Retrieved from:
The European Journal of Psychoanalysis
Nov 8, 2026
https://www.journal-psychoanalysis.eu/articles/freud-the-aim-and-the-end/

Sergio Benvenuto

Freud, the Aim and the End

Summary:

The author comments on some of Freud's essays – 'The Theme of the Three Caskets', 'Transience', 'Thoughts for the Times on War and Death' and part of 'Beyond the Pleasure Principle' – which address 'the end', understood both as conclusion and death, and as having goals or aims. He shows how the Freudian reflection on the 'end' as the final moment, and on the 'end' as an aim or goal, are, in a dialectical way, intricately intertwined. According to the author, this double face of the 'end' explains Freud's later elaborations on Eros and Thanatos, which in turn lay out the metaphysical presupposition starting from which Freud constructed his entire doctrine (and clinical practice): that the essence, the quid, of a human being (and of living beings) is die Lust, that is, desire and/or pleasure. Lust appears ambiguously as the 'end' of human beings, given that their aim is pleasure, but also as the annihilation of desire. It is against the background of this dialectic between end and aim that we can thus finally grasp, in the ambit of Freudian doctrine, what the author calls a 'contact with the Real'.

We live in an age when, in contrast to the ancient or medieval worlds, two of the meanings of the word *end*, end as 'aim' or 'purpose' and end as 'termination', are drawing more and more apart. The Greeks, with the word *telos*, did not really distinguish between the two concepts, though they also had the word *skopos*: a specific *end*. Generally *telos* meant 'accomplishment', 'outcome'. According to the Greeks a life could only be judged starting from its end – thus the end (the conclusion) was their ends (aim). A *beautiful death* had a retroactive effect on an entire life, even if this life had been ugly. The beautiful end – which for a man was especially death in battle – made a life beautiful *post factum*, the French would say *après-coup*. In the same way as the sense of a Latin phrase can be captured at the end – with the verb – the sense of a life could only be captured at its conclusion.

The ancient Greeks had deified the end in the *Praxíkai*: these goddesses – like the Gorgons and Medusa – were heads only (Vernant 1985). Today, on the other hand, death is a tail end which no longer gives a *post factum* sense to life. Nor is it any longer deified. Even the Catholic church has turned the sacrament of the extreme unction to a mere 'anointing of the sick': it no longer seals the death of a Christian, it has become no more than giving comfort in illness. The end is an incident to be postponed as long as possible: more and more often people die in aseptic hospitals, on drips, with tracheotomy tubes in their noses, usually dazed and confused, while their relatives are at pains to make the meaningless event as least painful as possible, but not less meaningless. Our ends are all *in* life, and life, though it finishes has no other end outside of itself. Today life is a virtually limitless continuum that sooner or later snaps off, not like a sentence that finds its meaning at its conclusion.

Sigmund Freud, in the most mature phase of his thinking, dealt with the relationship between the end and the ends of life.

The Choice of Death

In 1913 Freud published a short text, 'The Theme of the Three Caskets' (Freud 1913). It deals with love and death and was written seven years before his capital essay *Beyond the Pleasure Principle*, in which he sets out the theory of life and death drives. The earlier work is inspired from the episode in Shakespeare's *Merchant of Venice* where Portia's three suitors have to choose between three caskets – one in gold, one in silver and the other in lead. If one picks the right one, he will marry the *belle*. The right casket is the one in the vilest metal. Freud relates this theme with the test King Lear gives his three daughters at the beginning of Shakespeare's tragedy, with various episodes from the *Gesta Romanorum*, with Grimm's fables, the judgment of Paris and so on. Here, like elsewhere, Freud manages to manipulate a heterogeneous range of literary and mythological data and submit them to his underlying thesis: this choice between three women (or between three containers symbolizing them) should ultimately be interpreted as a *choice of death*. Even though in the written or oral legends the one to choose is the most beautiful, the worthiest, the youngest and so on, the deepest meaning of these tales – according to Freud – is that man (the adult male or human beings in general?) has to choose between what all of us, with no exception, have to come up against: death. King Lear in particular is the old dying man who still clings to women's love – and thus asks his three daughters to prove their love for him – rather than choosing the quiet Cordelia, in other words death.

Freud's interpretative *tour de force* was no easy task, if we consider that in German 'death' is masculine – *der Tod*. Freud resorts to the subterfuge of the *Todesgöttin*, the Death-goddess, who 'like the Valkyrie in German mythology, carries away the dead hero from the battlefield' (*GW*, 10, p. 36; *SE*, 12, p. 301). For him death is feminine, like *Atropos*, the third of the Fates, who ultimately cuts the thread of any life. And Freud assigns a female figure to the three essential moments of his human life: she who generates him, she who will be his companion throughout it and she who will annihilate him. The last of these is mother earth, who takes him back into her bosom.

Here – like elsewhere – Freud simply identifies the human condition with the male condition. He had already done so with his Oedipus: the so characteristically male story of Oedipus becomes the story of every human being. Is this the 'male chauvinism' Freud has so often been accused of? In any case, Freud never believed in the symmetry between the male and the female psyche: the latter is a turn (or stop-gap?) of the former.

No cultural anthropologist today could accept this hermeneutical slalom of Freud's. For the serious anthropologist today it is absolutely forbidden to gather together, as variations of a single series, myths, tales and fables extracted from different cultural contexts. It would be like an astronomer stating that, because two stars look close by to the naked eye, they really are at a short distance one from the other. And even less so is it legitimate to read into the watermark of these variants a single basic meaning. Here Freud would be as naïve as Jung (and there is undoubtedly a Jungian side to Freud) in wanting to extract an *ultimate meaning*, a universal sense in the mythologies of all ages and civilizations. Significantly, Freud was inspired by Robertson-Smith and Atkinson, two approaches that have left little or no influence on modern anthropology. After Lévi-Strauss's *Mythologiques*, anthropology now reads all myths, fables and literary works not as threads converging towards a unifying sense, but as a continuous unraveling, an endless shifting of meanings with every version based on an older text, modifying it, twisting it around, enriching it or impoverishing it, always deflecting contents and forms towards directions it is impossible to put together in a definite and definitive single meaning.

This analysis by Freud basically has no objective value. Yet… we have to admit that with his bold identification of the 'third', the youngest and most beautiful, with death, Freud *strikes us*. He makes us think. As if he had seized on a truth. But how to consider a *truth* something that cannot actually be proven, the supposed hidden sense of legends and texts? Is it perhaps not an objective but a subjective truth he is talking about? And what on earth can 'subjective truth' mean to us today? Yet we have the feeling that Freud is giving us a convincing interpretation here, because he somehow manages to verbalize an actual relationship we have with death. Wittgenstein (1967) said that with psychoanalysis Freud did not explain the ancient

myths: he invented new ones. But this is what every epoch does: it reinterprets old tales according to its spiritual priorities, it builds a new fable (*mythos*) by reinterpreting ancient ones. Not all myths are mystifying – Plato's myths were supposed to be demystifying. So, Freud excels in interpreting previous texts and myths *in the right way for us today*, in a way that perspicuously describes – in this case – our relationship with love and death. Freud is important not because he explains things causally, but because he *represents effectively*. We shall later see in what sense he does this.

And Freud also represents himself effectively. In a letter to Ferenczi (dated July 7 1913) he connects the choice of title for the essay to his own three daughters and mentions his satisfaction with his youngest daughter, Anna (born in 1895). We could of course 'Freudianly' interpret this interest of Freud's in the 'three *belles*' and ask ourselves whether Freud wasn't in fact elaborating his choice of Anna, his own Cordelia. Anna, his youngest daughter, had always been his favorite and the only of his children who would later become a psychoanalyst, an intellectual and a writer. Just when Anna, age seventeen, appears to the world in her full blooming femininity, Freud associates his (unconfessable, but not unconscious) 'choice' of Anna to the choice for his own death? To Ferenczi he specifies that his other daughter Sophie (born in 1893) had become engaged in the summer of 1912 – and would marry during 1913. Of his three daughters Anna was not only his favorite, but also the one who never married. In a certain sense she was like Antigone with Oedipus, always by her father's side. On the one hand his daughters, now young women at a marriageable age, on the other Sigmund, now 57, four years away from the fatal age of 61, when according to his superstitions he would die: his identification with King Lear was evident. Freud already felt like a dying man. He had to choose the youngest and most amiable between Mathilde, Sophie and Anna. But what could he himself now choose if not death?

This is the year when he is writing that text, 1912, and also the year when the *belle* Lou Andreas-Salomé moves to Vienna for her initiation to psychoanalysis. As we know, Freud fell in love with Lou, five years younger than himself, even though perhaps there was nothing sexual between them. But undoubtedly, the presence of Lou, already a famous *femme fatale* in the German-speaking world, was for Freud an opportunity to reconsider himself as a man in need of a woman's love – exactly like old Lear. Anna's love, Lou's love – or death's love?

But Freud's subjective truth is also ours. What did he mean by writing (to himself) that death, precisely because it is a necessity no one can elude, must be chosen? We don't choose the two essential events of our lives: coming into the world and leaving it. Suicide is only a putting off of the latter and, appropriately – before the Christian anathema – suicide was valued by the Stoics and other philosophers as the only possible absolute act of freedom for human beings. More recently, Pasolini (1970), in an essay about freedom, incontrovertibly affirmed that freedom is nothing more than 'the freedom to choose to die'. But, suicide aside, what can it mean to have to choose something we cannot elude?

We shouldn't give a banal psychologistic answer to this bizarre prescription of Freud's. We must not just think that we have to get used to the idea that we have to die and accept it without too much whining. Common language says that we 'have to come to terms with' things like death, with ours and with that of others. What *terms*? To give meaning to our own death? But giving a meaning to one's own death is different from coming to terms with it. The common expression *coming to terms with* is like two belligerent parties opening negotiations to settle the *terms* of an agreement. Should we also negotiate death with our enemy? Should we try to verbalize it? A verbalization, however, that evokes the end, *terminus* – the words, the terms we use, also represent the end, the completion. Is the homonymy between *term* as limit and *term* as word really a coincidence? The etymology is the same: from the Latin *terminus* and *termen*, meaning 'boundary pole'. The Latin pole comes in turn from the Greek *termon*, the tree that belongs to two neighbors. A *word*, therefore, is something like a boundary post, a limit, something that belongs to two different properties and marks them off. So, death is a term, both in the sense that it is like a separating fence and in the sense that, like a word, it helps to communicate: in the same way as a word marks the point of contact between signifier and signified, so death marks the point of contact between life and nothingness.

Some time ago, in a public debate, a girl asked whether it would be a good idea to 'educate the young to death'. As today the media give a vain and vapid image of life, it may be better to remind them they must die. But what does it mean to educate to death? *De facto*, we cannot think about death, but only about life, our life or that of others. Those who think about death a great deal, think about the cessation of life, hence they think about life. Living beings are condemned to life: death, in their life, has no space. But it is precisely because it has no space that death distresses us so.

Can we 'reason about death'? Here I mean 'reason' in the medieval sense, i.e. *to talk*: to talk about our end, to find the words to say it, to 'subjectivize' it, some would say. Are to speak and to resign oneself two faces of the same medal? If I can speak about pain, does it mean that I have somehow resigned myself to it? And does speaking about death, giving it names, mean finally accepting it?

