

Il pas di Derrida fra decostruzione e psicoanalisi

Abstract: *Derrida's Pas between Deconstruction and Psychoanalysis*

This paper follows some traces of a problem that often emerges in Jacques Derrida's works: the relation between the *devil* and psychoanalysis. Many references to this connection appear in his texts, even if they have not been explored by Derrida's readers yet. *The Post Card. From Socrates to Freud and Beyond* (1980) is the main text of this investigation, as this book introduces two conceptual figures that often return in Derrida's deconstruction. The first one is the *step*, which refers both to the devil's limping and to Freud's speculation in *Beyond the Pleasure Principle* (1920). The second one is the expression "devil's advocate", used by Freud in the same text to present and justify his theoretical discoveries. This article claims that both these figures hide a deep connection with Derrida's conception of deconstruction.

Keywords: Deconstruction, Derrida, Fort/da, Freud, Psychoanalysis

No, non sono il diavolo, nemmeno tu, ma lo possediamo ed è diabolicamente che nel corso degli anni ci perseguitiamo con inverosimili storie di contratto o [...] di doppio contratto...
(J. Derrida, *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*)¹

La citazione che abbiamo posto in esergo è tratta da *Invii*, prima delle quattro sezioni de *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là* (1980), opera composta dai «resti di una corrispondenza [...] distrutta»², scritta da Jacques Derrida ma, si potrebbe *anche* azzardare, mai giunta a destinazione – azzardo motivato da uno dei motivi teorici principali che innervano il testo: quello, appunto, secondo cui «una lettera può sempre – e dunque deve – non arrivare mai a destinazione»³. Inauguriamo queste pagine con questa frase perché, assumendo *La cartolina* come perno della nostra indagine, intendiamo qui seguire la *traccia* di un tema che emerge sovente fra le pagine di Derrida: quello della *diabolicità*. In molti dei suoi scritti incentrati sulla psicoanalisi, infatti, non è raro imbattersi in riferimenti alla figura del «diavolo» o, più generalmente, in elementi «demonici» o «diabolici»⁴. La decostruzione di Derrida, insomma, appare infestata non solo da «fantasmi» e «spettri»⁵, ma anche dal diavolo – o comunque attraversata da una certa tensione diabolica – e seguire le apparizioni di questa figura può rivelarsi fruttuoso per un duplice motivo: contribuire a seguire una delle innumerevoli «disseminazioni» cui dà luogo lo snodarsi del percorso filosofico derridiano; osservare da un'angolatura inedita⁶ il modo in

* Università della Calabria.

¹ Derrida (2017), p. 94.

² Ivi, p. 13.

³ Ivi, p. 116; cfr. pp. 115-118. Tale tema è sviluppato da Derrida come risposta e contrappunto all'idea opposta di Jacques Lacan secondo cui «ciò che vuol dire "la lettera rubata" [...] è che una lettera arriva sempre a destinazione» (Lacan, 2002, p. 38).

⁴ A ben vedere, la figura del diavolo appare sovente nelle sue conferenze e nei suoi seminari, nei suoi libri e nei suoi scritti, pure in luoghi apparentemente avulsi da temi e problemi di carattere psicoanalitico. Il carattere vertiginoso della produzione derridiana – dovuto tanto alla quantità quanto alla scrittura dei suoi testi – c'impedisce, tuttavia, di seguire dettagliatamente tutte queste apparizioni. È possibile farsi un'idea (approssimativa) di queste numerose occorrenze consultando il *Derridex*, un indice informatico dei concetti e delle espressioni derridiane disponibile al sito <https://idixa.net/Pixa/pagixa-0506091008.html>.

⁵ Sul tema dello spettro, che attraversa l'intera filosofia di Derrida, oltre al celebre Derrida (1994a), si vedano i testi di Palombi (2017, 2018), Vitale (2008).

⁶ Nelle ricerche bibliografiche condotte per la preparazione di questo saggio non abbiamo incontrato alcuno studio interamente dedicato a questo tema. Fanno eccezione due titoli che accostano il nome di Derrida al

cui la psicoanalisi s'impasta col "metodo" decostruzionista, concorrendo alla sua formulazione e alla sua pratica.

In merito a quest'ultimo punto, infatti, bisogna considerare come, da una parte, in «tutti i [...] testi» di Derrida sia inscritta una «"portata" psicanalitica»⁷, al punto ch'egli stesso si è definito perentoriamente come un «amico della psicoanalisi»⁸. Eppure, dall'altra parte, proprio in virtù di questa stessa amicizia – la quale sancisce il «diritto, se non addirittura il dovere, di dire la verità a coloro che lavorano o soffrono» all'interno della corporazione psicoanalitica⁹ – Derrida non ha mai smesso di marcare la «differænza»¹⁰ che lega fra loro e lavora continuamente la decostruzione e la psicoanalisi. Così, da un lato, la «rivoluzione psicoanalitica»¹¹ e quella decostruttiva condividono la necessità di operare una «conversione» continua, poiché nessun cambiamento «è mai chiaro, univoco, omogeneo» ed esse devono scendere a patti «con ogni sorta di residui in ragione della stessa identità dei vecchi nomi». Tale problematica, dunque, è decisiva «per ogni rivoluzione (teorica o d'altro genere) che voglia definire rigorosamente le strategie del proprio discorso, la forma della sua irruzione o della sua effrazione nello spazio discorsivo tradizionale»¹². Dall'altro lato, però, la decostruzione si propone il compito di «fratturare» tanto la chiusura «che mantiene il problema della scrittura [...] al riparo della psicanalisi», quanto «quella che tanto spesso rende il discorso psicanalitico cieco di fronte a una certa struttura della scena testuale»¹³.

Per stanare il diavolo che abita la scena della scrittura psicoanalitica, per metterci sulle sue tracce, seguiremo due figure, distinte ma intrecciate fra loro, attraverso cui si manifesta nei testi di Derrida: ovvero il passo diabolico e l'*advocatus diaboli*.

1. A passo di diavolo

Con un gioco di parole, il primo passo da compiere è l'introduzione della figura del *passo*, che ricorre frequentemente nelle pagine di Derrida e che rinvia (anche) alla diabolicità: il diavolo, infatti, si muove con un passo irregolare, è zoppo. In particolare, un saggio dedicato ad alcuni racconti di Maurice Blanchot e intitolato *Pas* (1976) può intradarcì sul giusto cammino. La precisazione secondo cui questo testo si costruisce soprattutto attraverso una rilettura, una re-citazione, di alcune pagine appartenenti alla composizione letteraria di Blanchot – e in particolare al racconto *Thomas l'obscur* (1941) – non è affatto peregrina. Non solo poiché una delle esigenze derridiane consiste nella decostruzione dell'idea di "letteratura" alimentata dai «sospetti» nei confronti della sua stessa «denominazione» e soprattutto rispetto a quanto «ne assoggetta il concetto alle belle lettere, alle arti, alla poesia, alla retorica e alla filosofia»¹⁴. Ma anche perché, secondo il filosofo francese, proprio in «taluni testi classificati come "letterari"» è all'opera la «manifestazione

diavolo: Tonda (2005) e Smith (2009). Entrambi, però, hanno scarsa attinenza col tema del diavolo in Derrida né, più generalmente, con i problemi che qui affrontiamo. Per quel che concerne la stesura del presente lavoro, in relazione perlopiù alla lettura derridiana della psicoanalisi, abbiamo tenuto in considerazione i seguenti saggi: Cabestan (2007), Diodato (2016), Kofman (1984), Major (2001, 2002), Roudinesco (1986), Rovatti (1998), Vergani (2000), nonché alcuni di quelli presenti in Mallet, Michaud (a cura di) (2004).

