

## La cripta del paleontologo. Anasemie transfenomenologiche

Abstract: *The Paleontologist's Crypt. Transphenomenological Anasemias*

In Jacques Derrida's long confrontation with psychoanalysis, besides the names of Freud and Lacan, a special place must be reserved for Nicolas Abraham and Maria Torok. With these two psychoanalyst friends, scholars of Sandor Ferenczi and representatives of the Hungarian psychoanalytic school, Derrida had a long exchange and produced some important texts that can revive the debate between deconstruction and psychoanalysis today. This contribution aims to take a first look at this comparison, identifying the theoretical coordinates of a path that is still little explored in the studies dedicated to Derrida.

*Keywords:* Anasemia, Crypt, Death, Symbol, Transphenomenology

### 1.

Durante la decade di Cerisy del 1996 organizzata da Patrick Guyomard, René Major e Chantal Talagrand e dedicata a Jacques Lacan, Geoffrey Bennington (uno tra i pochissimi filosofi presenti) ha provato a delineare con precisione il tratto, il carattere specifico del rapporto tra Derrida e la psicoanalisi e, pur con un insieme di "cautele" che scandiscono il suo testo, ha identificato questo tratto nella «resistenza interminabile, ripetuta, di Derrida alla psicoanalisi» che sarebbe però anche, questo il punto di maggior rilievo, «il principio fecondo dei loro rapporti»<sup>1</sup>.

È presumibile, anche se Bennington non lo richiama esplicitamente, che il termine «resistenza» riferito alla psicoanalisi provenga dallo stesso Derrida che nel 1991 (qualche anno prima della decade di Cerisy), aveva partecipato ad un convegno franco-peruviano svoltosi alla Sorbona e dedicato a *La notion d'analyse* con un testo dal titolo «Résistances» nel quale, tra le possibili modulazioni della resistenza "alla" psicoanalisi (mai disgiunta dalla resistenza "della" psicoanalisi anzitutto a se stessa), si individua anche il fatto che «l'evento della psicoanalisi sia stato l'avvento, sotto lo stesso nome, di un *altro concetto di analisi*. Di un concetto diverso da quello che aveva corso nella storia della filosofia, della logica, della scienza»<sup>2</sup>. Ma, al di là delle pur importanti ragioni storiche che hanno prodotto la resistenza alla/della psicoanalisi, in questa sede si vorrebbe sottolineare «il principio fecondo» (secondo l'espressione di Bennington) che pure sarebbe, in qualche modo, operante nella specifica resistenza di Derrida alla psicoanalisi (magari in attesa di qualche "analisi" che mostri la specifica resistenza della (o di certa) psicoanalisi a Derrida): fecondità che, ancora una volta, lo stesso Derrida (pur non utilizzando tale termine) ha forse indicato quando, nella sezione finale dell'ampio libro-intervista insieme a Elisabeth Roudinesco (che, forse non casualmente, si chiude con il capitolo dedicato alla psicoanalisi dal titolo «Elogio della psicoanalisi»<sup>3</sup>), riprendendo una suggestione della Roudinesco, dichiara di amare l'espressione (che, evidentemente, attribuisce a sé) «amico della psicoanalisi» che se, da una parte, «esprime la libertà di un'unione [*alliance*], un impegno senza statuto istituzionale», dall'altra

---

\* Università della Calabria.

<sup>1</sup> Bennington (2011), p. 73.

<sup>2</sup> Derrida (1996), p. 32 (corsivo dell'autore).

<sup>3</sup> Derrida, Roudinesco (2001), pp. 269-316.

«mantiene la riserva o il ritrarsi necessari per la critica, per la discussione, per la reciproca interrogazione, talvolta la più radicale»<sup>4</sup>.

La «resistenza», allora, non è disgiunta da una “certa”<sup>5</sup> amicizia, ed è forse nell’inafferrabile chiasmo della loro congiunzione disgiuntiva<sup>6</sup> che è fermentata, in un arco temporale che di fatto copre l’intera produzione derridiana, l’insistita interrogazione – *in primis* dell’opera di Freud – che ha alimentato motivi come quello dell’«*après-coup*», del «ritardo», della *differænza* i quali, come riconosce Derrida nel corso del suo dialogo con la Roudinesco, potevano rovinare o minacciare «l’autorità fenomenologica assoluta del “presente vivente” nel movimento della temporalizzazione e della costituzione dell’ego o dell’alter ego, della presentazione del senso, della vita e del presente nella fenomenologia»<sup>7</sup>. In questa affermazione, sembra istituirsi immediatamente un legame tra psicoanalisi e fenomenologia: questione che, pur non esaurendo i termini della “resistente amicizia” di Derrida con la psicoanalisi, non soltanto permette una sorta di “mappatura” storiografica del percorso derridiano ma, più ancora, mira verso una sorta di “nucleo” teorico che, anche quando il terreno propriamente fenomenologico non verrà più *esplicitamente* battuto (o, quantomeno, assunto come sfondo rispetto, per esempio, alla lettura di Freud), mantiene comunque le “domande” che, proprio attraverso Husserl e Freud (e il loro mutuo incrociarsi), hanno, per così dire, prodotto il *coup d’envoi* del proteiforme percorso derridiano.

Così, dunque, stando alla testimonianza di Thomas Dutoit, tra gli inediti di Derrida si troverebbe uno scritto datato 1955 e dal titolo «L’inconscio», scritto a mano durante la preparazione per l’*agrégation* in filosofia e presumibilmente rivolto a Louis Althusser<sup>8</sup>. La descrizione delle quaranta pagine del lavoro derridiano presentata da Dutoit non consente certo di discuterne i contenuti, ma rappresenta sicuramente una testimonianza del precoce interesse di Derrida per le tematiche proprie della psicoanalisi e, più ancora, del suo problematico intreccio con la filosofia e, in particolare, con la fenomenologia: stando alla descrizione di questo testo ancora inedito, Derrida si muove tracciando un ampio, sintetico percorso in cui, oltre ad Husserl e Freud, vengono richiamati Platone, Descartes, Kant, Heidegger, tutti accomunati da un mancato pensiero dell’inconscio che, trasformato in concetto, neutralizza quella che viene chiamata ancora «dialettica originaria»<sup>9</sup> tra coscienza e inconscio, vale a dire la complessità (non fenomenale, cosa che renderebbe la fenomenologia non fenomenologica) di quanto rimane irriducibile ad una teoria che, inevitabilmente, ne sostanzializzerebbe l’intrico.

## 2.

Come accennato, però, non essendo possibile verificare il contenuto del testo ancora inedito, è necessario procedere a partire da quanto pubblicato per proseguire verso l’approssimazione derridiana alle questioni psicoanalitiche, sottolineando come il problema della “genesi” e la sua complicazione “originaria” costituiscano già un “fuoco” problematizzante che oltre alla fenomenologia investirà presto gli orizzonti psicoanalitici inaugurati da Freud.

