



L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

l'inconscio scientifico

ISSN 2499-8729

Felice Cimatti
Lucia Arcuri
Nicole Dalia Cilia
Francesco Conrotto
Lorenzo Curti
Claudio D'Aurizio
Cristophe Fradelizi
Roberto Gennaro
Valentina Littera
Caterina Marino
Francesco Napolitano
Alberto Oliverio
Grazia Ripepi
Ivan Rotella
Gabriele Vissio
Viviana Vozzo

UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 5 - L'inconscio scientifico
Giugno 2018

Rivista pubblicata dal
"Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi"
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

ISSN 2499-8729

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 5 - L'inconscio scientifico

Giugno 2018

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

Felice Cimatti (Presidente)

Charles Alumi, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattrice

Deborah De Rosa

Redazione

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Claudio D'Aurizio, Giusy Gallo, Giulia Guadagni, Micaela Latini, Ivan Rotella, Emiliano Sfara

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double blind peer review.

Indice

Editoriale

La notte insonne di un matematico.

Peripezie filosofiche tra scienza e inconscio

Fabrizio Palombi.....p. 8

L'inconscio scientifico

L'inconscio e la scienza. Intervista ad Alberto Oliverio

Felice Cimatti.....p. 21

Il caffè nero di Poincaré.

Il ruolo dell'intuizione nella scoperta scientifica

Nicole Dalia Cilia.....p. 32

Tra l'inconscio e la scienza vi è un'opposizione o una convergenza?

Francesco Conrotto.....p. 60

Fantasticare la forma. Note su inconscio e formalizzazione

Lorenzo Curti.....p. 67

L'inconscio differenziale: un concetto firmato Deleuze

Claudio D'Aurizio.....p. 92

Dormire è morire? Le conseguenze della nozione di inconscio nel naturalismo biologico di John R. Searle

Roberto Gennaro.....p. 115

<i>L'inconscio non è disposizionale</i>	
Francesco Napolitano.....	p. 140
<i>Theodor Lipps, l'inconscio psicologico e l'empatia</i>	
Ivan Rotella.....	p. 159

Inconsci

<i>Il perché del labirinto, il perché della barbarie.</i>	
<i>Ricognizione e proposte del pensiero di Cornelius Castoriadis</i>	
Lucia Arcuri.....	p. 183
<i>Pulsions, instincts & volonté de puissance:</i>	
<i>Nietzsche, «philosophe de l'inconscient»?</i>	
Cristophe Fradelizi.....	p. 207
<i>'Pennellate' derridiane. Riflessioni su filosofia e psicoanalisi</i>	
<i>a partire dalle interviste di Igor Pelgreffi</i>	
Grazia Ripepi.....	p. 222

Recensioni

Ferro, A., Civitarese, G. (2018), <i>Un invito alla psicoanalisi</i> , Carocci, Roma.	
Valentina Littera.....	p. 243
Bochicchio, V. (2017), <i>Costruttivismo e psicopatologia. Tra</i> <i>epistemologia e clinica</i> , Mimesis, Milano.	
Caterina Marino.....	p. 248
Hacking, I. (2017), <i>La ragione scientifica</i> , a cura di G. Ienna, M. Vagelli, Castelvecchi, Roma.	
Gabriele Vissio.....	p. 256

Crispini I., Rotella I. (2017), *Breve viaggio nell'inconscio freudiano*,
Guida Editori, Napoli.
Viviana Vozzo.....p. 263

Notizie biobibliografiche degli autori.....p. 269

'Pennellate' derridiane.
Riflessioni su filosofia e psicoanalisi
a partire dalle interviste di
Igor Pelgreffi¹
Grazia Ripepi

Il recente testo di Igor Pelgreffi si propone di tracciare in maniera deliberatamente discontinua e sfumata, un profilo di Jacques Derrida originale, ricostruito attraverso le memorie e le riflessioni di tredici filosofi e intellettuali italiani, e di tirare, per quanto possibile, le fila della sua opera e della sua ricezione in Italia. Selezioneremo, in questo panorama complesso e variegato, le considerazioni più affini all'orizzonte tematico della rivista alla quale è destinato il nostro scritto, e ai nostri personali interessi, nel tentativo di sviluppare alcune riflessioni volte a *ricostruire* e *rileggere* il controverso, e talvolta implicito, rapporto del filosofo francese con la psicoanalisi.

A questo fine, ci lasceremo guidare, nel nostro proposito, dal vasto tema della "soggettività", che Derrida con cura tratteggia in maniera molto affine a quanto hanno fatto Sigmund Freud e Jacques Lacan, giungendo a definirla come un processo di appropriazione-espropriazione, di accoglimento dell'altro che è il più proprio, che si realizza compiutamente nella morte.

¹ Con riferimento a Pelgreffi (a cura di) (2017).

