di Thémélis Diamantis

(FRA/ITA – versione italiana in fondo)

Les preuves fatiguent la vérité (Georges Braque).

La vérité existe. On n'invente que le mensonge (Georges Braque).

Derrida entretient avec la psychanalyse une relation identiquement complexe, voire similairement ambivalente, à celle qui le lie à la notion de vérité.

La déconstruction derridienne du discours logocentrique caractéristique, selon l'auteur, des traditions métaphysiques dont il entend s'éloigner, lui fait préférer « la vérité » à la Vérité, la trace à l'être, la « différance » à l'origine, l'errance au dévoilement et à la mimesis.

Loin pourtant de vouloir « détruire la valeur de vérité », la déconstruction se donne pour mission de la réinscrire « dans d'autres contextes interprétatifs et différentiels » (Derrida, 1990, p. 270). La psychanalyse, et notamment l'influence de la pensée freudienne sur Derrida, joue ici un rôle considérable.

L'intérêt partagé des deux auteurs pour l'impensé du discours constitue évidemment un trait d'union majeur entre eux. Derrida reconnaîtra d'ailleurs toujours sa dette envers Freud, en situant précisément la source de cette dernière dans sa lecture de *l'Esquisse d'une psychologie scientifique* (Freud, 1895). Par ses théories sur le frayage ou la trace, à défaut d'en être un précurseur, Freud serait une sorte de prophète malgré lui de la déconstruction, et en aurait à ce titre facilité l'avènement. Très tôt, dans l'*Écriture et la différence*, Derrida écrivait déjà : « La trace est itinérante : elle se fraye un chemin qu'elle ne reconstitue qu'après-coup, elle produit sa route avec retard » (Derrida, 1967, p. 317), allant d'ailleurs jusqu'à rapprocher la notion freudienne d'après-coup (*Nachträglichkeit*)[1] à laquelle il se réfère ici explicitement, de son « quasi-concept » de « différance ». De la même façon, la prévalence du support graphique sur l'écriture qu'il peut abriter, est repérée par Derrida dans la « Note sur le ''bloc-notes magique'' » (Freud, 1925). Il s'en servira pour affirmer le primat des traces prises dans le jeu de leurs différances ou de leurs itérations (chaque répétition altère son origine et induit l'altération dont elle-même fera l'objet) sur toute quête, de nature métaphysique tendant vers la (re-)découverte d'un objet pur ou premier situé en amont du langage. Empruntant à Freud l'adjectif « *unheimlich* », qu'il transformera en « dissémination », Derrida se fait à son tour le promoteur d'une vérité familière mais étrange, celle des traces, habitant le langage sans pour autant être révélée ou rendue saisissable par celui-ci. Pour le philosophe, cette vérité est condamnée à demeurer dans le secret, la crypte ou le silence. J'y reviendrai.

Mais Derrida ne manque pas non plus d'adresser à la psychanalyse une critique dont je partage volontiers la teneur : sa propre inscription dans l'horizon général de la métaphysique. Si Derrida partage avec la psychanalyse un regard voyant la trace parlée ou écrite comme une archive, il se détourne du vocabulaire freudien pris dans ses ambitions métapsychologiques, même s'il en reprend parfois certains termes, et pas des moindres, comme l'inconscient ou le refoulement… Le scientisme naturaliste affiché par le fondateur de la psychanalyse n'émeut pas davantage Derrida. Les théorisations issues de Freud demeurent pour lui inscrites dans le champ des concepts hérités de la tradition métaphysique (tenter de mettre en mots ou en concepts une vérité s'étant d'elle-même révélée dans le monde ou la raison désireuse d'en rendre compte).

Freud, conformément à son engagement moniste et agnosticiste, considérera évidemment toujours ses théorisations, non comme des vérités définitives ou des vérités en soi mais comme des constructions provisoires, susceptibles d'être remplacées, modifiées, améliorées. C'est bien plutôt le mode de dégagement de ces connaissances qui porte la marque de la tradition métaphysique et de l'idée de vérité qui lui est associée. La psychanalyse, plus que d'autres disciplines, déploie son ambition thérapeutique et son inscription au rang du savoir sur le principe du dévoilement et du recouvrement de l'être. La vérité dont la psychanalyse nous parle depuis le champ de son exercice clinique se livre et se dissimule dans un même mouvement.

J'ai moi-même, depuis longtemps (Diamantis, 1997), été frappé par un parallèle de fond entre la démarche épistémologique née de Platon et celle développée par Freud (et par extension par les conclusions qui en découlent sur le plan ontologique) : l'inconscient freudien produit des rêves (Freud, 1899-1900, *Interprétation des rêves*, chapitre VII) comme le soleil – dans l'allégorie de la Caverne (Platon, *République*, VII) – produit ses rayons : dans les deux cas, prendre appui sur les manifestations observables permettrait de remonter à la source directement invisible ou inobservable (respectivement l'inconscient et le monde des Idées) dont elles seraient issues. Une déclinaison différente de ce même thème se reconnaît en psychanalyse dans l'analyse critique de deux affirmations que Freud tente (parfois) de confondre : (1) les rêves ont un sens…affirmation qui implique une croyance et (2) les rêves sont interprétables…affirmation qui suppose une méthode sur laquelle l'énoncé repose. Vouloir répondre au premier par le second est au mieux une tautologie, au pire un sophisme. Ricoeur (1965), en pointant avec raison l'absence de continuité entre l'herméneutique pratiquée dans la cure et le physicalisme défendu par Freud sur le plan théorique, a bien montré les limites du modèle épistémologique freudien pris dans l'intégralité de son articulation clinico-théorique.

En formulant par exemple certaines notions, comme le « déplacement » ou la « condensation » et en les classant, conformément à la tradition scientifique née d'Aristote, dans des catégories (dans le cas présent, les « processus primaires » et par extension une théorie du psychisme fondée sur les pulsions), Freud entendait accréditer la légitimité de la psychanalyse en tant qu'entreprise de savoir autant que la pertinence de sa méthode par l'inscription de sa découverte dans l'horizon épistémique des sciences naturelles. Accorder aux concepts un tel pouvoir explicatif est, aux yeux de Derrida, vain autant que malvenu. Loin de leurs prétentions, toute naturaliste, à éclairer le chemin qui mène des prétendues causes à leurs effets, ces termes traduisent avant tout pour Derrida la multiplicité contradictoire des supports dont ils sont issus, autant que la simultanéité des traces dont ils se veulent les ambassadeurs théoriques. Il préfère y voir la marque de destins à peine représentables, d'effacements continus, d'errements et de réécritures permanentes sous l'effet de l'itérabilité.

