suoi contemporanei, accostandosi al *Mosè*, vanno in tutt'altra direzione. L'indubbio interesse di Freud per il passaggio dalla dimensione individuale a quella collettiva e dunque politica della fede religiosa (Freud, 1939, pp. 444-450) potrebbe infatti immettere agevolmente sulla via della teologia politica.

L'analisi freudiana potrebbe, tanto per citare due tra le voci più eminenti di questo immenso dibattito, essere meritevole di ben altri tempi e spazi di approfondimento, come suggerito da Taubes, rileggendo le ultime pagine del *Mosè* dedicate al rapporto edipico tra ebraismo e cristianesimo (Freud, 1939, pp. 451-453), far ripensare il rapporto tra i due monoteismi e il passaggio anche politico dalla vecchia alla nuova alleanza (Taubes, 1993, pp. 163-174). E, più in generale, come suggerito da Assmann, far luce in modo differente sul nesso originario tra monoteismo e violenza, anche al fine di sviluppare strumenti critici contro l'identitarismo di matrice religiosa foriero di fanatismo (Assmann, 1997, pp. 250-251; cfr. Id., 2006, pp. 37-52).

Derrida, pur riconoscendo, per esempio nell'introduzione al convegno caprese sulla religione del '94, la cogenza e l'urgenza di questi temi (Derrida, 1994a, pp. 5-8), nel suo testo coevo, di critica alla teologia politica schmittiana, dedica un lungo inciso



alla logica patricida freudiana avanzata in *Totem e tabù* (Freud, 1913, pp. 145-156) e seguita, per ammissione stessa del padre della psicoanalisi, anche nell'*Uomo Mosè* (Freud, 1939, pp. 403-411). Tale logica, secondo Derrida, istituzionalizza, con un atto violento, una simmetria paritetica tra fratelli complici, in base alla quale l'uccisione condivisa, come fosse un pasto totemico, crea un nuovo ordine sociale e politico, evitando l'insorgere di eventuali lotte fratricide (Derrida, 1994b, pp. 325-330; cfr. Bernstein, 1998, pp. 35-37). Egli è dunque consapevole di quanto la psico-storia freudiana, anche grazie a elementi religiosi monoteisti, presti il fianco a letture simmetriche e identitarie. Tuttavia, qualche anno più tardi, rileva quanto la "vocazione" psicoanalitica, sempre ribadita da Freud, a prodigarsi per contribuire al progresso e al benessere psico-fisico dell'umanità possa rappresentare la sua laica "terra promessa", la sua propensione a prospettare un avvenire migliore (Derrida, 2000, pp. 38-39). Questa vocazione, per il filosofo francese, può assumere una chiara caratura politica se si comprende che l'interesse psicoanalitico per l'individuazione delle pulsioni di odio e crudeltà sottese alle relazioni umane, mira a disarticolare e depotenziare i rapporti di potere e dominio, nella convinzione che

ciò che è necessario coltivare (perché occorre che un "è necessario" si annunci, e con ciò il vincolo di un'obbligazione etica, giuridica, politica) è una transazione differenziale, un'economia della diversione (*détour*) e della differenza; la strategia si potrebbe dire anche il metodo (perché si tratta di via, di traccia e di strada), di un avanzare indiretto: una via indiretta, sempre indiretta, di combattere la pulsione di crudeltà (*ivz*, p. 59).

Come nota Vitale, una parte consistente del lascito politico freudiano, ereditato da Derrida già nei suoi sforzi di andare al di là del principio di piacere, è la ricerca di una via differente e differenziale alle relazioni umane e non solo umane, per provare a depotenziare e disinnescare i meccanismi coercitivi di potere, spesso degeneranti in vere e proprie crudeltà, in cui è imbrigliata purtroppo la società odierna (Vitale, 2021, pp. 172-184). Questa strategia non può non riguardare anche il religioso, il quale se, da una parte, può degenerare e pervertirsi in fanatismo, lasciandosi guidare da pulsioni di potere e d'odio, dall'altra può essere ancora vettore di un movimento opposto: può riattivare, anche con il supporto della pratica psicoanalitica, quelle pulsioni positive di attrazione e attenzione per altri, le quali, sebbene spesso rimosse, sono al fondo della visione etica e politica dei monoteismi, come religioni d'amore per l'altro anche in nome dell'Altro. Il filosofo francese è ciò nettamente distante dalla lettura scienziata e teista di Gay (1987, pp. 59-79), prima accolta e poi respinta dallo stesso Assmann, su riconosciuta influenza di Bernstein (Assmann, 1997, pp. 248-250; Id., 2003, pp. 113-115; cfr. Bernstein, 1998, pp. 113-116).

Egli considera, infatti, il piglio "illuminista" freudiano, la sua fede nella ragione, un prezioso elemento di lotta alle pulsioni distruttive e auto-distruttive dell'uomo non solo e non tanto uno strumento utile a smascherare le illusioni retrostanti ogni fede, non solo religiosa, ma uno strumento di supporto alle religioni stesse affinché limitino l'insorgenza delle pulsioni d'odio e concorrano anch'esse al benessere e al progresso dell'umanità (Derrida, 2000, pp. 59-61). Una tale caratterizzazione, come sembrano suggerire indirettamente Mussati e Malet, pur non muovendosi nel solco derridiano, restituisce tutta la cifra

d'intellettuale progressista europeo e cosmopolita incarnata da Freud. In lui l'indubbia spregiudicatezza, corroborata dal rigore, dell'uomo di scienza coesisteva con marcata tensione e attenzione per il miglioramento delle condizioni sociali degli individui e per i loro diritti, quale unico criterio in base al quale una società può definirsi davvero progredita e civile (Musatti, 1994, pp. 85-87; Malet, 2016, pp. 75-80).

Derrida, a nostro avviso, rende giustizia a tale caratura anche politica nei suoi ultimi passaggi di confronto con il *Mosè*. Nell'avviarsi alle conclusioni di *Mal d'archivio*, sebbene finga di voler ricapitolare soltanto il suo discorso, quasi fosse ricaduto nella stessa logica da archivista criticata in Yerushalmi, compie dei piccoli ma decisivi passi, poi ripresi e sviluppati più ampiamente in testi coevi o successivi, dedicati esplicitamente a temi politici. In tal senso il "mal d'archivio" derridiano va ben oltre la polemica con la lettura del *Mosè* offerta dallo storico americano. Esso porta allo scoperto una tendenza difficile da scalzare, la quale per quanto possa apparire rimossa e superata ritorna sempre in auge, soprattutto in chiave politica. Si tratta della propensione alla chiusura in se stessi, entro confini netti, ancorandosi a uno spazio ritenuto esclusivo, in cui si possa distinguere con chiarezza il proprio dall'altrui.

Per quanto quest'atteggiamento possa apparire il più sicuro, possa porre al riparo dall'espropriazione del sé, ci priva in realtà di quelle possibilità di coesistenza, apribili solo grazie all'incontro spiazzante e perciò perturbante con altri. Prima ancora di affrontare le questioni legate al "vivere insieme" (Derrida, 2014, pp. 8-16) o di suggerire "sforzi" in ottica cosmopolitica (Derrida, 1997b, pp. 11-35), Derrida, sulle orme di Freud, spinge a non ancorarsi all'Uno, a sviare la tentazione alla riunificazione, volgendo lo sguardo ad altro, lasciando spazio

all'altro. La dimensione politica dell'umano non è orientata e orientabile solo dal pur legittimo desiderio di stabilità, ma è incalzata dalla preoccupazione per l'avvenire, da costanti domande d'avvenire. Esse troveranno difficilmente spazio e luogo se si continua a pensare lo spazio e il luogo soltanto a partire da sé, ignorando quelle forze perturbanti e dislocanti, con cui si misura la pratica psicoanalitica. In ciò essa si rivela preziosa alleata politica della decostruzione, poiché allarga il suo spettro e la invita a misurarsi, ancor di più, ancora una volta, con quella fitta rete d'invii e rinvii ad altri, attraverso i quali possono articolarsi il nostro tempo e il nostro spazio a-venire (Derrida, 1995, pp. 109-110).

Tale propensione permette al filosofo francese, in chiusura del suo testo, di chiarire l'insistenza sul tema dell'archivio, ben oltre l'accesa polemica con Yerushalmi. Scomodare Freud serviva a problematizzare e destabilizzare il gesto di posizione di un principio arcontico, presente nel richiamo all'*archè* originaria, tipico di ogni archivio. Tale gesto è all'opera in ogni posizione e delimitazione di spazio, secondo leggi d'istituzionalizzazione, filiazione e domiciliatazione. La psico-storia freudiana si articola, al contrario, secondo "leggi" di costante differenziazione, secondo perturbanti logiche di ripetizione e rimozione. Tale logica sembra dunque essere anche un invito a perturbare e dislocare, filosoficamente e politicamente, la visione arcontica del potere, fondata su uno spazio simmetrico tra pari.

Al contrario, le differenze palesate dal testo freudiano sembrano suggerire che non ci può essere condivisione, anche politica, senza divisione e differenziazione, che non ci può essere libertà e vera uguaglianza, anche nello spazio democratico a-venire, come dirà il filosofo francese in uno dei suoi ultimi testi (Derrida, 2003b, pp. 91-96, 201-218), senza misurarsi con quelle

differenze intrinseche, di cui ognuno è portatore (Derrida, 1995, pp. 122-123). Il sodalizio tra psicoanalisi e decostruzione appare dunque anche politico, nella misura in cui offre opportunità di compiere passi di là dalle forme chiuse, asservite e autoreferenziali in cui oggi si declina la politica. Essa si rivela un approccio politicamente “rivoluzionario”, secondo il filosofo francese, nella misura in cui non ribalta l’esistente, ma scava al suo interno, fa emergere quelle possibilità sottese ai gangli del potere. Non pretende di esercitare un contro-potere, ma di offrire spazio a quelle *chances* evenemenziali, incalcolabili e incontrollabili per definizione, da cui è forse ancora possibile, anche e soprattutto politicamente, pensare e praticare, senza alibi, come ha tentato di fare il filosofo francese in tutto l’arco della sua parabola filosofica, qualcosa d’altro, di radicalmente altro (Derrida, 2000, pp. 65-67; cfr. Resta, 2021, pp. 121-131; Ead., 2016, pp. 167-163; Ead., 2003, pp. 17-18).

Per quanto gli spazi giocoforza ristretti di un contributo in rivista non permettano di ripercorre in tutta la tua interezza e complessità il rapporto lungo e molto fecondo tra decostruzione e psicoanalisi freudiana, si è provato a enucleare quelle desumibili dal *Mal d’archivio* derridiano al fine di rilanciare, nei limiti del possibile, tali proficui “forse”. Essi innervano e indubbiamente perturbano quest’amicizia, ma la rendono ancora di estrema attualità. Nei nostri tempi inquieti e a tratti inquietanti, a venti anni dalla fine della parabola speculativa derridiana, c’è ancora bisogno di dare nuova linfa a tale sodalizio. Bisogna ancora rilanciarlo, in molteplici e incalcolabili direzioni, soprattutto nel suo poter essere ancora *ménage politique*, crocevia di approcci “altri” e radicalmente differenti, nello sforzo con-diviso di provare a prospettare un futuro, ripensando forme radicali di valorizzazione e coesistenza tra

alterità e differenze, di aperture, forse impossibili, ma proprio per questo ancora capaci di accogliere e raccogliere le sfide aperte del nostro complesso presente, in vista di un ancor più incerto a-venire.

## **Bibliografia**

- Assmann, J. (1997), *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, tr. it., Adelphi, Milano 2000.
- Id. (2003), *La distinzione mosaica ovvero il prezzo del monoteismo*, tr. it., Adelphi, Milano 2011.
- Id. (2006), *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2007.
- Bennington, G. (1991), *Derridabase*, tr. it., Lithos, Roma 2006.
- Id. (2000), *Interrupting Derrida*, Routledge, New York.
- Bernstein, R. J. (1998), *Freud and the legacy of Moses*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bori, P. C. (1989), *L'estasi del profeta. Ed altri saggi tra ebraismo e cristianesimo dalle origini sino al "Mosè" di Freud*, Il Mulino, Bologna.
- Cacciari, M. (2002), *Icone della legge*, Adelphi, Milano.
- D'Aurizio, C. (2021), *Il pas di Derrida tra decostruzione e psicoanalisi*, in *Bollettino Filosofico*, vol. XXXVI, pp. 202-213.
- Derrida, J. (1967), *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino 1971.
- Id. (1972), *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, tr. it., Ombre corte, Verona 1999.

- Id. (1974), *Glas. Campane a morto*, tr. it., Bompiani, Milano 2006.
- Id. (1980), *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- Id. (1989), *Interpretazioni in guerra. Kant, l'ebreo, il tedesco*, tr. it., Cronopio, Napoli 2001.
- Id. (1991), *Circonfessione*, tr. it., Lithos, Roma 2006.
- Id. (1992a), *Resistenze. Sul concetto di analisi*, tr. it., Orthotes, Napoli-Salerno 2014.
- Id. (1992b), *Essere giusti con Freud. La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1994.
- Id. (1994a), *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, tr. it., in Id., Vattimo (1995), pp. 3-73.
- Id. (1994b), *Politiche dell'amicizia*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1995.
- Id. (1995), *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, tr. it., Filema, Napoli 1996.
- Id. (1996a), *Il monolinguisimo dell'altro o la protesi d'origine*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2004.
- Id. (1996b), *Ebraismo, questione aperta. Conversazioni con Jacques Derrida*, tr. it., Medusa, Milano 2014.
- Id. (1997a), *Addio a Emmanuel Lévinas*, tr. it., Jaca Book, Milano 1998.
- Id. (1997b), *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, tr. it., Cronopio, Napoli 1997.
- Id. (1999), *Sulla parola. Istantanee filosofiche*, tr. it., Nottetempo Roma 2005.
- Id. (2000), *Stati d'animo della psicanalisi. L'impossibile aldilà di una sovrana crudeltà*, tr. it., ETS, Pisa 2013.
- Id. (2003a), *Abramo, l'altro*, tr. it., Cronopio, Napoli 2005.

- Id. (2003b), *Stati Canaglia. Due saggi sulla ragione*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2003.
- Id. (2014), *Confessare - l'impossibile. "Ritorni", pentimento e riconciliazione*, Cronopio, Napoli 2018.
- Id., Ferraris, M. (1997), «*Il gusto del segreto*», Laterza, Roma-Bari 1997.
- Id., Roudinesco, É. (2001), *Quale domani?*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Id., Vattimo, G. (a cura di) (1995), *La religione*, Laterza, Roma-Bari.
- Di Martino, C. (2021), *Eteronomia ed elezione. Derrida e l'elogio della psicoanalisi*, in *Bollettino Filosofico*, vol. XXXVI, pp. 222-232.
- Facioni, S. (2019), *Ritmografie. Derrida, la letteratura, la cenere*, Il melangolo, Genova.
- Freud, S. (1913), *Totem e tabù*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VII.
- Id. (1934), *L'uomo Mosè. Un romanzo storico*, tr. it., Castelveccchi, Roma 2022.
- Id. (1939), *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. XI.
- Id. (1967-1980), *Opere complete di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Gay, P. (1987), *Un ebreo senza Dio. Freud, l'ateismo e le origini della psicoanalisi*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1989.
- Hollander, D. (2008), *Exemplarity and Choseness. Derrida and Rosenzweig on the Nation of Philosophy*, Stanford University Press, Stanford.
- Malet, É. H. (2016), *Freud e l'uomo ebreo. La chiara coscienza di un'identità interiore*, tr. it., Inschibboleth, Roma 2019.



- Meghnagi, D. (1992), *Il padre e la legge. Freud e l'ebraismo*, Marsilio, Venezia.
- Musatti, C. L. (1994), *Ebraismo e psicoanalisi. Il pensiero politico sociale di Freud*, EST, Pordenone.
- Regazzoni, S. (2006), *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, Il melangolo, Genova.
- Id. (2018), *Jacques Derrida. Il desiderio della scrittura*, Feltrinelli, Milano.
- Resta, C. (2003), *L'evento dell'altro, etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ead. (2016), *La passione dell'impossibile. Saggi su Derrida*, Il melangolo, Genova.
- Ead. (2021), *Jacques Derrida e l'a-venire della psicoanalisi*, in *Bollettino Filosofico*, vol. XXXVI, pp. 121-133.
- Sloterdijk, P. (2006), *Derrida egizio. Il problema della piramide ebraica*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2007.
- Taubes, J. (1993), *La teologia politica di San Paolo*, tr. it., Adelphi, Milano 1997.
- Vergani, M. (2000), *Jacques Derrida*, Mondadori, Milano.
- Vitale, F. (2021), *Al di qua della pulsione di potere. Freud, Derrida e la società delle pulsioni*, in *Bollettino Filosofico*, vol. XXXVI, pp. 172-184.
- Yerushalmi, Y. H. (1991), *Il Mosè di Freud. Giudaismo terminabile e interminabile*, tr. it., Einaudi, Torino 1996.

## **Abstract**

### **The Other beyond the Archive. Rereading Freud's Moses with Derrida**

The essay focuses on the affinity between deconstruction and psychoanalysis, as a critique of the uniformity of rationality and the attention to differences, starting from the reinterpretation of *The Man Moses* (1939). The polemical discussion with Yerushalmi and his archival concept of psychoanalysis and Judaism allows Derrida a different approach: a *double bind* of psychoanalytic and Jewish topics brings out the radical alterity of both. It allows a reinterpretation of *Moses*, beyond political theology. The 'friendship' with psychoanalysis allows deconstruction to rethink the political space as multiform and different, open to the other, to his coming and ready to meet the in-coming challenges.

**Keywords:** Derrida; Freud; Man Moses; Judaism; Archive.



## **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 eterogenei<sup>1</sup> – sfalda il confine tra lo spazio psichico e quello della

---

<sup>1</sup> 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» freudiano<sup>2</sup> 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,

---

<sup>2</sup> 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*.<sup>3</sup>

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”<sup>4</sup> che ne favoriscono l’impressione nella superficie

---

<sup>3</sup> 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.  
<sup>4</sup> 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 sogno<sup>5</sup> 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,

---

<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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

---

<sup>6</sup> 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).<sup>7</sup>

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.

---

<sup>7</sup> 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.



## Al ritmo di un *Fort/da* - o del principio postale: Derrida da Freud a Socrate

Rosanna Chiafari

### 1. Il *pas* della *différance*

In *Al di là del principio di piacere*, breve ma intenso testo pubblicato nel 1920, Sigmund Freud sembra mettere in discussione la “primarietà” del principio di piacere come fondamento della vita psichica. In realtà, in questo lavoro, Freud cerca di sostenere l’idea secondo cui, in alcuni casi, l’impulso di autoconservazione, la necessità di sopravvivere, porterebbe la psiche a sopportare il dispiacere provocato dall’impossibilità di raggiungere il piacere in modo immediato. In tali condizioni, il principio di piacere viene così sostituito, secondo Freud, da un principio di realtà, che non deve essere inteso come opposto al primo, ma come una sua modificazione. Freud lo descrive in questi termini:

il principio di piacere è sostituito dal *principio di realtà*, il quale, pur senza rinunciare al proposito finale di ottenere piacere, esige e ottiene il rinvio del soddisfacimento, la rinuncia a svariate possibilità di conseguirlo e la temporanea tolleranza del dispiacere sul lungo e tortuoso cammino che porta al piacere (Freud, 1920, p. 196).

In questo modo, Freud inizia ad avanzare l'ipotesi relativa all'esistenza di una pulsione, precisamente di una pulsione di morte, che non solo sembra agire in opposizione al principio di piacere, ma risulta anche essere più profonda e, in qualche modo, originaria, «una pulsione [che] sarebbe dunque una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente» (*ivi*, p. 222).

Anche a partire da queste considerazioni, Freud teorizza la cosiddetta funzione psichica della «coazione a ripetere» (cfr. *ivi*, pp. 205 e sgg.) intesa come commistione di differenziate forze pulsionali dal carattere conservativo-regressivo, che si presenta come una attitudine psichica predisposta a ripetere situazioni spiacevoli e dolorose al fine di riuscire a controllarle per sopravvivere.

Per comprendere meglio queste dinamiche, si potrebbe ora cominciare a giocare con un rochetto (cfr. *ivi*, pp. 200 e sgg.), facendolo oscillare tra un *fort* (vai) e un *da* (qui). Per farlo, si dovrebbe fare ricorso a una scena di famiglia, per esempio, quella di un nonno che osserva il nipote di diciotto mesi mentre compie un'azione ludica che ripete in modo sostanzialmente costante, un'azione a cui associa l'emissione di due fonemi distinti, *fort* e *da*, per l'appunto. Quel nonno suppone che il bambino, con la sua azione ripetuta, tenti di superare un sentimento penoso, cioè l'allontanamento dalla madre, cercando di alleviare quella sua dolorosa realtà, attraverso la ripetizione dell'azione ludica con la quale allontana con potenza il rochetto (*fort*) e lo riavvicina (*da*).

Il *fort/da* si presenta in prima battuta come un "racconto" (cfr. Derrida, 1980, p. 335), uno dei tanti momenti narrativi che interrompono e ridefiniscono la storia del pensiero nel suo

momento scientifico-speculativo. Sembrano queste storie a costituire un effettivo “traffico ereditario” dove

ognuno si fa il fattorino di un racconto che trasmette conservandone “l’essenziale”: sottolineato, ritagliato, tradotto, commentato, editato, insegnato, rimesso in una prospettiva scelta. E nel racconto si segnalano ancora, a volte, le lacune del racconto, e questo fa un pezzo di storia supplementare (*ivi*, p. 336).

È quanto rileva Derrida in *Speculare - su Freud*, che insieme agli *Invi*, al *Il fattore della verità* e a *Del Tutto*, compone *La Cartolina*, uno dei tanti luoghi testuali dove la decostruzione derridiana sembra concedere alla tradizione filosofico-culturale occidentale lo spazio di un fisiologico delirio,<sup>1</sup> i cui sintomi si manifestano nell’espressione di una scrittura catastrofica, in un disastro della «*carte*, dell’*écart*, della *tracce*» (*ivi*, p. 42).

Seguendo le piste del racconto del *fort/da*, la lettura decostruttiva porta alla luce la struttura “a-tetica” del testo freudiano, poiché in *Al di là del principio di piacere* sembra sussistere una strutturale impossibilità di *avanzare* la tesi secondo cui il principio di piacere e la pulsione di morte si oppongono tra loro nel senso classico di un’opposizione. In effetti, si può rilevare dalle pagine freudiane che i due indirizzi psichici tendono a concretizzare *lo stesso fine*: i due principi non sono dunque slegati e discordanti, ma sono in

---

<sup>1</sup> L’etimologia del termine delirio dal latino *de-li-ra-re*, uscire dal solco, dal limite sembra rafforzare l’ipotesi posta in essere poco più avanti nelle argomentazioni di questa ricerca, secondo cui la decostruzione porta la tradizione filosofica occidentale verso quei solchi che forano il limite stesso, con la consapevolezza che tale *delirio* è parte fondamentale del processo di ogni delimitazione.

realtà un unico principio che si modifica di volta in volta, differenziandosi da se stesso. Eppure, in questa «*economia della morte* (che) si produce come *différance*» (Derrida, 1972a, p. 30),

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-mort* (Derrida, 1980, p. 244).

La nozione derridiana di *la-vita-la-morte* si declina qui come una delle sostituzioni non sinonimiche che Derrida indica per scrutare la *différance* a partire dalla necessità del suo movimento, seguendo cioè il ritmo che lega ogni allontanamento a un riavvicinamento, ogni *fort* ad un *da*.

In vero, la *différance* si rileva, in prima battuta nella produzione derridiana, come «*une question sur l'écriture*» (Derrida, 1972a, p. 30), a partire principalmente da un intervento grafico, poiché, in effetti, si tratta di «parlare di una lettera» (*ivi*, p. 29), avverte Derrida proprio all'inizio della sua conferenza su *La différence* pronunciata alla Società Francese di Filosofia, il 27 gennaio 1968. Ma che sia forse possibile aprire uno squarcio sulla vita e sulla morte iniziando a parlare di una lettera dell'alfabeto? Può una silenziosa inosservanza dell'ortografia, un neografismo, rilevare alcune strutture generali della strategia e dell'economia della vita e della morte, della sistematicità filosofica? Sicuramente, percorrendo le tappe di questo «interrogatorio» è possibile rilevare tra i moventi costitutivi di questi ambiti, quello di marcare un confine, un margine, un *limes*, che organizza «la legge del suo proprio tessuto, in modo tale che il suo esterno non sia il suo esterno, non lo sorprenda mai» (*ivi*, p. 11).



Il pensiero della *différance* si insinua proprio sui bordi tra l'esterno e l'interno ed è animato dalla questione della demarcazione: dove comincia l'esterno? Esso è davvero qualcosa che ha a che fare con il fuori? E se questo fuori, altro non fosse che una protesi del dentro e non un *al di là*, uno strappo, un allontanamento definitivo la cui distanza tra le parti, seppur non possa essere mai del tutto colmata, presuppone un essenziale riavvicinamento?

In effetti, anche nel testo di Freud, il tentativo di avanzare, di procedere oltre, cioè *al di là* del principio di piacere, di cui si vorrebbe mettere in questione la "primarietà" logica e archeologica, si rivela animato dalla dinamica di un *fort/da*: «facciamo ancora un passo», ripete Freud a ogni riapertura di capitolo del suo testo, anche se l'incedere argomentativo nella direzione della tesi da dimostrare risulta claudicante, dando luogo così ad un arresto che seppur non fa avanzare di un passo - *pas<sup>2</sup> au de là* - l'assunto di Freud, tuttavia lo tiene nell'oscillazione di un *fort/da*, nella dimensione della distanza e del ritorno, tra avanzamento e regressione, tra il vivo e il morto, tra presente e assente.

## **2. Sulle tracce di una problematica del testo generale: una scena di scrittura**

La psicoanalisi per Derrida rappresenta un evento incancellabile, «una rivoluzione che ha segnato e dovrebbe continuare a

---

<sup>2</sup> In maniera diffusa nella sua produzione, Derrida gioca spesso con l'ambivalenza della parola francese *pas*, che vuol dire sia "non", esprimendo quindi una negazione, sia "passo", ovvero una prosecuzione.

segnare, in modo sempre nuovo, lo spazio in cui ci troviamo a vivere, pensare, lavorare, scrivere» (Derrida, Roudinesco, 2001, p. 230). Più a fondo, l'attenzione derridiana nei confronti della produzione freudiana, in particolare, è principalmente rivolta a quegli snodi in cui la «psicoanalisi si lascia difficilmente contenere nella chiusura logocentrica» (Derrida, 1972a, p. 257), di cui resta ad ogni modo erede: è il caso, ad esempio, del *Nota sul "Notes magico"* (1925), dove si impone l'introduzione di un nuovo tipo di metaforicità dell'apparato psichico rappresentato in maniera grafica, testuale, come una macchina di scrittura, il *Wunderblock*<sup>3</sup>.

Nel saggio del 1966, *Freud e la scena della scrittura*, Derrida avanza nella lettura del testo freudiano, scalfendola seguendo due questioni principali: come concepire lo psichico dato che può essere rappresentato come testo, e che tipo di rapporto si instaura tra lo psichico e la scrittura, tale da rendere possibile un tale passaggio metaforico. Dunque, alla luce della possibilità di pensare l'apparato psichico nella metaforicità di un testo,

non dovremmo chiederci se un apparato o apparecchio di scrittura, per esempio quello che descrive la *Nota sul "Notes magico"*, è una buona metafora per rappresentare il

---

<sup>3</sup> Il *Wunderblock* è una tavoletta di resina o cera bruna, bordata di carta, su cui poggia un foglio sottile e trasparente, fissato al bordo superiore della tavoletta di cera, mentre il bordo inferiore è libero. Questo foglio è la parte più interessante dell'apparecchietto. Esso è formato da due strati, che possono essere separati l'uno dall'altro, ma non trasversalmente. Lo strato superiore è pellicola di celluloido trasparente, lo strato inferiore è un foglio di sottile e trasparente carta incerata. Quando l'apparecchio non è in uso, la faccia inferiore del foglio di carta incerata aderisce leggermente alla faccia superiore della tavoletta di cera.

funzionamento dello psichismo; bensì quale apparato bisogna creare per rappresentare la struttura psichica e che cosa significa nei confronti dell'apparato e nei confronti dello psichismo, l'imitazione progettata e affidata ad una macchina di qualcosa come la scrittura psichica. Non 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 (Derrida, 1967, p. 258).

Probabilmente, è possibile rispondere a queste istanze depositate nelle indagini condotte da Derrida, cercando di evidenziare una *problematica* del *testo generale*. La nozione generalizzata di testo non ha nulla a che fare con una «teologia» (Derrida, 1972b, p. 274) o con un «idealismo» (Derrida, 1972c, p. 98) del testo, ma sicuramente si sposta verso una concezione della testualità del tutto differente rispetto alle sue definizioni tradizionali (Gasché, 1986, pp. 322-338), «fino ai limiti che formano il bordo di ciò che si chiama testo» (Derrida, 1986, p. 185), per incrinarne gli stessi margini. Si tratta di forzare la nozione dominante, la chiusura empirica dell'unità di un corpo che si definisce *testo* per rilevare, con Derrida, che esso «non sarebbe più un corpus finito di scrittura, un contenuto incorniciato in un libro o nei suoi margini, ma un *reticolo differenziale*, un tessuto di tracce che rinviano indefinitamente ad altro, riferite ad altre tracce differenziali» (*ibidem*): il testo generale, nella declinazione che Rodolphe Gasché definisce *infrastrutturale*, è una «fabbrica di tracce» (Gasché, 1986, p. 334). Ora, alla luce della metafora del testo posta in essere da Freud nel 1925 e sulla scorta della lettura derridiana, è plausibile affermare che il testo e lo psichico possano condividere un processo di elaborazione comune, sembrano cioè precipitare

entrambi già da sempre nella traccia, che ha luogo inevitabilmente nella dimensione di una *facilitazione*. Il fenomeno della *Bahnung* rappresenta per Freud la possibilità di individuare quella violenta e resistente capacità e qualità delle cellule mnemoniche di *produire tracce* mnestiche che si configurano come il risultato delle differenti forze d'intensità dell'impressione del dato percepito e della resistenza che l'organismo psichico oppone a tale impressione per garantirsi la sopravvivenza. La nozione di traccia «rinvia alla preoccupazione che accomuna Nietzsche e Freud, Lévinas e Heidegger nella critica al valore di presenza quale costitutivo dell'ontologia classica» (Gasché, 1986, p. 227). Per Derrida, in particolare, la traccia rappresenta l'impossibilità di considerare l'essere, la vita, la testualità nella fisionomia della presenza tanto che bisognerebbe cominciare a «pensare la vita come traccia prima di determinare l'essere come presenza» (Derrida, 1967, p. 263). In effetti, la decostruzione della *metafisica della presenza* costituisce per Derrida la strategia che impedisce alla sua pratica filosofica di potersi identificarsi nella ricerca di un originario, di una fonte, che si sottragga al gioco della disarticolazione e riarticolazione, del posizionamento e riposizionamento ed è qui che la questione della traccia interviene nella pratica decostruttiva come corollario del dispositivo della *différance*: in una dimensione che eccede continuamente la presenza, la traccia si mantiene all'interno di un'indecidibile aporia, quella *di pensare insieme ciò che è cancellato e ciò che è tracciato*.

Allora la presenza è la traccia della traccia, la traccia della cancellazione della traccia. Tale è per noi il testo della metafisica, tale è per noi la lingua che parliamo. È a questa sola condizione che la metafisica e la nostra lingua possono far segno

verso la loro propria trasgressione. Ed è per questo che non c'è contraddizione a pensare insieme, della traccia, ciò che è cancellato e ciò che è tracciato (Derrida, 1972a, p. 102).

In altri termini, la traccia, che scrive – poiché iscrive – il testo della metafisica quanto quello della vita psichica, si istituisce sotto il segno della referenzialità e della supplementarietà, non solo nel senso della funzione di sostituzione rispetto ad un evento (mai stato) presente, narrandone l'assenza, ma anche nell'operazione dell'aggiungere, provando, più precisamente, a colmare una mancanza, quell'assenza (mai stata) presente. In effetti, la traccia fessura l'origine simbolica, la semplicità dell'uno, scomponendo così l'evento originario, la presenza, riproducendolo nella complessità diabolica, nella relazione dicotomica della *différance*, mostrando così che la pienezza dell'*eidos*, dell'origine stessa è assente, dato che può darsi a pensare solo all'interno di strutture concettuali diadiche. In altri termini, la traccia, a partire dalla nozione di testo generale, permette di pensare l'origine come eterogeneità, in un meccanismo di *différance*, di iscrizione in continuo rinvio all'alterità. Inoltre, questa dinamica della supplementarietà permette all'occorrenza aporetica della traccia di rispondere anche ad un principio di archiviazione, o meglio a un *mal d'archivio* (1995), un *male di ripetizione*, quella che già Platone definiva come *cattiva* tecnica, che si insedia nel luogo della finitudine strutturale della memoria, in quella opposizione principale della *manteia* denunciata da Thamus tra

*mnèmè e hypomnesis*. Opposizione sottile tra un sapere come memoria e un non-sapere come rimemorazione, tra due forme e due momenti della ripetizione. Una ripetizione di verità

(*aletheia*) che dà a vedere e presenta l'*eidōs*; e una ripetizione di morte e di oblio (*lethē*) che vela e svia poiché non rappresenta l'*eidōs* ma ri-presenta la presentazione, ripete la ripetizione» (Derrida, 1968, p. 118).

L'ipomnesi così come viene presentata nell'indagine platonica (cfr. Platone, ed. 1998, p. 217) non solo non coincide con la memoria ma si costituisce solo come una dipendenza della memoria, dove questa si affida alla riproduzione delle tracce, una *commemorazione* di fronte all'erezione di monumenti funebri (cfr. Derrida, 1968) che come marchi di un'assenza, sono già da sempre nell'ordine del differimento della presenza, ossia della ripetizione della ripetizione, ripetizione di morte,<sup>4</sup> cioè della

---

<sup>4</sup> Nella sua serrata lettura del *Fedro* nella *Farmacia di Platone*, Derrida insiste su quanto nel dialogo platonico emerge con insistenza il fatto che la scrittura sembrerebbe tradire anche la sua stessa funzione di *tecné*: nel *Fedro*, infatti, si narra che la scrittura sia il "rimedio" inventato da Theut, dio della scrittura, appunto - ma anche dio della farmacia, della morte, del gioco, dell'inganno - per la memoria e per la sapienza. Eppure, Thamus, il re egizio a cui viene offerta in dono la scrittura, reputa che tale rimedio sia in realtà un veleno, poiché gli uomini, utilizzando la scrittura, non si preoccupano più di ricordare, ma solo di ripetere: «E così ora tu, per benevolenza verso l'alfabeto di cui sei inventore, hai esposto il contrario del suo vero effetto. Perché esso ingenererà oblio (*lethēn*) nelle anime di chi lo imparerà. Essi cesseranno di esercitarsi la memoria perché fidandosi dello scritto richiameranno le cose alla mente non più dall'interno di se stessi, ma dal fuori, attraverso segni estranei: ciò che tu hai trovato non è una ricetta (*pharmakon*) per la memoria, ma per richiamare alla mente» (Platone, ed. 1998, p. 117). Attraverso questa risposta, Thamus rifiuta il dono della scrittura richiamandone gli strani effetti: il *pharmakon* si trasforma ineluttabilmente da rimedio in veleno, poiché se la verità è sempre ciò che si sa già nel meccanismo del processo amnestico - secondo il motto platonico, infatti, conoscere è ricordare - allora risulterà dannoso

scrittura, dove «ciò che si ripete è il ripetente, l'imitante, il rappresentante, all'occasione nell'assenza della *cosa stessa* che sembrano ripetere, e senza l'animazione psichica o mnemonica, senza la tensione vivente della dialettica» (*ivi*, p. 94).

Dunque, nel dispiegamento *sofistico* dell'ipomnesi, la scrittura, non è la ripetizione vivente del vivente, non appartiene all'ordine dello *zooi*: questa è piuttosto la funzione principale del *logos*, la *buona* ripetizione, la buona tecnica<sup>5</sup> (Derrida, 1968, p. 146) che raccoglie l'ente, la presenza, nella memoria vivente, nel regno platonico del conoscere come ricordare. Ora, è utile sottolineare che la preoccupazione capitale di Freud nell'elaborazione del suo *Notes magico* sembra essere principalmente quella di spiegare proprio il funzionamento della memoria e, in particolare, di rendere conto di come, contemporaneamente – si potrebbe dire anche in contrattempo –, essa possa garantire la persistenza di una traccia mnemonica (*hypomnesis*) e la possibilità di ricevere e immagazzinare nuove informazioni, nuove

---

fare ricorso a questa “cattiva tecnica” che si chiama scrittura, a causa dei suoi inganni: artificio che raddoppia l'origine, l'*eidōs*, la presenza nella teatralità della sua funzione mimetica, la scrittura diventa quindi produzione di corruzione, perversione, dispersione della verità che si apre alla non-verità, *aletheia* che diventa così *lethe*, oblio e dimenticanza.

<sup>5</sup> Nel *Fedro* platonico anche il *logos* viene presentato nel testo platonico come “iscrizione” della verità nell'anima, come quel discorso che è «scritto (*graphetai*) nell'anima dell'uomo che apprende, [...] discorso vivente e animato del quale si potrebbe dire con piena giustizia che il discorso scritto è simulacro» (Platone, ed. 1998, pp. 119-125). Dunque, anche il *logos* si mostra come un'altra specie di scrittura, tanto da poter affermare che in realtà, l'intento di Platone non è la condanna della scrittura in sé, ma quello di dover scegliere tra due tipi di scritture, due valori della tecnica, una “buona” – naturale, legittima, viva, produttiva – e una “cattiva” – artificiosa, bastarda, moribonda, infeconda.

esperienze, a partire dalla sua limitatezza (*mnémé*). Se si vuole, in altri termini, Freud sembra interessato a ripensare la distinzione platonica tra *mnémé* e *hypomnesis* nella dimensione della *différance*. Pertanto, sembra significativo, per Derrida, evidenziare che la memoria freudiana, sul solco della metafora del testo, sembra costituirsi già da sempre come lavoro di scrittura, di tracciatura, istituzione di facilitazioni, che inscrivono la dimensione mnestica in un movimento che fa a meno della presenza e che si istituisce come continuo richiamo, riproduzione e lascito di tracce, le quali descrivono un passaggio, un *frayage* che permette di andare e ritornare nella foresta mnestica dello psichico.

Dunque, l'economia generale della vita psichica concepita come testo, ossia come lavoro di traccature, sul modello di rappresentazione del suo apparato come dispositivo di impressione, di registrazione e di cifratura, - in una sola parola di scrittura - si organizza così nello spazio della traccia, il quale è soprattutto tempo della ripetizione, del differimento e del rinvio. Si annida qui la necessità di legare il principio di archivio con quello *postale* e di pensare la stessa questione del rinvio come ciò che broglia la storia dell'indirizzo e della destinazione oltre i confini della consegna, mettendo in esecuzione un lessico della *destinerranza* che lega il destino della costituzione dell'archivio alla sua demolizione, obiettivo comune di una pulsione di conservazione e di distruzione, di vita e di morte: sopravvivere. Tuttavia, tra *lavitalamorte*, il rinvio all'alterità rappresenta per il principio di archiviazione la condizione di possibilità del suo stesso av-venire, poiché più a fondo, dove c'è traccia, c'è archivio, ma dove c'è archivio, «c'è lascito [...], allontanamento da sé e delegazione, *invio*» (Derrida, 1980, p. 320) che viaggia allo stesso passo di un *fort/da*, movimento dell'andata, ma anche del



ritorno: come sempre, «ne va di un certo passo» (Derrida, 1972c, p. 33). Seguendo questa coreografia, la traccia, emblema del carattere epistolare di ogni scrittura, resiste alle logiche simmetrico - oppostive di ogni metafisica e ogni dialettica, sopravvivendo così come «un morto-vivo, un morto in rinvio, una vita differita, una parvenza di respiro [...]. Vaga qua e là come uno che non sa dove va» (Derrida, 1968, p. 139), che magari forse ritornerà oppure arriverà. Inseguendo questa pista, si potrebbe percepire nell'effetto postale, quella *différance* all'origine, che scombinava lo schema metafisico dell'originario e del derivato, a tal punto da poter affermare che, forse, «in principio era la posta» (Derrida, 1980 p. 35).

Varrebbe la pena, allora, sostare presso quei luoghi di smistamento, *luoghi di portalettere*, «*mâitres* pensatori (che) emettono francobolli o cartoline, costruiscono autostrade a pagamento» (*ivi*, p. 183), momenti chiasmatici che scandiscono e ritmano essenzialmente il destino della tradizione filosofico-occidentale nel rinvio e nella distanza, vagliando così una nuova visione della sua destinazione e della sua spedizione, della sua eredità, che si negozia ai margini della storia del pensiero: destinare, ecco l'unità dell'epoca da Socrate a Freud e un po' *al di là*, dove «tutto il nostro sapere è una cartolina» (*ivi*, p. 56).

### 3. Dal testo alla *Cartolina*: in principio era l'*Eros*

Hai visto la cartolina, l'immagine sul retro di essa? Ci sono incappato ieri, alla Bodleian (la famosa biblioteca di Oxford), ti racconterò. Sono rimasto bloccato, con la sensazione di un'allucinazione (è un pazzo o cosa? Ha sbagliato i nomi!) e nello stesso tempo di una rivelazione, una rivelazione

apocalittica: Socrate che scrive, che scrive davanti a Platone, l'avevo sempre saputo, era rimasto come il negativo di una fotografia che da venticinque secoli doveva essere sviluppata - in me, certo. [...]. Socrate, quello che scrive - seduto, piegato, scriba o copista docile, il segretario di Platone, dai. È davanti Platone, no, Platone è *dietro* di lui, più piccolo (perché più piccolo?), ma in piedi. Con il dito teso sembra indicare, designare, mostrare la via o dare un ordine - oppure dettare, magistrale, perentorio. Quasi cattivo, non trovi?, e volutamente. Ne ho acquistato uno stock (*ivz*, pp. 18-19).

Sembra questa la descrizione di un disastro, forse il più inquietante, uno scandalo di cui nessun archivio si è fatto mai carico, nessuna memoria, poiché lo spettacolo è troppo sconcertante, da rimanere per certi versi impenetrabile e a tratti indecente: si mette qui in scena il possibile frontespizio di tutti gli *Invi*, una «*chicane* di filiazione e di autorità, questa scena di famiglia» (*ivz*, p. 63).

Derrida spende la maggior parte degli *Invi* ad analizzare la serie di peculiarità di questa immagine, il posizionamento delle figure, il fatto che chi scrive sia Socrate e non Platone, l'apparente confusione di maestro e allievo, padre e figlio e non solo: ritaglia, si diverte a ingrandirne dei particolari, a colorare, a caricaturare Socrate scriba, seduto allo scrittoio, davanti al “piccolo” Platone in piedi dietro di lui, che apparentemente e minacciosamente gli sta dettando. «A chi credi che scriva? Per me è sempre più importante rispetto a cosa si scrive; del resto credo sia la stessa cosa» (*ivz*, p. 25), poiché quando si scrive, si scrive sempre sotto dettatura di qualche destinatario, che in controttempo sorveglia, censura, decide e sbrogliava in anticipo le tracce disseminate sulla cartolina.

È a partire da queste congetture, che Derrida si concede allora un'ulteriore riflessione che schiuderà forse un'altra porta per permettere al lettore di entrare in qualche modo nei suoi *Envois*: nella scena disegnata da Matthew Paris, infatti, sembra che il presunto erede, Platone, di cui si dice che scriva, contrariamente non ha mai scritto, ma pare che riceva un lascito da Socrate, e in quanto legittimo destinatario, glielo ha dettato, glielo ha fatto scrivere e se l'è inviato. Dunque, il frontespizio medievale mette in scena le forze di un poroso gioco di firme e di controfirme, di chi scrive e di chi detta, agli albori di quel teatro della scrittura, ai primordi dell'epoca delle poste, in quelle tracce incise su quel cartoncino rettangolare che Socrate scriba sollecita nella miniatura, sul quale ciò che si sigla «è il loro contratto. Socrate firma un contratto o il documento diplomatico, l'archivio della duplicità diabolica» (*ivi*, p. 56).

Eppure, nemmeno nell'icona di Matthew Paris vi è prova che Socrate scriva, quanto piuttosto sembra che si prepari a scrivere, o meglio che stia raschiando, cancellando (o lo "scrivere" è proprio questo raschiare?), «forse corregge soltanto, e l'altro dietro, furibondo, lo richiama all'ordine. Forse gioca con gli spazi bianchi, gli "a capo", i simulacri di punteggiatura nel testo dell'altro, per punzecchiarlo, per farlo impazzire di dolore o di desiderio impotente» (*ivi*, pp. 52-53), tanto che «si potrebbe qui far comparire la scrittura e la pederastia di un giovane chiamato Platone e il suo rapporto ambiguo col supplemento paterno» (Derrida, 1968, p. 150), ipotizzando che probabilmente, «Platone doveva avercela a morte con Socrate, nonostante il suo amore» (Derrida, 1980, p. 136), o forse, lo detestava proprio a

causa di quell'amore, articolato nella dinamica dell'*eros paidikos*<sup>6</sup> così come descritta nel discorso di Lisia, riportato nel *Fedro*. Nel suo scritto, il logografo cerca, infatti, di sostenere la paradossale, quanto opportuna tesi secondo cui è preferibile che un giovane conceda i suoi favori sessuali a chi non lo ama, piuttosto che a chi lo ama, perché solo in tal modo l'amante instaurerà con l'altro una *philia* più duratura, analoga a quella parentale, da cui poter trarre il massimo dei vantaggi (cfr. Platone, ed. 1998, pp. 15-17) e poter conservare così una maggiore padronanza del sé a fronte del desiderio smisurato, della passione erotica che può diventare mania e folle delirio. Chissà, forse, Platone non ha saputo accettare questa asimmetrica relazione con il suo maestro, forse l'amore che Platone nutriva per Socrate era un amore, un *pathos*, assai più complesso, tanto da somigliare a una malattia, che si è aggravata con la morte dell'amato, e che il giovane amante ha curato *attraverso* il *pharmakon* della scrittura. In effetti, forse tutto è cominciato così, da un insopportabile amore *a distanza*, un amore *non corrisposto*, per il quale, un mattino, una sera, un giorno Platone si è vendicato.

Anzitutto si è vendicato dell'età di Socrate [...] (questione di generazione) [...]. Allora Platone mette in campo il suo talento: dispiega l'intero *corpus platonicum* e vi appone, per l'eternità, la firma di Socrate: è lui che ha scritto o ispirato tutta la mia

---

<sup>6</sup> La pratica dell'*eros paidikos* è ben nota e diffusa in tutta la Grecia antica. L'istituzione prevedeva relazioni sessuali omoerotiche tra ragazzi e adulti a scopi di iniziazione nelle società guerriere. Nell'Atene di Platone, tale pratica perde questa valenza iniziatica per assumere i caratteri pederastici attraverso i quali un giovane si affidava alla guida pedagogica di un adulto e tale relazione poteva sfociare in relazioni sessuali.

opera. [...] Naturalmente non crede ad una parola! [...] Tu vedi cosa lavoriamo da venticinque secoli! (Derrida, 1980, p. 137).

Vendicarsi di Socrate *attraverso* il tradimento della scrittura, dunque, atto inaugurale di tutta una tradizione, poiché la tradizione è sempre anche un tradimento e *tradire* significa tanto trasmettere ciò che è stato fiduciosamente affidato, quanto venirne meno. Platone, di fatti, viene meno in questo caso alla legge del “non scrivere, ma imparare a memoria”, scrivendo tutto a partire dalla morte di Socrate, e facendo credere che quanto scritto “è opera sua”, apponendovi la sua firma: «che coppia. *Socrate* volta le spalle a *plato* che gli ha fatto scrivere quello che voleva, facendo finta di riceverlo da lui» (*ivi*, p. 20).