1. 'Tracce' di Jacques Derrida

«Cosa resta di Jacques Derrida? Che tipo di *riflessione* è possibile sulla sua opera, a poco più di dieci anni dalla sua scomparsa? [...] Come ritrarre Derrida?» (Pelgreffi, 2017, p. 7).

Da questi ardui interrogativi, e per questa strada sterrata, prende le mosse il testo di Igor Pelgreffi (edito da Orthotes nel 2017), dedicato al tentativo - sviluppato attraverso tredici interviste rivolte a filosofi e intellettuali italiani - di (de)-costruzione dell'immagine di uno dei pensatori più controversi e affascinanti del Novecento filosofico, e non solo.

Quello che viene fuori è una figura dai contorni irregolari, difficilmente collocabile, composta da una «costellazione di temi», piuttosto che «una immagine organica *in quanto filosofo*» (*ivi*, p. 14). Se volessimo servirci di una terminologia cinematografica valorizzata anche da Lacan, potremmo dire di trovarci di fronte a un fenomeno di *fading*, ossia di dissolvenza e di evanescenza, di fronte a un soggetto che sfugge alla chiara e distinta rappresentazione, che, ostinatamente, si rifiuta di essere categorizzato o inquadrato in questa o in quella corrente di pensiero.

Al di là delle dichiarazioni di facciata, non esiste alcun accordo sul "senso" filosofico del lavoro di Derrida. E ciò non solo negli esiti della ricerca, ma anche nella sua impostazione: che strategie adottare per leggerlo? Reinserimento nell'alveo fenomenologico? Oppure in quello post-heideggeriano? Oppure in quello letterario? Oppure in quello lévinassiano? Oppure in quello post-strutturalista, magari opportunamente rivisto e corretto? *Ad libitum* (*ivi*, p. 13).

Alle difficoltà già espresse si aggiungono la distanza temporale «ancora inadeguata a permettere l'esplorazione efficace del *corpus* derridiano» (*ivi*, p. 15), il rapporto controverso del filosofo con l'editoria e con

l'istituzione universitaria, e la vastità sterminata di scritti, fotografie e annotazioni di cui disponiamo, tanto che è assolutamente plausibile che, in futuro, ci si trovi davanti a qualche elemento di novità «in grado di provocare qualche modificazione, più o meno rilevante, negli equilibri della letteratura secondaria» (*ivi*, p. 21).

Pelgreffi sceglie, significativamente, il *modus operandi* dell'intervista, fondata sull'interruzione e sul frammento (cfr. *ivi*, p. 22), per tentare di fermare almeno qualcuno degli innumerevoli “fotogrammi” che gli intervistati gli donano e gli affidano. A questi ultimi si chiede di «sottoporsi a una sorta di seduta analitica incentrata sul proprio rapporto con Derrida, e di essere disposti a varcare la soglia ambigua dell'apparenza di un ricordo o di un'idea calcificata» (*ivi*, p. 27), muovendosi agilmente *tra le righe e nei margini* (cfr. Derrida, 1972a, p. 12), non temendo di ‘fare *epoché*’, di “temporeggiare” (Derrida, 1972a, p. 36), di sospendere il giudizio, rimandandolo, differ(a)endolo.

Bisogna avere il coraggio di chiedersi «se Derrida sia stato compreso, se sia mai stato assimilato o letto, se sia davvero possibile leggerlo, e cosa accadrebbe nel caso in cui fosse davvero compreso» (cfr. Pelgreffi, 2017, pp. 42-43): questi i pungenti interrogativi dai quali prende vita il testo di Pelgreffi.

La temerarietà non è certo mancata, a nostro avviso, a Stefano Agosti, Maurizio Ferraris, Pier Aldo Rovatti, Carlo Sini, Gianni Vattimo, Gianfranco Dalmaso, Caterina Resta, Silvano Petrosino, Francesco Vitale, Silvano Facioni, Manlio Iofrida, Riccardo Panattoni e Valerio Adami, i quali si sono posti, completamente “nudi”, di fronte a un motivato e preparato interlocutore, in cerca delle *tracce* che Derrida, in persona o attraverso la sua eredità intellettuale, ha lasciato sul loro cammino di vita e di ricerca.

Tantissimi sono i temi toccati, tutti estremamente interessanti - dall'essere-per-la-morte alla cecità, dal rapporto con la psicoanalisi a quello con l'ebraismo, dalla scrittura al segreto - e intessuti della

relazione, più o meno diretta, più o meno amicale, che i pensatori che si sono prestati a questo tentativo di (de)costruzione di una «non-immagine» (cfr. *ivi*, p. 15) o, meglio, di un'immagine “spettrale”, hanno intrattenuto con il filosofo francese.

Tuttavia, se volessimo rintracciare un filo rosso in grado di tenere insieme le tredici interviste contenute in questo testo, senza dubbio potremmo trovarlo nella riflessione sulla soggettività umana: tutti gli intervistati, più o meno diffusamente, hanno voluto – e *dovuto* – toccare questo grande tema che ha attraversato gran parte dell'opera derridiana e segnato il controverso dialogo del pensatore francese con la psicoanalisi.

