

Jacques Derrida

Mal d'archivio

Un'impressione freudiana



FILEMA

Il più grande pensatore del nostro tempo discute, attraverso il concetto di archivio in Freud, l'avvenire della psicoanalisi nel suo rapporto con le nuove tecnologie che hanno prodotto uno sconvolgimento del ricordo. L'uso mediale del calcolatore, la posta elettronica, la stampa in tempo reale, etc., annullano la tecnica acquisita della memoria, in rapporto diretto con la pulsione di morte. Riattraversando il principio economico dell'archivio freudiano e l'elaborazione del lutto, Derrida riflette su basi del tutto sconosciute la questione dell'eredità e della responsabilità.

Preghiera da inserire

Perchè rielaborare oggi un *concetto dell'archivio*? In una sola e stessa configurazione, nello stesso tempo tecnica e politica, etica e giuridica?

Questo saggio delinea discretamente l'orizzonte di questa questione, *la* cui evidenza brucia. I disastri che segnano questa fine di millennio, sono anche degli *archivi del male*: dissimulati o distrutti, interdetti, deviati, "rimossi". Il loro trattamento è allo stesso tempo massivo e raffinato nel corso di guerre civili o internazionali, di manipolazioni private o segrete. Non si rinuncia mai, è l'inconscio stesso, ad appropriarsi di un potere sul documento, sulla sua detenzione, sulla sua ritenzione o interpretazione. Ma a chi spetta in ultima istanza l'autorità sulla istituzione dell'archivio? Come rispondere dei rapporti tra il promemoria, l'indice, la prova e la testimonianza? Pensiamo ai dibattiti intorno a tutti i "revisionismi". Pensiamo ai sismi della storiografia, agli sconvolgimenti tecnici nella costituzione e nel trattamento di tanti "dossiers".

Non bisogna cominciare dal distinguere l'archivio da ciò al quale lo si riduce troppo spesso, specialmente l'esperienza della *memoria* e del ritorno *all'origine*, ma anche l'*arcaico* e l'*archeologico*, il ricordo o lo scavo, in breve la ricerca del tempo perduto? Esteriorità di un luogo, messa in opera topografica di una tecnica di consegna, costituzione di un'istanza e di un *luogo d'autorità* (l'arconte, l'*archeion*, cioè spesso lo Stato, è anche uno Stato patriarchico o fratriarchico), questa sarà la condizione dell'archivio. Questo non si rivela dunque giammai nel corso di un atto di anamnesi intuitivo che risusciterebbe, vivente, innocente o neutro, l'originarietà di un evento.

Si intrecciano allora due fili conduttori. Come indica il sottotitolo ("Un'impressione freudiana"), la psicoanalisi do-

vrebbe richiamare una rivoluzione almeno potenziale nella problematica dell'archivio. Non a caso essa privilegia le figure dell'impronta e della stampa. Si installano spesso nella scena dello scavo archeologico, il suo discorso porta dapprima sullo stoccaggio delle "impressioni" e sulla cifratura delle iscrizioni, ma anche sulla censura e la rimozione, la repressione e la lettura delle registrazioni. Inoltre bisognerebbe seguire, nel testo di Freud, le tensioni, le contraddizioni, le aporie - e delle "ineguaglianze di sviluppo" che sono anche tecniche e politiche. In una misura da determinare, l'istituzione e il progetto teorico della psicoanalisi, le sue rappresentazioni topiche ed economiche dell'inconscio appartengono ad un momento della storia della tecnica, e dapprima ai dispositivi e ai ritmi di ciò che si chiama confusamente la "comunicazione". Quale avvenire per la psicoanalisi nell'era della posta elettronica, della carta telefonica, dei multimedia e del CDrom? Come parlare di una "comunicazione degli archivi" senza trattare dapprima dell'archivio "dei mezzi di comunicazione"?

Niente archivio senza lo spazio istituito di un luogo di impressione. All'esterno, direttamente qualche supporto, attuale o virtuale. Che diviene allora l'archivio quando esso si iscrive direttamente nel corpo detto proprio? Per esempio secondo una *circoncisione*, nella sua lettera o nelle sue figure?

Indissociabile, un altro filo conduttore segue dunque qui il percorso di una discussione con il grande storico americano del giudaismo, Yerushalmi, noto autore di due libri, *Zakhor, histoire juive et mémoire juive* e *Le Moïse de Freud, Judaïsme terminable et interminable*. Perché una grande "questione ebraica" attraversa la psicoanalisi. Questa resta una "scienza ebraica", come si è detto spesso per accusarla, prima durante e dopo il nazismo? Come interpretare le strategie di Freud davanti a un processo che si organizzò, si sa, dalla nascita della psicoanalisi? Non si risponderà a queste questioni fintanto che non si avrà dato una definizione, "supponendo che questa sia conoscibile", richiama Yerushalmi, di ciò che vuol dire "ebraico" e di ciò che vuol dire "scienza".

Con Freud, senza Freud, a volte contro di lui, *mal d'archivio* richiama senza dubbio un sintomo, una sofferenza, una passione: l'archivio del male ma anche ciò che distrugge, deporta o trascina via il principio dell'archivio, cioè il male radicale. Si leva allora infinito, fuori dalle proporzioni, sempre un'istanza, "nel male d'archivio", l'attesa senza orizzonte d'attesa, l'impazienza assoluta di un desiderio di memoria.

Jacques Derrida

Jacques Derrida

Mal d'archivio

Un'impressione freudiana



FILEMA

Titolo originale
Mal d'archive
une impression freudienne
© Édition Galilée, 1995 Paris

Traduzione italiana di
Giovanni Scibilia

©1996, 1ª edizione
©2005 Filema edizioni
Via Michelangelo Schipa 66, 80122 Napoli
Tel./Fax 081661091
www.filema.it
info@filema.it

ISBN 88-86358-07-5

Conferenza pronunciata il 5 giugno 1994 a Londra in occasione di un simposio internazionale intitolato: *Memory: The Question of Archives*. Organizzato per iniziativa di René Major e di Elisabeth Roudinesco, il simposio si è svolto sotto gli auspici della *Società Internazionale di Storia della Psichiatria e della Psicoanalisi*, del *Freud Museum* e del *Courtauld Institute of Art*.

Il titolo iniziale di questa conferenza, *Le concept d'archive. Une impression freudienne*, è stato successivamente modificato.

Non cominciamo con l'inizio, nemmeno con l'archivio.

Ma con la parola «archivio» – e grazie all'archivio di una parola così familiare. *Arché*, ricordiamocelo, indica assieme il *cominciamento* e il *comando*. Questo nome coordina apparentemente due principi in uno: il principio secondo la natura o la storia, *là dove* le cose *cominciano* – principio fisico, storico o ontologico –, ma anche il principio secondo la legge, *là dove* uomini e dèi *comandano*, *là dove* si esercita l'autorità, l'ordine sociale, *in quel luogo* a partire da cui l'*ordine* è dato – principio nomologico.

Là dove, abbiamo detto, e *in quel luogo*. Come pensare *là*? E questo *aver luogo* o questo *prender posto* dell'*arché*?

Là ci sarebbero quindi due ordini d'ordine: *sequenziale* e *iussivo*. Una serie di spaccature, quindi, non smetterà più di dividere ogni atomo del nostro lessico. Già nell'*archè* del cominciamento, ho fatto allusione al cominciamento secondo la natura o secondo la storia, introducendo furtivamente una catena di opposizioni tardive e problematiche tra la *physis* e i suoi altri, *thésis*, *téchné nomos*, ecc., che sono all'opera nell'altro principio, il principio nomologico dell'*archè*, il principio del comando. Tutto sarebbe semplice se ci fossero un principio o due principi. Tutto sarebbe semplice se la *physis* e ognuno dei suoi altri facessero uno o due. Ora, non è affatto vero, lo sospettiamo da molto tempo ma lo dimentichiamo sempre. C'è sempre più d'uno – e più o meno di due. Nell'ordine del cominciamento come nell'ordine del comando.

Il concetto di archivio accoglie in sé, naturalmente, questo ricordo del nome *archè*. Ma si tiene anche al riparo da questo ricordo a cui offre riparo: tanto vale dire quindi che

lo dimentica. Niente di accidentale o di sorprendente in questo. In effetti, contrariamente all'impressione abituale, un simile concetto non è facile da archiviare. È difficile, e per delle ragioni essenziali, stabilirlo e interpretarlo nel documento che esso ci consegna, qui nella parola che lo nomina, ovvero "archivio". In qualche modo, il vocabolo rinvia infatti, come si ha ragione di credere, all'*archè* nel senso *fisico*, *storico* o *ontologico*, cioè all'originario, al primo, al principale, al primitivo, al cominciamento insomma. Ma ancor di più, e *più-tosto*, «archivio» rinvia all'*archè* nel senso *nomologico*, all'*archè* del comando. Come l'*archivium* o l'*archium* latino (parola che si usa al singolare, come si fece in un primo tempo per il francese *archive* che una volta si diceva al singolare e al maschile: un *archive*), il senso di "archivio", il suo unico senso, gli viene dall'*archeion* greco: in primo luogo una casa, un domicilio, un indirizzo, la residenza dei magistrati supremi, gli *arconti*, coloro che comandavano. Ai cittadini che detenevano e significavano quindi il potere politico, si riconosceva il diritto di fare o di rappresentare la legge. Tenuto conto della loro autorità così pubblicamente riconosciuta, è presso di loro, in questo *luogo* che è la loro casa (casa privata, casa di famiglia o casa di funzione), che venivano allora depositati i documenti ufficiali. Gli arconti ne sono in un primo momento i guardiani. Non assicurano soltanto la sicurezza fisica del deposito e del supporto. Si accorda loro anche il diritto e la competenza ermeneutica. Hanno il potere di *interpretare* gli archivi. Affidati in deposito a simili arconti, questi documenti dicono infatti la legge: ricordano la legge e richiamano alla legge. Per essere quindi custodita, alla giurisdizione di questo *dire la legge* serviva assieme un guardiano e una localizzazione. Anche nella loro custodia o nella loro tradizione ermeneutica, gli archivi non potevano fare a meno né del supporto né della residenza.

È così, in questa *domiciliazione*, in questa assegnazione

stabile di una dimora, che hanno luogo gli archivi. La dimora, questo luogo dove restano a dimora, segna questo passaggio istituzionale dal privato al pubblico, il che non vuol sempre dire dal segreto al non-segreto. (È quello che succede, anche qui, quando una casa, l'ultima casa dei Freud, diventa un museo: passaggio da una istituzione all'altra). Con uno statuto simile, i documenti, che non sono sempre delle scritture discorsive, sono custoditi e classificati in quanto archivi solo in virtù di una *topologia* privilegiata. Abitano questo luogo particolare, questo luogo di elezione dove la legge e la singolarità si incrociano nel privilegio. All'incrocio del topologico e del nomologico, del luogo e della legge, del supporto e dell'autorità, una scena di domiciliazione diventa assieme visibile e invisibile. Insisto su questo punto per delle ragioni che spero appariranno meglio più tardi. Esse si riferiscono tutte a questa *topo-nomologia*, a questa dimensione arcontica della domiciliazione, a questa funzione archica, in verità patriarcale, senza la quale nessun archivio si metterebbe in scena ed apparirebbe come tale. Per ripararsi e subito dissimularsi. Questa funzione arcontica non è soltanto topo-nomologica. Non richiede soltanto che l'archivio sia depositato da qualche parte, su un supporto stabile e a disposizione di un'autorità ermeneutica legittima. Occorre che il potere arcontico, che raccoglie anche una funzione di unificazione, di identificazione, di classificazione, vada di pari passo con quello che chiameremo il potere di *consegna*. Con *consegna* intendiamo non soltanto, nel senso corrente che questa parola ha, il fatto di assegnare una residenza o di affidare per mettere in riserva, in un luogo e su un supporto, ma proprio l'atto di *consegnare riunendo i segni*. Non è solo la *consignatio* tradizionale, ovvero la prova scritta, ma quello che ogni *consignatio* suppone dall'inizio. La *consegna* tende a coordinare in un solo corpus, in un sistema o una sincronia in cui tutti gli elementi articolano l'unità di una configurazione ideale. In un archivio non deve esserci dissociazione assoluta, eterogeneità o *segreto* che verrebbe a separare (*secernere*), dividere, in modo assoluto. Il principio arcontico dell'archivio è anche un principio di *consegna*, cioè di riunione.