Ed è in questa situazione del tradimento che il figlio diventa il padre, l'allievo diventa maestro, o che addirittura, «S. è P., Socrate è Platone, suo padre e suo figlio, dunque il padre di suo padre. Suo nonno e suo nipote» (*ivi*, p. 51). Sembra di assistere a un inedito e delirante, quanto tragico, rotocalco su i due grandi precursori, gli avi della filosofia, delle poste e della psicanalisi, un nuovo cortometraggio sull'imbroglio di due truffatori, i due più grandi falsari della storia che preparano la messa in circolazione di una “moneta falsa” (cfr. Derrida, 1991) cioè della loro eredità, lungo tutta l'epoca delle poste e le sue sotto-epoche, dove tutti *maîtres penseurs* - *arrivents* o *revenants* - sono sempre stati anche *maîtres* di posta, poiché un effettivo «*maître* pensatore emette francobolli o cartoline, costruisce autostrade a pagamento» (Derrida, 1980, p. 183). È così che Derrida rivela in quella «piccola apocalisse di biblioteca» (*ivi*, p. 20), nella miniatura di Paris, l'inquietante presenza/assenza di «una moltitudine, proprio qui, almeno un consorzio di mittenti e di destinatari, una vera società anonima a responsabilità limitata»

(*ivi*, p. 102) di spettri e fantasmi: «perché si convocano sempre i fantasmi quando si scrivono delle lettere? Li si lascia venire, anzi li si coinvolge e si scrive per loro, si presta loro la mano» (*ivi*, p. 40), o gli si telefona.

Per esempio, «vedi che S. sta per telefonare e l'altro dietro suggerisce. E Freud ha collegato la sua linea telefonica [...]. *Eros* in relazione telefonica generalizzata. Il demone chiama, Socrate risponde, tieni, ti passo Freud» (*ivi*, p. 37). È così che Freud chiama il *corpus* di Platone, chiama il *Filebo* o il *Simposio*, nonché il *Fedro*, e il demone, *Eros*, interrompe e disturba continuamente la telefonata.

Per il momento ti dico che vedo Platone arraparsi alle spalle di Socrate, e la *hybris* insensata del suo membro, un'erezione interminabile, sproorzionata attraversare come un'unica idea la testa di Paris e la sedia del copista prima di scivolare, dolcemente, ancora tutto caldo, sotto la gamba destra di Socrate, in armonia o in sinfonia di movimento con il fascio di *phallus*, le estremità, penne. Dita, unghie e raschietti. [...] Che succede sotto la gamba di Socrate, riconosci l'oggetto? (*ivi*, p. 26).

Balza alla vista qui una terza gamba di legno, questo membro fantasma, un bastone che, mal nascosto, fuoriesce da uno dei due mantelli, proprio come da sotto il mantello di Fedro spuntava quel discorso di Lisia sull'amore, la stessa droga, lo stesso *pharmakon* che ha condotto Socrate *extra muros*, fuori dalle mura di Atene (cfr. *ivi*, p. 11), per interrogare proprio la natura di *Eros* e condannare la scrittura. E se, invece, quel bastone fosse stato posizionato lì per Freud? Ma da chi? Forse, proprio dal demone erotico - che da sempre intercetta tutto - e lo ha collocato lì in vista della "paralisi" freudiana, per il suo zoppicare

ad ogni passo – come si diceva nel paragrafo precedente – ad ogni capitolo del suo *Al di là*, e allora Freud ha telefonato per assicurarsi che ci fosse ancora. In effetti, nella miniatura medievale Derrida nota che «le quattro mani non appartengono a nessuno, o a una sola divinità invisibile il cui fantasma gioca con S. e p.» (Derrida, 1980, p. 41): eccolo il fantasma demoniaco di *Eros*, spettro *revenant*, diavolo zoppo che ritma secondo il suo passo, secondo l'andatura del *fort/da*, tutta l'epoca delle poste messa in scena nel frontespizio de *La Cartolina*, da cui s'invia e si destina, si allontana e si avvicina, *si lega* tutta la storia della filosofia.

Fa gioco qui tutto il lessico del *legare*, che «è anche supplire, sostituire e dunque rappresentare, rimpiazzare [...]. Legare dunque è anche *distaccare*, distaccare un rappresentante, inviarlo in missione, liberare una missiva per compiere, a destinazione, il destino di ciò che rappresenta. Effetto di *posta*. *Di fattore preposto alla spedizione*» (*ivi*, p. 355). Questo destino è ciò che arriva e ciò che parte, è l'eredità, o quanto meno i suoi resti, un lascito che non si sceglie, poiché «ciò che caratterizza un'eredità è proprio il fatto di non poterla scegliere, mentre è essa che ci sceglie in modo del tutto arbitrario e, per così dire, violento» (Derrida, Roudinesco, 2001, p. 15). Infatti, nella paradossalità del suo evento, l'eredità non si lascia pensare se non a partire da una certa dinamica de *la vita la morte*, nozione che in questa sede si è cercato di scrutare, e quindi, farsi carico di un'eredità significa, in definitiva, farsi carico di un'assenza, ma anche di un *a-venire*:

Si è responsabili di fronte a ciò che viene *prima* di sé, ma anche nei confronti di ciò che deve ancora avvenire – e perciò è *davanti* a sé. Due volte *davanti* – davanti a ciò *che* deve e davanti a ciò *a*

*cui* deve una volta per tutte - l'erede è doppiamente in debito  
(*ivi*, p. 18).

Queste riflessioni permettono di ispezionare il frontespizio degli *Envois* da un'ennesima prospettiva: probabilmente, bisognerebbe, in vero, cominciare a guardare il portentoso propulsore del socratismo, (che gira in qualche modo *dietro* Socrate, anche se secondo la tradizione si è abituati a vederlo *avanti* - "due volte *davanti*", allora), Platone, *attraverso* Socrate, come *attraverso* un'ombra, uno spettro: anzi, «in S. e p. il limite tra l'introiezione e l'incorporazione è introvabile, ecco cosa voleva dire, lo sancisco, Matthew Paris nel XIII secolo: p+S, [...] fa una coppia, o un io, o due, ma niente del tutto» (Derrida, 1980, p. 125).

In qualche modo, qui si è ancora in presenza di un'altra questione del *legare*, un "principio di legame", sotto la cui azione si potrebbe osare ancor di più e affermare che «S/P è il legame [...] è il rapporto secondario/primario sotto la legge del principio di piacere, la legge e il dio del legame, del *Binden*» (*ivi*, p. 124): rebus del *double bind*, del *fort/da*, economia del *bindale* che, in definitiva, è la stessa «strategia generale della decostruzione» (Derrida, 1972c, p. 52). Essa consiste, infatti, in un *doppio gesto*, in una scrittura a "quattro mani" (e un bastone sempre nelle vicinanze), che, da un lato, sembra interamente consumarsi nella lettura di testi altri, innestandosi così sulla e nella tradizione, ma dall'altro lato, fa comparire anche uno resto tanto impercettibile quanto radicale, ossia l'eredità, la quale non è altro che testimonianza di un fuoco, cenere nell'epoca della decostruzione, nell'epoca delle poste. E così negli *Envois*, nella



corrispondenza de *La Cartolina*, le 52 tracce bianche<sup>7</sup> b(r)uc(i)ano il testo, e si fanno segno di un rogo all'origine di ogni tradizione, la cui eredità indebita sempre già in anticipo i suoi eredi (*Legatari*, padri e figli, mittenti e destinatari) con il dono della cenere, resto di cartoline bruciate, che si raccoglie nel disastro di una scrittura.

## Bibliografia

- Derrida, J. (1967), *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino 1990.
- Id. (1968), *La Farmacia di Platone*, tr. it., Jaca Book, Milano 2015.
- Id. (1972a), *Margini - della filosofia*, tr. it., Einaudi, Torino 1997.
- Id. (1972b), *La Disseminazione*, tr. it., Jaca Book, Milano 2018.
- Id. (1972c), *Posizioni*, tr. it., Orthotes, Napoli-Salerno 2021.
- Id. (1980), *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, tr. it., Mimesis, Milano 2017.
- Id. (1986), *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, tr. it., Jaca Book, Milano 2000.
- Id. (1991), *Donare il tempo. La moneta falsa*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1996.

---

<sup>7</sup> Disseminate nel testo degli *Envois*, infatti, gli spazi bianchi che bruscamente interrompono la lettura delle cartoline derridiane sono il segno grafico della “incenerazione”: proprio in quei vuoti, “*il y a la cendre*”, c'è la cenere, traccia di una superficie, un'estensione, una scrittura distrutta, una corrispondenza bruciata che rimarrà per sempre indeterminabile.

- Id. (1995), *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, tr. it., Filema, Napoli 1996.
- Id., Roudinesco, É. (2001), *Quale domani*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Freud, S. (1920), *Al di là del principio di piacere*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.
- Id. (1925), *Nota sul "Notes magico"*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.
- Gasché, R. (1986), *Dietro lo specchio. Derrida e la filosofia della riflessione*, tr. it., Mimesis, Milano 2013.
- Platone (ed. 1998), *Fedro*, tr. it. Laterza, Roma-Bari.

### **Abstract**

#### **To the Beat of a Fort/da - or about the Mailing Principle: Derrida from Freud to Socrates**

The aim of this paper would be to show the deep connection between Freud and Derrida through the notion of writing, which is mainly a question of *différance*. Following the traces of the relationships between psychoanalysis and deconstruction around the topic of textuality, we will have the chance to see how essential Freud's work was for Derrida to rethink - to the beat of a *fort/da* - the philosophical tradition from its origin (if there is one), there where the groove of a passionate and erotic revenge most supposedly nests, which puts into question the unity of a whole cultural era: from Socrates to Freud - and a little beyond - there where "all our knowledge is a postcard".

**Keywords:** Différance; Eros; Postcard; Text; Traces.



## Corps et psyché de l'hospitalité en déconstruction

Giustino De Michele<sup>1</sup>

La publication récente des séminaires de Jacques Derrida sur l'hospitalité, tenus entre 1995 et 1997 à l'EHESS, ainsi que les enjeux des migrations et des frontières, qui étaient pressants à l'époque où ces séminaires se tenaient et le sont aujourd'hui de manière non moins dramatique, rendent actuelle la discussion du motif de l'hospitalité dans la déconstruction.<sup>2</sup> Comme ces

---

<sup>1</sup> Ce travail a bénéficié d'un financement du programme de recherche et innovation Horizon 2020 de l'Union Européenne, dans le cadre du Grant Agreement Marie Skłodowska-Curie No 101034324, et d'une aide du gouvernement français au titre de France 2030, dans le cadre de l'Initiative d'Excellence d'Aix-Marseille Université - A\*MIDEX, ref. AMX-22-COF-412.

<sup>2</sup> Pour quelques lignes de repère dans ce paysage : sur l'hospitalité chez Derrida, voir Naas (2024) ; Kamuf (2020) ; Kakoliris (2024) ; Still (2010). Dans le contexte italien, Dalmasso (éd.) (2007) ; D'Angelo (2024). Dans une perspective comparatiste, Leroux (2020) ; Martis (2017). Sur l'hospitalité comme traduction, voir Diagne (2022). Sur l'hospitalité comme concept et comme phénomène contemporain voir Kearney, Fitzpatrick (2021) ; Rogozinski (2024). Sur la question de la migration et de l'exile, voir Nouss (2015) ; Brugère, Le Blanc (2018) ; Di Cesare (2017). Sur la question de la limite à partir de Derrida, voir Bemington (2024) ; Id. (2017) ; Sebbah (2001). Pour un aperçu sur la question philosophique de la limite, nous renvoyons au très ample Gentile, Vossenkuhl (éds.)

deux séminaires le mettent en évidence, la référence à la pensée d'Emmanuel Levinas est décisive pour la discussion derridienne d'une pensée de l'hospitalité, et pour sa formalisation des lois de l'hospitalité. Mais cette référence n'est pas la seule : Kant et Klossowski, Benveniste et Massignon représentent autant de repères que Derrida mobilise à la fois de façon constructive et critique dans ce contexte. Le but de cet article sera donc d'y souligner son recours, qui est moins thématique mais non moins structurant, à l'instance de la psychanalyse. À cette fin il s'agira de relier deux analyses, l'une dédiée, la première année du séminaire, à la question du corps de l'hospitalité, l'autre dédiée, la deuxième année, à la question de sa psyché. Corps et psyché, mais aussi, topologie et vitalité : si chacun de ces versants se détermine ou glisse en son contraire (un corps formalisable dans les termes d'une certaine géométrie, une psyché qui se singularise de façon non immatérielle), la relation ou la charnière (cf. Derrida, 1996, pp. 90 e ss.) qui les articule sera le principe d'une différance plutôt que d'un parallélisme ou d'une identité foncière.

Les pages auxquelles nous nous référons sont restées longtemps inédites.<sup>3</sup> Pour aborder la question de la corporéité nous suivrons

---

(2023). Dans une perspective appliquée et à l'articulation entre migration et technique, voir Biondi Dal Monte, Forti, Raineri (éds.) (2024).

<sup>3</sup> Quant au séminaire *Hospitalité I* (1995-1996), trois séances avaient été publiées avant la parution du séminaire : la première (Derrida, 2000), ainsi que la quatrième et la cinquième (Derrida, Dufourmantelle, 1997). Les séances que je vais mentionner sont restées inédites jusqu'à 2021. Quant à *Hospitalité II* (1996-1997), les trois premières avaient été remaniées pour la publication d'*Adieu à Emmanuel Levinas* (1997), alors que celles de la cinquième à la dixième, sauf la huitième (et non la cinquième puis celles de la huitième à la dixième, comme il est reporté dans l'introduction à

donc un indice textuel très déterminé, et même symptomatique : le syntagme « à même ». Nous prolongerons ainsi la stratégie de Derrida, qui aborde la question de l'identité ou de la non-identité du « chez soi » comme fond de l'hospitalité à partir d'une analyse sémantique. Notre indice nous conduira à cerner un axiome et un postulat qui établissent la finitude et la structure de « crypte » d'un certain *corps* de l'hospitalité en déconstruction. Nous verrons que ces propositions définitoires s'appuient sur une généalogie précise, et suivant ignorée, qui remonte à la veine « bioanalytique » de la psychanalyse hongroise, que Derrida aura connu à travers les œuvres de Nicholas Abraham et Maria Torok. Une certaine animalité est donc au fond de la somatique de l'hospitalité. Mais elle définit aussi son psychisme, le caractère de son *âme*. C'est ce que nous allons vérifier à travers la considération d'une autre articulation textuelle peu évidente. Si l'animalité – voici notre deuxième indice textuel symptomatique – joue un rôle structurant dans l'anthropologie et dans la métaphysique levinassiennes de la séparation, Derrida tire parti de cette situation tout en couplant, par définition, la notion d'animalité et celle de vulnérabilité. La possibilité d'être affecté, de subir un traumatisme, et même une psychose, serait le caractère d'une psyché « animale ». C'est ici que, une fois encore, nous conduira le recours derridien à un principe (archi)-

---

*Hospitalité II*), avaient été publiées en traduction à partir des notes de cours de Derrida par Gil Anidjar in *Acts of Religion* (Derrida, 2002) (remarquons que, comparé à la scansion des séances dans la version éditée du séminaire, Anidjar se trompe en ne comptant que quatre séances – à la date de la sixième, il rassemble celle-ci et la septième – et date la neuvième 5 mars, au lieu de 12 mars 1997). La quatrième et la huitième séance, sur lesquelles se base notre discussion du problème de l'animalité dans *Hospitalité II*, étaient donc restées inédites jusqu'en 2022.

psychanalytique pour déterminer les conditions de possibilité de l'hospitalité.

## 1.

« À même le corps de l'hospitalité » : cette expression, qui contient le premier symptôme, celui dont dépendra la première partie de la démonstration qui va suivre, est une citation du séminaire *Hospitalité I*. Lorsqu'il expose ici l'impossibilité de distinguer un hôte de l'autre - à savoir : un hôte (comme invitante) d'un hôte (comme invité), ainsi qu'un hôte amical d'un hôte hostile (un *hospes* d'un *hostis*) - et dès lors, de distinguer l'hospitalité de l'hostilité, Derrida précise :

ce n'est plus là un accident contingent. C'est une destinée, c'est une loi d'essence inscrite à *même le corps de l'hospitalité*, c'est l'espace et le temps de l'hospitalité (Derrida, 1995-1996, p. 256, je souligne).

L'expression idiomatique « à même » est particulièrement significative ici. Elle définit, supporte ou construit tout le rapport entre le corps, l'extension, l'*aisthesis*, et l'hospitalité en déconstruction. Comment en rendre compte ? À travers le séminaire, Derrida réitère maintes fois ses remarques au sujet du langage, de la traduction, et du langage comme traduction en tant que paradigme de l'hospitalité. À quoi il faut ajouter que cela vaut également de toute traduction interne - d'autant plus si une langue n'est pas un organisme unitaire, si elle n'est pas une et si elle ne s'appartient pas (la déconstruction : « plus d'une langue » [Derrida, 1988, p. 38]). C'est pourquoi il est légitime, même si le

français n'est pas sa langue maternelle (la déconstruction aura problématisé toute appartenance à une langue maternelle), d'en risquer une traduction interne. Ajoutons que Derrida souligne, dans le même séminaire, toute la difficulté de la traduction – dès lors, aussi du sens – de l'expression « à même ». <sup>4</sup> On pourra donc rendre « à même » autrement. Si ce glissement aura une vertu, ce sera de souligner, dans l'espace et le temps de cet article, le caractère potentiellement problématique de cette expression, qui sera le fil conducteur de cette première section. En suivant ce fil, j'exposerai un axiome et un postulat qui définissent l'hospitalité d'après Derrida.

C'est par « tout contre » que j'entends rendre « à même » dans le sens d'un contact qui fait aussi contraste. Ainsi, la « loi d'essence » que Derrida évoque serait inscrite, imprimée tout contre le corps de l'hospitalité, comme une sorte de tatouage. « Contre » résonne également avec l'ambivalence entre intimité et hostilité, qui structure l'essence de cette hospitalité. De plus, ce « contre » souligne une sorte de friction de la déconstruction au regard de l'hospitalité, et pas seulement contre ses aspects formels : dans cette veine, tout le long du séminaire, Derrida multiplie les invitations à la prudence et à considérer la perversion toujours possible (donc essentielle) des lois de l'hospitalité conditionnelle et de la loi de l'hospitalité inconditionnelle ; mais la déconstruction se pose aussi contre

---

<sup>4</sup> Cette difficulté et la sémantique de cette expression sont thématiques par Eric Prenowitz (1995), le traducteur (voir *infra*, note 5) d'*Archive Fever*, dans sa note qui conclut le volume, intitulée justement *Right on* [à même]. Pour la pertinence spéculative d'« à même », en particulier dans la confrontation avec le texte freudien, voir *La carte postale* (Derrida, 1980, p. 303).



tout « corps propre », contre toute idéologie de l'authenticité revendiquée par quelque hospitalité matérielle. En premier lieu, il est donc pour nous simplement question de souligner que, pour offrir une résistance, pour pouvoir produire une friction, ce concept ou cette allégorie de l'hospitalité ne peut pas aller sans quelque type de corps.

## 2.

Il serait donc possible, à travers une analyse sémantique des possibles lectures de l'expression « à même », d'en déceler et démontrer un rôle organisateur au niveau conceptuel. Je vais néanmoins insister sur un cadre textuel, sinon philologique : en effet, cette concentration sur « à même », que je propose de développer, n'a pas été motivée par les raisons théorétiques et générales que j'ai indiquées plus haut (le motif du langage et de la traduction comme paradigmes de l'hospitalité, le contact comme à la fois véhicule d'intimité et de contraste), mais plutôt par un intérêt contingent, et du fait de rencontrer la thématization que Derrida dédie à cette expression dans la 2<sup>ème</sup> séance du séminaire *Hospitalité I*. Celle-ci a pu rappeler une autre thématization d'« à même », qui à son tour paraît frappante car elle semble établir une opposition – ce qui serait problématique venant de la part de Derrida.

Cette autre thématization a lieu dans le séminaire inédit *Manger l'autre*, où Derrida vise à définir ce que « manger » ou « aimer manger l'autre » veut dire. Dans la 5<sup>ème</sup> séance, il s'occupe du lait et de l'allaitement tel qu'en traitent Augustin, Rousseau et Nietzsche (autant de frères de lait et de frères ennemis en lui, comme il les définit), et il trace une distinction :

Il faut distinguer ici entre le lait, le sperme ou le sang. Quand le nourrisson – ou quiconque mime le nourrisson dans une figure ou une rhétorique de l’allaitement – tête à même le sein, “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 (Derrida, 1989-1990, p. 130).

Derrida emploie ici « à même » pour distinguer succion et cannibalisme, consumer et manger l’autre, comme on distinguerait les lèvres des dents ou le lait (ou sperme) du sang. Il s’y attelle dans une longue parenthèse où il convoque la psychanalyse et le Freud des *Trois essais*, mais aussi et notamment la branche hongroise, notamment Karl Abraham, Ferenczi et Klein, qui ont beaucoup à dire sur le phénomène d’incorporer et de manger l’autre. Cette distinction de Derrida reste questionnable. Mais il importe ici de remarquer deux éléments qui, tout en déconstruisant l’opposition entre sucer et mordre, disent aussi quelque chose de l’hospitalité.

1) Derrida insiste sur l’*Anlehnung* (étayage) : le processus par lequel, selon Freud, les fonctions supérieures du sujet dépendent ou s’appuient sur les fonctions inférieures. Notamment, la fonction sexuelle s’étayerait sur – ou à même – la fonction nutritive, comme le dit Derrida commentant l’exemple freudien de l’auto-affection supplémentaire qui tient au suçotement du pouce (*ivi*, p. 132). Pour Derrida ce schème s’étend jusqu’à inclure l’auto-affection orale et *tous* ses suppléments. Autrement dit : parler, et même écrire, dépendraient de manger. La langue (langage) s’étaye à même la langue (muscle), laquelle est d’ailleurs seulement une partie d’un appareil incluant lèvres, dents, etc.

Bien sûr, Derrida critique le biologisme de Freud, mais prend très au sérieux le fait que la psychanalyse rappelle qu'une « généalogie irréductible » (*ivz*, p. 133) rapporte à la faim toute jouissance orale, ainsi que toute rhétorique et tout discours. Tout : c'est dire, l'hospitalité elle aussi. Et d'ailleurs, manger l'autre, n'est-ce pas une façon de l'accueillir ?

2) Dans cette digression, Derrida discute le cannibalisme chez Karl Abraham, contestant le postulat d'une phase orale originnaire et non sadique coïncidant avec un narcissisme primaire, et durant laquelle le nourrisson sucrait seulement, ou mangerait *à même* l'autre. Celle-ci serait suivie par la phase cannibale, où l'enfant mordrait, ou mangerait *l'autre*, d'où le sevrage, la frustration, l'agressivité réactive, et ainsi de suite. Afin de critiquer cette position, Derrida adopte une théorie quasi-kleinienne du développement d'après laquelle sadisme et ambivalence sont originaux et structuraux, ce qui vaut autant pour l'enfant envers la mère *que* pour la mère envers l'enfant (sur la relation de Derrida à Melanie Klein voir De Michele, 2021b). Dans un lexique de l'hospitalité, cela revient à dire que *le sein* ne serait pas un havre de paix et d'accueil sans violence.

### 3.

Or, signalée et comme véhiculée par l'expression « à même », cette caractérisation somatique et même alimentaire du rapport à l'autre (notamment d'un rapport d'assimilation) et sa généalogie psychanalytique se retrouvent très précisément dans la thématisation derridienne d'une éthique et d'une logique de l'hospitalité. Revenons au séminaire *Hospitalité I*. Ici Derrida thématise « à même » dans la 2<sup>ème</sup> séance, lorsqu'il discute un

passage du chapitre du *Vocabulaire* de Benveniste sur l'hospitalité. Derrida repère l'idée de Benveniste d'après laquelle il serait contre-intuitif de déduire, d'un nom qui dénote le « pouvoir » ou la « maîtrise », la connotation de l'identité ou de la « mêmété » - alors que le contraire, à savoir, déduire la signification propre de la maîtrise à partir d'un adjectif qui dénote l'identité, serait compréhensible. Derrida critique cette position de deux façons.

1) D'un côté, il montre que dans toute l'histoire de la philosophie la position de l'identité a été considérée l'effet de la manifestation d'un pouvoir ou d'une force (de la substance, de l'esprit, de l'être, d'une volonté...). Benveniste, depuis la position prétendument objective du linguiste - mieux, insiste Derrida, selon l'*ethos* de cette position -, resterait naïvement assujetti à la force philosophique de la mêmété. Ceci fait de lui à la fois un formaliste et un empiriste.

2) Mais ce qui nous intéresse, de l'autre côté, c'est l'analyse sémantique du mot « même » par Derrida. Celui-ci veut trouver une « opposition - virtuelle ou explicite - au-dedans même de l'identité ou de l'égalité, de la mêmété » (Derrida, 1995-1996, p. 55). Et il choisit l'expression « tout de même » comme une exclamation de surprise pour suggérer comment la mêmété peut héberger une objection, comment sa « surenchère hyperbolique » (*ivi*, p. 57) peut exposer l'altérité logée en son cœur.

Dans un aparté de son analyse sémantique, Derrida traite la signification d'« à même ». Cette expression implique aussi quelque trouble de la mêmété, cette fois autre que son excès hyperbolique. Soulignant l'extrême difficulté de sa traduction, Derrida en explique deux usages.

1) Comme locution prépositionnelle, « à même » signifie le « contact, dans la différence, entre un corps et un autre, un contact dans une proximité absolue mais sans confusion, un contact qui laisse *sans* laisser de place à un corps étranger » (*ivi*, p. 62).<sup>5</sup> Ce corps étranger « pénètre sans pénétrer » son support ou substrat. Dormir à même le sol et boire à même le goulot de la bouteille sont les premiers exemples que Derrida donne.

2) Comme adverbe, être « à même de » signifie être capable ou avoir le pouvoir sinon l'habilitation à faire quelque chose. Dans les mots de Benveniste, l'enjeu est celui du pouvoir du « "possesseur" [de pot-sedēre] comme celui qui est établi [assis] sur la chose » (Benveniste, 1969, p. 91). Quant à Derrida, dit-il, tout ce qu'il dira sur le pouvoir et le pouvoir social, donc sur le pouvoir d'inviter et accueillir, et *a fortiori* de maîtriser son « chez soi », dépend de cette signification.

Si nous combinons ces deux points, alors « à même » nous permet de penser l'hospitalité au regard de la relation que l'on a avec son propre pouvoir et sa propre légitimité, à leurs conditions de possibilité, à leur fondement, et au regard de la structure de ce sol, substrat, ou « chose ».

#### 4.

L'analyse sémantique sera dès lors, ici, le levier pour différencier une position déconstructive concernant l'identité. En la

---

<sup>5</sup> Ici Derrida dit d'« à même » qu'elle est « l'une des expressions françaises dont je sais d'expérience qu'elle est des plus difficiles à traduire et donc des plus intéressantes » (cf. *supra*, note 4).

poursuivant, nous croiserons de nouveau ladite généalogie somatique et psychanalytique.

Pour Derrida, qui s'oppose à Benveniste, un sujet, ou un hôte, est l'hypostase d'un pouvoir, qui à son tour exprime l'*ipseitas* du *metipsissimum*, d'une mêmeté pré-subjective, de la chose elle-même. Cette position reste potentiellement métaphysique. Dès lors comment caractériser un hôte et l'hospitalité d'un point de vue déconstructif ? Juste avant d'expliquer ce que signifie « à même », Derrida avait employé un *axiome* à cet effet.

*L'hospitalité est finie*. Cette finitude est ce qui comporte la sélection, les restrictions, l'intérêt pris et la préférence exercée, d'après la légalité tragique de l'hospitalité (cf. Derrida, 1995-1996, p. 309).

Cet axiome va presque sans dire pour Derrida. En fait, je viens de citer un passage situé plus loin dans le séminaire. Ceci, par contre, est ce que Derrida dit dans la 2<sup>ème</sup> séance, lorsqu'il discute Rousseau et son trope de la sollicitude irremplaçable de la mère :

Comment ne pas abuser de l'irremplaçabilité, donc de sa mortalité ? Comment se rendre soi-même remplaçable pour ne pas peser sur l'autre du poids de sa propre singularité, donc de sa propre mort ? (*ivi*, p. 60).

La singularité signifie mortalité. Je ne suis pas certain que cette équivalence soit analytique. En effet, ici, juste quelques pages avant la digression sur « à même », cette assumption m'a frappé. Un étant singulier (par exemple le dieu d'Aristote) ne peut-il pas être infini ? Au moins en soi, ou par définition ? Il reste que Derrida assume que la singularité *est* finitude, et surtout que la singularité de l'*hôte* est finie. La finitude est donc le milieu, le sol de l'hospitalité. Cette condition comporte en même temps

l'irremplaçabilité de l'étant singulier (puisqu'il est singulier), et l'impossibilité de ne pas le remplacer (puisqu'il n'est pas infini). Celle-ci est la cause de l'abus, de la violence et de la tragédie qui habitent même la négociation hospitalière la mieux intentionnée. Comme on l'a dit, cet argument découle d'une parenthèse de l'analyse du mot « même », où Derrida commente un passage de l'*Émile* de Rousseau : « D'autres femmes, des bêtes même, pourront lui donner [au nourrisson] le lait qu'elle lui refuse ; la sollicitude maternelle ne se supplée point » (Rousseau, 1762, p. 257).<sup>6</sup>

L'allaitement au sein est donc la figure de la scène d'hospitalité la mieux intentionnée et la plus naturelle, et *tout de même* aussi de son trouble ou de son abus le plus radical.

Cet argument sur la maternité structure une réflexion cruciale sur la langue maternelle, dans ce séminaire ainsi que dans *Le monolingüisme de l'autre*, et amène une parenthèse ultérieure sur la sollicitude en tant qu'elle serait une sorte de synonyme de la déconstruction elle-même.

Pour suivre mon fil, je remarquerai plutôt que la digression sur « à même » arrive juste après le passage sur la sollicitude maternelle ; et comment, dans cette veine, la figure de la relation duelle de l'allaitement *peut* déconstruire la naturalité de l'hospitalité et de son en-corporation.<sup>7</sup> D'abord l'enfant est accueilli par le sein, il est chez soi chez l'autre : à même, tout

---

<sup>6</sup> Texte cité dans Derrida (1995-1996), p. 58. Par erreur, symptomatiquement peut-être, Derrida dit ici avoir oublié de mentionner ce passage dans *De la grammatologie*.

<sup>7</sup> J'emploie cette tournure - « en-corporation » comme « mise en corps », pour marquer une différence par rapport à une « incorporation » et encore plus avec une « incarnation ».

contre l'autre. De plus, si l'on suit l'élaboration kleinienne de Derrida, cette demeure est à jamais clivée, elle est source de satisfaction et de frustration, de haine et d'amour. Et encore : cette relation représente précisément l'inversion de l'hôte invitant et de l'invité décrite par Derrida ; car la mère (sa substance : le lait, et le lait supplée le sang) n'est pas seulement, éthiquement, l'otage de l'invité : elle est littéralement hébergée, incorporée par l'autre, et ce à la fois sur le plan tangible, sur le plan symbolique et affectif, et sur le plan phantasmatique (la psyché de l'enfant est construite par les images ambivalentes de sa mère-monde). Et plus encore : quelques-unes parmi ces images incorporées cherchent à leur tour à s'incorporer l'enfant, à le morceler et l'engloutir. Et ce sujet est très littéralement l'otage de la mère. Si alors, suivant Imre Hermann dont parle Derrida dans un entretien de 1975 (cf. Derrida, 1975), l'on remarque que la mère est la descendante du nourrisson qu'elle fut, on peut s'amuser à multiplier *en abîme* les plis de cette condition.

## 5.

L'analyse sémantique de ce que Derrida appelle « mêmété » et de l'expression « à même » nous a orientés vers un axiome qui touche à l'hospitalité ; nous allons voir maintenant qu'elle nous conduit également vers un postulat qui spécifie ce-dernier.

L'axiome qui pose la finitude de l'hospitalité nous avait orientés vers le corps, la naissance, l'enfance, et vers le lait et le sang d'un sol maternel. Ceci peut s'avérer pour le moins régressif. Mais cela peut aussi troubler le sol sur lequel l'hospitalité est supposément fermement établie : ce sol pourrait être considéré, avant le corps social (famille, société civile, état), le corps personnel. C'est



pourquoi Derrida réitère souvent les considérations sur l'espace et la topologie en relation avec les innovations techniques : de la communication à la technologie médicale et génétique.

Dès lors, quelle est la relation entre la finitude et l'en-corporation de l'hospitalité ? Une singularité finie est en-corporée pour autant qu'elle n'est pas immatérielle : elle est étendue, et dès lors divisible et mutable. Ceci est nécessaire si une telle singularité doit être affectée et auto-affectée, parasitée et auto-parasitée. Un espace susceptible de contradiction, sinon l'espace comme condition de possibilité de la contradiction, auto-immunise ou déconstruit l'hospitalité. Le modèle de Derrida n'est pas cartésien, ni même kantien (à savoir, irréductiblement orienté, habité par un écart intime). Il s'agit d'une spatialité plus grotesque. Pour voir laquelle, revenons à la première occurrence d'« à même » que nous avons considérée.

Derrida écrit, on l'a vu : « ce n'est *plus là* [je souligne] un accident contingent. C'est une destinée, c'est une loi d'essence inscrite à même le corps de l'hospitalité, c'est l'espace et le temps de l'hospitalité ».

Cet emploi d'« à même » mérite trois considérations.

1) Il dénote en même temps quelque chose d'essentiel (non pas un accident contingent) et une modification (l'inscription sur un corps). Ce corps aurait toujours été inscrit avant toute possibilité d'en faire l'expérience comme d'un corps propre ou entier. « À même » convoque donc la secondarité originaire de l'écriture d'après Derrida. L'écriture est à même. À même est une impression. Soulignons aussi que, comme l'explique Derrida, cette structure est, « par simple analogie au moins [...] “comme” l'esthétique transcendantale de l'hospitalité » (Derrida, 1995-1996, pp. 256-257). Ce corps n'est pas celui d'un sujet singulier (l'incarnation d'un noumène) ; il n'est même pas un schème

transcendantal ; mais le schème ou plutôt la *Bild*, à savoir, le modèle qui représente la structure de l'expérience elle-même (qui dès lors comprend ou comporte plus d'une singularité).

2) Derrida dit : ceci n'est pas « là » un accident contingent. « Là » veut dire « dans cet espace à géométrie impossible ou non objectivable, non représentable », un espace qui comporte l'« être chez soi chez l'autre ». Cet espace est la forme du sol de l'hospitalité.

Pour le caractériser, Derrida recourt à un *postulat* :

Une topologie générale de l'enclave doit organiser toute théorie de l'ipséité comme hospitalité ou hostipitalité. *Dès lors que* [je souligne] l'ipséité du soi et du chez-soi comporte de l'enclave, tout devient plus compliqué [...], d'autant plus compliqué, à l'infini, qu'une enclave peut aussi être clivée en elle-même, et une enclave clivée, c'est aussitôt l'ouverture d'une enclave dans l'enclave [et d'autant plus encore que ceci] ne signifie même pas une ouverture-fermeture “*en abyme*” (*ivz*, p. 253) [même pas une figure dans une figure..., mais plutôt un pli dans un pli...].

Un peu plus tard Derrida répète : « Dès qu'il y a hospitalité, s'il y en a, il y a enclavement », « et invagination » (*ivz*, p. 255). Ceci est l'espace de l'hospitalité. Mais qu'est-ce qu'une enclave ? C'est « un lieu, un territoire extérieur enfermé à l'intérieur, une extériorité incluse » (*ivz*, p. 249). C'est un « for intérieur[,] un dehors exclu à l'intérieur du dedans » (Derrida, 1976, p. 13). En un mot, c'est une crypte, dans le sens technique développé par Abraham et Torok, d'après la veine bioanalytique hongroise et le motif du cannibalisme, et que Derrida généralise dans « Fors », et déjà dans *Glas* (1974).

3) La dernière remarque se doit à la question de la maternité. Ici c'est l'*hôtesse* de Klossowski, l'hôte féminin, la figure que

Derrida emploie pour personnifier la topologie contradictoire de l'hospitalité. Cette femme « est le premier moteur quant à l'hospitalité, le lieu où le chez-soi de l'un n'est qu'une enclave invaginée dans le chez-soi de l'autre », où « on est chez soi chez l'autre » (Derrida, 1995-1996, p. 256).

## 6.

Il faudrait confronter ce premier moteur soucieux avec celui, indifférent, d'Aristote, qui n'est peut-être pas singulier, mais sûrement infini : qui est dès lors seulement l'objet, mais non le sujet d'un désir. Un tout autre sol de l'hospitalité.

On pourrait aussi comparer ce paradigme soucieux de l'hospitalité avec celui de Benveniste, qui est viril et public, et où l'homme est habilité à incarner la souveraineté sur un corps social par la parole signifiante de ce corps.

On pourrait aussi suivre le motif bio- et physio-logique dans le séminaire, où Derrida renouvelle le motif traditionnel de l'animalité du politique à travers un autre modèle du vivant.

Je vais plutôt souligner le motif du langage, et en particulier, me basant sur la définition d'une hospitalité finie et en-corporée, ce que Derrida dit de l'inscription, tout contre un langage qui à son tour travaille tout contre le corps de l'hospitalité, de ce qu'il appelle des « référentialités singulières » (*ivi*, p. 166 note 1 ; cf. *ivi*, p. 309) : des noms propres, des dates, et des événements idiomatiques.

Suivons une dernière fois le fil de l'expression « à même ». Après un axiome et un postulat, il nous prêtera un exemple de cette référentialité.

Juste après l'explication d'« à même », Derrida dit :

ce petit mot “même”, dont l’homonymie, si on peut dire, avec le “m’aime” de “je m’aime” ou de “tu m’aimes” rend l’intraductibilité encore plus vertigineuse [...], pourrait être la dernière raison pour rester dans ce pays ou pour demeurer dans cette langue (*ivz*, pp. 62-63).

MEMEME, faisant écho au MUMMUM de *Finnegan’s Wake* (sur ce point cf. De Michele, 2022), Derrida mime la lallation. Ses lèvres s’auto-affectent (la généalogie du baiser, pour Freud lu par Derrida, est la même que celle du suçotement du pouce). Voici un cas de jouissance orale supplémentaire, quasi- ou infra-linguistique, en-corporée, et idiomatique. Ce langage, qui surgit à même les lèvres, qui s’étaye à même les dents, n’est pas « linguistique » à proprement parler. Il manifeste une sémiotique plus générale. Si l’hospitalité adhère à ce corps et à ce langage, alors ce corps et cette adhérence, et la redoutabilité d’un corps à même de parler, sont ce qui rend cette condition *de plus en plus compliquée*, comme le remarque Derrida.

## 7.

Comment nommer cette condition ?

S’il est vrai qu’un génie bioanalytique en facilite la formulation - celle d’une situation non linguistique, non sémantique, non propre-à-l’homme - on aura peut-être déduit notre conclusion. Mais, pour y parvenir, je vais passer par un autre biais, par une référence moins attendue, et par une autre année du séminaire *Hospitalité*.

Si, dans la première partie de ce texte, la trace presque

symptomatique, comme on vient de le voir, de l'expression « à même » nous a conduits jusqu'à un axiome (la finitude) et un postulat (la topologie d'enclave) établissant les traits de la corporéité qui sous-tend l'hospitalité déconstruite, ou en déconstruction, dans la seconde partie c'est le concept, ou mieux, le terme d'« animalité » qui nous permettra de définir la psyché d'une telle hospitalité.

Durant la seconde année du séminaire *Hospitalité*, Derrida dédie une place proéminente à la philosophie d'Emmanuel Levinas et à sa conception de l'hospitalité. Comme le notent ses éditrices (cf. Brault, Kamuf, 2022), le séminaire s'est tenu de façon inusuelle : normalement Derrida tapait soigneusement, puis lisait son scénario en face de son public. Or, pour celui-là, il a improvisé une partie considérable des séances (le texte a été reconstruit à partir de cassettes audio), et déployé des lectures suivies des textes abordés.

C'est aussi pour cela que Derrida montre ici autant son adhésion à la pensée de Levinas, à sa conception de l'hospitalité et à l'articulation de la responsabilité et de la liberté, comme il se montre très intéressé par sa conception d'une constitution passive et intermittente de l'ipséité. Ceci mérite d'être noté si l'on songe au précoce *Violence et métaphysique*, fort critique de la tentative lévinassienne de penser un au-delà de la violence, comme le suggère Derrida, en mobilisant une posture théologico-négative. Plus tard, dans *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, Derrida se fait d'abord critique par rapport à l'enjeu de la différence sexuelle, comme dans *Adieu, à Emmanuel Levinas*, qui reprend les premières séances d'*Hospitalité II*, et, en dépit d'une lecture généreuse, ne laisse pas percevoir la proximité que les séances suivantes semblent exhiber.

Il faut alors revenir aux assomptions qui, dans *De la grammatologie* et déjà dans le séminaire *Heidegger, la question de l'Être et l'Histoire*, exposaient la généalogie de la notion de trace. Dans la même page, celle-ci est reliée à Freud, Nietzsche, et Levinas. L'occurrence de ce nom propre est un hapax dans ce livre (Derrida, 1967, p. 103) comme dans ce séminaire (Derrida, 1964-1965, p. 227), mais cela renforce peut-être sa saillance. Néanmoins on peut encore trouver difficile de percevoir la pertinence de l'articulation de ce trio : Nietzsche et Freud, à leur corps défendant, s'accouplent facilement sous la plume de Derrida, notamment si l'on cherche à saisir sa pensée d'une structure de l'expérience qui dépend de la notion d'animalité (c'est le but de ma thèse doctorale : De Michele 2021a). Pourtant, précisément dans *L'animal que donc je suis* ou dans *Il faut bien manger* Derrida est très critique de l'humanisme de Levinas et de son déni violent de l'autre animal. De l'autre côté, lorsque Derrida relie la psychanalyse et l'empirisme nietzschéen à une radicalisation de la réduction phénoménologique, ou à la question d'une impossible responsabilité qu'une subjectivité vulnérable et non-autonome doit endurer avant de recourir ou tendre à la liberté, on perçoit alors les raisons de ladite articulation.

Cette mise en contexte permet de lire de façon stratifiée le passage suivant, qui provient du séminaire *Le parjure et le pardon I*, prolongation directe de la deuxième partie d'*Hospitalité II* :

un événement, tout événement, est *traumatique*. Et le traumatisme [...] est ce qui rend précaire [toute] distinction entre le point de vue du sujet et ce qui se produit indépendamment du désir (Derrida, 1997-1998, p. 407).

Il est, dans le désir, ce qui le constitue comme possible, et y insiste en lui résistant, comme l'impossible : du dehors, irréductiblement, comme du non-désir, de la mort et de l'inorganique [...]. Inappropriabilité de l'autre (Derrida, 2001, p. 46).<sup>8</sup>

Ainsi quand, revenant à *Spéculer - sur "Freud"*, on lit que « le principe de plaisir [...] *déchaîne* en lui l'autre *absolu* » (Derrida, 1980, p. 288), on peut déjà percevoir ladite articulation. Mais celle-ci ne devient justement perceptible qu'après la lecture du séminaire *Hospitalité II*.

Dans les paragraphes qui suivent je vais donc développer les effets de ce couplage de Levinas et « Freud et Nietzsche », à savoir, d'une pensée de l'hospitalité et d'une affirmation de l'animalité ou de la non-humanité. La non-humanité de l'hospitalité, ceci sera notre deuxième fil conducteur. Dans le cadre posé par la lecture derridienne de Levinas, ce développement peut signifier : critiquer l'humanisme de Levinas, ou au contraire souligner ces traits de la subjectivité chez Levinas qui peuvent définir une structure *non humaine* de l'expérience.

## 8.

Ainsi, en interrogeant cette proximité de Derrida avec Levinas, mon premier pas sera critique, et le second sera constructif. Par mon repérage critique, je vais montrer le rôle systématique qu'a

---

<sup>8</sup> Ce passage (qui ne se trouve pas dans le séminaire) est la suite directe du précédent dans la version publiée.

l'animalité dans la pensée levinassienne de l'accueil, tout en suivant son articulation avec la première figure que je remarquerai : la féminité. Dans le passage suivant, je vais montrer comment Derrida emploie la notion d'animalité pour définir le sol ou la condition d'un tel accueil, à travers le motif levinassien de la vulnérabilité.

Ma critique s'adresse d'abord à Derrida pour ne pas avoir été assez critique. Alors que quelques mois plus tard, à Cerisy, parlant d'animalité, il sera inflexible dans sa lecture de *Nom d'un chien ou le droit naturel* (cf. Levinas, 1963), l'enjeu de l'animal ou du non-humain ne semble pas crucial dans le séminaire *Hospitalité*. Derrida s'y concentre plutôt sur la figure du féminin (ou du non-viril), et donne une lecture généreuse du traitement de la féminité dans *Totalité et infini* (1961). Ceci est justifié par le fait que Derrida considère la féminité chez Levinas en tant que figure de l'hospitalité, et de l'hospitalité comme d'une structure originaire du Moi ; et plus encore, comme la condition de possibilité de l'accueil de l'autre. Pour pouvoir accueillir ou recevoir l'Autre, d'après Levinas, le Moi doit d'abord s'affirmer - non pas comme le cas d'une généralité (comme une substance parmi les autres) mais comme une instance séparée et solitaire. Cette solitude n'est pas unicité, mais séparation, et la séparation défait l'unicité : le Moi n'est pas la particule d'un Esprit ou d'une substance unique. Il est plutôt un *psychisme* dans un monde pluriel : une « créature », séparée de son créateur, ainsi que des autres créatures, et du reste de la création.

Dès lors, le Moi a besoin d'une demeure. Donc d'une femme. La figure de la maison se tient sur un terrain mitoyen : entre le Moi comme affrontant le monde du besoin et de la jouissance matériels (ici, l'Autre assume la forme de l'altérité matérielle), et le Moi comme affrontant le monde social et moral, où arrive le



choc du visage (l'expression, comme langage, de l'altérité humaine comme de l'humanité elle-même). Entre ces deux situations se tient la figure de la maison : la maison est la situation que le Moi établit, et depuis laquelle il peut exercer un travail sur l'altérité matérielle, mais aussi accueillir l'arrivée de l'autre humain. Mais, ce qui est le plus important, la maison n'est pas un espace autistique : si cet espace s'ouvre sur l'Autre (le visage d'un altérité virile et *parlante*), il est aussi ouvert *par* l'Autre (le sein d'une altérité féminine et *silencieuse*).

Il ne serait pas inopportun de stigmatiser l'opposition entre l'altérité douce, muette, et réservée du féminin, et la « droiture », le « percement », l'« enseignement », l'érection, en un mot la rigueur du visage qui est l'expression de l'altérité virile. Quant à Derrida, il reconnaît bien cette opposition régressive, et pourtant souligne aussi que

Il n'y aurait ni accueil ni hospitalité sans [l']altérité radicale qui suppose elle-même la séparation. Le recueillement, l'être-ensemble lui-même suppose la séparation infinie, [car] le chez-soi de la maison n'[est] pas nature ou racine, [mais] réponse à une errance (Derrida, 1996-1997, p. 72).

L'accueil suppose le recueillement qui suppose l'accueil. Et cette co-implication défie la chronologie autant que la logique (*ibid.*, p. 79).

De cette façon Derrida peut surimprimer deux interprétations : l'une clairement androcentrique, l'une potentiellement féministe. Et cette structure originnaire ne serait pas inscrite dans une téléologie, mais plutôt suspendue dans l'oscillation de l'indécidable. Je pense que Derrida se trompe ici : chez Levinas

(dans *Totalité et infini*) il y a une chronologie et une logique ; y a donc une téléologie, et même une archéo-téléologie, même si l'*arché* en question n'est pas un étant, ou l'Être, même pas une origine, mais l'altérité elle-même, mieux encore, la séparation. C'est précisément ce qui est impliqué par ces passages : « La maison choisie est tout le contraire d'une racine. Elle *indique* un dégagement, une errance qui l'a rendue possible » (Levinas, 1961, p. 187). Ou : « Le recueillement se réfère à un accueil » (*ivi*, p. 165).

Cette référence est l'indication d'une provenance et d'une destination. C'est une *orientation*, Et elle dépend de l'expression de l'autre suivant trois sens *virils* : l'acte de création (divine) ; l'acte d'enseignement d'un maître (devait-il surgir du visage de « la veuve et l'orphelin » - qui sont toujours mentionnés après « le pauvre et l'étranger ») ; et l'acte de fécondité, qui produit l'autre à travers le Moi (à savoir la paternité, relation entre père et fils qui reproduit la création, mais entre créatures). L'expression, donc, de Dieu, du maître, et du père.