Un dialogue entre Derrida et la psychanalyse est-il néanmoins possible ? Je souhaite en esquisser les éventuels contours…en attendant de revenir à la métaphysique… et à l'autorité ou à l'influence de laquelle ces deux auteurs prétendaient tous deux s'être soustraits.

Une reconnaissance possible de la vérité par Derrida survient par « destinerrance » (oxymore entre le destin et l'errance), aux portes d'une folie soutenue par la présence simultanée de multiples contraires. Cette vérité, obtenue par la déconstruction, survient à l'improviste, comme un événement qui s'impose comme un fait qu'on ne pouvait prévoir ou soupçonner, qui surgit au détour d'une aventure, ou, pour le dire dans d'autres mots de l'auteur, quand « à travers la rencontre des spectres, une semence de vérité indestructible, irréductible, revient par morceaux » (Derrida, 1995, p. 138).

Même si le terme de « méthode » serait évidemment aussitôt réfuté par Derrida pour qualifier un travail de déconstruction, il demeure quand même intéressant de chercher les lieux et les questionnements par lesquels

l'auteur s'est mis en quête de tels moments de vérité.

S'il en existe certainement plus d'un, c'est au parergon que j'ai choisi de m'intéresser, dans sa conception derridienne, du fait du dialogue qu'il permet d'instaurer avec la psychanalyse.

Défini principalement de manière négative dans la pensée grecque à l'époque classique (Socrate, Platon), en tant que ce qui s'oppose à l'œuvre (ergon), le parergon a acquis chez Kant un statut plus enviable : désigné comme un élément séparé en dehors de l'œuvre et de l'environnement au sein duquel elle apparaît – comme le cadre d'un tableau sépare ce dernier tant de l'œuvre que du mur sur lequel le tableau est accroché – il aurait le pouvoir d'augmenter ou de diminuer la jouissance esthétique de l'œuvre elle-même.

Derrida reprendra l'usage kantien du terme dans *La vérité en peinture* (Derrida, 1978) tout en lui assignant un sens nouveau par l'usage du terme « supplément ». Le parergon n'indique plus seulement la frontière entre l'œuvre et ce qui l'entoure mais devient « un supplément à l'œuvre d'art, ni intérieur ni extérieur, qui la délimite, la cadre et la borde » (Derrida, 1978, p. 63). Pour reprendre l'exemple du tableau et de son cadre, chacun participe de l'autre, déplaçant, sur l'échelle des valeurs, du sens et de l'appréciation esthétique, la distribution figée entre le centre (le tableau comme ce qui serait la chose principale) et son cadre (relevant de l'accessoire). Toute œuvre a ainsi besoin du cadre pour se déployer (se mettre en mouvement) et se fixer depuis et avec ce qui en pose les contours. Comme Derrida l'écrit : « en tant que parergon (ornement), le cadre d'une œuvre d'art est appelé comme un supplément depuis le manque de cela même qu'il vient encadrer » (Derrida, 1978, p. 83). C'est pourquoi « le parergon est atopique : ni œuvre, ni hors d'œuvre, il dérange l'ordre du discours sur l'art et donne lieu à l'œuvre (Derrida, 1978, p. 14). Ou encore : « la loi du parergon pervertit les rapports de la partie au tout : la partie entrelace le tout, déborde et fait sauter le cadre (Derrida, 1978, pp. 392-393).

Si la théorie psychanalytique, comme nous l'avons vu, semble condamnée, au grand dam de son fondateur, à une inscription au rang des pensées héritières de la métaphysique, qu'en est-il de sa clinique ? La praxis psychanalytique revendique-t-elle un savoir bâti sur les mêmes principes que les théorisations auxquelles elle a conduit ? Est-elle subordonnée à une verticalité métaphysique au même titre que son ambition métapsychologique ? Personnellement, je pense que la pratique de la psychanalyse – plus encore que les théories auxquelles elle a conduit – porte au plus profond de son identité épistémique la marque de la métaphysique dans son mouvement vérité-dévoilement. Mais elle offre aussi, sur la question du cadre, un point de dialogue avec Derrida qui permet d'interroger la déconstruction sur son propre affranchissement de la métaphysique. C'est le sens des lignes qui suivent.

Conscient de la distinction qui sépare le setting analytique du parergon derridien, c'est néanmoins à la « parergonalité » du cadre clinique propre à la psychanalyse que je souhaite consacrer les lignes à venir. Certaines analogies, par-delà les différences (et même les différances…) me semblent en effet intéressantes à relever.

Le cadre propre à la cure analytique (neutralité et écoute bienveillantes, dispositif fauteuil-divan, libres-associations, règle fondamentale, transfert, contre-transfert, etc.), considéré au regard de ses buts et de ses effets, est en effet plus proche de la conception derridienne du parergon que de celle définie par Kant comme, par exemple, entre le cadre et la peinture[2] . Je m'intéresserai donc au dispositif de la cure du fait de sa capacité à produire certains mouvements identiques à ceux dont Derrida signale la valeur parergonale.

Ainsi, le cadre clinique de la psychanalyse ne borne ni ne clôture de l'extérieur le champ de son objet (la

parole du patient dans son rayonnement ou sa vérité propres) ; il travaille à l'intérieur comme à l'extérieur de la parole et des affects du patient, participant ainsi de l'émergence de son renouvellement et des interprétations qui en résultent. Le cadre analytique, comme le parergon derridien, se situe donc dans son objet autant qu'en dehors de celui-ci ; d'une certaine façon il en devient même le sujet ; il relève de la forme du travail autant qu'il en contribue au fond ; il est accessoire autant qu'épicentre. À ce titre, il participe à une redistribution des domaines et des attributions propres aux protagonistes de la relation thérapeutique : l'analyste ne détient pas à lui seul les clefs d'un savoir (savant, comme Freud aimait à le penser, et comme Lacan n'a pas manqué d'en dénoncer l'idée) ; quant au patient, il ne met pas simplement à disposition de l'analyste un fond animique en souffrance dont la guérison proviendrait de l'action conduite de l'extérieur sur lui.