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 271.

<sup>5</sup> Nell’aggettivo indefinito dovrebbe poter risuonare tutto ciò che Derrida ha scritto a proposito dell’amicizia: Derrida (1995), in particolare le pp. 327-329.

<sup>6</sup> Rottenberg (2019), pp. 101-104.

<sup>7</sup> Derrida, Roudinesco (2001), pp. 277-278.

<sup>8</sup> Dutoit (2014), p. 7.

<sup>9</sup> La locuzione «dialettica originaria», come dichiara lo stesso Derrida nell’*Avvertenza* preposta al suo *mémoire pour le diplôme d’études supérieures* del 1953-1954 pubblicato più di trent’anni dopo la sua stesura (Derrida, 1990, pp. VII-VIII), verrà presto abbandonata perché si trattava di pensare «*ciò senza cui o allo scarto di cui occorre pensare la differænza, il supplemento d’origine e la traccia*». Freud, ancorché non menzionato, è già presente.

Sarà proprio lungo la dorsale di un possibile confronto tra fenomenologia e psicoanalisi che nel 1959, in occasione di un importante Convegno dedicato alle nozioni di “genesi” e “struttura” svoltosi a Cerisy-la-Salle e organizzato da Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann e Jean Piaget<sup>10</sup> che Derrida incontrerà un importante psicoanalista proveniente dall’Ungheria, Nicolas Abraham che, dopo essere emigrato a Parigi nel 1938, aveva studiato filosofia (in particolare Husserl) prima di dedicarsi a Freud e a Ferenczi, “capostipite” della scuola ungherese di psicoanalisi che annovererà al proprio interno figure importanti come Imre Hermann, Géza Roheim e Michael Bâlint<sup>11</sup>. La presenza di Nicolas Abraham nelle complesse vicende psicoanalitiche francesi meriterebbe un’indagine specifica: in questa sede, è forse opportuno segnalare, sulla scorta di quanto raccontato da Élisabeth Roudinesco nella sua monumentale *Histoire de la psychanalyse en France*, che nel 1973 la Société Psychanalytique de Paris (SPP) aveva rigettato la candidatura di Abraham come “aderente”<sup>12</sup>: senza proporre astratte e infondate speculazioni sulle – peraltro mai del tutto chiarite – motivazioni di simile rifiuto, è sicuramente degno di nota il fatto che Nicolas Abraham si presenti da subito come difficilmente assimilabile alle filiazioni o alle “ortodossie” che animavano il dibattito psicoanalitico francese e che «l’esegesi di un lavoro sotterraneo proseguito per lunghi anni [...] resta ancora a venire»<sup>13</sup>. In guisa di approssimazione e nell’economia del discorso che qui si tenta, è possibile indentificare alcuni “fuochi” o “nuclei” teorici che costituiscono, per così dire, la matrice del pensiero di Abraham e che lo stesso psicoanalista definisce come «la situazione paradossale inerente alla problematica psicoanalitica»: «come includere in un discorso, qualunque esso sia, proprio ciò che, essendone la sua condizione, dovrebbe per definizione sfuggirgli? Se la non-presenza, nocciolo e ragione ultima di ogni discorso, si fa parola, può – o deve – farsi intendere nella e mediante la presenza a sé?»<sup>14</sup>. È in questa domanda che si raccoglie (anche se, ovviamente, altri passaggi potrebbero essere richiamati) il senso del confronto tra la psicoanalisi e la fenomenologia (in senso husserliano) che è anche il “luogo” del primo incontro tra Derrida<sup>15</sup> e Abraham: lo scritto di Abraham sopracitato, infatti, appare quasi dieci anni dopo il testo dal titolo «Riflessioni fenomenologiche sulle implicazioni strutturali e genetiche della psicoanalisi» presentato durante la decade di Cerisy-la-Salle a cui si è fatto riferimento<sup>16</sup> il quale, a sua volta, sembra esser l’esito di un seminario tenuto da Abraham e sviluppatosi in tre sessioni (5, 19 e 30 gennaio 1959)<sup>17</sup> che rappresentano la cellula germinale dell’attenzione verso l’intreccio tra fenomenologia e

<sup>10</sup> De Gandillac, Goldmann, Piaget (1965).

<sup>11</sup> Brabant-Gerò (1993), pp. 243-280.

<sup>12</sup> Roudinesco (1994), pp. 1390-1395.

<sup>13</sup> Major (2001), p. 9.

<sup>14</sup> Abraham, Torok (1993), p. 199. Il saggio, dal titolo «La scorza e il nocciolo», fu pubblicato la prima volta su *Critique* nel 1968 (pp. 162-182) e successivamente raccolto nel volume, pubblicato da Flammarion nel 1987, in cui sono presenti anche alcuni saggi firmati da Maria Torok.

<sup>15</sup> In questa sede non verranno discusse le pur fondamentali indagini che, rispetto al confronto con Abraham, Derrida ha dedicato sia ad Husserl sia a Freud: una lucidissima e articolata indagine sull’incrocio derridiano di Husserl e Freud è stata svolta da Rudolf Bernet in un articolo che meriterebbe una discussione a sé stante (e al quale in ogni caso rinviamo): è in questo lavoro, dal titolo «Derrida-Husserl-Freud: The Trace of Transference» (2000), che Bernet prova a mostrare che «Derrida’s reading of Husserl in *Speech and Phenomena* is highly marked by his reading of Freud. [...] This investigation leads to the surprising conclusion that Freud’s concept of the unconscious and Husserl’s concept of transcendental consciousness have much in common, especially their impossibility to be immediately and directly present. It makes, thus, little sense to say that Derrida criticizes Husserl’s consciousness in the name of Freud’s unconscious; there is room for a new Husserlian elaboration of Freud’s speculations on the nature of a divided self. Freud’s claim that the unconscious is the true origin of consciousness is no less problematic than Husserl’s notion of an original and simple now-point of consciousness where all processes of constitution would begin» (p. 30).

<sup>16</sup> Il testo, dopo essere stato pubblicato negli Atti del Convegno (cfr. De Gandillac, Goldmann, Piaget, 1965, pp. 269-277), verrà inserito in Abraham, Torok (1993), pp. 76-86.