Derrida, justement, dit que l'hospitalité pure pour Levinas est étrangère à l'anticipation, à la modalité du « pas encore » (Derrida, 1996-1997, p. 147). Mais ceci ne vaut pas pour l'« hospitalité féminine ». Non seulement celle-ci est une figure, inscrite dans une chronologie et une logique. Non seulement elle *est* donc une figure, et par conséquent chez Levinas il y a une téléologie : il y a même tout un système. De plus, ce qui révèle l'aspect systématique de sa pensée de l'altérité, et la place qu'y est réservée à la féminité, est la figure de l'animalité (ou son quasi-synonyme l'inhumanité). L'opposition humain/non-humain (ou in-humain) *assemble*, pour ainsi dire, la métaphysique de la séparation.

Parmi tant d'autres, ce passage, que Derrida cite aussi, est indicatif :

Le simple vivre de... l'agrément spontané des éléments n'est *pas encore* l'habitation. Mais l'habitation n'est *pas encore* la transcendance du langage. Autrui qui accueille dans l'intimité n'est pas le vous du visage qui se révèle dans une dimension de hauteur, mais précisément le tu de la familiarité : langage sans enseignement, langage silencieux, entente sans mots, expression dans le secret (Levinas, 1961, p. 166, je souligne).<sup>9</sup>

Un cadre orienté, tout un *Bildungsroman* est présupposé ici, où s'arrangent l'animal, l'enfant, le féminin, le viril (l'inauthentique et l'authentique). Pour lire ce passage il faudrait déployer toute la métaphysique qui soutient l'anthropologie de *Totalité et infini*. Limitons-nous au schéma suivant.

1) Le point de départ du récit est la séparation : le fait de la pluralité de la créature. 2) Puis, le Moi se pose dans l'égoïsme, par l'acte de la jouissance. 3) Ensuite on rencontre un trouble de la jouissance, qui est jouissance d'une altérité : ce trouble émerge contre l'indistinction élémentale de ce dont l'on jouit (par exemple en mangeant) ; d'où un premier « décollage » de la dépendance animale (« Par là se décrit certainement la possibilité de décoller de la condition animale » [Levinas, 1961, p. 159]). On s'élève ainsi à un deuxième niveau : le Moi bâtit une demeure, dont la condition de possibilité est néanmoins une altérité féminine. 5) La maison a portes et fenêtres, elle est ouverte à l'extérieur, et cette relation à l'altérité (une altérité sociale et virile) donne origine au travail, à la production

---

<sup>9</sup> Texte cité dans Derrida (1996-1997), p. 81.

d'œuvres.<sup>10</sup> 6) Puis, on rencontre ici un nouveau trouble : « L'existence économique (*tout comme l'existence animale*) malgré l'infinie extension de besoins qu'elle rend possible demeure dans le Même. Son mouvement est centripète » (*ivi*, p. 191, je souligne). Le Moi est accaparé dans un niveau économique, sociopolitique, et même géopolitique de l'élémental : l'argent, l'échange, l'aliénation, y compris celle de l'institution, la subjection anonyme à l'État. 7) À ce troisième niveau le Moi doit recevoir proprement l'enseignement du visage de l'autre, et apprendre à son tour la nécessité de s'exprimer authentiquement (non seulement d'agir et œuvrer), de façon responsable avant même que libre. 8) On rencontre encore ici la féminité : l'expression propre de la séparation passe par l'*eros*, et doit supporter un autre trouble : la possibilité de l'animalisation élémentaire de la volupté. 9) Enfin, tous les troubles surpassés, on rejoint la filiation : la relation d'un père fini à un fils fini (que Levinas nomme « fécondité »), qui signifie le retour à la séparation congénitale dont on était parti.

L'animalité est la figure clé qui articule cette fresque. Emprisonné dans le circuit du comportement, l'animal de Levinas, comme celui d'Heidegger, ne peut à proprement parler jouir, ni même avoir un corps. Surtout, il ne peut être troublé. L'animalité est ici autisme comme figure du négatif. Elle est appropriation aveugle, exercice monotone de l'identité ; jouissance, reproduction et représentation, volupté – mais sans (respect pour l') autre. Besoin, sans Désir (alors que pour

---

<sup>10</sup> Et pourtant : « L'action n'exprime pas [...]. Les œuvres signifient leur auteur, mais indirectement, à la troisième personne » (Levinas, 1961, p. 62).

Levinas le Désir est la relation à l'infinité ; ou : la séparation *est* désir). Mieux encore : *allergie*.

Mais – donc – tout l'effort de ce livre, dit Levinas, est d'affirmer l'humain contre ou par-delà l'inhumain et l'animal. C'est dire, affirmer « une relation non allergique avec l'altérité » (*ivi*, p. 39). Cette distinction, avec toutes ses implications biologiques, biopolitiques, et de politique biologique, persistera chez Levinas au moins jusqu'à *À l'heure des nations* (1988), cité par Derrida, qui y remarque, dans le séminaire, cette « terrible alternative de l'inhumain ou de l'humain » (Derrida, 1996-1997, p. 44).<sup>11</sup>

## 9.

*L'animalité est allergie* : cette définition me permet d'en venir à mon second point, constructif. Comme dit, l'animalité joue ici un rôle définitoire et non seulement critique.

Derrida ouvre la 4<sup>ème</sup> séance d'*Hospitalité II* annonçant qu'il parlera du rapport de l'hospitalité au mal, ou plus précisément d'un « mal d'hospitalité », mal qui signifie à la fois maladie, manque, ainsi que malheur et méchanceté, mais aussi désir, quant à l'hospitalité. Il dit qu'il articulera ce mal d'hospitalité, la maladie, la mort, la folie, avec deux motifs de Levinas qu'il introduit ainsi : la vulnérabilité et la visitation. Derrida souligne ainsi la distinction entre hospitalité d'invitation (j'invite quelqu'un ou quelque chose que dès lors j'attends) et hospitalité de visitation (quelqu'un ou quelque chose arrive en dehors de toute prémonition et pré-immunisation). Celle-ci, par-delà toute horizontalité, téléologie, et horizon d'attente, est l'hospitalité elle-

---

<sup>11</sup> Derrida (1996-1997) p. 43 cite Levinas (1988) p. 113.

même : exposition à l'infinitude de l'altérité. Mais « l'effraction » de cette hospitalité est « traumatisante » : elle est « la ruine de l'hospitalité dans l'hospitalité, la ruine du chez-soi » (Derrida, 1996-1997, p. 119). *L'hospitalité est pathologique*.

Si cette hospitalité définit la métaphysique tout comme la structure élémentaire du psychique, alors cette pathologie est précisément ce qui, pour Levinas, retourne une perspective kantienne pour laquelle l'autonomie est condition de possibilité (*ratio essendi*) du devoir et de la responsabilité (qui en est *ratio cognoscendi*). Si le sujet est hétéronomique, s'il est hôte et otage, alors cette pathologie est la condition de la responsabilité qui est la condition de toute autonomie.

On a mentionné le « choc » qui fait « décoller l'humain de l'animalité ». Derrida note que, parlant de « la blessure violente qui fait du sujet un sujet » (*ivi*, p. 121), déjà dans *Totalité et infini*, Levinas mobilisait un vocabulaire psychiatrique, qui deviendra plus explicite dans *Autrement qu'être* (1974). Derrida souligne notamment le mot « allergie ». Pour Levinas, dit-il, « l'allergie est une allergie au traumatisme, à la psychose, à la persécution » (*ivi*, p. 122), à savoir, allergie à la raison entendue comme l'accueil vulnérable du tout autre. Le refus allergique de l'autre « fait signe vers cette animalité naturelle, ce *conatus essendi* de l'être biologique qui tend à persévérer dans son être » (*ibidem*). Mais, comme on l'a dit, seul l'humain, par opposition à l'animal, est ouvert à être « malade d'amour [...] ou d'hospitalité, [ou] mortel, [ou] traumatisable, [ou] sujet à la psychose, [ou] responsable, [ou] hôte, [ou] otage » (*ivi*, p. 123). *L'allergie est inhumanité humaine*.

Et ici, alors qu'il développe ces remarques, Derrida en appelle soudainement à Kafka (*Der Bau* et *Fürsprechen*), pour (se) demander : « *Qu'est-ce qu'habiter ?* » et dit que poser cette

question équivaut à poser la question de l'animal, et puis suggère qu'« il est difficile de dire aussi que l'habitation humaine est totalement hétérogène à l'animalité, à la protection d'un organisme biologique qui cherche la survie au milieu d'un milieu menaçant ». Et puis, de façon plus affirmative : « On pourra toujours décrire la demeure humaine comme la protection d'un animal » (*ivi*, pp. 123-124).

Derrida est en train de dire que l'hospitalité n'est pas le propre de l'homme, car elle n'est *pas a-inhumaine*. Ainsi, quand suivant Kafka il caractérise le sujet obsédé et persécuté, le moi narrateur, le *Ich* ou le *Je* de ses textes, il décrit « le *je persécuté* du *je suis suivi* (le *je suis* du *cogito sum* est d'abord un *je suis suivi*, je vis comme un je suis moi qui suis suivi) » (*ivi*, p. 132). On reconnaît ici les formulations de *L'animal que donc je suis* (Derrida, 2006, pp. 76 et ss. et *passim*).

Mais Derrida fait encore un pas de plus : non seulement il dit que l'hospitalité ne doit pas se détourner de l'animalité ; non seulement il dit aussi qu'elle n'est pas étrangère à l'animalité (et donc qu'un psychisme animal, pour lui, peut être hôte et otage). Il propose aussi de reconnaître, dans la perspective de Levinas, dans la vulnérabilité, passivité radicale, et compassion radicale de sa métaphysique, la structure de l'animalité elle-même. Voici comment une pensée de la trace peut ajouter le legs de Freud, Nietzsche et Levinas au regard du problème du vivant.

Ainsi, lorsqu'il lit la préface d'*Autrement qu'être*, Derrida commente : « le "pathologique", cela veut dire que j'agis non pas comme sujet libre et rationnel mais comme sujet assujéti à ses passions, ses intérêts, ses mobiles empiriques » (Derrida, 1996-1997, p. 262). Mais celle-ci est la définition de l'animalité pour Aristote, et du perspectivisme de Nietzsche, ou encore d'une subjectivité postfreudienne. Cette hétéronomie, cette « passivité

que nous trouvons dans l'hospitalité devant la visitation », dit Derrida, « c'est de la psychose avant la psychologie, [...] c'est le traumatisme avant la psychanalyse » (*ivi*, p. 263). « Le rapport à l'autre, c'est la psychose » (*ivi*, p. 277). Et : « je suis, *cogito sum*, en tant que traumatisé » (*ivi*, p. 275). Jusque (c'est la toute dernière page du séminaire publié) à ce que Derrida risque ce qui suit : un soi passif, vulnérable, persécuté,

cette ipséité, est la condition de possibilité de la substitution éthique comme compassion, sacrifice, expiation, etc. La question est alors, une fois encore : qu'est-ce qu'un soi, une ipséité ? Si l'auto-affection, l'auto-mouvement, le fait de pouvoir se mouvoir, s'émouvoir et s'affecter en est la condition et en vérité la définition, elle est le propre de ce qu'on appelle le vivant en général, et non seulement de l'homme mais aussi bien de l'animal, de la compassion avec l'animal (*ivi*, p. 354).

Ici Derrida recourt à Levinas pour penser *l'animalité comme non-allergie*.

De nouveau, ce que Derrida déploie dans *L'animal que donc je suis* à propos de la compassion est anticipé ici, mais à travers un recours direct à Levinas (cf. Derrida, 2006, pp. 47-50). On voit ce qu'une pensée de l'auto-immunité peut devoir à une pensée dés-humanisée de l'allergie. Et si l'on considère ce que Derrida dit dans *De quoi demain*, à partir de l'enjeu du clonage humain, sur l'articulation de déterminisme et liberté (cf. Derrida, Roudinesco, 2001 pp. 63-82, 83-104), on pourrait même esquisser un modèle freudo-levinassien du psychique. Dans ce modèle, une pluralité de mécanismes psychiques permettrait à quelque chose (l'autre ou l'événement) d'arriver : la pluralité des mécanismes libère l'ipséité de l'emprise de la machine d'un



vivant qui continue à se reproduire dans l'identité en empêchant l'arrivé de l'inattendu. En même temps, une machine plurielle ferait de l'hétéronomie une condition de la responsabilité et de l'autonomie. Ce modèle convient aussi à la notion lévinassienne d'une constitution intermittente de l'ipséité, où le Moi, à chaque fois, est le résultat d'une substitution absolue de soi à soi, par-delà toute continuité ou persévérance dans l'être : je *suis* l'autre de l'autre que je *suis*.

## 10.

En radicalisant l'intuition bioanalytique comme à travers la pensée lévinassienne, nous avons vérifié qu'un principe psychanalytique est au cœur d'une réflexion déconstructive sur l'hospitalité, au regard de la formalisation de la topologie de sa corporéité, comme de la qualité de son psychisme, et nous avons vu comment, de façon programmatique, Derrida relie ce principe à l'affirmation d'une animalité. Celle-ci ne comporte pas le passage en deçà de l'humanité vers un terrain commun et plus profond, où l'hospitalité et la compassion trouveraient leur source. En assumant cette qualité animale - qui, surtout et comme l'hospitalité, passe par et par-delà le langage et la traduction - il s'agit plutôt de se confronter au décryptage toujours à venir de la symptomatologie de l'enclave cryptique et d'une machinalité partagée. À venir, ce décryptage reste sans promesse d'une signification ultime ou première ; si la déconstruction est plus d'une langue, elle est aussi *infans*, *child-*

*like*, et *animal-like* : et elle ne veut rien dire (cf. Derrida, Cixous, 2009, pp. 210, 213). L'assomption de cette condition asignifiante est peut-être la *ratio cognoscendi* de l'hospitalité en déconstruction.

## Bibliographie

- Abraham, N., Torok, M. (1976), *Le Verbier de l'homme aux loups*, Flammarion, Paris.
- Bennington, G. (2017), *Kant on the Frontier: Philosophy, Politics, and the Ends of the Earth*, Fordham University Press, New York.
- Id. (2024), *Derrida on the Line: Scattered Reflections on the Frontiers, Borders, Limits and Ends of Deconstruction*, in *Word and Text. A Journal of Literary Studies and Linguistic*, vol. 14, pp. 75-88.
- Benveniste, É. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, Minuit, Paris.
- Biondi Dal Monte F., Forti M., Raineri L. (éds.) (2024), *Migrazioni e governance digitale. Persone e dati alle frontiere dell'Europa*, Carocci, Roma.
- Brault, P.-A., Kamuf, P. (2022), *Note des éditrices*, in Derrida (1996-1997), pp. 11-18.
- Brugère, F., Le Blanc, G. (2018), *La fin de l'hospitalité*, Flammarion, Paris.
- D'Angelo, D. (2024), *Derrida: sul metodo, sull'ospitalità, sull'etica. Riflessioni in margine a Hospitalité I*, in *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, vol. 20, pp. 53-69.

- Dalmasso, G. (éd.) (2007), *A partire da Jacques Derrida: scrittura, decostruzione, ospitalità, responsabilità*, Jaca book, Milano.
- De Michele, G. (2021a), *De l'animalité de la lettre. La pensée animale de la déconstruction*, Thèse doctorale, soutenue à l'Université Paris 8 le 15 octobre.
- Id. (2021b), *Comment le dénier : legs de Melanie Klein*, in *Bollettino Filosofico*, vol. XXXVI, pp. 19-33.
- Id. (2022), *La toilette entre Derrida et Joyce. Une stratégie d'appropriation*, in *L'inconscio, Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi*, n. 13, pp. 104-131.
- Derrida, J. (1964-1965), *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, Galilée, Paris 2013.
- Id. (1967), *De la grammatologie*, Minuit, Paris.
- Id. (1975), *Entre crochets*, dans Id. (1992), pp. 13-36.
- Id. (1976), *Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok*, dans Abraham, Torok (1976), pp. 7-73.
- Id. (1980), *La carte postale*, Flammarion, Paris.
- Id. (1988), *Mémoires pour Paul De Man*, Galilée, Paris.
- Id. (1989-1990), *Politiques de l'amitié. Manger l'autre*, séminaire inédit, Archives IMEC, Fonds Derrida.
- Id. (1992), *Points de suspension*, Galilée, Paris.
- Id. (1995), *Archive Fever. A Freudian Impression*, engl. trans., University of Chicago Press, Chicago and London 1996.
- Id. (1995-1996), *Hospitalité*, vol. I, Seuil, Paris 2021.
- Id. (1996), *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris.
- Id. (1996-1997), *Hospitalité*, vol. II, Seuil, Paris 2022.
- Id. (1997), *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris.
- Id. (1997-1998), *Le parjure et le pardon*, vol. 1, Seuil, Paris 2019.
- Id. (2000), *Hostipitality*, in *Angelaki*, vol. 5., n. 3, pp. 3-18.
- Id. (2001), *Papier machine*, Galilée, Paris.

- Id. (2002), *Acts of Religion*, Routledge, New York-London.
- Id. (2006), *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris.
- Id., Cixous, H. (2009), *Bâtons rompus*, dans Dutoit, Romanski (éds.) (2009), pp. 177-122.
- Id., Dufourmantelle, A. (1997), *De l'hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Calmann-Lévy, Paris.
- Id., Roudinesco, É. (2001), *De quoi demain*, Fayard-Galilée, Paris.
- Diagne, S. B. (2022), *De langue à langue : L'hospitalité de la traduction*, Albin Michel, Paris.
- Di Cesare, D. (2017), *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Dutoit, T., Romanski, P. (éds.) (2009), *Derrida d'ici, Derrida de là*, Galilée, Paris.
- Gentile, A., Vossenkuhl, W. (éds.) (2023), *L'idea di «limite» nel pensiero filosofico. I confini della ragione e gli orizzonti della conoscenza*, in *Areté. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences*, vol. 8.
- Kakoliris, G. (2024), *Jacques Derrida on the Aporias of Hospitality*, Palgrave Macmillan, Cham.
- Kamuf, P. (2020), *Visitation*, in *Derrida Today*, vol. 13, n. 2, pp. 171-177.
- Kearney, R., Fitzpatrick, M. (2021), *Radical Hospitality: from Thought to Action*, Fordham University Press, New York.
- Leroux, G. (2020), *Hospitalité et substitution : Derrida, Levinas, Massignon*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal.
- Levinas E. (1961), *Totalité et infini*, Librairie Générale Française, Paris 1990.
- Levinas, E. (1963), *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris.

- Levinas, E. (1988), *Les nations et la présence d'Israël*, in *À l'heure des nations*, Minuit, Paris.
- Martis, J. (2017), *Subjectivity as Radical Hospitality: Recasting the Self, with Augustine, Descartes, Marion, and Derrida*, Lexington books, Lanham.
- Naas, M. (2024), *Threshold Phenomena: Derrida and the Question of Hospitality*, Fordham University Press, New York.
- Nouss, A. (2015), *La condition de l'exil : penser les migrations contemporaines*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Prenowitz, E. (1995), *Right on* [à même], in Derrida (1995), pp. 103-111.
- Rogozinski, J. (2024), *Inhospitalité*, Cerf, Paris.
- Rousseau, J.-J. (1762), *Émile, ou de l'éducation*, dans Id. (1969), pp. 241-880.
- Id. (1969), *Œuvres complètes*, t. 4, Gallimard, Paris.
- Sebbah, F.-D. (2001), *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris.
- Still, J. (2010), *Derrida and Hospitality: theory and practice*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

## **Abstract**

### **Body and Psyché of the Hospitality in Deconstruction**

This article explores the role of psychoanalysis in Jacques Derrida's elaboration of a deconstructive thought of hospitality. In the first part, it addresses the first year of the Hospitality seminar and the motif of the body of hospitality. In this context, the notion of the 'crypt', derived from the Hungarian branch of psychoanalysis, proves decisive in defining the topology of hospitality. In the second part, it addresses the second year of the

seminar and the motif of the psyche of hospitality. Here, through a quasi-psychoanalytical approach to Levinas, the notion of animality proves to be the keystone of Derrida's reading and theorisation.

**Keywords:** Animality; Crypt; Deconstruction; Hospitality; Psychoanalysis.



# **Il soggetto della scrittura.**

## **Per un'estetica della resistenza**

**Michele Di Bartolo**

### **1. Psicoanalisi e decostruzione del soggetto**

In una conversazione con Élisabeth Roudinesco, Derrida dichiara di aver iniziato ad avvertire «la necessità della psicoanalisi» nel proprio lavoro a seguito dell'elaborazione - avvenuta tra 1963 e il 1965 - della problematica della traccia. Tale problematica, come è noto, è connessa alla messa in discussione del primato del presente e, soprattutto, della presenza a sé della coscienza, tratto costitutivo della nozione occidentale di soggettività da Platone alla fenomenologia husserliana.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Come ha mostrato ampiamente Vincenzo Costa, sarebbe riduttivo limitare il senso del confronto derridiano con Husserl al solo momento decostruttivo. Il rapporto che il filosofo francese intrattiene con la fenomenologia è, come sempre quando si ha a che fare con Derrida, duplice. Da una parte egli intende il programma husserliano della filosofia come scienza rigorosa come una riproposizione della metafisica della presenza, dall'altro riconosce alle analisi fenomenologiche della temporalità e dell'intersoggettività il merito di aver mostrato «un movimento irriducibile in cui la non-presenza, il non-ora e l'altro, lungi



Fino al 1965 non avevo ancora preso in considerazione la necessità della psicoanalisi all'interno del 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 psicoanalisi. Sia chiaro, non è che fino a quel momento fossi completamente ignaro o digiuno di psicoanalisi, ma la mia conoscenza di questa disciplina non era né in linea teorica né di fatto integrata, e neppure connessa, alla mia personale problematica filosofica [...]. Il problema della traccia - principio di contestazione e fermento strategico della decostruzione - doveva essere necessariamente collocato nell'ambito e lungo i confini della psicoanalisi (Derrida, Roudinesco, 2001, p. 233-234).

Il contesto a partire dal quale Derrida mette a punto la questione della traccia è quello della fenomenologia di Edmund Husserl, alla quale consacra i suoi primi lavori di ricerca e che rimane un punto di riferimento imprescindibile per comprendere il senso della decostruzione. Se in un primo momento Derrida aveva messo al centro della propria riflessione il ruolo della scrittura come condizione di possibilità della scienza, è con *La voce e il fenomeno* che la struttura della soggettività viene pensata, sempre a partire dalla fenomenologia, in termini scritturali. Husserl, ripetendo il gesto inaugurale della metafisica della presenza, aveva rintracciato nel dialogo che la coscienza intrattiene con se stessa una forma di espressione pura capace di fare a meno della

---

dall'essere costituiti da una soggettività che li precederebbe, si vedono riconoscere un ruolo costituente» (Costa, 1996, p. 21).

mediazione del segno. Ora, Derrida, impiegando le analisi sulla costituzione temporale della soggettività condotte altrove dallo stesso Husserl, conclude che la struttura della soggettività risulta costitutivamente semiotica.<sup>2</sup> Infatti, perché il dialogo della coscienza con se stessa possa fare a meno di segni, ogni atto di pensiero dovrebbe esaurirsi nell'immediatezza del momento presente. «La presenza a sé deve prodursi nell'unità indivisa di un presente temporale per non aver nulla da farsi sapere per la procura del segno» (Derrida, 1967b, p. 95). Di qui la posizione di Husserl nei confronti di una certa logica del ritardo e della non-presenza implicata dalla nozione di inconscio.

Non è un caso se le *Vorlesungen* sulla coscienza interna del tempo confermano il predominio del presente e respingono nello stesso tempo il “troppo tardi” del divenir-cosciente di un “contenuto inconscio”, cioè la struttura della temporalità implicata da tutti i testi di Freud (*ivi*, p. 98).

D'altra parte, osserva ancora Derrida, è lo stesso Husserl a riconoscere che «nessun adesso può certo essere isolato come istante e puntualità pura» (*ivi*, p. 96). Perché la presenza del presente sia possibile è necessario affermare anche una forma di non-presenza e cioè il ricordo e l'attesa primari, la ritenzione e la protenzione. La costituzione temporale della soggettività introduce, al cuore della presenza a sé della coscienza vivente, la non presenza e l'assenza. «Questa intimità della non-presenza e

---

<sup>2</sup> «Mentre l'*Introduzione* sosteneva che per avere delle idee scientifiche bisogna che siano scritte, *La voce e il fenomeno* afferma che non esiste un io, o un fenomeno in assenza di segni [...]. Se l'io è fatto di tempo, e il tempo è flusso (rimando, rinvio, differenza), allora l'io, e i suoi contenuti, sono fatti della stessa stoffa di cui sono fatti i segni» (Ferraris, 2003, p. 31).

dell'alterità alla presenza intacca, alla sua radice, l'argomento dell'inutilità del segno nel rapporto a sé» (*ivi*, p. 101).

È esattamente a questa altezza che si rende necessario l'innesto della psicoanalisi sul tronco della fenomenologia e, più in generale, della filosofia. Proprio perché la filosofia si fonda sul privilegio del presente, osserva Derrida, essa deve confrontarsi con un pensiero altro.

È proprio intorno al privilegio dell'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 forzosamente il suo contrario, né necessariamente una meditazione dell'assenza negativa, anzi una teoria della non presenza come inconscio (*ivi*, p. 98).

Troviamo qui sia il nucleo fondamentale della problematica filosofica di Derrida, sia il punto in cui il suo pensiero incontra la psicoanalisi senza poterne più fare a meno.

La mia preoccupazione era di trovare, all'interno di una logica dell'inconscio - ma debbo dire che personalmente non ho mai usato questa espressione - qualcosa che potesse sostenere un discorso di cui sentivo, a partire da un'altra prospettiva e secondo un'altra logica, la necessità. Si trattava 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 e dell'alter ego, della presentazione del senso, della vita e del presente nell'ambito della fenomenologia - che rappresentava allora per me la sostanza del pensiero e del discorso, anche se il

rapporto con la fenomenologia husserliana costituiva anche l'ambito privilegiato delle problematiche decostruttive (Derrida, Roudinesco, 2001, p. 235).

## **2. Scrittura, resistenza, memoria**

In una conferenza tenuta all'*Institut de Psychanalyse* nel marzo del 1966 e poi pubblicata nell'estate dello stesso anno su *Tel Quel*, Derrida prende in esame le rappresentazioni della psiche proposte da Freud nell'arco di un trentennio compreso tra il 1895 e il 1925, rilevando come queste vadano sempre più «conformandosi ad una metaforica della traccia scritta» (Derrida, 1967a, p. 258). Nel *Progetto di una psicologia* del 1895, Freud fissa fin da subito uno dei capisaldi di tutta la sua riflessione, affermando che ciò che rende possibile lo psichico è quella «facoltà di subire un'alterazione permanente in seguito a un evento» che chiamiamo memoria (Freud, 1895, p. 204). Già nel *Progetto* del '95 emerge un problema che troverà soluzione solo trent'anni dopo nella *Nota sul "Notes magico"*. Una macchina di scrittura, per poter rappresentare adeguatamente l'apparato psichico, dovrebbe essere in grado di conservare le tracce senza tuttavia saturarsi.

Deve necessariamente render conto nello stesso tempo [...] della persistenza della traccia e della verginità della sostanza che la riceve, dell'incisione dei solchi e della nudità sempre intatta della superficie ricettiva o percettiva: in questo caso, dei neuroni (Derrida, 1967a, p. 259).

Perché tali neuroni possano assolvere contemporaneamente alle due funzioni, Freud introduce un'ipotesi che Derrida invita a leggere non tanto come una descrizione neurologica, ma come un modello metaforico. Secondo tale modello, vi sarebbero dei neuroni (i neuroni  $\psi$ ) capaci di opporre una resistenza - la barriera di contatto - alle stimolazioni provenienti dal mondo esterno. Proprio in virtù di questa resistenza essi possono conservare l'impronta, la traccia dell'esperienza, dando così luogo alla memoria. Lo stimolo esterno si apre un cammino - la facilitazione - facendo breccia nella resistenza opposta dal tessuto nervoso e lasciando aperta una via. Solo i neuroni  $\psi$  sono in grado, proprio in virtù della resistenza che oppongono, di dare luogo alla memoria. Dal momento che «la memoria è l'essenza stessa dello psichico», la resistenza si configura come la condizione di possibilità della vita psichica in generale (*ivi*, p. 260).

In una lettera a Fliess datata 6 dicembre 1896, «l'intero sistema del *Progetto* viene ricostituito in una concettualità grafica» (*ibidem*). La neurologia viene messa da parte e lo psichico viene rappresentato con termini quali «segno», «iscrizione» e «trascrizione». Tutto «il meccanismo psichico» è presentato come un processo di stratificazione di tracce mnestiche che subiscono nel tempo successive riorganizzazioni sotto lo stimolo di nuovi avvenimenti. Freud paragona queste successive riorganizzazioni a delle trascrizioni o, addirittura, a delle riscritture.

Il materiale presente sotto forma di tracce mnemoniche è di tanto in tanto sottoposto ad una nuova sistemazione in accordo con gli avvenimenti recenti, così come si riscrive un lavoro (Freud, 1897-1902, pp. 124-125).

Nella lettera a Fliess, Derrida trova tematizzati tutti quei problemi che, come abbiamo visto, erano emersi nel suo confronto con la fenomenologia.

Non solo vi è esplicitamente definita la comunicazione tra la traccia e il ritardo (cioè di un presente non-costituente, originariamente ricostituito a partire dai “segni” della memoria), ma il luogo del verbale viene indicato all’interno di un sistema di scrittura stratificato che esso non è minimamente in grado di dominare (Derrida, 1967a, p. 267).

*L’interpretazione dei sogni* rappresenta per Derrida un momento fondamentale nell’evoluzione della metafora freudiana della scrittura. Tuttavia, accanto alla metafora del contenuto psichico come testo, non troviamo, a rappresentare l’apparato psichico, l’immagine di una macchina di scrittura, ma quella di una macchina ottica. Rappresentazioni e pensieri, rileva Freud, non si trovano nei sistemi psichici, così come l’immagine non si trova nelle lenti del telescopio, bensì tra esse, in un luogo che non corrisponde a nessuna parte fisica della macchina ottica in questione.

Per evitare ogni abuso basta ricordare che rappresentazioni, pensieri, formazioni psichiche in generale non possono affatto venire localizzati in elementi organici del sistema nervoso, ma per così dire, fra questi [...]. Tutto ciò che può divenire oggetto della nostra percezione interna è *virtuale*, come l’immagine del telescopio data dal passaggio dei raggi luminosi (Freud, 1899, p. 556).

La metafora del telescopio risulta tuttavia imperfetta, perché non è in grado di rendere ragione del funzionamento, apparentemente contraddittorio, dell'apparato psichico. Come può il medesimo sistema conservare traccia dell'esperienza e al tempo stesso essere sempre disponibile a nuove incisioni?

Le due serie di metafore, quella dello psichico come testo e quella dell'apparato psichico come macchina di scrittura, si ricongiungono venticinque anni dopo la prima edizione de *L'interpretazione dei sogni*, nella *Nota sul "Notes magico"*. «In questo testo di sei pagine, a poco a poco si chiarisce l'analogia tra un certo apparecchio di scrittura e l'apparato della percezione» (Derrida, 1967a, p. 286).

Il primo passo di Freud è analogo a un movimento presente già in Platone e ripetuto, secondo Derrida, da tutta la tradizione occidentale: assimilare la scrittura a una tecnica ipomnestica. Nella *Nota*, infatti, Freud prende le mosse dall'osservazione che tutti noi abbiamo buone ragioni per diffidare della nostra memoria e, proprio per questo, abbiamo l'abitudine di impiegare supporti esterni sui quali conservare le nostre annotazioni. Tuttavia, i normali supporti a nostra disposizione presentano dei limiti.

Sembrerebbe che nei procedimenti di cui ci serviamo per surrogare la nostra memoria, l'illimitata capacità ricettiva e la conservazione di tracce mnestiche permanenti siano qualità tra loro incompatibili (Freud, 1925, p. 64).

Tra un taccuino e la nostra memoria sussiste una differenza fondamentale. Mentre il primo sarà ben presto saturo di scrittura, la seconda continua ad essere scrivibile. Le superfici di scrittura esterne alla psiche «non soddisfano la duplice esigenza

definita dal progetto in poi: conservazione indefinita e possibilità di ricezione illimitata» (Derrida, 1967a, p. 287).

Ora Freud crede di aver trovato un oggetto in grado di rappresentare il funzionamento della psiche meglio dei tradizionali sistemi di scrittura. Si tratta di un dispositivo lanciato sul mercato con il nome di notes magico (Freud, 1925, p. 64). Se i normali supporti di scrittura possono rappresentare solo il preconcio e il momento della percezione, il notes magico può rappresentare con il suo foglio superficiale sul quale si scrive, ma che non serba tracce, il sistema preconcio e, con la tavoletta di cera sottostante che invece conserva ogni traccia, l'inconcio. Solo un duplice sistema può rendere ragione della prodigiosa capacità dell'apparato psichico. Un primo sistema riceve l'impressione per tornare subito vergine ed un sistema sottostante la conserva. Il percepito risulta così leggibile solo in quanto passato, solo nella memoria. L'esperienza si imprime e si cancella, non lascia traccia se non nella memoria. «Il percepito non si offre alla lettura se non al passato, al di sotto della percezione e dopo di essa» (Derrida, 1967a, p. 290).

Tuttavia, una volta messa a punto la macchina di scrittura, ci si accorge che essa non si muove da sola. «Occorrono almeno due mani per far funzionare l'apparecchio, ed un sistema di gesti, una coordinazione di iniziative indipendenti, una molteplicità organizzata di origini» (*ivi*, p. 291).

Così, sulla scorta di Freud, Derrida può affermare che l'origine del testo psichico, sia esso sogno o percezione, così come di qualunque altro testo, va sempre scritta sotto cancellatura, è sempre una non origine, un'origine non presente, né nella forma dell'adesso né in quella di un presente passato, essa è piuttosto un'origine differente, un sistema di differenze, una molteplicità di origini strutturata secondo la logica della complicazione



originaria. L'origine dello psichico non è propriamente il mondo esterno e nemmeno il soggetto, non è l'Io, ma neanche l'inconscio.

Il soggetto della scrittura non esiste, se con questo si vuole intendere qualche sovrana solitudine dello scrittore. Il soggetto della scrittura è un sistema di rapporti tra gli strati: del notes magico, dello psichico, della società, del mondo. All'interno di questa scena la semplicità puntuale del soggetto classico è introvabile (*ivi*, p. 292).

### **3. Verso un'estetica della resistenza**

Prendendo in esame il lavoro di Antonin Artaud, Derrida si imbatte in un vocabolo impiegato dall'artista per descrivere i propri disegni. Si tratta del termine francese *subjectile*, giustamente tradotto, per non perdere il richiamo al *subjectum*, sul quale grava l'interpretazione derridiana, con il neologismo "soggettile". Il termine francese, a dire il vero poco usato, indica il supporto sul quale l'artista traccia le linee che compongono il disegno. Con esso ci si riferisce, dunque, a un che di passivo, a un oggetto, a un sostrato materiale che subisce l'azione di un soggetto. L'operazione decostruttiva di Derrida, come sempre, fa saltare il confine tra soggettivo e oggettivo, attivo e passivo, rivelando la fondamentale coappartenenza dei due termini della coppia oppositiva. Derrida lo dice chiaramente, fin dalle primissime righe del libro su Artaud: «Soggettile, la parola o la cosa, essa può prendere il posto del soggetto o dell'oggetto, non è né l'uno né l'altro» (Derrida, 1986, p. 11).

Ciò che definisce la natura non esclusivamente passiva del soggettile è una proprietà che, come abbiamo visto, rappresenta agli occhi del Derrida lettore di Freud, il fondamento della memoria e della vita psichica in generale. Come i neuroni  $\psi$  del *Progetto* del '95, il soggettile resiste.

Il soggettile resiste. È necessario che resista. Talvolta resiste troppo, talvolta non resiste abbastanza. È necessario che resista per essere trattato di per sé e non come il supporto o il sottoposto di qualcos'altro, la superficie o il sostrato sottomesso di una rappresentazione (*ivi*, pp. 28-29).

La domanda su *cosa* sia un soggettile si trasforma, nell'incedere dell'interrogare derridiano, nella domanda sul *chi*. «Che il soggettile sia *qualcosa*, ecco ciò che non è dato. Forse si annuncia piuttosto come *qualcuno*, e preferibilmente qualcun *altro*» (*ivi*, p. 13). Un soggetto altro, un'altra nozione di *sub-jectum*, sembra farsi strada nel movimento pendolare tra «l'intransitività di iacēre e la transitività di iacēre» (*ivi*, p. 29). Giacente e gettante a un tempo, questo soggetto altro, non è solo il soggetto agente della tradizione metafisica, ma accoglie in sé la passività del sostrato e della materia. In quanto supporto esso sopporta, subisce, patisce l'iscrizione, offrendosi come superficie di impressione della traccia. Ma al tempo stesso resiste e si oppone deviando e viziando il gesto che colpendolo vorrebbe dargli forma. Si ripropone qui l'idea del soggetto come campo di forze e sistema di differenze. Non a caso Derrida adotta un lessico di chiaro sapore psicoanalitico quando afferma che «il pensiero del getto è il pensiero della pulsione stessa, della forza pulsiva, della compulsione e dell'espulsione» (*ivi*, p. 27). Come ha rilevato

Martino Feyles, vi è, tra le righe della lettura derridiana di Artaud, un inequivocabile riferimento al soggetto pulsionale freudiano.

Questo rimando alla psicoanalisi contribuisce in modo determinante a chiarire a cosa si debba pensare quando si parla di un soggetto che non è veramente un soggetto. L'inconscio, pur essendo "soggettivo", non è l'io, non è la coscienza agente della filosofia moderna del soggetto. *L'inconscio ha uno statuto quasi soggettivo, ma anche quasi cosale, non è un Ich, ma un Es.* Dunque l'inconscio, proprio come il soggettile, non è né soggetto né oggetto (Feyles, 2018, p. 206).

Portando alle estreme conseguenze questa lettura, si dovrà dire che la nozione di soggettile non ci aiuta solamente a pensare l'inconscio, ma si presta a un ripensamento complessivo della soggettività. Infatti, pensare astrattamente l'Io, senza porlo nella relazione che esso intrattiene con le altre istanze psichiche, significherebbe perdere di vista tutta la portata della psicoanalisi rispetto alla questione della soggettività. Lo stesso Io non è un'istanza semplicemente attiva, ma cerca di barcamenarsi tra le pulsioni dell'Es, le norme sociali e parentali introiettate e le esigenze della realtà esterna. Se, come ha mostrato Derrida valorizzando la metafora del notes magico, non esiste un soggetto della scrittura, è perché nemmeno l'Io può essere veramente pensato nei termini della presenza a sé del presente vivente. L'uso decostruttivo che Derrida fa della psicoanalisi opera sulla psicoanalisi stessa. La decostruzione, come sempre, mostra la labilità dei confini, fa vacillare le strutture facendo emergere il principio della loro stessa instabilità. Non risulta introvabile solo il confine tra le diverse istanze psichiche, ma anche quello tra il dentro e il fuori, tra la mente il corpo, tra il soggetto e il mondo.

La questione del soggetto e la questione della scrittura si complicano fino a diventare inestricabili. Si potrebbe dire che il soggetto della scrittura è *colui* o *ciò* che è scritto, ciò che si scrive o si lascia scrivere, ma con questo non si vuol dire che non vi sia nessuna attività del soggetto, che esso, a sua volta non scriva e non si scriva.

Nella riflessione, nell'opera e nella vicenda personale di Artaud, la psiche si presenta con le caratteristiche del soggettile. Ciascun processo di costituzione della soggettività si configura, in buona misura, come un processo di assoggettamento. In tal senso il soggetto, nel momento in cui, gettato nel mondo, riceve un nome e un'educazione e apprende a parlare una lingua, nel momento in cui viene plasmato da un insieme di norme e costituito come individuo normale, in quello stesso momento si dà già come individuo alienato, espropriato, malato. «Il soggettile, effetto di questa espropriazione congenita, si trova originariamente gettato nell'alienazione. L'alienazione non gli sopravviene. È anticipatamente forsennato» (*ivi*, p. 47). Il soggettile resiste, resiste per sua natura, e proprio perché resiste può essere scritto, plasmato, assoggettato. Se resiste troppo, tuttavia, se non si lascia normare, se la forma non interviene ad espropriarne la forza vitale, il soggetto «rischia sempre di apparire a-normale; proprio come Artaud» (Feyles, 2018, p. 209).

Si tratterà di comprendere, a questo punto, se un'altra resistenza sia ancora pensabile. Al di là della resistenza che rende possibile l'assoggettamento, al di là della resistenza che, rendendolo impossibile, lo rende ancora una volta possibile nella forma della costituzione della soggettività anormale, si dà, forse, un'altra forma di resistenza. Una resistenza generatrice di un processo di soggettivazione in cui in cui il soggettile possa, entro certi limiti, scriversi. Una simile prospettiva, che in questa sede ci limitiamo

solamente ad indicare, aprirebbe la strada a quella che potrebbe essere definita, facendo riferimento all'ultimo Foucault, un'estetica della resistenza.

## **Bibliografia**

- Costa, V. (1996), *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano.
- Id. (1967a), *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino 1990.
- Derrida, J. (1967b), *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, tr. it., Jaca Book, Milano 1968.
- Id. (1986), *Antonin Artaud. Forsennare il soggettivo*, tr. it., Abscondita, Milano 2005.
- Id., Roudinesco, É. (2001), *Quale domani*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Ferraris, M. (2003), *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Freud, S. (1895), *Progetto di una psicologia*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. II.
- Id. (1897-1902), *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1902*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1968.
- Id. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. III.
- 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.

Feyles, M. (2018), *Derrida e le arti*, Morcelliana, Brescia.

### **Abstract**

#### **The Subject of Writing. Towards an Aesthetic of Resistance**

Derrida's integration of psychoanalysis leads to questioning the primacy of presence and self-awareness, key elements of Western subjectivity. The semiotic structure of subjectivity and Freud's metaphor of the psyche as a writing machine reveal how memory and resistance are fundamental to psychic life. Additionally, the concept of 'subjectile' from Artaud, which blurs the line between subject and object, highlights the active and passive dimensions of subjectivity.

**Keywords:** Memory; Resistance; Subjectile; Subjectivity, Writing.



## Œdipe, l'autre

Elias Jabre

« Je ne comprends pas ton optimisme », me déclara Ben Gourion. « Pourquoi les Arabes feraient-ils la paix ? Si j'étais, moi, un leader arabe, jamais je ne signerais avec Israël. C'est normal : nous avons pris leur pays. Certes, Dieu nous l'a promis, mais en quoi cela peut-il les intéresser ? Notre Dieu n'est pas le leur. Nous sommes originaires d'Israël, c'est vrai, mais il y a de cela deux mille ans : en quoi cela les concerne-t-il ? Il y a eu l'antisémitisme, les nazis, Hitler, Auschwitz, mais était-ce leur faute ? Ils ne voient qu'une chose : nous sommes venus et nous avons volé leur pays. Pourquoi l'accepteraient-ils ? Ils oublieront peut-être dans une ou deux générations, mais, pour l'instant, il n'y a aucune chance. Alors, c'est simple : nous devons rester forts, avoir une armée puissante. Toute la politique est là. Autrement, les Arabes nous détruiront ». J'étais bouleversé par ce pessimisme, mais il poursuivit : « J'aurai bientôt soixante-dix ans. Eh bien, Nahum, me demanderais-tu si je mourrais et si je serais enterré dans un État juif que je te répondrais oui : dans dix ans, dans quinze ans, je crois qu'il y aura encore un État



juif. Mais si tu me demandes si mon fils Amos, qui aura cinquante ans à la fin de l'année, a des chances de mourir et d'être enterré dans un État juif, je te répondrais : cinquante pour cent ». Mais enfin, l'interrompis-je, comment peux-tu dormir avec l'idée d'une telle perspective tout en étant Premier ministre d'Israël ? « Qui te dit que je dors ? » répondit-il simplement.

Goldmann (1976), pp. 121-122.

Combien de versions d'*Œdipe* tirées des pièces de Sophocle ? Je vais me livrer à un petit inventaire, bien entendu non exhaustif, avant d'en arriver à celle de Jacques Derrida. Si *Œdipe Roi* inspire à Sigmund Freud son complexe, Jacques Lacan s'en démarque et commente *Œdipe à Colone* dans son séminaire sur *Le Moi* en 1955 (cf. Lacan 1954-1955, leçon 11 mai 1955). Jean-Pierre Vernant commet, lui, un *Œdipe sans complexe* (1967) où il se moque de la psychanalyse qui plaque absurdement Œdipe comme structure universelle dans la tête de nos contemporains. L'helléniste et historien prétend déployer de son côté une analyse historique et sociale de la Cité grecque au VI et Vème siècle av. J.-C en vue de décrire l'émergence d'un nouveau rapport de l'homme à lui-même. Son Œdipe est un homme de pouvoir orgueilleux en lutte contre son oncle/beau-frère, Créon, et qui se lance dans une enquête policière en vue de maintenir sa souveraineté. Puis Michel Foucault creuse l'hypothèse à travers son approche archéologique dans *Œdipe roi ou l'invention de la vérité judiciaire* (1971), envisageant un complexe d'Œdipe non plus individuel au sens de la psychanalyse, mais collectif. Foucault situe *Œdipe Roi* à une période où le tyran

exerce le pouvoir à travers des procédures de recherche de la vérité qui visent à le légitimer par sa capacité à en savoir plus que les autres, y compris les dieux. Mais ce résolveur d'énigmes qui a conquis la Cité par sa volonté de savoir lui permettant de répondre au Sphinx, déchoit, et Œdipe devient « l'homme de pouvoir, aveugle, qui ne savait pas, et qui ne savait pas parce qu'il pouvait trop » (Foucault, 1971, p. 27). D'après Foucault, cette tragédie qui destitue le tyran augure avec Platon d'une nouvelle période où le savoir va prétendre se constituer en dehors du pouvoir. Je me permets de mentionner quelques versions de plus liées à ma présente exploration, comme l'*Œdipe juif* de Jean-François Lyotard (1970), l'interprétation d'*Œdipe Roi* par René Girard qu'on trouve dans son ouvrage *La violence et le sacré* (1972), *La honte d'Œdipe* de René Major (1986), et enfin, *Destin d'Œdipe, destin d'une famille* de Jean Bollack (1988). J'en viens alors à la proposition de Derrida qui, bien que ses travaux les plus connus au sujet de la psychanalyse touchent aux élaborations de Freud et Lacan, cite aussi le héros tragique en le connectant à la question de l'inconscient. Si la figure d'Œdipe surgit dès *La dissémination* (1972), dans *Glas* (1974), ou dans *La vie La mort* (1975-1976), je m'intéresserai à un séminaire beaucoup plus tardif sur l'*Hospitalité* donné entre 1995 et 1997 où Derrida commente un autre Œdipe à partir de sa conception d'un inconscient cryptique qu'il avait dégagée vingt ans plus tôt, en 1976, dans *Fors*, la préface du *Verbier de l'homme aux loups* de Nicolas Abraham et Maria Torok. Au cours du séminaire, Derrida mène une réflexion sur l'accueil dans le contexte des politiques réactionnaires des États-nations, notamment en France et dans l'Europe de Schengen, face aux mouvements de migrants et de réfugiés, tout en participant à un collectif qui cherche à créer un nouvel espace institutionnel - le

Parlement international des écrivains – en mesure d’accueillir les intellectuels persécutés par les pouvoirs politiques. Or, cet engagement offre aussi un terrain pour expérimenter un autre droit à partir de la notion de ville-refuge en vue d’une démocratie à venir (Derrida, 1995-1996, pp. 325 et ss.). Aussi, pour envisager une politique alternative à la logique de souveraineté de l’État, Derrida élabore au cours des séances une sorte de traité de l’espace qui donne à penser tout autrement le lieu, démontant la certitude qu’un territoire relèverait d’une possession « naturelle » liée ontologiquement à ses habitants. Et en discutant avec Immanuel Kant d’une autre hospitalité inconditionnelle qui doit trouver à travers chaque contexte les conditions juridiques et politiques de son application, Derrida va chercher un drôle d’Œdipe qu’il prélève dans *Œdipe à Colone*, la même pièce que Lacan aura commentée plutôt que l’*Œdipe Roi* choisi par Freud.<sup>1</sup> Cet Œdipe hors-la-loi commence par se disculper de toute faute et accuse le lieu de sa naissance, la ville de Thèbes à laquelle il fait porter la responsabilité de ses crimes d’inceste et de parricide (Derrida, 1995-1996, pp. 111 et ss.), avant d’exiger, dans une seconde séquence retenue par Derrida (*ivi*, pp. 145 et ss.), de se faire enterrer en terre étrangère, secrètement, avec le roi d’Athènes, Thésée, pour seul *témoin*, quand l’usage voudrait qu’on enterre ses morts sur ses propres terres, chez soi.

