

BRUNO MORONCINI*

Giocare al fort/da Lacan, Derrida, e la pulsione di morte

Abstract: *Playing at fort/da. Lacan, Derrida, and the Death Drive*

The essay discusses the relationship between deconstruction and psychoanalysis through the reconstruction of the different interpretations of the Freudian text *Beyond the Pleasure Principle* developed by Jacques Lacan in his seminar on the ethics of psychoanalysis in 1959-1960 and Jacques Derrida in his seminar on "Life and Death" in 1975. If for Lacan the death drive does not concern the phenomenon of natural life but of linguistic and historical life and implies a critique of Darwin's evolutionary theory, for Derrida the most relevant effect of Freud's essay is the indetermination of the life-death difference and Freud's abandonment of any scientific and philosophical logic in favour of a form of "speculation" that is the premise of the method of deconstruction.

Keywords: Death Drive, Deconstruction, Derrida, Freud, Lacan

1. Pulsione di morte e storia

Una buona cartina di tornasole per capire i rapporti fra la decostruzione e la psicoanalisi ci sembra essere il conflitto delle interpretazioni che si è generato a proposito di un testo chiave della produzione freudiana come l'*Al di là del principio di piacere*. Più che limitarci al solo confronto diretto fra Derrida e Freud a proposito di questo scritto, vorremmo allargare la discussione coinvolgendo il Lacan del seminario sull'etica della psicoanalisi in cui si assiste ad una lettura straniante e originale dell'opera freudiana. Come nel caso del saggio *Il fattore della verità*¹ in cui gli attori in gioco sono tre, Poe, Lacan e Derrida (con sullo sfondo il traduttore Baudelaire e la prima interprete psicoanalitica Marie Bonaparte), così qui si tratterebbe di una triangolazione fra Freud, Lacan e Derrida nonostante la fondamentale differenza che nel caso in questione Derrida non sembra conoscere il seminario di Lacan, il quale dal suo canto è esentato dall'obbligo inverso per la semplice ragione di aver detto la sua molto prima dell'altro.

È tempo di dare un po' di titoli e di date: Derrida ha reso pubblica la sua interpretazione-decostruzione del testo freudiano quando nel 1980 ha dato alle stampe il libro *La carte postale* al cui interno si trova il saggio *Speculare – su "Freud"* interamente dedicato ad una lettura dell'*Al di là del principio di piacere*². Si sapeva da tempo che questo scritto era il risultato parziale di un seminario tenuto da Derrida all'*École normale supérieure* negli anni 1975-76 intitolato «La vie la mort», seminario pubblicato però solo nel 2019. Il seminario di Lacan sull'etica della psicoanalisi risale invece agli anni 1959-1960 ed è stato pubblicato da Jacques-Alain Miller nel 1986³.

* Università degli Studi di Salerno.

¹ Cfr. Derrida (1978). Accanto a questa di Francesco Zambon, esiste anche la traduzione di Francesco Vitale compresa nella edizione italiana di *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (Derrida, 1980), libro nel quale Derrida ristampò il testo in questione edito la prima volta nella rivista «Poétique» (Derrida, 1975): cfr. Derrida (2017). Sulla lettura di Derrida del seminario di Lacan sulla lettera rubata rinvio a Moroncini (1990). Ma sul rapporto fra Derrida e Lacan si veda anche il mio Moroncini (2008).

² Cfr. Derrida (2017a). Per il seminario cfr. Derrida (2019).

³ Cfr. Lacan (2008). Per un primo approccio a questo seminario rinvio a Moroncini, Petrillo (2021). In verità nel seminario Lacan è citato, ma una sola volta e a proposito di coloro che hanno preso sul serio, forse troppo, l'*Al di là del principio di piacere* e la pulsione di morte, Lacan più di ogni altro. Tuttavia, non si comprende a quali testi Derrida si riferisca in particolare né si può arguire che conoscesse anche indirettamente il seminario sull'etica: cfr. Derrida (2019), p. 341.

Si procederà quindi seguendo l'ordine cronologico, e non certo perché più perspicuo, ma semplicemente perché più comodo. Nel corso della lezione del 4 maggio 1960 del seminario sull'etica della psicoanalisi, Lacan enuncia la tesi chiave sul senso da attribuire all'introduzione da parte di Freud della pulsione di morte nella parte meta-psicologica della sua teoria delle pulsioni: «La pulsione di morte va collocata in un ambito storico, in quanto essa si articola ad un livello definibile soltanto in funzione della catena significante, ossia in quanto un riferimento, che è un riferimento d'ordine, può essere situato rispetto al funzionamento della natura. Ci vuole qualcosa al di là, da dove essa possa colta in una memorizzazione fondamentale, di modo che tutto possa essere ripreso, non semplicemente nel movimento delle metamorfosi, ma a partire da un'intenzione fondamentale»⁴. Per Lacan, cioè, la pulsione di morte non si limita ad andare al di là del principio di piacere, ma si situa al di là della vita in quanto tale, della vita intesa come fenomeno naturale cui è consustanziale la morte degli individui intesa però come condizione essenziale perché la vita possa riprodursi, espandersi e incrementarsi. La pulsione di morte iscrive, si potrebbe dire, la vita naturale all'interno dell'ordine del linguaggio, la trascina, snaturandola, nella sfera della cultura dove essa perde tutti i suoi tratti energetici e vitalistici per trovarsi ridotta a pura traccia, una registrazione memorizzante che fa appunto della vita non una potenza costantemente in atto, bensì un ricordo inerte e smorto. A partire dalla presa in carico da parte del linguaggio, dell'ordine del significante, la vita non è più quella realtà naturale che afferma il proprio *conatus*, la propria determinazione a perseverare nell'essere, attraverso le peripezie delle metamorfosi, ma, per dirla con Heidegger, “un progetto gettato”, una realtà che ha un destino che non coincide più con il fine naturale della riproduzione, ma che prende la forma di un'intenzione distruttiva rivolta ora contro la natura, quella esterna ma ancora di più quella interna, quella cioè che coincide con la vita dell'organismo umano. Al posto del regno immaginario delle metamorfosi si installa il dispositivo simbolico-reale della ripetizione con il suo inconfondibile movimento retrogrado che conduce gli organismi viventi verso un punto iniziale di annichilimento che è precedente lo stesso instaurarsi della vita.

Si potrebbe obiettare che mai come nel caso dell'*Al di là del principio di piacere* Freud sembri più legato alla sua formazione scientifica e tenda ad iscrivere la sua rinnovata teoria delle pulsioni all'interno dello sviluppo della fisica, ossia nel campo della termodinamica. Qui più che altrove i registri dinamico ed economico usati per la comprensione dell'apparato psichico trovano il loro fondamento scientifico non più solo nella neurologia come per il livello di descrizione topica, ma anche negli stati più avanzati della fisica. Le leggi psichiche che regolano i processi di produzione e trasformazione delle forze e quelle che sovrintendono al difficile rapporto fra consumo e risparmio energetico sono coniate sulle loro sorelle più accreditate, cioè sulle leggi della termodinamica. Alla prima, la legge della conservazione dell'energia, corrisponde il principio di costanza, alla seconda che postula l'irreversibilità del processo e il suo inevitabile effetto entropico, la legge del piacere che mira alla scarica energetica, ossia il principio del Nirvana, e alla terza che nega la possibilità di raggiungere lo zero assoluto, la forza frenante, catecontica quasi, delle pulsioni erotiche contro la spinta annichilente di quelle di morte.

Pur essendo pienamente consapevole di tutto questo, tuttavia Lacan non demorde: immediatamente prima del passo da cui siamo partiti e dopo una lunga citazione dalla *Juliette* sadiana⁵ in cui viene teorizzata la necessità del crimine come annientamento totale della natura stessa, come un crimine capace di braccare il meccanismo di proliferazione della vita fin dentro il corpo del cadavere, Lacan dichiara: «Penso che abbiate colto il nerbo di quest'ultima enunciazione. Essa ci porta nel cuore di quel che, l'ultima volta, a proposito della pulsione di morte, vi veniva articolato come il punto di scissione tra, da una parte, il principio del Nirvana, o di annientamento – in quanto si riferisce ad una legge fondamentale che potrebbe essere identificata con ciò che l'energetica ci dà come tendenza

⁴ Lacan (2008), p. 249.