⁷ Derrida (1999), p. 98.

⁸ Cfr. Derrida, Roudinesco (2001), pp. 271-273.

⁹ Ivi, p. 273. Il problema dell'istituzionalizzazione psicoanalitica è tematizzato esplicitamente in Derrida (2013), rielaborazione della conferenza tenuta, su invito dell'amico psicoanalista René Major, presso gli *Stati generali della psicoanalisi*, svoltisi a Parigi nel luglio del 2000.

¹⁰ D'altronde, per comprendere la genesi di questa nozione derridiana «è necessario passare per Freud» (Facioni, Regazzoni, Vitale, 2012, p. 88). La grafia che adottiamo in queste pagine (differænza) è stata introdotta in Italia per rendere la *différance* proprio dagli autori cui rinviamo.

¹¹ Espressione utilizzata in più luoghi da Derrida; cfr. ad es. Derrida (2013), p. 58; Derrida, Roudinesco (2000), p. 271.

¹² Derrida (1992), pp. 74-75.

¹³ Derrida (1999), pp. 98-99.

¹⁴ Ivi, p. 84. «Solo a partire dalla consapevolezza dell'impossibilità di determinare la letteratura come ente o di rintracciarle uno spazio proprio o, ancora, di decidere per una sua ancillarità o utilizzazione funzionale alla filosofia [...] è ipotizzabile un'approssimazione alla pratica derridiana tutta intrinseca all'irriducibilità categoriale delle opere cosiddette "letterarie"» (Facioni, Regazzoni, Vitale, 2012, p. 130).

e la decostruzione pratica della *rappresentazione* della letteratura¹⁵. Così, in linea con quanto intendiamo mostrare, non è un caso che la figura del diavolo, con il suo passo zoppicante, compaia in alcuni luoghi cruciali della scrittura occidentale¹⁶.

Facciamo subito un passo indietro verso il testo di Derrida. Il titolo del saggio in questione è stato tradotto in italiano come *Non/Passo* per rimarcare l'omografia e l'omofonia che il termine *pas* possiede in francese, indicando contemporaneamente il "passo" (o i "passi", al plurale è invariato) e la negazione "non"¹⁷. Derrida, proprio attraverso questa prossimità all'indistinzione, svolge le proprie analisi del testo blanchottiano. Quanto il filosofo osserva a proposito del titolo di un altro racconto di Blanchot – *Le pas au-delà* (1973) – vale *a fortiori* per il titolo del suo stesso saggio: «Il passo è dunque la parola passo e il passo, o il non/passa»¹⁸. Se consideriamo, inoltre, che Derrida propone una *recitazione* (nel duplice senso di una lettura ad alta voce e di una ripetizione della citazione) di alcuni *passi* della scrittura di Blanchot, diviene chiara la strategia che struttura il testo: ottenere un effetto di disseminazione tale per cui ogni volta che appare un "*pas*" questo sia riferibile, contemporaneamente, a una negazione, a un passo inteso come frammento recitato del racconto blanchottiano e alla traiettoria compiuta da un passo. È principalmente il contesto ad alludere, talvolta, verso uno di questi sensi (ma in realtà ve ne sarebbero ancora altri), senza mai tuttavia fossilizzare definitivamente il *pas* in uno di essi, mantenendo viva la differenza che lavora la parola internamente:

L'idea, la parola, non è dunque l'idea o la parola, ma nemmeno ciò che, ogni volta, dissimuliamo sotto queste parole [...]. E custodendo un vecchio nome, lo stesso, per procedere verso tale dissimulazione, tu non solo espliciti, non solo sveli secondo un gesto continuo: tu oltrepassi, in direzione del tutt'altro, la linea semantica, la linea del semantico, quella che sospende, nella paleonimia, la dissimulazione. E lo fai [...] con un passo al di là [...] riguardo all'opposizione tra una esplicitazione e una cesura¹⁹.

Il *passo* compiuto da Derrida lascia una traccia ambivalente, «riduce ed apre nello stesso tempo – con uno stesso passo che si nega e si conduce via da sé – la sua propria distanza»; pur collimando con la negazione, non è tuttavia «diviso da una negazione o denegazione di sé» poiché tale negazione non ha nulla di dialettico, non è un *passo* di riappropriazione, di ritorno a sé del medesimo²⁰. In questo modo esso appare paradigmatico della decostruzione dal momento che una delle cifre caratteristiche di quest'ultima consiste nel resistere a ogni «tentativo di definizione e riappropriazione teorica, a qualsiasi tentativo di ricostruzione»²¹.

Prima di accordare il ritmo del nostro passo con quello psicoanalitico²², leggiamo ancora un passo del saggio su Blanchot per sorprendere una prima apparizione diabolica. Per

¹⁵ Derrida (1999), pp. 83-84.

¹⁶ Si consideri, ad esempio, il *Faust* (1808) goethiano. Nella scena della Cucina della Strega, Mefistofele sostiene che «La civiltà, che affina tutto il mondo, / è arrivata anche al diavolo. / Il fantasma nordico ormai è sparito: / dove sono le corna, la coda e gli ugnelli?» (Goethe, 1970, p. 31). Eppure, giusto nella scena precedente egli stesso era stato notato da uno dei buontemponi presenti nella Taverna di Auerbach a Lipsia, che domandava: «che ha quel tale che zoppica da un piede?» (ivi, p. 26). Si può rinunciare alle corna del diavolo, dunque, ma il suo *passo* zoppicante resta inconfondibile... Occorre sottolineare, inoltre, ch'è proprio il Mefistofele goethiano a comparire nelle pagine conclusive di *Resistenze* (1991), testo derridiano che tratta del concetto di resistenza in psicoanalisi; cfr. Derrida (2014), pp. 103; 110-112.