---

<sup>1</sup> Avant que Lacan ne se concentre sur sa fille avec la figure d’Antigone dans *L’Éthique de la psychanalyse* (1959-1960) où celle-ci enterre son frère contre la loi de Thèbes avant d’être enmurée vivante, répétant la malédiction de son père. La célèbre formule de Lacan qui accompagne son analyse d’Antigone, « ne pas céder sur son désir », donne lieu à des interprétations opposées, qu’il s’agisse pour certains d’assumer héroïquement ce qui relèverait de l’ordre du désir, ou pour d’autres, d’apprendre à faire céder une force surmoïque et intraitable.

A travers cette lecture, Derrida non seulement double la psychanalyse par cet Œdipe crypté qui déconstruit l'Œdipe célébré ou contesté depuis Freud, Lacan, Gilles Deleuze et Félix Guattari, etc., mais plus encore, il déloge la psychanalyse de son lieu propre, elle, qui a délogé le moi de son autorité pour le ramener à une demeure qui serait « proprement » thérapeutique (*ivi*, p. 275, note 1). De la sorte, il adresse également la problématique du pouvoir à travers le thème du père et de la souveraineté. Le philosophe a sans doute à l'esprit tous les *Œdipe* cités précédemment qui tirent la pièce vers la psychanalyse ou vers le politique, quand il associe les deux perspectives sans non plus les assimiler. Je propose de mettre en lumière cet autre Œdipe en faisant le lien avec *Fors* pour souligner comment Derrida, par une lecture psychanalytique revisitée par la déconstruction, rajeunit la pièce et donne à penser à nouveaux frais l'espace politique et le pouvoir.

### **1. Socrate et Œdipe, défier le père-tyran dans une culture phallogocentrique**

Si l'*Œdipe à Colone* de Sophocle apparaît à la quatrième séance de son séminaire sur l'*Hospitalité*, Derrida commente d'abord plusieurs passages de Platon pour esquisser le thème de l'Étranger (Derrida, 1995-1996, p. 112), et plus précisément du « fils étranger fou » (*ivi*, p. 114) qui traverse *Le Sophiste* jusqu'à évoquer le personnage de Socrate lui-même dans *Le Politique* (*ivi*, p. 115) et *le Criton* (*ivi*, p. 122). Derrida joue ici Œdipe et

Socrate à contre-emploi des figures imposées par la tradition,<sup>2</sup> nous rappelant qu'un héritage est toujours hétérogène. Il connecte ces deux étrangers qui n'en sont pas, des étrangers dans une ville qui, pourtant, est la leur, et dont ils transgressent la loi par leur discours (Socrate) ou leurs actes, aussi inconscients soient-ils (Œdipe). Or, cette transgression en fait aussi des otages de la ville, des traîtres envers leurs Cités qui les condamnent pour parricide : Socrate se retrouve accusé dans une scène où le savoir est incarné par le logos qui est aussi le père ;<sup>3</sup> et Œdipe chute en cherchant à savoir qui est son père et apprend qu'il l'a tué. Socrate et Œdipe partagent ainsi un certain rapport au savoir et au père suivant une structure analogue issue de la même tradition phallogocentrique qui reproduit la même dispute entre père et fils. « Voilà la question redoutable et l'hypothèse révolutionnaire de l'Étranger, qui ne se défend que par dénégation d'être parricide [...]. Et qui comme tout parricide, a néanmoins lieu dans la famille » (*ivz*, p. 113).

Derrida donne à voir les coordonnées de toute action révolutionnaire contre le roi et/ou le père qui représentent le pouvoir dans la culture grecque et judéo-chrétienne, pouvoir qu'il déconstruit tout au long du séminaire, autrement dit

le pouvoir (la souveraineté despotique et la maîtrise virile du maître de céans) [qui] n'est autre que l'*ipséité* elle-même, le

---

<sup>2</sup> Socrate, avec son Souverain Bien, est réputé être à l'origine du mal qui entretient le nihilisme occidental, ce platonisme tant décrié depuis Nietzsche ; et Œdipe est l'otage d'une psychanalyse patriarcale qui l'aura érigé en modèle d'un soi-disant complexe universel, ce que dénonce d'ailleurs Vernant (1967).

<sup>3</sup> Ce père-logos est thématiqué dans le célèbre texte de Derrida, *La Pharmacie de Platon* (1968).

même du soi-même, pour ne rien dire du sujet dans une surenchère stabilisante et despotique de l'ipséité, l'être-soi ou le *Selbst* (*ivz*, p. 48).

Au fil des séances, le philosophe illustre les implications de cette structure de souveraineté, comme la violence exercée envers les femmes lorsqu'il évoque, par exemple, l'épisode de Sodome dans la Bible, pointant une scène d'hospitalité par laquelle le père, Lot, choisit de livrer ses deux filles vierges aux habitants de la ville plutôt que son hôte étranger qui est un homme (*ivz*, pp. 172 et ss.).

Pour en revenir aux héros parricides, Socrate est décrit comme aveugle et survoyant (*ivz*, p. 115), à l'instar d'Œdipe, mais le premier se sent tenu envers la ville qui lui a donné naissance et obéit à la loi qui le condamne (*ivz*, pp. 124 et ss.), alors qu'Œdipe, par sa révolte, aide à penser le rapport ambivalent de chacun à la loi, mais aussi la déconstruction du pouvoir politique. Pour rappel, une force conduit le héros à faire une enquête qui lui révèle son propre crime dans *Œdipe Roi*, lui qui a tué le père et s'est lié à la mère (meurtre et inceste), avant qu'il n'éprouve le désir de se faire inhumer hors de la ville dans *Œdipe à Colone*. Derrida commence par rappeler qu'Œdipe est hors la loi, avant de décrire le rapport cryptique qu'il entretient avec la loi dans un entrecroisement entre scènes familiale et politique, entre le Moi et les institutions. Or, ce rapport est traversé de contradictions insolubles et donne à penser la loi de l'autre qui complique les scènes freudo et lacano-œdipiennes en déconstruisant l'idiome d'une structure de pouvoir, celle du père tyran, ou du maître de céans avec sa logique de souveraineté ou d'ipséité, et tout un socle théologico-politique issu d'un héritage non seulement grec et judéo-chrétien, mais aussi plus largement indo-européen,

d'après les analyses de Derrida qui commente Benveniste (Derrida, 1995-1996, pp. 68 et ss.), de même qu'il s'appuie sur le linguiste pour sonder les « filiations sémantico-institutionnelles » de cette culture dans « le passage entre famille et État », du « maître de maison » au « maître de clan » ou « de lignée » (*ivi*, p. 45).

## 2. La crypte d'Œdipe – *Œdipe Roi*

Je repars maintenant de l'événement qu'Œdipe incorpore à la naissance et qui guide ses pas jusqu'au crime avant de m'intéresser à sa mort et son inhumation qui annoncent une autre promesse, Derrida interprétant à contre-courant la malédiction du héros tragique dont l'acte final s'avère celui qui sauve l'à venir.

Dans *Œdipe Roi*, on apprend par Jocaste, la mère et femme d'Œdipe, qu'un oracle avait annoncé avant la naissance de ce dernier qu'il tuerait son père, le roi de Thèbes. Ce dernier condamna alors à mort son propre fils (Sophocle, éd. 1877a, p. 28), et Jocaste livra l'enfant à un berger pour qu'il s'en débarrasse (*ivi*, p. 46). D'après ma lecture appuyée par celles de Vernant et Foucault, la question du pouvoir et de la rivalité structurent l'histoire et donnent les coordonnées politiques de Thèbes, une ville assujettie à la loi intraitable de son roi. Cette pièce est aussi une fable sur la paranoïa du tyran avec sa soif absolue de pouvoir, prêt à assassiner son propre fils au berceau pour éradiquer toute menace, et il n'aura d'ailleurs pas d'autre enfant.<sup>4</sup> Or, cette

---

<sup>4</sup> Bollack éclaire parfaitement cette aporie entre pouvoir et paternité dans son texte *Destin d'Œdipe, destin d'une famille* : « A l'autoperpétuation

condamnation à mort par ses parents, Œdipe la porte en lui comme l'événement qui marque sa naissance et l'expulse dans un premier temps de Thèbes, avant qu'il ne soit sauvé par le berger qui devait l'assassiner et ne devienne le fils adoptif du roi de Corinthe et un étranger.

Dans *Fors* (1976), la préface du *Verbier de l'homme aux loups* d'Abraham et Torok, Derrida reprend à ces-derniers la notion de crypte d'après laquelle, par un événement *originnaire*, inaccessible et inassimilable, chaque vivant ferait l'expérience de la mort. Or, cette scène traumatique porterait la mort comme l'inscription du désir dans un savoir incorporé sous forme de crypte, un savoir dénié (sa propre mort) dont il ne faut absolument rien savoir. Le vivant, dans l'angoisse de la mort, tente d'introjecter la scène, ce qui entraîne l'appareil psychique à re-lie sans cesse ce qui ne l'est pas. Barricadée à l'intérieur du Moi, refusée et à la fois admise, elle est le lieu de la plus grande jouissance et re-vient se jouer en signant la loi de l'autre. Pour

---

endogame de père en fils succède pour le temps d'une croissance une unicité absolue, olympienne, la figure monarchique du même et du roi-tyran. Mais la souveraineté est rongée par l'excédent de monisme ; l'on peut en inférer, pour suppléer l'un des silences – l'une de ces omissions remarquables, plus structurantes que les paroles, que c'est cet excès, le manque issu de la plénitude, qui, au moment de la substitution ("d'allure il n'était pas très différent de toi"), "le moment venu", conduit le roi à aller consulter à nouveau, devant la réalité d'une non-succession vouée à une fin. C'est à cet instant du départ, à la rupture d'un temps et d'une croissance, que l'échange s'accomplit dans le sang versé. Coupé du père par le meurtre du père, dans la non-succession réalisée, l'autre, le fils "incommu" arrivant du dehors, avec les forces du dehors, vient occuper la place que Laïos avait quittée, et dans l'état où il l'avait laissée, au mépris de la différence temporelle des âges. Laïos revient à Thèbes, mais ce n'est pas le Laïos qui était parti » (Bollack, 1988, p. 164).



savoir *qui* est cet autre, il faut préciser que la crypte se bâtit à partir des déterminations qui constituent la scène : dans *l'homme aux loups*, des figures comme la sœur et le père tiennent la place centrale, quand la mère et la nurse apparaissent, et l'ensemble donne corps à l'événement dans son contexte, une écriture par laquelle se tisse une histoire faisant intervenir plusieurs langues (russe, anglais, allemand), des inscriptions familiales (père, sœur...), affectives (séduction, honte...), sociales (nurse, maîtresse...), une *subjectivation* qui se rapporte à l'Europe et à l'histoire de l'Occident, etc. Mais la scène, bien qu'elle porte des figures œdipiennes, déborde Œdipe, étant la combinaison singulière de ces coordonnées entremêlées avec les acteurs du drame qu'elle excède, et se composant de symboles qu'il s'agit de « replacer dans le dynamisme d'un fonctionnement intersubjectif » (*ivi*, p. 40). Elle ouvre sur une altérité irreprésentable qui précède tout moi ou sujet et porte son à venir, et cet (être-)ensemble forme un idiome par lequel chacun se trouve préjugé devant la loi par des déterminations qui le destinent à une place toujours singulière.

Or, à envisager Œdipe sous cet angle, celui-ci aurait incorporé sa mise à mort par le tyran /ses parents, expulsant l'événement en lui-même au dedans. On peut alors relire *Œdipe* au-delà des interprétations familialistes freudienne ou lacanienne sans le dissocier de la problématique du pouvoir. Cette proposition répond également à Vernant qui, lui, n'est pas en mesure de penser l'économie libidinale lorsqu'il accuse Freud de contresens pour avoir identifié « attachement familial et désir incestueux », hypothèse contre laquelle il se contente d'objecter le fait historique d'après lequel la structure sociale de la Grèce antique fonctionnerait sur l'opposition entre la catégorie de *philia*, qui organise un rapport déssexualisé à la famille, et la

catégorie de l'*éros* qui ne s'applique qu'à ceux qui sont en dehors de celle-ci (Vernant, 1967, p. 13), quand bien même sa critique quant au point aveugle de la psychanalyse touche juste.

### **3. Relire la problématique de la souveraineté avec l'inconscient : un pas au-delà de Freud, Vernant et Foucault**

En effet, contrairement à Freud, je tiens compte de la problématique que Vernant souligne comme étant la question fondamentale de la pièce, autrement dit, celle du pouvoir, l'helléniste précisant qu'il s'agit aussi du bouleversement de la subjectivité » politique de la Cité grecque au VI<sup>ème</sup> siècle av. JC où l'homme commence à s'expérimenter comme un agent responsable ayant prise sur ses actes (*ivi*, p. 6). Pour Vernant, la pièce raconte comment Œdipe, qui s'est accaparé le pouvoir absolu, se défend de son rival, son beau-frère Créon, qu'il accuse de complot tout en cédant à l'*hubris* qui causera sa perte (*ivi*, p. 16). Ces rapports de pouvoir font pulser le cœur de Thèbes, et leur violence est d'autant plus présente chez Œdipe que le héros tragique incorpore sa propre condamnation à mort par le tyran/ses parents, d'après mon analyse où j'ajoute à la lecture de Vernant la problématique de l'inconscient. Autrement dit, l'incorporation de sa propre mort reconduit Œdipe à Thèbes, comme un retour à l'envoyeur, pour tuer ce père tyran qui a ordonné son exécution (voir aussi Bollack, 1988). Puis il battra le Sphinx par son savoir et deviendra à son tour le tyran dans une conquête du pouvoir où il n'y pas de place pour un père ni pour un fils. Ni même un frère, les deux fils d'Œdipe se livrant à une lutte à mort. A chaque génération, il y a en même temps filiation et rupture de filiation, le désir de pouvoir surdéterminant la

scène, et le père est avant tout un maître jaloux de sa souveraineté, et le fils est condamné à conquérir le pouvoir contre son père ou à demander son appui après l'avoir trahi. C'est une autre interprétation que celles de Freud ou Lacan pour lesquels, malgré les dissemblances,<sup>5</sup> la transgression d'Œdipe confirme un ordre familial où la conflictualité contre le père se résout par la castration qui prémunit l'enfant de l'inceste. Si Derrida lit lui aussi dans l'histoire d'Œdipe une transgression, il ne naturalise pas le conflit œdipien, mais donne à voir la violence phallogocentrique d'un idiome qui traverse les coordonnées politiques et familiales d'une culture qui se prolonge jusqu'à nous.<sup>6</sup> Œdipe est cet étranger qui fait une scène à la ville qui l'a accueilli où il redevient aussi ce fils parricide venu défier le père et la loi de Thèbes, une culture du paterfamilias qui est aussi celle du pouvoir du maître. Et Derrida affirme qu'

Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on retrouve régulièrement cette scène du parricide là où il est question d'étranger et d'hospitalité, dès lors que l'hôte (*host*), le *potis*, *potest*, *ipse*, la souveraineté et le pouvoir, la *potestas* et la possession de l'hôte

---

<sup>5</sup> Freud insiste sur le désir de mort de l'enfant rival du père pour avoir la mère, et Lacan sur la jouissance folle de la mère que le père doit séparer de l'enfant.

<sup>6</sup> René Girard, dans *Œdipe et la victime émissaire* (1972), se rapproche davantage de cette hypothèse en analysant la symétrie des positions entre les protagonistes - frères rivaux, pris dans un conflit généralisé. Mais, par son équation du désir mimétique, Girard manque la problématique de la souveraineté sans questionner l'idiome des frères qu'il naturalise en thématissant un processus sacrificiel. D'après Girard, un sacrifice restaure la paix pour que le père retrouve sa place dans une communauté redevenue homogène par sa haine commune contre un bouc-émissaire (cf. Girard, 1972, pp. 102 et ss.).

est celle du *paterfamilias*, du maître de maison. (Derrida, 1995-1996, p. 126).

Derrida souligne comment Socrate est lui aussi soumis à ce schéma parricide qui dérive de ce rapport au souverain, au propre et à la propriété, et on peut croiser ici l'analyse de l'Œdipe de Foucault avec et contre ce-dernier (cf. Foucault, 1971). Pour Foucault, *Œdipe Roi* appartient à l'inconscient collectif de la Cité grecque, et la pièce de Sophocle préfigure et illustre la chute du tyran qui signe la fin du sophiste qui lui est assimilé : alors que le savoir légitimait le pouvoir du maître, on passerait à une subjectivité calée sur un modèle platonicien qui va séparer pouvoir et savoir plusieurs siècles, jusqu'à ce que Nietzsche révèle que ce savoir dissimule son lien intime au pouvoir. Mais Foucault n'interroge pas la problématique de la souveraineté qui traverse la distinction qu'il fait entre ces périodes en les surdéterminant. Derrida, lui, joue Socrate contre la tradition que Foucault se contente de reproduire par sa lecture de Platon dans laquelle Socrate n'est pas perçu comme l'Étranger parricide, mais comme le nouveau maître de vérité. Derrida connecte ainsi Socrate à Œdipe en soulignant qu'ils se révoltent l'un et l'autre contre le père et contre les mêmes coordonnées phallogocentriques, ouvrant à une lecture inédite qui mêle l'inconscient individuel et collectif, la singularité à l'universel, connectant la Grèce ancienne à notre temps, et destituant le modèle du souverain en vue d'un autre à venir.

#### **4. Le procès d'une loi folle : la ville inconsciente (non-)coupable**

Et Derrida affirme lui-même lire Œdipe sous un autre angle en commentant la pièce *Œdipe à Colone* où le Chœur « s'adresse à Œdipe comme à l'étranger »,

à savoir l'angle depuis lequel on aperçoit Œdipe, pour se disculper, pour plaider, en quelque sorte, accuse sans l'accuser, une ville, Thèbes. C'est Thèbes qui, sans le savoir, Thèbes l'inconsciente, l'inconscient comme la cité, comme la ville, comme la *polis*... qui porte, sans savoir, inconsciemment, la responsabilité du crime... C'est la loi de la ville qui, sans le vouloir et sans savoir, l'a poussé au crime, à l'inceste et au parricide qui le met hors la loi (Derrida, 1995-1996, p. 126).

Œdipe rejette la responsabilité sur un autre en faisant le procès à cette loi maudite qui s'avère autant la loi d'une ville qu'une folie familiale (*ivz*, p. 223) qui s'y relie et qui se constitue au-delà de coordonnées strictement familiales. Mais il n'y a pas de coupable à proprement parlé, ni pour autant d'innocent : Œdipe a commis sans le savoir le crime qui a été commandité inconsciemment par Thèbes qui ne savait pas elle-même ce qu'elle faisait. C'est la loi de la ville, une culture d'un certain pouvoir du maître qui se transmet depuis l'inconscient de l'autre comme un effet de fantôme<sup>7</sup> selon la lecture de *Fors*, mais la culpabilité elle-même s'évanouit dans une origine perdue, et cet héritage est reçu sans

---

<sup>7</sup> Si Abraham et Torok distinguent la crypte qui serait « l'étranger intégré dans la crypte du moi » (Derrida, 1976, p. 42) de l'effet de fantôme qui serait « un mort enterré dans l'autre » propre à l'inconscient parental, la distinction s'estompe dans une transphénoménologie qui rend « possible la définition de la crypte comme étranger dans le Moi et surtout du fantôme hétérocryptique *revenu* depuis l'Inconscient *de* l'autre, selon ce qu'on pourrait appeler la loi d'une autre génération » (*ivz*, p. 43).

le savoir comme un don empoisonné dont on se trouve otage. Une ville peut-elle d'ailleurs être coupable du *mal* ? Même à définir une communauté transgénérationnelle partageant une *intersubjectivité*, celle-ci peut-elle être tenue pour responsable ? La responsabilité ne revient-elle pas à *celui qui* décide et *qui* peut contester le *mal* reçu en son nom propre ? Ce qui pousse justement Œdipe à se livrer à un procès contre Thèbes après avoir commis le mal et subi le tort que lui réservait la loi folle de la ville transmise par ses parents. Dans *Fors*, Derrida nomme ce procès le « Forum » :

Un forum se définit toujours [...] comme une instance politico-juridique, plus que le pré d'un duel, mais faisant comme lui appel aux tiers, aux témoins, tribunal instruisant un procès, mettant en *cause*, par plaidoirie, réquisitoire, arrêt, une multiplicité de personnes déplacées pour comparaître (Derrida, 1976, p. 14).

Ce forum fait écho aux disputes d'*Œdipe Roi*, une enquête, comme le rappellent Vernant et Foucault, exposée comme une crypte à ciel ouvert, faisant intervenir des témoins où différentes voix se confrontent. Mais dans la logique de la crypte, l'incorporation « ne cesse d'opposer deux forces tendues, et incompatibles, l'une contre l'autre bandée » par lequel « le for cryptique entretient dans la répétition le conflit mortel qu'il est impuissant à résoudre » (*ivz*, p. 15), et la scène conflictuelle est aussi un lieu « condamné au terme d'une sentence juridique » pour se prémunir d'un jugement résolutoire qui entraînerait l'effondrement contre lequel il faut se défendre. Le procès se maintient alors encrypté en portant la jouissance insoutenable qui s'emmure en emmurant celui qui s'y trouve livré.

Il faut garder *sauf* (hormis, exception faite, fors) dans un non-lieu l'autre lieu [...]. [L]e *non-lieu* est destiné à marquer, arrêt au terme d'une sentence, qu'un procès n'a pas eu lieu, doit n'avoir pas eu lieu, n'aurait pas dû avoir lieu. Ce n'est pas l'acquiescement. C'est *plus ou moins* l'acquiescement d'une dette, d'un crime ou d'une jouissance interdite (*ivi*, p. 24).

Si *L'homme aux loups* veut sauver la loi qui le fait jouir /souffrir en secret, à transposer, quel serait le conflit inextricable auquel Œdipe se trouve aux prises ? D'après la logique de la crypte, Œdipe devrait garder secrète la loi de son désir, la loi de Thèbes qui l'a constitué, qui l'a fait accéder au pouvoir et jouir de sa mère dont il aura eu quatre enfants. Pourtant, Œdipe est tenu de savoir pour maintenir son règne : une force le pousse à mettre au jour la loi impossible qui l'a conduit au pouvoir jusqu'à ce qu'il voie surgir le monstre encrypté qui lui a donné forme et qu'il s'en crève les yeux. Il n'a plus à sauver la loi de la Cité qui le porte, tout s'est effondré comme il s'effondre à la fin d'*Œdipe Roi*. Maudissant la loi qui l'a destiné au parricide et à l'inceste, il deviendra le vieillard d'*Œdipe à Colone* qui refuse d'être enterré à Thèbes, choisissant Athènes où sa mise en crypte ouvre à un autre avenir.

## **5. La mort d'Œdipe à Colonne, l'inscription d'une autre promesse**

Pour dénouer le rapport à ce mal de pouvoir, Œdipe conduit alors ses pas vers un autre lieu, coupant avec la loi transgénérationnelle de Thèbes, bien que sa propre descendance

partage son destin funeste. Lors de ses derniers jours à Colone, ses fils rivaux se combattent la ville, cherchant à s'inscrire dans sa lignée, quand il les rejette et les maudit. Il demeure avec ses filles qui l'accompagnent le long des routes jusqu'à ce qu'il disparaisse dans un lieu secret sans laisser de trace. Œdipe, l'étranger, après avoir encrypté à la naissance la loi de Thèbes qui l'aura conduit au désastre, devient cet étranger s'encryptant lui-même en terre étrangère : « L'étranger en pays étranger, Œdipe, se rend donc vers un lieu secret où il sera caché dans la mort, enseveli, inhumé en secret dans un secret ou dans une crypte » (Derrida, 1995-1996, p. 154).

Contrairement aux autres commentateurs d'Œdipe, Derrida met en avant de façon originale une problématique du secret par une façon de « déplacer la question de l'étranger de la naissance à la mort » (*ivz*, p. 149). Plutôt que de se définir par rapport à un lieu de naissance qui porte le fantasme d'origine, le désir d'inhumation situe le lieu auquel on veut revenir, se faire enterrer chez soi assurant le lien avec les aïeux.

l'habitation de référence pour définir le chez-soi, la ville ou le pays où les parents, le père, la mère, les grands-parents reposent d'un repos qui est le lieu d'immobilité, depuis lequel mesurer tous les voyages et tous les éloignements (*ivz*, p. 149).

Dans ce lieu servant de point de fixation pour faire des allers-retours qui y ramènent, on retrouve le mouvement de la compulsion de répétition décrit par Derrida dans *Spéculer - sur « Freud »* (cf. Derrida, 1980) au sujet de la pulsion de pouvoir



qui consiste à s'envoyer ou se poster ailleurs pour revenir à *soi*.<sup>8</sup> Pour autant, le jeu de la différance est une destinerrance où l'on ne revient jamais à l'origine, le rapport à soi étant toujours hanté par le rapport à l'autre, quand bien même le fantasme du propre cherche à assurer la fixité d'un lieu et d'une histoire pour qu'ils restent proprement siens. Or, l'impossible logique de la crypte offre de penser cette ouverture à l'autre contre le fantasme de souveraineté. Et Derrida l'illustre en suivant l'actualité du séminaire lorsqu'il évoque les obsèques de François Mitterrand qui s'inscrit dans la continuité du paterfamilias (Derrida, 1995-1996, pp. 151-152), un homme privé et un Chef de l'État enseveli à Jarnac où ses enfants naturels comme ses enfants politiques pourront faire leurs pèlerinages sur sa tombe en revendiquant son héritage. En contrepoint, Œdipe, en se cryptant « sans lieu

---

<sup>8</sup> Le lieu est aussi le lieu de la langue au sens où la patrie serait la langue dite maternelle qu'on emporte avec soi de la naissance à la mort, « c'est le chez-soi qui ne nous quitte pas, ne nous quitte jamais, le propre ou la propriété, le phantasme au moins de propriété qui, au plus près de notre corps, et nous y revenons toujours, nous y reviendrons encore, constituent une sorte d'habitat mobile, une tente qu'on porte sur soi, un chez-soi mobile mais inamovible, puisqu'il se déplace avec nous » (Derrida, 1995-1996, pp. 149-150). Mais quand Œdipe se crypte, ce tiers crypté signe la loi située hors langage (cf. *ivz*, p. 159), étant portée dans le cœur comme un espace non localisable (cf. *ivz*, p. 158). Aussi, il faut distinguer « la langue qu'on emporte avec soi, et le nom propre qui n'appartient pas à la langue, Œdipe » (*ivz*, p. 166). Derrida déconstruit aussi un certain rapport à la langue maternelle en réfléchissant à la langue qui nous accueille et celle qu'on habite et porte avec soi, comme sa ou ses « communautés », notamment à travers leur dissémination sur la planète, quand la mondialisation et les nouvelles technologies font que l'on communique à l'autre bout du monde avec les « siens », en rangeant ses territoires dématérialisés dans sa poche.

de deuil localisable et circonscriptible » (*ivz*, p. 157), résiste à la réappropriation par le secret de son inhumation. Au lieu de venir se recueillir auprès du mort et de le commémorer, les descendants, ne peuvent plus se rassembler autour d'un re-père avant de porter leurs pas ailleurs et revenir. Ils ne peuvent que cheminer dans une destinerrance sans origine ni horizon. Derrida précise qu'avec ses filles, Œdipe fait comme s'il « voulait aggraver infiniment leur deuil du deuil qu'elles ne peuvent plus faire, comme s'il voulait les priver de leur deuil, ce qui est le don le plus généreux et le plus empoisonné qui soit » (*ivz*, p. 151).

A lire ce cruel don d'Œdipe à partir de la notion de crypte, il faut entendre que le héros tragique opère par lui-même un geste d'ouverture en produisant cet « archi-traumatisme du décamponnement avant même la distinction entre deuil et le refus ou la maladie du deuil » (Derrida, 1976, p. 49), ce trauma « originaire » décrit dans *Fors* où le rapport à l'autre tient à la perte de l'objet. Tout commence par le deuil et par ce point de rupture absolu contre toute réappropriation familiale, ce qui fait également écho à l'expérience de l'hospitalité que Derrida donne à penser à partir de la structure de répétition du « revenant » où le deuil s'avère toujours originaire (Derrida, 1996-1997, p. 54).

## 6. La loi de l'autre

Or, si l'objet perdu est incorporé selon la logique de la crypte, dans *Œdipe à Colone*, le deuil est lui-même cet objet perdu devenu deuil impossible, « un deuil du deuil » qui rend la loi d'Œdipe d'autant plus aliénante. Derrida souligne que le lieu cryptique est une sépulture, un certain non-lieu, en vue de garder le mort-vivant (Derrida, 1976, p. 25), et la fonction sépulcrale,

dans un effet de deuil refusé, est aussi spectrale en ce qu'elle transmet un fantôme transgénérationnel. Depuis ce non-lieu où il disparaît, « ayant désiré et désirant encore cette mort archisecrète, surcryptée et sans deuil », Œdipe est ce hors-la-loi qui « fait la loi par-delà sa mort, et la loi de l'État étranger qui l'ensevelit secrètement » (Derrida, 1995-1996, p. 158). Or, cette loi est double, offrant tout autant la protection qu'elle entretient la menace.

D'une part, Œdipe protège Athènes pour les générations à venir. Mais il faut qu'un témoin, Thésée, le roi de la ville, garde le secret<sup>9</sup> et de le transmette à sa mort : « la tradition politique de la ville, sera assurée à ce prix, elle sera conditionnée par la tradition comme transmission d'un secret quant au lieu où est mort Œdipe », un secret qu'on ne connaît pas et qu'on passe à l'autre (*ivz*, p. 153 note). Par le don de ce secret par lequel il prive ses filles du deuil (*ivz*, p. 151) et d'un acte d'amour (*ivz*, p. 153), Œdipe promet à Thésée une aide égale à mille boucliers, une armée de renforts accourue d'un pays voisin (*ivz*, p. 152), mettant la ville à l'abri de la guerre civile ou de la guerre des fils contre les pères, celle de la « race de Thèbes issue des dents du Dragon semée par Cadmos » et de son hubris (*ivz*, p. 154). Comme Derrida explicite dans *Fors* que l'incorporation

en résistant à l'introjection, elle empêche l'assimilation aimante et appropriante de l'autre, elle garde donc en apparence l'autre comme autre (étranger) mais fait aussi bien le contraire. Ce n'est pas l'autre qu'elle garde mais une topique qu'elle maintient

---

<sup>9</sup> Derrida évoque chez Massignon « Le dépôt sacré que j'ai à garder, c'est précisément ce qui fait que je suis plus grand que moi en moi » (Derrida, 1996-1997, p. 201) tout en déconstruisant sa lecture chrétienne de la substitution.

sauve, intacte de ce rapport à l'autre auquel, paradoxalement, l'introjection est plus ouverte. Il reste que l'altérité de l'autre installe dans tout procès d'appropriation (avant même toute opposition entre introjecter et incorporer) une « contradiction » ou mieux, ou pire, si la contradiction porte toujours le *telos* d'une relève, une irrésolution indécidable qui les empêche à tout jamais de se fermer sur leur cohérence *propre* et *idéale*, autrement dit et en tout cas sur leur mort (Derrida, 1976, p. 26).

Même si l'altérité de l'autre précède l'opposition entre introjection et incorporation, l'incorporation qu'Œdipe met en jeu ici semble une sorte de contrepoison au fantasme du propre du souverain qu'il délivre de son amour de lui-même et de son mal de pouvoir, « comme si l'étranger pouvait sauver le maître, libérer le maître, comme si le maître était prisonnier de son lieu et de son pouvoir, de son ipséité, de sa subjectivité (sa subjectivité en otage) » (Derrida, 1995-1996, p. 161). Et c'est comme si Œdipe mettait lui-même en scène l'impossible logique de la crypte, « aveugle et survoyant » après s'être crevé les yeux, en ayant percé le secret de la façon de produire un secret pour que celui-ci se transmette.

Mais d'autre part, Œdipe est ce fantôme transgénérationnel qui porte une loi menaçante pour la ville (*ivz*, p. 155), celle d'un marché (*ivz*, p. 160) par lequel il enjoint à ne pas l'oublier contre sa protection, le « contrepoison » pouvant toujours devenir « poison » par pervertibilité. Par ce don dissymétrique sous la vigilance des dieux que Thésée n'a pas eu le choix d'accepter, l'adresse à l'ami fait de l'invitant un otage du serment d'Œdipe (*ivz*, p. 156), un otage de l'étranger dans une opération de renversement qui obéit aux lois de l'hospitalité analysées dans le séminaire et à la logique de la crypte d'après laquelle

le lieu où le chez-soi de l'un n'est qu'une enclave invaginée dans le chez-soi de l'autre, aucun partage, aucune communion ni communauté n'étant homogène dans cet être-avec ou dans cet être-chez [...], chez soi comme chez l'autre (*ivz*, p. 256).

La seconde année du séminaire, Derrida reprend la notion d'otage chez Levinas et commente deux formules de ce-dernier, « le sujet est hôte » et « le sujet est otage », « l'être-otage » étant « la subjectivité du sujet en tant que "responsabilité pour autrui" » (Derrida, 1996-1997, p. 38). Ce rapport à l'autre est un traumatisme qui préexiste à toutes catégories d'un savoir médical, puisque c'est cette blessure qui « fait du sujet un sujet » (*ivz*, p. 121). Cet autre en soi au-dedans (*ivz*, p. 38) disjoncte l'ontologie du sujet, de la maîtrise et du pouvoir, l'autre étant ce dehors incorporé au-dedans de soi sans qu'on ne puisse poser un moi souverain pour lequel l'autre ne vient qu'en second.<sup>10</sup> On pourrait alors distinguer trois modes du *pour l'autre* et de la hantise qui sont liés au trauma et qui précèdent l'ipséité et le rapport à soi à travers les figures de la crypte, de l'otage et du fantôme.<sup>11</sup> Il faut préciser que pour Levinas, la figure de l'otage est éthique, l'autre dont on est otage relevant d'une dissymétrie avec le/la politique qui ne vient que dans un second temps pour aplanir et tempérer ce premier rapport. Or, Derrida déloge

---

<sup>10</sup> On peut noter dans le séminaire d'autres passages critiques de la psychologie, lorsque Derrida repart de Levinas pour penser la psychose qui vient fracturer l'identité du soi-même en tant que ce mal est antérieur à tout diagnostic qui viendrait constater la psychose d'un moi ou d'un sujet (cf. Derrida, 1996-1997, p. 223).

<sup>11</sup> Thomas Clément Mercier m'aura donné de faire cette partition en trois modes.

justement la pensée de Levinas de cette préséance de l'éthique opposée au politique par sa lecture interprétative d'un moi toujours otage de l'autre qui l'accueille, débordant non seulement le sujet de droit mais aussi le sujet de l'inconscient. Cet « être chez soi chez l'autre » renvoie aussi « à un espace politique, à un espace à géométrie impossible [...], non représentable » où « chacun occupe une enclave dans le territoire de l'autre » (Derrida, 1995-1996, p. 256), et le philosophe précise qu'il est impossible de situer cet espace dans une topologie, critiquant sans le dire les formalisations lacaniennes d'une topologie de l'inconscient.<sup>12</sup>

## 7. De la loi de l'inconscient à l'espace politique

Poursuivant la thématization de l'espace politique en ayant à l'esprit la notion de crypte faite de ruptures et de signatures multiples, Derrida repart de Levinas et de sa lecture du message du judaïsme, « une reconnaissance de la Thora d'avant Sināï » : le souvenir de la « parole de Dieu » enjoint à la fraternité contre l'horreur de l'autre homme qu'on nie dans son altérité. Si la promesse d'Œdipe est la trace de l'autre encrypté en soi qui ouvre à l'à venir, cette mémoire judaïque d'une parole est similaire dans sa structure, étant

plus vieille que le Sināï, à moins que le nom de « Sināï » lui-même cette anachronie allégorique ne lui fasse signifier, à travers son propre corps, un corps étranger qui nomme

---

<sup>12</sup> Et il vise Lacan directement au sujet de son atomistique, s'en prenant à l'indivisibilité de la lettre (*ivz*, p. 279).

justement l'expérience de l'étranger, là où la vérité de l'univers messianique déborde et le lieu et le moment déterminés, sans doute, mais déborde aussi l'identité, surtout l'identité nationale du porteur ou du messager de la Thora (Derrida, 1996-1997, p. 43).

Le Sinaï est le nom-lieu et la signature du peuple juif qui se trouve l'hôte/otage d'une parole encryptée

entre une éthique et une politique de l'hospitalité, en ce lieu où ce que nomme ou situe le nom du Sinaï appartient à plusieurs temps disjoints et qu'il nous appartient peut-être, sans les synchroniser ni même les ordonner à quelque grande chronologie de penser ensemble (*ivz*, p. 39).

« [L]a révélation de la Thora [qui] n'est plus localisée en un lieu déterminé, faite à un peuple déterminé », se connecte à la promesse d'ouverture à l'autre d'Œdipe, l'étranger.

Il ne s'agit pas, pour Levinas, de mettre en question l'élection d'Israël ni surtout son exemplarité universelle, bien au contraire, mais d'une reconnaissance du message universel dont il a la responsabilité avant et indépendamment du lieu et de l'événement du don de la loi : universalité humaine, hospitalité humanitaire déracinée hors d'une singularité de l'événement qui deviendrait alors empirique, ou tout au plus allégorique (*ivz*, p. 41).

Bien que Derrida ne souscrive ni à l'élection, ni à l'humanisme, ni à la fraternité, il accompagne tout en déconstruisant la pensée de Levinas qui déracine la phénoménologie d'une réappropriation familiale et de l'histoire de la métaphysique dans

sa pointe la plus élaborée en ce qu'elle ne peut plus remonter à une origine, l'intentionnalité étant débordée par le rapport à l'autre. A noter que dans *Fors*, Derrida relate le parcours similaire d'Abraham et Torok qui poussent la phénoménologie jusqu'à un point de rupture anasémique qui engage à penser avant tout nom donné le sens de ce qui donne lieu au nom. De même que le nom de « Sināi » porte la promesse d'un lieu ouvert avant toute histoire du lieu et du nom (Derrida, 1996-1997, p. 152) pour une autre politique que celle de l'État nation avec sa logique identitaire.

Le moi crypté par la multiplicité des lieux qui le fracturent est à l'image de tout territoire peuplé d'habitants et constitué de frontières qui ne sont jamais naturelles, de points de passages et de seuils. Le séminaire sur l'*Hospitalité* trace ainsi une diagonale entre l'ipséité, ces lieux qui constituent le moi où l'autre est incorporé, et les lieux comme la maison, la ville, l'État, autant d'espaces politiques et institutionnels, intégrant les minorités, ou les rejetant au dehors des frontières, ou au-dedans, dans une zone ou dans des camps, à l'ère de la Crise des États-nation et de la déconstruction de la souveraineté, comme Hannah Arendt l'aura décrite (Derrida, 1995-1996, p. 293).

Je renvoie à la lecture de Levinas où ce-dernier oppose l'idolâtrie pour l'État de César au messianisme de l'« État de David » qui incorpore le souci de l'autre, bien qu'il faille déconstruire l'opposition et la relire dans la complication aporétique que Derrida en donne, celle de l'impossibilité de fixer la limite entre ces deux idées de l'État (de César, de David) comme la limite entre éthique et politique (*ivi*, p. 216). A travers la notion de khôra qu'il réinvente, Derrida repart de l'écriture qui porte tout vivant et toute communauté toujours pris dans une histoire, mais khôra est aussi une surface d'inscription-réinscription, et



autrement qu'un lieu, ce qui arrive « dans l'espace neutre d'un lieu sans lieu, un lieu où tout se marque mais qui serait "en lui-même" non marqué » (Derrida, 1993, p. 59). Il introduit d'ailleurs khôra pour nommer le lieu cryptique où Œdipe va mourir, ce non-lieu secret qui ouvre à un autre à venir (Derrida, 1995-1996, pp. 152, 154).

## 8. *Khôra* : une loi hors-la-loi qui ne passe pas par la figure du Père

Cet Œdipe crypté lie donc une autre formule d'inconscient à une politique de l'hospitalité par laquelle la loi se reformule dans l'accueil de l'autre en étant appelée à être toujours déplacée et transgressée. Mais quelle différence y a-t-il alors avec la loi qu'Œdipe porte à la naissance sans le savoir et qui le conduit à transgresser la loi et à tuer son père ? Lorsqu'il se crève les yeux, Œdipe rompt-il avec la loi folle dont il hérite ? Pourtant, lui aussi, « après avoir connu une folie de la mère » (Derrida, 1995-1996, p. 223) qui pousse sa destinée va rendre ses filles folles à leur tour « de ne pouvoir faire leur deuil du deuil » où « depuis cette crypte absolue, (il) entend faire la loi » (*ibidem*). A chaque fois, on retrouve la

double position hors la loi du couple père-mère, donc de cette double folie (qui) installe la transgression ou la perversion au cœur de la loi. Et c'est à partir de cette famille, de cette folie familiale comme loi de la loi qu'il faudrait reposer la question de la familiarité du *chez soi*. Rien ne paraît plus fou et plus inquiétant que la familiarité du *chez-soi* comme chez-soi d'une famille (*ivi*, p. 223).

Il faut comprendre alors qu'avec « cet autre Œdipe », « cet Œdipe autre », « cet Œdipe étrange et étranger » (*ivz*, p. 292), Derrida ne met pas en scène un héros qui a la capacité, contre la loi folle de la mère, de se rendre par lui-même à une autre loi en l'incarnant, mais donne à voir que la loi familiale est toujours celle de l'autre et qu'elle excède la famille. C'est une loi folle qui disjoncte le « sujet aussi bien comme moi-sujet de la psychologie que moi-sujet de l'éthique ou moi-sujet citoyen du droit ou de la politique », destituant « toute présupposition d'égoïté ». Bref, « la loi de l'être – hors-la-loi d'Œdipe – déconstitu[e] autant qu'elle constitu[e] la “cellule familiale” comme structure identitaire et identique à elle-même, comme “chez soi chez moi” » de même qu'elle déconstitue « l'unité ethnique, nationale, etc » (*ivz*, p. 292). Et cette loi de l'autre est la même loi de l'hospitalité dans son inconditionnalité qui commande « de transgresser toutes les lois de l'hospitalité, c'est-à-dire les conditions, les normes, les droits et les devoirs qui s'imposent aux hôtes et aux hôtesse... » (*ivz*, p. 146).

La loi est au-dessus *des* lois, donc elle est illégale, transgressive, hors la loi, comme une loi anonique [...] (*anomos*, c'est par exemple Œdipe, le père-fils, le fils comme père, vous vous en souvenez), mais tout en étant au-dessus des lois conditionnantes ou conditionnelles de l'hospitalité, La loi inconditionnelle de l'hospitalité a besoin des lois [...]. Si bien que ces deux régimes de loi, la loi et les lois, l'inconditionnel et le conditionnel, sont à la fois contradictoires, antinomiques et inséparables, s'impliquant et s'excluant simultanément l'une l'autre [...]. C'est parce que l'exclusion et l'inclusion sont inséparables dans le même moment qu'il y a antinomie, loi au singulier absolu contre

lois au pluriel, mais loi dans la loi et hors la loi dans la loi. C'est ça, *les lois de l'hospitalité* (*iv*, p. 147).

Derrida avait analysé dans *Spéculer - sur « Freud »* comment la pulsion de pouvoir donnait lieu au principe de plaisir comme elle le transgressait. De même, Œdipe transgresse ici la loi en tant qu'il tue le père, mais porte aussi la loi de l'autre qui l'institue comme père. Mais le père concentre ici le pouvoir du despote qui pousse le fils à l'assassiner, et cette figure est celle d'un certain pacte social, une culture des droits et devoirs

conditionnés et conditionnels de l'hospitalité, tels que les définit la tradition gréco-latine, voire judéo-chrétienne [note judéo-christiano-islamique], tout le droit et toute la philosophie du droit jusqu'à Kant et Hegel en particulier, à travers la famille, la société civile et l'État (Derrida, 1995-1996, p. 146).

Or, Œdipe délie cette tradition de la figure ontologique du Père souverain et ouvre à

une certaine politique de *khôra* : une absolue indétermination, un fondement sans fondement, mais le seul fondement possible pour une politique universelle au-delà du cosmopolitisme (Derrida, 2001).

Et une politique de *khôra* engage à une réélaboration des concepts du politique pour tenir compte de l'économie de l'inconscient en vue d'une

extension du démocratique au-delà de la souveraineté étatique, au-delà de la citoyenneté, avec la création d'un espace juridico-politique international qui, sans abolir toute référence à

la souveraineté, ne cesse d'innover, d'inventer de nouveaux partages et de nouvelles divisibilités de la souveraineté (Derrida, 2003, p. 127).

## Bibliographie

- Abraham, N., Torok, M. (1976), *Le Verbier de l'homme aux loups*, Flammarion, Paris.
- Bollack, J. (1988), *Destin d'Edipe, destin d'une famille*, dans *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 3, nn. 1-2, pp. 159-177.
- Derrida, J. (1968), *La Pharmacie de Platon*, dans *Tel Quel*, nn. 32-33, pp. 3-48.
- Id. (1972), *La Dissémination*, Seuil, Paris.
- Id. (1974), *Glas*, Galilée, Paris.
- Id. (1975-1976), *La vie la mort. Séminaire*, Seuil, Paris 2019.
- Id. (1976), *Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok*, dans Abraham, Torok (1976), pp. 7-73.
- Id. (1980), *La carte postale*, Flammarion, Paris.
- Id. (1993), *Khôra*, Galilée, Paris.
- Id. (1995-1996), *Hospitalité*, vol. I, Seuil, Paris 2021.
- Id. (1996-1997), *Hospitalité*, vol. II, Seuil, Paris 2022.
- Id. (2001), *Terreur et religion. Pour une politique à venir. Dialogue avec Richard Kearney*, trad. fr., dans *ITER*, vol. 1, 2018. En ligne : <https://revue-iter.org/terreur-et-religion-pour-une-politique-a-venir-dialogue-de-jacques-derrida-avec-richard-kearney/>
- Id. (2003), *Voyous*, Galilée, Paris.

- Foucault, M. (1971), *Œdipe roi ou l'invention de la vérité judiciaire*, republié dans *Chimères. Revue des schizoanalyses*, vol. 10, 1990, pp. 8-28.
- Girard, R. (1972), *La Violence et le Sacré*, Grasset, Paris.
- Goldmann, N. (1976), *Le paradoxe juif. Conversations en français avec Léon Abramowicz*, Stock, Paris.
- Lacan, J. (1954-1955). *Le Séminaire. Livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1978.
- Id. (1959-1960). *Le Séminaire. Livre VII. L'Éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1986.
- Lyotard, J.-F. (1970), *Œdipe juif*, dans *Critique*, vol. 277, pp. 530-545.
- Major, R. (1986), *La honte d'Œdipe*, dans *L'Écrit du temps*, vol. 12, pp. 55-65.
- Sophocle (éd. 1877a), *Œdipe Roi*, trad. fr., Lemerre, Paris 2016<sup>2</sup>.
- Sophocle (éd. 1877b), *Œdipe à Colone*, trad. fr., Lemerre, Paris 2016<sup>2</sup>.
- Vernant, J.-P. (1967), *Œdipe sans complexe*, dans *Raison présente*, vol. 4, pp. 3-20.

## **Abstract**

### **Oedipus, the Other**

In his seminar on *Hospitality* given in 1995-1996, Derrida traces a diagonal between ipseity, those constitutive places of the self where the other is incorporated, and places such as the home, the city, the state, at a time of the crisis of nation-states and the deconstruction of sovereignty. By thematizing the question of the 'other' in Sophocles' *Oedipus at Colonus*, he gives us a whole new way of thinking about the problem of power, by dismantling

the certainty that a territory is a 'natural' possession. In his reading, Oedipus is an outlaw who exonerates himself of any wrongdoing, blaming the city of Thebes for his crimes of incest and parricide, before demanding to be buried in a foreign land, secretly, when it is customary to bury one's dead 'at home'. Derrida thus doubles down on psychoanalysis with this enigmatic Oedipus, but he also pushes the 'identity trouble' to the side of politics for a politics of hospitality.