Rispetto a tale questione, dunque, ci proponiamo di cogliere le ‘pennellate’ lanciate qui e lì nel testo di Igor Pelgrefi, come lo stesso Derrida amava fare, appena sfiorando la tela, durante le estati passate sul Lago Maggiore in compagnia dell'amico pittore Valerio Adami, con il quale il filosofo ha peraltro collaborato ai lavori della Fondazione Europea del Disegno (cfr. Adami, 2017, pp. 327-335): «infatti, ricordo, il pomeriggio ogni tanto Jacques veniva su. E allora io gli davo un pennello, e gli dicevo: bene in questo punto fammi una campitura di rosso. Gli preparavo tutto e lui...andava [...]. Ah...andava benissimo [...]! La mano c'era!» (*ivi*, pp. 334-335).

2. L'aporia

Se scrivere di un uomo, come suggerisce Pablo Picasso, significa farne un ritratto (cfr. Stein, 1938), includendo sia gli aspetti immediatamente visibili sia quelli celati ma in attesa di emergere, a ritrarre il filosofo francese non potrebbe che essere un pittore cubista, magari Picasso stesso, nell'ultima fase della sua sperimentazione artistica, quella del cubismo sintetico, che prevede la sovrapposizione di più parti, frammenti, pennellate di colore.

Quella di Derrida è una «figura non situata» (Pelgreffi, 2017, p. 29) o, meglio, collocata “nell’aporia”, non-luogo nel quale, al posto di una linea netta, compaiono intrecci, contaminazioni, innesti e sfumature.

Ma quell’indeterminatezza della linea che ci impedisce di passare è proprio il luogo in cui si dà la possibilità che qualcosa accada (*arrive*), succeda (*se passe*), passi, ci venga incontro: qualcosa di imprevedibile, di inatteso, un evento, un’emergenza, un “arrivante”, il configurarsi di qualcosa che nessuna definizione può trattenere (Berto, 2004, p. XII).

Questo è Derrida, questo è il soggetto umano, il quale è presso di sé quando “si attende”, cioè quando si sporge verso un confine che non può determinare né oltrepassare, ma attraverso il quale riesce a filtrare, quasi in segreto, qualcosa di non controllabile: in questo “qualcosa” ne va dell’essere umano, della promessa di sopravvivenza e di futuro.

L’attendarsi non si risolve nel trovarsi, si tratta di un appuntamento senza data, senza ora e, quindi, destinato a essere mancato; eppure continuiamo ad “aspettarci” lungo un confine instabile, complesso e sfumato nel quale si costituisce la nostra identità.

In un caso, il non-passaggio assomiglia a un’impermeabilità; dipenderebbe dall’esistenza opaca di un confine insuperabile: una porta che non si apre o che si apre solo a questa o a quella condizione introvabile [...]. In un altro caso il non-passaggio, l’*impasse* o l’aporia dipende dal fatto che non c’è limite. Non c’è ancora o non c’è già più confine da passare, non c’è più opposizione tra due bordi: il limite è troppo poroso, permeabile, indeterminato, non c’è più presso-di-sé né presso-l’altro (Derrida, 1996, p. 19).

Un confine del genere non può che mostrarsi in modo privilegiato nella morte: l’identità, infatti, si costruisce nel rapporto con un altro da

sé inaccessibile ma che ci viene incontro, colmando la falla che nasce dall'attendersi.

Secondo il filosofo francese si potrebbe andare oltre solo cogliendo l'alterità come luogo di un lutto originario, di una perdita abissale, di una mancanza, che ritorna come uno spettro, attorno a cui il soggetto si struttura come lacerato internamente – dato che la linea stessa che lo definisce non si lascia tracciare né dividere nettamente – , come “essente nell'aporia”, dalla quale non possiamo uscire ma in cui l'esterno, l'Altro, è già da sempre entrato: «non c'è ancora o non c'è già più confine da passare, non c'è più opposizione tra due bordi: il limite è troppo poroso, permeabile, indeterminato, non c'è più presso-di-sé né presso l'altro» (Derrida, 1996, p. 19).

Essere uomo significa essere mancante a sé stesso (cfr. Agosti, 2017, p. 57), «essere-a-morte» (Derrida, 1996, p. 35): unicamente in questo modo – solo apparentemente paradossale – si rimane immortali,

se per “immortale” si intende “senza fine” nel senso di *verenden*. Benché muoia (*stirbt*) e benché finisca (*endet*) non crepa mai (*verendet nie*). Il *Dasein*, il *Dasein* in quanto tale, non conosce fine nel senso di *verenden*. Almeno da questo punto di vista e in quanto *Dasein*, sono se non immortale, per lo meno imperituro: non finisco, non la finisco mai, so che non avrò fine [...]. Questa serie articolata di distinzioni (tra il perire e il morire, ma poi, all'interno del campo esistenziale, tra la morte propriamente detta e il decesso) presuppone dunque il *Dasein* (*ibidem*).