¹⁷ Per una esposizione dettagliata di tutte le «poste in gioco» nel *Pas* derridiano rinviamo alla dettagliata *Nota del traduttore* che introduce la raccolta di scritti in cui è incluso il saggio, cfr. Derrida (2000), pp. 69-72. Notiamo, inoltre, come sull'omofonia e sull'omografia di *pas* (passo) e *pas* (non) aveva già richiamato l'attenzione Lacan nel corso del suo quinto seminario, *Le formazioni dell'inconscio* (1957-1958). Lo psicoanalista francese aveva riletto la teoria freudiana del *Witz* (il «motto di spirito») attraverso la coppia di espressioni «poco-di-senso» e «passo-di-senso»; cfr. Lacan (2004), pp. 81-100. Ambedue i temi (quello del *Witz* e quello del «pas-de-sens») sono echeggiati dal testo derridiano; cfr. Derrida (2000), pp. 116; 131.

¹⁸ Derrida (2000), p. 113.

¹⁹ Ivi, p. 142.

²⁰ Ivi, p. 94. Sul rapporto che la differenza e la decostruzione intrattengono con la contraddizione e con la dialettica hegeliana cfr. ad es. Derrida (1997), pp. 48-49; Id. (1999), pp. 55-59.

²¹ Facioni, Regazzoni, Vitale (2012), p. 60.

²² Sul ritmo del passo derridiano in relazione a quello psicoanalitico cfr. Facioni (2019), pp. 35-38.

dispiegare la scena della sua comparsa bisogna ricordare che queste pagine derridiane sono composte, similmente a molti scritti blanchottiani²³, come uno pseudo-colloquio: possiedono una struttura apparentemente dialogica, ottenuta per giustapposizione, talvolta anche disordinata, di affermazioni e risposte, senza tuttavia rendere riconoscibili due *firme* distinte. Pertanto, a una breve osservazione che collega il *passo* con la «diabolicità» del cammino che ne deriverebbe, segue, in risposta, la precisazione secondo cui «la duplicità diabolica opera in vista del dominio, si esenta con la presunzione di sfuggire alla sua stessa trappola, crede ancora che il dedalo, il labirinto, la scala siano uno spazio in cui tendere le sue trappole, e non lo spaziarsi stesso del suo non/passato, del suo proprio non/passato»²⁴. Derrida sembra qui puntualizzare la differenza fra il *non-passato* blanchottiano e quello diabolico, dal momento che la *duplicità* di quest'ultimo si accompagnerebbe a una pretesa (illusoria) di dominio, di sovranità²⁵, che assume le scale e i labirinti²⁶ come trappole, mentre il non/passato di Blanchot sembra consapevole del fatto che è il suo stesso incedere a produrre tali spazi.

Questa prima manifestazione diabolica ci permette di fare ritorno al testo cardine della nostra interrogazione (*La cartolina*) e collegarci al tema psicoanalitico. Il primo invio utile in tal senso è datato 3 settembre 1977. Derrida vi riferisce di un libro in corso di elaborazione, nel quale sarà centrale il problema del «lascito» (e *Lascito di Freud* è appunto il titolo del secondo capitolo di *Speculare – su “Freud”*, seconda delle sezioni che compongono *La cartolina*). Scrive Derrida che questo libro «si intitolerà senza dubbio *Lascito di Freud*: a causa dell'andatura [...], del *passo/non [pas]* di Freud che in *Al di là* non avanza mai, e di cui seguo tutto il percorso, la deambulazione, la preambulazione interminabile»²⁷. Ecco dunque un primo riferimento al tema del *passo* di Freud, o più precisamente al *passo* che il *padre* della psicoanalisi adotta in *Al di là del principio di piacere* (1920), opera che, com'è noto, segna una tappa fondamentale per lo sviluppo della teoria e dell'istituzione psicoanalitiche.

Non potendo tirare tutti i «fili» che compongono la matassa di (r)invii implicita in questa citazione, ci limitiamo a rilevare come, per Derrida, i temi dell'invio e del lascito, della paternità (non solo «biologica» ma pure di un'istituzione) siano collegati *anche* al problema del *passo*, nella misura in cui sono tutti accomunati dall'incedere del *Fort/da* freudiano²⁸. Le «ipotesi speculative»²⁹ che Freud avanza e non avanza, propone e ritira nel libro del 1920, sono affatto omologhe al celebre «gioco» del rochetto giocato dal nipote. Procedendo con la lettura degli invii derridiani ci soffermiamo poi sulle due lettere, rispettivamente, del 4 e del 18 maggio 1978. Nella prima, Derrida sostiene che non appena avrà smesso «di zoppiare («ma come dice la scrittura, zoppiare non è peccato», sono le ultime parole di *Al di là...*, la caduta, o l'invio), la [sua] prima visita sarà al PP di Ginevra»³⁰. Rileviamo qui, oltre alla riferimento alla zoppia, come il PP di Ginevra che Derrida intende visitare sia il *Palais des Postes* (Palazzo delle Poste), in linea col desiderio – che attraversa tutta *La cartolina* – di un «progetto impossibile» da scrivere: la «storia delle poste», progetto impossibile poiché dovrebbe concernere «la possibilità stessa della storia, anche di tutti i concetti di storia, di tradizione, di trasmissione o delle interruzioni, degli storni»³¹. Ma PP è anche l'abbreviazione utilizzata da Derrida per riferirsi al Principio di Piacere freudiano. Nella seconda lettera, Derrida ritorna più diffusamente sul *passo* zoppiante freudiano:

²³ Cfr. ad es. Blanchot (2015), pp. 32-40; 72-79; 80-89.

²⁴ Derrida (2000), pp. 145-146.

²⁵ «La diabolicità, questo doppio della sovranità, non sarebbe ciò che è se la sua trappola non potesse assumere tutte le forme del sovrano [...]. Il sovrano intrappola il diavolo, dandogli così ragione e rischiando di lasciargli l'ultima parola» (ivi, p. 146).

²⁶ Notiamo di sfuggita come i labirinti blanchottiani echeggino la «cripta» dell'Uomo dei lupi freudiano; cfr. Derrida (1992).

²⁷ Derrida (2017), p. 55.

²⁸ Il celeberrimo *passo* freudiano è presente in Freud (1977a), pp. 200-203.

²⁹ È l'espressione con cui Freud introduce il testo (cfr. ivi, p. 193) e sulla quale, a sua volta, *specula* lo stesso Derrida.

³⁰ Derrida (2017), p. 131.

³¹ Ivi, p. 68.

«Rileggo *Al di là...* [...] (tutto è in lui meravigliosamente *ermetico*, cioè postale e *lento* – [...] claudicante, indolente: non ci dice NIENTE, non fa un passo che non venga ritirato in quello successivo. Tu dirai che Ermes non zoppicava, aveva ali ai piedi [...] ma non è in contraddizione, zoppicare non gli impedisce, al vecchio, di correre e di volare»³².