But perhaps, more generally, 'coming to terms with it' means trying to join – success is impossible, but one can try – the end (as in *Ende, Schluss*) with the end (as in *Zweck, Ziel, Absicht*). Every positive upshot, every happy ending, every edifying comedy or fable, aims at linking the two meanings of end: '…and they lived happily ever after'. Is this ending ultimately the end of every human being, to live happily ever after? But then in what sense is the real end not happiness and wellbeing, but *the* end?

Caducity and Eternal Return

In November 1915 Freud wrote a brief note entitled 'On Transience' (Freud 1915a). It begins with an anecdote, when 'I went on a summer walk through a smiling countryside in the company of a taciturn friend and of a young but already famous poet. The poet admired the beauty of the scene around us but felt no joy in it' (*GW*, 10, p. 358; *SE*, 14, p. 305). The young man could not help thinking that all the beauty would come to an end in the winter; just like everything else that is beautiful and noble in the human lot. 'All that he would otherwise have loved and admired seemed to him to be shorn of its worth by the transience which was its doom'.

Today we know the poet in question was Rainer Maria Rilke and the silent friend Lou Andreas-Salomé, Rilke's former lover (the walk took place in August 1913 in San Martino di Castrozza on the Dolomites). On that occasion Freud challenged Rilke's idea that the caducity of the beautiful implies its debasement: on the contrary, the rarity and transience of beauty increases its value. Freud obviously took the point of view that we today consider the wisest: let's enjoy the present, let's welcome the joys life gives us, albeit we know how ephemeral they are! And indeed, Freud reads Rilke's discontentment as a 'revolt against mourning' (*GW*, 10, p. 359; *SE*, 14, p. 306), as a refusal to accept the loss of dear and precious things. In that very period, in fact, Freud had worked on his essay 'Mourning and Melancholia' (Freud 1914), where he described mourning as the painful job that tends to break us away from lost loved objects.

But, rather than as a refusal of mourning, Rilke's 'protest' against the transience of things could be interpreted as the bitterness that everything – our life first and foremost – will come to an end. Not just Rilke, but many others too – usually moved by great ambition – are obsessed by the thought: 'what is the point of trying hard in life, of loading it with ambitious meanings, if it will soon come to an end?' Not only one's own life, but everyone's. Cosmology assures us that our solar system will come to an end, that it will become a supernova and then – in a death process of matter itself – will probably turn into a black hole, a wound in the body of the world that will swallow up everything there ever was. In an interview Woody Allen once said: 'It's terrible to think that everything we consider immortal – even Homer, Shakespeare, Freud… – it will all end!' And added: 'There's a thought that can ruin your evening, even if you go to the best restaurant.'

What is the point of living a life that is not eternal in a world that is not eternal? In other words, in a life and a humanity that will come to an end, are human purposes themselves destined to end, to become futile? Are

we not destined to limit ourselves to the immediate end of surviving while getting a bit pleasure in the process? Note that in this article Freud, without quoting Nietzsche, evokes the eternal return [*ewige Wiederkehr*](*GW*, 10, p. 359; *SE*, 14, p. 306) when talking about the seasonal cycles of things, in contrast with the irreversibility of our existence. The metaphysical myth of the Eternal Return of the Same was also for Nietzsche an attempt to rediscover a dimension of eternity in a world that had killed God and hence the belief in the immortality of the soul. Even atheist thinking, to be able to laugh jovially in life, feels the need to find consolation in caducity as an eternizing perspective: every event of our life will be lived out again throughout eternity.

'Si vis vitam, para mortem'

Freud had actually written about *his own* death – rather than about those dear things – a few months earlier (Spring of 1915) in the essay 'Thoughts for the Times on War and Death' (Freud 1915b). Here he says that in our unconscious we do not believe in our own death – though we certainly believe in that of others and sometimes even wish it. Freud – in contrast with most later psychoanalysts – does not believe in the least in 'death anxiety' (*Todesangst*): he does admit that we are dominated by it more often than we believe, but 'is something secondary, and is usually the outcome of a sense of guilt' (*GW*, 10, p. 351; *SE*, 14, p. 297). So, why does Freud consider sense of guilt but not death anxiety as a part of the unconscious? Why does something that implies a moral law appear to him as more fundamental, more primitive, than something as instinctive and emotive as death? In fact, he believes that the sense of guilt springs precisely from wishing the death of others, what M. Klein would later call 'the talion principle (an eye for an eye, a tooth for a tooth): what I wished to do unto the other, the other will do unto me. More than a moral law, guilt is for Freud the passive reflex of an active death wish towards others, in the same way as in the mirror image, the gesture I make towards my image appears as the gesture the image makes at me.

But everything becomes more complicated when in the same essay Freud connects these reflections on death to those on war, which was raging across Europe at the time. In fact, following a common *cliché* of the time, Freud surmised an *Urmensch*, a primitive or primal man, not yet civilized, who was the expression of the unconscious *en plein air*. This primitive man – the authentic man, who lives according to the unconscious – does not believe in his own death, he only wishes to inflict death onto the other, who he hates, and he has ambivalent feelings towards those he loves. In other words, for the authentic man – for the authentic subject in all of us – one's own death does not exist, while that of the other exists and is craved, both when the others are loathed and when they are loved (in the latter cases guilt comes into play, as a death threat for having wished to kill a loved one). Civilized man rejects this authenticity, he represses it, but he pays dearly for this: with *Unbehagen*, with psychic malaise. Now, thanks to the war, primitive (authentic) man reemerges, in the sense that, to be able to engage in war, contemporary society needs to ratify the drives of the primitive man. The warrior can be heroic only if he draws on the archaic conviction that he will not die; that his brother-in-arms can die, but not himself. For Freud one can be a hero only thanks to a providential delusion: that of one's immortality. After all, in this way he can give free rein to his craving for killing those he hates, his enemies. And thus the ambivalence finds its legitimization too, thanks to the war: by sacrificing thousands of my compatriots I achieve the profound ambivalence regulating my relation to my fellow man, whom I am prepared to sacrifice in war so easily.

But, as often happens in Freud, at a certain point – in the final paragraphs of the essay on war and death – the discourse, which seemed linear, becomes twisted: what seemed apparently clear reveals a staggering complexity. Indeed, if the war puts into action a massive regression to the 'primitive man', this does not mean pathology, on the contrary: for Freud psychic pathology is not simply the result of regression, but of the conflict that a regression causes. Very often war is Socio-Syntonic: it makes someone who kills or gets killed feel not a mental sufferer but a hero for the Cause, for whom to perhaps erect a monument. Precisely because war makes our secret belief in our immortality socially acceptable and useful, it makes room for something that, through the ever tighter meshes of civilization, insists and persists inside us and will sooner

or later emerge. So Freud asks himself

> Would it not be better to give death the place in reality and in our thoughts which is its due, and to give a little more prominence to the unconscious attitude towards death which we have hitherto so carefully suppressed? (*GW*, 10, p. 354 ; 354; *SE*, 14, p. 299)

What is Freud trying to say here? Is he talking about his own death or that of the other? As we have seen, for the unconscious one's own death does not exist, only that of the other; so why does he say that we have to give death the place which is its due? Earlier in the text he says that the recurring of wars should induce us to 'recognize the truth': what truth? It would seem that the truth Freud alludes to is not the existence of my death, but the truth of the unconscious, which is also the opposite of objective truth: it is our conviction that the other will always die, but I never will myself. A paradoxical truth, but ultimately an irrefutable one: as long as we live the dead will always and only be the others. But what leads Freud to taking this enormous action of calling a 'truth' what from every other point of view is a supreme illusion?

And Freud goes on: war, this regression to our truth, 'has the advantage of taking the truth more into account, and of making life more tolerable [*erträglicher*] for us once again' (*GW*, 10, p. 354 ; 354; *SE*, 14, p. 299). Incredible, Freud is saying – obliquely: war makes our life more bearable. He seems to be giving his own version of the futurist motto: 'war, the world's only hygiene'. Even though here he is talking about a psychic hygiene. He is obviously talking not only to the fighters, but to all those involved in one way or the other in the war (at the time everyone felt a part of the Great War): insofar as war makes us regress, it eases the pain of living; because for Freud the pain of living does not derive from cruelty and death, but from the fact that we have abandoned the illusory truths of *Urmensch*. War, with its trail of death, helps us bear life better! And he adds: 'To tolerate life remains, after all, the first duty of all living beings'.

In what sense is tolerating life the first duty of the living being? Does naked biological life have duties? He knew perfectly well that in melancholy – major depression – a living person fails in this duty: he can no longer bear life. Here Freud seems to be raising a sort of superior moral commandment the depressive has betrayed: The living person who cannot bear life betrays his duty. And here he is not referring to the morals of churches, which abhor suicide (besides, he did not belong to any church). It is as if bearing life were an incredible 'natural duty', something 'according to nature', in the Aristotelian sense.

In fact, here Freud is structuring a principle embraced by what was undoubtedly the most representative philosophy of the twentieth century, and probably the most influential: pragmatism. What this philosophy says is that, after all, what we choose to call true is what we actually need; what, in other words, reinforces our will to live. Truth and delusion must not then be considered as objective statuses given by an external observer, but as two sides intimately implied in life. And in fact Freud adds another ambiguous sentence, readable from more than one perspective: 'Illusion becomes valueless if it makes this [duty of tolerating life] harder for us'. But what illusion is he alluding to, here? Is he alluding to the illusion of the primal man (who does not believe in his own death) or to that of the civilized man (who is afraid to die)? Now, Freud has just told us that the presence in us of the primal man's belief is useful: it helps us bear life, making it appear endless. If this illusion is useful – and the desire for war proves this – why mention illusions we no longer need, insofar as they do not help us bear life? Is he perhaps insinuating that the vital origins of scientific objectivity and of truth as adequacy of discourse to the thing are connected to the fact that, at one point, particular delusions fail in their function? That yearned scientific objectivity is nothing more than the end of a disenchantment that particular delusions have crushed? Freud suspends any clarification here, leaving us to imagine what he does not say (or what he says obliquely).

But just when our perplexity as readers seems to have reached its acme, Freud, in two brief final paragraphs with an aphoristic tone, delivers a sort of hermeneutic final blow. After reminding us of the old Latin saying *si vis pacem, para bellum*, he leaves us with the burden of deciphering the last sentence in his essay:

> It would be in keeping with the times [*zeitgemäß*] to alter it: *Si vis vitam, para mortem*. If you want to endure life, prepare yourself for death.

This conclusion actually opens a whole range of questions, as if, as it proceeds, his writing instead of giving us answers were pushing us to ask ever more embarrassing questions. This conclusion could be the epigraph to the whole essay, which has the seal of keeping with the times: *zeitgemäß*. And it could also be an epigraph to the essay on the three caskets. King Lear, according to that reading, faces a desperate life, to the point of madness, precisely because he is not prepared to accept death. But here Freud is talking about war, in other words a psychological regression thanks to which only the death of the other exists. Is this death we have to accept in order to live then our own death or the fact that we have to accept war as the death of others, loved and/or loathed?