Quand elle est juste, bien conduite et qu'elle porte ses fruits, la prise de conscience (du côté du patient comme de l'analyste) ou les interprétations auxquelles elle mène résulte d'un travail où le ressenti précède son intégration par la raison et sa formulation dans le langage. Ce travail, qualifié par Freud de *Durcharbeitung*[3] (perlaboration, dans sa traduction française) suggère la traversée interne d'un matériel psychique. La *Durcharbeitung* concerne l'analysant autant que l'analyste. Le savoir se construit en traversant (*durch*) les affects et les représentations ; en eux, par eux et avec eux. Elle traduit un mouvement de dialectisation des affects et de la raison au sein de la relation analytique autant qu'en chacun de ses acteurs. Selon Freud lui-même, c'est la communication entre les inconscients qui rebat dans la cure les cartes de l'exercice herméneutique tant sur le plan des affects que du savoir auxquels ils sont également associés. Toute interprétation clinique est à ce titre une interprétation partagée, dégagée ou construite dans l'intime correspondance qui relie le cadre à ce qu'il encadre, au sein d'une relation intersubjective, dont on peut relever le caractère fondamentalement parergonal dans l'estompement des frontières et des oppositions : moi, l'autre ; le ressenti, la raison ; le conscient, l'inconscient, etc.

La manière dont le transfert participe aux interprétations produites sur le plan de la cure suffit à illustrer ce qui précède. Aucune interprétation n'est produite par l'analyste en dehors des enjeux et du contexte transférentiels ; elle survient à l'instant propice (le kairos), est formulée en des termes adéquats en étant consciente du destinataire auquel elle s'adresse et de la charge ou de la signification en affects qu'elle véhicule. C'est bien en cela que la dynamique transférentielle préside à un partage – au sens inclusif du terme – entre cadre et contenus et que le transfert est lui-même continuellement interrogé et interprété comme élément de forme autant que de contenu.

Cette fonction parergonale – sans référence explicite au terme lui-même – à l'œuvre dans la cure, sous ses multiples facettes, a retenu l'attention de nombreux analystes. Serge Viderman (1982) a montré que toute interprétation clinique se construit à des moments charnière du cheminement analytique et se forge dans l'intimité de la relation singulière qu'entretient au sein du cadre chaque analyste avec chacun de ses patients singuliers. Sur un mode différent mais analogue sur le plan qui nous importe, Michel de M'Uzan (1994) décrivait quant à lui le surgissement chez l'analyste plongé dans l'écoute profonde de son patient, de « chimères » ou de « pensées paradoxales » supposées exprimer une vérité inconsciente propre … au patient.

Mais quelle est la valeur et la fonction de ces interprétations ? Leur usage est-il utile ou légitime ? Les offrir aux patients, est-ce leur faire un cadeau ? À première vue, les positions des analystes et de Derrida diffèrent radicalement sur ce point. Certains représentants de la psychanalyse, comme Marie-Lise Roux (Roux, 2003), considèrent ces interprétations faites au patient comme un véritable don – vivant, singulier, inventif -offert à celui-ci, à la manière d'un musicien donnant une interprétation à l'intention d'un public installé devant lui.

Comme si cette interprétation s'entendait pour la première fois, comme si aucun concept ne la précédait, comme si ce patient recevait un sens ou entendait des mots ou des idées formulés pour la première fois et à sa seule intention. Derrida considérait certainement de telles interprétations trop ambitieuses, voire trop bruyantes, leur préférant la positivité du silence (considéré par l'auteur comme un des modes essentiels de « l'ouvrance à la vérité ») et du secret (entendu comme « mouvement d'une trace qui ne laisse aucune trace »), seuls garants à ses yeux d'un don ignorant du fait qu'il se produit. Pour Derrida, vouloir faire un don, c'est déjà en trahir l'essence, en être le parjure. Il ne faut savoir ni que l'on donne ni ce que l'on donne. Il écrit : « il y a don – s'il y en a – qu'en un lieu non localisé où le secret est scellé, crypté, indéchiffrable » (Derrida, 1991, p. 193). Et précise : « dans le don, ce qui est donné n'est pas un contenu, mais l'acte de donner comme œuvre, performance » (Derrida, 1991, p. 79). Ainsi, le parergon est pour lui le gardien du secret : « dans la crypte, il y a plus d'un for – ce lieu externe/interne, secret, où la chose est condamnée au silence » (Derrida, 1976, p.26). Est-ce nécessairement contraire à l'esprit de la cure ? Je n'en suis pas certain.

La cure analytique ne se définit en effet pas uniquement par la production d'interprétations, de mises en mots et de mises en sens du matériel analytique. Elle vit souvent ses moments-clefs dans ces silences restant en suspension au-dessus du divan, sans verbalisations ou interprétations superflues (ou pouvant même paraître essentielles…). C'est une autre façon de rejoindre le parergon derridien, privilégiant un silence habité, dans le respect d'une densité des représentations, des affects, des pensées, des mots, du mystère, de l'indicible, toute une simultanéité d'éléments contradictoires qui ne peuvent prendre place dans aucune bouche, aucun langage, a fortiori au sein d'aucune interprétation dont ils feraient l'objet.

Un autre procédé permettant de soulager la cure du poids de certaines interprétations verbalisées est proposé par Jean-Claude Rolland. Dans *Guérir du mal d'aimer* (Rolland, 1998), l'auteur nomme « interprétation analogique » le principe conduisant l'analyste à pointer simplement des correspondances signifiantes entre deux fragments de discours produits par le patient afin de favoriser l'émergence d'un troisième terme, par le patient lui-même, dont le surgissement n'est rendu possible que par le rapprochement entre les deux premiers. C'est en relançant de l'intérieur de sa dynamique propre, le propos du patient, en l'alimentant à partir de ce que lui-même fournit, qu'une nouvelle fois le parergon clinique déploie ses capacités.

Plusieurs éléments permettent ainsi de mettre assez substantiellement en dialogue Freud (et plus généralement la psychanalyse) et Derrida : leur intérêt partagé pour le langage, dans ce qu'il dit, ne dit pas, peut ou ne peut pas dire, veut et ne veut pas dire, dit sans le vouloir, avec ou malgré lui, dans ses silences, ses secrets, ses différences et ses différances, véhicule du sens délibérément ou à son insu, dans ses traces, ses ratures, ses réécritures ou tout à la fois…

Ainsi la question la plus fondamentale entre eux reste peut-être malgré tout encore celle de la vérité, de sa nature et des moyens (ou non) de son énonciation. Derrida et Freud, sur ce point, se sont-ils alors autant émancipés de la conception métaphysique de la vérité qu'ils le prétendent ? Et de l'avoir proclamé suffit-il pour dire qu'ils l'ont fait ?

Au final, que la vérité soit irrévocablement dissoute, déformée ou encryptée dans le langage (Derrida) ou qu'elle émerge, tant bien que mal, d'une parole vive ou théorisée (Freud), son appréhension, philosophique autant que scientifique, demeure dans le spectre paradigmatique du dévoilement et du recouvrement.