<sup>17</sup> Abraham (1999), pp. 159-184.

psicoanalisi che caratterizza la posizione dello psicoanalista proveniente dall'Ungheria. È attraverso questo lungo processo scandito da interventi, seminari, partecipazione a convegni e gruppi di lavoro che Abraham matura il progetto di quanto egli stesso chiamerà «transfenomenologia» che consiste nella “risalita” dal fenomeno alla sua genesi: percorso che se, da un lato, non può fare a meno di richiamarsi alla «riduzione eidetica» husserliana, dall'altro riconosce che alcuni «concetti fondamentali come pulsione, oggetto, es, super-io, trauma, principio di realtà, ecc., non sono mai stati sottoposti ad una spiegazione fenomenologica»<sup>18</sup>. Si tratterà, allora, di provare a verificare la validità dell'ipotesi secondo cui tra la fenomenologia e la psicoanalisi non ci sarebbe opposizione ma complementarità: la descrizione propriamente fenomenologica deve poter condurre verso una prospettiva “genetica” che, nel 1961 spingerà Abraham all'elaborazione di un testo rimasto inedito fino alla pubblicazione, quasi vent'anni dopo, di *La scorza e il nocciolo*, dal titolo «Il simbolo o l'al di là del fenomeno»<sup>19</sup>. In questo testo, che lo stesso autore definisce un «abbozzo di ricerca ponderoso e lacunoso»<sup>20</sup>, nonostante il tentativo di mantenere un aggancio con alcuni portati del discorso fenomenologico, sembra che ad essere abbandonato sia in ogni caso l'approdo a partire da quell“al di là” del fenomeno proprio del «simbolo», ovvero proprio della costruzione psichica del soggetto in cui coagula il rapporto tra pulsioni, oggetti e affetti. A partire dalla centralità delle elaborazioni simboliche (assunte come operatori di senso), Abraham, dopo aver negato qualunque valore ad una loro decifrazione “meccanica”, dichiara che il simbolo deve essere considerato come «efficacia intensiva», come operatività di una relazione con il mondo che impedisce ogni reificazione («Mai una cosa deve essere assunta come simbolo di un'altra cosa»<sup>21</sup>): non, dunque, un geroglifico, ma un marcatore di senso definito «immaginale» (né soggettivo né oggettivo) «la cui particolarità deriva dalla destituzione del conscio, dell'ego cartesiano, dell'ego fenomenologico: il conscio e l'ego sono concepiti come aspetto parziale di una sinergia in cui si combina l'azione di molteplici personaggi interni»<sup>22</sup>. In questa sede, però, non si tratta di valutare il rapporto tra fenomenologia e psicoanalisi instaurato da Abraham, e dunque non si tratta di misurare le eventuali distanze dello psicoanalista-filosofo dai suoi riconosciuti maestri Husserl e Freud (oltre a Ferenczi), quanto di mettere alla prova alcune delle sue intuizioni rispetto a quanto, nello stesso volgere di anni, stava tentando anche Jacques Derrida: sarà, infatti, a partire dalla radicalità delle domande derridiane rispetto alla fenomenologia (domande che non hanno mai inteso, come qualche studioso ha sostenuto, demolire il progetto fenomenologico) che lo stesso Abraham (insieme a Maria Torok) elaborerà nozioni fondamentali come, ad esempio, quella di «anasemia», imprimendo così agli insegnamenti freudiani e ferencziani nuove possibili direzioni di ricerca e, soprattutto, muovendo verso quanto lo stesso Derrida, introducendo la traduzione inglese dell'articolo «La scorza e il nocciolo» pubblicata in *Diacritics* nel 1979, chiamerà «un processo prima del senso e prima della presenza»<sup>23</sup>.

### 3.

Nella comunicazione del 1959 presentata durante il Convegno su “genesi” e “struttura”, Abraham, appoggiandosi ad alcune osservazioni delle husserliane *Meditazioni cartesiane* in cui si dichiara che «qualunque cosa compaia nel mio ego ed eideticamente nell'ego in generale – siano momenti di coscienza intenzionali, unità costituite abituali dell'io – ha la sua temporalità (*hat seine Zeitlichkeit*) e partecipa sotto questo aspetto al sistema di forme dell'universale temporalità, per il quale ogni ego immaginabile si costituisce per se

<sup>18</sup> Ivi, p. 164.

<sup>19</sup> Abraham, Torok (1993), pp. 24-75.

<sup>20</sup> Ivi, p. 24.

<sup>21</sup> Ivi, p. 25 (corsivi dell'autore).

<sup>22</sup> Ivi, pp. 29-30.

<sup>23</sup> Derrida (2008), p. 159.

stesso (*mit dem siche jedes erdenliche Ego für sich selbst konstituiert*)<sup>24</sup>, prova a coniugare struttura e genesi: l'ego trascendentale, infatti, possiede un'essenza che è ad un tempo temporale (si costituisce a partire da costituiti anteriori) e temporalizzante (mira verso costituiti ulteriori), secondo una dinamica che, proprio perché temporale, può essere considerata genetica. L'articolata argomentazione di Abraham (qui restituita sacrificandone necessariamente la minuziosa costruzione) procede inanellando passaggi volti a mostrare come il costituirsi del soggetto (più e prima ancora di una eventuale soggettività) proceda per sintesi affettive (vale a dire vissuti non costituiti in significato) che implicano «una permanente modificazione del soggetto»<sup>25</sup>: la possibile e legittima obiezione secondo cui la modificazione deve presupporre la permanenza di un *ego*, viene risolta da Abraham a partire dalla provvisorietà dell'unità dell'ego che si costituisce a partire dall'intrinseco dinamismo di anticipazione e costituito anteriore. Si tratta, qui, di un punto fondamentale che, in filigrana, non soltanto attraversa e inquieta l'indagine di Abraham, ma apre a quelle successive elaborazioni che seppure non abbandoneranno del tutto la fenomenologia, nondimeno segnalano una significativa deviazione (sfondamento?) dei suoi assunti: la questione è, infatti, come “salvare” la singolarità del soggetto che si costituisce senza cedere ad un empirismo che priverebbe la clinica di un quadro teorico, ma anche senza dissolverlo dentro un'universalità incapace di rendere ragione dell'unicità dei suoi vissuti. Illuminante, in questo senso, il dibattito che, nel Convegno di Cerisy-la-Salle, seguirà l'esposizione di Abraham e che viene riportato negli Atti<sup>26</sup>: le domande e le obiezioni mosse allo psicoanalista vertono tutte, seppure differentemente modulate, sulla questione di come un “affetto”, vale a dire un vissuto che precede il costituirsi di un oggetto trascendentale, possa essere colto o in che modo sia possibile superare la dimensione “empirica” che per raggiungere una dimensione eidetica deve necessariamente abradere l'individualità perché, secondo le parole di uno degli interventi di Derrida nel corso del dibattito,

per arrivare ad una visione eidetica – quella del paziente che vive un'avventura unica – occorre che io distrugga l'individualità del caso per definire un eidos generale; dell'individualità come tale non possiedo mai che una visione empirica. E se, al limite, con un lavoro di ammirevole pazienza e attenzione, arrivassi a cogliere l'affetto assolutamente individuale al livello in cui, secondo Husserl, fatto ed essenza si confondono, potrei parlare di una meravigliosa riuscita empirica, ma ad un livello che non è realmente fenomenologico<sup>27</sup>.