Da questo momento va da sé che ovunque, in particolare nella psicoanalisi freudiana, dove si tentasse di ripensare il luogo e la legge secondo cui si istituisce l'arcontica, ovunque si interrogasse o contestasse, direttamente o indirettamente, questo principio arcontico, la sua autorità, i suoi titoli e la sua genealogia, il diritto che esso comanda, la legalità o la legittimità che ne dipendono, ovunque segreto ed eterogeneo arrivassero a minacciare la possibilità stessa della *consegna*, questo non potrebbe non avere gravi conseguenze per una teoria dell'archivio come per la sua messa in opera istituzionale. Una scienza dell'archivio deve includere la teoria di questa istituzionalizzazione, cioè della legge che comincia ad iscriversi e assieme del diritto che l'autorizza. Questo diritto pone o suppone un fascio di limiti che hanno una storia, una storia decostruibile e alla cui decostruzione la psicoanalisi non sarà stata estranea, è il minimo che si possa dire. Questa decostruzione in corso riguarda, come sempre, l'istituzione di limiti *dichiarati* insuperabili¹, che si trat-

¹ Beninteso qui siamo permanentemente orientati da una politica dell'archivio, anche se il tempo di una conferenza non ci permette di trattarne direttamente e con gli esempi dovuti. Questa questione non sarà mai determinabile come una questione politica tra altre. Essa attraversa infatti la totalità del campo e, in verità, determina interamente il politico come *res publica*. Nessun potere politico senza controllo dell'archivio, se non della memoria. La democratizzazione effettiva si misura sempre con questo criterio essenziale: la partecipazione e l'accesso all'archivio, alla sua costituzione e alla sua interpretazione. *A contrario*, le mancanze della democrazia si misurano con quello che un'opera, recente e per molti aspetti notevole, intitola *Archives interdites (Les peurs françaises face à l'histoire contemporaine*, Albin Michel, Paris 1994). Con questo titolo, che citiamo come la metonimia di tutto quello che qui ci importa, Sonia Combe non solo riunisce, per chiarirlo e interpretarlo, un materiale considerevole; ella pone numerose questioni essenziali sulla scrittura della storia, sulla "rimozione" dell'archivio (p. 318), sull'"archivio "rimosso" come "potere... dello Stato sullo storico" (p. 321). Tra tutte queste questioni, a cui rinviamo il lettore, isoliamo qui quella consonante, in qualche modo, con il suono grave della nostra ipotesi, anche se questa nota grave, il patriarchivio, non copre mai le altre. Come di passaggio, Sonia Combe domanda infatti: "Che mi si perdoni di accordare un certo credito all'osservazione che seguirà ma non mi sembra dipendere dal puro caso se la cor-

ti del diritto delle famiglie o dello Stato, dei rapporti tra il segreto e il nonsegreto, o, che è un'altra cosa, tra il privato e il pubblico, che si tratti dei diritti di proprietà o di accesso, di pubblicazione o di riproduzione, che si tratti di classificazione e di messa *in ordine*: cosa rientra nella teoria o nella corrispondenza privata, ad esempio? Cosa rientra nel sistema? Nella biografia o nell'autobiografia? Nell'anamnesi personale o intellettuale? Nelle opere dette *teoriche*, cosa è degno di questo nome e cosa non lo è? Ci si deve fidare di quel che dice Freud per classificare le sue opere? Ad esempio lo si deve credere sulla parola quando presenta il suo *Mosè...* come un "romanzo storico"? In tutti questi casi, i limiti, le frontiere e le distinzioni saranno stati scossi da un sisma che non lascia al riparo nessun concetto classificatorio e nessuna messa in opera dell'archivio. L'ordine non è più assicurato.

Sogno ora di avere il tempo di sottoporre alla vostra discussione più di una tesi, almeno tre. Questo tempo non l'avrò mai. Soprattutto non avrò mai il diritto di impossessarmi del vostro e imporvi uno dopo l'altro questi tre + n saggi. Sottoposte alla prova della vostra discussione, le tesi resteranno quindi, per il momento, delle ipotesi. Incapace di sostenerne la dimostrazione, costretto a porle cammin facendo in un modo che sembrerà talvolta dogmatico, le richiamerò in modo più critico e formale in conclusione.

Queste ipotesi hanno un tratto in comune. Riguardano tutte l'*impressione* che, secondo me, avrebbe lasciato la *firma freudiana* sul suo stesso archivio, sul concetto di archivio e di archiviazione, cioè anche, inversamente e per contraccolpo, sulla storiografia. Non solo sulla storiografia in generale, non solo sulla storia del concetto di archivio ma forse anche sulla storia della formazione di un *concetto in generale*. Diciamo per il momento *firma freudiana* per non dover ancora decidere tra Sigmund Freud, il nome proprio, da

porazione degli storici noti della Francia contemporanea sia essenzialmente, tranne poche eccezioni, maschile... Ma che mi si capisca ugualmente..." (p. 315).

una parte, e, d'altra parte, l'invenzione della psicoanalisi: progetto di sapere, di pratica e d'istituzione, comunità, famiglia, domiciliazione, consegna, "casa" o "museo", nello stato presente della sua archiviazione. La posta del nostro problema si situa proprio *tra le due cose*.

Avendo così annunciato il mio proposito, e promesso di raccogliero per concludere in modo più organizzato, oso chiedervi il permesso di prendere il tempo e la libertà di lunghe escursioni preliminari.

Esergo

Secondo una convenzione collaudata, l'*esergo* gioca con la citazione. Citare, prima di cominciare, è dare la nota lasciando risuonare alcune parole il cui senso o la cui forma dovrebbero dominare la scena. Detto altrimenti, l'*esergo* consiste nel capitalizzare in una ellissi. Nell'accumulare in anticipo un capitale e nel preparare il plusvalore di un archivio. Un *esergo* verrebbe a stoccare in anticipo e a pre-archiviare il lessico che, quindi, dovrebbe costituire la legge e *dare l'ordine*, anche solo accontentandosi di nominare il problema, cioè il soggetto. C'è qui una funzione istitutrice e insieme conservatrice dell'*esergo*: violenza di un potere (*Gewalt*) che nello stesso tempo pone e conserva il diritto, direbbe il Benjamin di *Zur Kritik der Gewalt*. Si tratta qui, a partire dall'*esergo*, della violenza dell'archivio stesso, *come archivio, come violenza archiviale*.

È quindi la prima figura di un archivio, perché ogni archivio, ne trarremo alcune conseguenze, è ad un tempo *istitutore e conservatore*. Rivoluzionario e tradizionale. Archivio *eco-nomico* in questo doppio senso: custodisce, mette in riserva, risparmia ma in modo non naturale, cioè facendo la legge (*nómos*) o facendo rispettare la legge. Lo definivamo poco fa nomologico. Ha valore di legge, di una legge che è quella della casa (*oïkos*), della casa come luogo, domicilio, famiglia, stirpe o istituzione. Diventata un museo, la casa di Freud alberga tutte queste potenze dell'economia.

Due citazioni eserciteranno in se stesse, nella loro forma di *esergo*, una simile funzione di economia archiviale. Ma facendo così riferimento a questa economia, un riferimento esplicito e insistente, avranno quindi questa funzione come tema e come oggetto. Ora, queste citazioni riguardano e legano forse segretamente tra loro due luoghi d'iscrizione: *la stampa (imprimerie)* e *la circoncisione*.

Il primo di questi esergbi sarebbe il più tipografico. L'archivio vi sembra più conforme al suo concetto. Infatti qui lo si confida al fuori, a un supporto *esterno* e non, come il segno dell'alleanza nella circoncisione, a una marca *intima, direttamente* sul corpo detto proprio. Ma dove comincia il fuori? Questa domanda è la domanda dell'archivio. Forse non ce ne sono altre.

In apertura al capitolo VI del *Disagio della civiltà* (1929-1930), Freud finge di inquietarsi. Non s'impegna forse in spese inutili? Non sta forse mobilitando una pesante macchina d'archivio [stamperia (*imprimerie*), stampa (*impression*), inchiostro, carta] per registrare qualcosa che in fondo non lo merita? Quello che si appresta a dare alle stampe, non è forse così triviale che lo si trova disponibile ovunque? Il lessico freudiano insiste allora, certo, su una certa tecnologia «a stampa» dell'archiviazione (*Eindruck, Druck, drücken*) ma solo per fingere il cattivo calcolo economico. Freud ci confida allora l'"impressione (*impression*)" (*Empfindung*), il sentimento che gli ispira questo investimento eccessivo e in fondo gratuito in un archivio forse inutile:

«In nessuno dei miei lavori ho avuto mai come questa volta la sensazione di descrivere una materia universalmente nota (*allgemein bekanntes*), di consumare carta e inchiostro (*Papier und Tinte*) e dar tanto da fare al compositore e all'inchiostro dello stampatore (*Setzerarbeit und Druckerschwäze aufbieten*), per esporre cose, propriamente parlando, risapute (*um eigentlich selbstverständliche Dinge zu erzählen*).»²

Molto inchiostro e carta per nulla, insomma, e un intero

² S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, 10, tr. it. di E. Sagittario, Boringhieri, Torino 1981, p. 604. Come succederà per tutte le traduzioni che dovremo citare, ci potrà capitare, qui e là, di modificarle più o meno leggermente secondo necessità diverse, alcune delle quali sono relative a ciò che la logica del nostro discorso ci impone di sottolineare nell'originale.

volume tipografico, in breve un supporto materiale sproporzionato per “raccontare” (*erzählen*) delle storie che in fin dei conti tutti conoscono. Ma il movimento di questa retorica conduce altrove. Freud infatti ne trae un'altra conseguenza, nella logica retrospettiva di un futuro anteriore: *gli sarà occorso inventare* una proposizione originale che metta a frutto questo investimento. Detto altrimenti, dovrà aver trovato qualcosa di nuovo *nella* psicoanalisi: una mutazione o una rottura all'interno della sua stessa istituzione teorica. (Gli sarà occorso non solo annunciare una novità, ma archivarla: darla in qualche modo alle stampe, metterla *sotto* *pressa*)

«Perciò sarei lietissimo di cogliere la palla al balzo, se risultasse davvero che nel riconoscimento d'una pulsione aggressiva originale e autonoma (*eines besonderen, selbständigen Aggressionstriebes*) è implicita una modificazione della teoria psicoanalitica delle pulsioni.»³

La retorica e la logica di questo paragrafo sono di un'astuzia che arriva a dare le vertigini. Tanto più ritorte nella misura in cui riguardano l'ingenuità disarmata. In quella che può anche leggersi come una messa in scena dell'archiviazione, Freud sembra dapprima procedere a una cortese *captatio benevolentiae*, un po' come quella che vi dovrei qui: in fondo non ho niente di nuovo da dire. Perché trattenermi con queste storie esaurite? Perché questo tempo perduto? Perché archiviare tutto questo? Perché questi investimenti in carta, inchiostro, caratteri? Perché mobilitare così tanto spazio e così tanto lavoro di composizione tipografica? Questo merita la stampa? Questi racconti non sono disponibili ovunque?

Se non manca di perversione, questa *captatio benevolentiae* si rivela essere *essa stessa* una spesa inutile, la finzione di una sorta di «*rhetorical question*». Subito dopo, Freud suggerisce infatti che questa archiviazione non sareb-

³ *Ibid.*

be così vana e di *pura perdita* nella ipotesi in cui lui facesse apparire quello che in realtà sa già che farà apparire, e che quindi non è una ipotesi per lui, una ipotesi sottoposta a discussione, ma una tesi irresistibile, ovvero la possibilità di una perversione radicale, per l'appunto, una diabolica pulsione di morte, di aggressione o di distruzione: quindi una pulsione di perdita. Il seguito del capitolo ricorderà tutto ciò che, a partire da *Al di là del principio di piacere* (1920), ha già introdotto, dieci anni prima, questa pulsione di distruzione nella economia o piuttosto nell'aneconomia psichica, nella parte maledetta di questa spesa in pura perdita. Freud ne trae qui le conseguenze dal punto di vista della civiltà, e per l'appunto del suo disagio, abbandonandosi completamente a una sorta di anamnesi autobiografica, teorica e istituzionale. Nel corso di questa anamnesi, insiste prima di tutto sulle resistenze suscitate da questa pulsione di morte, *in ogni luogo*, tanto all'esterno quanto all'interno, se così si può dire, e tanto nei circoli psicoanalitici che in Freud stesso:

«Ricordo come io stesso mi difendessi (*meiner eigenen Abwehr*) dall'idea d'una pulsione distruttiva quando emerse per la prima volta nella letteratura psicoanalitica e quanto tempo mi ci volle prima che fossi disposto ad ammetterla.»⁴

Prima, come di passaggio, aveva fatto due osservazioni di cui non si può non prendere atto. In primo luogo, dopo aver vinto questa resistenza, non può più pensare altrimenti (*ich nicht mehr anders denken kann*). Per Sigmund Freud stesso, la pulsione di distruzione non è più una ipotesi discutibile. Anche se questa speculazione non prende mai la forma di una tesi definita, anche se non si pone mai, è un altro nome per *Ananke*, la necessità invincibile. È come se Freud non potesse più resistere, ormai, alla perversione irriducibile e originaria di questa pulsione che egli chiama qui pulsione di morte, pulsione di aggressione, o pulsione di

⁴ *Op. cit.*, p. 607.

distruzione, e come se queste tre parole fossero in questo caso sinonimi. In secondo luogo, questa pulsione dai tre nomi è muta (*stumm*). Lavora, ma operando sempre in silenzio, non lascia mai un archivio che le sia proprio. Distrugge in anticipo il suo stesso archivio, come se questa fosse in verità la motivazione stessa del suo movimento più proprio. Lavora a distruggere l'archivio: a condizione di cancellare ma anche nella prospettiva di cancellare le sue «proprie» tracce – che non possono quindi esser dette propriamente «proprie». Divora il suo archivio ancor prima di averlo prodotto all'esterno. Questa pulsione, quindi, sembra non solo anarchica, anarcontica (non dimentichiamo che la pulsione di morte, per originaria che resti, non è un principio, come lo sono i principi di piacere o di realtà): la pulsione di morte è in primo luogo *anarchivica*, si potrebbe dire, *archiviolitica*. Distruttrice d'archivio lo sarà sempre stata, per vocazione silenziosa.