3. L'io è l'altro: Derrida e la psicoanalisi

Quanto detto finora nasconde evidentemente ‘tracce’, «nei margini e fra le righe» (Derrida, 1972a, p. 12), dei “fantasmi” di Sigmund Freud

e di Jacques Lacan, sovente richiamati - in particolare il secondo - nelle pagine del testo di Pelgreffi.

Come sottolinea Pier Aldo Rovatti, infatti, il pensiero derridiano «necessita del *fort/da*, cioè del gioco di dentro/fuori. Di essere dentro e fuori al tempo stesso» (Rovatti, 2017, p. 110), ha bisogno “sia del *lapis* sia della gomma” (Cfr. Adami, 2017, p. 336), quanto lo necessita quello psicoanalitico, per definire e problematizzare un soggetto, barrato, estraneo a sé stesso, che, nel caso di Lacan, si costruisce - ed è, quindi, analogo - attorno all’oggetto *a*, mai stato presente e, per questo, irrappresentabile.

La psicoanalisi «gioca a *decostruire* i *marges* di interno/esterno o di ragione/follia. La figura che emerge è quella di una paradossale *enclave* topologica o della cripta, che si cela mentre dà ricetto, e significa luogo proprio abitato dall’altro» (Vergani, 2000, pp. 114-115; corsivi nostri). Essa, dunque, come la decostruzione, è un “pensiero dell’aporia”, un pensiero “paziente”, che pur senza sapere dove andare, sa che deve sostare - in maniera inquieta giacché non sono previste necessità o evidenze - in quell’assenza di passaggio che nasce dall’annullamento di confini che sembravano nettamente dividere un qui da un là, un’identità dal suo opposto, che parevano assicurare ma che, invece, si intrecciano - per dirla con Lacan - in un nastro di Moebius, «particolare figura topologica che possiede una sola faccia e un solo bordo» (Palombi, 2009, p. 106) e che, pur immersa in uno spazio, non lo divide in due regioni tracciando un netto confine tra interno ed esterno.

Crediamo che il nastro di Moebius (utilizzato dallo psicoanalista francese soprattutto per rendere conto della porosità del soggetto) possa essere un’efficace rappresentazione della *differenza* derridiana, la quale si oppone all’ordine del discorso costituito, il quale «si fonda ed erige in un sistema di opposizioni gerarchicamente orientato al privilegio dell’identità di contro a tutto ciò che le si oppone» (Facioni, Regazzoni, Vitale, 2012, pp. 84-85), e propone, invece, di pensare che

tutto ciò che è debba differire da sé per essere sé stesso: *si* è solo in relazione differenziale con l'alterità.

Non vi è identità di per sé costituita, in se stessa e a se stessa presente, indipendente dall'alterità in generale, opposta all'altro in generale. In quanto irriducibile condizione di possibilità di tutto ciò che è presente, la *differenza* rende conto dell'impossibilità di risalire o pervenire ad una presenza piena, assoluta, autonoma, indipendente e sovrana, rispetto all'alterità in generale [...] (*ivi*, pp. 85-86).

Non è un caso, quindi, che, come sostiene Mario Vergani, Derrida, *ri-leggendo* Freud, si scopra, in qualche modo, “figlio”, in quanto la psicoanalisi fa «ricorso implicitamente a un pensiero del *differre*, spaziale e temporale al tempo stesso» (Vergani, 2000, p. 106), nel quale il senso del termine *unheimlich* coincide con quello del suo opposto *heimlich*, nel quale l'estraneo è anche il più proprio, nel quale, entro la stessa *chòra* – da intendersi qui nella sua etimologia originaria come “spazio”, “terra”, “regione” – , abitano e, soprattutto, coincidono l'io e l'altro (nel significato, invece, attribuito al termine greco dal filosofo francese).

Chòra eccede le opposizioni di sensibile/intelligibile, vero/falso, fuori/dentro, presente/assente, attivo/passivo, mito/logos: in questo senso è aporetica (né sensibile né intelligibile, ecc.). Il che non significa che *chòra* sia *coincidentia oppositorum*: e sensibile e intelligibile [...]. Essa oscilla tra due generi di oscillazioni. La doppia esclusione (né/né) e la partecipazione (e/e, al contempo questo e quello) (Facioni, Regazzoni, Vitale, 2012, p. 52).

La *chòra* è, dunque, il (non)-luogo sia della psicoanalisi sia della decostruzione e della *differenza*, in cui vige la logica del *pas au-delà* (passo-non al di là), in cui il “segno” che costituisce un'identità rimane celato e inappropriabile, ma, pure, ci abita e ci custodisce. La

soggettività, invasa da un segreto inafferrabile, non può, quindi, che essere porosa, sfaldata, irrisolta, *spettrale*.