⁵ Sade (1993), pp. 116-117.

al ritorno ad uno stato, se non di riposo assoluto, perlomeno di equilibrio universale – e, d'altra parte, la pulsione di morte»⁶.

La pulsione di morte non è il principio del Nirvana, non è cioè il secondo principio della termodinamica. E d'altra parte nella vita psichica lo zero assoluto è perfettamente raggiungibile. Richiamandosi ancora una volta a Sade, Lacan nota che, se i suoi libri cadono di mano all'annoiato lettore, ciò dipende in realtà dal fatto che essi comportano un approccio ad «un centro d'incandescenza, o di zero assoluto, che è psichicamente irrespirabile»⁷. Come a dire che l'estremo del godimento coincide con un annichilimento, se non reale, psichico, di tipo radicale. La pulsione di morte, di conseguenza, non è una componente del mondo naturale, indica piuttosto l'andamento proprio – la ripetizione – della dimensione logico-linguistica e di quella storico-culturale che fanno della natura un oggetto sociale, ossia memorizzato (registrato⁸) e quindi modificabile, alterabile, sia nel senso di sottoponibile a leggi scientifiche sia in quello di una manipolabilità spinta fino alla distruzione reale (o al suo fantasma); una distruzione che si può ottenere in vari modi: o con i missili atomici puntati sulle città o con i virus sfuggiti inavvertitamente (o apposta?) dai laboratori, o ancora inquinando l'aria o riempiendo la terra di plastica e rifiuti tossici.

Il tenore “storico” della pulsione di morte spiega forse quello che appare come lo scarto più vistoso compiuto da Lacan in questo seminario rispetto all'eredità freudiana e cioè l'enunciazione della tesi per cui fra i presupposti teorici e i rimandi culturali della psicoanalisi bisogna bandire ogni riferimento all'evoluzionismo darwiniano e schierarsi invece risolutamente per la tesi creazionista. A condizione, beninteso, che sia una creazione ex nihilo e che questa specificazione sia intesa in senso rigoroso. Infatti, sulla frase si può facilmente equivocare e fare del niente il principio, l'arché, a partire dai quali avviene la creazione. Così il nulla viene di nuovo entificato e all'arché sono restituiti i suoi tratti tassonomici e teleologici. Creare dal nulla vuol dire invece che non c'è principio, che non c'è arché e che non ci sono dal principio; all'inizio c'è un nulla di principio. O in altri termini all'inizio non c'è alcun principio di ragione né necessaria né tantomeno sufficiente, c'è caso o mera emergenza, l'emergenza, ad esempio, di una catena significativa che porta il nulla da cui viene dentro di sé e ripetendolo produce da un lato le variazioni, solo presunte, della vita soggettiva e dall'altro la stabilità, solo apparente, delle istituzioni culturali.

Non indagheremo sulle ragioni della critica lacaniana dell'evoluzionismo darwiniano, se essa non vada forse addebitata⁹ allo schiacciamento involontario delle tesi di Darwin su quelle di Spencer o di Theilard de Chardin; quel che è certo è che Lacan vede in certe declinazioni dell'evoluzionismo apparire in filigrana la silhouette del disegno intelligente o perlomeno la convinzione che il culmine del processo evolutivo coincida necessariamente con la comparsa della coscienza umana: una teleologia più o meno nascosta governerebbe il cammino della natura secondo uno schema del tipo dall'ameba all'uomo. Al di là di Freud i dati clinici smentiscono l'ipotesi: l'esistenza umana in balia dell'inconscio segue il ritmo della ripetizione, torna indietro, va verso la morte. E in questo movimento, esemplato da Lacan sull'auto-distruttività sadiana¹⁰, le stesse leggi di natura vengono destituite e ricondotte a una loro origine arbitraria per la quale avrebbero potuto, e lo possono ancora, essere del tutto diverse.

⁶ Lacan (2008), p. 249.

⁷ Ivi, p. 237.

⁸ Il riferimento, su cui forse Maurizio Ferraris non sarà d'accordo, è comunque alla sua tesi sulla documentalità, per cui cfr. Ferraris (2009), (2021).

⁹ Al contrario della posizione creazionista che, come si è visto, coincide alla fine con l'ateismo implicando l'eliminazione radicale di Dio: cfr. Lacan (2008), p. 252.

¹⁰ Non solo, come si è già visto, gli eroi sadiani vogliono portare danno alla natura rea di inculcare nel loro animo il desiderio del delitto negandogli poi i mezzi per condurlo a compimento, ma lo stesso Sade desidera che di lui non resti niente, né la salma né il ricordo, che scompaia una volta per sempre.

Due figure illustrano nel discorso di Lacan questa presa di posizione teorica: l'Antigone sofoclea che risale la catena delle generazioni andando in direzione delle leggi della filiazione, le leggi non scritte o leggi della parentela, per ricucire lo strappo provocato dal desiderio materno che di rimbalzo ha provocato la tragedia di Edipo, uccisore del padre e sposo della madre senza saperlo, e che ora si ripete nella morte dei fratelli Eteocle e Polinice aggravata dalla decisione di Creonte di lasciare insepolto il corpo di quest'ultimo quasi a volerlo escludere retrospettivamente dalla schiera dei viventi. Lasciandosi guidare dalla pulsione di morte, ossia da ciò che la lingua dei tragici chiama col nome di ἄτη, termine che Lacan traduce più che con sventura o sciagura o con errore o danno, con un andare al di là del limite¹¹, oltre i confini dell'umano, in preda alla *ybris*, all'oltranza e all'oltraggio, Antigone, procedendo consapevolmente verso la morte, scelta a priori ancor prima della promulgazione dell'editto da parte di Creonte, va a situarsi per Lacan nello spazio tra due morti, dopo la morte naturale e a un passo da quella simbolica, vale a dire nel punto d'inizio della catena delle filiazioni, nel *nihil* da cui discende la stirpe dei Labdacidi, destinandola, forse, ad una nuova storia.

E cambiando radicalmente epoca e riferimenti culturali la figura del Dio non ingannatore di Cartesio. Per Lacan il corrispettivo onto-teo-logico della moderna scienza della natura non è il deus sive natura o il dio sostanza di Spinoza che non potrebbe cambiare le leggi da lui stesso date alla natura pena la sua impotenza e finitezza, ma un Dio, come Cartesio scrive in una lettera a Mesland, per il quale «è stato libero e indifferente far sì che non fosse vero che i tre angoli del triangolo fossero uguali a due retti o in generale che i contraddittori non potessero stare insieme». Se queste affermazioni possono essere una difficoltà, non solo per l'uomo comune ma anche per qualche filosofo, è in realtà sufficiente considerare il fatto che «la potenza divina non può avere limite alcuno» e che, se il nostro spirito «è finito e creato di una natura tale da poter concepire come possibili le cose che Dio ha voluto fossero veramente possibili, ma non tale da poter anche concepire come possibili quelle cose che Dio avrebbe potuto rendere possibili, ma che ha tuttavia voluto rendere impossibili», ciò non vuol dire che Dio non avrebbe potuto far diventare impossibili le cose possibili e possibili quelle impossibili. Dio, infatti, «non può essere stato determinato a far sì che fosse vero che i contraddittori non possano stare insieme e di conseguenza ha potuto fare l'opposto». In altri termini il fatto che «Dio abbia voluto che alcune verità fossero necessarie non equivale a dire che le abbia volute necessariamente; infatti, una cosa è volere che esse fossero necessarie, e tutt'altra volerlo necessariamente, ovvero essere necessitato a farlo»¹².

La volontà di Dio, per Cartesio, è assolutamente libera, libera anche rispetto alle sue scelte che, per questa ragione, possono essere revocate in ogni istante. Più che libera essa è mero arbitrio: si potrebbe anche dire che le verità che Dio ha voluto che noi conoscessimo come necessarie, rispondenti cioè al principio di ragione, non sono a loro volta necessarie in sé, non poggiano su nessun principio di ragione né necessaria né sufficiente. Dio può cambiarle a piacimento e fare in modo che due più due non faccia quattro. Si comprende allora la necessità che Dio sia un essere verace, ossia che non solo sia un Dio che dice il vero, ma soprattutto che sia tale da non volerci trarre in inganno, cosa che si può fare benissimo – anzi riesce meglio – dicendo la verità, solo la verità, nient'altro che la verità¹³.