La domanda/obiezione derridiana, a cui peraltro Abraham risponde sottolineando come, se si giungesse a cogliere il confondersi di fatto ed essenza, «non ci sarebbe più alcun interesse a distinguere empirico e fenomenologico. È proprio verso questo che devono tendere gli sforzi della fenomenologia»<sup>28</sup>, mira direttamente al cuore teorico del tentativo di Abraham di coniugare la fenomenologia e la psicoanalisi, vale a dire due campi del sapere nei quali ad essere centrale è proprio la questione del rapporto tra “genesì” e “struttura”: il 31 luglio del 1959 è, infatti, la giornata in cui la relazione dello psicoanalista è stata preceduta da quella del filosofo che, infatti, proporrà una relazione (fondamentale per comprendere, tra l'altro, il rapporto tra Derrida e la fenomenologia)<sup>29</sup> intitolata «“Genesi e struttura” e la fenomenologia»<sup>30</sup> interamente organizzata intorno all'assunto che, tenendo conto dell'articolazione interna di testi in cui non mancano

<sup>24</sup> Husserl (1994), pp. 99-100.

<sup>25</sup> Abraham, Torok (1993), p. 80.

<sup>26</sup> De Gandillac, Goldmann, Piaget (1965), pp. 278-287.

<sup>27</sup> Ivi, p. 282 (trad. it. mia qui come nelle successive citazioni da questo volume di «Atti»).

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Costa (1996), pp. 29-37.

<sup>30</sup> Il testo è poi confluito in Derrida (1971a), pp. 199-218.

svolte e passaggi, «Husserl cerca continuamente di conciliare l'esigenza *strutturalista* che conduce alla descrizione comprensiva di una totalità, di una forma o di una funzione organizzata secondo una legalità interna [...], con l'esigenza *genetista*, cioè la richiesta d'origine e del fondamento della struttura»<sup>31</sup>. Anche rispetto all'articolata analisi di Derrida (che, è bene sottolinearlo, nella sua relazione non accenna mai né a Freud né a questioni marcatamente "psicoanalitiche"), nell'economia del discorso in questa sede sagomato lungo il profilo del rapporto tra psicoanalisi e fenomenologia, è opportuno richiamare un'osservazione presentata da Abraham durante il dibattito al termine della comunicazione:

Husserl dice specificatamente che ogni attività inferiore è una passività rispetto ad un'attività superiore, e viceversa. La passività della *hyle* potrebbe essere considerata ad un altro livello come una sorta di attività. Quindi è possibile concepire una genesi della *hyle* e dell'intera coscienza trascendentale. D'altra parte, e correlativamente, in Husserl appare una nuova formulazione della stessa intenzionalità. Questa non è più un certo rapporto tra la coscienza e l'oggetto, noesi e noema, è tensione tra ciò che è dato attualmente e ciò che non è attuale. L'intenzionalità rimane in qualche modo nell'immanenza e la tensione esistente tra l'attuale e il non attuale permette al contempo di intravedere una situazione di attuale nel cuore del non attuale<sup>32</sup>.

Anche in questo caso, l'osservazione di Abraham si rivolge ad un punto ben preciso della relazione di Derrida e sembrerebbe confermarne i passaggi: è, infatti, la correlazione morfo-iletica (insieme a quella noetico-noematica) a costituire, almeno in *Idee I*, l'intenzionalità trascendentale. Ma, prosegue Derrida, «mentre il noema è una componente intenzionale e non reale, la *hyle* è una componente reale ma non intenzionale del vissuto»<sup>33</sup>: la rinuncia ad una sua indagine da parte di Husserl è legata, a detta di Derrida, al fatto che le sue analisi si muovono nell'orizzonte di una temporalità costituita e, dunque, la stessa *hyle* «è, innanzitutto, materia temporale. È la possibilità della genesi stessa»<sup>34</sup>. La preoccupazione husserliana di mettere al riparo il progetto fenomenologico dall'accusa di psicologismo e la conseguente esclusione di una prospettiva genetica, mette comunque in rilievo alcune difficoltà che simile esclusione comporta, prima fra tutte l'impossibilità di farsi carico della costituzione originaria dei dati sensibili: nonostante le precisazioni husserliane e la distinzione tra una fenomenologia «statica» e una «genetica» (storicamente documentate nel passaggio da *Idee I* e dalle *Ricerche logiche* alla produzione successiva), rimane la questione che la «temporalità costituita» in cui si inseriscono le varie analisi non prende in considerazione la questione della «temporalità costituente». Forse è in questo fondamentale snodo teorico che Derrida e Abraham, pur nella specificità e anche nella distanza dei loro percorsi, sembrano convergere: non si tratta più (o non solo) di discutere gli aspetti più o meno problematici della prospettiva fenomenologia husserliana, ma di compiere un passo avanti verso direzioni che sono e, insieme, non sono ancora delineate, ma che pure stanno maturando ed in cui, come lo stesso Derrida non manca di rilevare proprio discutendo la questione della *hyle* e del suo legame con la genesi, «i temi dell'Altro e del Tempo dovevano lasciar apparire la loro irriducibile complicità. Questo perché la costituzione dell'altro e del tempo rinviano la fenomenologia ad una zona in cui il suo "principio dei principi" [...] è radicalmente messo in questione»<sup>35</sup>. La "transfenomenologia" di Abraham apre dunque da sé medesima il varco attraverso il quale elaborare nuove

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 202 (corsivi dell'autore). Sulla "conciliabilità" della doppia istanza hanno probabilmente un peso alcuni testi di Aron Gurwitsch.

<sup>32</sup> De Gandillac, Goldmann, Piaget (1965), pp. 263-264.

<sup>33</sup> Derrida (1971a), p. 211.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 211-212.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

questioni che la fenomenologia come tale non può, *strutturalmente*, intercettare, e che mettono in discussione la forma stessa in cui la psicoanalisi vertebrava quanto meno il suo campo clinico: il linguaggio.

4.