Eros and *Thanatos*

As the title itself says, *Jenseits des Lusprinzips* (Freud 1920) – *Beyond the Pleasure Principle*, as it has been translated – in this essay Freud essentially deals with the extent and limits of the *Lustprinzip*. But, as far as this text – one of the most charming and least convincing of all twentieth century thinking – goes, we have to dot the 'i's and cross the 't's.

Heidegger said that all great thinkers have built their bulk of works around *a unique thinking*.

We give the name of 'thinkers' to those elected among men destined to think a unique thinking – and this always 'about' the Being as a whole. Each thinker thinks only a unique thinking (Heidegger 1991, pp. 394–95).

Now, if Freud is a great thinker, we have to ask ourselves what his unique, or essential, thinking consists of – not on Being as a whole, but on the essence of the human being.

Both psychoanalysts and philosophers believe that Freud's unique thought is the concept of *Trieb*, translated into English as *drive*, into French as *pulsion*. One talks of Freudian psychoanalysis of drives, as opposed to post-Freudian theories ('object relations', 'relationism', 'hermeneutic psychoanalysis', and so on.). But Nancy points out (2009),

> *drive* or the French *pulsion* stress in two different ways the mechanical thrust, constriction. It is a suffered traction more than a sought for attraction. [Instead] *Trieb* in German designates a thrust considered as activity: the growth of a plant or the care given to an animal that is developing. It is in the order of impetus and desire. It pushes itself forward, it activates itself. There is a considerable amount of polymorphous activity in the semantics of the verb *treiben*.

This verb means 'to push', 'to do', 'to move', 'to exert'. Instead of translating the Freudian *Trieb* with 'drive', we could translate it with *to push up*, *forward push*.

But is then Freud's invention – I stress: invention (a mythical one) and not discovery (a scientific one) – all just based on pointing out the power of this efficient cause, of this pushing up? (I refer here to the Aristotelian distinction between the four causes: efficient, final, material, formal.) *Trieb*, this pushing-up is in fact the 'efficient' cause of human life *in actu*, an act implying other causes. For example, a final clause that could be pleasure. Pushing-up as efficient cause refers then to an even more essential 'becoming in action actual'.

This becoming actual – or acting out – is for Freud the essential truth about human beings (and ultimately of all living things): *die Lust*. Freud polarized the twentieth century with a decision in the metaphysical order: the basic force that moves human beings, the force underlying the beginning and end of their vicissitudes, is

Lust. In English the term was translated as *pleasure*. But in German *Lust* has the same erotic connotation as *lust* in English and can equivocally mean desire and pleasure, concupiscence and enjoyment.[1] Freud himself was tempted by the term *Lust* rather than the one he eventually chose, the erudite Latin *libido*: but he excluded the term from the common language precisely because of its ambiguity of meaning (*GW*, 5, p. 33, n. 2; *SE*, 7, p. 135).

Given the ambiguity of the term, a correct translation of the essay we are dealing with could be 'Beyond the desire-pleasure principle'. Now, the double meaning of *Lust* itself contains the double sidedness that Freud attributes to drives or pushes, insofar as they are distributed according to a hard core polarity: *Eros* and *Thanatos*, life and death drives. Precisely, *Lust* as desire is *Eros*, *Lust* as pleasure lies on the side of death. 'Beyond the *Lustprinzip*' therefore means that, in a certain sense, we are still and always within it: that the principle in question has a power to chain and one to unchain, it has a life side and a death side.

In fact, in this text Freud points out that the end (aim) of every *Trieb*, of every pushing-up, is pleasure, or the zeroing out of the tension every pushing-up consists of. *Lustprinzip* ultimately relates to something Freud calls the 'constancy principle', i.e. the tendency of every physiological-psychological apparatus to keep excitement at the lowest possible levels. The *telos* of the libidinal life of humans is homeostasis. In other words, the end of every pushing-up is its own end, the zeroing out of the tension pushing-up consists of. But if the zeroing out of the charge, of the tension, is the ultimate end of the psychic, we can then generalize – Freud argues – and say that the end of life is its end, death. And here I do not mean experienced life, *Erlebnis* , but the essentiality of the pushing-up that life intimately consists in. Empirical death, if I may use the expression, can also be a haphazard event, an external one; but death – which is fulfilled at one point in physical death – should be seen from a point of view that a philosopher would call transcendental: death is the effect of a movement internal to life, something basically structuring life. 'Everything living dies for *internal* reasons… *the aim of all life is death*' (*GW*, 13, p. 40; *SE*, 18, p. 38, original emphasis).

This makes us understand why Freud never accepted the idea that in our unconscious we can experience a 'death anxiety': indeed, precisely because life is transcendentally turned towards death, life is not what causes it anxiety. On the contrary, I would say that life aims at the enjoyment of death, at death as an enjoyment, at the death of desire in enjoyment. The anxiety the ego suffers considering its own death is nevertheless an 'erotic' reaction of the ego – which tends to preserve life – when it confronts the mortal vocation of life.

So, how to explain the conservation instinct that all of us, some more and some less, are equipped with? For Freud it is an instinct that does not ultimately oppose 'internal' death (the fundamental death according to Freud) but only 'external' death, occurrences that actually threaten our life. This is because each organism wants *to die in its own way*. The organism, and the psyche that expresses it, has its own unique specific way towards death. We can say that the organism's end (as aim) is not any end, but *its own end*, the one most appropriate for it: the end of itself as its most proper end. Of course, this mortal vocation of life reverberates with Heidegger's being-for-death: the human being's most proper possibility is his own death.

If then the ultimate end of pushing-up is the end, is death, on the other hand this process is continually postponed, interrupted, by a sort of exception: by sexuality as *Eros*. On the one hand we have the sex drives which, like all drives, are geared towards death, but on the other sexuality and tension towards union with the other aims at uniting two in one. Now, for Freud it is precisely this search for the other that creates the drive. The other pushes us up to seduce him or her, thus inducing suffering in us: *Eros*, love, is not at all 'contentness' with dying one's own way, but an active search for trouble, and hence life. *Eros* is a whiling away of time by living. This explains, for example, our desire to have children, and our pleasure in having them, even if children are a risky product. Not necessarily will they give us great satisfaction, but we contain in ourselves this basic need to worry about and be anguished by *others*. It is always with an other that the living being fights against death, against one's own death; in other words, it is when the other becomes our end that we fight our own end. So, the other is not only a means by which our drives are soothed, but also a cause of drives – to live is to desire desires that will die. The other is not limited to being the object of

investment of desire, but also the efficient cause of this desire.

The famous *Eros* and *Thanatos* dualism between life and death drives is not then an authentic dualism, it is not the contraposition between two elements that exclude each other: the way Freud constructs the concept makes them two dimensions of the same element. As Ricoeur writes, 'in a sense everything is death, since self-preservation is the circuitous path on which each living substance pursues its own death. In another sense everything is life, since narcissism itself is a figure of *Eros* […] This dualism [between *Eros* and *Thanatos*] expresses rather the reciprocal superimposition of two kingdoms that cover each other perfectly' (Ricœur 1965, p. 292).

Several other commentators have pointed out the coincidence on which the 'dualism' between *Eros* and *Thanatos* is based. Indeed, instead of writing 'life or death' or 'life and death', Derrida writes: '*life death*'. This stresses how in Freud life and death are ultimately on the same continuum; they are two faces which, if followed coherently, represent a Möbius strip. A Möbius strip is a bidimensional surface with only one side and one boundary component: from the outside we may think we are seeing a strip with two sides, but it actually only has one. *Eros* and *Thanatos* also appear as two sides of life, two inverse upward pushes, but after a subtler analysis they will appear as two moments of the same thing.

Let us consider coitus. Insofar as it satisfies a desiring tension and comes to its completion with orgasm, coitus runs towards its end – it soon ends and the two tired lovers fall asleep. *Omne animal post coitum triste est* – the joy of the discharge is followed by the sadness of the end. A long romantic tradition that associates sexual enjoyment to death stresses that, insofar as coitus satisfies certain drives, it rushes towards its end. Seen from the perspective of pushing up, coitus moves in the dimension of death. But, insofar as these two people met, desired each other and wished to merge through coitus, insofar as their encounter aroused desire in them and insofar as this desire does not end completely with coitus – insofar as, in other words, they aim at a union with a future, at a relationship that will resist the zeroing out of excitement – then their sexuality is *Eros*. Therefore 'Sexuality is at work wherever death is at work.' (Ricoeur 1965, pp. 292–93). This is what Honoré d'Urfé expressed in the pastoral novel *Astrée* (XVII century): in love two become one and one becomes two.

But what pushes Freud to closely relate death drives with destructiveness and aggressiveness, sadism and masochism? It is the fact that, when we destroy, our end is the end of what we want to destroy – even ourselves, as is the case in melancholia. *Thanatos* is, in general, a hurrying towards the end – whereas incautious *Eros* marks the mishap of love.

Later analysts who take up the Freudian concept of death drives actually tend to identify them with destructive aggressiveness. But in Freud destructiveness manifests the death drive insofar as its end is the end, of oneself or of the other. Aggressive feelings are not the key to *Thanatos*, what matters is that the aggressive impulse wants to put an end to life.

'Et in Arcadia Ego'

A subject in analysis talked about a recurring dream. When he had an experience of enjoyment – an overwhelming coitus with a woman, an outstanding professional success giving him special satisfaction, and so on – he nearly always had the following dream, with only a few variations: medical tests reveal he has AIDS, or a cancer in metastasis. Basically, that he is going to die. Yet, in the dream, he feels fine, and this gives him a feeling of disbelief. At the same time, however, in the dream he feels that he had always known about his illness and the medical tests are just forcing him to face a truth the acknowledgment of which he had kept postponing; he had been told a long time ago he was going to die, but he has always repressed the fact. The nightmare consisted precisely in *having to accept* this reality he believed he had repressed. Even though in the dream he tells himself 'there must be some deception in this clinical truth!' In it he seems

divided, as the terminally ill often are when faced with the truth of their condition: on the one hand they know they are dying, on the other they talk and behave as if they were not. In these dreams too a part of him *had to* believe it, another *could not* believe it. Sometimes he was woken by the distress of the situation.

What seems to emerge in this dream is a primacy of a traumatic relation to reality – a future reality which is inevitable: one's death. The common sense of *dream* – as desiring the fulfillment of something – which is also the Freudian sense, seems overturned here: just when the subject is experiencing a 'dream-like reality', he dreams of the terrible reality he could or will experience. These dreams seem to be telling our hero that the real reality is dying. Resorting to the interpretative routine – like saying 'with the dream, the subject's Super-ego is punishing him for his forbidden enjoyments' – would be laughable here. (Besides, the Freudian Super-ego is in itself a request for enjoyment, though it is an 'other' enjoyment, at the expense of the Ego).