Con questo riferimento alla modernità forse Lacan ci dà anche un'indicazione sul «tenore» storico della psicoanalisi. Quest'ultima è stata resa possibile dalla rivoluzione scientifica moderna e non si sarebbe potuta costituire prima. E non perché l'inconscio non avesse corso e non decidesse dei comportamenti umani o la pulsione di morte non avesse il primato pulsionale anche prima che Freud ne parlasse in modo esplicito (oltretutto in

¹¹ Cfr. Lacan (2008), pp. 306-307.

¹² Cfr. Descartes (2005), pp. 1913-1915. Su Lacan e Cartesio si veda Lacan (2010), *passim*.

¹³ Lo sapeva Agostino che nel *De Mendacio* fa l'esempio dell'uomo che ne odia un altro e sfruttando il fatto che quest'ultimo non gli crede mai lo informa che fuori del luogo dove stanno ci sono dei banditi pronti ad ammazzarlo. L'altro non crede una parola, esce lo stesso e viene ucciso: cfr. Agostino (1994), p. 31 ss. Su questo punto mi permetto di rinviare a Moroncini (2005).

tempi diversi e smentendo se stesso), ma perché l'organizzazione sociale, le forme di vita e le relazioni fra i registri simbolico, immaginario e reale erano diverse e risolvevano i conflitti psichici e le difficoltà dell'esistenza con altri mezzi, in genere religiosi e mitici. Come ogni pratica di sapere e impresa scientifica che immettono nella sfera della cultura umana delle nuove specie di "cose vere", anche la psicoanalisi si limita a scoprire, a slatentizzare, quel che era nascosto, e non per dei limiti inerenti alla facoltà conoscitiva in quanto tale, ma per le condizioni esteriori della cultura e della società.

Ciò non toglie che ogni scoperta sia anche un'invenzione, una "trovata" (nel doppio senso irriducibile dell'imbattersi per caso in qualcosa che già c'era e nel creare da quel momento in poi un non mai pensato prima, un assolutamente nuovo). Si trasforma una scoperta in invenzione o nominando per la prima volta quel che c'era già ma senza un nome con cui farlo giocare nel discorso umano, o rinominando un vecchio nome che di quella realtà di cui pure era espressione finiva egualmente per nascondere qualche tratto essenziale. Lo si è visto qualche riga fa anche se di striscio: ἄτη è il vecchio nome della pulsione di morte; rinominarla cambia però significato a ciò che nel nome si cercava di mostrare (e nemmeno tanto se è vero che le pulsioni per Freud sono i nostri miti), vale a dire la provenienza di questo strano desiderio da cui è mossa Antigone che è un desiderio di morire. La rinominazione rende visibile il fatto che il desiderio ha di mira la morte, il ritorno allo stato inanimato, e che questo risultato è ottenuto attraverso il godimento, l'incremento del piacere al di là di se stesso e della sua tendenza all'omeostasi, al principio del Nirvana.

Questo è il senso per Lacan del fatto che la pulsione di morte è l'al di là del principio del piacere: essa non riguarda l'esistenza umana come dato naturale, ma come dimensione storica. Il moderno, liberando l'umanità dalle pastoie della metafisica e della religione, disincantando il mondo, demitizzandolo (ma solo fino a un certo punto) ha reso possibile l'acquisizione del carattere storico-destinale dell'esistenza umana, il suo desiderio di annichilimento che può anche trasformarsi in nuovo inizio.

2. *Differrire la differenza*

Sostenere come sarà fatto qui che sulla questione della pulsione di morte ci possa essere fra Lacan e Derrida qualche punto d'incontro non vuol dire sminuire, edulcorare o addirittura negare il confronto anche aspro (estesosi anche ad aspetti intimi e personali) che c'è stato fra i due¹⁴. E nemmeno si vuole negare che chiamare in causa Derrida quando in questione è lo statuto della psicoanalisi freudiana nella sua versione lacaniana non possa essere tacciato quantomeno di teppismo vista la critica, demolitrice in qualche caso, cui l'ha più volte sottoposta. Riassumendo velocemente il conflitto interpretativo fra Lacan e Derrida i punti di maggior frizione sembrano essere i seguenti: a) il diritto di primogenitura fra scrittura e lettera; b) la divisibilità o indivisibilità della lettera (questa volta nel senso dell'epistola, del messaggio); c) il giungere o non giungere della lettera alla sua destinazione. Fanno da corollario a questi punti dal lato di Derrida l'accusa di una "rilegatura filosofica" della psicoanalisi freudiana da parte di Lacan evidente sia nell'uso del fonologismo di Saussure sia in quello del pensiero di Heidegger e forse anche di Husserl, accusa culminante nel sospetto che in Lacan fosse predominante un desiderio di riconoscimento accademico-universitario; e dall'altro lato l'uso del termine "delirio" per designare il saggio di Derrida *Fors* pubblicato come prefazione al libro di Maria Torok e Nicholas Abraham *Il verbario dell'uomo dei lupi*, la non velata insinuazione di un esercizio abusivo della psicoanalisi, la messa alla berlina di una comunicazione privata interpretata come tentativo maldestro di ottenere un'analisi a scrocco.

Ma torniamo ai punti seri: per Lacan la lettera (non necessariamente alfabetica, può essere, in questo caso, anche un pittogramma) indica in primo luogo il come quel (di)segno si deve pronunciare, rinvia cioè al significante, ossia all'immagine acustica di Saussure; d'altro canto, come luogo materiale del significante, come segno scritto, attraverso la scomposizione e la ricomposizione delle parole che permette, è a fondamento del lavoro

¹⁴ Su cui rinvio ancora una volta a Moroncini (2008) e più recentemente a Alfandary (2016).

onirico – spostamento e condensazione – e più in generale di quello dell'inconscio. Per Derrida al contrario c'è differenza fra la lettera alfabetica e l'ideogramma o il geroglifico perché i secondi, intesi come puri disegni, come gesti pitturali, non rimandano in nessun caso al primato della voce, ossia a ciò che nella tradizione onto-teo-logica è designato come l'originario, la pura presenza a sé senza distanza e alterità, e di conseguenza possono rappresentare al meglio il carattere supplementario che da sempre si attribuisce alla scrittura, il suo venire in differita, a permettere una iscrizione duratura di una traccia altrimenti destinata a cancellarsi, supplemento che in realtà è lì fin dal principio, al posto dell'origine, prima ancora che di una traccia ci si possa chiedere di che cosa sia l'impronta, l'icona o il segno. Per Derrida all'origine non c'è che il supplemento o l'origine è il ritardo stesso, il differire e il diventare altro.

Per Lacan la lettera – la lettera come missiva dotata di un messaggio, inviata da un mittente ad un destinatario, è indivisibile, fosse fatta pure a pezzettini rimarrebbe la lettera che è. In quanto significante del soggetto, maschera con la quale ognuno di noi si affaccia sulla scena del gran teatro del mondo e si presenta all'altro, la lettera non cessa di significarci e di restare la lettera che è anche quando, cercando di sfuggire al suo potere, la sgualciamo, la rovesciamo, la appallottoliamo, la facciamo in mille pezzi o addirittura la bruciamo. La lettera è indistruttibile e come il desiderio di cui non è che l'iscrizione ci sopravvive, resta dopo di noi.

Per Derrida al contrario la lettera è divisibile dal principio e all'infinito: non è mai la stessa lettera. Optare per la divisibilità infinita o interminabile della lettera vuol dire portare un attacco decisivo ai concetti chiave dell'onto-teo-logia quali l'identità, l'ipseità, l'unità e la presenza a sé. L'identità è da sempre frammentata, l'ipseità differente, l'unità molteplice e la presenza a sé alterata e assente.

Infine, per Lacan la lettera giunge sempre a destinazione: anche se può restare e per un tempo indeterminato *en souffrance* da qualche parte, abbandonata in un ufficio postale periferico, essa non dimentica mai il suo destinatario cui prima o poi non può non arrivare. È probabile che usando il gergo delle poste Lacan stia traducendo quella che in Freud, in particolare nel *Progetto di una psicologia*, è la mira del processo primario, ossia l'identità di percezione con la relativa scarica. Per quanti giri faccia la pulsione giunge sempre alla sua destinazione anche se quest'ultima è vuota come avverrebbe se il destinatario fosse morto nel frattempo per cui, come nel caso della *Lettera rubata/deviata* di Poe, nessuno mai ne leggerà il messaggio.