Salvo eccezioni. Ma cos'è l'eccezione in questo caso?

Anche quando prende la forma di un desiderio interiore, la pulsione d'anarchia scappa ancora alla percezione, certo, salvo eccezioni: salvo, dice Freud, se si traveste, salvo se si tinge, si trucca o si dipinge (*gefärbt ist*) di un qualche colore erotico. Questa impronta (*impression*) di colore erogeno disegna una maschera direttamente sulla pelle. Detto altrimenti, la pulsione archiviolitica non è mai presente di persona, né lei né i suoi effetti. Non lascia alcun monumento, non trasmette alcun documento che le sia proprio. Lascia in eredità solo il suo simulacro erotico, il suo pseudonimo in pittura, i suoi idoli sessuali, le sue maschere di seduzione: delle belle impressioni. Queste impressioni sono forse l'origine stessa di quello che si chiama, in modo così oscuro, la bellezza del bello. Come dei ricordi della morte.

Ma è necessario insistervi, questa potenza archiviolitica non lascia dietro di sé nulla che le sia proprio. Poiché la pulsione di morte è anche, secondo le parole più incisive di Freud stesso, una pulsione di aggressione e di distruzione (*Destruktion*), essa non spinge solo all'oblio, all'amnesia, all'annichilimento della memoria, come *mnémè* o *anamnésis*, impone anche la cancellazione radicale, in verità lo sradica-

mento di ciò che non si riduce mai alla *mnémè* o all'*anamnésis*, ovvero l'archivio, la consegna, il dispositivo documentario o monumentale come *hypomnèma*, supplemento o rappresentante mnemotecnico, ausiliare o promemoria. Infatti l'archivio, se questa parola o questa figura si stabilizzano in una qualche significazione, non sarà mai né la memoria né l'anamnesi nella loro esperienza spontanea, vivente e interiore. Al contrario: l'archivio ha luogo nel luogo di debolezza originaria e strutturale della suddetta memoria.

Niente archivio senza un luogo di consegna, senza una tecnica di ripetizione e senza una certa exteriorità. Niente archivio senza fuori.

Non dimentichiamo mai questa distinzione greca tra *mnémè* o *anamnésis* da una parte, *hypomnèma* dall'altra. L'archivio è ipomnestico. E notiamo di passaggio un paradosso decisivo su cui non avremo il tempo di tornare ma che condiziona forse tutto questo discorso: se non c'è archivio senza consegna in un qualche *luogo esterno* che assicura la possibilità della memorizzazione, della ripetizione, della riproduzione o della ri-stampa (*re-impression*), allora ricordiamoci anche che la ripetizione stessa, la logica della ripetizione, o addirittura la compulsione di ripetizione resta, secondo Freud, indissociabile dalla pulsione di morte. Quindi dalla distruzione. Conseguenza: direttamente in ciò che permette e condiziona l'archiviazione, non troveremo mai niente altro che ciò che espone alla distruzione, e in verità minaccia di distruzione, introducendo *a priori* l'oblio e l'archiviolitica nel cuore del monumento. Nello stesso "*par coeur*". L'archivio lavora sempre e *a priori* contro se stesso.

La pulsione di morte tende così a distruggere l'archivio ipomnestico, salvo travestirlo, truccarlo, dipingerlo, stamparlo (*imprimer*), rappresentarlo nell'idolo della sua verità in pittura. Un'altra economia è così all'opera, la transazione tra questa pulsione di morte e il principio di piacere, tra Thanatos ed Eros, ma anche tra la pulsione di morte e questa apparente opposizione duale dei principi, delle *archai*, ad esempio il principio di realtà e il principio di piacere. La pulsione di morte non è un principio. Minaccia anche ogni principato, ogni primato arcontico, ogni desiderio di archi-

vio. È quello che soprannomineremo più tardi *il mal d'archivio*.

Questa sarebbe la scena, all'interno e nello stesso tempo di là da ogni messa in scena: Freud può giustificare la spesa apparentemente inutile di carta, inchiostro e stampa tipografica, detto altrimenti l'investimento laborioso nell'archivio, solo adducendo la novità della sua scoperta, quella stessa che suscita tanta resistenza, e in primo luogo in lui stesso, proprio perché la sua vocazione silenziosa è quella di bruciare l'archivio e di spingere all'amnesia, contraddicendo in questo modo il principio economico dell'archivio, tendendo a rovinare l'archivio come accumulo e capitalizzazione della memoria su qualche supporto e in un luogo esterno.

In cosa può consistere questo supporto in generale? Esterno a cosa? Cosa vuol dire «esterno»? Una circonscrizione, ad esempio, è una marca esterna? È un archivio?

Nondimeno, *sembra* sempre possibile, compensare l'aneconomia di questa forza di annichilimento alleata con la diabolica pulsione di morte. È almeno un'apparenza. Freud ne dà di passaggio un esempio sorprendente. Alla data del *Disagio...* (1929-1930), un simile esempio è tanto più significativo, nella sua portata storica e politica. Non amiamo, nota Freud, che ci si ricordi l'indenegabile esistenza di un male che sembra contraddire la sovrana bontà di Dio. Ma se questo Diavolo – altro nome proprio per la pulsione dai tre nomi – sembra allora, agli occhi dei cristiani, per la «*Christian Science*» (in inglese nel testo), inconciliabile con Dio, ecco che può anche discolpare Dio: il male per il male, il male diabolico, l'esistenza del Diavolo può servire da scusa (*Entschuldigung*) per Dio, perché gli è *esterno, angelo anarchico e dissidente*, in ribellione contro di lui, proprio come, ed ecco il tratto polemico dell'analogia, l'ebreo può giocare il ruolo analogo di sollievo o di alleggerimento economico (*die selbe ökonomisch entlastende Rolle*) che gli assegna il mondo dell'ideale ariano.

Detto altrimenti, la distruzione radicale può ancora essere *reinvestita* in un'altra logica, nell'inesauribile risorsa *economista* di un archivio che capitalizza tutto, ivi compreso ciò che lo rovina o ne contesta radicalmente il potere: il

male radicale può ancora servire, l'infinita distruzione può essere reinvestita in una teodicea, il Diavolo può così *giustificare* – e questa sarebbe la destinazione dell'Ebreo nell'ideale ariano. (Prima, Freud aveva proposto una interessante critica dei nazionalismi e dell'antisemitismo che noi oggi dovremmo meditare ma nella quale è impossibile impegnarsi in questa sede)⁵.

A titolo preliminare e sempre limitandosi a questa archiviazione dell'archivio freudiano, si dovrebbe anche prestare attenzione a una data. Pensiamo al modello tecnico della macchina-strumento destinata, agli occhi di Freud, a *rappresentare all'esterno* la memoria come archiviazione *interna*, ovvero il *Notes magico (Wunderblock)*. Questo modello fu anche descritto, analizzato, presentato dopo *Al di là del principio di piacere*, il libro dove Freud confessa di fare l'*«avvocato del diavolo»*. La descrizione comporta diverse allusioni a quello che, nel funzionamento di questo *Notes magico*, è condizionato dalla descrizione anteriore, in *Al di là...* della struttura dell'apparato psichico. Traducendo e interrogando questa strana *Notiz über den Wunderblock*, molto tempo fa, avevo tentato di analizzare, nel modo più ravvicinato possibile, i rapporti tra il modello di archiviazione, la tecnica, il tempo e la morte. Avevo cercato di delimitare ciò che questo testo dava da pensare a partire dalle certezze metafisiche in cui resta, mi sembra, trattenuto. Senza ricordare qui le questioni che ponevo allora (in particolare attorno al «concetto freudiano di traccia ereditaria»⁶), mi permetto solo di citare una osservazione. Essa poteva, in anticipo, disegnare l'orizzonte verso cui amerei inoltrarmi un po' di più e in modo diverso questa sera. Per rappresentare allora il funzionamento dell'apparato psichico in un modello tecnico *esterno*, Freud non disponeva delle risorse che ci assicurano oggi le macchine per archiviare, che si sarebbero a malape-

⁵ *Op. cit.*, p. 599 e sgg.

⁶ «Freud e la scena della scrittura», in *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971, p. 256.

na potute sognare nel primo quarto di questo secolo. Queste nuove macchine per archiviare, cambiano forse qualcosa? Riguardano per l'essenziale il discorso di Freud? Nel 1966, notai questo (perdonatemi questa lunga citazione, non me ne permetterò nessun'altra):

«[...] separato dalla responsabilità psichica, il notes magico, in quanto rappresentazione abbandonata a se stessa, dipende ancora dallo spazio e dal meccanicismo cartesiano: cera *naturale*, esteriorità del *pro-memoria*.

E tuttavia, tutto quanto Freud ha pensato dell'unità della vita e della morte, avrebbe dovuto spingerlo a porre qui altre interrogazioni. E a porle esplicitamente. Freud non si interroga esplicitamente, né si interroga sullo statuto del supplemento "materializzato", necessario alla pretesa spontaneità della memoria, si tratti anche di una spontaneità che sia già in sé differenziata, sbarrata da una censura o da una rimozione che, d'altra parte, non potrebbero operare su una memoria del tutto spontanea. La macchina non è pura assenza di spontaneità; la sua somiglianza all'apparato psichico, la sua esistenza e la sua necessità testimoniano della finitezza così surrogata della spontaneità mnestica. La macchina - e quindi la rappresentazione - è la morte e la finitezza nello psichico. Freud non si interroga ulteriormente sulla possibilità di quella macchina che, nel mondo, ha almeno cominciato a *somigliare* alla memoria e che continua a somigliarle sempre più e sempre meglio. Molto meglio di quell'innocuo notes magico: quest'ultimo è certo infinitamente più complicato della lavagna o del foglio di carta, meno arcaico del palinsesto; ma di fronte ad altre macchine da archivi è un gioco da ragazzi.»⁷

Ne va dell'avvenire, se ce n'è, niente di meno: dell'avvenire della psicoanalisi nel suo rapporto con l'avvenire della scienza. Tecno-scienza, la scienza, nel suo movimento stesso, può consistere solo in una trasformazione delle tecniche di archiviazione, di stampa, di iscrizione, di riproduzione, di formalizzazione, di cifratura e di traduzione delle marche.

⁷ Ivi, pp. 293-294.

Le domande sono quindi almeno di *due ordini*.

1. Le une investono l'*esposizione teorica* della psicoanalisi. Riguarderebbero il suo *oggetto* e in particolare le poste investite nei modelli di rappresentazione dell'apparato psichico come apparato di percezione, d'impressione, di registrazione, di distribuzione topica dei luoghi d'iscrizione, di cifratura, di rimozione, di spostamento, di condensazione. Nominiamo in questo modo altrettanti luoghi di lettura e di interpretazione, beninteso – ed è il motivo per cui il campo di queste domande non è propriamente un campo. Non si lascia più delimitare. Indipendentemente dalle riserve formulate in *Freud e la scena della scrittura* relativamente ai presupposti della modellizzazione stessa (riserve su cui non ritorno in questa sede), ci si può domandare almeno se, *per l'essenziale, e diversamente che in dettagli estrinseci*, la struttura dell'apparato psichico, questo sistema contemporaneamente mnestico e ipomnestico, che Freud voleva descrivere con il «notes magico», resiste o no all'evoluzione della tecno-scienza dell'archivio. L'apparato psichico sarebbe *meglio rappresentato* o anche *altrimenti affetto* da tanti dispositivi tecnici di archiviazione e di riproduzione, di protesi della cosiddetta memoria viva, di simulacri del vivente che già sono e saranno in avvenire tanto più raffinati, complicati, potenti del «notes magico» (micro-informatizzazione, elettronicizzazione, computerizzazione ecc.)?