These dreams are reminiscent of the classical painting style of 'Et in Arcadia Ego' (Panofsky 1955): in an idyllic pastoral atmosphere, in the middle of the youth games, in a wild life devoted to sexual activity and thoughtlessness, it is possible to spot – but one often does not notice, because it is so discreet – a skull. As to say: 'even here, in heaven on earth, in the innocent carefree enjoyment of life, I, death, am here!' But why remind the pleasure enjoyers of this? Why does the subject, in defiance of *Lustprinzip*, confront itself – in art as in the dream – with something blacklisted as the *non plus ultra* of the real, the horror of a death that is sure to arrive?

Indeed, at one point the analytic *speculum* confronts itself with a dimension of the real not reducible to subjectivity: to a resistance that is hyperbolic, radical (Derrida (1996) dealt with the theme of repetition compulsion as radical resistance). But where does this real that is paradoxically not reducible to the subject appear? And in what way does it not get confused with the reality the subject has to wallow in to try and enjoy life, i.e. in Freud's words, 'to die his own way'?

It is as if the real – illustrated here in the form of the necessary end of life – had imposed itself in the very heart of the desiring subject (obviously subjugated to *Lustprinzip*): as suffering and absolute end, as 'something that cannot be believed and which yet must be believed'. Suffering and death are indexes of the real.

In fact, in Freudian thinking – where *die Lust* is primary and final cause, the essence, of subjectivity – this irruption of the unthinkable real seems to be no longer ensnared by the logic of the desire-pleasure principle. Analytic theory, which is so subject-centered, gives a paradoxical result: the dreams of terminal illness can be understood only as enjoyment not of the subject, but of *something* in him. An enjoyment that coincides with the hyperbolic suffering of his Ego, which imagines it is terminally ill, destined to the agonizing sufferings of the disintegration of life. The subject suffers, but – if one wants to remain faithful to the Freudian paradigm – something in him *has to* enjoy. And he enjoys precisely in that real which causes the annihilation of the subject, his pain in sickness and death. Is this paradox acceptable? And what could this thing that enjoys at the subject's expense, at the very heart of him, be?

Freud says that this thing – the thing that makes our subject dream of his own agony – is the death drive. But, in this way, we are not too far from the famous explanations given by the doctors of Molière, 'opium makes you sleep because it contains the *virtus dormitiva*'. And, even worse, this death drive that pushes us to repeating the unpleasant – even to dream it, as if it were our most intimate wish – can only be articulated as *Eros*! Because, as Freud himself tells us, death never manifests itself 'in person': on the one hand repetition is the fatal tendency of the living to die, on the other every repetition is also 'command', an attempt to *come to terms* with the event and subjectivize it. This repetition of the event or traumatic state manifests the strength of *Thanatos*, insofar as *Eros* does, in a certain sense, its duty: to *make it possible to articulate* the trauma (to make it possible for it to be spoken, but also connected to the rest of the life lines), to connect it and annex it to its own subjectivity, to make up the wound and 'grey void' of the trauma as one's most precious asset. Because ultimately this is the *command* made possible by repetition: 'enjoy the horrors you will go through!'

Freud, il fine e la fine

Viviamo in un'epoca in cui – a differenza del mondo antico e medievale – *il* fine e *la* fine, a dispetto della loro quasi omonimia in italiano, si divaricano sempre più. I greci usavano un solo termine, *telos*, per indicare entrambe; non distinguevano veramente i due concetti. Avevano anche il termine *skopos*: era un fine determinato, specifico. In generale, *telos* significava il compimento, l'esito. Per i greci, una vita si poteva giudicare solo a partire dalla sua fine – la fine era il loro fine. La *bella morte* aveva un effetto retroattivo sulla vita intera: anche se quest'ultima era stata brutta, la bella fine – soprattutto, per un uomo, morire in battaglia – la faceva diventare bella *après coup*. Come il senso di una frase latina si coglie solo alla fine della stessa – col verbo –, analogamente il senso di una vita si coglieva solo alla sua fine.

I greci antichi avevano divinizzato la fine nelle *Praxíkai*: queste dee – come le Gorgoni e Medusa – erano solo teste (Vernant 1985). Prassidice, secondo Esichio, è un *da?m?n* che realizza la fine, porta le cose a termine, sia le parole che le azioni. La testa era ciò che finisce il corpo, non ciò da cui comincia: *kephalé* (capo) significava anche il compimento, il venire a capo. Per questo le immagini di Prassidice erano teste e i sacrifici che le venivano fatti erano teste. Questo demone del portare a capo è anche divinità della morte. In un Inno orfico [*Orphei Hymni*, 29, 5-6 (ed. Quandt)].Prassidice è celebrata come "sovrana di quelli di sotterra", e assimilata a Persefone.

Testa o maschera, Prassidice – come le Erinni – può incarnare il Terrore e il terrifico: essa unisce il compimento di ogni cosa e il terrore della morte. E' l'orrore di tutto ciò che si completa, e che ci taglia la testa. Ma appunto, per i greci la fine era *a capo*: la loro vita faceva capo alla morte, e questa era quindi il loro Capo, la loro *arché*.

Oggi invece la morte è un *in coda* che non dà più senso *post factum* alla vita. Né viene più divinizzata. Persino la chiesa cattolica ha trasformato il sacramento della estrema unzione in una semplice "unzione degli infermi": non suggella più la morte del cristiano, si riduce a viatico per la malattia. La fine è un incidente che si cerca solo di rinviare: sempre più si muore in un asettico ospedale, intubati, con flebo e cannula nel naso, di solito ottenebrati e rincretiniti, mentre i parenti si affannano attorno per rendere questo evento insensato il meno doloroso possibile, ma non meno insensato. I nostri fini sono tutti *nella* vita, e la vita, pur finendo, non ha più alcun fine al di fuori di sé stessa. La vita, oggi, è un continuum potenzialmente infinito che prima o poi si spezza, non una frase che trova il suo senso alla conclusione.

Freud, nella fase più matura del suo pensiero, si è occupato del rapporto tra la fine e i fini della vita.

La scelta della morte

Nel 1913 Freud pubblicò un breve testo, "Il motivo della scelta degli scrigni" (Freud 1913). Vi si parla di amore e morte, e precede di sette anni il saggio fondamentale *Aldilà del principio di piacere* in cui articolerà la teoria delle pulsioni di vita e di morte. Esso prende lo spunto dall'episodio del *Mercante di Venezia* di Shakespeare, in cui i tre pretendenti alla mano di Porzia devono scegliere tra tre scrigni – uno d'oro, uno

d’argento, uno di piombo. Se indovineranno quello giusto, potranno sposare la bella. Quello giusto è lo scrigno col metallo più vile. Freud mette in relazione questo motivo della scelta tra tre scrigni con la prova a cui re Lear, all’inizio della tragedia di Shakespeare, sottopone le sue tre figlie; e con vari altri episodi analoghi delle *Gesta Romanorum*, di fiabe dei fratelli Grimm, della scelta di Paride tra le tre dee, ecc. Qui Freud riesce, come già altrove, a manipolare una serie eterogenea di dati letterari e mitologici per piegarli alla sua tesi di fondo: questa scelta tra tre donne (o tra tre contenitori che le simbolizzano) va interpretata come, nel fondo, una *scelta della morte*. Anche se nei racconti scritti od orali quella che va scelta è la più bella, la più buona, la più giovane, il significato profondo di questi episodi – afferma Freud – è che l’uomo (il maschio adulto? o l’essere umano in generale?) deve scegliere ciò che di fatto ci tocca a tutti in sorte senza eccezioni: la morte. Re Lear, in particolare, sarebbe l’uomo vecchio e morente che ancora si aggrappa all’amore delle donne – perciò chiede alle tre figlie di mostrargli il loro amore – piuttosto che scegliere la silenziosa Cordelia, ovvero la morte.

Il *tour de force* interpretativo di Freud non è da poco, se solo pensiamo che “morte” in tedesco è di genere maschile – *der Tod*. Freud ricorre all’escamotage della *Todesgöttin*, della dea della morte, che “porta via dal campo di battaglia l’eroe caduto, come la Valchiria nella mitologia germanica” (7, p. 217; 10, p. 36). La morte per lui è femminile come Atropo, la terza delle Parche che alla fine spezza il filo di ogni vita. E Freud assegna una figura femminile ai tre momenti essenziali della vita umana: colei che lo genera, colei che gli è compagna, e colei che lo annienta. La terza è la madre-terra che lo riprende nel suo seno.

Qui – come altrove – Freud identifica la condizione umana come condizione maschile tout court. Lo aveva fatto anche proponendo l’Edipo: la storia così maschile di Edipo diventa la storia di qualsiasi essere umano. E’ il “maschilismo” di cui Freud è stato spesso rimproverato? Comunque sia, Freud non ha mai creduto nella simmetria tra psiche maschile e psiche femminile: la seconda è una piega (o ripiego?) a partire dalla prima.

Oggi nessun antropologo culturale potrebbe accettare lo slalom ermeneutico di Freud in questo articolo. Per un serio antropologo di oggi è vietato mettere assieme, come variazioni di un’unica serie, miti, racconti e fiabe presi da sistemi culturali diversi. Sarebbe come, per un astronomo, credere che siccome due stelle nel cielo appaiono vicine all’occhio nudo, siano realmente tra loro vicine. E ancor meno è legittimo leggere, nella filigrana di tutte queste varianti, un significato unico, di fondo. Qui Freud commetterebbe la stessa ingenuità di Jung (c’è indubbiamente un versante junghiano in Freud), di voler cioè estrarre un *senso ultimo*, universale, attraverso le mitologie di ogni epoca e civiltà. Freudsi rifaceva a Robertson-Smith e Atkinson, vale a dire ad approcci che hanno lasciato poca traccia nell’antropologia moderna. Dopo le *Mythologiques* di Lévi-Strauss, l’antropologia oggi legge miti, fiabe ed opere letterarie non come fili che convergono verso un senso unificante, ma come un dipanarsi continuo, uno slittare incessante di significati, per cui ogni versione riprende un testo più antico, lo modifica, lo torce, lo arricchisce, lo impoverisce, ne devia sempre contenuti e forme verso direzioni che è impossibile raccogliere in un significato definito e definitivo.

Insomma, questa analisi di Freud non ha alcun valore oggettivo. Eppure… Dobbiamo ammettere che, attraverso quella ardita identificazione della “terza”, la più giovane e bella, con la morte, Freud *ci colpisce*. Ci fa pensare. Come se egli cogliesse una verità. Ma come considerare *verità* ciò che di fatto non può essere dimostrato, ovvero il supposto senso celato di leggende e testi? Si tratta forse di una verità non oggettiva ma soggettiva? E cosa può mai significare, per noi oggi, “verità soggettiva”? Eppure abbiamo la sensazione che qui Freud ci offra un’interpretazione convincente, perché in qualche modo riesce a verbalizzare un rapporto nostro, attuale con la morte. Wittgenstein (1967) affermò che Freud di fatto non ha spiegato i vecchi miti grazie alla psicoanalisi: ha inventato nuovi miti. Ma è quel che fa ogni epoca: rilegge i vecchi racconti secondo le proprie priorità spirituali, costruisce una nuova fiaba (*mythos*) reinterpretando fiabe antiche. Non tutti i miti sono mistificanti – già quelli celebri di Platone si volevano miti demistificatori. Così, Freud eccelle nell’interpretare testi e miti precedenti *nel modo giusto per noi oggi*, nel modo che descrive perspicuamente – in questo caso – il nostro rapporto all’amore e alla morte. Freud è importante non perché spieghi causalmente, ma perché *ci rappresenta bene*. Vedremo poi in che senso.