Nel 1967, la pubblicazione del *Vocabulaire de la psychanalyse*<sup>36</sup> da parte di Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis, spinge Nicolas Abraham e scrivere su *Critique*, all'inizio del 1968, un lungo testo che dietro l'apparenza del genere "recensione", presenta in realtà alcuni snodi che caratterizzano la sua elaborazione delle teorie freudiane. Non è sicuramente casuale che il titolo del testo, «La scorza e il nocciolo»<sup>37</sup>, diventerà anche il titolo del volume in cui si raccolgono gli scritti principali di Abraham unitamente a quelli scritti insieme a Maria Torok. Tra le diverse argomentazioni che articolano il testo, merita sicuramente attenzione la torsione impressa da Abraham all'idea stessa che costituisce lo sfondo, l'orizzonte categoriale in cui si situa il *Vocabulaire* il quale, per definizione, intende produrre una mappatura ad un tempo terminologica e concettuale del sapere freudiano: rispetto a tale intenzione, Abraham propone la centrale nozione di «anasemia», figura antisemantica attraverso la quale le parole che vorrebbero "tradurre" le funzioni e le operazioni dell'inconscio (Abraham assume, come esempio, il termine «piacere») devono poter «de-significarsi»:

Il linguaggio della psicoanalisi non segue più le svolte e le forme (*tropoi*) del parlare e dello scrivere abituali. Piacere, Es, Io, Economico, Dinamico non sono metafore, metonimie, sineddochi o catacresi, ma, grazie al discorso, sono prodotti di de-significazione e costituiscono delle nuove figure, assenti nei trattati di retorica. Queste figure dell'antisemantica, poiché non significano nient'altro che il risalire alla fonte del loro significato abituale, richiedono una denominazione, idonea a indicarne lo statuto e che, in mancanza di meglio, proporremo di chiamare con il termine da noi forgiato di *anasemia*. La psicoanalisi, in quanto teoria, si enuncia dunque in un discorso anasemico. Da cosa è giustificato un simile discorso? A prima vista da nulla, se non dalla sua esistenza. Ma questa è sufficiente<sup>38</sup>.

Presentando la traduzione inglese dell'importante articolo di Abraham, Derrida mette in risalto la portata teorica della nozione di «anasemia» che segnerebbe una svolta del percorso dello psicoanalista i cui lavori precedenti farebbero da «involucro» rispetto ad essa: la rottura implicata dal saggio del 1968, dunque, inaugurerebbe una «nuova partenza, nuovo programma di ricerche, anche se il percorso anteriore sarà stato indispensabile»<sup>39</sup>. Quanto è in gioco nell'«anasemia», infatti, prima ancora della traduzione-traslazione-trasporto di significati, è la possibilità stessa di tradurre, di trasportare: si tratta, in altri termini, di indagare la condizione di possibilità di un senso "pre-originario" (che non è e non va identificato con un'origine del senso) che eccede i differenti significati o i campi semantici che un termine può attraversare (ivi compresi gli omonimi e i sinonimi) o, meglio, che eccede la "presenza" di una significazione possibile. Scrive Derrida che «la traduzione anasemica non riguarda scambi tra significazioni, tra significanti e significati, ma tra l'ordine della significazione e ciò che rendendola possibile si deve ancora tradurre nella lingua *di* ciò che essa rende possibile, esservi ripresa, reinvestita, re-interpretata»<sup>40</sup>. L'anasemia segna dunque l'attraversamento/sfondamento del progetto transfenomenologico o, se si vuole, segna la sua letterale "s-figurazione", dal momento che essa non può essere considerata, in nessun senso, "figura": nessuna

<sup>36</sup> Laplanche, Pontalis (1967).

<sup>37</sup> Abraham, Torok (1993), pp. 193-218. Su *Critique*, il testo era apparso nel n. 249 del febbraio 1968, pp. 162-182.

<sup>38</sup> Ivi, p. 201 (il corsivo è dell'autore).

<sup>39</sup> Derrida (2008), p. 161.

<sup>40</sup> Ivi, p. 163 (corsivo dell'autore).

proprietà garantisce il suo lavoro, anche se è proprio a partire dall'anasemia che qualsiasi "figurazione" (o "simbolizzazione") potrà generarsi. Come scrive lo stesso Abraham, «Piacere, Scarica, Inconscio (o anche Conscio ed Io, nei loro rapporti con i precedenti) non possono *significare* null'altro, per essere esatti, che il silenzio fondatore di ogni atto di significazione»<sup>41</sup>: come ha pertinentemente rilevato Peggy Kamuf, «questo "silenzio originario" o, in termini fenomenologici, l'intervallo di non-presenza che è la condizione paradossale di possibilità del discorso riflessivo, trova il suo posto in quel nucleo Inconscio che la psicoanalisi situerebbe al centro del suo piano teorico e attorno al quale dispiega gli strati incapsulati delle distinzioni somato-psichiche»<sup>42</sup>. La portata teorica dell'«anasemia» in campo psicoanalitico, soprattutto se messa in relazione con il corrente concetto di "simbolo", è indiscutibilmente destinata a rovesciare molti degli assetti istituzionalizzati: se, infatti, come afferma Abraham, «tutti i concetti psicoanalitici autentici si riducono a queste due strutture, peraltro complementari: simbolo e anasemia»<sup>43</sup>, la complementarità deve essere intesa anche come il fatto che il simbolo è anasemico, vale a dire che l'opera di traduzione-traslazione simbolica operata dalla psicoanalisi (o, meglio, dallo psicoanalista) implica comunque un "nocciolo" o "nucleo" del simbolo stesso che rimane inafferrabile. Se, allora, l'operazione simbolica è, in un certo senso, il cuore del "lavoro" psicoanalitico, sarà di primaria importanza impedire, da una parte, che tale lavoro si riduca ad una semplice, meccanica traduzione del simbolo e, dall'altra, che la produzione simbolica rimanga, per così dire, confinata nel vissuto del soggetto (peraltro, considerati i meccanismi di rimozione e i processi inconsci che la determinano, incapace di interpretarla)<sup>44</sup>. La problematica "figura" della «scorza» e del «nocciolo», figura "antisemantica" in cui si sommano il piano strettamente freudiano (l'Inconscio come «nocciolo dell'essere») e quello della psicoanalisi come scienza (con i suoi protocolli, le sue leggi, gli statuti più o meno formali o formalizzabili) e l'Io di cui si fa carico<sup>45</sup>, mette in campo una struttura che sarebbe troppo facile spiegare in termini di opposizione: se, infatti, come nota acutamente Derrida, il «nocciolo» può, in una qualche misura, rendersi visibile, manifestarsi e, dunque, divenire superficie o "scorza", quello di cui parla Abraham «non può mai, per struttura, far superficie»<sup>46</sup>, ed è la sua inaccessibilità a costituirlo come condizione di possibilità di un discorso o di un ordine della significazione.