Per Derrida, invece, la lettera può sempre non giungere a destinazione. Un "forse" rende per sempre indecidibile se la lettera giungerà o no alla sua destinazione. Può giungervi ma anche deviare un'altra volta e un'altra volta ancora. Giungere a destinazione non è il suo destino proprio che è più quello di perdersi, dividersi e alterarsi. Se si tiene conto che nella tesi secondo cui una lettera giunge sempre alla sua destinazione Derrida legge il cedimento da parte di Lacan alla più classica definizione della verità elaborata dall'onto-teo-logia, e cioè quella dell'adeguazione fra intelletto e cosa, sarà più facile comprenderne il rifiuto: alla fine c'è sempre una chiusura del percorso, inizio e fine convergono, ogni cosa è al suo posto. La verità, posto che ce ne sia, è ritorno a sé, ri-conciliazione, ri-trovamento. Mai scarto, movimento delirante, differimento e disseminazione. Che sono invece gli aspetti messi in luce dalla decostruzione.

Non ci sarebbe da meravigliarsi se anche di fronte alla chiave di lettura di un testo come *l'Al di là del principio di piacere* di Freud il dissidio fra Lacan e Derrida si riproducesse tale e quale. E, infatti, se, come si è visto, per Lacan si tratta di separare nettamente il piano in cui si muove la pulsione di morte che è quello storico-linguistico da quello natural-biologico, si può anticipare già fin d'ora che per Derrida la questione è piuttosto quella di indeterminare la differenza fra vita biologica e vita culturalizzata, condizione e conseguenza insieme dell'indeterminazione dell'opposizione in quanto tale, quella cioè fra "la vita la morte". D'altronde, che rendere indeterminate le differenze che fanno sistema, che organizzano cioè la cultura in generale – ragione-senso, anima-corpo e/o automa, voce-scrittura, libertà-necessità ecc. –, e di cui la filosofia come onto-teo-logia è, per citare una

definizione hegeliana, quel discorso che se ne prende cura col pensiero, sia l'obiettivo specifico della decostruzione è stato evidente dal principio. Si potrebbe anche dire che la decostruzione consista fundamentalmente in questo: far differire la differenza, che è poi il senso della "differenza" scritta con la "a" (*différance*).

L'esempio più perspicuo di questo far differire la differenza è per noi quello offerto nel saggio *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane* con il riferimento a Levi-Strauss e al ruolo che nel suo approccio strutturale all'antropologia gioca la proibizione dell'incesto¹⁵. Elemento universale che si ritrova in tutte le culture indipendentemente dai possibili scambi fra di esse, fondamento degli scambi matrimoniali ad ogni latitudine, la proibizione dell'incesto non si basa però su nessuna legge naturale, non si ritrova in nessuna specie vivente eccetto l'uomo: è, al di là di ogni dubbio, un fatto della cultura. Ma se la differenza fra natura e cultura, una differenza che è forse a fondamento di ogni altra differenza organizzata, si basa per noi sull'assoluta regolarità e generalità, sull'uniformità dei fenomeni della natura, e al contrario sulla relatività, diversità e estraneità reciproca di quelli della cultura, allora un fenomeno come la proibizione dell'incesto, culturale e perciò relativo e differente da un lato, ma universale e identico come una legge di natura dall'altro, indetermina di fatto quella differenza, ne provoca il differimento. E inevitabilmente la revisione delle conseguenze che a tutti i livelli, culturali, politici, esistenziali, e anche quelli riguardanti il nostro rapporto con l'animale in quanto tale, quella differenza comportava: la messa in mora della differenza natura-cultura provoca a cascata la messa in discussione di quasi tutti i nostri convincimenti e comportamenti, più o meno abituali.

Tutto vero. Residua però un fatto: anche per Derrida la vita, e non solo quella acculturata, esaminata, resa al simbolo, ma pure quella naturale, quella fatta di irrefrenabile spinta alla riproduzione, di tensione e urgenza del bisogno, di corsa contro l'inevitabile esito mortale, è vita registrata, soggiacente a un programma, dipendente da un codice, ordinata secondo una grammatologia. In base ad una lettura forse più attenta di quanto non fosse quella di Lacan (che però era molto interessato agli sviluppi della cibernetica e dell'intelligenza artificiale) dei risultati della genetica moderna (il tema dell'ereditarietà) nella sua connessione con l'evoluzionismo, Derrida può attribuire alla vita come dato di natura aspetti e caratteristiche, la centralità innanzitutto della registrazione scritta, che sembrano appartenere in esclusiva alla vita umana come vita retta dall'intenzionalità e dal progetto. È come se una pulsione di morte nel senso di Lacan agisse per lui anche al livello della vita naturale.

Che questa sia la direzione di marcia assunta dal discorso di Derrida lo si potrebbe cogliere da quella che di primo acchito potrebbe apparire solo una stranezza: tutta la prima parte del seminario su "la vita la morte" del 1975-76 è dedicata alla dimostrazione della non differenza fra il programma biologico così come è definito da François Jacob nel libro *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité* e il "programma" di studio imposto dalla direzione dell'*École normale supérieure* per quell'anno in vista dell'*agrégation*, ossia l'esame-concorso che abilitava all'insegnamento della filosofia nei licei, un programma che Derrida come "caïman" era obbligato a "seguire" e che era dedicato al tema filosofico: "La vita e la morte".

A differenza dei seminari che Derrida terrà a partire dal 1984 all'*École des hautes études en sciences sociales*, quelli tenuti all'*École normale* non sono scelti liberamente da lui, ma imposti dalla direzione della scuola che organizza i corsi di studio. Come si comporta Derrida rispetto a questa organizzazione degli studi filosofici? Da un lato fondando il *Greph*, ossia il gruppo di ricerca sull'insegnamento filosofico che sottoporrà ad una critica serrata e una decostruzione rigorosa sia le forme dell'insegnamento sia il ruolo e le funzioni del corpo insegnante, dall'altro assumendo posture da sabotatore e da teppista. In primo luogo, modificando il titolo del programma degli studi, eliminando la congiunzione e anche il trattino, anzi scrivendo in un punto avanzato del seminario, il titolo del corso tutto

¹⁵ Cfr. Derrida (1971), p. 365.

attaccato, così: «lavielamort»¹⁶, e in tal modo indeterminando la differenza organizzata e sistematica fra la vita e la morte: “la vita la morte” senza soluzione di continuità, legate ma al di fuori di ogni logica, formale o trascendentale, intellettualistica o dialettica, poste soltanto l’una accanto all’altra a formare una topica, una disposizione spaziale (un’influenza freudiana e psicanalitica?), che non ne pregiudichi il rapporto. Come se fossero immerse nella *Chora*.

Modificando il titolo, un gesto all’apparenza semplice ed innocuo, Derrida in realtà sta lottando, nelle modalità possibili, contro ciò che definisce «l’institution agrégative»¹⁷, cioè contro l’organizzazione degli studi filosofici e la formazione dei suoi futuri insegnanti. Togliere la “e” senza sostituirla nemmeno col trattino è la spia della decisione politica di Derrida di decostruire la modalità tradizionale con cui in sede filosofica si affronta un tema come “la vita e la morte” evitando di assumerlo immediatamente come una differenza organizzata e ricostruendolo (o decostruendolo) a partire da un’altra genealogia e da un diverso campo testuale composto in questo caso da un libro recente di genetica, dal riferimento ad alcuni scritti di Maurice Blanchot come *Le pas au-delà*, e *Le Dernier Homme*, dal saggio di Georges Canguilhem *Le concept et la vie*, e a partire da lì da tutti gli ‘al di là’ che costellano il pensiero moderno e contemporaneo, da quello di Nietzsche a quello di Freud, come se la successione o il movimento implicati dall’al di là indicassero una modalità diversa di pensare il rapporto fra la vita e la morte: non una differenza statica o dialettica, ma un rincorrersi passo dopo passo, un confondersi e di nuovo un differenziarsi ad ogni passo, il rifare ogni volta un passo in più o al di là per poi tornare indietro. Nel caso di Freud, d’altronde, fare un passo al di là non è un muoversi a ritroso?