Aucun des deux auteurs n'exclut de son champ de pensée les questions du sens et de la vérité. Peuvent-ils dès lors échapper à la métaphysique ? C'est d'autant plus improbable que tous deux se sont mis à l'écoute ou l'observation de ce qui parle dans le monde ou dans les mots, pour parvenir à la conclusion paradoxale que ce

qui parle … n'est pas d'ordre métaphysique.

Sur le champ épistémiquement fondateur de la clinique, Freud s'est montré plus qu'attentif à la manifestation du sens, entendu sur le mode du dévoilement de la vérité. Il n'est un mystère pour personne que toute sa découverte repose sur ce soc. Ce n'est que sur le plan théorique qu'il renverra, *in fine*, l'origine de la question du sens et de la parole ou des phénomènes qui le révèlent aux forces physico-chimiques, en désignant les pulsions comme une alternative ontologique à toute transcendance. Au lieu de remplacer la métaphysique par la métapsychologie, comme il le pensait, il ne fera pourtant que recouvrir la première des habits de la seconde, en remplaçant une cause par une autre. Ce n'est certainement pas en cherchant à prendre la place de Dieu que le scientisme en fera oublier l'idée…surtout s'il reprend à son compte, comme le fait Freud, les codes de la métaphysique. La démarche théorique freudienne tendant à désigner l'inconscient, comme réalité invisible en soi mais rendue évidente et pensable (prouvée, dira même Freud !) par les manifestations qu'il engendre ressemble furieusement à ces illusions et ces vieilles lunes héritées des temps métaphysiques qu'il entendait combattre et remplacer par le savoir objectif des sciences naturelles. Tous les principes de la dialectique ascendante platonicienne se retrouvent intacts, et en pleine santé, chez le père de la psychanalyse.

Derrida, quant à lui, tentera d'éviter la confrontation frontale avec la métaphysique en usant (et abusant) des codes (voire des ficelles) de la théologie négative ou apophatique…quitte à oublier qu'elle relève, comme son nom l'indique, d'une théologie[4].

L'argument de Derrida consistait à dire qu'il n'y a pas de vérité première externe à retrouver puisque le supplément constitue l'origine, ou, pour le dire autrement, que le sens émerge de l'itérabilité.

À force de ne regarder que les traces, on ne regarde plus de quoi elles sont les avatars. Mais, en toute logique, énumérer tout ce que Dieu n'est pas n'empêche ni ce dernier d'être ni de se manifester. La déconstruction butera ainsi toujours sur un os : si l'itérabillité traduit l'altération et la réécriture des traces, ces dernières, prises dans leurs destins et leurs incarnations sémantiques ou autres ne sont pas arrivées là …de rien. Le moteur premier d'Aristote tourne encore…

La volonté de Derrida de limiter les questions de la vérité et du sens aux seules traces m'a ainsi toujours semblée suspecte ; il suit une piste (les traces) …pour dire à la fin qu'elle ne mène nulle part, comme s'il se donnait la plus grande peine – la déconstruction demande beaucoup d'efforts… – pour faire voir …qu'il n'y a (plus) rien à voir, rien à trouver, hormis peut-être un silence qui s'érige en gardien du mystère qu'il recouvre. Tous ces efforts pour dire … qu'on ne peut rien dire ou que l'essentiel demeure dans le secret et le silence des cryptes… « Regardez, regardez, il n'y a rien à voir ! » semble dire Derrida, avant d'ajouter « et il est très important de (sa)voir qu'il n'y a rien». Comme d'autres, avant moi, je me pose cette question : à quoi sert-il de déconstruire pour ne rien proposer ensuite ? Je rejoins ainsi une hypothèse double déjà formulée au sujet de Derrida : soit il est un sophiste assumé (certaines critiques qui lui ont été adressées s'apparentent, il faut bien l'admettre, à un procès en charlatanisme, ne serait-ce que du fait du caractère abscons de son vocabulaire), soit – et bien qu'il s'en défende – c'est un mystique qui s'ignore ou qui ne s'assume pas. Je préfère à ce niveau la naïveté philosophique de Freud, qui faisait de la métaphysique comme Monsieur Jourdain, chez Molière, faisait de la prose, c'est-à-dire sans le savoir. Je lui trouve une forme de sincérité, qui personnellement m'émeut…

Enfin et pour conclure, je pense que personne n'échappe jamais entièrement à la culture religieuse dans laquelle il a grandi. Celle de Freud et de Derrida est le judaïsme. Tous deux d'ailleurs se reconnaissent comme Juifs à défaut de se qualifier de croyants ou de religieux. Dire que la culture juive se définit par l'attention

qu'elle porte à la parole de Dieu et à l'exégèse des propos qui lui sont attribués est un euphémisme. Dans le versant mystique du judaïsme, cette quête herméneutique est même exacerbée. Freud et Derrida ne s'inscrivent-ils pas, même à leur insu, dans cette tradition ? On peut se le demander, tant leurs démarches respectives en direction de la vérité peuvent être vues comme des tentatives pour entendre une voix dans une parole ou derrière des silences.

Moïse fascinait Freud ; Abraham hantait Derrida. Mais peut-être était-ce le fantôme de la métaphysique qui parlait à leur oreille… ?

[1] C'est-à-dire la subordination de tout discours sur le sens d'un événement mémorisé à la lecture *a posteriori* à laquelle cet élément se prêtera du fait de sa mémorisation-même.

[2] dont la déclinaison scientifique se reconnaîtrait dans le dispositif expérimental en usage dans les sciences naturelles, chères à Freud : instruments de laboratoire, etc. en tant que moyens permettant d'agir, de voir et de connaître.

[3] Terme traduit en français par « perlaboration ».

[4] Sur cette question de la théologie négative, l'influence de Maïmonide sur Derrida, étrangement discrète dans l'œuvre de ce dernier, mérite sans doute un examen plus approfondi.

***

Versione Italiana (traduzione di Luigi Serrapica)

L'angolo cieco della verità: Derrida, Freud e la metafisica

di Thémélis Diamantis

Le prove affaticano la verità (Georges Braque).

Le verità esiste. Non si inventa che la menzogna (Georges Braque).

Derrida intrattiene con la psicanalisi una relazione variamente complessa, si potrebbe dire ambivalente, a quella che lo lega alla nozione di verità.

La decostruzione derridiana del discorso logocentrico caratteristica, secondo l'autore, delle tradizioni metafisiche da cui intende allontanarsi, lo porta a preferire "la verità" alla "Verità", la traccia all'essere, la "differenza" all'origine, *l'errance* alla scoperta e alla mimesis.