E Freud rappresentava bene anche se stesso. In una lettera a Ferenczi (del 7 luglio 1913) egli connetteva la scelta del tema di quell'articolo alle sue tre figlie, e accennava alla sua soddisfazione per la più giovane, Anna (nata nel 1895). Potremmo certo interpretare freudianamente questo interesse di Freud per le "tre belle" e chiederci se allora Freud non stesse in fondo elaborando la sua scelta di Anna, la sua Cordelia. Anna, figlia più giovane, è stata la sua preferita, e l'unica dei sei figli che sarà psicoanalista, intellettuale e scrittrice. Proprio quando Anna diciassettenne si presenta al mondo nella piena fioritura della sua femminilità, Freud associa questa sua "scelta" (inconfessabile, ma non inconsapevole) di Anna alla scelta della propria morte? A Ferenczi precisa che l'altra figlia Sophie (nata nel 1893) si era fidanzata nell'estate del 1912 – e nel 1913 si sposerà. Delle tre figlie, Anna non solo fu la beniamina, fu anche la sola delle tre a non sposarsi mai. In un certo senso, è rimasta, come Antigone con Edipo, sempre accanto al padre. Da una parte le figlie ormai grandi, in età da marito; dall'altra lui, Sigmund, giunto a 57 anni, a un'età in cui si avvicinava a quei fatidici 61 anni, età in cui le sue superstizioni lo prevedevano morto: la sua identificazione con re Lear era evidente. Freud si sentiva già un uomo morente. Doveva scegliere la più giovane e simpatica delle tre – Mathilde, Sophie, Anna. Ma cosa poteva mai scegliere, ormai, se non la morte?

E l'anno in cui scrive quel testo, il 1912, è anche l'anno in cui la bella Lou Andreas-Salomé viene a stabilirsi a Vienna per iniziarsi alla psicoanalisi. Lo sappiamo, Freud si innamorò di Lou, di cinque anni più giovane di lui, anche se forse tra loro non ci fu nulla di sessuale. Ma certamente per Freud la venuta di Lou, già celebre come *femme fatale* nel mondo di lingua germanica, fu un'occasione per ripensarsi come uomo bisognoso d'amore della donna – proprio come il vecchio Lear. L'amore di Anna, l'amore di Lou – o l'amore della morte?

Ma la verità soggettiva di Freud è anche la nostra. Perché che cosa egli voleva dire scrivendo (a sé stesso) che la morte, proprio perché è una necessità a cui nessuno può sottrarsi, va scelta? Non scegliamo i due eventi essenziali della nostra vita: venire al mondo, lasciare il mondo. Il suicidio si limita ad anticipare quella uscita, e non a caso – prima dell'anatema cristiano – il suicidio era così apprezzato dagli stoici e da altri filosofi come l'unico atto possibile di libertà incondizionata dell'essere umano. Più di recente, Pasolini (1970) in un saggio sulla libertà affermava apoditticamente che la libertà non è altro che "la libertà di scegliere di morire". Ma, suicidio a parte, cosa può voler significare il dover scegliere qualcosa a cui non possiamo sfuggire?

Non bisogna dare un'interpretazione banalmente psicologista di questa bizzarra prescrizione di Freud. Non bisogna pensare che dobbiamo abituarci all'idea che dobbiamo morire e accettare questo senza troppe lagne. In effetti, il linguaggio comune dice che di cose come la morte, nostra o altrui, "dobbiamo farcene una ragione". Di quale *ragione* si tratta qui? Dare un senso alla nostra morte? Ma dare senso alla propria morte è diverso che farsene una ragione. Rassegnarsi a qualcosa, accettarla, si dice in inglese *to come to terms*, "venire a termini", come quando due parti combattenti aprono un negoziato e quindi "vengono a termini". Anche con la morte, la nostra nemica, dobbiamo riuscire a discutere? dobbiamo riuscire a verbalizzarla? Una verbalizzazione che però evoca la fine, *terminus* – le parole, i termini che usiamo, sono anche la fine, il compimento. E' davvero un caso l'omonimia tra *termine* nel senso di limite, e *termine* nel senso di vocabolo? L'etimologia è la stessa: dal latino *terminus* e *termen*, che significavano "palo di confine". A sua volta il palo latino verrebbe dal greco *termon*, l'albero che appartiene a due vicini. Il *vocabolo* in generale è quindi qualcosa come un palo di confine, un limite, qualcosa che appartiene a due proprietà diverse delimitandole. Allora la morte è termine sia nel senso che è come una palizzata separativa, sia nel senso che, come una parola, mette in comunicazione: come la parola segna il contatto tra significante e significato, la morte segna il contatto tra la vita e il nulla.

Riuscire a "ragionare" nel senso medievale del termine – cioè riuscire a parlare – della nostra fine, trovare le parole per dirla, "soggettivarla" direbbero alcuni. Parlare e rassegnarsi sono due facce della stessa medaglia? Se riesco a parlare del dolore, in qualche modo mi rassegno ad esso? E parlare della morte, darle dei nomi, è accettarla finalmente?

Ma forse, più in generale, “farsene una ragione” è cercare di congiungere – non che ci si riesca, ma si può tentare – *la* fine (*Ende*, *Schluss*) con *il* fine (*Zweck*, *Ziel*, *Absicht*). Ogni esito felice, ogni lieto fine, ogni commedia o fiaba edificante, punta a congiungere il fine e la fine: “…e vissero felici e contenti”. Questa fine della fiaba non è in fondo il fine di ogni essere umano, vivere felice e contento? Ma allora in che senso il vero fine non è felicità e contentezza, ma la fine?

Caducità ed Eterno Ritorno

Nel novembre 1915 Freud scrisse una breve nota intitolata *Caducità* (Freud 1915a). Inizia con un aneddoto, quando “in compagnia di un amico silenzioso e di un poeta già famoso nonostante la sua giovane età, feci una passeggiata in una contrada estiva in piena fioritura. Il poeta ammirava la bellezza della natura intorno a noi ma non ne traeva gioia” (8, p. 173 /10, 358). Il giovane non poteva fare a meno di pensare che tutta quella bellezza sarebbe finita con l’inverno; e così per ogni cosa bella e nobile dell’umanità. “Tutto ciò che egli avrebbe altrimenti amato e ammirato gli sembrava svilito dalla caducità cui era destinato”.

Oggi sappiamo che il poeta in questione era Rainer Maria Rilke, e che l’amico silenzioso era Lou Andreas-Salomé, già amante di Rilke (la passeggiata avvenne nell’agosto del 1913, a San Martino di Castrozza nelle Dolomiti). In quell’occasione Freud contestò a Rilke l’idea che la caducità del bello implichi il suo svilimento: al contrario, la rarità e fugacità della bellezza ne aumenta il valore. Evidentemente Freud sosteneva il punto di vista che oggi consideriamo più saggio ed esistenzialmente corretto: godiamoci il presente, accettiamo le gioie che la vita ci offre, anche se sappiamo che sono effimere! E in effetti Freud legge la scontentezza di Rilke come “sollevazione psichica contro il lutto” (8, p. 174 / 10, p. 359), come rifiuto di dover accettare la perdita di cose care e preziose. Proprio in quel periodo, in effetti, Freud aveva lavorato al saggio *Lutto e malinconia* (Freud 1914) in cui descriveva il lutto come il lavoro doloroso che tende a staccarci dagli oggetti amati e perduti.

Ma la “protesta” di Rilke contro la caducità delle cose belle può essere interpretata, più che sullo sfondo di un rifiuto del lutto, come amarezza che tutto – a cominciare dalla nostra vita – finirà. Non solo Rilke, molte altre persone – animate di solito da grandiose ambizioni – avvertono l’assillo di questo pensiero: “a che pro impegnarsi nella vita, caricarla di significati ambiziosi, dato che essa presto finirà?” Non solo la propria vita, ma quella di tutti. La cosmologia ci assicura che il nostro sistema solare finirà, che diventerà una supernova, e poi – in un processo di morte della materia stessa – diventerà probabilmente un buco nero, ovvero una ferita nel corpo del mondo che inghiottirà ogni cosa che c’era. In un’intervista, Woody Allen diceva: “E’ terribile pensare che tutto ciò che per noi è immortale – anche Omero, Shakespeare, Freud… – tutto finirà!” E aggiungeva: “Ecco dei pensieri che possono rovinarti un’intera serata, anche se vai nel miglior ristorante.”

A che pro vivere una vita che non sarà eterna? E in un mondo che non sarà eterno? Ovvero, in una vita e in un’umanità che avranno fine, gli stessi fini umani non sono destinati a finire, a rivelarsi futili? Non siamo destinati a limitarci al fine immediato di sopravvivere e buscarci qualche piacere? Da notare che in questo articolo Freud, senza citare Nietzsche, evoca l’eterno ritorno [*ewige Wiederkehr*](8, p. 174 / 10, p. 359) a proposito dei cicli stagionali delle cose, che contrastano con l’irreversibilità della nostra esistenza. Il mito metafisico dell’Eterno Ritorno dell’Eguale era anche, da parte di Nietzsche, un tentativo di recuperare una dimensione di eternità in un mondo che aveva ucciso Dio e quindi anche la credenza nell’immortalità delle anime. Persino il pensiero ateo, per poter ridere giovialmente nella vita, si sente in dovere di consolarsi della caducità con una prospettiva eternizzante: ogni evento della nostra vita verrà eternamente rivissuto.

“Si vis vitam, para mortem”

In verità Freud qualche mese prima (primavera 1915) aveva scritto della morte *propria* – e non di quella delle cose care – nel saggio “Considerazioni attuali sulla guerra e la morte” (Freud 1915b). Qui aveva

affermato che nel nostro inconscio non crediamo nella nostra morte – in quella degli altri certamente sì, anzi ad alcuni la auguriamo. Freud – a differenza di molti altri analisti successivi – non crede affatto nell'"angoscia di morte" (*Todesangst*): è vero, ammette, che ne siamo dominati più spesso di quanto non crediamo, ma "è qualcosa di secondario e proviene perlopiù dal senso di colpa" (8, p. 145/ 10, p. 351). Perché Freud considera parte dell'inconscioil senso di colpa e non la paura della morte? Perché qualcosa che implica una legge morale gli appare come più fondamentale, più primitivo, di qualcosa di così viscerale ed emotivo come la morte? In effetti, per lui il senso di colpa nasce proprio dai desideri di morte nei confronti di altri, è quel che M. Klein chiamerà legge del taglione: quel che io avrò desiderato di fare all'altro, allora temo che l'altro lo farà a me. Prima che una regola morale, la colpa per Freud è quindi il riflesso passivo di un attivo desiderio di morte nei confronti dell'altro, così come, nell'immagine allo specchio, il gesto che faccio verso la mia immagine appare come gesto che l'immagine fa verso di me.