Leggere il fenomeno dell’ereditarietà, cioè la trasmissione dei caratteri propri ad ogni specie, in termini di «informazione, di messaggi, di codici»¹⁸, permette in primo luogo di risolvere alcuni problemi teorici e metodologici inerenti alla scienza biologica come tale. Per Jacob, infatti, l’applicazione del concetto di programma al fenomeno della riproduzione che costituisce «il principio e la fine, la causa e lo scopo» della natura dell’organismo vivente inteso come «momento di transizione, una tappa fra ciò che fu e ciò che sarà», fa scomparire «alcune contraddizioni che la biologia aveva compendiate in un serie di contrari: finalità e meccanismo, necessità e contingenza, stabilità e variazione». Nel programma si fondono la memoria e il progetto, intendendo con la prima «il ricordo dei genitori che l’eredità trasmette al bambino», e con il secondo «il piano che regola, fin nei minimi particolari, la formazione di un organismo»¹⁹. Ora il programma attribuisce un fine all’organismo, quello della riproduzione attraverso l’ereditarietà, ma ne spiega la realizzazione senza ricorrere ad alcun teleologismo, affidandosi al contrario alla replica meccanica dei caratteri preesistenti. Ne risulta infine che se la riproduzione «costituisce un fine in sé per ogni organismo» e insieme «orienta la storia degli organismi», quest’ultima, tuttavia, «non ha fine alcuno»²⁰, non è guidata da nessun “disegno intelligente”. Abbiamo da un lato una finalità senza teleologia e dall’altro una ripetizione non meccanica.

Da questo punto di vista è chiaro l’interesse da parte di Derrida per le tesi di Jacob: quest’ultimo neutralizza tutta una serie di differenze organizzate che riguardano la vita – finalismo e meccanismo, necessità e libertà, stabilità e variazione –; soprattutto è in grado di ricostruire il fenomeno della riproduzione senza dover fare intervenire una intenzione originaria, una ideazione cosciente e consapevole, una causa finale. «Per la sua stessa struttura, scrive, il messaggio ereditario non consente il minimo intervento consapevole dall’esterno. Tutti i fenomeni, chimici o meccanici, che concorrono alla variazione degli

¹⁶ Derrida (2019), p. 276. Del tutto similmente Lacan scriverà in una fase tarda del suo insegnamento l’espressione “la langue”, che indicava il concetto di lingua secondo De Saussure in quanto sistema formale della significazione, tutta attaccata, “lalangue”, per designare l’inestricabile intreccio di lingua e pulsione.

¹⁷ Ivi, p. 25.

¹⁸ Jacob (1971), p. 9.

¹⁹ Ivi, p. 16.

²⁰ Ivi, p. 17.

organismi e delle popolazioni avvengono nella più assoluta ignoranza dei loro effetti, senza avere nessun legame adattativo con i bisogni dell'organismo»²¹.

Se Jacob ha permesso a Derrida di attribuire alla vita biologica i tratti della vita acculturata, di ridurre le distanze fra il programma genetico e quello della riproduzione dell'informazione non genetica, ossia linguistica e storica, ci si dovrebbe aspettare anche la reciproca: l'applicazione dei risultati della genetica alla trasmissione culturale. Ma è qui che Jacob si blocca: dopo averla neutralizzata finisce per riaffermare la differenza di partenza. Tutto ciò che la genetica moderna avrebbe fatto sarebbe stato solo la sostituzione di «una consapevole intenzione dello Spirito (*intention d'une Psyché*)» con «la traduzione di un messaggio». L'essere vivente è sì il risultato della «esecuzione di un disegno», ma di un disegno «che nessuna volontà ha scelto»²².

Il che vuol dire che per Jacob il programma culturale resta invece il risultato di un'intenzione spirituale. Ora è proprio questa tesi, questa certezza mai messa in discussione, data per scontata, che Derrida vuole sottoporre a decostruzione rileggendo il programma degli studi alla luce delle acquisizioni della biologia genetica. Il che, d'altronde, è quasi una scelta obbligata: oggi, infatti, «una certa modernità, segnata dalla psicoanalisi, la linguistica, un certo marxismo, descrive il funzionamento dei programmi istituzionali, quello scolastico in particolare» negli stessi termini di quello genetico, un programma cioè «finalizzato ma i cui soggetti sono degli effetti e non degli autori, un programma il cui disegno non è strutturalmente deliberato, cosciente e intenzionale, ma funziona tanto meglio se è un programma orientato, che obbedisce a degli obiettivi determinati, che corrisponde a dei rapporti di produzione, di riproduzione, a tutta una agonistica in cui ciascuna forza lavora a fare prevalere la sua riproduzione e i suoi modi di produzione»²³. È Jacob alla fine a venir meno al tentativo di far differire la differenza. E allora tanto vale affiancargli qualcun'altro: appunto Blanchot, Nietzsche, Canguilhem, Freud.

Qui ci si occuperà solo di quest'ultimo.

3. *Giocare al fort/da*

Se la prima parte del seminario ha indeterminato la differenza fra il "programma" della riproduzione della vita e quello della trasmissione della cultura, leggendo il primo attraverso i concetti dell'informazione, del messaggio e del codice, vale a dire a partire dalla sfera del linguaggio, e il secondo utilizzando dei meccanismi impersonali e a-intenzionali, ripetitivi e automatici, il passo ulteriore, il passo al di là, dovrà consistere nel rendere indecidibile anche quella differenza che ad un livello maggiore di profondità e di anteriorità innerva quella fra i programmi, ossia la differenza "vita morte", la quale lungi dal distribuire i suoi termini fra i due lati dell'altra opposizione – la vita dalla parte del programma genetico, la morte da quello linguistico come ancora si ritrova in Lacan –, è presente in entrambi facendoli oscillare al proprio interno, dandogli un andamento altalenato e zigzagante, composto di momenti in cui si mette l'accento sulla differenza fra la vita e la morte ed altri in cui tale differenza è stemperata o del tutto cancellata.

Si può dire fin d'ora che il movimento peculiare che Derrida individuerà nel testo freudiano, il continuo ricorrersi della tesi sul dualismo pulsionale "vita morte" e di quella del primato o del principio del piacere o della pulsione di morte (ma il principio del piacere come principio del Nirvana equivale per Derrida alla pulsione di morte), vale dire all'affermazione dell'unicità della pulsione, questo alternarsi di vita e di morte senza che mai l'una possa distinguersi nettamente dall'altra, non riguarda solo la vita biologica ma si estende anche a quella linguistica e storica, vale per entrambe e quindi come aiuta a distinguerle così anche differisce la loro differenza.

²¹ Ivi, p. 11. Sul rapporto fra Derrida e la biopolitica si vedano Regazzoni (2012), Marchente (2018) e Vitale (2018).

²² Ivi, p. 10.

²³ Derrida (2019), p. 37.

È divertente il modo con cui nell'ultima parte del seminario Derrida introduce l'analisi dell'*Al di là del principio di piacere*. Lo fa quasi di soppiatto, come se fosse qualcosa di casuale, un evento non programmato ma emerso all'improvviso. Derrida sta parlando ancora di Nietzsche e in particolare ha affrontato l'interpretazione che ne ha dato Heidegger di cui viene messo in evidenza l'atteggiamento duplice che assume nei confronti del suo oggetto: Heidegger, secondo Derrida, ha collocato Nietzsche su un bordo, una cresta, lo ha cioè situato sul confine che separa (ma anche unisce) il campo della metafisica occidentale e quello strano territorio, del tutto sconosciuto, che sarebbe l'al di là di quella stessa metafisica. Heidegger ha posto Nietzsche dentro e fuori la metafisica occidentale, come colui che mentre tenta di fare un passo al di là di questa sfera finisce poi per esserne risucchiato e ricadervi. Nietzsche farebbe un passo che si rivelerebbe subito dopo un *non* passo²⁴.

È a questo punto che per illustrare questo strano movimento cui Heidegger avrebbe sottoposto Nietzsche Derrida evoca il *fort/da* freudiano: Heidegger giocherebbe con Nietzsche «al gioco del *fort/da*, gettandolo nella metafisica, riprendendolo al di là della metafisica, *fort/da*, oppure concedendogli un certo al di là della metafisica (valorizzando questa volta *fort*) o riprendendolo nella metafisica (*da*)»²⁵.