Queste due ipotesi sono irriducibili l'una all'altra. Perché se i rovesciamenti in corso riguardassero le strutture stesse dell'apparato psichico, ad esempio nella loro architettura spaziale e nella loro economia della velocità, nel loro trattamento dello spaziamento e della temporalizzazione, non si tratterebbe più di un semplice progresso continuo nella rappresentazione, nel valore *rappresentativo* del modello, ma di tutt'altra logica.

2. Altre domande connesse, ma di un altro ordine: non riguardano più soltanto l'oggetto teorico della psicoanalisi nella sua esposizione ma l'archiviazione della psicoanalisi stessa, della sua "vita", se si vuole, dei suoi «*atti*», dei suoi

processi privati e pubblici, segreti o manifesti, provvisoriamente o definitivamente incryptati; riguardano l'archiviazione della sua pratica istituzionale e clinica, dell'aspetto giuridico-editoriale, accademico e scientifico degli immensi problemi di pubblicazione o di traduzione che conosciamo. La parola "atti" può qui designare contemporaneamente il contenuto di quello che c'è da archiviare e l'archivio stesso, l'archiviabile e l'archiviante dell'archivio: lo stampato e lo stampante della stampa. Che si tratti della vita privata o pubblica di Freud, dei suoi interlocutori o dei suoi eredi, talvolta anche dei suoi pazienti, degli scambi personali o scientifici, delle corrispondenze, deliberazioni o decisioni politico-istituzionali, delle pratiche e delle regole (ad esempio quelle della cosiddetta "situazione analitica", il luogo e la durata delle sedute, l'associazione libera, orale, di persona, e in presenza dell'analista, senza registrazione tecnica), in cosa l'insieme di questo campo è stato determinato da uno stato delle tecniche di comunicazione e di archiviazione? Si può sognare o speculare sulle scosse geo-tecno-logiche che avrebbero reso irricognoscibile il paesaggio dell'archivio psicoanalitico da un secolo in qua se, per limitarmi in una frase a questi indici, Freud, i suoi contemporanei, collaboratori e immediati discepoli, invece di scrivere migliaia di lettere a mano, avessero avuto a disposizione carte di credito telefoniche MCI o ATT, registratori portatili, computers, stampanti, fax, televisione, teleconferenze e soprattutto posta elettronica (*E mail*).

Mi sarebbe piaciuto consacrare tutta la mia conferenza a questa fantascienza retrospettiva. Mi sarebbe piaciuto immaginare con voi la scena di quest'altro archivio dopo il sisma e dopo gli *après-coups* dei suoi «*aftershocks*». Infatti siamo a questo. Non potendolo fare, tenuto conto dell'organizzazione ancora arcaica dei nostri simposi, del tempo e dello spazio a nostra disposizione, mi limito ad una osservazione di principio: questo sisma archiviale non avrebbe limitato i propri effetti alla *registrazione secondaria*, alla stampa e alla conservazione della storia della psicoanalisi. Avrebbe trasformato questa storia da capo a piedi e all'interno del primo inizio della sua produzione, nei suoi *eventi* stessi. Al-

tro modo di dire che l'archivio, come stampa, scrittura, protesi o tecnica ipomnestica in generale, non è solo il luogo di stoccaggio e di conservazione di un contenuto *archiviabile passato* che esisterebbe ad ogni modo, così come, senza archivio, si crede ancora che fu o che sarà stato. No, la struttura tecnica dell'archivio *archiviante* determina anche la struttura del contenuto *archiviabile* nel suo stesso sorgere e nel suo rapporto con l'avvenire. L'archiviazione produce dal momento che registra l'evento. È anche la nostra esperienza politica dei media cosiddetti d'informazione.

Il che significa che *nel passato* la psicoanalisi (al pari di tante altre cose) non sarebbe stata quello che è stata se l'*E mail*, ad esempio, fosse esistito. E *in avvenire* non sarà più quello che Freud e tanti psicoanalisti hanno anticipato, dal momento in cui l'*E mail*, ad esempio, è diventato possibile. Si potrebbero prendere molti altri indici che non sono l'*E mail*. Tecnica della posta, questo esempio merita forse qualche privilegio. In primo luogo per il ruolo maggiore ed eccezionale (eccezionale nella storia dei progetti scientifici) che la corrispondenza manoscritta ha giocato nel cuore dell'archivio psicoanalitico. Non si è ancora finito, e si è lontani dal farlo, di scoprirne e trattarne il corpus immenso, in parte inedito, in parte segreto, e forse, in altra parte ancora, radicalmente e irreversibilmente distrutto – ad esempio da Freud stesso. Chi lo sa? Bisognerebbe interrogarsi sulle ragioni storiche e non accidentali che hanno legato una simile istituzione, nelle sue dimensioni teoriche e pratiche, alla comunicazione postale e a una simile forma di posta, ai suoi supporti, alla sua velocità media: una lettera scritta a mano ci mette un certo numero di giorni per arrivare in un'altra città europea, e niente è mai indipendente da questa dilazione. Tutto resta a sua misura.

Ma privilegio anche l'indice dell'*E mail* per una ragione più importante e più evidente: perché la posta elettronica, ancor più che il fax, oggi sta per trasformare tutto lo spazio pubblico e privato dell'umanità, e in primo luogo il limite tra il privato, il segreto (privato o pubblico) e il pubblico o il fenomenico. Non è soltanto una tecnica, nel senso corrente e limitato del termine: con un ritmo inedito, in modo qua-

si istantaneo, questa possibilità strumentale di produzione, di stampa, di conservazione e di distruzione dell'archivio non può non accompagnarsi a trasformazioni giuridiche e quindi politiche. Queste ultime riguardano, nientemeno, il diritto di proprietà, il diritto di pubblicare e di riprodurre. Trasformazioni in corso, turbolenze radicali e interminabili rispetto a cui e sulla cui scala dobbiamo valutare oggi i lavori classici che proseguono nello sciame degli studi freudiani – attorno ai manoscritti di Freud e dei suoi, le corrispondenze che sono o non sono ancora pubblicate, le edizioni o riedizioni, i brogliacci e gli schizzi, l'accessibile e l'inaccessibile, i noti filtraggi della *Library of Congress*, ecc. Classici e straordinari, questi lavori si allontanano da noi di gran carriera, in modo incessantemente accelerato. Affondano nel passato a una distanza che è sempre più comparabile con quella che ci separa dagli scavi archeologici (questa attività bizzarra di cui parla l'autore di *Gradiva* verso cui ci rivolgeremo tra poco), dalla filologia biblica, dalle traduzioni della Bibbia, da Lutero a Rosenzweig o a Buber, o dalla sistemazione degli scritti ipomnestici di Platone o di Aristotele da parte dei copisti medievali. Altro modo per dire che ciò non toglie nulla alla nobiltà, all'indiscutibile necessità e all'irrecusabile legittimità di quella filologia classica che è molto più di una filologia. Ma questo non ci deve far chiudere gli occhi sullo sconvolgimento illimitato della tecnica archivistica in corso. Ci deve soprattutto ricordare che la cosiddetta tecnica archivistica non determina più, e non l'avrà mai fatto, il solo momento della registrazione conservatrice, ma l'istituzione stessa dell'evento archiviabile. Essa condiziona non solo la forma o la struttura stampante ma il contenuto stampato dalla stampa: la pressione (*pression*) dell'impressione (*impression*) prima della divisione tra lo stampato (*imprimé*) e lo stampante (*imprimant*). Questa tecnica archivistica ha comandato ciò che nel passato stesso istituiva e costituiva qualsiasi cosa che fosse come anticipazione dell'avvenire.

E come scommessa. L'archivio è sempre stato un *pegno*, e come ogni pegno, un pegno d'avvenire. In modo più triviale: non si vive più nello stesso modo quello che non si ar-

chivia più nello stesso modo. Il senso archiviabile si lascia anche e in anticipo co-determinare dalla struttura archivian-
te. Comincia con la stampante.

Lasciamo per il momento in sospeso queste questioni. Notiamo solo, ed è la stessa preoccupazione dell'archivio, una data: quel «notes magico», quel modello *esterno*, quindi archiviabile, dell'apparato *psichico* di registrazione e di memorizzazione non integra solo i concetti inaugurali della psicoanalisi, dallo *Schizzo* fino agli articoli della *Metapsicologia*, passando per la *Traumdeutung*, in particolare tutti quelli che riguardano ad esempio la rimozione, la censura, la registrazione (*Niederschrift*) nei due sistemi INC e PREC, i tre punti di vista topico, dinamico ed economico. Tenendo conto della molteplicità dei luoghi nell'apparato psichico, integra anche, all'interno della *psyché* stessa, la necessità di un certo fuori, di certe frontiere tra il dentro e il fuori. E con questo *fuori domestico*, cioè anche con l'ipotesi di un supporto, di una superficie o di uno spazio *interni* senza cui non c'è né consegna, registrazione o stampa, né repressione, censura o rimozione, accoglie l'idea di un archivio psichico distinto dalla memoria spontanea, di una *hypomnèsis* distinta dalla *mnémè* e dall' *anamnèsis*: l'istituzione, insomma, di una *protesi del dentro*. Diciamo «istituzione» (si potrebbe dire «erezione») per marcare, dalla soglia originaria di questa protesi, una rottura altrettanto originaria con la natura. La teoria della psicoanalisi diventa allora una teoria dell'archivio e non solo una teoria della memoria. Questo non impedisce che il discorso freudiano resti eterogeneo, ho cercato di mostrarlo in *Freud e la scena della scrittura*: un motivo antagonistico e tradizionale continua ad opporre una metafisica alla conseguenza rigorosa di questa protetica, ovvero di una logica della ipomnesi.

Il modello di questo strano «notes magico» incorpora anche ciò che sembrerà contraddire, sotto la forma di una pulsione di distruzione, la stessa pulsione di conservazione, che si potrebbe soprannominare anche *pulsione d'archivio*. È quello che poco fa chiamavamo, e tenuto conto di questa contraddizione interna, il *mal d'archivio*. Non ci sarebbe certo desiderio d'archivio senza la finitezza radicale, senza la

possibilità di un oblio che non si limiti alla rimozione. Soprattutto, ed ecco la cosa più grave, di qua o di là da questo semplice limite che si chiama finitudine o finitezza, non ci sarebbe mal d'archivio senza la minaccia di questa pulsione di morte, di aggressione e di distruzione. Ora questa minaccia è *in-finita*, comporta la logica della finitezza e i semplici limiti fattuali, l'estetica trascendentale, si potrebbe dire, le condizioni spazio-temporali della conservazione. Diciamo piuttosto che ne abusa. Un simile abuso apre la dimensione etico-politica del problema. Non c'è un mal d'archivio, un limite o una sofferenza della memoria tra altri: impegnando l'in-finito, il mal d'archivio tocca il male radicale.

– II –

Incastriamo una seconda citazione nell'esergo. Meno tipografica della prima, dicevamo, mantiene ancora, tuttavia, qualche riferimento alla marca *grafica* e alla ripetizione, cioè addirittura all'impressione *tipica*. Ricorrente e iterabile, trasporta la singolarità letterale nella figuraltà. Inscrivendo ancora l'iscrizione, commemora alla sua maniera, infatti, una circoncisione. Questo monumento molto singolare, è anche il documento di un archivio. In modo reiterato, lascia la traccia di una incisione *direttamente* sulla pelle: più di una pelle, a più di una età. Alla lettera o per figura. La stratificazione a pellicola, la sovraimpressione pellicolata di queste marche cutanee sembra sfidare l'analisi. Accumula altrettanti archivi sedimentati di cui certi sono scritti direttamente sull'epidermide di un corpo proprio, altri sul supporto di un corpo "esterno". Sotto ogni strato si aprono le labbra di una ferita, per lasciar intravedere la possibilità abissale di un'altra profondità promessa allo scavo archeologico.

Si tratta in primo luogo, apparentemente, di una *iscrizione privata*. Ecco il titolo di un primo problema relativo alla sua appartenenza all'archivio: quale archivio? Quello di Sigmund Freud? Quello dell'istituzione o della scienza psi-

coanalitica? Dove far passare il limite? Che cos'è questa nuova scienza il cui archivio istituzionale e teorico dovrebbe comportare, a pieno titolo, i documenti più privati, talvolta segreti? Cominciando da quelli del suo presunto fondatore, il suo archipadre, il suo patriarca, Freud? O addirittura quelli dell'archi-patriarca, il padre di Sigmund, Jakob? Questo ci introduce alla domanda, sempre aperta, di sapere che cosa vuol dire qui la targa "Casa di Freud", il Museo di Freud come una "Casa di Freud", l'*archeion* di cui siamo gli ospiti, in cui parliamo, a partire da cui parliamo. *A cui*, oserci anche dire, parliamo: al suo indirizzo. L'archivio della singolare iscrizione privata di cui parlerò è da qualche anno di pubblico dominio. È possibile infatti accedervi in più lingue, cominciando dal suo originale in ebraico. Pubblico e offerto all'interpretazione, questo documento è ormai accompagnato, indissociabilmente, da uno straordinario apparato esegetico o ermeneutico.