Ma tutto si complica quando Freud, in questo saggio, connette queste riflessioni sulla morte a quelle sulla guerra, che proprio allora imperversava in Europa. In effetti, seguendo un cliché diffuso alla sua epoca, Freud ipotizza un *Urmensch*, un uomo primitivo od originario, non ancora civilizzato, che esprimerebbe l'inconscio *en plein air*. Quest'uomo primitivo – l'uomo autentico, che vive secondo l'inconscio – non crede nella propria morte, desidera infliggere la morte all'altro che odia, e vive sentimenti ambivalenti nei confronti di chi ama. Ovvero, per l'uomo autentico – per la parte autentica in ognuno di noi – la propria morte non esiste, quella dell'altro invece esiste e viene desiderata, sia quando lo si odia sia quando lo si ama (in questo secondo caso opera la colpa, come minaccia di morte per aver desiderato di uccidere chi si ama). L'uomo civilizzato respinge questa autenticità, la rimuove, ma pagando così un caro prezzo: l'*Unbehagen*, il malessere psichico. Ora, grazie alla guerra, l'uomo primitivo (autentico) riemerge, nel senso che per poter fare la guerra la civiltà contemporanea ha bisogno di sdoganare – diremmo oggi – le pulsioni dell'uomo primitivo. Il guerriero può essere eroico solo se riattinge alla convinzione arcaica che egli comunque non morirà; è convinto che potrà essere ucciso il compagno d'armi, non lui stesso. Per Freud si può essere eroi solo grazie ad un'illusione provvidenziale: quella nella propria immortalità. D'altro canto, potrà dare libero corso ai suoi desideri di uccidere chi lui odia, il nemico. E anche l'ambivalenza ritrova legittimità grazie alla guerra: sacrificando migliaia di miei compatrioti, realizzo l'ambivalenza profonda che regola i miei rapporti con i miei simili, che sono disposto a sacrificare in guerra con tanta facilità.

Ma, come accade spesso in Freud, ad un certo punto – negli ultimi paragrafi del saggio su guerra e morte – il discorso, che poteva apparire lineare, si torce: quello che risultava in apparenza chiaro rivela una vertiginosa complessità. In effetti, se la guerra mette in atto una regressione massiccia all'"uomo primitivo", questo non significa patologia, al contrario: per Freud la patologia psichica non è il semplice frutto della regressione, ma del conflitto che una regressione provoca. La guerra molto spesso è socio-sintonica, diremmo: fa sentire chi uccide e si fa uccidere non come un malato mentale ma come un eroe della Causa, a cui magari innalzare un monumento. Proprio perché la guerra rende socialmente accettabile e utile la nostra credenza segreta nella nostra immortalità, dà spazio a qualcosa che, attraverso le maglie sempre più strette della civiltà, insiste e persiste in noi, e che prima o poi emergerà. Così Freud si chiede

> Non sarebbe preferibile restituire alla morte, nella realtà e nel nostro pensiero, il posto che le compete, dando un rilievo un po' maggiore a quel nostro atteggiamento inconscio di fronte alla morte che ci siamo fino ad ora sforzati di reprimere con cura? (8, p. 147 / 10, p. 354).

Cosa cerca di dire qui Freud? Sta parlando della propria morte o di quella dell'altro? In effetti, abbiamo visto, per l'inconscio non esiste la morte propria ma solo quella dell'altro; e allora perché dice che dobbiamo restituire alla morte il posto che le compete? Più sopra aveva detto che il ripetersi delle guerre doveva indurci a "piegarci alla verità": a quale verità? Sembrerebbe che la verità a cui qui Freud allude non sia l'esistenza della mia morte, ma la verità dell'inconscio, che poi è il contrario della verità oggettiva: è la nostra convinzione per cui morirà sempre l'altro ma mai me stesso. Verità paradossale ma in fondo, a suo modo, inconfutabile: fin quando vivremo, i morti saranno sempre e solo gli altri. Ma cosa spinge Freud a questo gesto madornale di chiamare "verità" quel che per altri versi è suprema illusione?

E Freud continua: la guerra, questa regressione alla nostra verità, “ci offre tuttavia il vantaggio di consentire una maggiore sincerità e di rendere nuovamente la vita sopportabile [*erträglicher*]” (8, p. 148 / 10, p. 354). E’ incredibile, Freud sta dicendo – in modo obliquo – che la guerra ci rende la vita più sopportabile. Sembra declinare a suo modo il motto futurista “guerra, igiene dell’umanità”, anche se si tratta qui di un’igiene psichica. Si riferisce evidentemente non solo ai combattenti, ma a tutti i coinvolti in qualche modo nella guerra (tutti si sentirono partecipi, allora, alla guerra del 1914-18): nella misura in cui la guerra ci fa regredire, ci allevia la sofferenza di vivere. Perché la sofferenza di vivere per Freud non deriva dalla crudeltà e dalla morte, ma dal fatto che abbiamo abbandonato le illusorie verità dell’*Urmensch*. La guerra, con la sua scia di morte, ci fa sopportare meglio la vita! E aggiunge: “Sopportare la vita: questo è pur sempre il primo dovere d’ogni vivente”.

In che senso sopportare la vita è il primo dovere del vivente? La nuda vita biologica ha dei doveri? Egli sapeva bene che nella malinconia – depressione maggiore la chiamiamo oggi – il vivente manca a questo dovere: non sopporta più la vita. Qui Freud pare agitare una sorta di comandamento morale superiore, a cui il depresso verrebbe meno: il vivente che non sopporta la vita manca al proprio dovere. E non si riferisce qui solo alla morale delle chiese, che esecrano il suicidio (del resto, lui non apparteneva ad alcuna chiesa). E’ come se sopportare la vita fosse un incredibile “dovere naturale”, qualcosa “secondo natura” nel senso aristotelico.

In effetti, qui Freud sta articolando un principio che era già stato fatto proprio dalla filosofia certo più rappresentativa del Novecento, e forse la più influente: il pragmatismo. Questa filosofia dice che, in fin dei conti, quel che chiamiamo vero è ciò che ci serve; ovvero, ciò che rafforza la nostra volontà di vivere. Verità e illusione non vanno considerate quindi in sé, come qualifiche oggettive date da un osservatore esterno, ma due facce intimamente implicate nella vita. E difatti Freud aggiunge un’altra frase ambigua, leggibile da più prospettive: “L’illusione perde ogni valore se c’intralcia in questo compito [di sopportare la vita]”. Ma a quale illusione allude qui? A quella dell’uomo originario (che non crede nella propria morte) o a quella dell’uomo civilizzato (che ha paura di morire)? Ora, Freud aveva appena detto che la credenza dell’uomo originario presente in noi è utile: ci aiuta a sopportare la vita facendocela apparire senza fine. Se questa illusione è utile – e il desiderio di guerra lo prova – perché accennare invece a illusioni che non servono più perché non ci aiutano a sopportare la vita? Sta forse insinuando che le origini vitali dell’oggettività scientifica e della verità come adeguazione del discorso alla cosa sono connesse al fatto che, ad un certo punto, certe illusioni falliscono la loro funzione? Che l’agognata obiettività scientifica non è altro che la ricaduta del disincanto, che certe illusioni hanno deluso? Freud qui sospende ogni chiarimento, lasciandoci immaginare quel che lui non dice (o dice obliquamente).

Ma proprio quando la nostra perplessità di lettori sembra aver raggiunto il suo acme, Freud, in due brevi paragrafi finali di tono aforistico, ci assesta una sorta di colpo di grazia ermeneutico. Dopo averci ricordato il vecchio adagio latino, *si vis pacem, para bellum,* ci lascia l’onere di decifrare l’ultima frase del saggio:

Sarebbe attuale [*zeitgemäß*] modificarlo così: *Si vis vitam, para mortem*. Se vuoi tollerare la vita, preparati alla morte.

Questa chiusa apre in effetti una quantità di domande, come se lo scritto, procedendo, anziché darci via via risposte, ci spingesse verso domande sempre più imbarazzanti. Questa chiusa potrebbe fare da epigrafe all’intero saggio, che ha il sigillo dell’attualità: *zeitgemäß*.E potrebbe fare da epigrafe anche allo scritto, già commentato, sulla scelta dei tre scrigni. Re Lear, secondo quella lettura, va incontro ad una vita disperata, fino alla follia, proprio perché non è disposto ad accettare la morte. Ma qui Freud parla della guerra, ovvero di una regressione psicologica grazie a cui esiste solo la morte dell’altro. Questa morte che dobbiamo accettare per vivere è quindi la nostra morte, oppure il fatto che dobbiamo accettare la guerra come morte degli altri, odiati e/o amati?

Eros e Thanatos

Come dice il titolo stesso *Jenseits des Lusprinzips* (Freud 1920)– *Aldilà del Principio di Piacere*, così l'hanno tradotto – Freud in questo saggio si occupa essenzialmente della portata e dei limiti del *Lustprinzip*. Ma a proposito di questo testo – uno dei più affascinanti e meno convincenti di tutto il pensiero del Novecento – occorrerà mettere qualche punto sulle i.

Heidegger diceva che ogni grande pensatore ha costruito la propria opera attorno a *un unico pensiero*. "Diamo il nome di 'pensatori' a quegli eletti tra gli uomini che sono destinati a pensare un unico pensiero – e questo sempre 'sull´' ente nel suo insieme. Ogni pensatore pensa soltanto un unico pensiero" (Heidegger 1994, pp. 394-395). Ora, se Freud è un grande pensatore, bisogna chiedersi in che cosa consista il suo pensiero unico, o essenziale – non sull'ente nel suo insieme, ma sull'essenza dell'ente umano.

Sia psicoanalisti che filosofi pensano che il pensiero unico di Freud sia il suo concetto di *Trieb*. Una parola tradotta in inglese *drive*, in italiano *pulsione*. Si parla di "pulsionalismo" freudiano, a cui si contrappongono altre teorie post-freudiane ("relazione d'oggetto", "relazionismo", "psicoanalisi ermeneutica", ecc.). Ora però, fa notare Nancy (2009),

> *drive* o il francese *pulsion* mettono in due modi diversi l'accento sulla spinta meccanica, sulla costrizione. È una trazione subita, più che un'attrazione cercata. [Invece] *Trieb* designa in tedesco una spinta considerata come attività: la crescita di una pianta o le cure che si elargiscono a un animale che cresce. È dell'ordine dello slancio e del desiderio. Si spinge in avanti, si attiva. C'è una considerevole attività polimorfa nella semantica del verbo *treiben*.

Questo verbo significa spingere, fare, muovere, esercitare. Anziché con "pulsione", potremmo tradurre il *Trieb* freudiano con *spinger su*, *spinta in avanti*.

Ma allora, l'invenzione di Freud – invenzione (mitica) non scoperta (scientifica) – si basa tutta nell'indicare la forza di questa causa efficiente, lo spinger-su? (Ricorro qui alla distinzione aristotelica tra le quattro cause: efficiente, finale, materiale, formale.) *Trieb*, lo spinger-su, in effetti è la causa "efficiente" della vita umana *in actu*, atto che implica altre cause. Ad esempio una causa finale, che è il piacere. Lo spinger-su come causa efficiente rimanda quindi ad un "diventare in atto" ancora più essenziale.