Bisognerà però aspettare la fine delle vacanze pasquali del 1976 perché Derrida si decida ad affrontare direttamente Freud. Prendiamoci dunque anche noi un periodo di vacanza e utilizziamolo per ricordare che cosa sia il *fort/da* per Freud e quale sia il suo ruolo nell'*Al di là del principio di piacere*. *Fort/da*, ossia “(va) via / (torna) qui” è la parte linguistica di un gioco di un bambino (il nipote di Freud, Ernst, figlio della figlia Sophie) che consisteva nello «scaraventare lontano da sé in un angolo della stanza, sotto un letto o altrove, tutti i piccoli oggetti di cui riusciva a impadronirsi» emettendo mentre lo faceva «“un o-o-o” forte e prolungato accompagnato da un'espressione di interesse e di soddisfazione», suono che la madre aveva interpretato come la pronuncia del vocabolo *fort* (via). La variante del gioco su cui Freud si sofferma è quella in cui il bambino si sceglie come oggetto da scaraventare lontano da sé un rocchetto di legno intorno al quale era avvolto un filo, una circostanza che gli permetteva di accompagnare al gesto consueto di buttarlo via e farlo scomparire, in questo caso dietro la cortina del letto, quello di farlo riapparire salutandolo il suo ritorno «con un allegro *da* (qui)»²⁶.

Questo per Freud è «il gioco completo»²⁷. Lo stesso Freud è perfettamente consapevole delle difficoltà nell'interpretazione di questo “gioco” del nipote. Intanto va considerato il fatto che il gioco “completo” era molto raro. Il più delle volte il bambino si limitava alla sola sparizione e, come nota Freud, «ricercare i suoi giocattoli e raccogliarli era talvolta un'impresa difficile»²⁸; e ci si potrebbe anche chiedere se si sarebbe mai potuto comprendere che quella era solo la prima parte del gioco se il bambino non avesse mai avuto a disposizione un rocchetto di legno con un filo attorno, usandolo oltretutto in un modo inconsueto: sarebbe stato forse più ovvio che se lo fosse tirato dietro «come una carrozza»²⁹. Forse la necessità per Freud di considerare completo il gioco solo quando era presente anche la seconda parte, quella della riapparizione, dipendeva dal fatto che per lui il piacere maggiore che il bambino ricavava dal gioco non consisteva nel far scomparire l'oggetto ma nel farlo riapparire.

Qui una nota spezza il corso dell'esposizione: la tesi appena esposta era stata confermata da un'altra osservazione. Un giorno che la madre era rimasta fuori casa per parecchie ore, al suo ritorno fu salutata dal bambino con queste parole “Bebi, o-o-o” in un primo momento incomprensibili. Si capì poi che durante l'assenza della madre il bambino

²⁴ Gioco linguistico reso possibile dal fatto che in francese *pas* significa sia passo che non.

²⁵ Derrida (2019), p. 231. Nello stesso contesto, a controprova della bontà del rinvio a Freud, Derrida ricorda la citazione dell'eterno ritorno dell'eguale nell'*Al di là de principio del piacere*: cfr. Freud (2012), p. 165.

²⁶ Freud (2012), p. 154.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

aveva trovato il modo di sparire anche lui: accoccolandosi davanti allo specchio dell'armadio faceva scomparire la sua immagine, così anche il bambino era mandato *fort*.

A questo punto l'interpretazione del gioco, dice Freud, divenne quasi ovvia: attraverso il gioco il bambino tentava di rendere sopportabili le assenze della madre, era lui, infatti, a decidere quando farla uscire. Ed era ancora lui, anche se non sempre, a farla ritornare a casa. Il bambino si addestrava in tal modo a padroneggiare le situazioni spiacevoli trasformandole da passive in attive. Ma Freud non si accontenta: come sempre, rispondendo ad un ideale di serietà scientifica, anticipa le obiezioni che gli potrebbero fare i suoi critici (o più realisticamente ha già la risposta definitiva ma fa finta di ricostruire ad uso del lettore il percorso accidentato con cui vi è pervenuto). Due sono, infatti, le difficoltà: 1) la tesi secondo la quale con il gioco il bambino si risarciva della rinuncia alla soddisfazione pulsionale di avere la madre tutta per sé implicava che la ripetizione di una situazione che bisogna immaginare penosa come l'assenza della madre potesse risultare al bambino, non solo indifferente, ma addirittura gradevole; 2) l'interpretazione generale sarebbe stata comunque contraddetta dal fatto che ad essere inscenata era quasi esclusivamente la prima parte del gioco, la scomparsa.

Freud non esita a cambiare l'interpretazione: «L'atto di gettare via l'oggetto, in modo da farlo sparire potrebbe costituire il soddisfacimento di un impulso che il bambino ha represso nella vita reale, l'impulso di vendicarsi della madre che se ne è andata; in questo caso avrebbe il senso di una sfida: «Benissimo, vattene pure, non ho bisogno di te, sono io che ti mando via»³⁰. In tal modo Freud si avvia ad una conclusione sorprendente: se il principio del piacere, principio che regola il processo primario e a ben vedere l'intero funzionamento dell'apparato psichico (in base alla nuova teoria delle pulsioni tematizzata proprio nell'*Al di là del principio di piacere* la distanza fra il principio del piacere e quello di realtà è azzerata), coincide con la riapparizione dell'oggetto, ma si è costretti nello stesso tempo a riconoscere la presenza di un piacere anche nella sua scomparsa, si dovrà ipotizzare l'esistenza di un'altra forma di piacere che non solo non collima col principio del piacere, ma che addirittura ne va al di là, un piacere che deriva dalla ripetizione di un dispiacere³¹.

Nonostante tutta l'attenzione e l'acribia che Freud mette nell'analisi del gioco del rocchetto, esso resta un esempio fra i tanti, e forse nemmeno il più importante³², della tesi generale che si vuole dimostrare in questa prima parte del saggio: quella dell'esistenza di una "coazione a ripetere" (*Wiederholungszwang*) che non riguarda solo il fatto generale per cui ogni soggetto, e in particolare il soggetto in analisi, tenda a ripetere «il contenuto rimosso nella forma di un'esperienza attuale, anziché come vorrebbe il medico, a ricordarlo come parte del proprio passato», ma anche e forse soprattutto un altro fatto, un fatto singolare ed inatteso, per cui quello stesso soggetto sia spinto a richiamare «in vita anche esperienze passate che escludono qualsiasi possibilità di piacere, esperienze che non possono aver provocato un soddisfacimento neanche in passato, nemmeno a moti pulsionali che da quel momento sono stati rimossi»³³. La coazione a ripetere è la premessa necessaria per l'introduzione nella teoria analitica della pulsione di morte.

Tornando finalmente a Derrida il punto da mettere in rilievo è che per lui il gioco del *fort/da* si trasforma da un esempio fra molti della coazione a ripetere nella chiave di volta della comprensione dell'intero testo dell'*Al di là del principio di piacere* e forse di tutta la

³⁰ Ivi, p. 156.

³¹ All'inizio del 1920 Sophie, figlia di Freud e madre del bambino, era morta di spagnola: Freud lo ricorda in una nota in cui accenna anche al fatto che il bambino di fronte al fatto che la madre questa volta era veramente andata via – "o-o-o" –, «non mostrò alcun segno di afflizione» (Freud, 2012, p. 156) Evidentemente il gioco aveva prodotto i suoi effetti.

³² Più rilevante anche per i suoi risvolti storici e politici è il caso dei sogni dei malati di nevrosi traumatica, il cui numero si era enormemente accresciuto a causa della guerra, che hanno la caratteristica di «riportare continuamente il malato nella situazione del suo incidente da cui egli si risveglia con rinnovato spavento» (Freud, 2012, p. 151).

³³ Freud (2012), pp. 159-162.

psicoanalisi freudiana, la forma dello stesso pensiero di Freud e del suo discorso³⁴. Il testo, i testi freudiani, procedono secondo il movimento, il ritmo, dettato dal *fort/da*, dal continuo andare e venire, allontanarsi e ritornare, fare un passo al di là e non averlo fatto. Il passo successivo di Derrida consiste, infatti, nel far coincidere il movimento del *fort/da* con quello della “speculazione”, con ciò che lo stesso Freud all’inizio del quarto paragrafo dell’*Al di là del principio di piacere* definisce il suo passaggio alla speculazione (*Spekulation*), ossia l’abbandono delle evidenze empiriche su cui finora ha basato le sue osservazioni a favore di una riflessione quasi metafisica – che va appunto “al di là” – sulla vita e sulla morte, sul loro rapporto, se sono due realtà distinte o una sola che si sdoppia, e se sono due a chi spettano il primato.