Se la *Jemeinigkeit*, quella del *Dasein* o quella dell'io (nel senso corrente, nel senso psicoanalitico o nel senso di Levinas), è costituita nella sua ipseità a partire da un lutto originario, allora questo rapporto con sé accoglie o presuppone l'altro all'interno del proprio essere-se-stessi come diversi da sé. E reciprocamente: il rapporto con l'altro (in sé fuori di me, fuori di me in me) non si distinguerà mai da una apprensione segnata dal lutto (Derrida, 1996, p. 54).

4. Derrida con Lacan

«Ma io, chi sono?» (Derrida, 2006, p. 93), questa una delle urgenti domande che anima – come si è potuto constatare – tutta l'opera derridiana. «Niente mi ha mai fatto pensare tanto all'alterità assoluta del vicino o del prossimo, quanto i momenti in cui mi vedo visto nudo sotto lo sguardo di un gatto» (*ibidem*).

Anche Derrida, proprio come la psicoanalisi, evidenzia Carlo Sini (Cfr. Sini, 2017, p. 131), sbarra l'essere, non parla unicamente di soggetto, ma di “soggetto a” e di “soggetto di”, per sottolinearne l'assenza, la mancanza, la collocazione in un «altrove strutturale» (Dalmaso, 2017, p. 180).

Un giorno, dunque, mentre aspettavamo il momento di tirar su le reti, un tal Giovannino [...]. Mi fa vedere qualcosa che galleggiava sulla superficie delle onde. Era una scatoletta, per esser più precisi, una scatoletta di sardine. Galleggiava lì nel sole [...]. E Giovannino mi disse - *La vedi quella scatoletta? La vedi? Ebbene, lei non ti vede!* Egli trovava questo piccolo episodio molto divertente, io meno. Ho cercato perché lo trovassi meno divertente. È molto istruttivo. In primo luogo, se ha senso che Giovannino mi dica che la scatola non

mi vede, è perché, in un certo senso, essa però mi guarda (Lacan, 1964, p. 94).

Questo breve passo, tratto dal Seminario XI di Jacques Lacan, è, a nostro avviso, estremamente significativo di come le riflessioni dei due francesi su questo punto siano «di una lontananza o una prossimità inquietanti» (Palombi, 2012, p. 74), anche se mantengono «un ordine e un'economia che impediscono indebite sovrapposizioni e confusioni» (*ivi*, p. 68).

Il soggetto è, e può essere, per entrambi, solo “sotto lo sguardo dell'Altro”, in esso c'è l'urgenza di una destinazione all'Altro: «l'altro, dunque, non sarebbe quello che è (il mio prossimo come estraneo) se non fosse alter ego. È questa una evidenza ben anteriore alla “decenza” e alle dissimulazioni della “vita quotidiana”» (Derrida, 1964, p. 161)

L'attendersi derridiano, di cui abbiamo discusso inizialmente, infatti, presuppone l'avvicinamento a sé e, contemporaneamente all'altro, che è il più proprio, al proprio che è l'altro, sempre e solo atteso, come si è detto, e mai afferrato.

Ex-appropriazione significa, infatti, che l'identità è sempre attraversata dall'alterità, che le “mura” dell'io non possono reggere lo sguardo dell'estraneo da sé, così come la ferrea distinzione tra interiorità ed exteriorità figlia della metafisica della presenza e del fonologocentrismo: «del proprio non ci si appropria se non ex-appropriandosi; in altri termini è l'alterità costitutiva, passività e passato irrepresentabili e immemori ali, che ci costituisce come ciò che siamo, ma che non possediamo» (Vergani, 2000, p. 105).

Derrida e Lacan si incontrano per la prima volta nel 1966 in America, alla John Hopkins University di Baltimora, in occasione di un convegno internazionale sul criticismo e le scienze umane. Siamo negli anni d'oro della cosiddetta *linguistic turn* ed entrambi hanno avuto

variamente “a che fare” con la linguistica, saussuriana e non solo, con lo strutturalismo di Foucault e Lévi-Strauss, e con la fenomenologia.

La psicoanalisi di Lacan, pur riconoscendo in Freud il “maestro” indiscusso, si nutre e si arricchisce, infatti, proprio dell’influenza della linguistica, la quale «costituisce uno dei segni dell’evoluzione della ricerca di Lacan rispetto a quella di Freud» (Palombi, 2009, p. 50).

Il soggetto lacaniano nasce nel linguaggio, il quale, nel momento in cui lo porta a essere, lo divide da sé, facendogli sperimentare la propria finitezza. Nel momento in cui accetta il linguaggio, infatti, il soggetto si dispone a mediare il proprio desiderio, riferendolo al simbolo e abbandonando, quindi, la sua pretesa di un soddisfacimento assoluto, la quale non terrebbe conto delle esigenze della realtà. Con l’adozione del significante da parte del soggetto, Lacan esprime il passaggio dal principio di piacere, che vuole “tutto e subito”, al principio di realtà, disposto a differire il soddisfacimento. Il significante non appaga pienamente il desiderio del soggetto ma gli impone la propria forma, dunque veicolandolo lo censura, investendolo di un’alterità che lo esprime e lo tradisce al tempo stesso.