Ancora una volta il passo freudiano è additato come zoppicante, claudicante. E in questa lettera Derrida aggiunge che il riferimento alla zoppia è presente nella stessa conclusione del testo freudiano: «Ciò che non si può raggiungere a volo, occorre raggiungerlo zoppicando... La Scrittura dice che zoppicare non è una colpa»³³. Che Freud zoppichi nell'*Al di là del principio di piacere* è un punto dirimente per la lettura derridiana; che lo segnali egli stesso alla fine del testo ci dimostra la sua rilevanza. Il problema della zoppia, il ritmo di questo passo zoppicante che suona "*Fort/da*", sostiene infatti in *Speculare – su "Freud"*, coincide con «quello della coazione a ripetere nel suo rapporto alla padronanza del PP»³⁴. Una lunga serie di considerazioni svolte qualche pagina più avanti ce lo conferma. Secondo Derrida, nel testo di Freud è «necessario che lo zoppicamento sia innanzitutto il ritmo stesso della marcia, *unterwegs*», poiché è lo stesso padre della psicoanalisi a impostare il «ritmo» dell'incedere come «zoppicamento» per anticipare «qualsiasi aggravamento accidentale che potrebbe far zoppicare lo zoppicamento stesso»³⁵. Se Freud non avanza, a rigore, alcuna tesi (è questo uno dei punti centrali della lettura derridiana) è perché la stessa speculazione si dà come ritmo il passo di uno zoppo, un passo che

è necessario che funzioni male affinché funzioni; [...] se è necessario che funzioni, deve funzionare male. Zoppica bene, non è vero? L'allusione allo zoppicare, sull'ultima riga del libro, è *in relazione* obliqua, laterale, pungente con l'approccio stesso di Freud. Essa designa innanzitutto [...] una legge del *progresso* scientifico; appartiene [...] a una specie di discorso del *metodo*. Ma si legge anche in relazione con l'andatura o il *fort:da* [...]. Direi perfino che ne è anche la relazione, il racconto contratto. E la traduzione. La citazione del poeta ri-marca tutto in una scena di scrittura senza bordo [...]. Ciò [ça] si immobilizza tutt'a un tratto sullo zoppicamento, al momento di superare l'ultima riga del testo. Ma attenzione, stava per ripartire, era partito per ripartire, una volta di più. Stava per ricominciare. L'ultima pagina, appena prima che il grande speculatore decidesse, si saprà mai perché, "basta", egli aveva corso il rischio di proporre ancora un passo in più, che sarebbe stato, non ne dubitiamo, una volta di più, un passo in più per niente, nient'altro che il ritmo³⁶.

È a questo punto che tutti gli elementi osservati possono finalmente essere disposti in direzione di quella *evocazione* demonica verso la quale muoviamo i nostri incerti passi e la cui pertinenza travalica la eco di una delle associazioni più diffuse nell'immaginario popolare occidentale – quella, appunto, secondo cui il diavolo zoppica. È lo stesso Derrida, infatti, a operare esplicitamente questo accoppiamento, allorché nota come il «fantasma del demoniaco, addirittura del diabolico, riappare a tempo in *Al di là...* spirito ritornante [*revenant*] – sottomesso a un ritmo», fantasma che «merita che se ne analizzino i passaggi e l'andatura, ciò che a ritmo cadenzato lo fa ritornare e lo scongiura»³⁷.

È chiaro a questo punto come sia il tema della coazione a ripetere, del *Wiederholungszwang*³⁸, a dettare questo passo diabolico. Nella misura in cui "introduce"³⁹

³² Derrida (2017), p. 132.

³³ Freud (1977a), p. 249. Si tratta della versione tedesca del tardo-romantico Friedrich Rückert, di un sermone del poeta arabo al-Hariri.

³⁴ Derrida (2017), p. 349. Il settimo e ultimo capitolo, prosegue con riferimento alla struttura del testo, «si chiude zoppicando con una referenza poetica alla zoppia. Citazione dalle Scritture citata dalla scrittura di un poeta [...], questa allusione alla zoppia cita in qualche modo il capitolo stesso, nella sua breve inutilità, lo fa comparire e testimoniare, lo fa notare come una specie di membro atrofizzato o deforme» (*ibidem*).

³⁵ Ivi, p. 366.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 242.

³⁸ In merito cfr. Laplanche, Pontalis (1993), pp. 79-82, Chemama, Vandermersch (2004), pp. 289-291.

³⁹ Sebbene occorra precisare come la coazione a ripetere fosse apparsa già in Freud (1975).

l'ipotesi speculativa di un "al di là" del principio di piacere, sul quale possiamo speculare a partire dalla constatazione di queste strane ripetizioni, il padre della psicoanalisi deve assumere un'andatura diabolica. In un seminario svoltosi parallelamente alla stesura de *La cartolina*, intitolato *La vie la mort* (1975-1976) ed edito solo di recente, Derrida asserisce esplicitamente che «la figura del demone, del demoniaco o del diabolico gioca un ruolo importante in *Al di là...*», testo che possiede «un'andatura diabolica» dal momento che «cammina senza avanzare», non cessa di «mimare la marcia, di fare un passo in più mentre non guadagna un *pas* di più in nessun momento»⁴⁰. È un «diavolo zoppo» che appare nel testo freudiano, proprio in virtù dell'andatura di «ciò che si oppone al principio di piacere»⁴¹. Parole che ritroviamo rielaborate ne *La cartolina*, laddove si sostiene che, nel libro di Freud, «la stessa andatura del testo è diabolica. Mima il passo, non cessa di procedere senza avanzare, abbozza regolarmente un passo in più senza guadagnare un pollice di terreno. Diavolo zoppo, come tutto ciò che trasgredisce il principio di piacere senza mai lasciar concludere l'attraversamento»⁴².

2. *L'avvocato del diavolo*

Sebbene claudicante, il diavolo che visita il testo freudiano possiede nondimeno un difensore d'eccezione che ne prende le parti. È lo stesso Freud, infatti, in *Al di là del principio di piacere* a presentarsi nei panni dell'«*advocatus diaboli*» per giustificare l'incertezza, l'avventatezza del «terzo passo» compiuto da questo scritto nella «teoria delle pulsioni»⁴³. Pur connesso col tema del passo e della zoppia, questa nuova figura dell'avvocato del diavolo introduce una dimensione ulteriore, obliqua rispetto a quella del gioco del *Fort/da* che faceva zoppicare sia l'andatura speculativa di Freud sia la sua speculazione.