La teoria psicoanalitica si organizza, pertanto, a partire dall'«anasemia», vale a dire da una sorta di "fonte" alla quale, in ogni caso, non può essere ricondotta: introducendo, nel 1972, la traduzione francese dell'opera principale di Imre Hermann dal titolo *L'istinto filiale (Az ember ösi öztönei, 1943)*, Abraham prova a "definire" nuovamente i concetti «anasemici» come funzioni che «hanno il compito di descrivere l'indescrivibile, l'*X ignotum*, il transfenomenico, partendo da quanto è dato, cioè dai fenomeni che si producono sul divano analitico»<sup>47</sup>, ed in questa "definizione" deve essere sottolineata la "vettorialità", la dinamicità, la funzione "trasportatrice" che determina il "contenuto" che viene trasportato, l'oltrepassamento del dominio (del) simbolico verso quanto Abraham chiama una «storiologia rigorosa»<sup>48</sup> di cui Ferenczi sarebbe stato il primo teorico. La genealogia Ferenczi-Hermann-Abraham (ma, ovviamente, si potrebbero aggiungere altri nomi, come Roheim e Balint e, per taluni aspetti, anche Klein), scuola ungherese di teoria psicoanalitica la cui gemmazione da Freud non deve comunque annullare l'originalità (e

---

<sup>41</sup> Abraham, Torok (1993), p. 200 (corsivi dell'autore).

<sup>42</sup> Kamuf (1979), p. 40 (trad. it. mia).

<sup>43</sup> Abraham, Torok (1993), p. 203.

<sup>44</sup> Nachin (2006), p. 18.

<sup>45</sup> Derrida (2008), p. 166, individua una terza "analogia": la «corteccia cerebrale» o l'«ectoderma» di cui parla Freud sono «già un'immagine mutuata dal registro "naturale", colta come un frutto».

<sup>46</sup> Ivi, p. 167.

<sup>47</sup> Abraham (1974), p. 19 (corsivo dell'autore).

<sup>48</sup> Ivi, p. 20.

la conflittualità) di letture che pure da Freud si sono distanziate a cominciare proprio da Ferenczi<sup>49</sup>, trova in Abraham una particolare curvatura rispetto al linguaggio il quale, attraverso il dispositivo «anasemico» prova a risalire alle «sue origini ante-primordiali» in vista di quella che, sempre riferendosi a Hermann, Abraham chiama «archi-psicoanalisi»<sup>50</sup>. Il richiamo tra «archi-psicoanalisi» e quanto Derrida, già a partire da *Della grammatologia*, aveva chiamato «archi-scrittura», non si limita all'affinità terminologica o all'analogia semantica tra i due termini: se, come scrive Derrida, l'«archi-scrittura non può, non potrà mai essere riconosciuta come oggetto di una scienza. Essa è precisamente ciò che non può essere ridotto alla forma della presenza»<sup>51</sup>, il legame con l'«archi-psicoanalisi» e con l'«anasemia» che ne regola “economia” e “forza”, ritrova proprio nell'impossibilità di una «scienza», di un «oggetto» (e, dunque, di una «presenza»), più di un punto di contatto. Non si tratta, però, di ricercare derivazioni, genealogie, “influenze” vere o presunte, quanto di verificare l'osmoticità di percorsi i quali, pur mantenendo ciascuno i propri statuti, proprio mettendoli in discussione scoprono una comune “matrice” e, più ancora, la possibilità di produrre nuove configurazioni concettuali.

5.

E le nuove configurazioni concettuali si produrranno a partire dal 1976, anno in cui Nicolas Abraham e Maria Torok pubblicano un testo dal titolo *Cryptonimie. Le Verbier de l'Homme aux Loups*<sup>52</sup> che è preceduto da un lungo saggio di Jacques Derrida dal titolo *Fors*: saggio che Maria Torok, nella brevissima premessa a *La scorza e il nocciolo*, dichiara che costituisce «il passo per varcare la soglia dell'opera»<sup>53</sup>. In quest'opera fondamentale, i due psicoanalisti riaprono il complesso dossier costituito dal caso clinico dell'Uomo dei Lupi<sup>54</sup> che costituisce uno dei luoghi principali in cui Freud verificherà l'importanza della sessualità infantile che era stata al centro dei suoi *Tre saggi*, pubblicati nel 1905. In questa sede non è possibile ripercorrere la vicenda del caso clinico che Freud pubblicherà una prima volta nel 1918 e, dopo una revisione, nel 1923: è noto, infatti, che la complessa vicenda clinica di Sergej Costantinovič Pankëev (*Wolfmann*), dopo la morte di Freud, si arricchirà di nuovi documenti (in particolare le *Memorie* dello stesso Pankëev e i materiali dell'analisi ripresa a Londra con l'allieva di Freud Ruth Mack Brunswick dal 1925 al 1927 e poi di nuovo nel 1938 che verranno curati da Muriel Gardiner)<sup>55</sup>. La lettura proposta da Abraham e Torok individua e introduce alcune nozioni che sono, ad un tempo, un approfondimento e una nuova, inedita elaborazione sia del caso clinico sia della clinica psicoanalitica nel suo insieme: l'idea di «incorporazione» e, soprattutto, quella di «cripta» connessa alla precedente, costituiscono la specola da cui far ripartire la riflessione intorno al lutto, al sogno, alla «criptonimia», al linguaggio, alla parola-sintomo-simbolo o, in altri termini, alla psicoanalisi come possibilità di un senso dell'umano che non cessa di oscillare tra (ri)costruzione e più o meno fantasmatiche creazioni identitarie.

È in questa lettura che Derrida insinua o innesta (incrypta?), a sua volta, la sua lettura, assecondando un gioco di rimandi il cui esito, per nulla scontato, consiste nel movimento verso le condizioni di possibilità della lettura stessa e, dunque, della psicoanalisi: depurati da ipoteche trascendentalistiche, i percorsi di Abraham e Torok ritrovano nell'impossibilità del lutto o, meglio, del suo «lavoro» (secondo quanto stabilito

<sup>49</sup> Un profilo esclusivamente biografico di Sándor Ferenczi e, in particolare, del suo rapporto con Freud (ma, va sottolineato, senza la discussione teorica delle rispettive posizioni), è offerto da Peeters (2020).

<sup>50</sup> Abraham (1974), p. 20.

<sup>51</sup> Derrida (1998), p. 86 (corsivi dell'autore).

<sup>52</sup> L'edizione italiana del testo (da cui citeremo), curiosamente non riporta il fondamentale termine *Cryptonimie*, e si intitola *Il Verbario dell'Uomo dei Lupi* (1992).

<sup>53</sup> Abraham, Torok (1993), p. 8.

<sup>54</sup> Freud (2021).

<sup>55</sup> Freud, Gardiner (1974).

da Freud in *Lutto e melanconia*)<sup>56</sup>, la cifra della strutturale aporia di qualunque processo di appropriazione perché, come scrive lucidamente Derrida, «l'alterità dell'altro *installa* nei processi di appropriazione (prima ancora di ogni opposizione tra introiettare e incorporare) una "contraddizione", o meglio, o peggio – se la contraddizione comporta sempre il *telos* di un recupero –, un'irrisoluzione indecidibile che impedisce loro di chiudersi sulla *propria* coerenza *ideale*, ovvero ed in ogni caso, *sulla propria morte*»<sup>57</sup>.