Si tratta di una iscrizione in forma di dedica. Fu scritta dalla mano di Jakob, figlio di R. Shelomoh Freud, l'archi-patriarca, il nonno della psicoanalisi e destinata a suo figlio Shelomoh Sigmund Freud, il giorno del suo trentacinquesimo compleanno, a Vienna, il 6 maggio 1891 (29 Nissan 5651).

Un dono *portava* questa iscrizione. Quello che il padre dà a suo figlio, è insieme una scrittura e il suo supporto. Il supporto, in qualche modo, fu la Bibbia stessa, il «Libro dei libri», una Bibbia Philipppsohn che Sigmund aveva studiato in gioventù. Suo padre gliela rende, dopo avergliene fatto dono una volta; gliela restituisce in regalo, con una nuova rilegatura di cuoio. Rilegare di nuovo, è un atto d'amore. D'amore paterno. Ha la stessa importanza del testo in *melitzah*, quei frammenti biblici, liturgici o rabbinici che compongono la lunga dedica e portano a loro volta il pensiero del padre. Egli parla a questo proposito di una pelle nuova: «*new skin*», dice la traduzione inglese dall'ebraico, «una nuova fodera in pelle», secondo i traduttori francesi della traduzione inglese.

Come alcuni di voi, suppongo, ho scoperto il tesoro di questo archivio, illuminato da una nuova traduzione e da una interpretazione originale, nel bel libro di Yosef Hayim

Yerushalmi, *Freud's Moses, Judaism Terminable and Interminable*⁸. Questo libro mi ha impressionato molto. La sua scoperta recente mi ha dato da pensare, più di quanto non potrò dire qui, ed ha accompagnato la preparazione di questa conferenza. Essa sarà quindi naturalmente dedicata, se me lo permette, a Yosef Hayim Yerushalmi⁹. Per un motivo che forse si chiarirà più tardi, oserò dedicarla allo stesso tempo ai miei figli – e anche alla memoria di mio padre che si chiamava anche lui, come la vita stessa, Hayim.

Ecco ora la dedica archiviata che il nonno o l'archipatriarca della psicoanalisi, Jakob Freud, iscrisse sulla Bibbia che donò, ma in verità rese, sotto una nuova pelle, come si dice, a suo figlio, cioè al padre o patriarca della psicoanalisi. Yerushalmi la cita come un colpo di scena alla fine del suo libro, giusto prima dell'altro colpo di scena di una finzione audace, quello straordinario «*Monologo con Freud*» su cui ritornerò a lungo. Egli vede in questa dedica un «episodio cruciale» e parla dell'«unico testo canonico di Jakob Freud che ci sia pervenuto»¹⁰.

Non è quindi un archivio qualsiasi e un momento qualsiasi nella storia dell'archivio. Più tardi, oltre a questo esercizio, vedremo come Yerushalmi presenti il carattere propriamente inaugurale a parer suo della scoperta, della lettura e della sistemazione di questo archivio «cruciale» di cui sarebbe insomma il primo guardiano, il primo lettore, il primo dottore, o addirittura il solo arconte legittimo.

Nel corpo di questa iscrizione, dovremo almeno sottolineare tutte le parole che fanno segno, certo, verso l'istituzione e la tradizione della legge (“legislatrice”, «*lawmakers*»), cioè verso questa dimensione arcontica senza la qua-

⁸ Yale University Press, 1991. Per l'edizione in lingua francese: *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable*, trad. Jacqueline Carnaud, Gallimard, Paris 1993. Citerò ormai questa traduzione, talvolta modificandola, per le ragioni e nei limiti indicati sopra, nota 1, p. 21.

⁹ Yerushalmi, che partecipò a questo simposio, doveva essere presente a questa seduta. Essendo indisposto quel giorno, dovette assentarsi e fece leggere il suo contributo da qualcun'altro (l'indomani).

¹⁰ *Op. cit.*, p. 138.

le non potrebbe esserci archivio, ma anche, più direttamente, verso la logica e la semantica dell'archivio, della memoria e del memoriale, della conservazione e dell'iscrizione che mettono in riserva («*store*»), accumulano, capitalizzano, stoccano un numero quasi infinito di strati, di livelli archiviali insieme sovrapposti, sovraimpressi e avviluppati gli uni negli altri. Leggere, in questo caso, è dover lavorare a degli scavi geologici o archeologici, su dei supporti o sotto delle superfici, delle pelli, vecchie o nuove, le epidermidi ipermnestiche e ipomnestiche di libri o di peni – e la primissima frase ricorda, almeno in figura¹¹, la circoncisione del padre della psicoanalisi, dopo il «settimo giorno negli anni della sua vita» («*In the seventh in the days of the years of your life*»). Cito la traduzione francese (della traduzione inglese) che ne propone Yerushalmi, sottolineandovi qualche parola, poi lascerò qui questo esergo su cui tornerò più tardi:

«Figlio che mi sei caro, Shelomoh. Nel settimo anno dei giorni (*In the seventh in the days of the years*) della tua vita, lo Spirito del Signore iniziò ad agitarti e si rivolse a te (*within you*): Vai, leggi nel mio Libro, quello che ho scritto, e sgorgheranno per te le fonti dell'intelligenza, del sapere e della saggezza. Questo è il Libro dei libri dove i saggi hanno scavato (*excavated*), dove i legislatori (*lawmakers*) hanno appreso il sapere e il diritto. Hai avuto una visione dell'Onnipotente, hai sentito e ti sei sforzato di fare, e sei

¹¹ Ho ritenuto di dover aggiungere questa precisazione prudente («almeno in figura») dopo una conversazione amichevole con Yerushalmi che, qualche mese dopo, a New York, mi aveva in particolare messo in guardia, a ragion veduta, contro una lettura che pretenderebbe di identificare qui un riferimento *letterale o diretto* all'evento datato di una circoncisione. Lo credo come lui e me ne rendo conto più chiaramente oggi, grazie a lui. Aggiungo così un'altra voce alla mia riconoscenza nei suoi confronti. Sembrando tuttavia poco contestabile che questa dedica in *melitzah* raccolga tutti i segni e faccia convergere tutte le sue figure (cominciando da quella della «pelle nuova») verso il momento di un'alleanza, in verità di un'alleanza rinnovata, è abusivo leggervi un qualche richiamo anniversario, da padre a figlio, alla circoncisione? alla figura stessa dell'alleanza, nel suo momento *tipico*, nel tipo di una iscrizione incisiva, nel suo *carattere* a un tempo inaugurale e ricorrente, regolarmente rinnovato?

planato sulle ali dello Spirito. Da allora il Libro è rimasto in riserva (*stored*), come i frammenti delle tavole in un'arca (*ark*) dinanzi a me (*with me*). Per il giorno in cui i tuoi anni hanno raggiunto i trentacinque, l'ho ricoperto con una nuova custodia in pelle (*a cover of new skin*) e l'ho chiamato: "Sgorga, o fonte, canta la sua gloria!" e te l'ho dedicato così che sia per te un memento, un richiamo [*a memorial and reminder*, l'uno e l'altro ad un tempo, l'uno nell'altro e forse abbiamo nell'economia di queste due parole tutta la legge dell'archivio: *anamnèsis, mnémè, hypomnéma*] dell'affetto di tuo padre che ti ama di eterno amore.

Jakob figlio di R. Shelomoh Freid [*sic*]

A Vienna la capitale, il 29 nissan [5]651 6 maggio [1]891»¹²

Archi-archivio, il libro sarebbe così «rimasto in riserva» con l'archi-patriarca della psicoanalisi. Sarebbe rimasto nell'Arca dell'alleanza (*Deuteronomio*, X, 1-5). *Arca*, questa volta, in latino, («ark» in inglese), è la cassa, l'«arca in legno d'acacia» che ospita le Tavole di pietra; ma *arca* dice anche l'armadio, la bara, la cella di prigione o la cisterna, il serbatoio.¹³

¹² *Ibid.*, pp. 139-140.

¹³ L'arca resta con (*with*) il padre del padre della psicoanalisi. Resta con me, aveva detto Jahve a Mosè, rimandali alle loro tende (V. 30-31). Poco dopo il richiamo all'Arca dell'Alleanza appare l'ordine di circoncidere il prepuzio del cuore (X, 1G).

Preambolo

Vi devo forse, all'inizio di questo preambolo, una prima spiegazione su questa parola *impressione* (*impression*) che, nel mio titolo, rischiava di restare enigmatica. Me ne sono accorto a cose fatte: quando Elisabeth Roudinesco mi ha chiesto al telefono un titolo provvisorio, proprio per la stampa (*impression*) del programma di questa conferenza, quasi un anno prima che io iscrivessi e stampassi sul mio computer la prima parola di quello che vi dico qui, alla risposta che ho improvvisato allora si è come lasciata imporre la parola *impressione*.

E fu allora, in quell'istante, come se *tre sensi* si condensassero in sovraimpressione a partire dal fondo della mia memoria. Quali?

Vi ho parlato senza indugio del mio computer, del piccolo *Macintosh* portatile su cui ho cominciato a scrivere. Infatti non è stato solo il primo supporto che ha sopportato tutte queste parole. Un bel mattino, in California, qualche settimana fa, mi sono posto una certa domanda, tra molte altre. Senza potervi dare risposta, leggendo Freud da un lato, Yerushalmi dall'altro, e digitando sul mio computer. Mi sono chiesto quale fosse il momento *proprio* dell'archivio, se ce n'è uno, l'istante dell'archiviazione *stricto sensu*, che, ci ritornerò, non è la memoria detta viva o spontanea (*mnémè* o *anamnèsis*), ma una certa esperienza ipomnestica e protetica di un supporto tecnico. Non era forse quell'istante in cui, avendo scritto questo o quello sullo schermo, con le lettere che restano come sospese e fluttuano ancora sulla superficie di un elemento liquido, spingevo su un certo tasto per registrare, per «salvare» (*save*), un testo indenne, in modo rigido e durevole, per mettere delle marche al riparo dalla cancellazione, al fine di assicurare quindi *salvezza* e *indennità*, di stoccare, di accumulare e, il che è insieme la stessa

cosa e altro, di rendere così la frase disponibile alla stampa e alla ristampa, alla riproduzione? Cambia qualcosa il fatto che Freud non abbia conosciuto il computer? E dove situare il momento della repressione o della rimozione in questi nuovi modelli di registrazione e di stampa?

Questa condensazione di tre sensi della parola «impressione» si è potuta imprimere in me in un sol colpo, in un istante apparentemente senza durata, perché prendeva l'avvio da un lungo lavoro, per quanto discontinuo possa essere stato, accanto al testo di Freud, a certi suoi scritti, ma anche a temi, figure, schemi concettuali che mi sono familiari fino all'ossessione e non restano per me meno segreti, nuovi e a venire: come la scrittura, la traccia, l'iscrizione, su un supporto esterno o sul cosiddetto corpo proprio, come ad esempio, e per me non è un esempio qualsiasi, quell'archivio singolare e immemorabile che si chiama *circoncisione*, e che, per non lasciarvi più, resta nondimeno sopravvenuto ed esterno, *esterno direttamente* al vostro corpo proprio.

Quali sono quindi i *tre sensi* che, in un sol momento, sono così venuti a condensarsi e sovraimprimersi, cioè sovradeterminarsi, nella parola *impressione* e nel sintagma «impressione freudiana»? E soprattutto, beninteso, nel loro rapporto con questa produzione riproducibile, iterabile e conservatrice della memoria, con questa messa in riserva oggettivabile che si chiama *archivio*?