Per Derrida, tuttavia, la “speculazione”, se non risponde più, per espressa dichiarazione dello stesso Freud, ai principi di una «logica scientifica classica, che sia pura a priori o empirica», neppure è riconducibile ad «una logica filosofica»³⁵. Questo andare al di là non dà accesso a nessuna metafisica e non introduce a nessuna onto-teo-logia. È un passo che non conduce da nessuna parte. Derrida lo ribadisce a più riprese nelle ultime sedute del seminario: «lo speculativo non è il filosofico. Si tratta di *ipotesi* speculative che non si formano *a priori*, né in un *a priori* puro né in un *a priori* descrittivo. Questa speculazione che non è d’origine filosofica e che al fondo non ha niente da attendersi dalla filosofia»³⁶.

Derrida sembra prendere sul serio le affermazioni freudiane circa il suo rapporto con la filosofia, il suo non aver debiti con questa disciplina o ordine del discorso da cui non è mai stato influenzato, e non solo in quei casi in cui l’evidente primato coscienziale rendeva irricevibili per la psicoanalisi le tesi dei filosofi, ma anche in quelli che al contrario potevano essere considerati affini se non del tutto convergenti: ovviamente Nietzsche e Schopenhauer. Per quanto riguarda quest’ultimo c’è la lettera alla Salomé del primo agosto del 1919 in cui accennando al lavoro preparatorio per la stesura dell’*Al di là del principio di piacere* Freud dichiara di aver dovuto leggere una quantità di cose fra le quali appunto «Schopenhauer e per la prima volta», chiarendo però immediatamente dopo che non legge «volentieri»³⁷, frase che se non è rivolta in particolare al filosofo della volontà di vivere tuttavia lo include.

Su Nietzsche invece è noto il passo di *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) in cui Freud afferma di essersi «interdetto l’alto godimento delle opere di Nietzsche con il deliberato obiettivo di non essere ostacolato da nessun tipo di rappresentazione anticipatoria nella mia elaborazione delle impressioni psicoanalitiche. In compenso dovevo esser disposto – e lo sono di buon grado – a rinunciare ad ogni pretesa di priorità in quei casi – e non sono rari – in cui la faticosa indagine psicoanalitica non può far altro che confermare le nozioni intuitivamente acquisite dai filosofi»³⁸. Il che significa che seppure ci fossero delle somiglianze fra le tesi dei filosofi e le sue, quest’ultime sarebbero comunque più fondate vista la fatica intellettuale che è stata necessaria per produrle mentre le altre sono venute alla luce in un modo del tutto casuale, senza alcuno sforzo, per mera intuizione.

La logica che regge lo “speculativo” freudiano è diversa, per Derrida, da quella del programma degli studi applicato nell’università e in generale negli istituti educativi, ossia

³⁴ Ovviamente anche per Lacan il gioco del rocchetto è un elemento essenziale non solo per la comprensione del testo freudiano ma anche per quella dell’intero progetto della psicoanalisi. Soltanto che per lui del gioco vale fondamentalmente l’aspetto linguistico, la trasformazione dell’assentarsi e ripresentarsi della madre in un’articolazione significativa. Esempio mirabile e unico dell’emergenza dell’ordine del significante nella vita soggettiva, l’articolazione sonora *fort/da* permette al bambino di padroneggiare l’assenza della madre perché è la parola in quanto tale a sorgere al posto della cosa, a partire dalla sua morte: dal punto di vista di Lacan è da quando c’è linguaggio che la madre è sempre là anche quando è qui, presente ma su sfondo d’assenza.

³⁵ Derrida (2019), p. 283.

³⁶ Ivi, p. 286.

³⁷ Freud, Salomé (1983), pp. 96-97.

³⁸ Freud (1973), p. 389. Sul rapporto Freud-Nietzsche si veda Rotella (2016). Le occorrenze del nome di Nietzsche nel carteggio di Freud con Zweig sono sì numerose ma non sembrano spostare di un millimetro la presa di posizione assunta in *Per la storia del movimento psicoanalitico*: cfr. Freud, Zweig (2000).

dalla «logica della posizione (*Setzung*), della posizionalità, della logica oppozionale (opposizionale o giustapposizionale)»³⁹. La logica in base alla quale fare una ricerca teorica, che sia scientifica o filosofica, significa in primo luogo porre una tesi, una pro-posizione, attraverso la quale si individua il soggetto, l'argomento del discorso, cui segue una dimostrazione che, se necessario, può ricorrere anche alla strategia di mettere in opposizione alla tesi di partenza una tesi contraria, un'antitesi, di cui alla fine del ragionamento o ci si sbarazzerà perché manifestamente falsa o si terrà conto incorporandola in quella iniziale fino a costituire una nuova tesi, ossia una sin-tesi⁴⁰.

Non si può dire che almeno all'apparenza anche l'*Al di là del principio di piacere*, come d'altronde, tutti i testi di Freud, non proceda secondo questa logica: dal momento che Freud ritiene di seguire l'andamento di un'esposizione scientifica, anche lui parte da una tesi – qui l'esistenza delle pulsioni di morte in opposizione a quella erotiche e di vita – e poi vada avanti dimostrando successivamente come false o parziali tutte, o quasi, quelle contrarie, quelle cioè che affermano il primato assoluto della vita e il carattere residuo o meramente individuale della morte (riproduzione e ereditarietà, immortalità del plasma e così via), nei termini di Freud il primato del principio del piacere. In realtà, leggendo meglio, leggendo a partire dal *fort/da*, ci si accorge che l'*Al di là del principio di piacere* ha una «struttura non posizionale, non tetica». Esso dimostra all'incontrario «l'impossibilità essenziale di arrestarsi ad una tesi, a una conclusione di tipo scientifico o filosofico, a una conclusione teorica in generale, impossibilità che trascina il testo verso una deriva finzionale – non dico letteraria»⁴¹.

Perché Derrida parla di una deriva finzionale e la distingue dalla letteratura? Forse perché per lui la letteratura intesa come istituzione letteraria tende a controllare il tasso di finzionalità insito in ogni scrittura non scientifica e non filosofica, incline quindi a indeterminare la differenza, non tanto ed essenzialmente fra il vero e il falso, quanto fra il vero e il finto. È tutto il senso della lotta di Platone contro la sofistica. Il vero avversario della filosofia e dell'episteme non è il falso che si può sempre individuare in quanto tale ma il finto la cui prestazione peculiare è quella di spacciarsi per vero o caso estremo dell'arte di fabbricare simulacri di far credere finto ciò che è vero o di fingere il finto per farlo apparire vero. Come si fa a sapere che una finta è una finta se il suo essere proprio (posto che ce l'abbia) è appunto fare finta? E come si potrebbe distinguere fra una finta e una finta di finta, un fare finta di fingere?

Torniamo al testo freudiano: il principio del piacere-dispiacere, la cui autorità indiscussa, dapprima nei riguardi del solo processo primario, dei modi cioè di funzionamento del sistema Inc., poi estesa a tutto l'apparato psichico con l'introduzione del narcisismo e la riduzione del principio di realtà al ruolo di miglior alleato dell'inconscio nel sistema percezione-coscienza, è quel che si vuole mettere in discussione, consiste nel tenere basse le quantità d'eccitazione dell'energia libidica che attraversando liberamente l'organismo lo destabilizzano e gli fanno perdere l'equilibrio. La riposta dell'apparato è di conseguenza quella di riuscire a diminuire le quantità d'eccitazione o espellendole attraverso l'innervazione motoria, ossia la scarica, o legandole ad una rappresentazione che le neutralizza e le mette in condizione di non nuocere.

Per il principio di piacere-dispiacere, di conseguenza, il piacere corrisponde a una diminuzione della quantità d'energia libidica libera e il dispiacere invece ad un suo incremento. Sulla scia di Laplanche (*Vie et mort en psychanalyse*)⁴² Derrida mostra a questo punto la provenienza della tesi di Freud dalla distinzione, che a partire dal principio

³⁹ Derrida (2019), p. 275.