Il soggetto, dal canto suo, percepisce di essere da sempre introdotto e coinvolto in un gioco coercitivo che gli è parzialmente estraneo, il meccanismo del linguaggio, nel quale il suo desiderio non è soddisfatto, ma solamente rinviato, spostato da una parola all’altra. Questo scorrimento è l’obiettivo del rifiuto che si esprime nell’angoscia, la quale si configura come la ripresentazione di uno stadio originario e fantasmatico nel quale il soggetto si trovava in una condizione di omeostasi. Il moto angoscioso si origina da quel fondo di resistenza, più o meno marcato, che l’io nutre nei confronti della soluzione simbolica, fondo che viene rimosso nello svolgersi dell’articolazione linguistica ma che, tuttavia, preme su quest’ultima come il residuo di una negazione inespressa.

L’angoscia, quindi, si riferisce a qualcosa di assolutamente primario, anteriore persino alla rimozione originaria: il suo oggetto precede il

trauma della nascita, è qualcosa di indistinto, una sorta di totalità ancestrale. Questa esperienza si ripresenta “davanti allo specchio”, laddove il bambino effettua una sintesi immaginaria del proprio corpo in frammenti, e percepisce il suo riflesso come alterità e unità al tempo stesso. C'è un resto, uno scarto tagliato fuori dalla cornice dello specchio, che non rientra nella scena di identificazione del soggetto, qualcosa che, però, pur rimanendo esclusa, ritorna prepotentemente, stravolgendo l'ormai acquisita distinzione di dentro e fuori. È quello che Lacan chiama oggetto *a*, il quale trattiene il soggetto nella macchina del linguaggio e che, proprio per questo motivo, diviene la mira del rifiuto del simbolico, l'angoscia.

La dimensione del significante non è nient'altro, se volete, che ciò in cui si trova preso un animale all'inseguimento del suo oggetto [...]. Il fantasma, *S* barrato in rapporto ad *a*, assume qui un valore significante dall'entrata del soggetto in questa dimensione, la quale lo riconduce a quella catena indefinita di significazioni che si chiama destino. Al destino possiamo sfuggire indefinitamente, ma si tratterebbe di ritrovare proprio il punto di partenza: in che modo il soggetto è entrato in questa faccenda del significante? (Lacan, 1962-1963, pp. 73-74)

Il soggetto psicoanalitico, dunque, “non è più padrone in casa propria” e, ancor più radicalmente, quello lacaniano è nella “mancanza a essere”, “emerge nel sottrarsi” (cfr. Palombi, 2009, p. 148), e, heideggerianamente, la sua possibilità più pura risiede nella morte, non fisica ma di una vita che si caratterizza come “evanescenza”.

Come anticipato, su questo punto la decostruzione è molto prossima al discorso psicoanalitico: come sostiene Caterina Resta, infatti, «non la vita o la morte – per Derrida – caratterizzano l'esistenza, ma la *sopra-vivenza*, una vita che *ospita* in sé la morte, che ha il coraggio (un “coraggio che trema”, non “virilisticamente” inteso) di *sop-portarla*,

che la *porta* in sé, come una madre porta in grembo il proprio bambino» (Resta, 2017, p. 205).

Il filosofo francese, come si è visto, sostiene che la singolarità ospiti in sé un'alterità irriducibile, che l'accoglienza dell'altro venga addirittura prima dell'identità stessa e che, quindi, il soggetto non sia mai "*chez soi*", ma *unheimlich*.

La logica del vivente, dunque, non può essere quella della protezione dell'identità, intatta e pura, di contro all'alterità, non è la conservazione della vita di fronte alla morte: l'esistenza del soggetto umano dipende dalla possibilità di distaccarsi dal presente, rilanciandosi al di là di questo attraverso quell'alterità irriducibile che non costituisce solo una minaccia per la vita, ma anche la sua stessa condizione di possibilità. Il soggetto, fin dalla nascita, deve rinunciare a sé ed es-porsi all'altro.

Da quando ho rapporto col mio corpo, dunque dalla mia nascita, io non sono più il mio corpo. Da quando ho un corpo, io non lo sono, quindi non l'ho. Questa privazione istituisce e istruisce il mio rapporto con la mia vita. Il mio corpo mi è stato dunque rubato da sempre. Chi ha potuto rubarlo, se non un Altro, e in che modo ha potuto impadronirsene fin dall'origine, se non si è introdotto al mio posto nel ventre di mia madre, se non è nato al mio posto, se io non sono stato derubato alla nascita, se non mi è stata sottratta la mia nascita, come se il nascere puzzasse già da tempo di morte? (Derrida, 1965, p. 233)

Nella riflessione derridiana questa ex-appropriazione prende spesso il nome di "segreto", il quale non potrà mai essere svelato bensì consiste proprio nell'inaccessibilità e nell'impossibilità, cifre dell'esistenza singolare. Non si tratta, quindi, dell'appropriabilità o meno dell'io in quanto sé stesso: giungere all'appuntamento "con la morte" non significa diventare finalmente padroni di sé, anzi, al contrario, pervenire alla più radicale espropriazione.