Lontana dunque dal voler "smantellare il valore della verità", la decostruzione si dà come missione di reinserirla "in altri contesti interpretativi e differenziali" (Derrida, 1990, p. 270). La psicanalisi, in particolare l'influenza del pensiero freudiano su Derrida, gioca qui un ruolo considerevole.

L'interesse condiviso dai due autori per l'impensato del discorso costituisce evidentemente un legame maggiore fra loro. D'altra parte Derrida riconoscerà sempre il proprio debito verso Freud, situando precisamente la fonte di quest'ultimo nella lettura di *Progetto per una psicologia scientifica* (Freud, 1895). Con le sue teorie sulla facilitazione o traccia, se non ne è stato un precursore, Freud sarà una sorta di profeta suo malgrado della decostruzione e ne avrà a questo titolo facilitato l'avvento. Molto presto, in *La scrittura e la differenza*, Derrida scrive: «La traccia è itinerante: si apre una strada che non si ricostituisce che a posteriori, essa costruisce la propria strada in ritardo» (Derrida, 1967, p. 317), andando fino ad avvicinare il concetto freudiano di *après-coup* (*Nachträglichkeit*)[1] alla quale egli qui si riferisce esplicitamente, del suo "quasi-concetto" di "*differance*". Allo stesso modo, la prevalenza del supporto grafico sulla scrittura che esso può ospitare, è rintracciata da Derrida nella *Nota sul notes magico* (Freud, 1925). Se ne servirà per sostenere il primato delle tracce prese all'interno del gioco delle loro differenze o delle loro iterazioni (ogni ripetizione muta la sua origine e induce l'alterazione di cui essa stessa farà oggetto) su ogni ricerca di natura metafisica tendendo alla (ri)scoperta di un oggetto puro o primo situato a monte del linguaggio. Mutuando da Freud l'aggettivo "*unheimlich*", che trasformerà in "disseminazione", Derrida si fa a propria volta promotore di una verità familiare eppure estranea, quella delle tracce, che abitano senza tuttavia essere rivelate o rese afferrabili. Secondo il filosofo, questa verità è condannata a vivere nel segreto, in una cripta o nel silenzio. Ci ritornerò.

Eppure Derrida non manca di indirizzare alla psicanalisi una critica di cui condivido appieno il tenore: la propria iscrizione all'interno dell'orizzonte generale della metafisica. Se Derrida condivide con la psicanalisi uno sguardo che vuole la traccia parlata o scritta come un archivio, si allontana dal vocabolario freudiano assunto nel contesto delle sue ambizioni metapsicologiche, anche se ne riprende talvolta i termini – non certo i secondari, come inconscio oppure rimozione. Lo scientismo naturalista mostrato dal fondatore della psicanalisi non coinvolge oltre Derrida. Per lui, le teorizzazioni proposte da Freud rimangono iscritte nel campo dei concetti ereditati dalla tradizione metafisica (provare a mettere in parole o in concetti una verità essa stessa rivelatasi nel mondo o la ragione desiderosa di renderne conto).

Freud, conformemente al proprio impegno monista e agnostico, evidentemente considererà sempre le proprie teorizzazioni non come verità definitive o delle verità in sé, ma come delle costruzioni provvisorie, suscettibili di essere rimpiazzate, modificate, migliorate. È piuttosto il modo di disimpegno da queste conoscenze che porta il segno della tradizione metafisica e dell'idea di verità che le è associata. La psicanalisi, più di altre discipline, sviluppa la sua ambizione terapeutica e la sua iscrizione al rango di sapere sul principio di svelamento e di recupero dell'essere. La verità di cui la psicanalisi ci parla dal campo del suo esercizio clinico si apre e si nasconde allo stesso tempo.

Io stesso, da molto tempo (Diamantis, 1997), sono stato colpito da un parallelo di fondo tra la strategia epistemologica nata da Platone e quella sviluppata da Freud (e per estensione dalle conclusioni che ne derivano sul piano ontologico): l'inconscio freudiano produce dei sogni (Freud, 1899-1900, *Interpretazione dei sogni*, capitolo VII) come il sole – nel mito della caverna (Platone, *Repubblica*, VII) – crea i propri raggi: in entrambi i casi, basarsi sulle manifestazioni osservabili permetterebbe di risalire alla fonte direttamente invisibile o inosservabile (rispettivamente, l'inconscio e il mondo delle Idee) da cui proverrebbero. Una declinazione diversa di questo stesso tema si riconosce in psicanalisi nell'analisi critica di due affermazioni che Freud tenta (talvolta) di confondere: (1) i sogni hanno un senso… affermazione che implica una credenza e (2) i sogni sono interpretabili… affermazione che suppone un metodo sul quale l'enunciato riposi. Voler rispondere al primo attraverso il secondo, è perlomeno una tautologia, alla peggio un sofisma. Ricoeur (1965), puntando con ragione sull'assenza di continuità tra l'ermeneutica pratica nella cura e lo psicanalismo difeso da Freud su

di un piano teorico, ha ben dimostrato i limiti del modello epistemologico freudiano preso nell'interezza della sua articolazione clinico-teorica.

Per esempio, formulando alcune nozioni come il "transfert" o la "condensazione" e classificandole, seguendo la tradizione scientifica nata con Aristotele, nelle categorie (in questo caso, i "processi primari" e per estensione una teoria dello psichismo fondato sulle pulsioni) Freud intese accreditare la legittimità della psicanalisi in quanto tentativo di conoscenza come la pertinenza del suo metodo attraverso l'iscrizione della sua scoperta entro l'orizzonte epistemico delle scienze naturali. Concedere ai concetti un tale potere esplicativo è, agli occhi di Derrida, vano quanto inappropriato. Lontano delle loro pretese, tutte naturaliste, a illuminare il cammino che conduce le cosiddette cause ai propri effetti questi termini traducono per Derrida prima di tutto la molteplicità contraddittoria dei supporti di cui sono frutto, come la simultaneità delle tracce di cui vogliono farsi ambasciatori teorici. Preferisce vedervi il segno dei destini appena rappresentabili, di cancellazioni continue, di errori e riscritture permanenti sotto l'effetto dell'iterabilità.

Un dialogo fra Derrida e la psicanalisi è tuttavia possibile? Vorrei abbozzarne gli eventuali confini… in attesa di ritornare alla metafisica… e all'autorità o all'influenza di quella da cui entrambi questi autori pretendevano di essere sottratti.