Da un punto di vista testuale il riferimento a questa autopresentazione freudiana nei panni del difensore del demone ci sembra fondamentale, dal momento ch'è evocata in (quasi) tutte le apparizioni del diabolico derridiane connesse alla psicoanalisi che siamo riusciti a rintracciare. Avviene nel seminario *La vie la mort*, laddove Derrida sostiene che «bisogna fare attenzione, l'avvocato del diavolo [...], è più maligno del diavolo»⁴⁴, mentre in «*Essere giusti con Freud*» (1992), confessa che avrebbe voluto chiedere a Foucault (ormai scomparso), in relazione alla sua *Storia della follia nell'età classica* (1961), in che modo avrebbe interpretato i «riferimenti insistenti al demoniaco di colui che si trasforma [...] nell'«avvocato del diavolo»»⁴⁵. In *Resistenze* (1992), ricorda la propria lettura proposta di *Al di là del principio di piacere*, «libro che inizia [...] con l'apparizione di Mefistofele e dà la parola, se si può dire, all'«*advocatus diaboli*» della pulsione di morte»⁴⁶ e in *Mal d'archivio* (1995) – riferimento su cui ritorneremo più diffusamente – sostiene che «il Diavolo può [...] giustificare» nella pratica dell'archiviazione, la coabitazione della ripetizione (necessaria appunto per tale pratica) e della pulsione di morte, esposta nel «libro dove Freud confessa di fare l'«*avvocato del diavolo*»»⁴⁷.

Ora, ciò che Derrida vuol rimarcare attraverso l'introduzione di questa allusione freudiana è che il diavolo è *doppio*, o meglio, che il diavolo appare nel segno della *duplicità*. «Qual è il diavolo di Freud?», domanda Derrida, per poi risponderci: quello «che egli imita o che rappresenta come suo «avvocato»»⁴⁸. Il diavolo è sia imitato, claudicando, dal padre

⁴⁰ Derrida (2019), p. 281. Abbiamo mantenuto il *pas* in francese per non comprometterne la summenzionata ricchezza di (r)invii cui dà luogo. Un centinaio di pagine prima i curatori del testo appongono la seguente nota alla fine della sesta seduta, che termina citando il nome di Freud: «Nel manoscritto, una freccia discende qui dal nome di "Freud" verso due parole: "diavolo zoppo"» (ivi, p. 180).

⁴¹ Ivi, p. 281.

⁴² Derrida (2017), pp. 242-243.

⁴³ Cfr. Freud (1977a), p. 244.

⁴⁴ Derrida (2019), p. 342.

⁴⁵ Derrida (1994b), pp. 90-91.

⁴⁶ Derrida (2014), p. 100.

⁴⁷ Derrida (2005), p. 24.

⁴⁸ Derrida (2017), p. 244.

della psicoanalisi, duplice nel suo caratteristico passo al ritmo di *Fort/da*⁴⁹; sia *difeso* attraverso la *fictio* dell'*advocatus diaboli*, duplice in quanto appare come doppio di se stesso. L'allusione freudiana al proprio ruolo di avvocato del diavolo, infatti, fa sì che il demone ritorni una seconda volta nel testo attraverso una modalità che non coincide né con una «rappresentazione immaginaria (di un doppio immaginario)» né con «un'apparizione in persona»⁵⁰. Questa modalità del ritorno, infatti, «sfida» la «distinzione» o la «opposizione» fra queste due opzioni perché è «come se il diavolo “in persona” ritornasse per raddoppiare il suo doppio. Allora, controfigura che raddoppia il suo doppio, esso deborda il suo doppio nel momento in cui non è altro che il suo doppio, doppio del suo doppio che produce l'effetto “*unheimlich*”»⁵¹.

Ci sono almeno due aspetti distinti da considerare in questo passo, il primo dei quali riguarda l'associazione con la *Unheimlichkeit* che emerge alla fine della citazione. L'associazione fra *Il perturbante* (1919) e *Al di là del principio di piacere* era già stata evocata proprio in relazione al diavolo nel seminario *La vie la mort*, laddove si sostiene che «questa figura del diabolico è uno dei tratti di passaggio, dei luoghi di passaggio fra *Al di là...* e il saggio quasi contemporaneo *Il perturbante*»⁵². Ancor prima, essa compare in una nota de *La disseminazione* (1972), con riferimento, però, alla «vocazione eudemonista» del tematismo mallarmeano⁵³. Quel che del diabolico lega per Derrida i due testi freudiani consiste, in primo luogo, nella «logica della duplicità senza originale»⁵⁴ che Freud introduce, come abbiamo visto, presentandosi nelle vesti del suo avvocato, riportandolo sulla scena come doppio del suo doppio e producendo, dunque, l'effetto perturbante. Il diavolo collega questi due scritti pure relativamente al materiale di cui si compongono; da una parte, *Il perturbante* si costruisce interamente attraverso rinvii a opere letterarie – e, fra questi, spicca la citazione del romanzo di Ernst Theodor Amadeus Hoffmann intitolato *Gli elisir del diavolo* (1815)⁵⁵. Dall'altra, secondo Derrida, anche in *Al di là del principio di piacere* la «finzione letteraria» non è “soltanto” tale, come vorrebbe dare a intendere la retorica freudiana, bensì «veglia [...], come [...] un demone, sulla struttura del *fort:da*, sulla sua scena di scrittura o di eredità in disseminazione»⁵⁶. Scena di scrittura su cui veglia la finzione letteraria e che Derrida infarcisce ulteriormente ponendo come esergo del proprio discorso una nota contenuta nella *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli* (1758) di Jean-Jacques Rousseau nella quale si racconta di una rappresentazione teatrale de *L'escalada* in cui il personaggio del diavolo è «sdoppiato» sulla scena, provocando lo «spavento» degli spettatori e l'interruzione dello spettacolo⁵⁷.

Il secondo aspetto che occorre rilevare è l'uso del verbo *défendre*, che in francese vuol dire tanto “difendere” quanto “proibire” e che ben esprime ancora una volta la duplicità diabolica di Freud. Scrive infatti Derrida che quest'ultimo prende le difese del diavolo «forse anche perché in questa difesa che lo difende gli sia proibito di ritornare in persona, altrimenti che per la rappresentazione del suo avvocato. Il doppio in questo processo è difeso/proibito»⁵⁸. In altre parole, il padre della psicoanalisi indossa i panni dell'avvocato

⁴⁹ Anche *La vérité en peinture* (1978) associa il diavolo al tema del doppio e del passo, più precisamente con riferimento al dipinto *Un paio di scarpe* (1886) di Vincent Van Gogh e alla polemica fra Martin Heidegger e Meyer Schapiro (cfr. Heidegger, 1968; Schapiro, 2004). «Sì, supponiamo per esempio due scarpe destre o due scarpe sinistre. Non fanno più coppia, strizzano gli occhi o zoppicano, non so, in un modo strano, inquietante, forse minaccioso e leggermente diabolico. A volte ho questa impressione con le scarpe di Van Gogh e mi chiedo se Schapiro e Heidegger non si affrettino a fare il paio per rassicurarsi» (Derrida, 1978, p. 302; cfr. anche *ivi*, pp. 273; 314-317; 381).

⁵⁰ Derrida (2017), p. 243.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Derrida (2019), pp. 281-282.

⁵³ Cfr. Derrida (2018), p. 265 nota; cfr. *ivi*, pp. 265-280.