1. La prima impressione sarebbe *scritturale* o *tipografica*: quella di una iscrizione (*Niederschrift* dice Freud dall'inizio alla fine della sua opera) che lascia una marca alla superficie o nello spessore di un supporto. E in tutti i modi, direttamente o indirettamente, questo concetto – o piuttosto questa *figura* del supporto – marca l'assegnazione propriamente *fondamentale* del nostro problema, il problema del fondamentale. Si può pensare un archivio senza fondamento, senza supporto, senza sostanza, senza superficie di sostegno? E se fosse impossibile, che ne sarebbe della storia dei supporti? Che ne sarebbe dell'avvenire del supporto nella sua relazione con la storia della psicoanalisi? Dopo lo *Schizzo* fino ad *Al di là...*, al *Notes magico* e oltre, non c'è li-

mite a questa problematica dell'impressione, ovvero dell'iscrizione che lascia una marca direttamente sul supporto. Che diventa allora un luogo di consegna, d'«iscrizione» o di «registrazione», dice spesso la *Metapsicologia* («*Niederlassung oder Niederschrift*», «installazione», «habitat o registrazione») al momento di ricordare, ad esempio nell'Inconscio¹⁴, almeno tre cose:

a. l'ipotesi topologica di diversi sistemi psichici («due o tre») – quindi ciò che permette di dar diritto alla distinzione tra memoria e archivio – spiega il fatto che si sia parlato, a proposito della psicoanalisi, e in parte a torto, di una «*psicologia del profondo*» o di una «*psicologia abissale*» (*Tiefenpsychologie*);¹⁵

b. questa topica non ha niente a che vedere per il momento, attualmente, «provvisoriamente»¹⁶ (corsivo di Freud), con un punto di vista anatomico su localizzazioni cerebrali. Evidenziando in corsivo «*provvisoriamente*» (*vorläufig*), Freud vuole visibilmente tenere in serbo quello che l'avvenire della scienza può insegnarci a questo proposito;

c. infine, queste ipotesi non sono nient'altro e niente di più che delle rappresentazioni intuitive (*Veranschaulichungen*), «*graphie illustrations*» dice la traduzione inglese, delle «visioni dello spirito» diceva poveramente la prima traduzione francese. Esse «non possono pretendere, in prima istanza che il valore di illustrazioni.»¹⁷

Questa problematica dell'impressione è scoraggiante per chi cerchi di privilegiarvi un ingresso. Infatti essa si confonde con tutta l'opera di Freud, che si tratti di memoria, collettiva o individuale, di censura o di rimozione, di dinamica, di topica o di economia, dei sistemi INC o PREC, di percezione, di traccia mnestica.

È forse perché l'avevo già privilegiata in molti altri testi

¹⁴ *Metapsicologia*, in *Opere*, 8, tr. it. di R. Colorni, Boringhieri, Torino 1981, pp. 56,58,71,72.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 56.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 57.

¹⁷ *Ibid.*

che questa figura tipografica della stampa, della stamperia o dell'impronta mi si è così velocemente imposta al telefono con il vocabolo "impressione". Questa parola capitalizza un doppio vantaggio, soprattutto in paesi di cultura anglofona. Risveglia in primo luogo il codice dell'empirismo inglese: i concetti di «impressione» sensibile e di copia vi giocano un ruolo fondamentale nella genealogia delle idee; e la copia di un'impressione, non è già una sorta di archivio? La parola «impressione» ci ricorda in secondo luogo che nessun tunnel raccorderà mai, nella storia, le due traduzioni di *Verdrängung*: con *repression* in inglese, come in spagnolo, parola che appartiene alla stessa famiglia di "impressione" (la *Verdrängung* reprime sempre una impressione), e con *refoulement*, rimozione, in francese, parola che non si apparenta con la famiglia semantica dell'"impressione", come fa la parola "repressione" che riserviamo per la traduzione di *Unterdrückung*, più spesso tradotta in inglese, come in spagnolo e portoghese, con *suppression*.

Le poste in gioco di questa differenza concettuale tra *Verdrängung* e *Unterdrückung* non si limitano a questioni nominali di traduzione, di retorica o di semantica, anche se vi si accumulano. Concernono direttamente le strutture di archiviazione. Riguardano infatti delle differenze topiche e quindi il luogo dei supporti di tracce, la superficie di sostegno della consegna (*Niederschrift*), da un sistema all'altro. A differenza della rimozione (*Verdrängung*, *repression*), che resta inconscia nella sua operazione e nel suo risultato, la repressione (*Unterdrückung*, *suppression*) opera quella che Freud chiama una «seconda censura» – tra il conscio e il preconcio – oppure ancora tocca l'affetto, ovvero ciò che *non può mai* lasciarsi rimuovere (*repress*) nell'inconscio ma solo reprimere (*suppress*) e spostare in un altro affetto.

È uno dei numerosi temi che non potremo trattare in questa sede. Gli archivisti o gli storici classici in che misura dovranno tener conto nella loro epistemologia, nella loro storiografia, nelle loro operazioni come nei loro oggetti, di questa distinzione tra rimozione e repressione, tra «*repression*» e «*repressione*», tra *Verdrängung* e *Unterdrückung*, tra «*repression*» e «*suppression*»? Se questa distinzione ha una

qualche pertinenza, basterebbe a sovvertire il paesaggio tranquillo di ogni sapere storico, di ogni storiografia, e anche di ogni «*scholarship*» conseguente. Chi giurerebbe che essa abbia solo cominciato a farlo? E anche tra gli storici della psicoanalisi, che tuttavia dovrebbero essere i primi a rimaneggiare la loro assiomatica e la loro metodologia, supponendo anche che il concetto classico di scienza storica e di «*scholarship*» resista ancora ed esca intatto da questa mutazione?

2. Questo ci orienta verso un secondo valore di questa parola, «impressione». Forse meno immediatamente necessario ed evidente. «Impressione», «impressione freudiana», lasciava senza dubbio intuire ancora qualcos'altro. Cosa?

Ebbene, per quanto riguarda l'archivio, Freud non sarebbe mai giunto a formare un concetto degno di questo nome. E del resto nemmeno noi. Non abbiamo un concetto, soltanto una impressione, una serie di impressioni associate a una parola. Oppongo qui il rigore del *concetto* alla vaghezza o all'imprecisione aperta, alla relativa indeterminazione di una simile *nozione*. «Archivio» è soltanto una *nozione*, una impressione associata a una parola e per la quale Freud e noi non abbiamo alcun concetto. Abbiamo soltanto una impressione, un'impressione insistente attraverso il sentimento instabile di una figura mobile, di uno schema o di un processo in-finito o indefinito. Contrariamente a quello che un filosofo o un saggio classici sarebbero tentati di fare, non considero questa impressione, e nemmeno la nozione di questa impressione, un sotto-concetto, la menomazione di un presapere vago e soggettivo, votato a non so quale peccato di nominalismo, ma al contrario, mi spiegherò più tardi, la possibilità e l'avvenire stesso del concetto, il concetto stesso dell'avvenire, se ce n'è e se, come penso, il pensiero dell'archivio ne dipenda. Questa sarebbe qui una delle tesi: vi sono delle ragioni essenziali per cui un concetto in formazione resta sempre inadeguato a quello che esso dovrebbe essere, diviso, disgiunto tra due forze. E questo essere disgiunto avrebbe un rapporto necessario con la struttura dell'archiviazione.

Ne consegue, certo, che la psicoanalisi freudiana propone proprio una nuova teoria dell'archivio; tiene conto di una topica e di una pulsione di morte senza le quali non ci sarebbe infatti, per l'archivio, alcun desiderio né alcuna possibilità. Ma allo stesso tempo, per delle ragioni di strategia e insieme perché le condizioni dell'archiviazione implicano tutte le tensioni, contraddizioni o aporie che cerchiamo di formalizzare qui, in particolare quelle che ne fanno un movimento di promessa e di avvenire non meno che di registrazione del passato, il concetto di archivio non può non custodire in sé, come ogni concetto, un che di impensato. La presupposizione di questo impensato prende così le *figure* della «rimozione» («*repression*») e della «repressione» («*suppression*»), anche se non vi si riduce necessariamente. Questa doppia presupposizione lascia una impronta. Inscrive una impressione nella lingua e nel discorso. Il che di impensato che si imprime in questo modo non pesa solo come un carico negativo. Investe la storia del concetto, piega il desiderio o il mal d'archivio, la loro apertura verso l'avvenire, la loro dipendenza nei confronti di quello che viene, in breve tutto ciò che lega il sapere e la memoria alla promessa.

3. «Impressione freudiana» vorrebbe dire ancora una terza cosa, a meno che non sia la prima: l'impressione *lasciata* da Sigmund Freud, a partire dall'impronta *lasciata* in lui, inscritta in lui a partire dalla sua nascita e dalla sua alleanza, a partire dalla sua circoncisione, attraverso tutta la storia, manifesta o segreta, della psicoanalisi, della istituzione e delle opere, passando attraverso la corrispondenza pubblica e privata, compresa quella lettera di Jakob Shelomoh Freid a Shelomoh Sigmund Freud in memoria dei segni o dei pegni dell'alleanza e per accompagnare la "nuova pelle" di una Bibbia. Voglio parlare dell'*impressione lasciata* da Freud, dall'evento che porta questo cognome, l'*impressione* quasi indimenticabile e irricusabile, indenegabile (anche e soprattutto da coloro che la denegano) che Sigmund Freud avrà *fatto* su chiunque, dopo di lui, parli *di lui* o *gli* parli, e quindi debba, accettandolo o no, sapendolo o no, lasciarsi anche segnare: nella sua cultura, nella sua disciplina,

qualunque essa sia, in particolare la filosofia, la medicina, la psichiatria, e più precisamente qui, poiché dobbiamo parlare di memoria e di archivio, la storia dei testi e dei discorsi, la storia politica, la storia del diritto, la storia delle idee o della cultura, la storia della religione e la religione stessa, la storia delle istituzioni e delle scienze, in particolare la storia di questo progetto istituzionale e scientifico che si chiama psicoanalisi. Senza parlare della storia della storia, la storia della storiografia. In qualunque disciplina ci si trovi, non si può più, non si dovrebbe più potere, quindi non si ha più il diritto né i mezzi di pretendere di parlare di questo senza essere stati segnati in anticipo, in un modo o nell'altro, da questa impressione freudiana. È impossibile e illegittimo farlo senza aver integrato, bene o male, in modo conseguente o no, riconoscendola o denegandola, ciò che qui si chiama *l'impressione freudiana*. Se si ha l'impressione di poterne non tener conto, dimenticandolo, cancellandolo, annullandolo o facendogli obiezione, si è già confermata, si potrebbe dire anche controfirmata (quindi archiviata) una qualche «rimozione» o una qualche «repressione» («*repression*» o «*suppression*»). Ecco forse quello che intendevo senza intenderlo, quello che oscuramente volevo sottintendere, lasciandomi dettare queste parole al telefono, con “impressione freudiana”.

Premessa

Abbiamo quindi l'impressione di non poter più porre la questione del concetto, della storia del concetto, e in particolare del concetto di archivio. Almeno, non possiamo più farlo secondo una modalità temporale o storica dominata dal presente o dal passato. Non ci sentiamo più il diritto di porre delle domande la cui forma, la cui grammatica e il cui lessico sembrano tuttavia così legittimi, talvolta così neutri.

Non troviamo più un senso sicuro per domande come queste: disponiamo *già* di un concetto dell'archivio? Di un concetto dell'archivio che sia uno? Che sia un concetto e la cui unità sia assicurata? Siamo mai stati sicuri della omogeneità, della consistenza, del rapporto univoco di un qualche concetto con un termine o con una parola come «archivio»?

Nella loro forma e nella loro grammatica, queste domande erano rivolte verso il passato: chiedevano se disponessimo *già* di un simile concetto e se avessimo mai avuto qualche assicurazione a questo proposito. Disporre di un concetto, avere una assicurazione a questo proposito, è supporre una eredità chiusa e la garanzia sigillata, in qualche modo, attraverso questa eredità. E la parola e la nozione di archivio sembrano di primo acchitto fare certamente segno verso il passato, rinviare agli indici della memoria consegnata, ricordare la fedeltà della tradizione. Ora se abbiamo tentato di sottolineare questo passato dalla prima parola di queste domande, è anche per indicare la strada di un'altra problematica. Tanto e più che una cosa del passato, ancora prima, l'archivio dovrebbe *mettere in causa* la venuta dell'avvenire. E se non disponiamo ancora di un concetto affidabile, unificato, dato dell'archivio, non è forse per una insufficienza puramente concettuale, teorica, epistemologica, nell'ordine di discipline molteplici e specifiche; non è forse colpa di una elucidazione sufficiente in alcuni domini circo-

scritti: archeologia, documentografia, bibliografia, filologia, storiografia?