**Keywords:** Deconstruction; Psychoanalysis; Oedipus; Hospitality; Identity.



## La traccia si fa carne.

# Memoria e cervello nel giovane Freud

Domenico Licciardi

### 1. Introduzione

Nel marzo del 1966, Jacques Derrida tenne una Conferenza all'*Institut de psychanalyse* di Parigi, dedicata al rapporto tra psicoanalisi, filosofia e decostruzione, pubblicata in traduzione italiana con il titolo *Freud e la scena della scrittura*. La questione di partenza era: fino a che punto la psicoanalisi è parte del logocentrismo? Con questo termine ci riferiamo (senza pretesa definitoria) a quella tradizione millenaria che, mossa dall'ideale di una presenza immediata del senso all'interiorità di una coscienza, intende la «verità come unità del *logos* e della *phoné*» (Derrida, 1967, p. 255). Si trattava dunque di mostrare che una certa logica della traccia - della memoria e dell'iscrizione - fa di Freud un pensatore al margine e della sua speculazione un discorso del rimando, della deviazione e del sospetto nei confronti del pensiero scientifico e filosofico tradizionale (*ivi*, p. 256). Nell'arco di un trentennio - dal *Progetto di una psicologia* (1895) alla *Nota sul "Notes magico"* (1925) -, il testo freudiano diventa una "scrittura sulla scrittura": espressione che non indica



tautologia alcuna, bensì la liberazione della traccia dal giogo del logocentrismo (cfr. *ivi*, p. 255).

Una seconda questione, altrettanto centrale, è la seguente: «Perché i concetti freudiani di scrittura e di traccia resterebbero ancora sotto la minaccia della metafisica e del positivismo?» (*ivi*, p. 257). Domanda attuale, come dimostrano i tentativi recenti di tradurre i concetti della metapsicologia nel linguaggio neurobiologico (cfr. Solms, Turnbull, 2014). Si tratta forse, però, di una questione strettamente epistemologica? Nell'epoca in cui le neuroscienze, per via della loro ampia diffusione settoriale e mediatica (o *narrow e broadcasting*), diventano a tutti gli effetti un discorso dominante, la possibilità di far chiarezza, definitivamente, sui meccanismi e le funzioni cerebrali sembra rispondere all'ideale dell'auto-trasparenza del soggetto a se medesimo. Interrogare oggi il rapporto tra psicoanalisi e discorso neuroscientifico non può prescindere dalla considerazione del ruolo che quest'ultimo assume in relazione a ciò che, mimando goffamente la ricchezza del pensiero foucaultiano, potremmo definire come la nostra soggettività critica: il modo contemporaneo di concepirci e di costituirci in quanto soggetti. Nell'orizzonte di questa ampia problematica, l'ambito di ricerca a cavallo tra decostruzione e psicoanalisi diventa il sito di un pensiero della traccia, della scrittura e dell'inconscio capace di opporsi al riduzionismo e al positivismo delle neuroscienze. Se queste ultime rispondono al tentativo di fare del cervello l'istanza di una presenza immediata (*Anwesenheit*) del soggetto a se medesimo, la critica dovrà cogliere dal loro bagaglio concettuale quella nozione in grado di disarticolare la temporalità che informa i presupposti ontologici del loro discorso. Occorre, in altri termini, liberare anzitutto il concetto di memoria dalla sua riduzione a "funzione mnestica". Assumendo il punto di vista

della decostruzione, la memoria non è né prestazione né accumulo di eventi passati. È invece l'istanza di accesso all'esteriorità del "più intimo", la traccia di una divergenza originaria al cuore dell'essere. È la condizione eterologica dell'auto-afezione del soggetto, giacché l'effetto proprio della memoria è quello di spazializzare la temporalità del divenire, generando, per mezzo della propria asincronia costitutiva, la distanza inestesa tra il soggetto e l'ermeticità dell'"in sé" e permettendo dunque al tempo di ripiegarsi su di sé. È questo senso della memoria che Derrida non smette di indicare tra le righe del testo di Freud, non per fare di lui un pensatore dell'analitica esistenziale bensì per mostrare che l'eccesso incommensurabile dell'inconscio sulla coscienza coincide anche, inevitabilmente, con l'eccedenza della traccia mnestica sui concetti metafisici e logocentrici della psicoanalisi (cfr. Derrida, 1967, p. 256).

Alla luce di quanto detto, occorre esplicitare alcuni punti introduttivi. 1) Per Derrida, la riflessione freudiana sulla memoria (traccia, scrittura, facilitazione) costituisce uno dei margini del logocentrismo, ove già si prepara la sua decostruzione. 2) Il logocentrismo o metafisica della presenza non smette di aspirare alla propria restaurazione, come dimostrano a un tempo la pretesa di delineare uno spazio oggettivo di accesso alla costituzione del soggetto e il tentativo, da parte delle neuroscienze, di appropriarsi del testo di Freud. 3) La problematica della soggettività, oggi, può essere inquadrata in un contesto critico nel quale si confrontano il paradigma neuroscientifico dell'auto-immanenza del soggetto e la dislocazione costante della traccia in quanto condizione di auto-afezione dello stesso: cervello contro memoria (e, nell'ambito circoscritto di quest'ultima nozione, funzione contro traccia).

Risulta chiaro il motivo per cui il *Progetto di una psicologia* - opera in cui lo mnestico e il cerebrale giocano ruoli impareggiabilmente fondamentali - è per noi così importante. La nostra idea è che assumere una postura critica nei confronti del paradigma dominante delle neuroscienze non imponga di ignorare volontariamente il sistema nervoso, bensì di modificare la concezione del cervello in quanto mera istanza di funzioni psichiche e fisiologiche. Recuperando, a cavallo tra psicoanalisi e decostruzione, un discorso sulla facilitazione in quanto traccia, intendiamo gettare le basi per una riflessione sul rapporto complesso tra memoria, godimento e soggettività. Tuttavia, ciò impone anzitutto di rimaneggiare la nozione stessa di scrittura, laddove, come vedremo, questo termine non può più essere declinato al singolare.

Procederemo dunque da una lettura della memoria nel *Progetto*, per ritornare su alcuni punti critici del saggio di Derrida e concludere, infine, con una riflessione sull'erotismo del cervello.

## **2. Facilitazioni e immagini mnestiche**

Nel 1895, dopo la pubblicazione, insieme a Joseph Breuer, dei celebri *Studi sull'isteria*, Freud avvertì il bisogno di rielaborare le conclusioni tratte dall'esperienza clinica in base alla sua formazione neurologica. Il *Progetto di una psicologia* - opera mai ultimata, le cui carte (cento cartelle di cui le prime due scritte a matita) scamparono di poco al focolare - propone dunque un obiettivo ambizioso: fare della psicologia una scienza quantitativa, basata sulle «leggi generali del movimento» (Freud, 1895, p. 201).

L'opera ha dunque una forte inclinazione neurobiologica. Seguendo il modello di Freud, il sistema nervoso può essere pensato come un tessuto (cfr. *ivi*, p. 204) internamente differenziato in base alle “tipologie neuronali” di cui è composto. Si utilizzano in tal senso i simboli  $\phi$ ,  $\psi$  e  $\omega$ . La classificazione presenta subito il vantaggio di giustificare la bipartizione classica dei neuroni in sensori e motori, non fondata empiricamente bensì dedotta dall'armonia tra la struttura anatomica degli animali (sistema nervoso e muscolare) e i due tipici filamenti alle estremità opposte dei neuroni: una dendrite per ricevere energia e un assone per liberarsene. Per quanto riguarda il cervello, invece, dopo un lungo dibattito si era giunti negli stessi anni a conclusione che esso è una rete sconfinatamente complessa di cellule - secondo le osservazioni istologiche di Santiago Raimón y Cajal - e non di fibre - come affermava invece Camillo Golgi -, le cui attività sarebbero dunque riconducibili a una funzione generale di ricezione e scarica. Coerentemente, durante la seconda metà del secolo XIX la nascente psicologia sperimentale di Gustav Theodor Fechner, Hermann von Helmholtz, Wilhelm Wundt ed Ewald Hering si basava sullo schema fondamentale di stimolo-reazione (S-R).

Freud pensò che il primo passo per portare alla luce la connessione tra la psiche e il cervello consistesse nel postulare una tassonomia in grado di armonizzare l'organizzazione cellulare del tessuto (istologia), la struttura molare del sistema nervoso (anatomia) e le funzioni della mente (psicologia); anzitutto, percezione e memoria. Queste ultime dovranno dunque mostrare una certa coerenza con le proprietà materiali della composizione istologica e col sistema anatomico generale. Per esempio, le cellule  $\phi$ , completamente permeabili, sono connesse agli «apparati nervosi terminali» (*ivi*, p. 214) e dunque

tanto agli organi di senso quanto al sistema muscolare. Esse formano un apparato di ricezione e scarica dei flussi eccitatori causati dagli stimoli. I neuroni  $\psi$  sono parte dello stesso circuito ma si differenziano dai primi per via del loro grado di impermeabilità. Gli assoni di queste cellule conterrebbero alcune barriere di contatto (cfr. *ivz*, pp. 204-207) atte a conservare un quantitativo minimo di energia in circolo nel sistema. Può accadere che l'esperienza ripetuta di uno stimolo faciliti in alcuni punti l'afflusso energetico, in modo tale da renderlo per così dire riconoscibile. Il *Progetto* basa la spiegazione neurologica della percezione sull'impermeabilità dei neuroni  $\psi$  e la funzione mnestica sul «grado di facilitazione» (*ivz*, p. 206) delle barriere di contatto presenti negli assoni delle cellule impermeabili  $\psi$ .

Tuttavia, lo studio della memoria nel *Progetto* domanda di prendere in considerazione non soltanto la distinzione ma anche la differenziazione tra le tipologie neuronali. Freud parla infatti di una «uguaglianza essenziale dei neuroni  $\psi$  e  $\phi$ » e di una «differenza di permeabilità» (*ivz*, p. 211) che subentrerebbe solo in seguito, probabilmente nel corso dello sviluppo evolutivo. Vi sarebbe dunque, in origine, un'omogeneità morfologica delle cellule che fa capo direttamente al principio d'inerzia, ossia alla tendenza generale del nervo alla fuga dallo stimolo. Tale inclinazione fondamentale «trova la sua espressione nell'ipotesi di una corrente, che si diriga dalle ramificazioni cellulari o prolungamenti [dendriti] verso il cilindrase. Ogni singolo neurone costituisce così un modello del sistema nervoso nel suo insieme, essendo il cilindrase l'organo di scarica» (*ivz*, pp. 203-204). Ogni neurone è strutturato in base all'esigenza della scarica. Se ne deduce che l'inerzia ha valore morfogenetico, che le cellule si modellano, in fase di produzione e riproduzione, in base al suo principio. Ora, se la generale tendenza alla scarica ha un valore

causativo nell'ordine della morfogenesi, essa non è e non può essere considerata come un principio meramente meccanico. Leibniz ha dimostrato che le leggi del moto non sono in grado di spiegare la genesi dei corpi ma si applicano di necessità a enti preesistenti (cfr. Leibniz, 1668, pp. 125-130). Nel *Progetto*, l'inerzia opera come un'istanza in grado di dar forma alla cellula dall'interno. È proprio in questo senso che in generale si parla di "memoria cellulare".

Detto ciò, come avviene la differenziazione delle tipologie neuronali? In merito a questa domanda, il *Progetto* ci presenta non uno ma ben tre argomenti di natura epistemologica differente. Primo: spiegazione «biologica e meccanica» (Freud, 1895, p. 211). I neuroni  $\phi$  sono cellule originariamente indifferenziate ma localizzate in zone anatomiche periferiche, ossia al livello della sostanza bianca, mentre quelli di tipo  $\psi$  sono in una posizione più retrocessa, corrispondente alle aree corticali (*ivi*, pp. 208-209). La loro rispettiva permeabilità ed impermeabilità dipenderebbe dunque dall'esposizione più o meno diretta allo stimolo: dal momento che il sistema non è in grado di far massa per resistere alle fonti ambientali di eccitamento, è necessaria una distribuzione locale della densità del tessuto. Tale spiegazione è interamente meccanicistica, perché le sue dinamiche sono riconducibili all'esercizio di una forza su un corpo costituito da particelle differenziate in base alla loro localizzazione nello spazio morfologico complessivo del sistema. Secondo argomento: spiegazione euristica. Dal momento che una teoria psicologica deve dar conto sia della percezione che della memoria, la condizione per un'indagine esaustiva sarà di concepire il tessuto cerebrale come una materia in grado di subire alterazioni impermanenti e permanenti (cfr. *ivi*, pp. 204-205), ossia, al contempo, di percepire senza ricordare

e di ricordare senza percepire (cfr. *ivi*, pp. 215-216). Terzo: spiegazione evolucionistica. La maggiore complessità morfologica degli organismi rende il semplice sistema di ricezione e scarica inappropriato o insufficiente. Gli enti biologici articolati sono soggetti a stimoli non soltanto esogeni, provenienti dall'ambiente ma anche endogeni, derivanti cioè dalle stesse «cellule del corpo» (*ivi*, p. 201). Scaturiscono da qui quei «bisogni fondamentali» quali «fame, respirazione, sessualità» (*ibidem*) che non possono essere soddisfatti attraverso un meccanismo generico di fuga dallo stimolo ma domandano di volta in volta risposte adeguate. Nel complesso, il sistema nervoso dovrà dunque conservare un flusso minimo di energia intrapsichica atto a garantire la possibilità di compiere azioni specifiche (cfr. *ivi*, p. 203 e nota 1).

Ora, l'elemento in comune di tali argomenti è sempre la polarità tra permeabilità ed impermeabilità. Nel primo caso, la maggiore o minore porosità del tessuto nervoso in zone specifiche (periferiche o interne) sono l'espressione di una strategia contro la distruzione totale dell'organismo e determina il grado di resistenza in quanto proprietà intensiva. Nel secondo, la differenza tra memoria e percezione, interpretata in termini di alterazione impermanente e permanente, è spiegata in senso neurologico come grado di permeabilità. Nel terzo, la semipermeabilità dei neuroni  $\psi$  è ciò che permette la conservazione di un quantum minimale di energia all'interno del sistema, funzionale alla messa in atto di risposte appropriate alla natura dello stimolo endogeno.

Ora, data la preminenza delle suddette proprietà (permeabilità ed impermeabilità), quando si tratta di interpretare la fondazione della memoria sulle differenze nel grado di facilitazione tra le barriere di contatto (cfr. *ivi*, p. 206), non c'è alcun bisogno di

introdurre qui l'idea di una «differenza inafferrabile e invisibile», come fa Derrida (1967, p. 260). Poiché la differenza in gioco è da interpretare nell'ordine della «resistenza» istologica del tessuto (Freud, 1895, p. 204), essa è di natura materiale, se non interamente fisica e meccanicistica. Sul piano neurobiologico, l'unica differenza originaria risiede nel fatto che la costituzione organica di percorsi mnestici avviene sullo sfondo di un archivio cellulare più atavico, che ha per contenuto la fondamentale tendenza alla scarica colta nel suo valore morfogenetico. Tuttavia, tra l'una e l'altro non vi è alcuna relazione filosoficamente rilevante: l'inerzia non è che l'istanza di una ripetizione cieca, della proliferazione asettica delle stesse cellule, mentre il meccanismo delle facilitazioni illustra nient'altro che la condizione organica della memoria. La differenziazione cellulare, dal canto suo, è il mero risultato di un processo modale che specifica l'omogeneità cellulare in base agli stimoli accidentali dell'ambiente.

Fino a questo punto, non v'è traccia di una differenza che possa dirsi tale. Forse ciò vuol dire che non ve ne siano affatto? Probabilmente, l'idea di una deviazione radicale emerge lì dove Derrida smette quasi subito di cercare, ossia a cavallo dell'«opposizione semplice tra la quantità e la qualità» (Derrida, 1967, p. 261). Come afferma Silvia Vizzardelli, i neuroni  $\omega$  sono introdotti da Freud per «spiegare l'«emergere della coscienza»» e segnano «il passaggio dal carattere quantitativo dei precedenti sistemi, fondato sulla variazione continua di gradienti, al fenomeno qualitativo, basato sulla differenza di natura e sull'apporto individuale di ogni contenuto» (Vizzardelli, 2021, pp. 92-93). In che cosa consistono tale «passaggio» e questa «differenza»?



Ritorniamo per un momento alla spiegazione meccanicistica della differenziazione cellulare (fondata sulla localizzazione delle cellule e sull'azione di una forza esterna sul tessuto) e all'argomento evolucionistico (basato sulla complicazione morfologica degli organismi e sulla formazione di stimoli endogeni). Secondo il modello freudiano, quando lo stimolo colpisce l'organismo, nel percorso che va dai neuroni più esterni ( $\phi$ ) a quelli più interni ( $\psi$ ) si assiste a una diminuzione costante del quantum di energia eccitatoria in circolo nel sistema. Sono due le ragioni principali di questa ipotesi. In primo luogo, la dinamica fisico-anatomica di trasmissione: gli organi di senso e le terminazioni nervose fungono già da schermi di protezione, cosicché il flusso energetico in entrata, già di per sé attenuato, dovrà attraversare tutto il percorso costituito dalle connessioni delle cellule di tipo  $\phi$  per giungere finalmente al sistema  $\psi$ , dove le barriere di contatto oppongono ulteriore resistenza. In secondo luogo, la funzionalità generale del sistema: se il principio d'inerzia consiste nella tendenza ad annullare l'energia in circolo, l'omeostasi domanda la conservazione di un quantitativo sufficiente al compimento di azioni specifiche per soddisfare i bisogni degli organismi complessi. Da una funzione all'altra, si ha lo sviluppo di un'inclinazione «del sistema nervoso al mantenimento della  $Q_{\eta}$  a[l livello] zero» (Freud, 1895, p. 211), ove  $Q_{\eta}$  corrisponde, per quel che concerne il nostro discorso, ad un valore fisico-matematico che diminuisce in modo esponenziale. Su questa base è possibile dedurre, «come per una regola del tre» (*ivi*, p. 214), che «i neuroni  $\omega$  sono incapaci di ricevere  $Q_{\eta}$ , ma assimilano in cambio il *periodo* dell'eccitamento, e che questa loro condizione di essere influenzati da un periodo con minimi di  $Q_{\eta}$  è la base fondamentale della coscienza» (*ivi*, p. 215). Ciò lascia intendere

- continuiamo a leggere - che «la caratteristica della qualità (cioè la sensazione cosciente) compaia solo dove le quantità sono state, per quanto possibile, eliminate» (*ivi*, p. 214). Se ne deduce che la percezione delle qualità sensibili emerge in un'area del sistema nervoso in cui l'energia eccitatoria è minima, se non infinitesimale. Si tratta della zona cerebrale più prossima all'inattività, al mancamento, alla vertigine esiziale dello "spegnimento". Lì dove il flusso energetico diventa minore, noi non ritroviamo il buio dell'inerzia più totale bensì una sorta di evento figurativo, il palesarsi epifanico delle qualità sensibili. È qui che risiede l'evenemenzialità di una differenza irriducibile tra il cerebrale e lo psichico.

Dall'un regime all'altro, la memoria cambia di significato e diventa, letteralmente, altra da sé. Essa riappare in una forma radicalmente differente nel momento in cui Freud tenta di fondare il giudizio d'identità sul pensiero riproduttivo. È noto che una delle grandi novità del *Progetto* consiste nell'idea per cui il desiderio orienta la percezione:

Per esempio, l'immagine mnestica desiderata sia quella del seno materno con il capezzolo in piena vista, e la prima percezione sia l'immagine laterale dello stesso oggetto senza il capezzolo. Il bambino ha il ricordo di un'esperienza, fatta incidentalmente mentre poppava, per cui un particolare movimento della sua testa modificava la visione frontale in visione laterale. La visione laterale lo induce all'[immagine del] movimento della testa, e una prova mostra che si deve compiere il movimento inverso per ottenere la percezione frontale (*ivi*, p. 233).

L'esempio qui riportato serve a mostrare che, dal punto di vista neurobiologico, l'immagine mnestica (*Erinnerungsbild*) ha la

funzione generale di indurre l'organismo a compiere un'azione specifica (in questo caso, la suzione). A questo punto, però, la rete delle facilitazioni non è in grado di spiegare il processo, che dal suo canto si svolge come segue: dato un neurone *a* concepito come l'oggetto desiderato ed uno *b* considerato come un suo predicato (cfr. *ivi*, p. 232), «lo scopo è di ritornare al neurone *b* mancante e di scatenare la sensazione d'identità: il momento, cioè, nel quale il solo neurone *b* è investito e la carica itinerante sfocia in *b*» (*ivi*, p. 233). A questo punto, però, Freud spiega chiaramente che un tale «itinerario non è determinato dalle facilitazioni ma da uno scopo» (*ibidem*). Se il desiderio indirizza il soggetto verso l'oggetto, solo l'immagine - e non la rete delle *Bahnungen* - è in grado di garantire un tale orientamento. Non a caso, Jacques Lacan commentando la stessa opera, afferma: «La memoria è concepita qui come successione di engrammi, come serie di tracce, e questa concezione si rivela del tutto insufficiente se non vi introduciamo la nozione di immagine» (Lacan, 1954-1955, p. 140). A sua volta, Riccardo Cabarrino afferma che il sistema  $\omega$  è deputato alla «gestione qualitativa degli stimoli e quindi della memoria» e si costituisce effettivamente come il suo «sistema» (Cabarrino, 2009, pp. 70, 74). Tuttavia, non è possibile leggere il rapporto tra le facilitazioni e l'*Erinnerungsbild* come lo sviluppo di una medesima funzione. Lo si deduce dal fatto che quando il soggetto ripete, non riproduce il medesimo oggetto (cfr. Lacan, 1954-1955, p. 130) ed è esattamente per questo motivo che l'intero «processo secondario del pensiero riproduttivo» è caratterizzato da una «lotta tra le facilitazioni e gli investimenti mutevoli» (Freud, 1895, pp. 233-234). Vi è un altro modo di dire che le due istanze - ossia, la memoria (cerebrale) delle facilitazioni e quella (psichica)

dell'immagine mnestica - sono eterogenee? Che emergono su due territori differenti e irriducibili l'uno all'altro?

In conclusione, se le facilitazioni possono essere lette come tracce cerebrali - fino al punto che il neurologo Diego Centonze può legittimamente considerare l'intuizione freudiana delle *Bahnungen* come un'anticipazione della neuroplasticità a lungo termine (cfr. Centonze, Siracusani, Calabresi, Bernardi, 2004, p. 313) -, l'immagine mnestica emerge lì dove non v'è propriamente energia cerebrale ma solo periodizzazione o temporalizzazione degli stimoli. Si parlerà allora di una differenza radicale laddove l'*Erinnerungsbild* si presenta in quanto "emergenza" allucinatoria (cfr. Freud, 1895, p. 224) e anticipazione fantasmatica dell'oggetto desiderato - termini irriducibili tanto al linguaggio meccanicistico della neurobiologia dell'epoca di Freud quanto a quello epigenetico della plasticità neurobiologica e cellulare. Data l'incrinatura che abbiamo visto spalancarsi in seno al concetto di "memoria", possiamo ora tornare sulla lettura derridiana del *Progetto*.

### **3. Una molteplicità di scritture**

Come abbiamo in parte anticipato, il proposito generale di *Freud e la scena della scrittura* è di «rintracciare nel testo di Freud [...] quello che [...] si lascia difficilmente contenere nella chiusura logocentrica» (Derrida, 1967, p. 257). Ciò che elude il logocentrismo è precisamente una «problematica della facilitazione» (*ivi*, p. 258), la quale - si badi bene - offre l'occasione per riflettere sul «senso della traccia in generale» (*ivi*, p. 257). I punti tematici a partire dai quali un'analisi del rapporto tra psicoanalisi e decostruzione potrebbe procedere sono

notoriamente molti. Tuttavia, notiamo qui il delinarsi di contorni molto netti: si tratta precisamente di uno scambio. Non bisogna lasciarsi ingannare dal fatto che Derrida scriva in prima istanza: «malgrado le apparenze, la decostruzione del logocentrismo non è una psicoanalisi della filosofia» (*ivi*, p. 255), poiché egli stesso lascia intendere subito dopo che il punto di tangenza è rappresentato da un termine complesso: la «rimozione» (*ibidem*). Evidenziando ciò, non intendiamo dire che tale concetto faccia della decostruzione una psicoanalisi della filosofia (né di quest'ultima una decostruzione della coscienza). Piuttosto, vorremmo sottolineare come il termine "rimozione" sembri generare, al confine tra i due discorsi, una complessa articolazione di problemi, una sorta di crocevia nebbioso.

Proviamo a far luce, senza alcuna pretesa di esaustività, su questo aspetto. Anzitutto, se una parola si può definire passando per il suo opposto, quando si tratta della memoria è necessariamente in gioco il termine contrario dell'oblio, come se Mnemosine, avendo lasciato il suo lago al confine con l'Ade, fosse a ridosso del fiume Lete, dunque nel regno dei morti. Ora, quello di *Verdrängung* è un concetto indubbiamente freudiano, benché, da un punto di vista strettamente formale, la simultaneità dell'atto di togliere e conservare fosse già nota alla filosofia con il termine *Aufhebung*. Ora, né la dialettica, né la filosofia derridiana o la psicoanalisi sono pensieri dell'oblio, benché tutti e tre siano indubbiamente modi di riflettere sul lutto e sulla morte. Ciò significa che si trovano (per richiamare la nostra immagine precedente) anch'essi seduti al margine del Lete. O forse un po' più in là, a tentare di prefigurare, in uno strano gioco di chiaroveggenza, che cosa ritorni. Per Hegel, si tratta della rinascita di quanto era perduto, del suo ricomparire in un senso differente ma pur sempre positivo. Non a caso, la filosofia

hegeliana ha il suo termine (e dunque anche il suo cominciamento) nella rimemorazione (*Erinnerung*), ossia nella possibilità di ripetere e conoscere, di riconoscere ciò che era stato precedentemente negato. Per Derrida, invece, a ritornare sono soprattutto degli spettri che abitano ciò che si è conchiuso, totalizzato, idealizzato solo al costo della loro rimozione. La traccia, dunque, non è un concetto né la pratica del tracciamento. È un “niente” che produce paradossalmente degli effetti e ciò determina la sua vicinanza – se non la sua parentela – con l’inconscio. Il rimosso, infatti, non è una riserva nascosta di ricordi spiacevoli, è quel che manca al suo posto e ciò la cui mancanza non può essere obliata.

È chiaro che una tale complicazione dello mnestico non può fare del cervello l’oggetto della determinazione positiva della memoria. Ciò, però, non ci esonera affatto dal dovere di pensare il rapporto paradossale tra la traccia e la realtà, laddove una tale relazione non può essere pensata, dialetticamente, nei termini di una differenza in grado di dar conto dell’attualizzazione del negativo. D’altro canto, quando parliamo della scrittura come dell’ineluttabile dislocamento del grafo non facciamo che inoltrarci nell’entropia del senso. È chiaro che quest’ultimo punto non implica la fine della filosofia bensì il suo rilancio all’infinito ma fino a che punto si può procedere in tale direzione senza scendere nella «*dematerializzazione e demonetizzazione del pensiero filosofico contemporaneo*» (Malabou, 2005, p. 94), che si verifica quando la filosofia, anziché insistere sull’eccesso del significato su se stesso, abbandona il suo rapporto critico con il presente? Il nostro intento è dunque quello di rielaborare e radicalizzare il motivo della differenziazione della differenza, laddove quest’ultimo termine non indicherà lo spostamento perpetuo della traccia ma la sua pluralità, la sua moltiplicazione,

la doppia impossibilità di farne un'istanza di sintesi e di sintetizzare la parola stessa in un termine univoco.

Ritorniamo dunque alla Conferenza del 1966, incentrando la nostra lettura sul rapporto tra memoria e cervello. Ora, affinché la tesi ermeneutica di Derrida tenga, è anzitutto necessario che il riferimento freudiano alla scrittura non sia una metafora. «Freud, certo, non fa uso di metafore, se fare uso di metafore significa fare con ciò che è noto allusione all'ignoto» (Derrida, 1967, pp. 257-258). Qui risiede la grande differenza, la deviazione della psicoanalisi freudiana dal logocentrismo della metafisica: «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» (*ivi*, p. 258). Freud ha avuto il merito di liberare la scrittura dal suo assoggettamento alla parola viva e all'idealità del pensiero. Occorre subito notare, però, che tutto ciò non avviene se non al costo di un'altra rimozione. Vediamo quale.

A proposito della facilitazione, leggiamo: «Qualsiasi cosa si pensi della fedeltà o delle successive rotture, questa ipotesi è notevole, se la si consideri come un modello metaforico e non come una descrizione neurologica» (*ivi*, p. 259). Dunque, se la scrittura non è una metafora, di certo lo sono le facilitazioni cerebrali di cui Freud ci parla. Derrida non si domanda: “come pensare il rapporto tra il cerebrale e lo psichico senza correre il rischio di dare alla traccia una determinazione positiva?” ma si limita a sottrarre l'ipotesi freudiana dal suo ambito epistemologico di appartenenza: la neurologia. Va da sé che, nella misura in cui la *Bahnung* è degradata al rango di metafora, la stessa occasione di pensare il rapporto tra lo psichico e il cerebrale risulta occlusa. Ma non si tratta, qui, dello stesso procedimento messo in atto dalla metafisica, laddove essa fa della scrittura nient'altro che una

metafora della parola (della voce interiore e del pensiero vivo)? Derrida non ci ha forse insegnato a diffidare di ogni interpretazione che pretenda di educare il pensiero distinguendo i sensi letterali, ossia i concetti puri, da ciò che è meramente *parergon*, cornice, esempio, strategia retorica del discorso? Prova della legittimità del nostro sospetto è che la “liberazione” della facilitazione dal suo statuto metaforico provoca almeno due problemi, inerenti, rispettivamente, lo statuto genetico della traccia in senso biologico, da un lato e la posizione storico-epistemologica del *Progetto* nell’ambito di neurobiologia e psicologia sperimentale, dall’altro.

Cominciamo dal primo punto osservando, in primo luogo, quanto segue: dal momento che, come afferma Derrida, la memoria è l’«essenza» dello psichismo (*ivi*, p. 261), la sua formazione non può effettuarsi su uno spazio morfologico già dato (quello del tessuto nervoso, appunto) ma deve in qualche modo operare un certo spaziamiento, come una scrittura in grado di generare la propria superficie d’iscrizione. È in questo senso che bisogna interpretare la tesi per cui la traccia mnestica dà luogo a «differenze» che si oppongono alle «pienezze» dell’oggetto positivamente dato, ossia il tessuto nervoso (*ivi*, p. 260). Va da sé che tutto ciò riguardi lo psichismo, non il cerebrale, il cui spazio morfologico, che deve pur generarsi altrove, non viene mai preso in considerazione. La traccia ha dunque valore genetico in relazione alla psiche, non al sistema nervoso e ciò a prescindere dal fatto che, come abbiamo visto in precedenza, il principio d’inerzia operi come un archivio cellulare eterogeneo rispetto alla memoria psichica.

Più avanti (giungiamo così al secondo punto della nostra critica), Derrida afferma, sempre a proposito delle facilitazioni, che: «La *ripetizione* [dello stimolo] non aggiunge nessuna quantità di forza



presente, nessuna *intensità*, essa replica la medesima impressione» (*ivi*, pp. 260-261). Ora, non si comprende bene in che senso la differenza di grado tra le facilitazioni non riguardi il concetto di intensità. Noi abbiamo visto infatti che, nel *Progetto*, una facilitazione si forma quando l'eccitazione prodotta dallo stimolo possiede un'intensità tale (prima proprietà intensiva) da superare la resistenza (seconda proprietà intensiva) delle barriere di contatto. In più, la stessa differenziazione dei neuroni a partire dall'omogeneità cellulare primigenia è determinata dalla diminuzione esponenziale dell'energia in circolo tra le diverse aree del tessuto. In entrambi i casi, si tratta precisamente di molteplici significati e livelli di intensità che determinano tanto la morfologia del sistema nervoso e quanto il suo funzionamento. Oggi, tale concetto è utilizzato per quantificare variazioni fenomeniche qualitative come, ad esempio nell'ambito della neurobiologia contemporanea, il modo in cui uno stimolo provoca mutamenti nel potenziale di membrana della cellula, causando l'apertura dei canali che consentono il flusso di ioni da un neurone all'altro. Non è un caso, insomma, che Freud adoperi a più riprese il concetto di intensità e soprattutto che esprima la trasmissione dell'energia d'eccitazione attraverso i sistemi  $\phi$ ,  $\psi$  e  $\omega$  in termini di diminuzione esponenziale, come se si trattasse della curva concava di una funzione. Egli si pone così in una tradizione scientifica che tende, da quasi un secolo e mezzo, a matematizzare i processi cerebrali, offrendone una descrizione neurobiologica basata appunto sul modello della fisica. È dunque difficile elaborare, a partire dall'ipotesi delle facilitazioni, il senso di una tracciatura immateriale e di una ripetizione che preceda ciò che viene ripetuto, laddove l'intensità in gioco nella formazione cerebrale della memoria non fa che positivizzare il processo d'iscrizione.

La deviazione del *Progetto* dal discorso tradizionale risiede invece, a nostro modo di vedere, nell'idea per cui lo psichico emergerebbe laddove il quantum di energia in circolo nel sistema è più prossima allo zero. Per quanto ci risulta, nessun'altra teoria neuropsicologica ha mai espresso una simile ipotesi, fino al punto che la carenza di riferimenti extra-testuali spinge la complessità dell'analisi fino al limite dell'irrimediabilità. Per tentare di far luce su questo punto, è necessario risalire fino all'interpretazione hegeliana della relazione tra il quantitativo e il qualitativo, laddove, da un punto di vista strettamente formale, le due tesi risultano tra loro sorprendentemente coerenti. Per Hegel:

Il limite del quanto, che come estensivo aveva la sua esistente determinatezza come le volte a se stesse estrinseche, trapassa dunque in una *determinatezza semplice*. In questa determinatezza semplice del termine il quanto è *grandezza intensiva*, e il limite o la determinatezza, che è identica col quanto, è ora anch'essa posta così come un che di semplice, – il grado (Hegel, 1812-1831, pp. 236-237).

Il grado è un «sostrato» che purtuttavia «sorge» dalla pluralità dei quanti (*ibidem*), laddove questi ultimi – nella misura in cui ognuno di essi corrisponde a ciò che «ha l'esteriorità delle volte in sé stesso» (*ivi*, p. 240) – equivalgono sul piano logico-categoriale a singolarità estrinseche. L'intensivo emerge dalla dinamizzazione del limite che li separa:

Secondo la sua qualità un quanto è dunque posto in continuità assoluta colla sua esteriorità, col suo esser altro. Quindi è che non solo ogni determinatezza di grandezza può essere oltrepassata, non solo può esser mutata, ma è posto questo,

ch'essa si deve mutare. La determinazione di grandezza si continua in modo tale nel suo esser altro, ch'essa ha il suo essere solo in questa continuità con altro; non è un limite che è, ma un limite che *diviene* (*ivi*, p. 245).

Se il quanto dal punto di vista relazionale è «non la generazione del proprio simile [...] ma anzi la generazione del proprio esser altro», la sua determinazione intensiva è quel momento in cui esso «è posto ora in lui stesso come tale che s'invia al di là di sé, diventando un altro» (*ibidem*). Il grado raccoglie dunque la serie infinita dei quanti in un'unità eterologica, laddove quest'ultima sorge dal molteplice non come un'idealità fissativa bensì come il concetto che esprime il loro divenire. In altre parole, l'intensivo è l'unità dei quanti nel senso che esso si costituisce come l'istanza auto-eterologica della loro temporalizzazione.

Ritornando sul testo freudiano, che cosa rappresenta il passaggio dal quantitativo al qualitativo se non la generazione del tempo attraverso la periodizzazione dei flussi energetici? Non si ritrova, in questo modo d'intendere il rapporto tra il cerebrale e lo psichico, una sorta di auto-etero-affezione, per la quale il cervello, in quanto dominio del quantitativo, affetta se stesso per mezzo di un'istanza esteriore, che non gli appartiene e che si costituisce come il regime qualitativo dello psichico?

È per via di questa esteriorità insopprimibile che nel *Progetto* sono in gioco non una, bensì tre concezioni non sintetizzabili della memoria. In prima istanza, il principio d'inerzia nel suo valore morfogenetico sembra connesso tanto alla funzione mnestica e cerebrale dell'*Erfahrung*, ossia all'accumulo impersonale di dati basato sulla reattività dell'organo agli stimoli ambientali, quanto alla memoria psicologica dell'*Erlebnis*, ossia al vissuto di un'istanza soggettiva posta all'interno di un ambiente

temporalizzato che è dunque divenuto mondo. Tuttavia, tale connessione è fallace, per almeno due ragioni. 1) Il meccanismo delle facilitazioni risponde alle esigenze dell'omeostasi, che a sua volta è indotta dalla complicazione morfologica dell'organismo. Ora, l'inerzia dal canto suo non ha potere di differenziazione, non determina il grado di permeabilità del tessuto e neppure, conseguentemente, la presenza di barriere di contatto negli assoni dei neuroni di tipo  $\psi$ . Se ne deduce, in ultima istanza, che non esiste rapporto causale diretto tra l'archivio cellulare del principio morfogenetico e la memoria cerebrale. 2) Si può dire che l'immagine mnestica, indirizzando il soggetto verso l'oggetto, risponda alla funzione generale della scarica. Tuttavia, l'inerzia domina il sistema di gestione dell'energia derivante dallo stimolo, mentre l'*Erinnerungsbild* emerge dove quest'ultima viene a mancare (il sistema  $\omega$ ). Se vi è un rapporto tra i due termini, si tratta di una relazione asimmetrica, di una sorta di risonanza o di eco, mentre la loro distanza è la stessa che separa inesorabilmente il regime del quantitativo da quello del qualitativo. Alla luce di tutto ciò, occorre forse insistere ancora sul fatto che fra l'archivio cellulare, la memoria cerebrale e l'immagine mnestica non vi è alcun rapporto diretto, che essi non hanno una radice comune? Non è forse vero che noi utilizziamo lo stesso termine - "memoria" - in riferimento a processi tra loro differenti e appartenenti a diverse temporalità (la storia naturale della filogenesi, l'esperienza in gioco nella neuroplasticità, il tempo dell'*Erlebnis*)? Occorre dunque tentare di esplorare più approfonditamente le conseguenze di questo scarto che si apre al cuore della memoria.

#### 4. Spettri nel cervello

Per Malabou, il cervello ha una storia, nonostante i due termini siano stati per lungo termine considerati «in antitesi» (Malabou, 2004, p. 9). La storicità del sistema nervoso risiede nella sua plasticità ed è precisamente per questo motivo che occorre tornare a riflettere sulla traccia e, di conseguenza, sulla memoria. Grazie alle nuove tecniche di *imaging*, noi siamo infatti in grado di osservare paradossalmente il prender forma dello scarto: «le fessure sinaptiche sono certo degli scarti, ma *scarti in grado di prendere forma. Ecco: le tracce prendono forma*» (Malabou, 2005, p. 113). Al contrario di quanto potrebbe apparire, dire ciò non equivale ad accettare acriticamente il positivismo delle neuroscienze. Al contrario, si tratta di opporre alla loro egemonia l'idea di un cervello non più concepito in termini funzionali, bensì come istanza di godimento.

La nostra proposta non è di certo originale. È noto che l'arte - soprattutto Duchamp, in una serie di riflessioni che dal *Grande Vetro* porteranno all'ideazione dell'*Étant donnés* - ha saputo concepire il cerebrale come l'istanza di una visualità essenzialmente erotica (cfr. Krauss, 1993, pp. 95-143). Si tratta inoltre di un motivo ben noto al pensiero di Malabou. Tuttavia, considerare la sessualità come una tra le molte funzioni del sistema nervoso non è sufficiente ad aprire uno spazio critico di riflessione sul modo in cui le neuroscienze fanno del cervello l'istanza oggettiva di costituzione della soggettività. Non è sufficiente parlare di «*cerveau érotique*» (Malabou, 2007, p. 17) per erotizzare il cervello. È necessario, al contrario, definire il ruolo che il desiderio gioca nella sua determinazione in quanto organo in grado di auto-affettarsi dall'esterno.

Come noi abbiamo visto, infatti, l'*Erinnerungsbuild* emerge lì dove il sistema incontra una mancanza, un'assenza di scopo, la propria incapacità di orientarsi verso l'oggetto. L'immagine non è il risultato dell'auto-modulazione del cervello, è ciò che, per così dire, giunge in suo aiuto a partire da un'esteriorità insormontabile. Il problema diventa allora quello di pensare il rapporto tra la facilitazione e l'immagine o, in termini contemporanei, di riflettere sulla relazione tra la neuroplasticità della memoria cerebrale (*Long-Term Potentiation*) e il godimento.

Commentando la proposta, avanzata da Roberto Finelli, di un'antropologia "bio-psicoanalitica" (cfr. Finelli, 2018), Vizzardelli scrive:

Non c'è fenomeno fisico che non sia già anche fenomeno mentale, sintetico, simbolico, ma questo non significa che si possa rintracciare la causa del nostro pensiero, dell'attività qualitativa della coscienza, in ciò che avviene al livello periferico. In questa prospettiva antilocalizzazionista, si presuppone che qualsiasi cosa avvenga a livello periferico abbia una sua *Rappresentanza* al livello della coscienza, deleghi una funzione a "fare le sue veci" in un altro sistema (Vizzardelli, 2021, p. 88).

Il corpo e la psiche sono separati da una «distanza assoluta» (*ibidem*) che non elimina affatto la loro relazione bensì, al contrario, la fonda. La logica della *Vorstellungsrepräsentanz*, termine della metapsicologia freudiana indicante il rapporto di rappresentanza tra il cerebrale e il pulsionale, giustifica l'idea di questo spazio oscuro, inesteso, che non permette di determinare un rigoroso rapporto causale tra i due regimi.

Il fatto è che, una volta definito lo scarto tra lo psichico e il fisiologico, non è necessario introdurre un terzo elemento trascendentale in quanto istanza di sintesi dei due elementi. Infatti, a prescindere da quanto s'intenda insistere sull'entropia del senso, sull'irriducibilità della differenza, sulla natura "atetica" della scrittura, nel momento in cui si offre alla traccia una tale posizione, essa opera come un concetto in grado di colmare, benché virtualmente, la distanza infinita del parallelismo tra il corpo e la psiche.

Non vi è altro modo di evitare tutto questo senza radicalizzare l'idea di una «doppia scrittura» (*ivi*, p. 14) in simultanea. Nella XII delle *Regole a conduzione dell'intelletto* di René Descartes, Jean-Luc Nancy legge «lo scarto [...] tra lo spirito e il corpo» (Nancy, 1979, p. 64) evocando l'idea di una scrittura aerea che la penna non può che tracciare all'estremità opposta rispetto al puntale. Richiamando questa immagine, diremo che la memoria non si scrive su un doppio registro. Certo, vi è simultaneità tra un'"in-scrizione" (*inscrivere*) al di qua dell'organico (facilitazione, traccia cerebrale, *Long-Term Potentiation*) ed una «e-scrittura» (Vizzardelli, 2021, p. 19) del godimento. Ma non vi è una posizione univoca, un gesto soltanto. Vi sono istanze plurali che si perdono nell'annebbiarsi del senso, dell'etimo, dell'origine archetipa: un'oscurità di cui non si sa niente, se non che essa è anche una molteplicità. La memoria in quanto traccia è plurima e risulta da un non-rapporto che non può essere pensato, esclusivamente, dalla parte del testo, del grafo o del codice. Istanze, queste ultime, che sebbene non smettano di sottrarsi ad una determinazione positiva del concetto non hanno mai smesso in fondo di riferirsi, senza mai ridurvisi, al cervello, al corpo, alla carne.

Parleremo dunque di un materialismo del godimento, non nel senso della sua pretesa oggettività psicofisica, bensì in quello del suo rimando infinito alla corporeità; allo stesso modo, diremo “spettralità del cervello” il riferimento del cerebrale all’istanza fantasmatica del desiderio. Il termine “doppia scrittura”, invece, sembra adatto a descrivere il parallelismo a distanza tra l’immagine e il cervello o, più in generale, tra sessualità e neuroplasticità. Questa duplice iscrizione a distanza, questo movimento agli estremi di una penna a due punte è, in un senso particolare, il farsi carne della traccia. Non la sua transustanziazione sensibile o biologica, non il suo sviluppo dialettico o la sua ipotiposi ma il tracciato comune per sempre perduto che pur si ripete, di cellula in cellula, da individuo a individuo, nella filigrana dei nostri tessuti esistenziali.

## **Bibliografia**

Cabarrino, R. (2009) *Gioco di scritture*, in Di Ciaccia, A. (a cura di) (2009), pp. 65-80.

Centonze, D., Siracusano, A., Calabresi, P., Bernardi, G. (2004), *The Project for a Scientific Psychology (1895): a Freudian anticipation of LTP-memory connection theory*, in *Brain Research Reviews*, vol. 46, pp. 310-314.

Derrida, J. (1967), *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino 2002.

Di Ciaccia, A. (a cura di) (2009), *L’io e il soggetto. Commento al Seminario II. L’io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi di Jacques Lacan*, Quodlibet, Macerata.



- Finelli, R. (2018), *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Freud, S. (1895), *Progetto di una psicologia*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. II.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Hegel, G. W. F. (1812-1831), *Scienza della logica*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2022.
- Krauss, R. (1993), *L'inconscio ottico*, tr. it., Bruno Mondadori, Milano 2008.
- Lacan, J. (1954-1955), *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2006.
- Leibniz, G. W. (1668), *Testimonianza della natura contro gli atei*, in Id. (2000), pp. 125-132.
- Id. (2000), *Scritti filosofici*, vol. I, UTET, Torino.
- Malabou, C. (2004), *Cosa fare del nostro cervello?*, tr. it., Armando, Roma 2007.
- Ead. (2005), *La plasticità al tramonto della scrittura. Dialettica, distruzione, decostruzione*, tr. it., Orthotes, Napoli-Salerno 2023.
- Ead. (2007), *Les nouveaux blessés. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*, PUF, Paris 2017<sup>2</sup>.
- Nancy, J.-L. (1979), *Ego sum*, tr. it., Rizzoli, Milano 2008.
- Solms, M., Turnbull, O. H. (2014), *What is Neuropsychoanalysis*, in *Neuropsychoanalysis*, vol. 13, pp. 133-145.
- Vizzardelli, S. (2021), *Teleplastia. Saggio sulla psiche interrotta*, Orthotes, Napoli-Salerno.

## **Abstract**

### **The Trace Becomes Flesh: Memory and the Brain in the Young Freud**

This article investigates the relationship between psychoanalysis and Derrida's thinking by focusing on the latter's reading of the *Project for a Scientific Psychology*, which opens the essay *Freud and the Scene of Writing*. Our purpose is to reflect on the relationship between the psyche and the brain, as well as to analyze, through an attentive examination of the concept of memory, the notions of trace and writing.

**Keywords:** Deconstruction, Derrida; Freud; Memory; Psychoanalysis.



## Lasciare traccia.

### Al cinema con Jacques Derrida

Arianna Salatino

La memoria: lo spazio in cui le cose accadono  
per la seconda volta.

Auster (1982), p. 81.

Cominciamo dalla fine.

Jacques Derrida muore nel 2004, due anni dopo essere comparso nel documentario di Kirby Dick e Amy Ziering che porta il suo nome (*Derrida*, 2002). Qualche anno prima era stato protagonista del film di Safaa Fathy, *D'ailleurs Derrida* (1999), e continuando a riavvolgere il nastro, lo ritroviamo in un film sperimentale britannico del 1983 intitolato *Ghost Dance* e diretto da Ken McMullen. In tutti e tre i casi, Derrida è chiamato a interpretare il ruolo di sé stesso, fatto che comporterà per lui tutta una serie di problemi legati al sentirsi in conflitto con la propria immagine.