La riaffermazione della sopravvivenza indica, dunque, l'affermazione della vita al di là dell'opposizione tra essa e la morte, figlia della nostra tradizione, la quale intende l'esistenza dell'essere umano come pienezza, identità assoluta e incondizionata. Eludere la possibilità della morte significa, invece, rimuovere anche la vita e, per questo motivo, la *differaenza* si configura come l'es-posizione della seconda alla prima e, quindi, dell'io all'altro.

Le pulsioni di vita non si oppongono alla pulsione di morte, bensì «sono la stessa pulsione nel suo differire (deviare, ritardare) da sé (Facioni, Regazzoni, Vitale, 2012, p. 110).

Se la morte, la possibilità più propria del *Dasein*, è la possibilità della sua impossibilità, diviene la possibilità più impropria e più espropriante, la più inautenticante. Il proprio del *Dasein*, nell'interiorità più originaria della sua possibilità, si vede dunque contaminato, parassitato, diviso dal più improprio (Derrida, 1996, p. 67).

Continuamente, in ogni istante, un'esistenza singolare è chiamata a ospitare la propria morte, ad accogliere l'alterità irriducibile di un segreto che custodisce e che, a sua volta, la custodisce.

Quella derridiana è, senza dubbio, una soggettività "aperta", giacché, al suo interno, ospita un fuori che ne «riapre incessantemente i bordi» (Resta, 2017, p. 210).

Possiamo, dunque, ragionevolmente, per definirla, prendere in prestito da Lacan la figura topologica del nastro di Moebius, la quale rovescia e decostruisce le opposizioni gerarchiche prodotte dalla tradizione metafisica: «l'origine in sé non è più tale, non è più semplice, non è più identica a se stessa, e non è dunque più origine perché porta in sé fuori di sé, come propria condizione di possibilità e impossibilità, l'alterità, la *differaenza*» (Facioni, Regazzoni, Vitale, 2012, p. 64).

5. Testimonianza

La nozione di segreto assoluto circola in tutte le prove dell'impossibile [...], vale a dire l'ospitalità, la responsabilità, l'amicizia, il dono e il perdono. Nella misura in cui tali esperienze impossibili sono un altro modo di dire l'evento. Non c'è evento senza racconto, ma neanche racconto possibile dell'evento; la letteratura è l'impossibile racconto, la *dé-monstration* di questo impresentabile, dell'ordine del non-visibile, che è il segreto assoluto (Vergani, 2000, p. 137).

Come ben racconta l'espressione "letteratura del segreto", quest'ultimo è intrecciato per due versi alla prima: in primo luogo la letteratura è il racconto, reiterato e ripetuto all'infinito, del segreto assoluto; in secondo luogo il segreto custodisce la letteratura, in quanto ne è l'oggetto. Il racconto, dunque, è la condizione di possibilità del dono dell'evento, «la verità del segreto dipende dalla finzione del racconto, è dunque una follia della verità» (*ivi*, p. 141). Dire il segreto è dire l'impossibile, parlare di qualcosa senza averne la facoltà.

Da ciò consegue anche la nozione derridiana di "testimonianza", per la quale la ritenzione dell'esperienza singolare dipende dalla possibilità della sua iterazione: della presenza non c'è altra esperienza possibile che quella dell'attestazione postuma.

La struttura della scrittura è, quindi, per essenza, testamentaria, votata alla morte, funziona "in assenza" e, quindi, ogni letteratura nasconde il desiderio di non essere rivelata fino in fondo, custodendo intimamente una nuova promessa di senso.

La traccia non essendo una presenza ma il simulacro di una presenza che si disarticola, si sposta, si rinvia, non ha propriamente luogo, la cancellazione appartiene alla sua struttura [...]. La cancellazione che la costituisce fin dall'inizio come traccia, che la installa in quanto

cambiamento di luogo e la fa comparire nella sua apparizione, la fa uscir da sé nella sua posizione (Derrida, 1968, p. 53).

Il testo di Igor Pelgreffi, dal quale abbiamo preso le mosse per questo scritto, riesce pienamente, a nostro avviso, a svolgere la funzione di testimone, inteso come «il terzo, il *superstes* che sopravvive» (Derrida, 1995, p. 44), permettendo così la sopravvivenza, ossia la custodia del segreto assoluto come promessa sempre in riserva.

Le parole degli intellettuali italiani che scorrono nelle pagine del testo, infatti, ben lungi dall'essere sentenze, sono impegni necessari di riletture, pazienti "temporeggiamenti", "messe fra parentesi del senso", rispetto ad un uomo - e, quindi, a un testo, a un'opera - che ancora ha molto da dire, che "si attende" inquietamente, che attende di "essere parlato", di essere (de)costruito, come Jacques Derrida.