Nell'abisso "anasemico" della «cripta» precipitano, dunque, non soltanto le questioni eminentemente cliniche relative al rapporto tra «introiezione» e «incorporazione» che si ritrovano *legate da una disgiuntura* in cui l'«incorporazione» si produce laddove l'«introiezione» non riesce e, vicendevolmente, l'«introiezione» si manifesta anche come difesa nei confronti della violenza dell'«incorporazione», ma, più ancora, vengono, per così dire, inghiottite (incorporate?), le questioni relative alla stessa dottrina psicoanalitica: «E se ci fosse qualche cripta o qualche fantasma nell'Io della psicoanalisi?», si chiede Derrida<sup>58</sup>, ribaltando l'insieme di ipotesi elaborate dalla psicoanalisi e, per questo, dissestando il quadro epistemologico secondo cui, in accordo con la tradizione, l'oggetto dell'indagine scientifica deve potersi mantenere separato rispetto al soggetto interrogante. Ma è proprio nel punto in cui l'oggetto (in questo caso il modello clinico introiezione-incorporazione lungo la catena Freud-Ferenczi-Abraham/Torok e, insieme, il caso clinico dell'Uomo dei lupi) incrocia, ortogonalmente, il soggetto, l'Io della psicoanalisi, il suo costituirsi come identità "disciplinare", epistemologica, scientifica, che la «cripta» fa implodere assetti e assunti, traslazioni e recuperi di senso: secondo la lettura derridiana dell'ipotesi "criptonimica" di Abraham e Torok, infatti, la «cripta» si sottrae a qualunque definizione in termini di essenza, di *quid*, e dunque, pur "situata", dissimula la sua presenza perché «produce una fenditura dello spazio generale, nel sistema assemblato dei suoi luoghi, nell'architettura del suo spazio aperto al proprio interno»<sup>59</sup>. Se la «cripta» si "definisce" come la contraddizione della mancata introiezione (come processo in cui l'oggetto perduto viene, appunto, introiettato producendo, come dichiara Ferenczi in un contesto che non è comunque quello del lutto, «un'espansione dell'Io [...]. In fondo l'uomo può amare solo se stesso; se ama un oggetto, lo accoglie nel proprio Io»<sup>60</sup>), vale a dire come la fantasmatica, allucinatoria istanza "segreta" di un "segreto" che nasconde finanche la sua natura di "segreto" e che, sempre secondo Derrida, commemora «non l'oggetto stesso, ma la sua esclusione, l'esclusione del desiderio fuori dal processo introiettivo»<sup>61</sup>, allora deve essere possibile ipotizzare una sorta di inconscio dell'Inconscio, un'impossibilità dell'introiezione stessa che, proprio nell'altro incontra il suo limite o, meglio, la strutturale inappropriabilità: nella «cripta», infatti, l'altro è incorporato come quanto non si lascia appropriare, quanto separa, all'interno dell'Inconscio, un "luogo" che è anche "esterno" all'Inconscio stesso. Un interno che è esterno all'interno: la «cripta» rimane uno spazio letteralmente "altro", «una sorta di sacca di resistenza, la ciste indurita di un "inconscio artificiale"»<sup>62</sup>.

Se, pur senza abbandonarlo, si lascia un poco sullo sfondo lo scenario "propriamente" psicoanalitico e si prova a riflettere sulla «cripta», magari recuperando l'espressione «inconscio artificiale» utilizzata da Derrida nella citazione appena richiamata, sarà possibile approssimarsi all'irriducibilità del legame tra psicoanalisi e decostruzione che dovrà allora essere inteso come incriptazione dell'una nell'altra e viceversa: reciproca incriptazione i cui effetti, non necessariamente determinabili o prevedibili, scaturiscono

<sup>56</sup> Freud (1977a), pp. 102-118: *Trauer und Melancholie*, ultimo dei saggi metapsicologici, era stato redatto già nel 1915, anche se Freud lo pubblicherà nel 1917.

<sup>57</sup> Derrida (1992), p. 61 (corsivi dell'autore).

<sup>58</sup> Derrida (2008), p. 171.

<sup>59</sup> Derrida (1992), p. 51.

<sup>60</sup> Ferenczi (1974), p. 39.

<sup>61</sup> Derrida (1992), p. 55.

<sup>62</sup> Ivi, p. 58.

in ogni caso dall'assioma (troppo spesso ignorato) posto da Derrida in apertura del suo primo, fondamentale scritto dedicato a Freud e, più in generale, alla psicoanalisi, secondo cui «malgrado le apparenze, la decostruzione del logocentrismo non è una psicoanalisi della filosofia»<sup>63</sup>. Incryptate una nell'altra, decostruzione e psicoanalisi producono e, insieme, si mantengono come “resto” interno (l'interminabilità della decostruzione mostra più di un punto di contatto con l'interminabilità dell'analisi di cui Freud parla in uno dei suoi ultimi scritti nei quali, forse non casualmente, “ritorna” – da quale cripta? – proprio il caso dell'Uomo dei lupi<sup>64</sup>) la cui “artificiosità” consiste proprio nella costruzione di luoghi o spazi isolati che, sempre assecondando l'analisi derridiana, sono «clandestini»<sup>65</sup>, vale a dire, se si riconduce il termine alla sua ipotetica derivazione dal latino *celo* (da cui l'avverbio *clam* nel senso dell'«all'insaputa di»), all'oscuro una dell'altra: il «segreto» della decostruzione insidia il «segreto» della psicoanalisi (come mostra la “resistenza” della psicoanalisi alla decostruzione), fino al punto da mimare l'una le mosse dell'altra.

La «cripta», significante o metonimo o anche «quasi-sinonimo» di “segreto”, “resto”, “tomba”, “fantasma”, per citare solo i termini principali che si rincorrono nel testo derridiano dedicato al *Verbario dell'Uomo dei lupi*, sfugge alla determinazione in ragione della sua “artificiosità” di “luogo” e, allo stesso tempo, di “non-luogo”. La condizione “sepolcrale”, come pure il suo avanzare a partire dal lutto (impossibile o, in ogni caso, connesso all'impossibilità dell'introiezione), dichiarano inoltre il legame strutturale tra l'altro morto, conservato in vita come morto, morto-vivente sepolto e, dunque, passibile di un fantasmatico “ritorno” da cui proprio la «cripta» vuole difendere proprio mentre dichiara il desiderio di una “non-morte” del morto, e la morte che, dell'altro, è l'unica “presenza”: espropriazione appropriante, l'altro è la «cripta» in cui franano le ipotesi di un Io in grado di tornare a sé, cioè capace di appropriarsi di quel desiderio dell'altro che non può non essere desiderio di sé. Qui, in un certo senso, si gioca il “destino” della psicoanalisi, della decostruzione, e del loro “drammatico” rapporto: ognuna espropriata dall'altra e, insieme, appropriata dalla e nell'espropriazione, ognuna mossa dalla necessità di “tradurre” il discorso dell'altro e, per questo, mossa dalla necessità di tradursi, ognuna interrogata dall'altra innanzitutto sul pronome indefinito “ognuna” che, grammaticalmente, non conosce plurale perché lo porta inscritto nella propria singolarità. Segreto della singolarità e, insieme, singolarità del segreto che, proprio come le «parole angolate» che scandiscono il *Verbario*, cifrano il discorso senza per questo ridurlo ad una dimensione “linguisticista” e senza aprirlo anticipatamente alla possibilità di una “de-cifrazione”: «fare angolo», tratto principale dell'«anasemia», vuol dire – secondo Derrida – che «conservando la vecchia parola per sottometerla alla propria singolare conversione, [l'anasemia] non impegna in una esplicitazione continua, nello sviluppo ininterrotto di una virtualità di senso, nella regressione verso il senso originario, secondo lo stile fenomenologico»<sup>66</sup>.