Il legame che unisce Jacques Derrida al cinema va ben al di là del suo comparire sullo schermo, e per almeno due ragioni. La prima: alcuni dei capisaldi della teoria cinematografica (in particolare di quella psicoanalitica) formulati negli anni sessanta e settanta del secolo scorso da autori come André Bazin (1958), Jean-Louis Baudry (1978) e Christian Metz (1977), risuonano incessantemente nel pensiero del filosofo francese, soprattutto

per quanto riguarda l'architettura del dispositivo, basato sulla sottrazione, l'inaccessibilità e la mancanza dell'oggetto. In un'intervista comparsa sui *Cahiers du Cinéma* nel 2001, Derrida descrive l'esperienza dello spettatore immerso nella sala buia facendo continuamente riferimento ai meccanismi di percezione e proiezione che avvicinano il cinema alla psicoanalisi - l'allentamento delle difese, la sospensione dell'incredulità, le analogie con il sogno, il piacere dell'abbandono - fino a definire esplicitamente la percezione cinematografica come «la sola che può far comprendere che cosa sia una pratica psicoanalitica: ipnosi, fascino, identificazione, sono tutti termini e processi comuni al cinema e alla psicoanalisi» (Derrida, 2001, pp. 55-56). La seconda ragione per la quale ha senso accostare il cinema a Derrida è che se consideriamo uno dei significanti chiave del suo pensiero - la decostruzione - i punti di contatto risultano ancora più evidenti, essendo l'analisi dei film una pratica intrinsecamente decostruzionista, orientata alla disgregazione delle strutture formali del testo per comprenderne meglio il funzionamento, ampliarne i livelli di lettura e rilanciarne i processi di significazione (cfr. Bertetto, 2006).

L'analisi del film - tenuto conto delle implicazioni filosofiche e psicoanalitiche dell'atto ermeneutico e interpretativo - ha visto crescere negli ultimi vent'anni orientamenti e metodologie che si propongono di comprendere un testo non solo nella sua letteralità ma anche nelle sue latenze, soffermandosi su rimozioni, mascheramenti e resistenze e lasciando emergere significati diversi e spesso conflittuali (*ivi*, p. 179). Sul punto anche Derrida non lascia dubbi: «Nell'immagine ciò che conta non è semplicemente ciò che è immediatamente visibile, ma anche [...] l'interruzione, l'ellisse, tutta quella zona di invisibilità che preme contro la visibilità» (Derrida, 2001, pp. 64-65).

La decostruzione, come l'analisi del film, lavora sul frammento, sulla scomposizione. Ingrandire un dettaglio inoltre, fa notare Derrida, è un gesto comune tanto alla macchina da presa quanto all'analisi psicoanalitica (*ivi*, p. 67). Il montaggio stesso - specificità del cinema - attraverso la ridefinizione continua dei limiti del testo, non fa altro che svelare e nascondere incessantemente, agli occhi dello spettatore, le strutture della produzione del senso (cfr. Persico, 2015).

Derrida è estremamente consapevole dell'artificiosità del montaggio cinematografico (le due operazioni al centro del nostro discorso si somigliano: il montaggio è una pratica di costruzione; la decostruzione è una pratica di smontaggio), e sembra avere intuito piuttosto in anticipo sui tempi che la scrittura di tipo decostruttivo - una scrittura che taglia, incolla, ricompone, giustappone, sposta e inserisce, in maniera sempre più simile a tutto ciò che il cinema, per primo, ha reso possibile attraverso il montaggio - sarebbe diventata la cifra caratterizzante del nostro modo di stare al mondo:

la scrittura, ma in generale la discorsività, e il cinema sono coinvolti nella stessa evoluzione tecnica, dunque anche estetica, che riguarda possibilità sempre più raffinate, rapide, accelerate, offerte dal rinnovamento tecnologico (computer, internet, immagini virtuali). Esiste ormai, in un certo senso, un'offerta o una domanda di decostruzione senza precedenti, tanto nella scrittura quanto nel cinema [...]. Chi scrive fa sempre del montaggio. Oggi più che mai (Derrida, 2001, p. 62).

Nelle pagine che seguono cercherò di delineare l'incontro tra Derrida e il cinema partendo dai tre film citati in apertura e facendo riferimento alla psicoanalisi. Parlare di decostruzione

significa parlare anche di struttura, e come scrive Jacques-Alain Miller, «non ci si occuperebbe della struttura<sup>1</sup> nella psicoanalisi se Lacan non ve l'avesse introdotta» (Miller, 2001, p. 42).

Ripartiamo.

Il cinema è entrato nella vita di Derrida intorno ai dieci-dodici anni, ad Algeri, alla fine della guerra.

Per un piccolo algerino sedentario, il cinema era l'occasione di uno straordinario viaggio [...]. In seguito mi ha accompagnato lungo tutta la mia vita da studente, che è stata difficile, angosciata, tesa. In un certo senso, agiva spesso su di me come una droga (Derrida, 2001, p. 53).

Derrida parla del cinema come di uno «svago vitale», un piacere «avido, ingordo e pertanto infantile» (*ivi*, pp. 52, 54). Interesse che non sorprende, considerando che l'esperienza dell'identificazione - su cui il piacere cinematografico è fondato - ha sempre rappresentato per lui una questione fondamentale. L'effetto dello specchio sugli esseri viventi ha affascinato Derrida a lungo. «Una delle differenze strutturali tra gli animali passa proprio di qui: quelli che hanno una qualche esperienza dello specchio e quelli che non l'hanno affatto», afferma riprendendo Lacan (Derrida, 2006, p. 101).

La questione dell'identificazione - o più precisamente dell'identità - è centrale nel film di Safaa Fathy *D'ailleurs, Derrida*, e lo capiamo fin dai primi minuti del film, in cui Derrida

---

<sup>1</sup> Parola che Miller scrive "*s'truc dure*", come a dire "*ce truc dure*", ovvero "questo trucco dura" (ma oltre che alla durata viene da pensare alla durezza, caratteristica simbolicamente attribuibile a tutto ciò che ha una struttura).

afferma che la scrittura è tanto più inaffidabile quanto più si dichiara autobiografica, poiché scrivere è innanzitutto il tentativo di definire un'identità ma l'io non fa che fuggire. “Se un giorno riuscissimo ad afferrare la vera natura dell'io, scrivere non avrebbe più senso”, dice a un certo punto. Il desiderio di scrittura di cui stiamo parlando è di tipo esistenziale. L'uomo, per Derrida, è un «animale autobiografico» (*ivi*, p. 73).

Derrida sognava di fare della propria vita un “diario totale” (cfr. Regazzoni, 2018, p. 28) e questa riflessione, nel corso del film, si intreccia con i temi che gli stanno più a cuore: il perdono, la riconciliazione, la memoria, il trauma, gli effetti del passare del tempo sulla sofferenza, la ferita che diventa cicatrice, traccia, incisione, iscrizione nel corpo, quindi circoncisione, tema onnipresente in Derrida, al punto che anche gli stacchi di montaggio, nel film, vengono assimilati a tagli o ferite.

Lo vediamo - i capelli bianchissimi, il continuo gesticolare, gli occhi vibranti, presi nello sforzo costante del ragionamento, come a voler mettere meglio a fuoco il pensiero - interrogarsi sul rapporto tra realtà e finzione, sulla doppia natura dell'immagine: documento e simulacro, sul valore filosofico e tecnologico della sua presenza nel film, sui problemi connessi alla rappresentazione di sé stesso su uno schermo. Scrittura, visione e pensiero diventano indiscernibili, la tensione tra nascondersi e mostrarsi, inquadratura dopo inquadratura, è quasi tangibile, la sensazione di scollamento ed estraneità di Derrida rispetto alla propria immagine si fa sempre più forte. Lui stesso si definisce un figurante, un attore privo di verità, legittimità, fedeltà. «C'è un abisso fra lui e me [...] Non mi rispecchia: mi tradisce» (Derrida, Fathy, 2000).

Il senso di alienazione si percepisce già nel titolo del film: *D'ailleurs Derrida*, dal momento che il francese “*d'ailleurs*” può



voler significare sia “del resto” che “da altrove”. Si avverte infatti dietro a ogni inquadratura la presenza costante di un altro spazio, che sembra esercitare sull’immagine una certa pressione.

L’interesse di Derrida per la soglia, il margine, l’atto di varcare un confine o di trovarsi ai bordi delle cose è fortissimo, e ha certamente a che fare con la sua doppia origine franco-algerina e con il suo essere ebreo, quindi con l’esperienza di persecuzione ed esclusione.

Il film *D’ailleurs Derrida* è interamente costruito su questa dimensione liminare, di frontiera. Si susseguono lunghi piani sequenza del mare e di paesaggi desertici da un lato all’altro del Mediterraneo e poi degli Stati Uniti.

I luoghi non si distinguono mai, si fondono gli uni negli altri, condividono i tratti che hanno in comune la California del sud, la Spagna, l’Algeria, luoghi litoranei, meridionali; e l’unico momento in cui li si può identificare con un nome proprio, è quando qualcosa si legge in silenzio su un cartello stradale (Derrida, 2001, p. 64).

Ogni luogo è un luogo di passaggio, nel film domina un senso generale di impermanenza, di transizione. Sul finale, Derrida ammette che il suo desiderio più tenace sarebbe quello di poter ricominciare, di rivivere tutto daccapo. Ciò che è tragico nell’esistenza, dice, è che il senso della vita si determina solo all’ultimo momento, poco prima della morte. Questa idea ricorda molto da vicino Pier Paolo Pasolini e la sua concezione del cinema, paragonato alla vita nel suo fluire naturale (Pasolini, 1972, p. 206).

La vita, per Pasolini, è un lungo piano-sequenza. Ma l’azione umana, presa nel suo divenire, manca di unità, quindi di senso.

Solo la morte fornisce il *final cut* al film della nostra vita, ovvero il suo senso conclusivo.

Insomma, finché ha futuro, cioè un'incognita, un uomo è inesperto [...] Finché io non sarò morto, nessuno potrà garantire di conoscermi veramente, cioè di poter dare un senso alla mia azione [...] È dunque assolutamente necessario morire, *perché, finché siamo vivi, manchiamo di senso*, e il linguaggio della nostra vita [...] è intraducibile: un caos di possibilità, una ricerca di relazioni e di significati senza soluzione di continuità. *La morte compie un fulmineo montaggio della nostra vita*: ossia sceglie i suoi momenti veramente significativi (e non più ormai modificabili da altri possibili momenti contrari o incoerenti), e li mette in successione, facendo del nostro presente, infinito, instabile e incerto [...] un passato chiaro, stabile, certo, e dunque linguisticamente ben descrivibile (*ivi*, pp. 240-241).

Una volta morti, l'insignificante cade. «Il montaggio opera dunque sul materiale del film [...] quello che la morte opera sulla vita» (*ibidem*). Analogamente, per Derrida, il cinema è «un lutto perfetto [...]». Ci racconta ciò da cui non si torna, ci racconta la morte» (Derrida, 2001, pp. 57-60).

Gli stessi temi ritornano in *Derrida*, film americano del 2002 in cui i registi Kirby Dick e Amy Ziering hanno montato insieme conferenze, lezioni, interviste, letture e riprese di momenti della sua vita quotidiana. Vediamo Derrida in compagnia della moglie, mentre ascolta la radio, fa colazione, decide come vestirsi, si taglia i capelli.

Ne deriva un ritratto enigmatico e fluttuante, sottoposto a sovrapposizioni e slittamenti. Anche in questo caso, un senso persistente di scissione e alterità domina ogni scena.

Attraverso primissimi piani e dettagli di mani e occhi, Derrida viene scrutato in ogni particolare. Il bianco acceso dei capelli, lo sguardo inconfondibilmente acuto. Lo vediamo ripreso frontalmente, poi di profilo; con il volto illuminato, poi lasciato nell'ombra. La macchina da presa tenta di ingabbiarlo nella cornice dell'inquadratura ma lui sembra sottrarsi. Per Derrida, nel momento in cui si viene filmati, è impossibile mostrarsi per quello che si è. C'è un altro che parla al nostro posto. "È questo che chiamate cinema verità?", dice a un certo punto. "È tutto falso".

Quando viene messo davanti a un suo ritratto, il disagio nel riconoscersi appare ancora più evidente. Riecheggia qui certamente il perturbante di Freud e lo sconcerto che deriva dal trovarsi di fronte al riflesso inatteso e stranamente familiare del proprio volto (cfr. Freud, 1919).

Un altro aspetto importante del film risiede nell'intreccio tra la vista e la parola - gli occhi e la voce - che Derrida declina rievocando il mito di Eco e Narciso, figure speculari, "due ciechi che si amano". Eco, costretta a ripetere le ultime sillabe delle parole che le rivolge chi le parla, si appropria del linguaggio dell'altro. Narciso, in maniera simile ma inversa, è condannato a non vedere nient'altro che sé stesso. La dimensione del vedere viene poi messa in relazione con quella del toccare: Derrida fa notare che gli occhi sono la sola parte del nostro corpo che rimane identica per tutta la vita, al contrario delle mani che cambiano in continuazione nel corso dell'invecchiamento (il processo di ominazione avviene attraverso la trasformazione delle mani; se invece cerchiamo l'infanzia di qualcuno "dobbiamo guardarlo negli occhi").

Ma è forse il film sperimentale di Ken McMullen del 1983, *Ghost Dance*, quello più emblematico del rapporto fra Derrida e il cinema, dove il *trait d'union* è l'idea di fantasma, termine che in greco designa sia l'immagine che lo spettro (Derrida, 2001, p. 66), e con il quale Jacques Lacan indicava lo schermo che protegge dall'angoscia e dal trauma: ciò che nasconde il reale (cfr. Lacan, 1962-1963).

«Nel film, il tema della spettralità è mostrato in quanto tale» (Derrida, 2001, p. 65), ed è un tema strettamente connesso a quello della traccia – altro significante costitutivo del pensiero di Derrida – quindi della sopravvivenza, di ciò che era e non è più. Questione che sarà affrontata negli anni successivi, in tutti i suoi aspetti più sinistri e inquietanti, anche in rapporto alle tecnologie di registrazione e riproducibilità, che hanno sempre affascinato Derrida per la loro capacità di catturare, archiviare e mettere in salvo immagini e suoni (Derrida, Stiegler, 1996).

L'aspetto forse più moderno e interessante della riflessione sulla spettralità è che l'idea di fantasma per Derrida non ha nulla di arcaico e di primitivo, né ha a che fare con credenze magiche ancestrali. Al contrario è il progresso tecnologico – attraverso la creazione di realtà virtuali – a riportare in vita i fantasmi e far sì che possano moltiplicarsi indefinitamente. Tra presenza e assenza, in Derrida, non c'è polarità ma continua contaminazione.

La stessa cosa avviene nel cinema, il cui funzionamento consiste letteralmente nel sostituire oggetti reali con una loro copia (il significante cinematografico è assente per definizione). L'immagine filmica, proprio come la traccia, non è altro che l'illusione di una presenza. “Il cinema”, afferma Derrida in *Ghost Dance*, “è l'arte di evocare fantasmi”.

*Ghost Dance* è un film funebre e astratto, cupo e cimiteriale; la macchina da presa si aggira fra tombe, lapidi e muri scorticati, la voce narrante sembra non provenire da nessuna parte, l'atmosfera generale evoca sconforto, immobilità, desolazione. La risacca del mare produce un suono mesto e ripetitivo; si alternano monologhi a lunghe pause silenziose. Si parla di scheletri, cadaveri, cecità; si sovrappongono diversi piani temporali e la narrazione risulta frantumata. La presenza infestante dei fantasmi si percepisce ovunque. Derrida stesso, davanti alla macchina da presa, dichiara ancora una volta di sentirsi altro da sé. "C'è un fantasma ventriloquo che parla al posto mio".

La sua voce fuori campo rievoca a questo punto la teoria dei fantasmi che Nicolas Abraham e Maria Torok hanno ricavato a partire da Freud (cfr. Abraham, Torok, 1978). Se il lavoro del lutto fallisce - se non c'è interiorizzazione della persona morta, cioè se manca la capacità di assimilarla, di accoglierla dentro di noi - avviene quella che i due psicoanalisti chiamano "incorporazione". Il morto rimane intrappolato nel nostro corpo come in una cripta e - cosa terrificante - può prenderne il controllo, può agire e parlare per noi.

La riflessione di Derrida sulla morte e sui fantasmi ci riporta alle origini della teoria cinematografica e ad alcuni suoi problemi nodali, affrontati da André Bazin sul finire degli anni Cinquanta del novecento in un libro di grande importanza per lo studio del linguaggio cinematografico e del rapporto tra realtà e rappresentazione (cfr. Bazin, 1958).

Bazin definisce il cinema "simulacro del reale" e formula il "complesso della mummia", con cui si riferisce al bisogno fondamentale della psicologia umana di sopravvivere e difendersi dal tempo. Le arti plastiche muovono dal desiderio di

«salvare l'essere mediante l'apparenza» (*ivi*, p. 3), fissarne artificialmente la forma così da sottrarla al flusso della durata. Il cinema risponderebbe in maniera letterale al «desiderio di rimpiazzare il mondo esterno con il suo doppio» (*ivi*, p. 5), garantendo quindi una sorta di immortalità. Questione molto sentita anche da Derrida, che dall'idea della conservazione, dell'archivio, della sopravvivenza era ossessionato. L'elaborazione del lutto «consiste sempre nel tentativo di ontologizzare dei resti, di renderli presenti», afferma (Derrida, 1993, p. 17).

Sopravvivere, fermare il tempo, fare accadere le cose una seconda volta, riportare indietro ciò che non c'è più. Il cinema, nella sua essenza, dà forma a quello che in Derrida era il desiderio più profondo. Lasciare traccia.

## **Bibliografia**

- Abraham, N., Torok, M. (1978), *La scorza e il nocciolo*, tr. it., Borla, Roma 2009.
- Auster, P. (1982), *L'invenzione della solitudine*, tr. it., Einaudi, Torino 2015.
- Baudry, J.-L. (1978) *L'effet cinéma*, Albatros, Paris.
- Bazin, A. (1958), *Che cosa è il cinema*, tr. it., Garzanti, Milano 1999.
- Bertetto, P. (2006), *L'analisi come interpretazione. Ermenutica e decostruzione*, in Id. (a cura di) (2006), pp. 179-222.
- Id. (a cura di) (2006), *Metodologie di analisi del film*, Laterza, Bari-Roma.
- Derrida, J. (1993), *Spettri di Marx*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1994.

- Id. (2001), *Il cinema e i suoi fantasmi*, tr. it., in *Aut Aut*, n. 309, 2002, pp. 52-68.
- Id. (2006), *L'animale che dunque sono*, tr. it., Jaca Book, Milano 2019.
- Id, Fathy, S. (2000), *Tourner les mots. Au bord d'un film*, Galilée, Parigi.
- Id., Stiegler, B. (1996) *Ecografie della televisione*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1997.
- Freud, S. (1919), *Il perturbante*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Id. (1962-1963), *Il seminario. Libro X. L'angoscia*, tr. it., Einaudi, Torino 2007.
- Id. (1966), *Scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 1974.
- Metz, C. (1977), *Cinema e psicanalisi. Il significante immaginario*, tr. it., Marsilio, Venezia 1980.
- Miller, J.-A. (2001), *I paradigmi del godimento*, tr. it., Astrolabio, Roma.
- Pasolini, P. P. (1972), *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano 2000<sup>2</sup>.
- Persico, D. (2015), *Decostruire lo sguardo. Il pensiero di Jacques Derrida al cinema*, Mimesis, Milano-Udine.
- Regazzoni, S. (2018), *Jacques Derrida. Il desiderio della scrittura*, Feltrinelli, Milano.

## **Abstract**

### **Leaving a Trace. Jacques Derrida and Cinema**

This article focuses on the relationship between Jacques Derrida and cinema, starting with the analysis of three films featuring him.

Similarities between the French philosopher's thought and some fundamental points of psychoanalytic film theory will be considered, with special focus on the concepts of deconstruction, spectre and trace.

**Keywords:** Cinema; Deconstruction; Psychoanalysis; Trace, Spectre.





# In nome di Freud.

## Derrida e la pena di morte

Valentina Surace

### 1. La delega di firma: Freud-Reik

Nel luglio del 2000 Jacques Derrida, intervenendo agli Stati generali della psicoanalisi, denuncia la mancanza di un discorso psicoanalitico istituzionale o di «un discorso di Freud che abbia espressamente criticato [...] la pena di morte» (Derrida, 2000, p. 48).<sup>1</sup> Ciò testimonia, a suo avviso, «una doppia resistenza, *sia* quella del mondo alla psicanalisi, *sia* quella della psicanalisi *a se stessa come al mondo* [...], come essere-nel-mondo» (*ivi*, p. 47).<sup>2</sup> Tuttavia, il 6 dicembre del 2000, in apertura del secondo seminario su *La pena di morte*, Derrida precisa che in effetti un discorso della psicoanalisi sulla pena di morte esiste, seppure si tratta di un testo scritto non direttamente da Freud, ma «in suo nome» (Derrida, 2000-2001, p. 27). Nel 1926, infatti, Sigmund

---

<sup>1</sup> Derrida aveva denunciato una simile lacuna nella psicoanalisi anche in tema di tortura, cfr. Derrida (1997), p. 383.

<sup>2</sup> Sul complesso rapporto che la decostruzione intrattiene con la psicoanalisi, sulla resistenza che, secondo Derrida, la colpisce sia dall'esterno che dall'interno, cfr. Resta (2021), pp. 121-133.

Freud e altre personalità autorevoli, del calibro di Thomas Mann e Jacob Wassermann, vengono interpellate dal tribunale tedesco nell'ambito di un'inchiesta sulla pena di morte. Freud delega Theodor Reik a rispondere alle tre domande poste dal giudice di Corte di Assise, Emile Desenjeimer, la prima riguardante la punizione in generale, la seconda l'eventuale posizione pubblica già assunta sulla pena di morte e la terza il punto di vista da cui è considerata la questione e la conclusione a cui si perviene.<sup>3</sup> Non si sa nulla circa il motivo per cui Freud non rispose in prima persona; potrebbe essere stato «accidentale e insignificante» (*ivi*, p. 144); ad ogni modo, plausibilmente reputava che la sua posizione fosse deducibile dalle sue tesi psicoanalitiche e aveva fiducia che Reik potesse «rappresentarlo senza tradirlo» (*ibidem*). Reik, del resto, aveva già scritto sulla punizione, dimostrando di «condividere il pessimismo e insieme l'ottimismo di Freud» (*ivi*, p. 151), pessimismo circa l'instirpabilità dei moventi psicologici dell'omicidio, e ottimismo circa la possibilità che le tesi psicoanalitiche in materia di moventi dell'omicidio si sarebbero imposte scientificamente e

---

<sup>3</sup> Come Reik precisa nel *Poscritto* del 1958 a *L'impulso a confessare* (cfr. Reik, 1925a, p. 406), la sua risposta, raccolta inizialmente insieme alle altre in un libretto dal titolo *Für und wider di Todesstrafe*, in seguito venne pubblicata in chiusura della versione inglese di *Geständniszwang und Strafbedürfnis* (1925), pubblicata nel 1945, *The compulsion to confess. On the psychoanalysis of crime and punishment*. La risposta è stata omessa nella traduzione italiana (Reik, 1925a), anche se in parte citata nella quarta di copertina. Per questo motivo e per restare vicini alle riflessioni che Derrida sviluppa a partire da questo testo, si utilizzerà l'edizione francese da lui impiegata: Reik (1925b).

avrebbero influenzato il diritto penale.<sup>4</sup> Peraltro, Reik non era, per Freud, un portavoce qualunque e, con questa delega, il padre o il patriarca della psicoanalisi intendeva legittimarlo pubblicamente come «figlio suo ed erede autorizzato» (*ibidem*).<sup>5</sup> Nonostante questo, per Derrida, resta un'«ambiguità *della forma e del contenuto*» (*ivi*, p. 154), cioè della firma o della responsabilità e dello statuto di quanto enunciato. Freud firma in calce le dichiarazioni di Reik, che, a sua volta, controfirma le posizioni di Freud: l'«io» che dichiara è, dunque, quello di Reik o di Freud, di Edipo o di suo padre? Le enunciazioni di Reik, inoltre, da un lato, sono descrittive, poiché affermano il carattere *neutro*, teorico, disinteressato, oggettivo o «senza alibi» (Derrida, 2000, p. 17) del sapere psicoanalitico; dall'altro, sono prescrittive, in quanto affermano che questo sapere, in grado di

---

<sup>4</sup> Reik ribadisce al giudice che i risultati delle ricerche psicoanalitiche sulla genesi della personalità criminale e sulla psicologia della punizione «aprono orizzonti così sconcertanti che possiamo supporre a buon diritto che la società, molto lentamente e al termine di lunghe esitazioni, riuscirà ad attribuire loro il valore che meritano. Tuttavia, anche se le nostre tesi fanno fatica a imporsi, alla lunga tuttavia trionferanno» (Reik, 1925b, p. 401).

<sup>5</sup> Nel 1926 Reik, laureato in filosofia, fu accusato di ciarlataneria da un paziente. In sua difesa Freud scrisse *Il problema dell'analisi condotta da non medici* (Freud, 1926b, pp. 351-415; cfr. anche Freud, 1926a, pp. 429-430), un dialogo con un interlocutore «imparziale», in cui dimostra la legittimità dell'utilizzo della psicoanalisi da parte dei non medici, descrivendo cognizioni e doti che deve avere un'analista. La questione dell'«analisi profana» fu risolta sul piano giuridico, ma scatenò aspre polemiche all'interno dell'Associazione psicoanalitica, tant'è che Freud scrisse un *Nachwort zur "Frage der Laienanalyse"* (cfr. Freud, 1927, pp. 416-423) in vista del Congresso del 1927 a Innsbruck, dove si arrivò a una spaccatura tra i nordamericani, contrari all'ammissione dei non medici, e la maggior parte degli europei, favorevoli.

deviare i moventi psicologici dell'omicidio, *si schiera* necessariamente dalla parte della vita e contro l'omicidio e la pena di morte. Reik asserisce, infatti, nella sua risposta:

se l'umanità continua a denegare alla pena di morte il suo carattere di omicidio sancito dalla legge è perché fino a oggi si è sempre rifiutata [...] di riconoscere l'esistenza della vita affettiva inconscia. La mia posizione rispetto al problema della pena capitale non è dunque dettata da ragioni umanitarie, ma dal riconoscimento della necessità psicologica del divieto universale non ucciderai [...]. I risultati delle ricerche psicoanalitiche ci offrono la possibilità di placare, canalizzare, perfino dominare sul piano psichico le forze oscure del senso di colpa inconscio che costituisce in profondità il vero motore del crimine (Reik, 1925b, pp. 400-401).

Derrida mette in evidenza alcune criticità di queste affermazioni:

1) cosa si intende con "universale" in riferimento al divieto "non ucciderai"? 2) il divieto è rivolto tanto all'omicidio quanto alla pena di morte, che è un omicidio denegato? 3) Come intendere la "necessità" di questo divieto rispetto alla pena di morte: come la dichiarazione di essere *per* l'abolizione o come il riconoscimento di un processo ineluttabile, indipendentemente dal fatto di essere favorevoli o contrari? 4) Inoltre, se la tesi principale della psicoanalisi è che la *messaggio a morte*, tanto come crimine quanto come punizione autorizzata, procede sempre da una colpa anteriore all'atto, procede, cioè, da quanto precede, ovvero da un senso di colpa inconscio per un desiderio di uccidere, come conciliare questo desiderio *originario* con il comandamento *universale* "non ucciderai"?

La psicoanalisi imprime senza dubbio una scossa all'assiomatica del diritto, della filosofia del diritto e della coscienza comune, al

cuore della quale c'è quanto dà senso ai concetti di colpa, crimine e punizione, ovvero la libertà di coscienza di un soggetto, che ha un rapporto chiaro e univoco con l'intenzionalità dei suoi atti, un soggetto, insomma, come un *io posso*. La psicoanalisi toglie credito a questi concetti, perché «non si sa più chi è il soggetto [...], se è un io cosciente o inconscio» (Derrida, 2000-2001, p. 142). Ciò, tuttavia, non significa - precisa Derrida - che noi dobbiamo «accreditare ciecamente La psicoanalisi» (*ivi*, p. 141), ma chiederci se l'assiomatica del diritto dovrebbe integrare la logica dell'inconscio, più precisamente del desiderio inconscio di uccidere o, che è lo stesso, di mantenere la pena di morte.

Già da queste prime considerazioni risulta chiaro che per Derrida, l'«amico della psicoanalisi»,<sup>6</sup> porre la questione psicoanalitica della pena di morte non significa cercare una risposta contenuta nel *corpus* chiamato “psicoanalisi”, quanto porre «una doppia problematizzazione: problematizzazione della maniera tradizionale di porre la questione de *La* pena di morte [...] e problematizzazione de *La* psicoanalisi stessa» (Derrida, 2000-2001, p. 141).

## 2. I moventi dell'omicidio

Derrida ritiene fondamentale interrogare la psicoanalisi sulla pena di morte «in ragione del duplice motivo della sovranità e

---

<sup>6</sup> «Mi piace l'espressione “amico della psicoanalisi” [...]. “L'amico” è colui che approva, ammette, afferma la necessità imprescindibile della psicoanalisi - e cioè innanzitutto il suo avvenire - ma che fa anche attenzione al carattere problematico [...] e dunque decostruibile e perfettibile» (Derrida, Roudinesco, 2001, pp. 229-231).

della crudeltà» (Derrida, 2000, p. 47). Come Freud ricorda nella *Prefazione* al libro di Reik, *Il rito religioso* (1919),

un tempo il dio-padre visse in carne e ossa su questa terra ed esercitò il suo dominio come capo supremo dell'orda umana primordiale fintantoché i suoi figli, alleatisi insieme, non lo abbattono [...]. Per effetto di questo misfatto liberatore [...] sorsero i primi vincoli sociali, le prime restrizioni morali e la più antica forma di religione: il totemismo [...]; questo contenuto ha pervaso anche le religioni successive, le quali da una parte si sono sforzate di cancellare le tracce o di espiare quell'antico crimine [...], e dall'altra non hanno potuto evitare di ripetere in forme nuove l'eliminazione del padre (Freud, 1919, pp. 126-127).

Freud parla qui di una sovranità teo-antropomorfa come «l'*archè*, il cominciamento e il comandamento» (Derrida, 2000-2001, p. 146), che precede la vita, la morte, la legge e le distinzioni oppositive tra legale e illegale, *nomos* e *physis*. Questa sovranità, secondo Derrida, «implica non soltanto che si risalga verso il Padre [...], ma anche verso l'Eccezione del Padre (eccezione crudele, poiché il padre ha tutti i poteri di vita e di morte [...])» (*ivi*, p. 145). Secondo la classica definizione schmittiana, «sovrano è chi decide sullo [*über*] stato d'eccezione» (Schmitt, 1972, p. 33) e l'eccezione per eccellenza è quella che riguarda il diritto alla vita; infatti, «l'essenza del potere sovrano, come potere politico, ma innanzitutto teologico-politico, si presenta così, si rappresenta così, come diritto a pronunciare e ad eseguire la pena di morte» (Derrida, 1999-2000, p. 43). Secondo Derrida, senza questa crudeltà che connota la sovranità, senza questa pulsione di morte [*Todestrieb*], del male per il male, del piacere di far soffrire, legata alla pulsione di potere

[*Bemächtigungstrieb*] (cfr. Derrida, 1980; Id. 1992),<sup>7</sup> non si potrebbe comprendere nulla della pena di morte. Per Freud, anche se l'*archè* è inestirpabile, anche se la crudeltà è «senza fine» (Derrida, 2000, p. 16), è come reazione alla messa a morte del sovrano che sorgono le restrizioni morali, prima fra tutte il “tu non ucciderai”, che proibisce di ripetere l’origine immorale della morale. Tuttavia, nota Derrida, se c’è stata una reazione di vergogna ed espiazione, è perché *prima* c’era già qualcosa come un’etica; ciò significa che «la possibilità del crimine e la possibilità del divieto sono indissociabili e co-originarie» (Derrida, 2000-2001, p. 159).

Nel rispondere alle domande del giudice, Reik, rievocando la scena freudiana del totemismo, asserisce che «all’origine il crimine era la violazione di un tabù. La legge del tabù, la più antica di tutte quelle stabilite dall’umanità, era basata sul principio del taglione: occhio per occhio, dente per dente [...]. Questa legge primitiva è l’espressione di pulsioni di violenza estrema, lo spirito di vendetta e la sete di rappresaglia» (Reik, 1925b, p. 400). Il crimine, dunque, è originariamente la violazione di un tabù, la cui legge, basata sul taglione, è espressione di un’inconscia e inestirpabile pulsione di morte, che alimenta la pulsione di distruzione [*Destruktionstrieb*] e di aggressione [*Aggressionstrieb*]. Accanto alla legge del taglione, come origine del crimine, va considerato il «pansessualismo dell’Edipo» (Derrida, 2000-2001, p. 221). Per Freud-Reik, «gli individui antisociali [...] sono di fatto dominati [...] dal senso di

---

<sup>7</sup> Sulla crudeltà, considerata da Derrida in riferimento a Nietzsche e a Freud, cfr. Geraci (2013), pp. 115-143. Altro binomio indagato da Derrida è quello proposto da Lacan, Kant-Sade. Sull’apporto della psicoanalisi lacaniana alla criminologia, cfr. Palombi, De Rosa (2018), pp. 91-101.



colpa preesistente alle mozioni rimosse sorte dal complesso di Edipo» (Reik, 1925b, p. 401),<sup>8</sup> ovvero il desiderio di avere rapporti sessuali con la madre e di uccidere il padre. Questo senso di colpa è, dunque, il movente e non l'esito del crimine, che, in tal senso, è un appagamento sostitutivo, che dà sollievo, perché lega il senso di colpa a qualcosa di reale, e questo vale non soltanto per i criminali, ma anche per quanti sostengono e applicano la pena di morte.

Alla luce di queste considerazioni sui moventi psicologici dell'omicidio, di che ordine dovrebbe essere la punizione?

---

<sup>8</sup> Ne *I delinquenti per senso di colpa*, considerando alcuni casi di persone rispettabilissime che avevano commesso dei crimini, mossi da un oscuro senso di colpa, che si era mitigato dopo l'atto, Freud conclude: «per quanto possa apparire paradossale, devo asserire che il senso di colpa era preesistente all'atto illecito e non traeva origine da esso, ma che al contrario il misfatto medesimo derivava dal senso di colpa [...]. Il risultato costante del lavoro analitico ci diceva che questo oscuro senso di colpa proveniva dal complesso edipico ed era una reazione ai due grandi propositi criminosi di uccidere il padre e avere rapporti sessuali con la madre. In confronto a questi due, i crimini commessi per fissare il senso di colpa costituivano certamente un sollievo per l'individuo tormentato» (Freud, 1916, p. 651). Freud osserva che «il "delinquente per senso di colpa" era noto anche a Nietzsche. La preesistenza del senso di colpa e il ricorso, per una sua razionalizzazione, all'atto criminoso, traspaiono dalle parole di Zarathustra "Del pallido delinquente"» (*ivi*, p. 652). Significativamente il capitolo di *Così parlò Zarathustra* cui fa riferimento Freud si apre con il delinquente che sembra dire con gli occhi: «il mio io è qualcosa che dev'essere superato: il mio io è per me il grande disprezzo dell'uomo» (Nietzsche, 1883-1885, p. 39). Sulla connessione tra desiderio sessuale e sentimento di colpa, cfr. Reik (1925a), pp. 338-347.

### 3. La punizione

Reik dichiara al giudice di essere convinto che «la funzione della punizione sia essenzialmente di ordine psicologico, poco importa se gli effetti si fanno sentire a livello del criminale o a quello della comunità, e poco importa anche il fine cercato, protezione, dissuasione, rappresaglia» (Reik, 1925b, p. 400). Reik aveva già indicato una possibile evoluzione del concetto legale di punizione, legata alle acquisizioni della psicoanalisi, che provano l'esistenza di un «tribunale interiore» con un suo codice penale, che punisce ogni atto, anzi, ogni desiderio proibito; auspicabilmente questo tribunale potrà diventare in futuro «un temibile rivale del tribunale esterno» e riuscirà forse a sostituirlo (Reik, 1925a, p. 254). Secondo Reik, infatti, il diritto penale dovrebbe dare il giusto valore al bisogno inconscio di auto-punizione, che applica la legge del taglione *davanti alla legge*, contemplando modi di punire che vanno dalla castrazione fino ad atroci condanne a morte.

Reik esamina le due principali teorie della punizione, su cui si basa il diritto penale: la teoria della rivincita o rappresaglia e la teoria della prevenzione o dissuasione. Secondo la *teoria della rivincita*, che Reik considera psicologicamente attraente, ma inattuale, la punizione «deve basarsi istintualmente solo sul principio del taglione» (Reik, 1925a, p. 258). Se per Reik la legge del taglione è una legge pulsionale inconscia, per Kant, il più celebre difensore della teoria della rivincita, è un'idea pura e *a priori*. In tal senso, il diritto penale non sarebbe altro che una traduzione razionalizzata o un derivato intellettualizzato della crudele pulsione inconscia del taglione. Da questo punto di vista, osserva Derrida, «voler mantenere [...] la necessità pura della pena di morte, come *jus talionis* e come ragione pura, è prossimo,

direbbe senza dubbio Reik-Freud, al sintomo paranoico» (Derrida, 2000-2001, p. 162). La seconda teoria del diritto penale è la *teoria della prevenzione*, che considera la punizione un deterrente al crimine. All'obiezione secondo cui essa non funzionerebbe, perché chi commette un crimine è prudente, ossia pensa di non essere scoperto, Reik risponde che questo vale per la vita psichica cosciente, ma non per l'inconscio, che ignora la prudenza. In questa prospettiva, osserva Derrida, l'inconscio, l'imprudente in noi, sarebbe finanche «provvidenziale» (*ivi*, p. 163) ai fini della punizione. Tuttavia, si chiede Derrida, «se l'inconscio ignora il tempo, e dunque l'oblio, se ricorda tutto, grazie alla rimozione» (*ivi*, p. 209), come può mancare completamente di prudenza?

Nella teoria della rivincita lo scopo della punizione riguarda un misfatto commesso nel *passato* e il *solo* criminale; invece, nella teoria della prevenzione lo scopo riguarda il *futuro* e *tutta* la società, che riconosce «di avere una parte di colpa nel delitto» (Reik, 1925a, p. 259), poiché in ognuno di noi è latente un criminale. La psicoanalisi, come Reik ammette, si trova qui in una «posizione strana» (*ibidem*), perché, da un lato, riconosce alla teoria della rivincita di essere coerente, perché traduce la legge inconscia del taglione, dall'altro, riconosce alla teoria della persuasione di essere una spinta per il progresso della civiltà, che prevede l'abolizione della legge del taglione.

La *teoria psicoanalitica* della punizione, che si basa sulla colpa inconscia come movente del crimine, ammette che «il bisogno di punizione esista», ma non che «la punizione legale sia l'unico e neppure il più adatto mezzo per soddisfarlo» (*ivi*, p. 261). Avvalendosi dei risultati della teoria psicoanalitica, il diritto penale, per Reik, «deve raggiungere una completa e definitiva eliminazione del castigo» (*ivi*, p. 262). La psicoanalisi dovrebbe

*accelerare* quest'evoluzione nella direzione di un diritto meno crudele, che porterebbe all'abolizione della pena di morte e della punizione in generale, sostituendole con la "confessione", che appagherebbe il bisogno inconscio di punizione. La psicoanalisi dovrebbe favorire la transizione dalla scomparsa della punizione - «come dire la scomparsa dello Stato» (Derrida, 2000-2001, p. 163), commenta Derrida - verso una società della confessione - quella che Derrida chiama «mondializzazione della confessione» (Derrida, 2014, p. 158).<sup>9</sup> Questo argomento può essere interpretato, per Derrida, come un abbandono della *poena forensis* (etero-punizione) e un ritorno alla *poena naturalis* (auto-punizione), dominata dalla legge del taglione, la quale, come ricorda Reik, è anche il presupposto della pena capitale.

#### 4. Contro la pena di morte

Il porta-parola Reik dice espressamente al giudice «di essere un avversario risoluto dell'omicidio, sia che si presenti in forma individuale o come rappresaglia esercitata dallo Stato» (Reik, 1925b, p. 401). Tuttavia, secondo Derrida, l'opposizione di Reik-Freud alla pena di morte «non assume mai una forma militante, impegnata ed espressamente abolizionista» (Derrida, 2000-2001, p. 155). Una posizione abolizionista, infatti, non può far leva sulla «necessità psicologica del divieto universale non ucciderai», perché «la decisione etica e responsabile implica non soltanto che si abbandoni qualunque "si deve" della necessità

---

<sup>9</sup> Per quel vasto processo che Derrida designa col neologismo "mondialatinizzazione" [*mondialatinisation*], che indica la globalizzazione in quanto fondata sul concetto giudeo-cristiano-romano di *mondo*, cfr. Derrida (1995), pp. 3-73.

naturale (dell'«è così»), ma anche [...] del «si deve» del dovere o del debito, e anche del «si deve» della prescrizione normativa» (*ivi*, p. 160). Inoltre, una posizione abolizionista non può derivare dall'ipotesi «un poco folle e nello stesso tempo del tutto banale» (*ivi*, p. 317) di eliminare ogni punizione, dunque l'idea stessa di pena e di diritto penale, sostituendola con lo strumento para-cristiano della confessione,<sup>10</sup> ovvero con l'auto-punizione, dominata dalla legge inconscia del taglione. La giustizia penale non dovrebbe mai porsi al servizio di una pulsione inconscia, anzi, essa «è solo là dove rompe, se mai possibile, con l'eziologia e il finalismo descritti da una ragione psicoanalitica» (*ivi*, p. 226). Derrida, nell'opporci alla pena di morte, non abbraccia la classica obiezione abolizionista, che contrappone alla *ragione* di Stato il *sentimento* di «orrore che ispira la *crudeltà* dell'esecuzione» (Derrida, 1999-2000, p. 73), in una logica *anestetica* o *eutanastica*, che non ne scardina la razionalità.<sup>11</sup> Derrida intende, piuttosto, decostruire l'impalcatura «logo-nomocentrica» (*ivi*, p. 44) e teologico-politica, in cui è inscritta la pena di morte. Egli si

---

<sup>10</sup> Sulla confessione, tecnica di governo presa a prestito dalla pastorale cristiana, la cui efficacia nel disciplinare, controllare e normalizzare è di gran lunga superiore a quella del potere assoluto, dal momento che il pastore-confessore giudica e guida costringendo a dire tutta la verità su se stessi, cfr. Foucault (1977-1978), pp. 70-90.

<sup>11</sup> Butler condivide le remore di Derrida a proposito degli argomenti abolizionisti, che restano implicati nella crudeltà del circolo economico della restituzione, mascherata da eleganti formulazioni morali, tant'è che spesso come alternativa propongono estenuanti forme di incarcerazione, e si chiede perché l'opposizione alla pena di morte non emerga da quell'orientamento relazionale, da quel principio di piacere, che, come insegna Freud, serve a creare i legami sociali ed è in grado di interrompere la pulsione aggressiva (Butler, 2014, p. 16).

oppone al *principio* della pena di morte, al principio razionale del calcolo, in nome di un perdono «sempre *destinato* a non aver ragione» (Derrida, 1991, p. 156), a non obbedire alla regola calcolante, a essere eccessivo, smisurato.<sup>12</sup> Il perdono, a suo avviso, è «eterogeneo alla coscienza» (Derrida, 2000-2001, p. 211), ovvero non dipende da un'istanza egologica, che lo riscriverebbe nel campo della ricompensa, ed è altresì eterogeneo a «un certo concetto economico dell'inconscio freudiano che rimuove ma non dimentica» (*ibidem*), non distrugge niente, anzi «conserva mediante spostamento» (Derrida, 1991, p. 19). Il perdono implica un altro concetto di inconscio, che sia un «oblio radicale» (Derrida, 2000-2001, p. 211). Del resto, Reik stesso asserisce che l'inconscio freudiano «non conosce il concetto di perdono, concetto che appartiene interamente alla mente cosciente» (Reik, 1925a, p. 365), e neanche «la gratitudine» (*ivi*, p. 367); perciò, «il perdono può essere considerato il tentativo di una recessione cosciente [...] di un fatto, mentre rimane nell'inconscio l'essenza delle emozioni stimulate dal fatto» (*ivi*, p. 369).<sup>13</sup> Ciò significa che in coscienza si

---

<sup>12</sup> Mi sono occupata del perdono assoluto, che rinuncia a pareggiare i conti e perdona l'imperdonabile, in Surace (2021), pp. 393-407. Ciò che vale per il perdono, vale anche per quanto Derrida pensa sotto il nome di *impossibile*, come il dono e l'ospitalità, che eccedono l'economia dello scambio e, dunque, della coscienza in quanto istanza economica, cfr. Resta (2016).

<sup>13</sup> Reik interpreta in questo senso il perdono cristiano: ad esempio, il precetto di «porgere l'altra guancia» è una reazione e una conferma della tendenza inconscia a raddoppiare la violenza, a schiaffeggiare entrambe le guance (Reik, 1925a, p. 369). Reik diagnostica nel cristianesimo un'iperbole della vendetta, dello scatenamento di una legge del taglione denegata, come dimostra la persecuzione da parte dei Romani, incattiviti

può perdonare, ma l'inconscio continua a tenere i conti, è inflessibile nel desiderio di punire, di vendicarsi, di far pagare; «l'inconscio è *senza grazie*. Non ringrazia mai, e non accorda mai la pietà [*merci*] del perdono, non dona mai il perdono [*Vergeben, forgiveness*]. Perché è totalmente nel mercato, *merces*, nello scambio» (Derrida, 2000-2001, p. 209). Il perdono consapevole sarebbe, dunque, un tentativo di annullare o denegare un evento doloroso, che continua a produrre effetti, invocando vendetta; il perdono verrebbe «a sconfessare in coscienza il taglione, la dura legge del taglione, che continua a operare nell'inconscio» (*ivi*, p. 211). In quanto reazione della coscienza, il perdono non farebbe che confermare la permanenza della violenta legge inconscia del taglione, che è «una legge della partizione, della divisione (*Urteil, ordeal*), della distribuzione, della ripartizione in parti uguali» (*ivi*, p. 208), occhio per occhio, dente per dente.

## 5. La parola a Freud

L'inconscio in generale ignora la negazione e, dunque, la nostra propria morte, anche se si raffigura la morte altrui: infatti, capita che si nutra in segreto il desiderio di «uccidere il proprio mandarino»,<sup>11</sup> ovvero chi rappresenta un ostacolo, anche se ci si

---

dall'angoscia destata dalla rinuncia dei cristiani a vendicarsi, angoscia del tutto giustificata, dato che oggi Roma è cristiana (*ivi*, pp. 367-368). Persino mangiare il corpo di Cristo e bere il suo sangue, in quanto forme di cannibalismo e ordalia orale (*ivi*, pp. 92-93), sarebbero «sintomi innegabili» della legge del taglione (Derrida, 2000-2001, p. 217).