Intendersi è l'esperienza più normale e più impossibile. Si potrebbe innanzitutto concluderne che la fonte è sempre altra e che ciò che si intende, non intendendo se stesso, viene sempre da altrove, da fuori e da lontano [...]. Quando io (mi) parlo senza muovere la lingua e le labbra, credo di intendermi mentre la fonte è un'altra; oppure credo che siamo in due, mentre tutto avviene "in me" (Derrida, 1971, p. 381).

Bibliografia

- Adami, V. (2017), *Intervista*, in Pelgreffi (2017), pp. 327-347.
Agosti, S. (2017), *Intervista*, in Pelgreffi (2017), pp. 49-69.
Berto, G. (2004), *Pensare "secondo l'aporìa"*, in Derrida (1996).
Dalmasso, G. (2017), *Intervista*, in Pelgreffi (2017), pp. 163-184.
Derrida, J. (1964), *Violenza e metafisica*, in Id. (1967c), pp. 99-198.
Id. (1965), *Artaud: la parole soufflée*, in Id. (1967c), pp. 219-254.
Id. (1967a), *Della grammatologia*, tr. it., Jaca Book, Milano 1988.

- Id. (1967b), *La voce e il fenomeno*, tr. it., Jaca Book, Milano 1997.
- Id. (1967c), *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino 1990.
- Id. (1968), *La différance*, in Id. (1972), pp. 29-57.
- Id. (1971), «Qual quelle». *Le fonti di Valéry*, in Id. (1972), pp. 353-392
- Id. (1972a), *Margini della filosofia*, tr. it., Einaudi, Torino 1997.
- Id. (1972b), *Posizioni*, tr. it., Bertani Editore, Verona 1975.
- Id. (1978a), *Il fattore della verità*, tr. it., Adelphi, Milano 1978.
- Id. (1978b), *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, tr. it., Adelphi, Milano 1991.
- Id. (1982), *Sopra-vivere*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1982.
- Id. (1987), *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris.
- Id. (1991), *La mano di Heidegger*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1991.
- Id. (1993), *Kôra*, tr. it., Jaca Book, Milano 1997.
- Id. (1994), «Essere giusti con Freud». *La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, tr. it., Cortina, Milano 1994.
- Id. (1995), *L'istante della mia morte*, in *aut-aut*, n. 267-268, pp. 38-56.
- Id. (1996), *Aporie - Attendersi ai "limiti della verità"*, tr. it., Bompiani, Milano 2004.
- Id. (2006), *L'animale che dunque sono*, tr. it., Jaca Book, Milano 2006.
- Facioni, S., Regazzoni, S., Vitale, F. (2012), *Derridario. Dizionario della decostruzione*, Il melangolo, Genova.
- Ferraris, M. (1990), *Postille a Derrida*, Rosenberg e Sellier, Torino.
- Freud, S. (1919), *Il perturbante*, in Id. (1967-1980), vol. IX.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Lacan, J. (1962-1963), *Il seminario. Libro X. L'angoscia*, tr. it., Einaudi, Torino 2007.
- Id. (1964), *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2002.
- Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma.

- Id. (2011-2012), *“La riproduzione interdetta”: ermeneutica e ripetizione in un confronto tra Lacan e Derrida*, in *Bollettino filosofico*, n. 27, pp. 127-144.
- Id. (2012), *Chiasmi: Derrida e Lacan*, in Pesare (2012), pp. 65-78.
- Pelgreffi, I. (2017) (a cura di), *Derrida chi? Un ritratto, tredici interviste*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Resta, C. (1990), *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini e Associati, Milano.
- Id. (2017), *Intervista*, in Pelgreffi (2017), pp. 185-214.
- Rovatti, P. A. (1998), *Il paiolo bucato. La nostra condizione paradossale*, Cortina, Milano.
- Id. (2017), *Intervista*, in Pelgreffi (2017), pp. 95-112.
- Sini, C. (2017), *Intervista*, in Pelgreffi (2017), pp. 113-140.
- Stein, G. (1938), *Picasso*, tr. it., Adelphi, Milano 1973.
- Vergani, M. (2000), *Jacques Derrida*, Mondadori, Milano.
- Vitale, F. (2008), *Spettrografie. Jacques Derrida tra singolarità e scrittura*, Il Melangolo, Genova.

Abstract

Reflections on philosophy and psychoanalysis starting from the interview by Igor Pelgreffi

This essay deals with the Derridean concept of subjectivity, which tips its hat towards psychoanalysis, in particular Lacanian psychoanalysis, with which the French philosopher has always had a controversial relationship. It will emerge that even for the latter, in fact, the ego is passed through by the other, and that identity finds its most complete expression in death, understood as absolute expropriation.

Keywords: Derrida, Psychoanalysis, Identity, Secret, Death.