Questo diventare atto – o passare all'atto – è ciò che per Freud è la verità essenziale dell'essere umano (e in fondo di ogni essere vivente): *die Lust*. Freud ha polarizzato il Novecento con una decisione di ordine metafisico: la forza fondamentale che muove gli esseri umani, forza al principio e fine della loro vicissitudine, è *Lust*. In italiano questo termine è stato tradotto *piacere*. Ma *Lust* in tedesco ha una connotazione erotica che non si ritrova nell'italiano "piacere", e soprattutto significa in modo equivoco desiderio e piacere, concupiscenza e godimento (Questa ambiguità del termine è stata più volte sottolineata da Jean Laplanche [ad es. Laplanche 1972, p. 157] e da Derrida [1980, p. 293]). Freud stesso era stato tentato dal termine *Lust* al posto di quello che ha poi scelto, il latino e dotto *libido*: ma ha escluso quel termine della lingua comune proprio per l'ambiguità del suo significato (*OSF*, 4, p. 451, n. 2; *GW*, 5, p. 33, n. 2). (La scelta del termine [vocabolo] implica una certa scelta del termine [fine]; quando si arriva al termine-parola, si mette termine a qualcosa.)

Data questa ambiguità del termine, una traduzione corretta del saggio di cui ci occuperemo potrebbe essere "Aldilà del principio di desiderio-piacere". Ora, il doppio senso di *Lust* contiene di per sé la doppia faccia che Freud stesso attribuisce alle pulsioni o spinte, in quanto esse si distribuiscono secondo una polarità irriducibile: Eros e Thanatos, pulsioni di vita e pulsioni di morte. Appunto, *Lust* come desiderio è Eros, *Lust* come piacere è sul versante della morte. "Aldilà del *Lustprinzip*" significa che quindi, in un certo senso, stiamo sempre e ancora dentro di esso: che il principio in questione ha una potenza di legare e una di slegare, ha una faccia vita e una faccia morte.

In effetti, in questo testo Freud fa notare che *il* fine di ogni *Trieb*, di ogni spinger-su, è il piacere, ovvero l'azzeramento della tensione in cui ogni spinger-su consiste. Il *Lustprinzip* rimanda, in fin dei conti, a qualcosa che Freud chiama "principio di costanza", ovvero alla tendenza di ogni apparato fisio-psichico a mantenere al livello più basso possibile, e il più costante possibile, l'eccitazione. Il *telos* della vita libidica dell'essere umano è l'omeostasi. In altri termini, il fine di ogni spinger-su è la propria fine, l'azzeramento della tensione in cui lo spinger-su consiste. Ma se l'azzeramento della carica, della tensione, è il fine ultimo dello psichico, possiamo allora generalizzare – sostiene Freud – dicendo che il fine della vita è la sua fine, la morte. E intendo qui non la vita vissuta, l'*Erlebnis*, ma l'essenziale dello spinger-su in cui la vita intimamente consiste. La morte empirica, se mi si permette quest'espressione, può anche essere un evento casuale, esterno; ma la morte – che si realizza ad un certo punto nella morte fisica – va vista in un'ottica che un filosofo chiamerebbe trascendentalista: la morte è un effetto di un movimento interno alla vita, insomma, qualcosa di strutturante la vita. "Ogni essere vivente muore per ragioni interne… il fine di ogni vita è la morte" (*GW*, XIII, p. 40).

Questo ci fa capire perché Freud non abbia mai accettato l'idea che nell'inconscio noi possiamo vivere una "angoscia di morte": in effetti, proprio perché la vita è trascendentalmente orientata alla morte, la morte non è ciò che l'angoscia. Direi anzi che la vita punta al godimento della morte, alla morte come godimento, alla morte del desiderio nel godimento. L'angoscia che l'io prova pensando alla propria morte è comunque reazione "erotica" dell'io – che tende a preservare la vita – quando si confronta alla vocazione mortifera della vita.

E allora, come considerare l'istinto di conservazione, di cui ognuno di noi è, chi più chi meno, equipaggiato? Per Freud questo istinto, nel fondo, non si oppone alla morte "interna" (quella fondamentale per Freud) ma solo alla morte "esterna", ai casi che possono minacciare la nostra vita. E questo perché ogni organismo vuol *morire al proprio modo*. L'organismo, e la psiche che lo esprime, ha una sua via singolare, specifica, alla morte. Possiamo dire che l'organismo ha come fine (scopo) non una propria fine qualsiasi, ma *la fine propria*, quella a sé appropriata: la morte di sé come proprio fine più proprio. Ovviamente questa vocazione mortifera della vita è in risonanza con l'essere-per-la-morte di Heidegger: la possibilità più propria dell'essere umano è la propria morte.

Se dunque il fine ultimo dello spinger-su è la fine, la morte, d'altro canto questo processo è continuamente ritardato, interrotto, da una sorta di eccezione: dalla sessualità come Eros. Da una parte abbiamo le pulsioni sessuali che, come tutte le pulsioni, sono finalizzate alla morte; ma d'altra parte la sessualità è tensione all'unione con l'altro, punta ad unire due in uno. Ora, per Freud è proprio questa ricerca dell'altro a creare pulsione, l'altro ci spinge-su a sedurlo, quindi ci induce sofferenza: Eros, amore, non è un contentarsi di morire nel modo proprio, ma ricerca attiva di guai e quindi vita. Eros è un perdere il proprio tempo a vivere. Da qui, ad esempio, il nostro desiderio e piacere di avere figli, anche se i figli sono un prodotto rischioso, non è detto che diano grandi soddisfazioni; ma c'è in noi un essenziale bisogno di essere preoccupati, angosciati, *da altri*. E' sempre con un altro che il vivente lotta contro la morte, contro la propria morte; ovvero, è quando l'altro diventa il nostro fine che ci battiamo contro la nostra fine. Così l'altro non è solo un mezzo grazie a cui le nostre pulsioni si placano, ma anche una causa di pulsioni – vivere è desiderare dei desideri che moriranno. L'altro non si limita a essere oggetto di investimento del desiderio, è anche causa efficiente del desiderio.

Allora il famoso dualismo tra Eros e Thanatos, tra pulsioni di vita e di morte, non è un vero dualismo, non è la contrapposizione tra due elementi che si escludono: il modo in cui Freud ne costruisce il concetto ne fa due dimensioni all'interno degli stessi elementi. Come scrive Ricoeur, "in un certo senso tutto è morte, dato che la conservazione di sé è la via deviata lungo la quale ogni vivente prosegue verso la propria morte; in un altro senso tutto è vita, poiché il narcisismo stesso è una figura di Eros […] Il dualismo [tra Eros e Thanatos] esprime piuttosto la sovrapposizione reciproca di due regni che si ricoprono esattamente" (Ricœur 1965, p. 308).

Molti altri commentatori, del resto, hanno rilevato la coincidenza su cui il “dualismo” di Eros e Thanatos si basa. Non a caso Derrida (op.cit.) scriverà, anziché “la vita o la morte” o “la vita e la morte”: “*la vita la morte*”. Per segnalare come in Freud in fondo vita e morte si situano nello stesso continuum; esse sono due facce che, se coerentemente seguite, costituiscono un nastro di Möbius. Un nastro di Möbius è una superficie bidimensionale che non ha un lato interno ed uno esterno: dall’esterno possiamo credere di vedere unanastro con due facce, ma il nastro ha una sola faccia. Anche Eros e Thanatos appaiono due facce della vita, due spinger-su inversi, ma ad un’analisi più fine si dimostrano due momenti della stessa cosa.

Prendiamo il coito. Nella misura in cui esso soddisfa una tensione desiderante, e si completa in un orgasmo, il coito corre verso la sua fine – ben presto cessa, i due amanti, stanchi, si addormentano. *Omne animal post coitum triste est* – alla gioia della scarica subentra la tristezza della fine. Una lunga tradizione romantica, che associa il godimento sessuale alla morte, mette in rilievo il fatto che, nella misura in cui il coito soddisfa delle pulsioni, si affretta verso la propria fine. Visto dalla prospettiva dello spinger-su, il coito si muove nella dimensione della morte. Ma nella misura in cui queste due persone si sono incontrate e si sono desiderate, e hanno voluto unirsi attraverso il bricolage del coito, nella misura in cui il loro incontro ha suscitato in loro desiderio e nella misura in cui questo desiderio non cessa del tutto col coito – nella misura in cui insomma essi mirano ad un’unione che abbia un futuro, a un legame che resista all’azzeramento delle eccitazioni – allora la loro sessualità è Eros. Perciò “la sessualità è all’opera ovunque la morte è anch’essa all’opera “ (Ricoeur 1965, p. 309). E’ quel che ha espresso Honoré d’Urfé nel romanzo pastorale *Astrée* (XVII° secolo): nell’amore due diventa uno e uno diventa due.

Ma che cosa spinge Freud a mettere in stretta relazione le pulsioni di morte con la distruttività, l’aggressività, il sadismo e il masochismo? Il fatto che quando distruggiamo, il nostro fine è la fine della cosa che vogliamo distruggere – anche noi stessi, come nel caso della malinconia. Thanatos è, in generale, affrettarsi verso la fine – là dove invece l’incauto Eros segna il contrattempo dell’amore.

Gli analisti successivi che riprenderanno il concetto freudiano di pulsioni di morte tenderanno, di fatto, ad identificare queste pulsioni all’aggressività distruttiva. Ma in Freud la distruttività manifesta la pulsione di morte nella misura in cui il suo fine è la fine, di sé o dell’altro. Non è il sentimento aggressivo la chiave di Thanatos, quel che importa è che l’impulso aggressivo voglia metter fine alla vita.

“Et in Arcadia Ego”

Un soggetto in analisi raccontava un suo sogno ricorrente. Quando egli aveva avuto un’esperienza di godimento – un coito travolgente con una nuova donna, una grande soddisfazione professionale, un successo che lo metteva in uno stato “speciale” – quasi sempre la notte stessa faceva questo sogno, con poche variazioni: un esame medico gli rivelava che aveva l’AIDS, oppure un cancro metastatizzato. Insomma, stava per morire. Eppure egli nel sogno si sentiva benissimo, da qui la sua incredulità. D’altro canto, nel sogno sentiva che in fondo aveva sempre saputo di essere malato, ma ora l’esame medico lo metteva di fronte a questa verità di cui aveva rimandato, nel corso del tempo, la ratificazione; gli era stato detto da tempo che stava morendo, ma lo aveva rimosso. L’incubo consisteva proprio nel *dover accettare* questa realtà che aveva rimosso. Anche se spesso nel sogno lui diceva a sé stesso ”deve esserci qualcosa di ingannevole in questa verità clinica!” Egli nel sogno appariva diviso, come lo sono spesso i veri malati terminali, confrontati alla verità della loro condizione: per lo più costoro da una parte sanno benissimo che stanno morendo, dall’altra agiscono e parlano come se non lo fossero. Anche in questi sogni, una parte di lui *doveva* crederci, un’altra parte *non poteva* crederci. L’angoscia talvolta lo svegliava.