Per concludere senza concludere, è allora possibile immaginare sia la psicoanalisi sia la decostruzione come un interminabile “verbario” su cui continuano ad esercitarsi “paleontologi” che cercano un «antico» di cui lo stesso termine, *palaiòs*, ha smarrito l'etimo o, forse, non lo ha mai avuto. Immagine, quella del paleontologo, che “sospende” le pagine che il “filosofo” dedica agli “psicoanalisti”, sospendendo così ogni ritorno o *telos* di qualunque discorso:

<sup>63</sup> Derrida (1971b), p. 255.

<sup>64</sup> Freud (1977b), pp. 500-502.

<sup>65</sup> Derrida (1992), p. 51: «La clandestinità è essenziale per questa mimica dalla logica terribile. L'incorporazione negozia clandestinamente con un divieto che non accetta né trasgredisce. “Il segreto è di rigore”: la cripta è pertanto un luogo nascosto e silenzioso, una forma di dissimulazione che cancella le tracce della dissimulazione».

<sup>66</sup> Ivi, p. 78.

M'immagino (illustrazione staccata) il paleontologo immobile, all'improvviso, in pieno sole, a sua volta pietrificato davanti allo spigolo di una parola-cosa, uno strumento di pietra in disuso, come una tomba che arde in mezzo all'erba, il doppio taglio di un'entità a due facce.

E allora sento, sulla mia stessa lingua, l'angolo tagliente di una parola spezzata<sup>67</sup>.

### Bibliografia

- Abraham, N. (1974), *Introduzione a Hermann*, in Hermann, I., *L'istinto filiale*, trad. it. a cura di A. Serra, Feltrinelli, Milano, pp. 7-43.
- Abraham, N. (1999), *Rythmes de la philosophie, de la psychanalyse et de la poésie*, Flammarion, Paris.
- Abraham, N., Torok, M. (1992), *Il Verbario dell'Uomo dei Lupi*, trad. it. a cura di M. Ajazzi Mancini, Liguori, Napoli.
- Abraham, N., Torok, M. (1993), *La scorza e il nocciolo*, trad. it. a cura di L. Russo, Borla, Roma.
- Bennington, G. (2011), *Circanalyse (la chose même)*, in Id., *Géographies et autres lectures*, Hermann, Paris.
- Bernet, R. (2000), "Derrida-Husserl-Freud: The Trace of Transference", *Alter. Revue de phénoménologie*, n. 8, pp. 13-31.
- Brabant-Gerö, E. (1993), *Ferenczi et l'École hongroise de psychanalyse*, L'Harmattan, Paris.
- Costa, V. (1996), *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e Derrida*, Jaca Book, Milano.
- De Gandillac, M., Goldmann, L., Piaget, J. (ed.) (1965), *Entretiens sur le notions de genèse et de structure*, Mouton & Co., Paris.
- Derrida, J. (1971a), "Genesi e struttura" e la fenomenologia, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino, pp. 199-218.
- Derrida, J. (1971b), *Freud e la scena della scrittura*, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino, pp. 255-297.
- Derrida, J. (1990), *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris.
- Derrida, J. (1992), *F(u)ori. Le parole angolate di Nicolas Abraham e Maria Torok*, in Abraham, N., Torok, M., *Il Verbario dell'Uomo dei Lupi*, Liguori, Napoli, pp. 47-97.
- Derrida, J. (1995), *Politiche dell'amicizia*, trad. it. a cura di G. Chiurazzi, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (1996), *Résistances*, in *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris, pp. 11-53.
- Derrida, J. (1998), *Della grammatologia*, trad. it. a cura di G. Dalmaso et al., Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2008), *Io [moi] – La psicoanalisi*, in Id., *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 1, trad. it. a cura di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano, pp. 157-172.
- Derrida, J., Roudinesco, E. (2001), *De quoi demain... Dialogue*, Fayard-Galilée, Paris.
- Dutoit, T. (2014), *Psychanalyse/inconscience*, in Beaune, D. (ed.), *Derrida et la psychanalyse*, L'Harmattan, Paris, pp. 7-13.
- Ferenczi, S. (1974), *Fondamenti di Psicoanalisi*, vol. I, trad. it. a cura di G. Carloni e E. Molinari, Guaraldi, Rimini.
- Freud, S. (1977a), *Lutto e melanconia*, in *Opere*, vol. 8, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 102-118.
- Freud, S. (1977b), *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, vol. 11, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 499-535.
- Freud, S. (2021), *L'uomo dei lupi*, trad. it. a cura di M. Marcacci, Feltrinelli, Milano.

---

<sup>67</sup> Ivi, p. 97.

- Freud, S., Gardiner, M. (1974), *Il caso dell'uomo dei lupi*, trad. it. a cura di G. Tornabuoni e C. Balducci, Newton Compton, Roma.
- Husserl, E. (1994), *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, trad. it. a cura di F. Costa, Bompiani, Milano.
- Kamuf, P. (1979), "Abraham's Wake", *Diacritics*, n. 1 (vol. 9), pp. 31-43.
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (1967), *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Paris.
- Major, R. (2001), *Évocation*, in J. C. Rouchy (ed.), *La psychanalyse avec Nicolas Abraham et Maria Torok*, Érès, Toulouse, pp. 9-12.
- Nachin, C. (2006), "Promenades autour du symbole psychanalytique: anasémie et pratique analytique", *Le Coq-héron*, n. 186, pp. 12-26.
- Peeters, B. (2020), *Sándor Ferenczi. L'enfant terrible de la psychanalyse*, Flammarion, Paris.
- Rottenberg, E. (2019), *For the Love of Psychoanalysis. The Play of Chance in Freud and Derrida*, Fordham University Press, New York.
- Roudinesco, É. (2009), *Histoire de la psychanalyse in France*, La Pochothèque, Paris.