Immaginiamo infatti un qualche progetto di archiviologia generale, parola che non esiste ma che potrebbe designare una scienza generale e interdisciplinare dell'archivio. Una simile disciplina dovrebbe infatti rischiare di paralizzarsi in un'aporia preliminare. Dovrebbe o 1. includere la psicoanalisi, progetto di scienza di cui sarebbe facile mostrare che vuol essere una scienza generale dell'archivio, di tutto ciò che può accadere all'economia della memoria e ai suoi supporti, tracce, documenti, nelle loro forme falsamente psichiche o tecno-profetiche (interne o esterne: i notes magici del passato o dell'avvenire, quello che rappresentano e quello che suppliscono), oppure 2. porsi al contrario sotto l'autorità critica (in senso kantiano) della psicoanalisi, continuare a discuterla, certo, ma dopo averne integrato la logica, i concetti, la metapsicologia, l'economia, la topica, ecc. come Freud li ripete ancora in modo così preciso nella terza parte del suo *Mosè...*, quando tratta abbondantemente delle "difficoltà", dei problemi archiviali della relazione orale e della proprietà pubblica, delle tracce mnestiche, dell'eredità arcaica e transgenerazionale, come di tutto ciò che può accadere a un'«impressione» in questi processi insieme «topici» (*topisch*) e «genetici» (*genetisch*). Ripete allora che questa topica non ha niente a che vedere con l'anatomia del cervello, e questo basterebbe a complicare la dimensione filogenetica che egli giudica infatti irriducibile ma che è lontano dal semplificare nei suoi schemi lamarckiani (di questo lo si accusa spesso, lo fa anche Yerushalmi), nemmeno darwiniani. L'adesione a una dottrina biologica dei caratteri acquisiti – dell'archivio biologico, insomma – non potrebbe accordarsi in modo semplice e immediato con tutto quello che Freud riconosceva d'altra parte: la memoria dell'esperienza di generazioni precedenti, il tempo della formazione delle lingue e di una simbolicità che trascende le lingue determinate e la discorsività come tale. Freud è prudente. Conosce e riconosce esplicitamente «l'atteggiamento attuale della scienza biologica, che non vuol sentir parlare di proprietà acquisite dai discendenti per

credità.»¹⁸ E se confessa subito dopo che gli è difficile fare a meno di un riferimento all'evoluzione biologica (ma chi potrebbe seriamente rimproverarglielo, di principio e in assoluto? in nome di cosa?), si mostra a questo riguardo più riservato e più circospetto di quanto spesso non lo si dica, distinguendo in particolare tra i caratteri acquisiti («che è difficile da cogliersi») e le «tracce mnestiche che si ricollegano a impressioni esterne.»¹⁹ Questi caratteri e queste tracce potrebbero proprio (Freud non lo direbbe certo qui in questa forma) seguire delle tracce di relais transgenerazionali e transindividuali oltremodo complessi, linguistici, culturali, cifrabili e cifrati in generale, transitando così attraverso un archivio la cui scienza non si è fermata. Ciò non ci riconduce necessariamente a Lamarck o a Darwin, anche se allora occorre articolare altrimenti la storia dei programmi e delle cifrature genetiche su tutti gli archivi simbolici e individuali. Tutto quello che dice Freud, è che tra i due tipi di memoria o d'archivio transgenerazionale (il ricordo di una esperienza ancestrale o il carattere detto biologicamente acquisito) siamo sensibili a una analogia e non possiamo «rappresentarci (*vorstellen*) l'uno senza l'altro.»²⁰ Senza la forza

¹⁸ *L'uomo Mosè...*, in *Opere*, 11, tr. it. di E. Sagittario, Boringhieri, Torino 1981, p. 420. Yerushalmi tiene conto di questi testi. Sa bene che Freud lo sapeva bene: l'eredità dei caratteri acquisiti era contestata dalla scienza. Per spiegare una predilezione nondimeno ostinata per il lamarckismo, evoca i preziosi lavori di Ilse Grubrich-Simitis a questo proposito, poi si chiede se il lamarckismo (senza essere, naturalmente, una cosa «ebraica») non tentasse l'Ebreo in Freud. «Decostruito in termini ebraici» (*Deconstructed into Jewish terms*), il lamarckismo non significa forse che l'ebreo non può cessare di essere ebreo «perché il suo destino di ebreo è stato determinato molto tempo fa dai suoi padri e perché ne avverte ancor oggi l'oscura vibrazione fin nel suo sangue?» Una lettera di Freud a Zweig parla lo stesso linguaggio, infatti, a proposito della terra d'Israele e dell'eredità che secoli di abitazione hanno forse lasciato nel «nostro sangue e nei nostri nervi». Yerushalmi cita anche Edelheit in nota: «Per Freud, infatti, l'evoluzione della specie umana sarebbe "darwiniana per i geni", ma "lamarckiana per il linguaggio e la cultura» (*op. cit.*, p. 221).

¹⁹ *Ibid.*, p. 75.

²⁰ *Ibid.*

e l'autorità incontenibile, cioè soltanto reprimibile e rimovibile, di questa memoria trans-generazionale, i problemi di cui parliamo sarebbero dissolti o risolti in anticipo. Non ci sarebbe più storia essenziale della cultura, non ci sarebbero più questioni di memoria e d'archivio, di patriarchivio o di matriarchivio, e non si comprenderebbe nemmeno più come un antenato possa parlare in noi, né che senso ci sarebbe in noi nel parlargli, nel parlare in modo così "unheimlich", al suo *revenant*. Con lui.

Abbiamo già incontrato questa alternativa, la ritroveremo ancora: bisogna forse applicare a ciò che sarebbe pre-definito come l'archivio freudiano o psicoanalitico in generale degli schemi di lettura, di interpretazione, di classificazione ricevuti e riflessi a partire da questo corpus la cui unità è così presupposta? oppure, al contrario, si ha il diritto di trattare il suddetto archivio psicoanalitico-freudiano secondo una logica o un metodo, una storiografia o un'ermetica indipendente dalla psicoanalisi freudiana, o addirittura anteriori allo stesso nome di Freud, presupponendo in un altro modo la chiusura e l'identità di questo corpus? Indipendenza che può prendere numerose forme, pre- o post-psicoanalitiche, con o senza un progetto esplicito: integrare e formalizzare ciò che chiamavamo poco fa l'impressione freudiana. Questa è una esperienza familiare a molti di coloro che partecipano a questo colloquio o condividono la medesima preoccupazione, e non solo, qui o là, ai più eminenti storici della psicoanalisi.

In un senso enigmatico che si chiarirà *forse* (forse, perché niente qui deve esser certo, per delle ragioni essenziali); la questione dell'archivio non è, ripetiamolo, una questione del passato. Non è la questione di un concetto di cui disporremo o non disporremo già a proposito del *passato*, un *concetto archiviabile dell'archivio*. È una questione di avvenire, la domanda dell'avvenire stesso, la domanda di una risposta, di una promessa e di una responsabilità per il domani. L'archivio, se vogliamo sapere quello che avrà voluto dire, lo sapremo soltanto nel tempo a venire. Forse. Non domani ma nel tempo a venire, tra poco o forse mai. Una mes-

sianicità spettrale lavora il concetto d'archivio e lo lega, come la religione, come la storia, come la scienza stessa, a un'esperienza molto singolare della promessa. E non siamo mai lontani da Freud dicendo questo. Messianicità non vuol dire messianismo. Mi sono spiegato altrove, in *Spettri di Marx*, a questo proposito, e anche se questa distinzione resta fragile ed enigmatica, permettetemi, per guadagnar tempo, di darla qui per acquisita.

Più tardi dovremmo forse formare il concetto e la legge formale di questa ipotesi messianica. Per il momento, permettetemi di illustrarlo evocando ancora uno dei momenti più sorprendenti della scena che Yerushalmi, oso dirlo così davanti a lui, fa con Freud, alla fine del suo libro, in quello che lui chiama il suo *Monologo con Freud*. Dobbiamo arrivare al momento in cui Yerushalmi sembra sospendere tutto, in particolare tutto ciò che ha potuto dire e fare fino a quel momento, al filo di una frase discreta. Questo filo, si potrebbe essere tentati di considerarlo l'ombelico del libro. Tutto sembra sospeso a questo ombelico – per l'ombelico dell'evento che rappresenta un simile libro. Infatti all'ultima pagina di un'opera interamente dedicata alla memoria e all'archivio, una frase dice l'avvenire. Dice, al futuro: «Molto dipenderà, naturalmente, dalla maniera in cui dovranno essere definiti gli stessi termini *ebraico* e *scienza*»²¹, («*Much will depend, of course, on how the very terms Jewish and science are to be defined*»). Questa frase seguiva un'allusione a «molte ricerche» («*much future work*») ancora da condurre e aggravava, ingrandendola in proporzione, l'apertura di questo futuro in cui la *possibilità stessa del sapere* restava sospesa al condizionale:

«Professor Freud, arrivato a questo punto, mi sembra *futile* chiederle se la psicoanalisi è proprio, geneticamente o strutturalmente, una scienza ebraica; lo sapremo, *supponendo che questo sia mai oggetto di sapere* (*that we shall know, if it is at all knowable*) [Corsivo mio, J. D.], solo quando sarà stato fatto molto lavoro.

²¹ *Ibid.*, p. 188, tr, modificata.

Molto dipenderà, naturalmente, dal modo in cui dovranno essere definiti gli stessi termini *ebraico e scienza*.»²²

Colpo di scena in un colpo di scena. In un istante che disloca l'ordine lineare dei presenti, un secondo colpo di scena illumina in cambio il primo. È anche un colpo di fulmine (amore e transfert) che, in un lampo, paralizza di luce il ricordo del primo. Di un'altra luce. Non si sa più molto bene quale sarà stato il tempo di questa scena, il primo colpo di *scena*, il primo *colpo*, il *primo*. Il primo punto.

La questione dell'archivio resta la stessa: cosa viene per primo? o meglio: Chi viene per primo? E per secondo?

Alla fine del capitolo precedente, primo colpo di scena a proposito di un "episodio cruciale" e di un "testo canonico": Yerushalmi aveva stabilito lo straordinario archivio che abbiamo inscritto in esergo. Ci aveva dato da leggere l'unico esemplare donato, ma dapprima reso, dall'archi-patriarca al patriarca, da Jakob a Sigmund, e che portava, direttamente sul supporto della sua «nuova pelle» il ricordo *figurale* di una circoncisione, l'impronta lasciata sul suo corpo dall'archivio di una alleanza dissimmetrica e senza contratto, un'alleanza eteronomica che Sigmund Shelomoh avrà sottoscritto prima ancora di aver saputo come firmare – e ancor meno controfirmare. Nello spessore senza fondo di questa iscrizione *en abîme*, nell'istante di questo evento archeo-nomologico, sotto la nuova pelle di un libro che consegna la nuova pelle ferita e benedetta di un neonato, risuonava già la parola di un Dio destinata al neonato, che s'indirizzava a lui in lui («a te», in te, «*within you*») prima ancora che egli parlasse, per fargli sentire, in verità leggere o decifrare: «Vai, leggi nel mio Libro, quello che ho scritto».

Dandoci da leggere questo archivio, offrendocelo nel corso di una decifrazione magistrale, Yerushalmi a sua volta intende meno *dare* che *rendere*. Fa un po' come Jakob che non dona la sua Bibbia a Sigmund, piuttosto gliela rende.

²² *Ibid.*, p. 188, tr, modificata.

Già rimette. Dandoci da leggere questo documento, un grande *scholar* vuol anche rendere a Freud la sua competenza più propria, la sua capacità di ricevere e quindi di leggere l'iscrizione ebraica. Vuole soprattutto fargliela confessare. Freud, infatti, ed è il fine dichiarato della dimostrazione di Yerushalmi, doveva pur sapere leggere, molto giovane, la dedica. Conseguentemente, avrebbe dovuto confessare la sua appartenenza, rendendo così pubblica la sua cultura ebraica, o più chiaramente di quanto abbia fatto. Yerushalmi ha ricordato tutte le denegazioni di Freud a questo proposito, che si tratti della sua famiglia o di lui (pretendeva fossero tutti degli *Aufklärer* emancipati! tutti dei volte-riani! e che non conservassero più granché della cultura ebraica!). Come il padre di Freud, lo *scholar* vuole richiamare Sigmund Shelomoh all'alleanza stabilendo, cioè restituendo l'alleanza. Lo *scholar* ripete, in qualche modo, il gesto del padre. Ricorda o ripete la circoncisione, anche se l'uno o l'altro possono farlo, naturalmente, solo *in figura*.

Dopo questo primo colpo di scena, il secondo: è il momento in cui, con l'autorità incontestabile dello *scholar*, ma in una posizione apparentemente più filiale, il Professor Yerushalmi si indirizza o piuttosto finge di indirizzarsi direttamente al Professor Freud, in verità al suo spettro. Che la posizione sia allora più filiale, che manifesti l'amore e il rispetto di un figlio, questo non contraddice in nessun modo la ripetizione del gesto paterno. Potrebbe ben essere che questo venga ancora a confermarla e rilanciarla *en abîme*. Quando uno *scholar* si indirizza a un fantasma, ci ricorda inevitabilmente l'apertura di *Amleto*. All'apparizione spettrale del padre morto, Marcello implora Orazio: «*Thou art a scholler, speake to it, Horatio*». Altrove avevo cercato di mostrare che se lo *scholar* classico non credeva ai fantasmi e non sapeva in verità parlar loro, proibendoselo anche, potrebbe ben essere che Marcello abbia anticipato la venuta di uno *scholar dell'avvenire*, di uno *scholar* che in avvenire, e per pensare l'avvenire, oserebbe parlare al fantasma. Di uno *scholar* che oserebbe confessare di saper parlare al fantasma, pretendendo anche che questo non solo non contraddica né limiti la sua *scholarship*, ma che in verità la condizioni, a costo di qualche

complicazione ancora impensata che darebbe ragione all'altro, cioè al fantasma. E forse sempre al fantasma paterno, cioè a colui che è in posizione di aver ragione, di vedersi dar ragione – e di avere l'ultima parola.