Un riconoscimento possibile della verità per Derrida si verifica attraverso la "*destinerrance*" (ossimoro fra destino ed erranza), alle porte di una follia sostenuta dalla presenza simultanea di molteplici contrari. Questa verità, ottenuta dalla decostruzione, si verifica senza preavviso, come un avvenimento che si impone come un fatto che non si poteva prevedere né sospettare, che appare a una svolta o, per dirla in altri termini dell'autore, quando "attraverso l'incontro con degli spettri un seme della verità indistruttibile, irriducibile, ritorna a pezzetti" (Derrida, 1995, p. 138).

Anche se il termine "metodo" sarà rifiutato senza indugio da Derrida per qualificare un lavoro di decostruzione, resta tuttavia interessante cercare i luoghi e gli interrogativi attraverso cui l'autore si è messo in cerca di tali momenti di verità.

Se ne esiste certamente più d'uno, è al parergon che ho deciso di dedicarmi, nella sua concezione derridiana, per il dialogo che permette di instaurare con la psicanalisi.

Definito in modo per lo più negativo nel pensiero greco dell'epoca classica (Socrate, Platone), in quanto si oppone all'opera (ergon), il parergon ha acquisito con Kant uno status più invidiabile: designato come un elemento separato al di fuori dell'opera e dell'ambiente in seno al quale appare – come la cornice di un quadro separa quest'ultimo tanto dall'opera quanto dal muro sul quale il dipinto è appeso – avrebbe il potere di aumentare o diminuire il godimento estetico dell'opera stessa.

Derrida riprenderà l'utilizzo kantiano del termine all'interno de *La verità in pittura* (Derrida, 1978) conferendo un senso nuovo attraverso l'utilizzo del termine "supplemento". Il parergon non indica più solamente il confine tra l'opera e ciò che la circonda ma diventa "un supplemento all'opera d'arte, non interno né esterno, che la delimita, la inquadra e la contiene" (Derrida, 1978, p. 63). Per riprendere l'esempio del quadro e della sua cornice, ciascuno partecipe dell'altro, spostando, sulla scala dei valori, dal senso e dal giudizio estetico, la distribuzione fissata tra il centro (il quadro come oggetto principale) e la sua cornice (come accessorio). Ogni opera ha anzi bisogno della cornice per mostrarsi e fissarsi, dopo e con, l'insieme. Come ha scritto Derrida: "in quanto parergon (ornamento), la cornice di un'opera d'arte è chiamata supplemento anche in assenza della cosa che viene a inquadrare" (Derrida, 1978, p.83). È quindi "il parergon è atopico: non opera, né fuori

dall'opera, interferisce nell'ordine del discorso sull'arte e dà luogo all'opera (Derrida, 1978, p. 14). O ancora: "la legge del parergon snatura i rapporti della parte al tutto: la parte tiene insieme il tutto, deborda e fa saltare il quadro" (Derrida, 1978, pp. 392-393).

Se la teoria psicanalitica, come abbiamo visto, sembra condannata, a dispetto del suo fondatore, a una iscrizione al rango dei pensieri eredi della metafisica, che ne sarà della sua clinica? La prassi psicoanalitica rivendica un sapere costruito sugli stessi principi della teorizzazione ai quali essa ha condotto? È subordinata a una verticalità metafisica allo stesso titolo della sua ambizione metapsicologica? Personalmente, penso che la pratica della psicanalisi – più ancora delle teorie alle quali essa ha condotto – porti al cuore della sua identità epistemica il segno della metafisica nel suo movimento verità-svelamento. Ma essa offre anche, sulla questione del quadro, un punto di incontro con Derrida che permette di interrogare la decostruzione sul suo affrancamento dalla metafisica. È il senso delle parole che seguono.

Cosciente della distinzione che separa il setting analitico dal parergon derridiano, è nondimeno alla "parergonalità" del quadro clinico proprio della psicanalisi a cui desidero dedicare le prossime righe. Alcune analogie, al di là delle *différences* (e anche le *différances*…) mi sembrano interessanti da affrontare.

Il quadro proprio della cura analitica (neutralità e ascolto benevoli, dispositivo divano-poltrona, libere associazioni, regola fondamentale, transfert e contro transfert, etc.) considerato alla luce dei suoi obiettivi e dei suoi effetti, è difatti più prossimo alla concezione derridiana del parergon che a quella definita da Kant come, per esempio, tra il quadro e la pittura[2]. Mi interesserò dunque del dispositivo della cura dopo aver verificato la sua capacità di produrre movimenti identici a quelli dei quali Derrida mette in risalto il valore parergonale.

Così, il quadro clinico della psicanalisi non limita né chiude dall'esterno il campo del suo oggetto (la parola del paziente nella sua emanazione o la sua verità proprie); lavora all'interno come all'esterno della parola e degli affetti del paziente, partecipando anche dell'emergenza del suo rinnovamento e delle interpretazioni che ne risultano. Il quadro analitico, come il parergon derridiano, si situa dunque nel suo oggetto oltre che al di fuori; in un certo modo ne diventa anche il soggetto; riguarda la forma del lavoro come la sua costruzione; è accessorio oltre che epicentro. A questo titolo, partecipa a una redistribuzione dei campi e degli attributi propri dei protagonisti della relazione terapeutica: l'analista non detiene da solo la chiave di un sapere (accademico, come Freud amava pensarlo, e come Lacan non ha mancato di denunciare); quanto al paziente, non mette semplicemente a disposizione dell'analista un fondo "animico" in sofferenza la cui guarigione proverrà dall'azione esterna condotta su di lui.

Quando è corretta, ben condotta e dà buoni frutti, la presa di coscienza (dalla parte del paziente quanto dell'analista) o le interpretazioni a cui conduce risulta dal lavoro in cui quanto provato precede la sua integrazione da parte della ragione e la sua formulazione nel linguaggio. Questo lavoro, definito da Freud come *Durcharbeitung*[3] suggerisce la traversata interna di un materiale psichico. La *Durcharbeitung* riguarda l'analizzato quanto l'analista. Il sapere si costruisce attraversando (*durch*) gli affetti e le rappresentazioni; in essi, attraverso essi, con essi. Essa consiste in un movimento dialettico degli affetti e della ragione in seno alla relazione analitica quanto in ciascuno dei suoi attori. Secondo Freud stesso, è la comunicazione tra gli inconsci che rimescola nella cura le carte dell'esercizio ermeneutico tanto sul piano degli affetti quanto del sapere ai quali essi sono ugualmente associati. Ogni interpretazione clinica è a questo titolo un'interpretazione condivisa, raggiunta o costruita nell'intima corrispondenza che unisce il quadro a ciò che lo incornicia, all'interno di una relazione intersoggettiva, di cui si può rilevare il carattere fondamentalmente perargonale nella dissolvenza dei confini e delle opposizioni: io, l'altro; il percepito, la

ragione; il conscio, l'inconscio; etc.