⁴⁰ Questa diffidenza di Derrida nei confronti della logica posizionale della tesi spiega forse la ragione per cui la tesi preparata per il conseguimento del diploma di studi superiori, elaborata sotto la direzione di Maurice De Gandillac mentre era allievo di secondo anno dell'*École*, e che verteva sul problema della genesi nella filosofia di Husserl, non fu mai discussa e Derrida non ebbe mai quel titolo che forse avrebbe potuto aprirgli le porte dell'università.

⁴¹ Derrida (2019), p. 275.

⁴² Cfr. Laplanche (2020).

di Carnot-Clausius sulla degradazione dell'energia, Helmholtz aveva fatto fra un'energia che può trasformarsi liberamente in ogni sorta di lavoro e una che non può manifestarsi che sotto la forma del calore. Se l'energia interna costante è la somma dell'energia libera e di quella legata e se la prima tende a diminuire e la seconda ad aumentare, allora, secondo Derrida (e Laplanche), Freud avrebbe equivocato il risultato di Helmholtz interpretando «la qualificazione di libera nel senso di liberamente mobile invece di liberamente utilizzabile»⁴³. Insomma, per la termodinamica libera è l'energia che può trasformarsi in lavoro, per Freud un'energia che non sta ferma e tende alla dissipazione. E anche il lavoro dell'inconscio, possibile in nome dell'energia legata, ha pur sempre di mira la scarica, cioè, se non l'equilibrio termico vero e proprio, uno stato il più possibile vicino. In fin dei conti il piacere, inteso come Nirvana, rischia di pervenire allo stesso risultato del dispiacere, cioè la morte dell'apparato, ma per una via opposta, l'apatia al posto di un godimento sfrenato. Non è qui che il principio del piacere va al di là e diviene pulsione di morte?

Se nemmeno per Derrida Freud alla fine si è mostrato rispettoso delle leggi della termodinamica, è perché ha dovuto riconoscere la natura duplice del *Lust*, da un lato come spinta all'abbassamento della tensione, scarica dell'energia libera in eccesso, tendenza all'omeostasi, in una parola Nirvana; dall'altro aumento della tensione erotica, spasmo di godimento, in una parola dispiacere. Se in tal modo piacere e dispiacere non sono più termini opposti dal momento che il piacere può trasformarsi in dispiacere e viceversa, nemmeno saranno da considerarsi tali vita e morte, pulsioni di vita e pulsioni mortali. Fra di essi vi sarà solo una relazione d'alterità ma non d'opposizione e la loro differenza non potrà mai darsi nella forma di una tesi ma solo di una speculazione, ossia di un movimento *fort/da*. Mostrando come si possa trasformare in fonte di piacere un dispiacere – l'assenza della madre –, il gioco del rocchetto, come già si è detto, diventa per Derrida la forma stessa dell'*Al di là del principio di piacere*, il suo stile di pensiero e di scrittura.

A questo punto, però, si può forse fare un passo in più, un passo ulteriore e al di là: si può dire cioè che giocare a *fort/da* è fare la decostruzione, è la decostruzione. Se quest'ultima consiste nel differire la differenza e a partire da suo differimento ripensarla in base ad una logica diversa da quella dell'onto-teo-logia, una logica dell'alterità e non della posizione, una logica spaziale, anzi topologica, e non fondata sulla temporalità, una logica della finta e della finta di finta e non della verità come adeguazione, allora essa ha un solo metodo, giocare a *fort/da*. Pensare è un gioco, ma un gioco molto serio, in cui ne va della vita e della morte: per giocarvi servono un rocchetto di legno e tanto filo.

Bibliografia

- Agostino (1994), *De Mendacio*, trad. ita a cura di M. Bettetini, Rusconi, Milano.
- Alfandary, I. (2016), *Derrida-Lacan. L'écriture entre psychanalyse et déconstruction*, Harmattan, Paris.
- Derrida, J. (1971), *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, trad. it. a cura di G. Pozzi in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino.
- Derida, J. (1975), "Le facteur de la vérité", *Poétique*, n. 21.
- Derrida, J. (1978), *Il fattore della verità*, trad. it. a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano.
- Derrida, J. (1980), *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris.
- Derrida, J. (2017), *La cartolina. Da Socrate e Freud e al di là*, trad. it. a cura di S. Facioni e F. Vitale, Mimesis, Milano.
- Derrida, J. (2017a), *Speculare – su "Freud"*, in Id., *La cartolina. Da Socrate e Freud e al di là*, trad. it. a cura di S. Facioni e F. Vitale, Mimesis, Milano.
- Derrida, J. (2019), *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Édition établie par P.-A. Brault et P. Kamuf, Seuil, Paris.

⁴³ Derrida (2019), p. 289.

- Descartes, R. (2005), *Tutte le lettere 1619-1650*, trad. it. a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano.
- Ferraris, M. (2009), *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Bari.
- Ferraris, M. (2021), *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Bari.
- Freud, S. (1973), *Per la storia del movimento psicoanalitico*, trad. it. a cura di A. Staude e R. Colorni, in Id., *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino.
- Freud, S., Salomé, L.A. (1983), *Eros e conoscenza. Lettere 1912-1936*, Boringhieri, Torino.
- Freud, S., Zweig, A. (2000), *Lettere sullo sfondo di una tragedia (1927-1939)*, trad. it. a cura di D. Meghnagi, Marsilio, Venezia.
- Freud, S. (2012), *Al di là del principio di piacere*, trad. it. a cura di A.M. Marietti e R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino.
- Giordano, G. (2005) (a cura di), *Filosofia ed etica. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. II, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Jacob, F. (1971), *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà*, trad. it. a cura di A. e S. Serafini, Einaudi, Torino.
- Lacan, J. (1986), *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Seuil, Paris.
- Lacan, J. (2005), *Il seminario. Libro III. Le psicosi (1955-1956)*, trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino.
- Lacan, J. (2008), *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino.
- Laplanche, J. (2020), *Vita e morte in psicoanalisi*, trad. it. a cura di A. Luchetti, Mimesis, Milano.
- Marchente, A. (2018), *Verso una biologia politica. "Vita morte" e autoimmunità nel pensiero di Jacques Derrida*, Aracne, Canterano (Rm).
- Moroncini, B. (1990), *La lettera disseminata e l'invenzione della verità. Poe, Lacan, Derrida*, in AA.VV., *Palinsesto. I modi del discorso letterario e filosofico* (a cura di G. Zuccarino), Marietti, Genova, pp. 117-146.
- Moroncini, B. (2005), *La menzogna "onesta" e la verità cinica*, in Giordano, G. (a cura di), *Filosofia ed etica. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. II, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Moroncini, B., Papparo, F.C. (2018), *Diffrazioni (due). La psicoanalisi fra Kultur e civilizzazione*, Federico II University Press, Napoli.
- Moroncini, B. (2008), "Come in uno specchio: Lacan & Derrida", in *Il Pensiero. Rivista di filosofia, Pensare dopo Cartesio. Temi e problemi della filosofia francese del '900*, XLVII – 2008/1, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 67-90.
- Moroncini, B. (2018a), *Pulsione di morte e politica della vita. Ovvero Antigone messa nudo dai suoi celibi*, in Moroncini, B., Papparo, F.C., *Diffrazioni (due). La psicoanalisi fra Kultur e civilizzazione*, Federico II University Press, Napoli.
- Moroncini, B. (2018b), *Saggio sull'indifferenza in materia di politica. Freud, Lacan e la politica dell'inconscio*, in Moroncini, B., Papparo, F.C., *Diffrazioni (due). La psicoanalisi fra Kultur e civilizzazione*, Federico II University Press, Napoli.
- Moroncini, B., Petrillo, R. (2021), *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica della psicoanalisi di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli.
- Regazzoni, S. (2012), *Derrida. Biopolitica e democrazia, il melangolo*, Genova.
- Rotella, I. (2016), *Freud o Nietzsche. Apparenti assonanze e incompatibilità etiche*, Guida, Napoli.
- Sade, D.A.F. (1993), *Juliette o la prosperità del vizio*, trad. it. a cura di P. Guzzi, Newton Compton, Roma.
- Vitale, F. (2018), *Biodeconstruction. Jacques Derrida and the Life Sciences*, published by State University of New York Press, Albany (NY).