<sup>11</sup> «Nel *Père Goriot*, Balzac allude a un passo di un'opera di Rousseau in cui questi chiede al lettore quel ch'egli farebbe, qualora potesse - senza lasciar Parigi e naturalmente senza venir scoperto - uccidere con un

sforza di non ammetterlo. Come osserva Freud, sebbene siamo «pronti a sostenere che la morte costituisce l'esito necessario di ogni forma di vita, che ognuno di noi ha verso la natura questo debito e deve essere preparato a saldarlo», c'è in noi «la tendenza a scartare la morte, a eliminarla dalla vita [...]. In verità è impossibile per noi raffigurarci la nostra stessa morte, e ogni volta che cerchiamo di farlo [...] continuiamo ad essere ancora presenti come spettatori. Perciò la scuola psicoanalitica ha potuto affermare [...] che nel suo inconscio ognuno di noi è convinto della propria immortalità» (Freud, 1915, p. 137). Derrida marca il carattere teatrologico di questo discorso. Innanzitutto, parlando della morte come un debito verso la natura, Freud cita implicitamente l'*Enrico IV* di Shakespeare, allorché, alla fine della prima scena del V atto, il Principe dice a Falstaff: «sei debitore d'una morte a Dio» (Shakespeare, 1597, p. 141) ed esce; Falstaff, a sua volta, tratta Dio come un creditore, ribattendo: «non mi è mai andato a genio, a me, di pagar prima della scadenza» (*ibidem*). Seppure Freud faccia della natura e

---

semplice atto di volontà un vecchio mandarino di Pechino, la cui dipartita dovesse procurargli un grande vantaggio. Rousseau lascia capire di non dare due soldi per la vita di questo dignitario. Dopo di allora "*tuer son mandarin*" è divenuta un'espressione proverbiale per indicare questa segreta prontezza a uccidere» (Freud, 1915, p. 146). Derrida richiama qui il concetto freudiano di "onnipotenza dei pensieri", che dimostra come la preoccupazione per la vita non estingua il desiderio di morte. Freud riprende questo concetto da un paziente, l'Uomo dei topi, per indicare la sopravvalutazione dei processi psichici rispetto alla realtà, operante nella vita affettiva del nevrotico, che ha costantemente il timore che i suoi desideri malvagi si traducano in realtà (Freud, 1912-1913, pp. 91-93; cfr. Freud, 1909, pp. 64-66). Derrida analizza i *crinali* problematici dell'analisi freudiana dell'onnipotenza dei pensieri in Derrida (2002), pp. 139 sgg.



non di Dio il creditore, resta il fatto che la morte è il prezzo da pagare per un debito contratto in una transazione e, in quanto tale, non è *naturale*, ma rimanda all'ordine del *nomos*, del simbolico. La morte è l'esecuzione di un verdetto, l'effetto di una condanna; in tal senso, «l'idea di condanna è analiticamente compresa, inclusa nell'idea della morte» (Derrida, 2000-2001, p. 99). Un altro passaggio teatrologico del discorso freudiano riguarda la fuga davanti alla morte, che per noi è irrepresentabile nella sua realtà, perciò, non può che essere rappresentata attraverso la finzione letteraria, artistica o teatrale. La morte è un *teatro*, perché non vivendola mai, possiamo solo guardarla come spettatori, da fuori; «si potrebbe dire, ma Freud non lo fa qui, che la pena di morte è organizzata e investita per sigillare questo destino teatrale» (*ibidem*). Se la morte deve essere una rappresentazione orchestrata, non c'è cosa migliore che uccidere mettendola in scena in maniera calcolata in un solo atto, nell'esecuzione. C'è una spettacolarizzazione o un voyeurismo della messa in scena pubblica della pena di morte, perché, secondo Derrida, «mai la sovranità dello Stato è più *visibile* [...] di quando si fa *guardante* e *guardona* dell'esecuzione di un verdetto» (Derrida, 1999-2000, p. 21).

Quasi in chiusura del suo seminario, nella penultima lezione, Derrida riprende un testo in cui Freud, in prima persona, «parla appena della pena di morte» (Derrida, 2000-2001, p. 268). È una storia del sangue: *Tabù della verginità*. Freud adduce come prima spiegazione del tabù della verginità, l'orrore del sangue, che i primitivi consideravano la sede della vita, poiché durante la deflorazione si sanguina. Del resto, «questo tabù del sangue si riscontra in molteplici prescrizioni che non hanno niente a che fare con la sessualità; ovviamente è connesso con la proibizione contro l'assassinio e costituisce una misura protettiva contro la

primordiale sete di sangue, il piacere d'uccidere che prova l'uomo primitivo» (Freud, 1917, p. 437). Il tabù della verginità «attesta dunque un desiderio di sangue e di omicidio originario e indistruttibile» (Derrida, 2000-2001, p. 266).

Questo tabù ha trovato, secondo Freud, la sua più potente rappresentazione nella Giuditta della tragedia di Hebbel *Giuditta e Oloferne*, colei che seduce il generale assiro, che assedia la sua città, e, dopo esser stata da lui deflorata, gli taglia la testa. Per Freud, «decapitare [...] è il sostituto simbolico per evirare» (Freud, 1917, p. 446); la decapitazione è il supplemento della castrazione, che è originaria. Secondo Derrida, questa logica della sostituzione è la «logica dell'equivalenza calcolabile» (Derrida 2000-2001, p. 290), del “per” di occhio *per* occhio, dente *per* dente, che rende impossibile distinguere tra uccidere e morire, tra l'omicidio e la pena di morte.<sup>15</sup> Nella decapitazione, la morte non conta, agli occhi di Freud: quando si decapita non si uccide, ma si castra. Pertanto, il significato della decapitazione «non è la messa a morte, è solo la castrazione, come rivincita, reazione, vendetta. La decapitazione non è omicidio. Seguendo questa logica [...] si rende secondaria o si svalorza la gravità della pena di morte» (*ivz*, p. 276).

---

<sup>15</sup> Va detto che Derrida reputa precaria la distinzione tra omicidio e condanna a morte, tra vendetta e giustizia: se, infatti, io uccido dando come ragione del mio atto un male di cui incolpo l'altro, allora entro in un sistema di giustificazione che si richiama al diritto penale e, in questo senso, «io uccido condannando a morte» (Derrida, 1999-2000, p. 283); l'unica differenza è che in tal caso si tratta di un'istanza di potere individuale piuttosto che statale. Butler condivide queste osservazioni derridiane, perché pensa che «la pena di morte, intesa come forma di violenza legale, annulla la distinzione tra giustizia e vendetta: la giustizia diventa una forma moralizzata di vendetta» (Butler, 2014, p. 20).

Ma cosa ancora più grave è che, se si articola «la castrazione-decapitazione sulla vendetta di una deflorazione, di una perdita di verginità da restaurare, allora la pena capitale, la punizione suprema, il castigo assoluto avrebbe quale fine la ricostituzione di una *castitas*, la redenzione di una purezza immacolata» (*ivi*, pp. 276-277). Riprendendo l'assioma della psicoanalisi, secondo cui l'inconscio ignora la morte, Derrida conclude che l'inconscio «ignora anche la pena di morte» (*ivi*, p. 276), perché conosce solo la castrazione.

Per Freud, la castrazione traduce l'invidia del pene, che è un esempio del «complesso di castrazione» (Freud, 1917, p. 444).<sup>16</sup> L'invidia del pene e l'ostilità nei confronti dei maschi si palesano già nelle bambine, che, ad esempio, tentano «di orinare in piedi come i fratelli per sostenere la loro pretesa parità» (*ibidem*). Derrida osserva che, se l'invidia del pene è inclusa nel complesso di castrazione, il quale è all'origine del senso di colpa che precede tutti i crimini, allora l'omicidio e la pena capitale vengono fondati «su una base quasi naturale e ineffabile, anche se la cultura, la civiltà, il diritto, ecc., possono addolcirne o dissimularne gli effetti» (Derrida, 2000-2001, p. 282).

---

<sup>16</sup> Basandosi sul caso clinico di una paziente che sogna di evirare il suo novello sposo, Freud osserva che «dietro a questa invidia del pene venne alla luce l'ostile animosità della donna contro l'uomo, mai del tutto assente nelle relazioni tra i sessi e di cui le aspirazioni e gli scritti letterari delle donne "emancipate" forniscono indicazioni chiarissime» (Freud, 1917, p. 445). Nel suo commento caustico a queste affermazioni, che insinuano una *naturale* invidia delle donne, specie se emancipate e letterate, Derrida evidenzia, tra le altre cose, che la causa abolizionista è favorita più dalle donne che dagli uomini, più da scrittori e poeti che da filosofi e politici (cfr. Derrida, 2000-2001, pp. 278-280).

Parlando dell'imitazione da parte della bambina di un diritto che per lei non è naturale, al contrario che per il fratello, Freud espone una tesi sul carattere derivato, artificiale, storico del diritto, che, tuttavia, non può cambiare radicalmente il dato naturale. Pertanto, «che si sia a favore o contro la pena di morte come dispositivo legale, quanto è in gioco e in causa, e cioè le pulsioni profonde e inscritte in una natura o quasi natura non ne saranno toccate» (*ivi*, p. 286). Nel pensiero di Freud c'è, dunque, dello scetticismo riguardo alla possibilità di cambiare il dato pre-storico, un male che è originario, una crudeltà arcaica. Anche Reik ribadisce, del resto, questa istanza naturale arcaica, quando si schiera a favore della fine della pena di morte così come di ogni punizione, sostituita dalla confessione mondanizzata, «perché la confessione stessa non potrebbe che riconoscere una colpa preliminare al crimine e dunque preistorica, fondamentale, radicale e non sradicabile» (*ivi*, p. 288). Del resto, il crimine stesso sarebbe una confessione, poiché confessa, come un sintomo, una colpa (l'Edipo, l'invidia del pene, il complesso di castrazione, ecc.) prima dell'atto.

Derrida conclude il suo confronto con Freud, asserendo che, al di là di ogni distinzione tra inconscio e coscienza, colpa e atto, natura e legge, bisognerebbe pensare a ciò che rende il desiderio di uccidere non ingiustificabile (di diritto) o impossibile (di fatto), ma intollerabile, ovvero la morte, che non è la fine di qualcuno *nel* mondo, ma è ogni volta la fine *del* mondo: «intollerabile, l'impensabile, e dunque la sola cosa degna di essere pensata, la sola cosa che rimane sempre da pensare, non è la morte, l'omicidio o la pena di morte, è la fine del mondo e che essa rimane imminente» (*ivi*, p. 110). Appartiene ad un vivente non di essere immortale, ma di avere un avvenire solo «là dove la morte, l'istante della morte, non è calcolabile, non è oggetto di

una decisione calcolabile» (Derrida, 1999-2000, p. 311). Sarebbe questo, in fondo, secondo Derrida, l'unico valido argomento per opporsi alla pena di morte.

## Bibliografia

- AA.VV. (2013), *L'evento dell'ospitalità tra etica, politica e geofilosofia. Per Caterina Resta*, Mimesis, Milano-Udine.
- Butler, J. (2014), *Sulla crudeltà*, tr. it., in *Il lavoro culturale*, [disponibile online al link: [www.lavoroculturale.org/sulla-crudelta/](http://www.lavoroculturale.org/sulla-crudelta/)].
- Derrida, J. (1980), *Speculare - su "Freud"*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2000.
- Id. (1991), *Donare il tempo. La moneta falsa*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2004.
- Id. (1992), *"Essere giusti con Freud". La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1994.
- Id. (1995), *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, tr. it., in Id., Vattimo (a cura di) (1995), pp. 3-73.
- Id. (1997), *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 1, tr. it., Jaca Book, Milano 2008.
- Id. (1999-2000), *La pena di morte*, vol. 1, tr. it., Jaca Book, Milano 2014.
- Id. (2000), *Stati d'animo della psicoanalisi. L'impossibile aldilà di una sovrana crudeltà*, tr. it., ETS, Pisa 2013.
- Id. (2000-2001), *La pena di morte*, vol. 2, tr. it., Jaca Book, Milano 2016.

- Id. (2002), *Hélène Cixous, per la vita*, tr. it., Marietti, Genova-Milano 2012.
- Id., Roudinesco, É. (2001), *Quale domani?*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Id., Vattimo, G. (a cura di) (1995), *La religione*, Laterza, Roma-Bari.
- Foucault, M. (1977-1978), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2005.
- Freud, S. (1909), *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (Caso clinico dell'uomo dei topi)*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VI.
- Id. (1912-1913), *Totem e tabù*, tr. it., in Freud in Id. (1967-1980), vol. VII.
- Id. (1915), *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.
- Id. (1916) *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico. I delinquenti per senso di colpa*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.
- Id. (1917), *Contributi alla psicologia della vita amorosa. Terzo contributo. Il tabù della verginità*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VI.
- Id. (1919), *Prefazione a "Il rito religioso: studi psicoanalitici" di Theodor Reik*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.
- Id. (1926a), *Il dottor Reik e il problema dei guaritori empirici*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.
- Id. (1926b), *Il problema dell'analisi condotta da non medici*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.
- Id. (1927), *Poscritto*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

- Geraci, S. (2013), *Pulsione di crudeltà. Derrida e la psicoanalisi*, in AA.VV. (2013), pp. 115-143.
- Nietzsche, F. (1883-1885), *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, tr. it., Adelphi, Milano 1968.
- Palombi, F., De Rosa, D. (2018), *Dei delitti e dei soggetti. Sull'apporto della psicoanalisi lacaniana alla criminologia*, in Rapone (a cura di) (2018), pp. 91-101.
- Rapone, V. (a cura di) (2018), *Dimensione simbolica attualità e prospettive di ricerca*, Mimesis, Milano-Udine.
- Reik, T. (1919), *Il rito religioso: studi psicoanalitici*, tr. it., Einaudi, Torino 1949.
- Id. (1925a), *L'impulso a confessare*, tr. it., Feltrinelli, Milano.
- Id. (1925b), *Le Besoin d'avouer. Psychanalyse du crime et du châtiement*, tr. fr., Payot, Paris.
- Resta, C. (2016), *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, il melangolo, Genova.
- Id. (2021), *Jacques Derrida e l'a-venire della psicoanalisi*, in *Bollettino filosofico*, vol. XXXVI, pp. 121-133.
- Schmitt, C. (1972), *Le categorie del 'politico'*, ed. it., il Mulino, Bologna.
- Shakespeare, W. (1597), *Re Enrico IV. Parte I*, tr. it., Einaudi, Torino 1955.
- Surace, V. (2021), *L'eccedenza del perdono. Derrida e le aporie della grazia*, in *Inschibboleth*, vol. 15, n. 1, pp. 393-407.

## Abstract

### On behalf of Freud. Derrida and the Death Penalty

In the seminar *The Death Penalty 2* Derrida interrogates the only psychoanalytic text on this topic, written by Reik on behalf of Freud. Starting from the ineradicable motives for murder (cruelty

drive and Oedipus-guilt), he advocates replacing punishment with confession, which satisfies the unconscious need for self-punishment based on the Talion Law. Insisting on the prohibition of killing, he sides against capital punishment. Derrida thinks that, even if cruelty is endless, criminal law should not be based on a law of the unconscious, which ignores death as well as the death penalty.

**Keywords:** Cruelty; Death; Derrida; Psychoanalysis; Unconscious Law.





# L'inconscio sostantivo. Spunti per una critica di Jacques Derrida interprete di Freud

Francesco Saverio Trincia

## 1.

Alcuni chiarimenti preliminari sono necessari per definire i confini e i limiti di un'analisi che comunque non ammetterebbe in alcun modo di essere definita come un'*interpretazione* della interpretazione derridiana di quello che viene considerato il nucleo teoretico del pensiero di Sigmund Freud, della sua "scoperta", come Derrida stesso la definisce. La *non interpretazione* di ciò che del tutto impropriamente si potrebbe chiamare *il*, o meglio, *un Freud di Derrida* si circonda programmaticamente (e non per meri motivi di dimensione del testo) alla lettura di un segmento di *Freud e la scena della scrittura* del 1966, che costituisce uno dei capitoli de *La scrittura e la differenza* (1967).

Mi preme di avvertire che il modo della mia lettura prevede la rinuncia a citazioni puntuali ed estese dei passi derridiani e dei passi freudiani richiamati da Derrida, oltre alla rinuncia alla discussione analitica dei testi. Essa presuppone dunque la conoscenza e la presenza contestuale del saggio la cui lettura è

basata sul confronto teorico generale. Il rapporto di Derrida con Freud e con la psicoanalisi si estende ad altri testi che qui vengono lasciati da parte. Ritengo tuttavia, ed è questo il motivo per cui l'analisi del solo saggio del 1966 risponde a una programmatica strategia di lettura fornita di un obiettivo, che se in gioco è il progetto di dimostrare l'intrinseco destino di decostruzione (meglio: di auto-decostruzione) della vera e propria *riduzione* a "scrittura" della trama interna e profonda del sapere freudiano, tale saggio vada isolato ed indagato per sé stesso. Se si vuole, come peraltro si deve, rimanere derridiani e non si vuole quindi lavorare *contro* Derrida mentre in realtà si lavora *con* Derrida, non si può rinunciare a quel modo essenziale di ogni decostruzione ermeneutica e dunque di ogni distruzione del senso ingenuo dell'interpretare, che consiste nel respingere la pretesa che esista una qualche necessità assoluta, elevata a obbligo del modo di una lettura considerata veritativa, di contestualizzare il riferimento a *un* segmento delle letture freudiane di Derrida entro l'orizzonte completo di tali letture.

Che ciò possa essere opportuno, ma *non obbligatorio*, dipende dall'obiettivo che si intende raggiungere, oltre e soprattutto che dall'idea dell'inesistenza di una forma necessaria e universale dell'interpretare, una volta che si sia saldi nell'intuizione che decostruire significa scomporre, e sottrarsi al presunto dominio di una *metafisica dell'interpretare* in cui comanda piuttosto il predominio della totalità dell'orizzonte e in esso delle connessioni significative di parte a parte.

In altre e più semplici parole: non si sostituisce una decostruzione che funziona anche come critica e confutazione, se non si procede a rendere decostruibile, e quindi decomponibile e derridianamente "spazializzato", interrotto dallo spazio tra le sue parti, l'oggetto da leggere - qui l'insieme

del sapere di Derrida sul sapere di Freud. Questo è l'esito della consapevolezza che una presunta interpretazione può esser neutra e più o meno storicisticamente armonica e dimostrativa, mentre una decostruzione non lo è, e perciò contiene in sé essenzialmente tracce dell'*agire decomponente* della critica e della confutazione. Il saggio del 1966 è famoso ma è non sempre pienamente compreso. Mi limito a sperare di riuscire a fornire uno stimolo all'approfondimento della comprensione nella forma di una critica.

Ho compiuto io stesso, nel leggere e nel rileggere, l'esperienza di una comprensione interminabilmente limitata del saggio, e dunque del fatto che nel mettersi alla prova della sua comprensione, quest'ultima si candida alla problematizzazione radicale dell'idea o meglio dell'immaginazione di una comprensione piena, se non addirittura della possibilità in quanto tale di una comprensione, a meno che nei confronti di quest'ultima la decostruzione non compia una trasformazione radicale del suo senso. Ciò accade in virtù sia della sua difficoltà teorica (ossia del suo indubbio, intrinseco barocchismo tanto stilistico quanto concettuale), sia in virtù del dato di fatto formale, e perciò stesso essenziale, che il suo contenuto concettuale risulta tradotto in una scrittura faticosamente scomposta. Mi chiedo, nell'accingermi a delineare più precisamente in qual senso io ritenga che la decostruzione derridiana del saggio freudiano e in essa dell'inconscio con la sua struttura di *ritardo originario*, non precipita e *non* si risolve (e dissolve) necessariamente nella costruzione freudiana di una "scena della scrittura", mi chiedo, dicevo, se l'esito della mia volontà di decostruire la decostruzione di Derrida riesca a sottrarsi al rischio paradossale di aver contrapposto ancora una volta una interpretazione a una decostruzione, con il rischio che non vorrei correre, di

abbandonare il modo stesso della decostruzione, a cui desidero di rimanere votato. Ritengo tuttavia che la mia incertezza, che tengo ferma e che non intendo chiudere in un giudizio positivo o negativo, mi mantenga comunque entro l'orizzonte di Derrida, e ciò in quanto esito della rinuncia a mettere Derrida contro stesso, nel rilevare che *non* la "scena della scrittura" manifesta il modo formale, essenziale dell'inconscio, ma che invece quest'ultimo, nella sua sostantività reale, *metafisica*, autorizza se stesso quale metafora di tale scena. Tale è il mio punto critico, l'unico in questa sede. È ben chiaro che questo modo di procedere critico *non* rivela e non raddrizza una contraddizione o una incongruenza di Derrida, ma svela piuttosto la *diversa componibilità* delle parti prodotte dalla decostruzione. Tali parti ne ricavano una relazione che ne smonta il montaggio derridiano, ma le lascia nel loro pari valore e *non* assegna all'una un valore di verità che fa dell'altra una sua immagine sfocata, una sorta di segno marginale e inferiore, in sostanza una verità occultata. Mi pare che con tale modo di procedere, con tale progetto di lettura si rimanga fedeli alla fisionomia di quella derridiana «traccia» che interviene sul testo percorrendolo senza lasciarlo in preda a distinzioni separanti, in certo senso astratte.

Anche a un medio conoscitore del *Derrida psicoanalitico* spetta l'impegno della *precomprensione originaria* (quel che segue vorrebbe fornirne una qualche prova), del fatto che il pensiero di Derrida, e in particolare quello che prudentemente chiamo il suo confronto con Freud, non sopporta di essere aperto da alcune *interpretazione*, mentre invece richiede un tale radicale riconoscimento della indissolubilità, in esso, del metodo e della lettura, del significante e del significato, del modo della scrittura che appunto scrive e di ciò che in essa viene scritto, letto e decodificato (nel linguaggio di Derrida: decostruito), da imporre

l'ulteriore essenziale riconoscimento che la "scena della scrittura" attribuita al "fare" freudiano è integralmente e originariamente *presa* nella "scena della scrittura" realizzata da Derrida stesso, la quale a sua volta reciprocamente la comprende. Che tale precomprensione sia *originaria* esibisce subito la circostanza antiderridiana che della originarietà non si può fare a meno, e che dunque una origine, una statuizione originaria preceda, ospiti in sé e guidi la decostruzione. Derrida decostruente e Freud decostruito si sovrappongono e si intersecano. Ne consegue la necessità di sapere (in quanto si tratta di un punto capitale nella determinazione del valore teorico e non soltanto estrinsecamente funzionale alla realizzazione della mia riflessione) che dalla cattura del modo dell'argomentare derridiano, tanto vicino a quello dell'autore che Derrida sente e definisce come a se familiare, Hegel, dipende l'eventuale raggiungimento della posta in gioco, ossia ciò che ho definito la «decostruzione della decostruzione» (cfr. Trincia, 2008; Id. 2010) di Derrida, o almeno un avvicinamento a essa.

Così potrebbe essere indicata la via alla risposta alle domande che mi animano e che sono già implicate in quel che sto osservando: qual è il mio tema critico fondamentale? Come operare al fine di una critica al Freud di Derrida nel saggio di riferimento e soltanto a esso (a un frammento di esso, per quanto esemplare e paradigmatico) escludendo tra l'altro ogni rinvio agli altri saggi de *La scrittura e la differenza* che con ogni evidenza compongono un libro unitario e non una semplice raccolta di testi? Risponderei riprendendo il filo della mia argomentazione e mettendo al centro la questione dell'inconscio, vero oggetto della riflessione derridiana proprio in virtù della sua presenza non tematica (non vi è un solo capitolo che lo evochi nei paragrafi che articolano il saggio del 1966), quindi presente e insieme

assente, presupposto e sempre implicato quale oggetto del questionamento fondamentale, ma mai indagato tematicamente. Si segnala così nella forma letteraria quella che appare a Derrida la sua non centralità in Freud, a dispetto del modo specifico in cui Freud lo presenta e lo colloca invece *al centro* della sua metapsicologia e della sua clinica. Se questo è uno dei tratti essenziali della *non interpretazione* derridiana dell'inconscio freudiano, la sua marginalità letteraria nella struttura del suo testo ne costituisce un elemento assolutamente significativo. Lo è altrettanto il fatto che l'inconscio viene evocato in riferimento al paragone con cui Freud ne collega la fisionomia alla metafora della *Nota sul "Notes magico"* (1925) e in particolare alla tavoletta di cera di una ancora rozza e puramente meccanica «macchina di scrittura» (cfr. Derrida, 1967, p. 258). Scontando dunque l'ambigua marginalità dell'inconscio nel saggio derridiano e la funzionalizzazione di tale marginalità al modo specifico in cui Derrida riesce di fatto a *tenerlo al centro spostandolo dal suo centro tematico*, e in questo senso decostruendone la fisionomia freudiana, osserverei anzitutto (questa è la mia prima mossa impropriamente critica, la mia prima risposta) che l'inconscio *non è* (solo) differenza ed elemento costitutivo, perno della rete del differire (della «differanza») che struttura la dinamica dello "psichico", ma possiede una sostanza metafisica, una sua *sostantività*, come è legittimo esprimersi.

Qual è lo snodo concettuale della sostanzialità metafisica che riconosco all'inconscio? Non può destare meraviglia la circostanza di cogliere questo punto nella determinazione freudiana dell'inconscio presente nel saggio dedicatogli nel contesto dei saggi metapsicologici e speculativi della *Metapsicologia* (1915) cui Freud ha sempre assegnato

l'importanza centrale da lui attribuita quella che chiamava la "strega" ossia quella sorta di magica, imprevedibile capacità della comprensione speculativa dello psichico che ne enfatizza la irriducibilità alla semantica di un positivismo esclusivamente ma solo presuntivamente considerato *scientifico*. Freud, come è ben noto ma va ricordato perché è su questo punto che cade la scure del silenzio tramato, imbastito dalla decostruzione derridiana, connetteva l'inconscio alla funzione di copertura non voluta, né controllata, né conosciuta o saputa dalla consapevolezza razionale della coscienza, propria di quei *vuoti* della continuità della vita consapevole che chiamava appunto «lacune» della vita cosciente. Ciò gli serviva, si ricordi anche questo, ad indicare che solo l'innesto di determinazioni, di contenuti inconsci della vita psichica restituisse un senso e una comprensibilità alla continuità della vita psichica, destinata altrimenti alla frammentazione e al disastro di senso causata dalle lacune che lo lacerano. Lo faceva usando un linguaggio che mentre certamente dava il rilievo empirico loro spettante al darsi di tali lacune, proprio in quanto apparivano nella presentazione che ne faceva non come un *puro nulla* (ciò che Freud non avrebbe mai neanche immaginato di poter pensare poiché impensabile in termini di nulla era per lui l'ipotesi di una sorta di interruzione temporanea, lacunosa appunto, della vita e quindi anche della vita psichica).

Piuttosto ne faceva un'assenza che altrimenti non si potrebbe definire se non come metafisica, ossia come vuoto e assenza entro una struttura, un organismo, dava poi espressione in piena anche se inesplícita consapevolezza teorica in senso filosofico ad una autentica teoria della pulsione e dell'inconscio che la innerva. Quel che l'esperienza *mostra* solo la speculazione lo può *dire*. Ne consegue che senza questa metapsicologia



dell'inconscio, non si saprebbe più di che cosa si parla quando si evoca la vera scientificità del sapere psicoanalitico freudiano.

## 2.

Da questo punto di osservazione, che presento in modo netto e volutamente assertivo per ribadirne il ruolo di centro della mia riflessione che impropriamente definisco come *critica*, appare difficile seguire ed accettare quella che Derrida vuole sia un'argomentazione decostruttiva, muovendosi lungo il *Leimotiv* della contrapposizione tra la metafisica logocentrica e fonologica della presenza, depositata nella storia della filosofia *prima* del sovvertimento decostruttivo derridiano, da un lato, e, dall'altro lato, la differenza (il differire come «differanza»). Tale contrapposizione richiede di essere ben valutata nella sua legittimità teorica. Potrebbe infatti emergere che in realtà ci troviamo di fronte alla distinzione o alla differenza tra due metafisiche, piuttosto che alla distruzione della metafisica della tradizione filosofica a cui si opporrebbe, annientandola, il puro “non” della metafisica. La decostruzione (in quanto non è solo un metodo, ma è una teoria del reale trascendentalmente costruita dalla decostruzione) non garantisce di per sé la fine della metafisica della presenza, e la “differanza” del differire può risultare interna alla storia della metafisica, colta nella sua fase finale, in certo senso “oltre” se stessa ma non “contro” se stessa. D'altra parte, lo stesso Derrida sembra preoccupato di segnalare talvolta in termini assai rapidi e sempre richiamando l'attenzione sul valore immaginale della semantica del decostruire, che quest'ultimo non ospita un “contro”, non possiede quindi un'anima negativa, ma lascia accedere ad un “oltre” e ad un

“altro” rispetto a ciò che vien decostruito, i quali appartengono tuttavia all’orizzonte della decostruzione e non si stabilizzano nella forma di una contrapposizione. Questa, ribadiamo, non possiede l’anima negativo-positiva della negatività hegeliana, per quanto Derrida si senta attratto dal modello dialettico che pure respinge in nome del differire non dialettico. Avremmo dunque una successione di tappe concettuali, che dalla metafisica della presenza conduce per via di decostruzione al differire, senza che l’orizzonte metafisico venga abbandonato. Certo, il differire produce e segnala la crisi della presenza, ma questo suo contenuto che Derrida vede come non più metafisico è come risucchiato dal benjaminiano «cumulo di rovine» (cfr. Benjamin 1940) che giace alle sue spalle: a tale cumulo di rovine prodotto dalla decostruzione, il differire della “differenza/differanza” finisce destinalmente per appartenere, senza che la differenza del *contenuto* concettuale riesca ad infrangere l’*orizzonte* cui appartiene e che ne legittima l’alterità. Se questo è vero, e la decostruzione non genera un’antimetafisica, si apre lo spazio per continuare a pensare, *contro Derrida*, che la *sostantività* dell’inconscio e della sua fonte metafisica nella lacunosità irriducibile della vita cosciente, rilevabile secondo Freud per via empirica, non conduce alla marginalizzazione dell’inconscio stesso, rispetto alla “scrittura”.

Il ruolo assegnato da Derrida alla scrittura e alla metafora per esprimere, definire, delineare l’apparato psichico e in esso l’inconscio è comunque metafisico. La scrittura è il centro concettuale della contro-metafisica, essa stessa metafisica, di Derrida. La metafora della scrittura in cui si esibisce lo psichico è comunque una costruzione concettuale. Non si dà una metafora di se stessa, ossia una assolutezza della metafora. La domanda da porsi, una domanda che residua alla

destrutturazione derridiana dell'apparato psichico e della sua sostantività, ossia della sua realtà ontologica in quanto realtà psichica, si può formulare in questi termini: che cosa si guadagna o invece eventualmente si perde in termini conoscenza (e di pratica clinica) dalla operazione teorica di Derrida? La risposta è che quel che si guadagna sostenendo che l'«effetto ritardato» e la metafora della scrittura in quanto psiche *sono la scoperta di Freud*, è al tempo stesso perduto per quel che riguarda la nozione che l'inconscio è lacuna della coscienza, sua assenza strutturale e quindi volta per volta presente e attiva come un'assenza riempita. Tale vuoto di coscienza offre senso, produce senso, perché riempie le lacune di contenuti non coscienti che generano un effetto di coerenza e di continuità a una vita psichica destinata altrimenti a una lacerazione che, rendendola incomprensibile, la sottraggono al regime della razionalità che fornisce spiegazioni stabilendo nessi, esibendo cause. In polemica con Derrida si potrebbe dire che la sua metaforologia, l'investimento massiccio e totalizzante e la traduzione metaforica dell'universo della psiche realizzano una teoria dell'*inconscio come testo*, pagata al prezzo di una rinuncia alla razionalità che definisce l'inconscio come una lacuna.

E allora: *destrutturare* (questo il senso di ciò che chiamiamo “critica” di Derrida, essendo la destrutturazione il modo coerente in cui la critica investe Derrida restando interna alla sua operazione destrutturante, in certo senso agendo per ristrutturare quel che viene scomposto), destrutturare, dicevamo il saggio che prendiamo ad oggetto significa sottrarre l'inconscio e la psicoanalisi, non solo psicologia certo ma anzitutto psicologia, alla *filosofia del differire*, ossia significa restituirlo la psicanalisi e alla cura. Si può osservare qualcosa di più. Non sarebbe possibile realizzare la lettura segnica, metaforica dello psichico, se alle sue

spalle non agisse (nascosta e denegata, ma insostituibile e non cancellata neanche dallo stesso Derrida) una nozione *sostantiva* delle psiche e dell'inconscio. In polemica con Derrida si può obiettargli che *non si deve aver paura della metafisica* quando si indaga lo psichico e che dunque torna ad essere vero quel si è rilevato: non appare accettabile la dissoluzione dei contenuti psichici a vantaggio delle relazioni formali (temporali) che gli sono proprie. L'immagine dello psichico quale scrittura e testo ne determina la fisionomia formale, ruotante sull'idea che lo psichico sia non solo realmente spaziato, ma sia in sé una differenza attuantesi nella forma di una «spaziatura». Come se si volesse intendere che l'apertura degli spazi dello psichico, considerata quale la sua struttura essenziale, conta più della circostanza che tali spazi sono riempiti da contenuti che sfuggono alla coscienza. Viene da chiedersi perché si insista sulla "spaziatura", se poi il destino degli spazi viene in certo senso abbandonato a se stesso e il "che cosa" del riempimento degli spazi vuoti (le "lacune" della vita cosciente) non riceve attenzione. Non si corre il rischio di uno svuotamento in senso formalistico del progetto di lettura "materialistico" dello psichico, ciò per cui esso funziona come una macchina da scrivere? Il destino dell'antimetafisica di Derrida è il formalismo? Oppure la distinzione tra forma e contenuto dello psichico è ai suoi occhi irrilevante? E se è così, sulla base di quale metafisica, per quanto esplicitamente respinta?

Tengo ferma la postura critica nei confronti di Derrida, tornando ancora sull'elemento essenziale di tale critica. Ciò comporta che si debba essere *radicali* nei suoi confronti, non accettando come ovvia la premessa dell'argomentazione, secondo cui il pensiero freudiano, e in esso, al suo centro, la nozione dell'inconscio, vada decostruito. Vi è in questa tesi qualcosa di metodologicamente

aprioristico, che si rivela come un elemento della metafisica di Derrida tale da sollecitare da un lato la domanda sul *perché della decostruzione* (perché in effetti si agisce con l'obiettivo di far scendere su Freud un'operazione di decostruzione? Perché, voglio dire, tale operazione viene presentata come tale da imporsi come necessaria per attingere la verità di Freud, dato ma non concesso che sia tale verità che si vuole attingere?), mentre dall'altro lato ci si offre la prospettiva possibile di un'operazione di *rovesciamento della decostruzione*, ossia della inversione del percorso metaforico che dissolve dall'interno il sapere e la clinica freudiani. Svolge non per caso un ruolo cruciale la tesi derridiana (presentata in forma ingannevolmente parentetica e fortemente enfatica, come tesi essa stessa ovvia, sfuggente al bisogno della giustificazione del suo senso, nonostante l'estremismo vagamente minaccioso della formulazione linguistica), secondo cui il sapere e la clinica freudiane danno voce a una «favola metapsicologica» (Derrida, 1967, p. 295) che non è non più valida della narrazione neurologica. Rovesciare Derrida come Derrida ha fatto con Freud significa salvare l'orizzonte entro il quale soltanto l'inconscio in sé, non la sua forma, torna ad essere pensabile. Appartiene al senso di questa operazione la decostruzione se non la vera e propria distruzione critica del ruolo attribuito alla metaforicità e alla «facilitazione» quali modi del vero e proprio trasporto o trasloco di Freud in quello che Derrida considera il suo destino nella scena della «storia del mondo»: l'aver fatto «la scena della scrittura» quale suo ruolo epocale (*ibidem*).

L'operazione decostruttiva di Derrida è affidata (a proposito si quel che ho appena osservato) all'utilizzo più o meno esplicito e diretto di una nozione come quella di “facilitazione”, che viene sottratta all'uso che ne fa Freud nel giovanile *Progetto di una psicologia* per indicare la funzione di un gruppo specifico di

neuroni deputati a consentire che l'innervamento psichico, ossia l'energia psichica, lascino delle tracce nella psiche e diano così vita a quella memoria che altri neuroni non producono essendo il loro passaggio, la loro entrata, appunto la loro "facilitazione", incapace di lasciare della tracce. Qui si vede bene come funziona l'operazione metaforizzante cui Derrida affida la propria decostruzione. Il termine "facilitazione" viene sottratta al contesto della teoria neuronale in cui lo colloca Freud, per indicare il *passaggio* che consegna la teoria freudiana e i suoi contenuti concettuali e clinici, attraverso il procedimento di metaforizzazione, all'orizzonte entro cui essa si trasforma nella derridiana costrizione della "scena della scrittura". Non vorrei essere estremo nell'uso de linguaggio della contro-decostruzione che sto delineando, ma la "facilitazione" diventa lo strumento linguistico e concettuale del *passaggio da Freud a Derrida*, un passaggio in virtù della cui strapotenza metaforica, Freud appare in certo senso perduto o occultato. E se si torna a chiedere il perché di tale operazione di trapasso metaforico, si dovrà certo ricordare che Derrida indica esplicitamente nel titolo del suo saggio che ciò che è a tema è *Freud e la scena della scrittura*. Egli non compie quindi una qualche operazione nascosta in cui vengano occultati senso e fine. Ma non dovrebbe sfuggire la circostanza che con lo "e" che nel titolo collega Freud e la "scena della scrittura" entra in campo il pensiero decostruttivo di Derrida e che dunque chi parla nella congiunzione che realizza il passaggio è Derrida, non più Freud, il quale resta come oggetto tematico ma ormai *ridotto* alla funzione di polo del passaggio decostruttivo saldamente mantenuto nelle mani del decostruttore.

Si deve ribadire che nella prospettiva della decostruzione critica della decostruzione derridiana di Freud che qui proponiamo,

non viene annullata ma risulta piuttosto confermata l'impossibilità, entro tale prospettiva, di disfarsi del confine trascendentale costituito dalla *dialettica della decostruzione* in cui è presi e che impedisce che tale confine possa in qualche modo essere travolto. La decostruzione della decostruzione non si risolve in un annullamento senza tracce della decostruzione stessa. Essenziale è dunque capire quel che si è già osservato: operare criticamente nei confronti della decostruzione derridiana di Freud *non* comporta la sostituzione di un tema critico ad un altro, non significa mettere in discussione frontalmente l'argomentare derridiano, come accadrebbe se si accettasse quel che fin dall'inizio ho respinto, che cioè la decostruzione sia *tout court* una critica a cui si risponde con una controcritica. Si entra in una *dialettica della decostruzione* da cui nessuna volontà teorica astratta consente di uscire, come si abbandonerebbe in base a una decisione appunto assoluta ed astratta la stanza di un'abitazione per entrare in un'altra. Agire criticamente *contro* Derrida per restituire all'inconscio il ruolo di indicatore delle lacune della vita cosciente (*questo*, sappiamo, è l'inconscio freudiano) impone di comprendere ed accettare la dialettica della decostruzione e dunque rifiutare l'esito di un suo possibile annullamento, di un azzeramento prodotto dalla critica. Il nucleo profondo della decostruzione viene incontrato se e quando viene compreso, seguendo la *pratica* della decostruzione piuttosto che il suo modello teorico, che essa apre ad una doppia e opposta via, che essa è *in sé*, prima e al di qua della scelta o della volontà teorica che la istituisce, decostruzione e decostruzione della decostruzione. Essa è infatti immune da ogni teleologia, che ne garantisca l'assolutezza decostruttiva. È questo motivo che, nell'essere o meglio nel dirsi antimetafisica, essa si mantiene nella metafisica da cui non esce, da cui non sfuggono

né Freud né Derrida stesso. Se si intendesse mettere in discussione questo punto, si dovrebbe essere capaci dell'impossibile, ossia di definire metafisica la filosofia logocentrica e fonologica della presenza, e *non* metafisica la filosofia dell'assenza, dell'origine rimossa, della traccia originaria, del supplemento di origine. Solo la fede, non la ragione, potrebbe sfidare tale impossibilità.

Si procederebbe così, come se tale presunta antimetafisica non fosse già tutta implicata e contenuta nella metafisica della presenza che viene soltanto (ma questo "soltanto" è poi anche tutto) rovesciata, decostruita ma proprio perciò non annullata. Che quella che si ritiene essere un'antimetafisica sia connotata dall'assenza, dal vuoto originario, lo si può dire solo sul fondamento metafisico di un rovesciamento che conferma ciò da cui proviene e grazie a cui soltanto si può parlare correttamente e legittimamente di una *assenza della presenza*, ossia di un'assenza, di una mancanza dell'origine che presuppongono una presenza e una origine negati. Hegel non è lontano da questa osservazione. Ma Hegel è anche la fonte nascosta (*una* delle fonti nascoste, se si vuole) del saggio derridiano. Non si dovrebbe allora dire che la scoperta dell'"effetto ritardato" sia *la* scoperta cruciale ed essenziale di Freud, se non si correggesse e completasse (ma infine: se non si rovesciasse) questa tesi per dire piuttosto che essa esprime essenzialmente la metafora originaria e fondativa dell'inconscio. E che l'inconscio è scrittura e non logos solo perché l'inconscio realizza in sé, nella sua struttura dell'assenza, la "spaziatura" della scrittura.

3.



La critica del saggio di Derrida su *Freud e la scena della scrittura* si rivolge qui ad un solo segmento testuale. Nell'indicare il suo limite materiale, mi interessa che sia tenuto fermo che il suo nucleo centrale è costituito dalla problematizzazione di quella che desidero definire l'operazione di *epistemologizzazione* dell'apparato psichico e in esso dell'inconscio, attuata attraverso l'attenzione rivolta al "come" di quest'ultimo piuttosto che al suo "che cosa". Ossia attraverso la convinzione che non quello che vi accade, ma la forma di tale accadere (essenzialmente temporale, secondo il modo di un tempo rovesciato che non riconosce né origine né continuità) costituisca la natura essenziale degli oggetti dell'indagine, psiche ed inconscio. Ho già rilevato che la tesi derridiana è, in opposizione a Derrida che vi vede la realizzazione piena e storicamente prima della crisi della metafisica occidentale della presenza, essa stessa metafisica. Si deve quindi rinunciare a ritenere che il *Freud di Derrida* sia il simbolo stesso di tale crisi. Per esprimermi in altri termini, e allo scopo di giustificare la mai presa di posizione polemica: se la tradizionale, storica e unitaria metafisica della presenza, da un lato, e, dall'altro, una presunta antimetafisica dell'assenza e del vuoto dell'origine dialogano tra loro e la seconda non coincide con la fine e con l'impossibilità della prima, quel che si offre all'indagine è il richiamo all'attenzione verso il "che cosa" metafisico, verso ciò che chiamo il contenuto dello psichico e in esso dell'inconscio, con l'attenzione alla forma (del tempo psichico) ricondotta alla sua funzione complementare, essenziale bensì ma non costitutiva. È per questa via che si delinea la debolezza e la pericolosa parzialità per il sapere e per la clinica psicoanalitici della decostruzione derridiana.

Si osservi quel che accade in una sezione precisa del saggio (cfr. Derrida, 1967, pp. 266-277). Nel riferirsi al *Progetto di una*

*psicologia*, con lo sguardo rivolto alla *Nota sul "Notes magico"* che indaga di seguito Derrida indica in modo netto che il «principio della differenza» costituisce il centro motore teorico dell'opera giovanile. Al di sotto del linguaggio neurologico che ha funzione di rappresentare un «montaggio artificiale», Freud persegue il progetto «di spiegare lo psichismo con l'estensione spaziale, con una topografia delle tracce» e delle «facilitazioni» (*ivi*, p. 266). L'abbandono successivo della neurologia e della anatomia trasforma soltanto le «preoccupazioni topografiche» e coincide con l'entrata in scena della scrittura, dove la traccia diventa gramma e la facilitazione funziona come una «estensione spaziale cifrata» (*ibidem*).

Come si vede, la centralità del principio della differenza (tra le diverse specie di neuroni e le rispettive funzioni) si collega immediatamente all'idea della spazialità dello psichico. Le tracce segnalano infatti una topografia, una geografia dei luoghi nello spazio psichico: questo è in ogni senso il punto di avvio e il centro di una argomentazione che non torna mai a metterlo in discussione. Si tratta della trasposizione dell'osservazione neurologica in una tesi metafisica, *grazie a cui* la psicologia prende il posto dell'anatomia. Ne ho parlato sopra e ne sottolineo ora la funzione fondativa proprio perché (quali che siano qui le intenzioni teoriche di Derrida) di fatto l'entrata in campo della psicologia avviene a tutti gli effetti come un passaggio metafisico in cui è cruciale il rovesciamento di atteggiamento rispetto all'osservazione empirica espressa nella semantica dell'anatomia. Ed è il "principio della differenza" (si noti bene: il "principio", non il fatto) che svolge il ruolo centrale di assegnare ai neuroni la funzionalità psicologica riconosciuta grazie alla loro connotazione *ora metafisica*.

Siamo fino a tal punto di fronte alla funzione fondativa affidata alla forma della differenza, che l'analisi della lettera a Fliess del 6 dicembre 1896 in cui Derrida rileva l'affermarsi della «concettualità grafica» (Derrida, 1967, p. 267) prima assente e contrassegnata dalla presenza di termini come segno, iscrizione e trascrizione, viene interpretata come il luogo in cui è esplicitata la «comunicazione tra la traccia e il ritardo (cioè di un presente non costituente, originariamente ricostituito a partire dai “segni” della memoria), ma il luogo del verbale viene indicato all'interno di un sistema di scrittura stratificato che esso non è non è minimamente in grado di dominare» (*ibidem*). Si ottiene una rappresentazione concettuale del nesso, basata sull'atto di un interno differenziare, tra traccia e ritardo, sulla base di un differire che sottrae alla traccia e al ritardo ogni presenza. Solo tale differire è originario. Per questo motivo il differire prende corpo nella stratificazione di una scrittura che non lascia letteralmente parlare la verbalità. Derrida assegna l'origine, negata ad ogni forma di presenza, alla differenza. E lo fa in modo così radicale da legittimare l'osservazione che senza tale assunzione della originaria del differire non si potrebbe assegnare allo psichico la forma scritturale della stratificazione in cui la parola tace.

Il concetto metafisico della differenza, del differire come «differanza», precede e preforma la cosa dello psichico ridotta al o tradotta nel suo differire. Naturalmente sarebbe impossibile non riconoscere che il testo freudiano della lettera a Fliess offre a Derrida una solida base per la collocazione del differire all'origine della rappresentazione dell'apparato psichico. Freud, citato dal suo interprete, scrive che la sua ipotesi principale è che «il nostro meccanismo psichico si sia formato mediante un processo di stratificazione; il materiale presente sotto forma di

tracce mnemoniche è di tanto in tanto sottoposto a una nuova sistemazione in accordo con gli avvenimenti recenti, come si riscrive un lavoro» (Freud, 1897-1902, p. 124). Derrida rileva che qui si annuncia la *Nota sul "Notes magico"* (per Freud, una singolare macchina di scrittura, come è noto, che cancella e lascia rivivere il suo scritto) e che a partire dalla *Interpretazione dei sogni* (1899) «la metafora della scrittura si impadronisce *nello stesso tempo del problema dell'apparato psichico nella sua struttura e di quello del testo psichico nella sua trama*» (Derrida, 1967, p. 267). Nulla, dunque, può autorizzare imputare una arbitrarietà all'interpretazione derridiana. Non è questo rilievo di arbitrarietà che sto perseguendo e giustificando, quanto piuttosto la forte curvatura cui il testo freudiano viene piegato, quando l'originarietà del differire vi si installa come fondamentale (ed esclusivo) motivo teorico-critico.

Lascio da parte la questione del peso che Derrida assegna alla metaforicità della immagine psichica della scrittura in cui lo psichico e il suo testo trovano la propria espressione. Quel che interessa Derrida è ciò che egli considera l'evento dell'impadronirsi metaforico scritturale dello psichico nella sua struttura e nella sua trama di testo. A ciò tutto è subordinato, da ciò tutto, nell'interpretazione, dipende. Ora, dove avviene l'innervamento e il dominio assoluto del principio del differire nel testo freudiano citato, su cui intendo richiamare l'attenzione per indicare criticamente che il principio domina la cosa testuale e la sopravanza? Freud si limita a evocare un processo di «stratificazione» (Freud, 1897-1902, p. 124) che dà forma al nostro apparato psichico, sottoposto ad una dinamica di costante risistemazione simile a quella che investe uno scritto che venga riscritto. Certo, la stratificazione e la continua rielaborazione dello psichico implicano la presenza virtualmente interminabile

di differenze, quelle differenze che distinguono uno strato da altri e successivi, e che autorizzano a dire che uno scritto riscritto è volta a volta diverso nelle sue successive stesure. Ma in quello che Freud scrive e nel modo in cui si esprime il differire della stratificazione psichica e il riformularsi diversamente del testo sono *interne* alla situazione di ripetizione che viene evocata e non sembrano autorizzare l'idea dell'intervento originario di un "principio della differenza" che in certo modo *dall'esterno* conferisca la forma del differire a ciò che è semplicemente volta per volta differente. Ma questo è esattamente quel che fa Derrida, e che conduce al dominio della categoria, della forma logico-metafisica, sulla cosa e al prevalere, come principio della decostruzione, di una vera e propria *metafisica del differire*.

Derrida introduce l'immagine della «frattura freudiana» (Derrida, 1967, p. 270). Questa ha a che fare (l'ho notato più di una volta) con la prevalenza della forma sul contenuto, ossia sulla circostanza reiteratamente messa in rilievo, della irrilevanza della distinzione tra significante e significato, visibile in particolare nella esibizione del funzionamento del sogno. Non si sfugge all'impressione di una sorta di sovra-interpretazione da parte di Derrida, che rende possibile, nell'atto stesso di cogliere elementi essenziali della struttura del sogno, predominio del "principio della differenza". Si direbbe che Derrida gli assegni di fatto, nell'atto stesso del suo pensare decostruente e non come mira esplicita e volontaria della sua argomentazione, l'originarietà assoluta che invece sottrae a tutto ciò che pretende di essere originario nella vita psichica.