⁵⁴ Derrida (2017), p. 307. Com'è noto, parte delle considerazioni freudiane sul doppio sono svolte a partire dal testo *Il doppio* (1914) di Otto Rank.

⁵⁵ Cfr. Freud (1977b), pp. 95 ss.

⁵⁶ Derrida (2017), p. 307.

⁵⁷ Cfr. Rousseau (1972), p. 266 nota.

⁵⁸ Derrida (2017), p. 244.

non solo per difendere il diavolo evocato dalla propria speculazione, ma pure per scongiurarlo il ritorno “in persona”, per proibirgli di apparire nuovamente sulla scena e per mantenerlo, dunque, nella sua manifestazione perturbante di doppio. D'altronde, la motivazione che spinge Freud a presentarsi come avvocato del diavolo è, lo abbiamo accennato, la giustificazione della «pura curiosità scientifica»⁵⁹ che lo instrada sul cammino di una speculazione estrema ed estremamente inconcludente, zoppa, per certi versi imbarazzata, percorso in *Al di là del principio di piacere*. Per questo l'*advocatus diaboli* «non è il diavolo. Ma è forse ancora più maligno», dal momento che lo rappresenta e dunque può prenderne le parti anche senza credergli, può «arrangiarsi per prendere le sue parti o per mettere il diavolo dalla sua parte senza mettersi dalla parte del diavolo [...] senza darsi, venderci o prometterci al diavolo. Nessun contratto al di là della rappresentazione»⁶⁰.

È opportuno a questo punto aggiungere un'ultima considerazione rimarcando come una certa eco del nesso fra il diabolico e il giuridico appartenga alla stessa radice del termine *śatan*. Questo sostantivo, infatti, possiede in ebraico (ed è usato nell'Antico Testamento con) «il significato di “colui che si oppone”, e di “avversario”, anche nel senso generico di nemico di guerra [...]. In due passi la parola è poi impiegata nel senso tecnico di “colui che sostiene l'accusa in giudizio”»⁶¹. Questa annotazione permette di compiere un breve *excursus* relativo a una manifestazione del diavolo che avviene in un altro testo derridiano dedicato alla psicoanalisi freudiana. Ci riferiamo a *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana* (1995), rielaborazione di una conferenza tenuta nel giugno del 1994 a Londra durante un simposio organizzato da René Major ed Élisabeth Roudinesco. Fra le questioni principali poste da Derrida in questa circostanza, oltre a quella eponima dell'archivio, spicca il problema del rapporto tra Freud, la psicoanalisi e l'ebraismo affrontato attraverso la rilettura di alcuni passi del libro di Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable* (1991)⁶². I primi accenni a questo tema nel testo di Derrida sono, infatti, significativamente introdotti dall'evocazione del diavolo. Il riferimento questa volta è al seguente passo de *Il disagio della civiltà* (1929): «A nessuno piace sentirsi ricordare com'è difficile far coincidere l'esistenza innegabile del male – la quale tale rimane nonostante le proteste della Christian Science – con la sua onnipotenza e suprema bontà. Il diavolo sarebbe un'ottima scappatoia per scagionare Dio, economicamente avrebbe la stessa funzione di scarico che spetta all'ebreo nel mondo degli ideali ariani»⁶³.

L'ipotesi di Freud paragona dunque il ruolo del diavolo a quello dell'ebreo dal punto di vista dello scarico economico che queste due figure consentono, rispettivamente, di fronte a Dio e agli ideali della razza ariana. Nella sua funzione di *avversario*, dunque, che come abbiamo visto è uno dei significati del termine ebraico *śatan*, è comunque possibile ravvisare una «teodicea» dal momento che «il male radicale può ancora servire, l'infinita distruzione può essere reinvestita [...], il Diavolo può così *giustificare*»⁶⁴. Tale ipotesi echeggia distintamente in almeno due degli aspetti indagati da questo testo. Da una parte, la già menzionata questione della psicoanalisi come «scienza ebraica»⁶⁵, che sembra così disporsi in contrapposizione diretta con teorie come quelle della Christian Science⁶⁶, evocata criticamente dallo stesso Freud. Come se, laddove quest'ultime protestano contro l'esistenza del male radicale, la psicoanalisi freudiana si disponesse più scaltramente nella

⁵⁹ Freud (1977a), p. 244.

⁶⁰ Derrida (2017), pp. 341-342.

⁶¹ Busi (1999), pp. 319-320. Mentre nel *Dizionario delle religioni* di Alfred Bertholet si legge: «Nell'Antico Testamento la parte di Satana [...] è quella dell'“accusatore” dinanzi al tribunale divino» (Bertholet, 1972, pp. 133-134).

⁶² In quest'opera Yerushalmi intende rimarcare la rilevanza della cultura e della religione ebraica per la formazione del giovane Freud; cfr. Yerushalmi (1991), p. 64.

⁶³ Freud (1978), p. p. 607.

⁶⁴ Derrida (2005), pp. 23-24.

⁶⁵ Cfr. ad es. *ivi*, p. 59.

⁶⁶ Freud si riferisce al Cristianesimo scienziato (*Christian Science* il nome inglese), movimento fondato nella seconda metà dell'Ottocento da Mary Baker Eddy la quale, influenzata dalle teorie sulla guarigione mentale di Phineas Quimby, sosteneva, appunto, l'inesistenza e l'illusorietà del male, che sarebbe causato da convinzioni e credenze errate. In merito si leggano le pagine dedicate al tema da Zweig (2005).

posizione di avvocato, testimoniandone l'innegabile esistenza per difenderlo, nel doppio senso prima osservato: rappresentarne la presenza, senza sottoporla ad ablazione (come vorrebbe il cristianesimo scienziato), proibirne il ritorno e dunque sfruttarne la potenza. Dall'altra parte, essa si lega al principio economico che Derrida sorprende all'opera nell'archivio freudiano. Questo, infatti, che lavora alla «possibilità della memorizzazione, della ripetizione, della riproduzione» è, per ciò stesso, contemporaneamente attraversato dalla distruzione derivante dal fatto che «la logica della ripetizione» è, per Freud, «indissociabile dalla pulsione di morte» e dunque l'archivio «lavora sempre», anche «e a priori contro se stesso»⁶⁷. Porsi nella posizione di avvocato del diavolo, allora, vuol dire, in una qualche misura, indicare la possibilità di una compensazione della «aneconomia di questa forza di annichilimento alleata con la diabolica pulsione di morte», dal momento che tale distruzione «può ancora essere *reinvestita* in un'altra logica», grazie a quella «inesauribile risorsa *economista*» dell'archivio che, in tal modo, riesce a capitalizzare tutto, «ivi compreso ciò che lo rovina o ne contesta radicalmente il potere»⁶⁸.