Il modo in cui il transfert partecipa alle interpretazioni prodotte sul piano della cura è sufficiente a illustrare quanto detto. Nessuna interpretazione è prodotta dall'analista al di fuori delle problematiche e del contesto del transfert, ma arriva nel momento in opportuno (kairos), è formulata in termini adeguati cosciente del destinatario cui si rivolge e della carica o del significato degli affetti che veicola. È proprio qui che la dinamica del transfert presiede a una condivisione – nel senso inclusivo del termine – tra quadro e contenuti e che il transfert è esso stesso continuamente interrogato e interpretato come elemento di forma quanto di contenuto.

Questa funzione perargonale – senza riferimento esplicito al termine stesso – all'opera nella terapia, sotto molteplici sfaccettature, ha raccolto l'attenzione di numerosi analisti. Serge Viderman (1982) ha dimostrato che ogni interpretazione clinica si forma attraverso momenti cardine del percorso analitico e si forgia nell'intimità della relazione singolare che intrattiene all'interno del quadro, ogni analista con ognuno dei singoli pazienti. Su una modalità diversa ma analoga sul piano che ci interessa, Michel de M'Uzan (1994) descriveva come per lui l'emergere nell'analista immerso nell'ascolto profondo del paziente, di "chimere" o di "pensieri paradossali", che si presumeva esprimessero una verità inconscia propria…del paziente.

Ma qual è il valore e la funzione di queste interpretazioni? Il loro utilizzo è utile o lecito? Darle ai pazienti, significa far loro un regalo? A una prima impressione, le posizioni degli analisti e di Derrida differiscono radicalmente su questo punto. Alcuni rappresentanti della psicanalisi, come Marie-Lise Roux (Roux, 2003), considerano queste interpretazioni fatte ai pazienti come un vero e proprio dono – vivido, singolare, ingegnoso – offerto loro, allo stesso modo in cui un musicista regala una interpretazione all'attenzione di un pubblico seduto davanti a lui. Come se questa interpretazione venisse ascoltata per la prima volta, come se nessun concetto l'avesse preceduta, come se questo paziente ricevesse un senso oppure capisse delle parole o delle idee formulate per la prima volta e al suo unico intendimento. Derrida considerava certamente tali interpretazioni troppo ambiziose, ossia troppo clamorose, preferendo a loro la positività del silenzio (considerata dall'autore come uno dei modi essenziali per l'accesso alla verità) e del segreto (inteso come "movimento di una traccia che non lascia alcuna traccia"), i soli garanti ai suoi occhi di un dono immotivato. Per Derrida, voler fare un dono, è già un ingannarne l'essenza, un esserne spergiuro. Non bisogna sapere che si regala né che cosa si regala. Scrive: "Il dono – se ce n'è uno – è un luogo non localizzato, il cui il segreto sigillato, criptato, indecifrabile" (Derrida, 1991, p. 193). E precisa: "nel dono, ciò che è donato non è un contenuto, ma l'atto di donare come opera, come performance" (Derrida, 1991, p. 79). Così, il parergon per lui è il guardiano del segreto: "nella cripta, c'è più di un foro – questo luogo esterno/interno, segreto, dove la cosa è condannata al silenzio" (Derrida, 1976, p. 26). È necessariamente contrario allo spirito della terapia? Non ne sono così certo.

La cura analitica non si definisce in effetti unicamente attraverso la produzione di interpretazioni, di traduzione in parole e di traduzione in senso del materiale analitico. Spesso essa vive i suoi momenti chiave in questi silenzi che restano sospesi al di sotto del divano, senza verbalizzazioni o interpretazioni superflue (o che potrebbero anche apparire essenziali…). È un altro modo di raggiungere il parergon derridiano, privilegiando un silenzio abitato, nel rispetto di una densità di rappresentazioni, di affetti, di pensieri, di parole, del mistero, dell'indicibile, tutta una simultaneità di elementi contraddittori che non potevano trovare posto in alcune bocca, in alcuna lingua, a fortiori in seno a nessuna interpretazione di cui ne farebbero oggetto.

Un altro processo che permette di alleviare la terapia dal peso di alcune interpretazioni verbalizzate è stata proposta da Jean-Claude Rolland. In *Guérir du mal d'aimer* (Rolland, 1998). L'autore chiama "interpretazione analogica" il principio che conduce l'analista a indicare semplicemente delle corrispondenze significative fra

due frammenti di discorso del paziente al fine di favorire l'affioramento di un terzo termine, dal paziente stesso, la cui emersione non è resa possibile che dall'affiancamento dei due precedenti. È nel rilanciare dalla propria dinamica interiore, il proposito del paziente, alimentandolo a partire da ciò che egli stesso fornisce, che ancora una volta il parergon clinico schiera le proprie capacità.

Molteplici elementi consentono in effetti di porre sostanzialmente in dialogo Freud (e più in generale la psicanalisi) e Derrida: il loro comune interesse per il linguaggio, il detto, il non detto, ciò che si può o non si può dire, quello che si vuole o non si vuole dire, il detto senza volontà, con o malgrado questa, nei propri silenzi, i propri segreti, le différences e le différances, veicolo consapevole di significato, oppure a propria insaputa, nelle tracce, le cancellature, le proprie riscritture o tutto assieme…

Anzi, la questione principale fra loro rimane ancora, probabilmente e malgrado, tutto quella della verità, della sua natura e delle modalità (o no) della sua enunciazione. Derrida e Freud, su questo punto, si sono già abbastanza emancipati dalla concezione metafisica di verità che pretendono? E di averlo affermato abbastanza per poter dire di averlo fatto?

In conclusione, che la verità sia irrevocabilmente dissolta, deformata o iscritta nel linguaggio (Derrida) oppure che essa emerga, bene o male, da una parola viva o teorizzata (Freud), la sua comprensione, filosofica oltre che scientifica, alberga nello spettro paradigmatico dello svelamento e del riconoscimento.

Nessuno dei due autori esclude dal proprio campo teorico le domande sul senso e sulla verità. Possono perciò sfuggire metafisica? È tanto più improbabile che entrambi si siano messi in ascolto o all'osservazione di ciò che parla nel mondo o nelle parole, per giungere alla conclusione paradossale che ciò che parla…non sia di ordine metafisico.