Il "principio della differenza" sembra destinato a sfuggire al destino di impossibilità della originarietà che gli viene assegnata quale base e fondamento dell'argomentazione, così sfuggendo anche alla decostruzione che esso instaura. Ma è agevole notare

che, in stretta logica derridiana, anche il “principio della differenza” è destinato a perdere, proprio in quanto concepito quale originario, la propria presunta originarietà, a vantaggio del differenziarsi della cosa e nella cosa (lo psichico, l’inconscio) divenuti originariamente successivi. Perché mai il “principio delle differenza” dovrebbe sfuggire al destino che segna ogni originario? Esso viene distrutto nella sua pretesa originarietà dalla differenza che istituisce e finisce per distinguere e separare elementi della “cosa” dello psichico, piuttosto che fungere solo come il principio formale dello psichico. Secondo Derrida, Freud considera il sogno come una «scrittura originale» che mette in scena parole senza assoggettarvisi, ossia come una scrittura «irriducibile alla parola» (*ibidem*). La scrittura ordinaria appare dunque solo più come una metafora della scrittura del sogno «che non si lascia leggere a partire da alcun codice» (*ibidem*).

Infatti, «colui che sogna inventa la propria grammatica. Non c'è materiale significante o testo preliminare che egli si *accontenterebbe* di utilizzare, anche se non ci rinuncia mai» (*ibidem*). È così resa visibile la differenza tra il metodo della decifrazione sulla base di un codice e il l'autenticamente freudiano “libro dei sogni”. Qui si esplicita la preoccupazione filosofica fondamentale di Derrida, che nel distinguere e quasi contrapporre l'attenzione al contenuto, all'attenzione verso la forma coglie certamente un punto essenziale della teoria freudiana del sogno, ma lo fa con quel sovrappiù di enfasi metafisica (che mai accetterebbe di definire tale) da portare con sé una perdita se non una vera e propria deformazione, un impoverimento (uno stravolgimento) della conoscenza della cosa.

La cosa non scompare nella sua metafora, si deve obiettare a Derrida. Se questo accade, poiché il principio della metaforicità coincide con il principio della differenza (la metafora è in sé una differenza della cosa in se stessa) quel che residua a danno della cosa del sogno è la differenza. Ridotto entro questo confine teorico, il sogno perde in parte la propria comprensibilità. La rigidità del codice, che, in quanto venga confutato o respinto rende possibile la comprensione della sua temporalità rovesciata, discende dal fatto che in quel metodo, mai poi anche in tutto quel che non venga governato dal «principio della differenza», «ci si preoccupa eccessivamente dei *contenuti* e troppo poco delle relazioni, delle situazioni, del funzionamento e delle differenze» (*ivi*, pp. 270-271).

Freud stesso, citato da Derrida, viene chiamato a confermare il rilievo di Derrida, ma ciò accade in maniera singolarmente prudente: il mio metodo, dice Freud, è meno “comodo” del metodo cifrato che pretende di tradurre il sogno sulla base di una chiave fissa. Se comprendiamo bene il contesto testuale che si distende tra Derrida e Freud, troviamo che quest’ultimo non contrappone frontalmente l’attenzione al contenuto del sogno all’attenzione verso la sua forma, dove secondo Derrida opera il gioco della differenza, ma si limita a suggerire che il sogno come luogo di una molteplicità di significati dei suoi elementi, non deve subire l’occultamento della sua forma a vantaggio di un contenuto interpretato rigidamente sulla base di una griglia di senso fissa.

I due elementi del sogno si implicano reciprocamente e la forma non deve essere sacrificata: il sogno è *anche* il gioco delle relazioni che assegnano al suo contenuto un’articolazione irriducibile alla univocità di un solo senso. Su questo punto delicato, che potremmo definire come la tesi della gradualità

dell'articolazione del contenuto attraversato dalle sue differenze, interviene la semplificazione della sovrainterpretazione di Derrida, che conduce (in piena coerenza con la tonalità di fondo del suo argomentare decostruttivo) verso l'attenuazione se non verso la scomparsa della sostantività dell'inconscio nell'orizzonte del sogno in cui esso si trova.

L'operare di tale destrutturazione orientata fattualmente alla marginalizzazione per via di occultamento del contenuto del sogno è visibile in ciò che Derrida osserva subito di seguito. Intanto è chiaro che il polo concettuale della sua argomentazione, il suo vero e proprio motore, è la forma della *scrittura* di cui dice che in quanto «scrittura psichica [...] annuncia [...] il senso di ogni scrittura in generale» (*ivi*, p. 271). Non solo il sogno è una scrittura, ma in quanto evento psichico, è il modello eidetico di ogni scrittura. La scrittura psichica ci dice come è la scrittura in generale. Derrida non potrebbe essere più radicale nella vera e propria sovrapposizione del modello della scrittura al modo generale della vita psichica. Così quello che è certamente un aspetto, appunto *un* modo dello psichico ne diventa *il* modo. Quel che vi accade cede al come vi accade quel che accade, sulla base di una sorta di predominio di un *heideggerismo della temporalità* che conduce verso la tesi che *lo psichico è tempo*, o il testo stesso del tempo fattosi scrittura psichica.

È indubbiamente vero che in questo modo viene problematizzata la tesi (di fonte freudiana, si badi) della non temporalità dell'inconscio psichico che appare secondo Derrida *solo* sulla base del confronto con la nozione ordinare del tempo. Ma c'è da chiedersi se la forma che appare autentica del tempo psichico e in esso del tempo dell'inconscio (basata sulla supplementarità successiva dell'origine e quindi sul



rovesciamento su se stesso del tempo che “dopo” si piega a riprendere il suo “prima”, a stabilire la propria origine), che corregge e radicalizza la vera e propria estraneità del tempo alla successione del prima e del dopo, riesca, insieme alla estraneità al principio logico di non contraddizione, a rendere conto della forma della *simultaneità* degli eventi psichici, di cui Freud fa costantemente uso nelle interpretazioni dei sogni manifesti.

La sovrainterpretazione compiuta da Derrida, guidata dalla ossessione critica verso la metafisica della presenza, conduce verso un risultato conoscitivo e verso una peculiare interpretazione di Freud, che sacrifica alla origine recuperata successivamente la *simultaneità* di eventi che possono apparire nel sogno come simultanei soltanto perché sono extratemporali, ossia fuori della presa del tempo. Quel che Derrida, interpretando Freud, guadagna con l'idea della complementarità dell'origine, lo perde con la marginalizzazione se non con l'occultamento della simultaneità extratemporale degli eventi onirici che sono l'espressione determinata e specifica della forma dell'accadere psichico. Appare legittimo chiedere criticamente Derrida se alla base dell'idea di un tempo curvato su se stesso che recupera nel “dopo” il “prima” di un inizio che non è più il momento originario del tempo e che dunque non conosce una origine ma solo un indefinito supplemento di stesso, non sia si debba sopporre la radicale cancellazione del tempo nel non-tempo che dissolve l'ordine successivo degli eventi psichici di carattere onirico.

È ingiustificato, ma più a monte è vietato per la comprensione del senso profondo del suo sapere, sottrarre a Freud questo non-tempo, insostituibile fonte concettuale per pensare che il tempo si rovesci e che non si dia una origine. L'assolutizzazione del supplemento temporale *esige* la dissoluzione dei momenti del

tempo, a partire dal presunto primo e originario e dunque l'intemporalità che Derrida mostra di voler marginalizzare. Quel che leggiamo sul destino di equivalenza dei significanti e dei significati e quindi sulla non «radicalità» della loro distinzione, che Derrida teorizza a conferma della sua tesi di fondo, è certamente vero, così come lo è l'affermazione che «l'esperienza inconscia [...] non prende a prestito, produce i suoi significati [...] produce la loro significanza» (*ibidem*) e quindi impone di non concepire più i significanti come dei veri significanti. Ma fino a che punto si può assegnare all'intenzione di Freud la cancellazione del significato di quella che va definita la "cosa" psichica? Fino a che punto possiamo accettare che Freud pensi sul presupposto di una cancellazione del significato che ospita in sé, come suo contenuto qualificante, l'intemporalità strutturale della vita psichica?

Aggiungo il rilievo che, se quel che ho mirato a delineare è una decostruzione della decostruzione derridiana questo si attua, ribadisco, entro i confini della decostruzione stessa che offre alla critica il materiale essenziale della sua operazione negativa. Derrida decostruito (eventualmente, se ha valore quel che ho osservato) non è Derrida abbandonato o rifiutato. Ma, chiedo ancora, questa sorta di restituzione di Freud e del suo inconscio a se stesso, contro l'epistemologizzazione derridiana, non accende forse una luce problematizzante sui limiti stessi del senso e della funzione assegnati alla decostruzione, e dunque sulla distinguibilità tra decostruzione e critica da cui ho preso le mosse e che ora, in conclusione, mi si mostra meno solida?

Riassumendo la mia incertezza in merito all'aver efficacemente e convincentemente realizzato una decostruzione della decostruzione derridiana, mi interrogo sul destino della negatività critica che sembra inseparabile da ogni critica. Mi sono

adoperato a salvare lo spazio della *negatività*, insofferente come mi pare di essere sia all'idea che la decostruzione assorba in sé le negatività critica (in sostanza, il dire: no, le cose testuali e concettuali *non* stanno così), sia all'abbandono della negatività a se stessa, quale esito di una dimenticanza di Hegel che Derrida stesso non sarebbe disposto ad autorizzare.

## **Bibliografia**

Benjamin, W. (1940), *Tesi di filosofia della storia*, tr. it., Mimesis, Milano 2012.

Derrida, J. (1967), *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino 1990.

Freud, S. (1895), *Progetto di una psicologia*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. II.

Id. (1897-1902), *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1902*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1968.

Id. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. III.

Id. (1915), *Metapsicologia*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.

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.

Trincia, F. S. (2008), *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*, Morcelliana, Brescia.

Id. (2010), *Freud e la filosofia*, Morcelliana, Brescia.

## **Abstract**

### **The Reality of the Unconscious. Remarks on Jacques Derrida and Sigmund Freud**

A critical approach the 1966 Derrida's essay *Freud et la scène de l'écriture* shows the difficulty to accept its main thesis, that is the reduction of the Freudian theory of the psychical life and, in it, of the unconscious to the construction of a sort of *theatre of writing* under the absolute power of the 'principle of difference', which is supposed to destroy any idea of the 'origin' of that life. The Derridean transformation of Freudian science in an epistemological assumption based on time has the result of losing the 'content' of the unconscious and to leave only its 'form'.

**Keywords:** Difference; Dream; Metaphysics; Time; Unconscious.



## Inconscio e scrittura.

### Una nota sul Freud di Derrida

Giovambattista Vaccaro

Nella seconda metà degli anni Sessanta del secolo scorso, come è noto, la filosofia francese ha conosciuto un periodo di particolare effervescenza destinato a dare un'impronta al corso del pensiero non solo europeo nei decenni successivi e ancora oggi, grazie ad alcuni giovani filosofi che, raccogliendo suggestioni dello strutturalismo e del secondo Heidegger, pur con molti distinguo e, soprattutto nei confronti del secondo, con varie derive anche su nozioni strategiche (cfr. Vaccaro, 1996),<sup>1</sup> al

---

<sup>1</sup> Nel caso specifico di Derrida, benché egli riconosca che «nessuno dei *suoi* tentativi sarebbe [...] stato possibile senza l'apertura delle domande heideggeriane», sottolinea anche l'appartenenza del filosofo tedesco «ancora alla metafisica e a ciò ch'esso chiama onto-teologia», indiziata dal fatto che «esiste un fonologismo heideggeriano, un privilegio acritico che egli, come tutto l'Occidente, accorda alla voce», per cui la sua «ammirevole meditazione [...] non mette mai in questione il legame con il logos e con la foné» (Derrida, 1972a, pp. 48-49). E altrove Derrida evidenzia in tutti i suoi saggi «uno scarto rispetto alla problematica heideggeriana» riguardo ai concetti di origine, di caduta e di proprio con tutti i suoi derivati, che lo inducono a vedere in quella problematica «la difesa più “profonda” e più “potente” di quanto *egli cerca* di mettere in causa sotto il titolo di pensiero della presenza» (*ivi*, pp. 87-88). Queste critiche sono state già avanzate da Derrida in *Della grammatologia*.

punto da far attribuire all'atteggiamento da loro inaugurato le definizioni di post-strutturalismo e di decostruzionismo, si sono impegnati in una critica radicale della metafisica occidentale. I referenti storici e teorici di questa impresa sono stati i pensatori definiti i maestri del sospetto<sup>2</sup> che hanno individuato alla base dei grandi concetti di questa metafisica delle realtà ben diverse e lontane da quella razionalità che era stata la spina dorsale di essa, delle realtà, appunto, "umane, troppo umane": Karl Marx, i rapporti economici; Friedrich Nietzsche, le forze vitali; Sigmund Freud, le pulsioni inconscie.

Segnatamente quest'ultimo è stato il referente costante di tutto il percorso di pensiero di alcuni di questi giovani filosofi, tra cui appunto Jacques Derrida. Egli stesso in un colloquio con Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta riconobbe che tutti i suoi testi hanno inscritta quella che egli chiamava «una "portata" psicanalitica» (Derrida, 1972a, p. 112). La sua rilettura di Freud ha luogo proprio negli anni in cui Derrida elabora le sue tesi fondamentali e di questa elaborazione è parte integrante. Derrida stesso non esita a riconoscerlo quando, nella conferenza su *Freud e la scena della scrittura* del 1966, ne rimanda la genesi alle tesi sostenute in saggi precedenti, e particolarmente in *Della grammatologia*, allora allo stato di articolo pubblicato su *Critique*, e all'esigenza di verificare se esse potevano trovare posto nel campo di una interrogazione psicanalitica (Derrida, 1967c, p.

---

<sup>2</sup> Notava a questo proposito Vincent Descombes: «Possiamo vedere nell'evoluzione recente della filosofia in Francia il passaggio dalla generazione delle "tre H", come si diceva dopo il 1945, alla generazione dei tre "maestri del sospetto", come si dirà nel 1960. Le tre H sono Hegel, Husserl e Heidegger, e i tre maestri del sospetto sono Marx, Nietzsche e Freud» (Descombes, 1979, p. 13; cfr. anche Grampa, a cura di, 1979).

255). Prima di addentrarci nel riesame di questa lettura come momento in cui vengono elaborate nozioni che svolgeranno un ruolo centrale nella vicenda del post-strutturalismo, e in generale della filosofia di fine secolo, è bene quindi ricapitolare quelle tesi, quanto meno per ricollocare questa lettura nel quadro complessivo della formazione del pensiero di Derrida, ed evidenziare l'organicità di essa a quest'ultimo.

## 2.

Si diceva che Derrida muove verso una decostruzione della tradizione metafisica che dalla filosofia greca si prolunga fino a quella moderna della coscienza di sé, che egli vede caratterizzata da una concezione dell'essere come idealità presente all'intuizione piena e originaria di una coscienza a sua volta presente a sé, la cui interiorità si esprime in un segno che vuol dire, la parola, che, mirando ad un oggetto ideale, rimane nella coscienza. Questa permanenza in sé è garantita dalla voce, che proprio per questo è stata privilegiata dalla storia della filosofia: essa, infatti, rende possibile sia la coscienza che l'idealità, e l'oggettività, degli oggetti in quanto è presenza a sé che simula la conservazione della presenza: essa è presente anche nell'assenza del mondo, anzi si ascolta senza uscire da sé, resta presso il soggetto che la proferisce, legata a esso. Così il mondo empirico come fuori viene cancellato e il discorso diventa un monologo interiore che non comunica nulla ma è solo una rappresentazione, ripetibile all'infinito in quanto ideale.

Ma qui sorgono anche le prime difficoltà: Derrida nota infatti che nella presenza si introduce la non-presenza, anzitutto perché la coscienza non è anteriore al linguaggio; in secondo luogo perché



nell'adesso della presenza, nell'identità a sé dell'istante è coinvolto il non-adesso, l'altro del ricordo e dell'attesa,<sup>3</sup> cioè, appunto, del non-presente, come, rispettivamente, non-più-presente e non-ancora-presente; infine perché, se la voce è autoaffezione, essa implica una differenza che divide la presenza a sé, cioè una non-presenza originaria. In questi ultimi due casi la non-presenza appare come condizione originaria della presenza, così che il presente sgorga dalla sua non-identità a sé, e si rivela essere originariamente una traccia, cioè «il rapporto dell'intimità del presente vivente al suo fuori, l'apertura all'esteriorità in generale, al non-proprio ecc.» (Derrida, 1967a, p. 122). Non c'è più interiorità, neanche della parola e del sentirsi parlare, la presenza viene meno a se stessa e con essa si cancella l'origine, che richiede un sostituto, un supplemento. A questo supplemento Derrida dà il nome di *différance*, cioè «l'operazione del differire che, nello stesso tempo, fonda e ritarda la presenza, sottomettendola di conseguenza alla divisione e al termine originari», e che «deve essere pensata prima della separazione tra il differire come ritardo e il differire come lavoro attivo della differenza» (*ivi*, p. 126).<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> A questo tema è dedicato soprattutto il testo "*Ousia*" e "*grammé*" in Derrida (1972b), pp. 59-104.

<sup>4</sup> A parte le note difficoltà che sono sempre sorte nella resa, anche grafica, del termine derridiano, gli studiosi del filosofo francese hanno sempre sottolineato la non definibilità di questa come di altre nozioni ad essa comesse, come quella di traccia, al punto da definirle non-nozioni (cfr. ad es. Petrosino, 1983; Dovolich, 1995), e lo stesso Derrida ne parla fin dall'inizio come di pensieri "inauditi" (Derrida, 1967a, p. 147). Sui due significati del neologismo, o meglio, come egli preferisce chiamarlo, del neografismo da lui creato Derrida ritorna più diffusamente nello scritto su *La différence*, in Derrida (1972b), pp. 27-57. Tutte le citazioni da testi di

Ora, la metafisica occidentale secondo Derrida si produce, da Platone a Saussure, come dominanza di una forma linguistica in cui è cancellata la dif-ferenza. Diventa allora centrale, nella decostruzione di questa metafisica, il problema del linguaggio, e qui il privilegio della voce come *phoné*, sistema del sentirsi parlare, consiste nella sua alleanza con il logos allo scopo di capovolgere il rapporto tra linguaggio e scrittura, nel quale il linguaggio in realtà è un aspetto della scrittura, un suo momento, in modo da ridurre la scrittura ad un accidente, a una forma derivata, ausiliare del linguaggio, che traduce una parola piena e presente (cfr. Derrida, 1967b, pp. 13 sgg.). La scrittura infatti è pericolosa perché è un supplemento della memoria che potrebbe anche renderla inutile, è uscita da sé del logos, gioco del linguaggio come assenza di un significato trascendentale, significante di significante che precede la parola e la abita, significante esterno che interrompe la presenza a sé. La scrittura è sempre un fuori del logos e della sua espressione nella voce, iscrizione dell'altro, della non-presenza nel presente, divenire-assente e divenire-inconscio del soggetto, sia come mittente che come destinatario, è dif-ferenza, anzi, come è stato icasticamente detto, «la scrittura è il luogo della differenza e la differenza è un effetto della scrittura» (Petrosino, 1983, pp. 104-105).<sup>5</sup> E quando parla di scrittura Derrida pensa all'aspetto non fonetico di essa, che egli chiama geroglifico o gramma e che

---

Derrida presenti in questa nota adegueranno la traduzione di questo termine alla grafia “dif-ferenza”, adottata dai traduttori di *Della grammatologia*, che rende meglio l'ambiguità fonetica del termine francese.

<sup>5</sup> Del resto, lo stesso Derrida fa notare che la nozione di *différance* rimanda ad un testo scritto, visibile, poiché non è percepibile e distinguibile oralmente (cfr. Derrida, 1967c, p. 31).

costituisce la vera minaccia per la presenza e la sostanzialità che su di essa si fonda, mentre la scrittura fonetica è la più asservita alla voce, la più cancellata davanti a essa, quella in cui si riflette il privilegio del logos. Il passaggio a essa libera la coscienza per la presenza del significato, che diventa tanto più disponibile in quanto ideale (Derrida, 1967b, pp. 323-324). Non a caso il culmine di questo processo di imposizione della scrittura fonetica è il XVIII secolo, quando essa diventa contestuale alla moneta, ed in entrambe le cose sono sostituite dai loro segni. Ma come entra Freud in tutto questo?

### 3.

La conferenza su *Freud e la scena della scrittura* prende le mosse dalla domanda di Freud sul problema della memoria e del suo nesso con la percezione e ne segue lo sviluppo attraverso trenta anni dal suo porsi sul piano neurologico nel *Progetto di una psicologia* attraverso il passaggio al piano psichico nell'*Interpretazione dei sogni* fino alla sua soluzione nella *Nota sul "Notes magico"*, il cui meccanismo di scrittura, cancellazione e permanenza di una traccia rappresenta una metafora del funzionamento dell'inconscio. Lo scopo di Derrida in questa indagine è di individuare «quello che della psicanalisi si lascia difficilmente contenere nella chiusura logocentrica, la quale delimita non solo la storia della filosofia, ma anche il movimento delle "scienze umane" e soprattutto di una certa linguistica» (Derrida, 1967c, p. 257).

In questo percorso secondo Derrida Freud mette in campo una macchina di scrittura i cui pezzi vengono predisposti già nel *Progetto* e montati definitivamente nella *Nota*, poiché ricorre a

modelli presi «da una grafia che non è mai subordinata, esterna e posteriore alla parola», e «fa appello a segni che non intendono trascrivere una parola viva e piena, presente a sé e padrona di sé», finché «il contenuto dello psichico verrà rappresentato da un testo d'essenza irriducibilmente grafica», e «la struttura dell'apparato psichico verrà rappresentata da una macchina di scrittura» (*ivi*, pp. 257-258).

Già nel *Progetto*, infatti, Freud lega la memoria alla differenza tra le facilitazioni (cfr. Freud, 1895) incontrate da una eccitazione nel suo passaggio attraverso la psiche: dove la resistenza a una eccitazione è maggiore, quest'ultima lascia una traccia, e questa traccia è la memoria. Compaiono già qui le prime due delle nozioni che hanno articolato il pensiero di Derrida nelle sue opere maggiori di questi anni. A queste va aggiunta la distanza, la periodicità tra le ripetizioni dell'eccitazione, e il differimento dell'investimento pericoloso da parte della vita che difende se stessa, che introducono nel meccanismo la spazializzazione e la temporalizzazione.

Tutte queste nozioni si collocano a monte dell'opposizione tra quantità e qualità delle eccitazioni, e si possono interpretare come momenti, o aspetti della differenza:<sup>6</sup> la vita nella sua autodifesa è già differenza, e per questo Freud «ammette una duplice necessità: riconoscere la differenza all'origine e, nello stesso tempo, depennare il concetto di *primarietà*: [...] è il ritardo che è originario [...] È la non-origine che è originaria» (Derrida,

---

<sup>6</sup> Nello scritto su *La différence* Derrida preciserà appunto che nel suo aspetto di differimento, rinvio, essa rimanda alla dimensione del tempo, è un temporeggiamento, mentre in quello della distinzione, differenza, rimanda alla dimensione dello spazio, è una presa di distanza (cfr. Derrida, 1972b, pp. 34-35).

1967c, p. 263), il resto è solo un effetto ritardato, ciò che Freud appunto chiama *Nachträglichkeit* e *Verspätung*. Ma quello che interessa qui soprattutto è che in questa dinamica delle facilitazioni che spiega la memoria Derrida vede già presenti gli elementi della scrittura, e quando la traccia diventerà il gramma la metafora della scrittura in Freud si impadronirà sia del problema della struttura dell'apparato psichico che di quello della trama del testo psichico. Ciò avverrà nell'*Interpretazione dei sogni*.

Derrida ritiene infatti che la regressione che ha luogo nel sogno debba essere interpretata come via di ritorno in un paesaggio di scrittura, ma «non semplice scrittura trascrittiva, eco pietrificata di una sorda verbalità, ma litografia precedente le parole: metafonetica, non-linguistica, a-logica» (*ivi*, p. 268), in cui la scrittura fonetica è investita e ridotta ad elemento discreto della scrittura generale del sogno, che proprio per questo è ritorno, recupero di quella scrittura che precede la lingua e la parola di cui Derrida aveva parlato in *Della grammatologia*: una scrittura muta.

Senza dubbio Freud pensa che il sogno si sposta come una scrittura originale, mettendo in scena le parole senza assoggettarvisi; senza dubbio egli pensa ad un modello di scrittura irriducibile alla parola e che, come i geroglifici, comporta elementi pittografici, ideogrammatici e fonetici. Ma egli fa della scrittura psichica una produzione talmente originaria che la scrittura quale è possibile intenderla nel suo senso proprio, scrittura codificata e visibile “nel mondo”, risulterebbe soltanto una sua metafora. La scrittura psichica, per esempio quella del sogno [...], non si lascia leggere a partire da alcun codice [...]. Colui che sogna inventa la propria grammatica (*ivi*, p. 279).

Tutto ciò a cui ci ha abituato il linguaggio fonocentrico e logocentrico viene capovolto in questa scrittura: la differenza tra significante e significato perde la sua radicalità, poiché il sogno produce i propri significanti, o meglio produce la loro significanza, per cui essi non sono più dei significanti, e il testo si intesse di tracce e di differenze ed è costituito da sempre da trascrizioni di un senso che non è mai stato presente ma è sempre ricostruito a posteriori, appunto come supplemento, sostituto di un'assenza originaria.

Ma se la caratteristica della scrittura è la spaziatura, Derrida sottolinea come la scena del sogno ha uno spazio che non ha un confine sicuro con lo spazio della scrittura. Al contrario della scrittura fonetica e delle rappresentazioni verbali infatti la rappresentazione onirica appare policentrica e quindi inconciliabile con uno svolgimento lineare, e per questo Freud rende l'idea delle relazioni logico-temporali specifiche del sogno attraverso la metafora di una scrittura non fonetica come il geroglifico, il pittogramma, il rebus, dove i nessi logici che nel linguaggio ordinario sono scanditi dalle congiunzioni che indicano rapporti di successione o di consequenzialità vengono sconvolti e riprodotti nella forma della simultaneità spaziale, come, secondo l'immagine proposta dallo stesso Freud, nei quadri che rappresentano la scuola di Atene o del Parnaso, che mettono insieme nello stesso luogo filosofi o poeti che non sono stati contemporanei (Freud, 1900, pp. 50-51). Nel sogno come nel geroglifico ogni segno può essere usato su diversi livelli indipendentemente dalla sua essenza e conformemente al gioco delle differenze.

In questo modo il discorso assume una funzione e una dignità diversa, subordinata, in cui è parte di questa scena: esso «si

inserisce nel sogno come la leggenda nei fumetti, in quella combinazione pitto-geroglifica in cui il testo fonetico è un'aggiunta, non l'arbitro della narrazione» (Derrida, 1967c, p. 281). Ma questo implica per Derrida ancora un diverso approccio alla parola che ne smantella la prossimità al logos e l'esclusività per una coscienza trascendentale: nel sogno essa è presa nella catena significante di forma scenica costituita dal contenuto figurato che è la scrittura onirica, e tende a diventare primariamente una pura e semplice cosa, accanto alle altre messe in campo dalla scrittura figurativa del sogno. Ma questo è possibile ancora perché essa è

già da sempre travagliata nel suo corpo dall'impronta della sua iscrizione o della sua disposizione scenica, dalla sua *Darstellbarkeit* e da tutte le forme della sua spaziatura. Questa non ha potuto che essere rimossa dalla cosiddetta parola viva o vigilante, dalla coscienza, della logica, della storia del linguaggio, ecc. [...]. La catena fonica o la catena di scrittura fonetica sono già da sempre tese da quel minimo di spaziatura essenziale sul quale il lavoro del sogno e in genere ogni regressione formale potranno innestarsi (*ivi*, p. 283).

Ritorna qui il tema della priorità della scrittura sulla parola già visto in precedenza come centrale nelle grandi opere teoriche di Derrida di questi anni e da lui ritrovato al fondo dell'analisi freudiana del sogno e del suo linguaggio figurativo. Ma con questo l'analisi di Derrida è giunta alla *Nota sul "Notes magico"*, che costituisce la macchina di scrittura, e di deposito della traccia, di cui Freud è andato alla ricerca. Essa riporta in primo piano la temporalità della scrittura come struttura dell'inconscio, che, in quanto spaziatura, non è solo discontinuità nella catena dei segni,

ma anche interruzione, come accade nei fogli del notes magico, del contatto tra i diversi strati psichici, il tempo eterogeneo dello stesso lavoro psichico. E il sistema di questi rapporti tra gli strati è il soggetto della scrittura, cioè, per Derrida, il supplemento dell'assenza dello scrittore. La scrittura allora è impensabile senza la rimozione, senza un contatto ed una rottura tra gli strati psichici, senza una iscrizione su una superficie e la sua cancellazione attraverso questa rottura e la sua traccia, e per questo il tempo è l'economia della scrittura, come scena di un rinvio e di una conservazione. Così Freud punta ad una concezione polimorfa del linguaggio che comprende non solo la semplice espressione di pensieri in parole, e questa forse meno che altro, ma anche e soprattutto forme di espressione come il linguaggio gestuale e la scrittura (Freud, 1913, p. 47), ponendosi oltre ogni linguistica incentrata sul fonologismo e preparando il terreno per una futura grafematica, appunto per una grammatologia.

#### 4.

Qui si conclude l'analisi di Derrida del ruolo della scrittura nell'inconscio secondo Freud, cioè nel punto in cui Freud ha raggiunto la piena consapevolezza del nesso tra la prima e il secondo che fa della scrittura il dispositivo che unifica l'apparato psichico ed il testo psichico, in quanto il primo è una macchina di scrittura che produce il secondo come testo grafico: nell'inconscio tutto è scrittura, poiché l'inconscio stesso è scrittura. Tale analisi esibisce dei risultati interessanti per l'intero pensiero di Derrida: c'è innanzitutto la rivendicazione a pieno titolo di Freud come maestro della decostruzione e del suo



contribuito ad essa, poiché, se la scrittura dell'inconscio precede la vita cosciente e la sue manifestazioni, e le contiene, in Freud c'è già l'annuncio del fatto che tutto è testo, e non c'è niente al di fuori del testo.

C'è, in secondo luogo, un approfondimento dell'analisi freudiana dell'inconscio, che viene dislocata dall'idea della scrittura come metafora dell'inconscio a scopi retorici e didattici a quella della scrittura come struttura dell'inconscio, che colloca entrambi, e il secondo come scena della prima, a monte della coscienza stessa e del suo linguaggio verbale come significante di un significato ideale presente alla coscienza; c'è, infine, strettamente connessa a questo tema, la conferma della presa di distanza dalla linguistica strutturalista già ampiamente esibita da Derrida in *Della grammatologia* (cfr. Derrida, 1967b, pp. 31 e sgg.)<sup>7</sup> e che coinvolge ora anche la psicanalisi di Lacan: quando, come si è visto, all'inizio della conferenza su Freud Derrida aveva incluso nella chiusura logocentrica della metafisica occidentale anche le scienze umane e soprattutto anche una certa linguistica, certamente pensava a Saussure, ma probabilmente aveva l'occhio rivolto anche al ruolo della linguistica nella ricostruzione dell'inconscio di Lacan, poiché per lui l'inconscio non è il luogo di una parola, nell'inconscio non c'è qualcosa che parla, ma

---

<sup>7</sup> Qui Derrida attacca direttamente Saussure in quanto non vede altra ragione per cui, come questi vuole, un progetto di linguistica generale debba escludere un sistema di scrittura se non perché è asservito alla parola piena, al logos, e perché Saussure giustifica l'usurpazione della scrittura da parte della parola appellandosi a una psicologia della coscienza intuitiva che fonda il legame tra la *phoné* e il senso e il privilegio di un ordine di significato. Ma sui rapporti tra linguistica e grammatologia si veda tutto il secondo capitolo (cfr. Derrida, 1967b, pp. 31-84).

piuttosto c'è una scrittura, qualcosa che scrive,<sup>8</sup> e per giunta con una scrittura non fonetica.

Ma qui l'analisi di Derrida si apre anche ad altre prospettive che esulano dai limiti di questa nota. Una di esse è l'approfondimento delle nozioni derridiane di archi-scrittura e di archi-traccia. C'è poi il concatenamento che si può istituire con altri autori contemporanei di Derrida che in quegli stessi anni perseguivano i suoi stessi fini, come Gilles Deleuze, che era impegnato in un rovesciamento del platonismo (cfr. Deleuze, 1967; Id. 1968)<sup>9</sup> attraverso una critica della rappresentazione e un'enfasi sul movimento della differenza che travolge ogni forma di identità, o come Jean-François Lyotard, che condivide con Derrida l'attenzione per il lavoro dell'inconscio sul linguaggio, che egli chiama il figurale, in cui è all'opera la nozione di differenza, e di cui egli vede un esempio nel lavoro onirico

---

<sup>8</sup> Qualche anno dopo Derrida rimprovererà a Lacan di essere rimasto nel «campo logocentrico, anzi fonologista» per almeno quattro motivi, e cioè «un *telos* della “parola piena” nel suo legame essenziale [...] con la Verità»; «un ricorso massiccio alla concettualità hegeliana [...] e alla concettualità heideggeriana»; «un modo di riferirsi allegro all'autorità della fonologia e più precisamente della linguistica saussuriana»; infine l'assenza di una «interrogazione specifica per quel che riguarda il concetto di scrittura» negli scritti di Freud, con la conseguenza di una «ricollocazione del “significante” e della psicanalisi in generale entro una nuova metafisica» (Derrida, 1972a, pp. 114-115).

<sup>9</sup> È quasi inutile ricordare il ruolo avuto dalla psicanalisi e dalla critica del teatro dell'Edipo nello sviluppo della concezione della differenza di Deleuze e della sua critica della metafisica (cfr. naturalmente Deleuze, Guattari, 1972; Vaccaro 1990a).

analizzato da Freud (cfr. Lyotard, 1971).<sup>10</sup> C'è infine la critica dello stesso Freud.

Già alla fine di *Freud e la scena della scrittura* Derrida rimprovera al fondatore della psicanalisi di non aver espresso esplicitamente un'interrogazione che la metafora della macchina di scrittura poneva nel momento stesso in cui Freud la portava alla soglia del suo tema:

La metafora come retorica o didattica non è qui possibile se non grazie alla metafora solida, grazie alla produzione non “naturale”, storica, di una macchina supplementare, che si aggiunge all'organizzazione psichica per supplire la sua finitezza [...]. La produzione storico-tecnica di questa metafora che sopravvive all'organizzazione psichica individuale, forse generica, è di ordine molto diverso dalla produzione di una metafora intra-psichica [...]. Essa apre il problema della tecnica: dell'apparato in generale e dell'analogia tra l'apparato psichico e l'apparato non-psichico. In questo senso la scrittura è la scena della storia e il gioco del mondo. E non si lascia esaurire da una semplice psicologia [...]. Qui è necessario pensare questa scena non più in termini di psicologia individuale o collettiva, o di antropologia. Bisogna pensarla nell'orizzonte della scena del

---

<sup>10</sup> Lyotard parla infatti di «dipingere e disegnare con e nelle parole» (Lyotard, 1971, p. 81), in una prospettiva ottica e spaziale che privilegia la designazione e l'indicazione piuttosto che l'espressione e tratta il testo come un oggetto, al di qua della significazione. Si ricordi a questo proposito che anche Lyotard, come Derrida, apprezza il rebus come irruzione del figurale nel discorso poiché usa le immagini contro il linguaggio e le ripiega su di esso, e che anche Lyotard prende le distanze da Lacan di cui accusa l'identificazione dell'inconscio col linguaggio di complicità con la *ratio* occidentale. In merito cfr. anche Vaccaro (1990b).

mondo, come storia di quella scena. Il discorso di Freud è preso in essa (Derrida, 1967c, pp. 294-295).

Se c'è una metafora della macchina di scrittura è perché alle sue spalle, e alle spalle di Freud, c'è una macchina, o meglio il mondo come macchina, ed essa ispira la stessa visione dell'inconscio come apparato. L'orizzonte della psicanalisi allora si apre da ogni parte sulla realtà materiale, storica in cui la psicologia individuale è inscritta, e l'averlo Freud ignorato lo riporta in quella stessa idealizzazione su cui abbiamo visto basarsi secondo Derrida la metafisica. Fra qualche anno Derrida imputerà alla psicanalisi di aver fornito nel ritmo ternario dell'Edipo un modello di quella padronanza ideale che governa la metafisica (cfr. Derrida, 1972c, p. 358).

Ma a questo punto la decostruzione si avvia a decostruire i suoi stessi referenti, esponendosi al rischio che le è stato rimproverato (cfr. Lash, 1996)<sup>11</sup> di decostruire tutto, anche se stessa e così di non approdare a nulla, o meglio di approdare al nulla, di non lasciare dietro di sé nulla e di diventare quella nuova forma di nichilismo che qualcuno ha creduto di vedere in essa.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Lash denuncia il rincorrersi progressivo della decostruzione, per cui, ad esempio, Freud decostruisce, Deleuze decostruisce Freud e la Irigaray decostruisce Deleuze, col risultato di spazzare via ogni fondamento, e con esso anche la possibilità di un essere-nel-mondo comune intravisto da Hegel nel concetto di *Sitte*.

<sup>12</sup> «Il pensiero di Derrida può essere interpretato come uno dei segni più significativi del compimento dell'impresa nichilistica della riflessione contemporanea» (Petrosino, 1983, p. 154), anche se per Petrosino l'esito ultimo di questo pensiero è il rifiuto del nichilismo alla luce dell'affermazione del possibile come legge della realtà (cfr. *ivi*, pp. 160 sgg.). Invece Alain Badiou ha obiettato al postmodernismo francese, come a tutta

## 5.

Forse Derrida si è reso conto di questo, e nella seconda fase del suo pensiero si è voluto sottrarre a questo esito imponendo alla sua riflessione un orientamento etico e politico<sup>13</sup> che cerca di definire il rapporto con l'altro e le forme di una democrazia a venire, con quanto successo è un altro discorso. Ma forse questa era l'unica strada che il decostruzionismo potesse percorrere per evitare il rischio di ricadere nel nichilismo, la strada della tematizzazione dello spirito oggettivo, delle istituzioni, e su questa strada un'interpretazione del pensiero di Freud non può che tradursi nell'uso di esso ai fini di un'analisi sociale e diventare parte di una teoria critica della società affiancandosi al lavoro della Scuola di Francoforte.<sup>14</sup>

## Bibliografia

---

la filosofia contemporanea, del quale egli vede in Derrida il maggior rappresentante, che «la certezza della “fine della metafisica” si muove nell'elemento metafisico della certezza» (Badiou, 1989, p. 31).

<sup>13</sup> Dovolich vede la nuova forma che la decostruzione assume nella nuova fase del pensiero di Derrida nel prepararsi alla venuta dell'altro come impegno e responsabilità (cfr. Dovolich, 1995, p. 208; in merito cfr. anche Resta, 2003; De Simone, 2023). Per Genovesi non c'è una svolta etica nel pensiero di Derrida, poiché i temi etici di essa sono già presenti nelle sue prime opere (cfr. Genovesi, 2020).

<sup>14</sup> La possibilità di questa interazione tra il secondo Derrida e la Scuola di Francoforte, e il terreno su cui potesse aver luogo, era già stata tempestivamente segnalata da Ferraris (1984).

- Badiou, A. (1989), *Manifesto per la filosofia*, tr. it., Cronopio, Napoli 2008.
- Beck, U., Giddens, A., Lash, S. (1996), *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, tr. it., Asterios, Trieste 1999.
- Deleuze, G. (1967), *Platone e il simulacro*, in Id. (1969), pp. 223-234.
- Id. (1968), *Differenza e ripetizione*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1971.
- Id. (1969), *Logica del senso*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 1979<sup>2</sup>.
- Id., Guattari, F. (1972), *L'anti-Edipo*, tr. it. Einaudi, Torino, 1975<sup>2</sup>.
- Derrida, J. (1967a), *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, tr. it., Jaca Book, Milano 1968.
- Id. (1967b), *Della grammatologia*, tr. it., Jaca Book, Milano 1969.
- Id. (1967c), *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino 1982.
- Id. (1972a), *Posizioni*, tr. it., Bertani, Verona 1975.
- Id. (1972b), *Margini della filosofia*, tr. it., Einaudi, Torino 1997.
- Id. (1972c), *La disseminazione*, tr. it., Jaca Book, Milano 1989.
- Descombes, V. (1979), *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Paris.
- De Simone, A. (2023), *Jacques Derrida. L'impossibile, la politicità dell'umano e il bestiario filosofico*, Mimesis, Milano.
- Dovolich, C. (1995), *Derrida tra differenza e trascendentale*, FrancoAngeli, Milano.

- Fagioli, E., Fortunato, M. (a cura di) (1996), *Soggetto e verità. La questione dell'uomo nella filosofia contemporanea*, Mimesis, Milano.
- Ferraris, M. (1984), *Derrida 1975-1985. Sviluppi teoretici e fortuna filosofica*, in *Nuova Corrente*, vol. XXXI, nn. 93-94, pp. 351-377.
- Freud, S. (1895), *Progetto di una psicologia*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. II.
- Id. (1900), *Il sogno*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IV.
- Id. (1913), *L'interesse per la psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VII.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Genovesi, S. (2020), *Tracce dell'informe. L'indecostruibile e la filosofia dell'evento in Jacques Derrida*, Mimesis, Milano.
- Grampa, G. (a cura di) (1979), *Gli dei in cucina. Venti anni di filosofia in Francia*, tr. it., Queriniana, Brescia.
- Lash, S. (1996), *La riflessività e i suoi doppi: struttura, estetica, comunità*, tr. it., in Beck, Giddens, Id. (1996), pp. 161-227.
- Liotard, J.-F. (1971), *Discorso, figura*, tr. it., Unicopli, Milano 1988.
- Petrosino, S. (1983), *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Guida, Napoli.
- Resta, C. (2003), *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Vaccaro, G. (1990a), *Deleuze e il pensiero del molteplice*, FrancoAngeli, Milano.
- Id. (1990b), *Liotard e la lettura della modernità*, in *Critica marxista*, n. 2, pp. 161-176.

Id. (1996), *Una disavventura della differenza. Heidegger e i "francesi"*, in Fagioli, Fortunato, (a cura di) (1996), pp. 119-136.

### **Abstract**

#### **Unconscious and Writing. Remarks on Derrida's Freud**

Freud has been one of the most important patterns of the deconstructive philosophy in the twentieth century. Through an analysis of Derrida's lecture about him hold in 1966, this essay shows as he sees in Freud's analysis of the structure of unconscious the basic notions of his own criticism of metaphysics, such as *différance*, writing, track. By this way Derrida claims Freud for the deconstruction, but at the same time puts forth his first criticism on Freud, which he will develop in his following works.

**Keywords:** Deconstruction; Derrida; Difference; Freud; Unconscious.





## Notizie biobibliografiche sugli autori



**Guido Bianchini** è Dottore di ricerca in Studi Umanistici (curriculum di Filosofia) all'Università di Bari. Si è occupato del problema teoretico ed etico dell'alterità nella modernità ebraica, messo successivamente in relazione, nelle ricerche dottorali, con l'ebraicità di Derrida. Ha pubblicato *L'inquietudine dell'Altro* (Inschibboleth, 2016) e alcuni contributi in rivista. È docente presso l'ISSR Moscati di Benevento.

**Emma Lavinia Bon** si è addottorata nel 2024 in Filosofia Teoretica presso il Consorzio FINO - Università del Piemonte Orientale con una tesi dedicata al pensiero di Derrida dal titolo *Il vuoto e la differenza. Decostruzione e vacuità della metafisica*. Oltre alla filosofia contemporanea di area francese, si interessa anche di estetica e di filosofie orientali.

**Rosanna Chiafari** è dottoranda presso l'Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" e docente di Filosofia e Storia nella scuola secondaria di secondo grado. Nel 2015 ha conseguito la Laurea magistrale in Scienze filosofiche presso la stessa università, con una tesi su Derrida ed Lévinas. Si occupa del pensiero derridiano sul quale ha pubblicato diversi contributi, fra cui *Drammaturgia e metamorfosi del genio maligno: soggetti e spettri tra follia e ragione* (*Philosophy Kitchen*, vol. 9, 2018); *Topiche e grafie: passaggi tra i bordi e le frontiere della différance*, (in *Itinerari, Annuario di ricerche filosofiche*, 2018); *Caino, Abele e il teatro* (in *Filosofia*, vol. 66, 2021).

**Giustino De Michele** è Post-doc Researcher presso il CIELAM all'Université Aix-Marseille, nella cornice di Civis3i (MSCA Actions), nel quale sta sviluppando un progetto di ricerca sull'articolazione tra economia e decostruzione. Ha discusso la

propria tesi dottorale presso l'Université Paris 8, incentrata sull'animalità e la scrittura nel pensiero di Derrida. Ha pubblicato numerosi articoli su questi e altri temi, ed è co-curatore del volume *Repenser la logique du vivant après Derrida* (Hermann, Paris 2024).

**Michele Di Bartolo** ha conseguito un dottorato di ricerca in Filosofia e Scienze Umane presso l'Università di Perugia lavorando sul rapporto tra decostruzione e psicoanalisi. Per la casa editrice Orthotes ha curato l'edizione italiana di *Resistenze*, di Derrida. Negli ultimi anni si è occupato del pensiero di Foucault, con particolare riguardo per i temi dell'estetica dell'esistenza e della cura di sé.

**Elias Jabre** è Psicoanalista e Ricercatore in filosofia presso il laboratorio LLCP dell'Università di Paris 8. Il suo lavoro si pone nel solco del decostruzionismo, nel punto d'incontro tra psicoanalisi e politica. È membro delle redazioni delle riviste *Chimères* e *Iter*. È autore del libro *Plus d'une loi. La guerre des noms. Derrida, Deleuze et Guattari, Foucault* (2024) nella collana "Humanités à venir" dell'editore Presses de l'Université de Montréal.

**Domenico Licciardi** è dottorando in Estetica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria. Ha curato il volume di Catherine Malabou, *La plasticità al tramonto della scrittura* (2023) e pubblicato un articolo intitolato *Speculare sulla distruzione* (*Bollettino Filosofico*, 2021). Ha studiato filosofia presso il CRMEP, Kingston University of London.

**Arianna Salatino** è dottoressa di ricerca in Cinema all'Università Roma Tre e all'Université Paris 10. Si occupa di teorie del cinema, psicoanalisi e analisi del film e ha pubblicato diversi saggi su riviste italiane e internazionali. È autrice di due monografie uscite nel 2015: *Lo spettatore arreso. Sul godimento cinematografico* (Doppiozero) e *Frank Capra: Accadde una notte* (Mimesis). Ha scritto di cinema, media e attualità su [doppiozero.com](http://doppiozero.com) e [fatamorganaweb.unical.it](http://fatamorganaweb.unical.it)

**Valentina Surace** è dottore di ricerca in “Metodologie della filosofia” (Università degli Studi di Messina) ed è stata assegnista di ricerca (Filosofia Teoretica) nell'ambito del progetto FISR “La rifunzionalizzazione del contemporaneo”. La sua ricerca si concentra sulla filosofia contemporanea, in particolare tedesca (Nietzsche, Heidegger, Benjamin) e francese (Derrida). Di recente ha pubblicato *Soggetti precari. L'ontologia sociale di Judith Butler* (Milano-Udine 2023).

**Francesco Saverio Trincia** è professore onorario di Filosofia morale presso Sapienza Università di Roma. Ha dedicato a Husserl e a Freud il suo impegno scientifico più recente. Tra i suoi lavori più strettamente freudiani o di ispirazione freudiana sono da ricordare *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio* (2023<sup>a</sup>) e *La vita passiva* (2024).

**Giovambattista Vaccaro** è Professore a riposo dell'Università della Calabria. Autore di numerosi volumi, in particolare ha scritto sugli argomenti di questo articolo nei libri *Deleuze e il pensiero del molteplice* (1990), *La ragione sobria* (1998), nonché in vari altri saggi su Deleuze, Lyotard, Blanchot, Baudrillard ed altri filosofi francesi del Novecento.