In questo sogno sembrerebbe emergere un primato del rapporto alla realtà come traumatica – una realtà futura ma inevitabile, quella della propria morte. Il senso comune di *sogno* – come desiderare la realizzazione di qualcosa -, che è anche il senso freudiano, pare qui capovolto: proprio quando il soggetto vive finalmente una ”realtà di sogno”, egli sogna la realtà orribile che potrebbe vivere o che vivrà. Questi

sogni sembrano dire al Nostro che la realtà vera è quella del morire. Il ricorso alla routine interpretativa – come dire di questi sogni ”il Super-Io del soggetto lo punisce, col sogno, dei suoi godimenti proibiti” – risulterebbe risibile. (Del resto il Super-Io freudiano è esso stesso un’istanza di godimento, anche se un godimento “altro” a scapito dell’Io).

Questi sogni ricordano il genere classico di quadri ”Et in Arcadia ego” (cfr. E. Panofsky 1962): in un’atmosfera di idillio pastorale, nel bel mezzo dei giochi della gioventù, in una vita selvatica dedita al sesso e alla spensieratezza, si scorge – spesso in modo talmente discreto che non ci si fa caso – un teschio. Come dire: ”anche nel paradiso terrestre, nel godimento spensierato e innocente della vita, io, la morte, ci sono!”. Ma perché doverlo ricordare a chi gode? Perché il soggetto, in barba al *Lustprinzip*, si confronta – nell’arte come nel sogno – con qualcosa che ha l’indice del *non plus ultra* di reale, con l’orrore di una morte che certamente accadrà?

In effetti, a un certo punto lo *speculum* analitico si confronta con una dimensione di reale irriducibile alla soggettività: a una resistenza iperbolica, radicale (il tema della coazione a ripetere come resistenza radicale è stato affrontato da Derrida [1996]). Ma dove appare questo reale paradossalmente irriducibile al soggetto? E come non si confonde con la realtà nella quale il soggetto deve sguazzare per cercare di godere della vita, cioè, secondo le parole di Freud, per “morire alla propria maniera”?

E’ come se il reale – illustrato qui nella forma della fine necessaria della vita – si imponesse nel cuore stesso del soggetto desiderante (ovviamente assoggettato al *Lustprinzip*): come sofferenza e fine assoluta, come ”qualcosa a cui non si può credere, e a cui si deve pur credere”. La sofferenza e la morte come indici del reale.

In effetti, all’interno del pensiero freudiano – un pensiero in cui *die Lust* è causa prima e ultima, essenza, della soggettività – quest’irruzione del reale impensabile pare non più irretita dalla logica del principio di desiderio-piacere. La teoria analitica, così soggetto-centrata, ha un esito paradossale: i sogni della malattia mortale sono comprensibili solo come godimento non del soggetto, ma di *qualcosa* in lui. Un godimento che coincide con l’iperbolica sofferenza del suo Io, che si immagina mortalmente malato, destinato alle sofferenze atroci del disgregarsi della vita. Il soggetto soffre, ma – se si resta fedeli al paradigma freudiano – qualcosa in lui o di lui *deve* godere. E gode precisamente di quel reale che causa l’annullamento del soggetto, il suo dolore nella malattia e nella morte. E’ accettabile questo paradosso? E che cosa sarebbe questa cosa che, proprio nel cuore del soggetto, a sue spese gode?

Freud dice che questa cosa – quella che fa sognare al nostro soggetto la sua agonia – è la pulsione di morte. Ma, detto così, non siamo molto lontani dalle famose spiegazioni dei medici di Molière, ”l’oppio fa dormire perché possiede la *virtus dormitiva*”. E c’è di peggio: che questa pulsione di morte che spinge a ripetere lo spiacevole – addirittura a sognarselo, come se fosse il proprio più intimo desiderio – è articolabile solo come Eros! Perché, come Freud stesso ci dice, la morte non si manifesta mai “in persona”: da una parte la ripetizione è tendenza fatale del vivente a morire, dall’altra ogni ripetizione è anche ”padronanza”, tentativo di darsi ragione dell’evento, di *come to terms* con esso e soggettivarlo. Questa ripetizione dell’evento o stato traumatico manifesta la forza di Thanatos nella misura in cui Eros fa, in un certo senso, il proprio dovere: rendere *articolabile* (dicibile, ma anche connesso al resto delle linee della vita) il trauma, connetterlo e annetterlo alla propria soggettività, costituire la ferita e ”vuoto grigio” del trauma come il proprio bene più prezioso. Perché, in ultima istanza, questa è la *padronanza* che la ripetizione rende possibile: ”godi dell’orrore che ti accadrà!”

Nota. Indicherò l’edizione italiana delle opere di Freud con *OSF* (*Opere di Sigmund Freud*), Bollati Boringhieri, Torino; e con *GW* (*Gesammelte Werke*) l’edizione originale tedesca. Nelle citazioni, metterò prima il numero di pagina dell’edizione italiana, poi, dopo /, il numero dell’edizione tedesca.

Bibliography [English/Italian]:

English:

Derrida, J. :

– (1980) *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà* (Paris : Aubier-Flammarion).

– (1996) ‘Résistances’ in *Résistances de la psychanalyse* (Paris : Galilée).

Freud, S. :

– (1913) *Das Motiv der Kästchenwahl* [The Theme of the three Caskets], *GW*, 10, pp. 25–37 ; *SE*, 12, pp. 291–301.

– (1914) *Trauer und Melancholie* [Mourning and Melancholia], *GW*, 10, pp. 428–446; *SE*, 14, pp. 243-257..

– (1915a) *Vergänglichkeit* [Transience], *GW*, 10, pp. 358–361; *SE*, 14, pp. 303–307.

– (1915b) *Zeitgemässes über Krieg und Tod* [Thoughts for the Times on War and Death], *GW*, 10, pp. 324–355; *SE*, 14, pp. 273–300.

– (1920) *Jenseits des Lusprinzips* [Beyond the Pleasure Principle], *GW*, 13, pp. 3–65; *SE*, 18, pp. 7-60.

Heidegger, M. (1991) *Nietzsche*, trans. by D. Farrell Krell (London: HarperOne).

Laplanche, J. (1976) *Life and Death in Psychoanalysis*, trans. by J. Mehlman (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

Nancy, J.-L. (2009) ‘Freud – pour ainsi dire’, **www.psychomedia.it/jep/jep-on-line/nancy.htm**.

Panofsky, E. (1936) ‘Et in Arcadia ego’: Poussin and the Elegiac Tradition’, in *Philosophy and History: Essays presented to Ernst Cassirer* (Oxford: The Clarendon Press).

Pasolini, P.P. (1970) ‘Cinema impopolare’, in *Empirismo eretico* (Milan: Garzanti, 1972).

Ricoeur, P. (1965) *De l’interprétation. Essai sur Freud* (Paris : Seuil).

Vernant, J.-P. (1985) *La mort dans les yeux* (Paris: Hachette).

Wittgenstein, L. (1967) *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief* (Berkeley: University of California Press).

Italian:

Binswanger, L. 1964, *Tre forme di esistenza mancata*, Il Saggiatore, Milano.

Derrida, J., 1980, *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Aubier-Flammarion, Paris.

Derrida, J., 1996, "Résistances" in *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris.

Freud, S., 1913, *Das Motiv der Kästchenwahl*, *OSF*, 7, pp. 205-218; *GW*, 10, pp. 25-37.

Freud, S., 1914, *Trauer und melancholie*, *OSF*, 8, pp. 102-117; *GW*, 10, pp. 428-446.

Freud, S., 1915a, *Vergänglichkeit*, *OSF*, 8, pp. 173-176; *GW*, 10, pp. 358-361.

Freud, S., 1915b, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, *OSF*, 8; pp. 123-148; *GW*, 10, pp. 324-355.

Freud, S., 1920, *Jenseits des Lusprinzips*, *GW*, 13, pp. 3-65; *OSF*, 9, pp. 193-245.

Heidegger, M., 1994, *Nietzsche*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano.

Laplanche, J., 1972, *Vita e morte nella psicoanalisi*, Laterza, Bari.

Nancy, J.-L., 2009, "Freud – per così dire", **www.psychomedia.it/jep/jep-on-line/nancy.htm**.

Panofsky, E., 1962, "'Et in Arcadia ego': Poussin e la tradizione elegiaca", in *Il significato nelle arti visive*, Einaudi, Torino, pp. 277-301.

Pasolini, P.P., 1970, « Cinema impopolare », in *Empirismo eretico*, Garzanti, Milano 1972.

Ricoeur, P., 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris.

Vernant, J.-P., 1985, *La mort dans les yeux*, hachette, Paris; tr.it. *La morte negli occhi*, Il Mulino, Bologna 1987.

Wittgenstein, L., 1967, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano.

Note:

[1] The term's ambiguity has been often stressed by Jean Laplanche (1976, p. 157) and Derrida (1980, p. 293).

Bio:

Sergio Benvenuto is a researcher in psychology and philosophy at the National Research Council (CNR) in Rome, Italy, and a psychoanalyst. He is an editor of the *European Journal of Psychoanalysis* and member of the Editorial Board of *American Imago* and *Psychoanalytic Discourse* (PSYAD). He teaches psychoanalysis at the International Institute of the Psychology of Depth in Kiev and at Esculapio Specialization in Psychotherapy in Naples. He was or is a contributor to cultural and scientific journals such as *Lettre Internationale, L'évolution psychiatrique, DIVISION/Review*. His publications in English include: 'Wittgenstein and Lacan Reading Freud', *Journal for Lacanian Studies*, vol. 4, nr. 1, 2006, pp. 99–20, https://www.journal-psychoanalysis.eu/wittgenstein-and-lacan-reading-freud1/. « Perversion and charity : an ethical approach », in D. Nobus & L. Downing eds., *Perversion. Psychoanalytic Perspectives / Perspectives on Psychoanalysis* (London : Karnac, 2006). With A. Molino, *In Freud's Tracks* (New York: Aronson, 2008) nominated for Gradiva Award. "The Monsters Next Door", *American Imago*. Psychoanalysis and Human Sciences, 69, 2012, 4. "The Gaze of the Blind. Notes on Cézanne and Cubism", *American Imago*, vol. 70, 3, Fall 2013. "Does Perversion Need the Law?", W. Müller-Funk, I. Scholz-Strasser, H. Westerink, *Psychoanalysis, Monotheism and Morality* (Leuven: Leuven University Press, 2013). "Ethics, Wonder and Real in Wittgenstein", in Y. Gustafsson, C. Kronqvist, H. Nykänen, eds., *Ethics and the Philosophy of Culture: Wittgensteinian Approaches*, 2013, Cambridge Scholar Publishing. *What are Perversions?* (London: Karnac, 2016). *Conversations with Lacan. Seven Lectures for Understanding Lacan* (London: Routledge, 2020). He contributed to the volume *Coronavirus, Psychoanalysis, and Philosophy Conversations on Pandemics, Politics and Society, e*dited By Fernando Castrillón & Thomas Marchevsky (London: Routledge, 2021). [eu.jou.psy@gmail.com]

Publication Date:

January 18, 2014