Sul piano epistemicamente fondante della clinica, Freud si è dimostrato più attento alla manifestazione del senso, inteso come modo di svelamento della verità. Non è un mistero per nessuno che l'intera sua scoperta si fondi su questo. Non è che sul piano teorico che rinverrà, infine, l'origine della questione del senso e della parola o dei fenomeni che la rivelano alle forze psico-chimiche, designando le pulsioni come un'alternativa ontologica a ogni trascendenza. Invece di rimpiazzare la metafisica con la metapsicologia, come credeva, non farà dunque nient'altro che rivestire la prima con i panni della seconda, rimpiazzando una causa con l'altra. Non è certamente cercando di prendere il posto di Dio che lo scientismo ne farà dimenticare l'idea…soprattutto se prende in consegna, come ha fatto Freud, i codici della metafisica. L'impostazione teorica freudiana tendente a designare l'inconscio, come realtà invisibile in sé, ma resa evidente e pensabile (provata, arriverà a dire Freud!) dalle manifestazioni che crea somiglia fortemente a quelle illusioni e a quei vecchi riferimenti ereditati dai tempi della metafisica che egli intendeva combattere e sostituire con il sapere oggettivo delle scienze naturali. Tutti i principi della precedente dialettica platonica si ritrovano intatti, in piena salute, nel padre della psicanalisi.

Derrida, quanto a lui, tenterà di evitare lo scontro frontale con la metafisica usando (e abusandone) dei codici (come un artificio) della teologia negativa condannata a dimenticare quanto osserva, come dice il nome stesso, di una teologia[4].

L'argomentazione di Derrida consiste nel sostenere che non c'è da trovare una verità prima esterna poiché il supplemento costituisce l'origine, o, per dirlo altrimenti, che il senso emerge dall'iterabilità.

A forza di osservare tracce, non si guarda più di cosa queste sono gli avatar. Tuttavia, in nome della logica,

elencare tutto ciò che Dio non è, non gli impedisce di essere né di manifestarsi. La decostruzione inciamperà sempre su un ostacolo: se l'iterabilità traduce l'alterazione e la riscrittura delle tracce, queste ultime, prese nel loro destino e nelle loro incarnazioni semantiche, non sono arrivate là dal nulla. Il primo motore di Aristotele ritorna ancora…

La volontà di Derrida di limitare le questioni della verità e del senso alle sole tracce mi è invero sempre sembrata sospetta; segue una pista (le tracce)…per dire alla fine che essa non conduce da nessuna parte, come se lui si desse gran pena – la decostruzione richiede molti sforzi… – per mostrare che non c'è (più) niente da vedere, niente da trovare, a parte forse un silenzio che si erge a guardia del mistero che ricopre. Tutti questi sforzi per dire…che non si può dire nulla o che l'essenziale dimora nel segreto e nel silenzio delle cripte… "Guardate, guardate, non c'è niente da vedere!" sembra dire Derrida, prima di aggiungere "ed è molto importante sapere-vedere (sa-voir) che non c'è niente". Come altri prima di me, mi pongo questa domanda: a cosa serve decostruire senza proporre nulla in seguito? Formulo quindi una doppia ipotesi già formulata in merito a Derrida: sia egli un sofista dichiarato (alcune critiche che gli sono state rivolte assomigliano, bisogna ammetterlo, a un processo per ciarlataneria, se non altro per il carattere astruso del suo vocabolario), sia – e bene chi se ne guarda – un mistico che non sa di esserlo o che si rifiuta di ammetterlo. Io, a questo punto, preferisco l'ingenuità di Freud, che faceva della metafisica come monsieur Jourdain, in Molière, faceva della prosa senza saperlo. Vi trovo una forma di sincerità che personalmente mi emoziona…

Infine e per concludere, penso che nessuno sfugga mai fino in fondo dalla cultura religiosa nella quale è cresciuto. Quella di Freud e di Derrida è il giudaismo. Entrambi d'altra parte si riconoscevano come ebrei senza definirsi credenti o religiosi. Dire che la cultura ebraica si definisca attraverso l'attenzione che porta verso la parola di Dio e all'esegesi dei propositi che gli sono attribuiti è un eufemismo. Sul versante mistico dell'ebraismo, questa ricerca ermeneutica è ugualmente esacerbata. Freud e Derrida non si iscrivono, pur a loro insaputa, entro questa tradizione? Potremmo chiederci se i loro rispettivi passi in direzione della verità potrebbero essere visti come tentativi di sentire una voce in una parola o dietro i silenzi. Mosè affascinava Freud; Abramo tentava Derrida. Ma forse si trattava del fantasma della metafisica che sussurrava alle loro orecchie…?

[1] Ossia la subordinazione di ogni discorso sul senso di un evento memorizzato alla lettura a posteriori alla quale questo elemento si presterà a causa della sua stessa memorizzazione.

[2] Da cui la declinazione scientifica si riconoscerebbe nel dispositivo sperimentale in uso nelle scienze naturali, care a Freud: strumenti di laboratorio, etc. come mezzi che consentono di agire, vedere, conoscere.

[3] Traducibile con il neologismo *perlaborazione*.

[4] Sulla questione della teologia negativa, l'influenza di Mosè Maimonide su Derrida, sorprendentemente discreta sull'opera di quest'ultimo, merita senza dubbio un esame più approfondito.

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

DE M'UZAN Michel, *La bouche de l'inconscient*, Paris, Ed. Gallimard, 1994

DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Ed. Seuil, 1967

DERRIDA Jacques, « Fors », préface au *Verbier de l'Homme aux Loups* d'Abraham et Torok, Paris, Ed. Aubier-Flammarion, 1976

DERRIDA Jacques, La vérité en peinture, Paris, Ed. Gallimard, 1978

DERRIDA Jacques, *Limited Inc.,* Paris, Ed. Galilée, 1990

DERRIDA Jacques, Donner le temps. I. La fausse monnaie, Ed. Galilée, 1991

DERRIDA Jacques, *Mal d'archive*, Paris, Ed. Galilée, 1995

DIAMANTIS Thémélis, *Sens et connaissance en psychanalyse : reflet des âmes, miroir d'une science,* Paris, Ed. L'Harmattan, 1997

RICOEUR Paul, *De l'interprétation : essai sur Freud*, Paris, Ed. Seuil, 1965

ROLLAND Jean-Claude, *Guérir du mal d'aimer*, Paris, Ed. Gallimard, 1998

ROUX Marie-Lise, « La beauté de l'interprétation » in *Revue française de psychanalyse*, 2003, vol. 67, pp. 527-535

VIDERMAN Serge, *La construction de l'espace analytique*, Paris, Ed. Gallimard, 1982

J'adresse enfin ma plus profonde gratitude à Pierre DELAIN, dont le « Derridex » (idixia.net) m'a servi d'indispensable boussole pour trouver mon chemin dans le vocabulaire et les concepts de Derrida.