3. *L'iperdiabolismo della decostruzione*

La scrittura vertiginosa di Derrida non consente di proporre una conclusione, un finale in piena regola per la storia di diavoli che abbiamo tratteggiato nelle pagine precedenti. Com'è stato notato, infatti, è forse “costitutivamente” *impossibile* comporre un testo che sia in grado di trattare esaustivamente anche una sola delle innumerevoli questioni disseminate e *aperte* nella e dalla decostruzione derridiana⁶⁹. Ispirandoci, piuttosto, a uno dei tratti che secondo Philippe Cabestan accomuna la pratica analitica e quella decostruzionista – ovvero il lavoro su elementi che appaiono generalmente marginali ma non lo sono, in realtà, affatto⁷⁰ – abbiamo tentato di restituire i tratti di un problema che ci sembra ancora tutto da affrontare. In altre parole, queste righe si sono accontentate di delimitare e impostare i termini di una questione che meriterebbe un'indagine più approfondita, per interrogare, ad esempio, la natura delle relazioni che questo diavolo psicoanalitico intrattiene con le pagine derridiane in cui sono il nome e la scrittura di Artaud a fornire la scena per la comparsa del demone⁷¹. Oppure con quelle in cui, invece, è la questione dell'animalità a essere connessa al tema del diabolico⁷² o, ancora, con le numerosissime circostanze in cui è il celeberrimo Genio maligno cartesiano a confondere le proprie fattezze con quelle del diavolo⁷³.

A ogni modo, nelle apparizioni di questo diavolo abbiamo creduto di scorgere una figura esemplare della maniera in cui Derrida interagisce con la psicoanalisi, del modo in cui la sua scrittura ne segue, decostruendolo, il ritmo. Non è proprio il diavolo, per esempio, a infestare alcuni *Invii* derridiani allorché la *ripetizione* metamorfizza continuamente il Socrate e il Platone della miniatura⁷⁴ a cui ritorna senza posa la corrispondenza? Infatti,

⁶⁷ Derrida (2005), p. 22. Lettura che si ricollega, evidentemente, al primo e più importante testo derridiano sulla psicoanalisi (freudiana), *Freud e la scena della scrittura* (1967). Cfr. Derrida (2002a), pp. 255-297.

⁶⁸ Ivi, p. 23.

⁶⁹ «Scrivere su Derrida sembra un'impresa audace [...]. Ma su Derrida non si tratta di scrivere una tesi. Né oggi né domani [...], i testi futuri [...] permetteranno [...] la costituzione di un Libro, totalità conchiusa e naturale che rinchiuderebbe un significato immutabile e definitivo in un volume chiuso» (Kofman, 1984, p. 15).

⁷⁰ «Come Freud, a partire dalla nozione di spostamento, privilegia l'interpretazione degli atti mancati che generalmente passano inosservati: l'oblio dei nomi propri, i lapsus, gli equivoci, le gaffe; così Derrida, conformemente alla “logica” della supplementarietà, accorda tutta la propria attenzione a dei testi apparentemente marginali come i frammenti inediti o le note a piè di pagina. Si concentra, per esempio, sulla maniera in cui Lacan nel suo *Seminario sulla lettera rubata* – refuso o lapsus? – forza per due volte il “disegno” in “destino”; alla *Nota sul notes magico*; o ancora a quel passaggio discreto di *Al di là del principio di piacere* sulla pulsione di potere o pulsione di padronanza (*Bemächtigungstrieb*) nel suo rapporto al principio di piacere e alla sessualità» (Cabestan, 2007, pp. 67-68).

⁷¹ Cfr. ad es. Derrida (2002a), pp. 235, 314 nota; Id. (2002b).

⁷² Cfr. Derrida (2006), pp. 80; 124.

⁷³ Cfr. ad es. Derrida (1994b); Id. (2010) p. 80.

⁷⁴ Si tratta della miniatura presente come frontespizio nell'opera *Prognostica Socratis Basilei* di Matthew Paris (composta nel XIII secolo). L'immagine è riprodotta in Derrida (2017), p. 5.

scrive il filosofo francese, «essi sono il diavolo, la coppia Platone/Socrate, divisibile e indivisibile, la loro interminabile partizione, il contratto che li lega a noi fino alla fine dei tempi»⁷⁵. Oppure, con riferimento al solo Socrate raffigurato nella miniatura: «scrive il bel diavolo (barba e cappello a punta, la punta destra tocca il tendame)» proprio come il filosofo ateniese, che «scrive con le due mani»⁷⁶, rinviando ancora una volta al tema della duplicità ma alludendo anche a un'altra duplicità, quella che unisce e differenzia il diavolo e il demone socratico. È anche quest'ultimo, infatti, che ritorna, sotto forma diabolica, a infestare la psicoanalisi freudiana: il «demone è proprio ciò che *ritorna* senza essere chiamato dal PP [...]. Come il demone di Socrate – che avrà fatto scrivere tutti, a cominciare da colui che passa per non averlo mai fatto – questo automa ritorna senza spettare a nessuno, produce effetti di ventriloquia senza origine, [...] emissione e [...] destinatario»⁷⁷. Così, ancora, la diabolicità cui rinvia Freud in riferimento all'ostacolo terapeutico abita pure il rapporto della psicoanalisi con se stessa (ma non solo: per Derrida tale demone riguarda qualsiasi tradizione), dal momento che il demonico non è «ereditato», come un «contenuto» ma appartiene, bensì, «alla struttura del testamento»⁷⁸.

In almeno una circostanza Derrida sembra consapevole di una certa prossimità fra la decostruzione e la psicoanalisi verso cui la figura del diavolo allude. *Resistenze*, testo dedicato al «concetto» di analisi, rimarca infatti come la decostruzione obbedisca «innegabilmente ad un'esigenza *analitica*» nei confronti, per esempio, delle «presupposizioni» e delle «istituzioni»⁷⁹. Essa, sostiene, si rivolge ai testi per analizzarne senza posa «i presupposti analitici e dialettici» con un movimento che la fa assomigliare «alla pulsione», con una «ritmata compulsione a inseguire il desiderio di originarietà semplice e presente a se stessa»⁸⁰. Per questo la decostruzione è necessariamente condotta verso un «crescendo analitista e trascendentalista», a un «iperbolismo» analitico che può assumere le fattezze di un «iperdiabolismo» e, in tal senso, essa «è anche un dramma interminabile dell'analisi»⁸¹.

Il diavolo che frequenta l'analisi, che si manifesta al suo interno, sembra insomma trascinare con sé la decostruzione, tentarla, tormentarla o, almeno, riproporsi continuamente al suo cospetto. Così, il senso dell'attenzione riservata da Derrida al passo diabolico e all'*advocatus diaboli* psicoanalitici risiede, a nostro avviso, nella somiglianza perturbante che manifestano rispetto alla decostruzione. Non è forse per questo motivo che Derrida, a sua volta, si è ripetutamente schierato in difesa dell'avvocato del diavolo? Che ha ripetuto la necessità di rendere ai testi di quest'ultimo «la loro potenza rivoluzionaria»⁸²? Che ha esortato la psicoanalisi a ritornare diabolicamente sui propri passi, per non finire rinchiusa asfitticamente nella propria istituzione e nel proprio diritto e per riuscire, al contrario, a reinventarli continuamente, aprendosi incessantemente al proprio fuori⁸³?

Bibliografia

- Bertholet, A. (1972), *Dizionario delle religioni*, trad. it. a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma.
- Blanchot, M. (2015), *La conversazione infinita. Scritti sull'«insensato gioco di scrivere»*, trad. it. a cura di R. Ferrara, Einaudi, Torino.

⁷⁵ Ivi, p. 95.

⁷⁶ Ivi, p. 192.

⁷⁷ Ivi, p. 306.

⁷⁸ Ivi, p. 317.

⁷⁹ Derrida (2014), pp. 88-89.

⁸⁰ Ivi, p. 93.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Derrida, Roudinesco (2001), p. 280.

⁸³ Cfr. Derrida (1990, 2013).

- Busi, G. (1999), *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Einaudi, Torino.
- Cabestan, P. (2007), "Spectres de Freud: Derrida et la psychanalyse", *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 53, vol. 1, pp. 61-71.
- Chemama, R., Vandermersch, B. (a cura di) (2004), *Dizionario di psicanalisi*, trad. it. a cura di C. Albarello, Gremese, Roma.
- Derrida, J. (1978), *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris.
- Derrida, J. (1990), "Let Us Not Forget – Psychoanalysis", *Oxford Literary Review*, nn. 1-2, vol. 12, pp. 3-7.
- Derrida, J. (1992), *F(u)ori. Le parole angolate di Nicolas Abraham e Maria Torok*, in Abraham, N., Torok, M., *Il verbario dell'Uomo dei Lupi*, trad. it. a cura di M. Ajazzi Mancini, Liguori, Napoli, pp. 47-97.
- Derrida, J. (1994a), *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, trad. it. a cura di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano.
- Derrida, J. (1994b), "Essere giusti con Freud". *La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, trad. it. a cura di G. Scibilia, Raffaello Cortina, Milano.
- Derrida, J. (1997), *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (1999), *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, trad. it. a cura di G. Sertoli, ombre corte, Verona.
- Derrida, J. (2000), *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, trad. it. a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2002a), *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (2002b), *Artaud le Moma*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (2005), *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, trad. it. a cura di G. Scibilia, Filema, Napoli.
- Derrida, J. (2006), *L'animale che dunque sono*, trad. it. a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2010), *La bestia e il sovrano*, vol. II, ed. it. a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2013), *Stati d'animo della psicanalisi. L'impossibile aldilà di una sovrana crudeltà*, trad. it. a cura di C. Furlanetto, ETS, Pisa.
- Derrida, J. (2014), *Resistenze. Sul concetto di analisi*, trad. it. a cura di M. Di Bartolo, Mimesis, Milano.
- Derrida, J. (2017), *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, trad. it. a cura di S. Facioni e F. Vitale, Mimesis, Milano.
- Derrida, J. (2018), *La disseminazione*, trad. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2019), *La vie la mort. Séminaire 1975-1976*, a cura di P.-A Brault e P. Kamuf, Seuil, Paris.
- Derrida, J., Roudinesco, É. (2001), *De quoi demain... Dialogue*, Fayard/Galilée, Paris.
- Diodato, R. (2016), *Decostruzionismo*, Editrice Bibliografica, Milano.
- Facioni, S. (2019), *Ritmografie. Derrida, la letteratura, la cenere, il melangolo*, Genova.
- Facioni, S., Regazzoni, S., Vitale, F. (2012), *Derridario. Dizionario della decostruzione*, il melangolo, Genova.
- Freud, S. (1975), *Ricordare, ripetere e rielaborare*, in *Opere*, vol. 7, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 353-361.
- Freud, S. (1977a), *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. 9, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 187-249.
- Freud, S. (1977b), *Il perturbante*, in *Opere*, vol. 9, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 77-118.
- Freud, S. (1978), *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. 10, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 553-630.
- Goethe, J.W. (1970), *Faust*, in *Opere*, trad. it. a cura di V. Santoli, Sansoni, Firenze, pp. 1-56; 1077-1195.

- Heidegger, M. (1968), *L'origine dell'opera d'arte*, in Id., *Sentieri interrotti*, trad. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, pp. 3-69.
- Kofman, S. (1984), *Lectures de Derrida*, Galilée, Paris.
- Lacan, J. (2002), *Scritti*, trad. it. a cura di G.B. Contri, 2 voll., Einaudi, Torino.
- Lacan, J. (2004), *Il seminario. Libro V, Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*, trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino.
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (1993), *Enciclopedia della psicoanalisi*, trad. it. a cura di L. Mecacci e C. Puca, Laterza, Roma-Bari.
- Mallet, M.-L., Michaud, G. (a cura di) (2004), *Cahiers de l'Herne. Jacques Derrida*, l'Herne, Paris.
- Major, R. (2001), *Lacan avec Derrida. Analyse désistancielle*, Flammarion, Paris.
- Major, R. (2002), "Derrida, lecteur de Freud et de Lacan", *Études françaises*, vol. 38, pp. 165-178.
- Palombi, F. (2017), "Jacques Derrida e la logica spettrale", *Giornale di metafisica*, XXXIX, n. 1, pp. 265-281.
- Palombi, F. (2018), "«L'effetto fantasma»: Jacques Derrida e l'«iperfenomenologia»", *Bollettino filosofico*, n. 33, pp. 290-303.
- Roudinesco, É. (1986), *Histoire de la psychanalyse en France. 2 (1925-1985)*, Seuil, Paris.
- Rousseau, J.-J. (1972), *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli*, in *Opere*, ed. it. a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze, pp. 199-275.
- Rovatti, P.A. (1998), *Il paiolo bucato. La nostra condizione paradossale*, Cortina, Milano 1998.
- Schapiro, M. (2004), *L'oggetto personale come soggetto di natura morta. A proposito delle osservazioni di Heidegger su van Gogh*, in Corrain, L. (a cura di), *Semeiotiche della pittura. I classici. Le ricerche*, Meltemi, Roma, pp. 193-206.
- Smith, J.K.A. (2009), *The Devil Reads Derrida*, Eedermans, Grand Rapids.
- Tonda, J. (2005), "Derrida, le diable, les fantômes et les miroirs anormaux africains", *Politique africaine*, n. 97, pp. 172-177.
- Vergani, M. (2000), *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano.
- Vitale, F. (2008), *Spettrografie. Jacques Derrida tra singolarità e scrittura*, il melangolo, Genova.
- Yerushalmi, Y.H. (1991), *Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable*, Yale University Press, New Haven.
- Zweig, S. (2005), *L'anima che guarisce. Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud*, trad. it. a cura di L. Mazzucchetti, E/O, Roma.