«Caro e stimatissimo Professor Freud», così comincia quindi questa lettera. Lettera intensamente filiale e rispettosa, certo, ma tanto più aspra, tagliente, spietata nel motivo di risentimento, la si direbbe omicida nel ragionamento se l'altro non fosse morto, e quindi infinitamente inaccessibile nella sua onnipotente vulnerabilità.

Questa trentina di pagine non dipendono soltanto dalla finzione, il che sarebbe già una rottura con il linguaggio che aveva dominato fin qui nel libro, ovvero il discorso della *scholarship*, il discorso di uno storico, di un filologo, di un esperto della storia del giudaismo, di un *biblical scholar*, come si dice, pretendendo di parlare in piena oggettività a partire da archivi antichi o nuovi - e la ricchezza di queste novità consiste in particolare nel fatto che alcuni di questi documenti fino ad ora poco visibili o inaccessibili, segreti o privati, costituiscono anche l'oggetto di nuove interpretazioni, di traduzioni inedite, di altre illuminazioni storiche o filologiche.

No, questa finzione ha un'altra originalità che mette la *finzionalità* del «monologo» *en abîme*: l'apostrofe è indirizzata a un morto, all'oggetto dello storico diventato il soggetto spettrale, il destinatario o l'interlocutore virtuale di una sorta di lettera aperta. Altro effetto d'archivio. Nella sua stessa finzione, questa apostrofe viene infatti ad arricchire il corpus di cui pretende trattare ma che amplia e di cui in verità fa ormai parte. Alla fine di una discussione serrata con il fantasma, secondo le regole incrociate della psicoanalisi e del Talmud, «nello spirito di *le-didakh*», il firmatario del libro e della lettera finisce con l'interrogare lo spettro di Freud.

Ci arriveremo. Per il momento, diciamo il "libro" e la "lettera", perché se la lettera fa apparentemente parte del libro, se questo *Monologo con Freud* assomiglia all'ultimo capitolo del libro, è possibile rilevare anche due altre singularità strutturali del suo rapporto con il libro che, almeno secondo la convenzione editoriale della sua archiviazione in

biblioteca, lo include al suo interno. In primo luogo, questo *Monologo* fittizio è eterogeneo al libro, nel suo statuto, nel suo progetto, nella sua forma; è quindi per pura finzione giuridica che si collega in effetti una simile finzione nello stesso libro firmato dallo stesso autore e che lo si classifica sotto otto rubriche «scientifiche» (non *finzionali*: né poetiche, né romanzesche, né letterarie) nel catalogo bibliografico di cui si trovano tutte le categorie classiche all'inizio dell'opera. In secondo luogo, questa sorta di post-scriptum determina retrospettivamente ciò che lo precede. Lo fa in modo decisivo, proprio marcandolo con una indecisione essenziale, ovvero l'apertura ombelicale del futuro che indetermina, nientedimeno, le parole «ebreo» e «scienza» – o in ogni caso dà diritto alla loro indeterminazione. Si può quindi dire altrettanto che tutto il libro è in anticipo compreso, come trascinato, aspirato, inghiottito nell'elemento abissale del *Monologo* di cui costituirebbe una sorta di lunga prefazione, un esergo, un preambolo o una premessa. Il vero titolo del libro, il suo titolo più appropriato, la sua verità, sarebbe *Monologo con Freud*. Notiamolo almeno a titolo d'archivio: per ricordare che non ci potrebbe essere archiviazione senza titolo (quindi senza nome e senza principio arcontico di legittimazione, senza legge, senza criterio di classificazione e di gerarchizzazione, senza ordine e senza ordine, nel doppio senso della parola). Nel corso di questa discussione a quattro occhi, ma alla presenza del lettore che *noi* siamo (o Dio sa chi) come *terstis*, terzo o testimone, Freud non è più trattato come una terza persona rappresentata dai suoi scritti (pubblici e privati, clinici, teorici o autobiografici, istituzionali o no, psicoanalitici e politici, scientifici o “romanzeschi” - infatti tutto il libro di Yerushalmi ruota attorno a un libro di Freud che quest'ultimo aveva dapprima voluto presentare come una *finzione*, *Der Mann Moses, ein historischer Roman*, mirando a un nuovo concetto della verità, cioè, con il nome di “verità storica”, una verità che la *scholarship*, la storiografia e forse la filosofia hanno qualche difficoltà a pensare). Freud non è quindi più trattato come un testimone alla terza persona (*terstis*), si trova *preso a testimone* come una seconda persona. Gesto di principio incompatibile con le

norme del discorso scientifico classico, in particolare con quelle della storia o della filologia che avevano, fino a questo momento, regnato sullo stesso libro. Per di più, a questa seconda persona – a cui, in un primo tempo, viene dato del lei, e non si dice “egli” – il firmatario di questa lettera monologica propone improvvisamente di passare al “noi”. E poiché riconosce che l’altro non ha un reale diritto di risposta, risponde lui stesso: «In quello che è in discussione qui, e in realtà è stato così per tutto il libro, entrambi, come ebrei, abbiamo la stessa posta in gioco. È il motivo per cui, parlando degli ebrei, non dirò “loro”, ma “noi” [*I shall not say “they”. I shall say “we”*]. La distinzione non le sfugge».²³

Per definizione, poiché è morto e quindi incapace di rispondere, Freud può solo accondiscendere. Non può rifiutare questa comunità assieme proposta e imposta. Può solo dire “sì” a questa alleanza in cui deve entrare *un'altra volta*. Perché aveva già dovuto entrarci sette o otto giorni dopo la nascita. *Mutatis mutandis*, è la situazione di dissimmetria ed eteronomia assoluta in cui si trova un figlio che si circonda dopo il settimo giorno e che si fa entrare nell'alleanza nel momento in cui è fuori questione il fatto che risponda, fermi o controfermi. Qui ancora, una volta marcato l'archivio nel suo corpo, Freud si sente ricordare l'alleanza indistruttibile che questo straordinario performativo comporta: «*I shall say we*», quando si rivolge a un fantasma o a un neonato.

(Notiamolo almeno tra parentesi: la violenza di questa dissimmetria *comunitaria* resta insieme straordinaria e, per l'appunto, molto *comune*. Origine del *comune*, succede ogni volta che ci rivolgiamo a qualcuno, che lo chiamiamo *supponendo*, cioè *imponendo* un «noi», e quindi inscrevendo così l'altro in questa situazione di lattante spettrale e patriarchico allo stesso tempo).

Tutto accade come se Yerushalmi decidesse di circoncidere Freud a sua volta, come se si sentisse prossimo all'obbligo (*I shall say “we”*) di ri-circonciderlo in figura con-

²³ *Op. cit.*, p. 155.

fermando l'alleanza, come se sentisse il dovere, in verità, di ripetere il gesto di Jakob Freud quando, in una iscrizione nello stesso tempo fuori e dentro il libro, *direttamente* nel Libro, in *melitzab*, egli ricordava a Shelomoh «Nel settimo anno dei giorni della tua vita, lo Spirito del Signore iniziò ad agitarti e si rivolse a te: Vai, leggi nel mio Libro, quello che ho scritto ...»²⁴

(Ritorna ovunque la memoria senza memoria di una marca, di cui bisognerebbe dibattere con Freud, attorno ai brevi enunciati che ha moltiplicato a questo proposito: è evidentemente quella dell'archivio singolare chiamato «circoncisione». Pur parlandone qui e là dal punto di vista di Freud o di Jones, Yerushalmi non situa questa marca, almeno nella sua letteralità, al centro del proprio libro²⁵ – e l'enigma della circoncisione, particolarmente nella grande guerra tra ebraismo e cristianesimo, è stato spesso proprio quello della sua letteralità e di tutto quello che ne dipende. Sebbene ritenga questa domanda irriducibile, in particolare nella riletta di Freud, irriducibile soprattutto a quella della castrazione, dovrò lasciarla da parte in questa sede, non senza qualche dispiacere, insieme a quella dei filatteri, questi archivi di pelle o di pergamena coperti di scrittura che gli ebrei, ancora una volta, e non le ebee, portano il più vicino al loro corpo, al braccio e sulla fronte: *direttamente sul corpo*, proprio come il segno della circoncisione, ma di un *essere-direttamente* che non esclude questa volta il distacco e lo slegarsi del legame, del supporto e del testo contemporaneamente).

In questa scena deliberatamente filiale che Yerushalmi

²⁴ *Ibid.*, p. 139.

²⁵ Il tema della circoncisione è tuttavia trattato da diversi punti di vista nell'*Uomo Mosé...* Da un punto di vista storico, si tratterebbe di un "fossile conduttore" (*Leitfossil* per interrogare la memoria e interpretare i rapporti degli Israeliti con la schiavitù e l'esodo dall'Egitto (dove la circoncisione era una pratica autoctona). Da un punto di vista strutturale, la circoncisione sarebbe il sostituto simbolico della castrazione del figlio da parte del padre primitivo.

fa al patriarca della psicoanalisi, l'apostrofe è lanciata dal posto del padre, dal padre del padre morto. L'altro parla. È quello che spesso succede nelle scene che il figlio fa al padre. La parola ritorna al nonno morto. La parola *ritorna*: come atto del parlare e come diritto alla parola. Perché questo monologo non è evidentemente un monologo, né un soliloquio? Perché fa dell'ironia presentandosi come «*Monologo con...*»? Perché sono più d'uno a parlare? Forse, ma c'è più del numero. C'è l'ordine. Infatti se il firmatario del monologo non è il solo a firmare, ben lungi da questo, non è soprattutto il primo a farlo. Parla *dal* posto dell'altro: porta in sé, questo portaparola, supporta la voce che potrebbe proprio essere quella di Jakob Freud, ovvero dell'archi-patriarca della psicoanalisi. E quindi, nel nome di Jakob, la voce di tutti gli archi-patriarchi della storia, della storia ebraica in particolare, ad esempio quelli che non solo inscrivono i loro figli nell'alleanza al momento della circoncisione, e lo fanno più di una volta, letteralmente o in figura, ma non cessano di stupirsi e di rimanere scettici davanti alla possibilità che una figlia parli a nome proprio.

Ho appena alluso all'ultima domanda che il firmatario di questo monologo senza risposta indirizza al fantasma di Freud. La domanda passa attraverso una interrogazione; dobbiamo qui distinguere l'una e l'altra; la domanda interroga a proposito di Anna Freud: «la sua Antigone», dice di passaggio Yerushalmi che, identificando così chiaramente Freud, il suo spettro, con Edipo, pensa forse – *forse* – che questo basti a disedipizzare il suo stesso rapporto con Freud, come se fosse escluso che si possa mai diventare l'Edipo di Edipo. Nel 1977, Anna Freud fu quindi invitata dall'Università ebraica di Gerusalemme a inaugurare una cattedra che portava il nome di suo padre – morto da molto tempo. Impossibilitata ad andare – anche lei –, inviò, anche lei, un'allocuzione scritta. In quest'altro documento d'archivio di cui Yerushalmi si occupa con passione, Anna dichiara, tra l'altro, che l'accusa secondo cui la psicoanalisi è una «scienza ebraica» «nelle circostanze attuali, può servire a titolo d'onore.»²⁶

²⁶ *Ibid.*, p. 187.

Yerushalmi si chiede se questa frase *scritta* da Anna è proprio *firmata* da Anna. Chiedendoselo, chiede al suo interlocutore spettrale (si chiede al suo spettro che se lo sarebbe chiesto per primo) se sua figlia parlasse a nome di se stessa: come se dubitasse che una figlia, soprattutto la figlia di Freud, potesse parlare a nome proprio, quasi trent'anni dopo la morte del padre, e soprattutto come se ancora segretamente (un segreto che egli dice di voler custodire, cioè condividere con Freud, essere il solo a condividere con Freud) si augurasse che lei avesse sempre parlato a nome di suo padre, nel nome del padre:

«In realtà, limitandomi ancor di più, mi accontenterò della sua risposta a una sola domanda: Quando sua figlia ha fatto arrivare questo messaggio al congresso di Gerusalemme, stava parlando a suo *nome*, cioè a nome di Sigmund Freud?

Per favore, me lo dica, caro professore, le prometto di mantenere il segreto.»²⁷

Sono le ultime parole del libro. Tutto sembra sigillato da quest'ultima firma in forma di promessa. Segretamente, ma in modo visibile, al riparo di un segreto che vuole manifesto, di un segreto che resiste a rendere pubblico, Yerushalmi desidera che Anna-Antigone sia stata solo la porta-parola vivente, l'interprete fedele, la portavoce venuta a sostenere suo padre morto e a rappresentare la sua parola, il suo nome, la sua appartenenza, la sua tesi e anche la sua fede. Cosa diceva allora, secondo Yerushalmi? che, malgrado tutte le denegazioni strategiche di Freud, malgrado tutte le precauzioni politiche che avrà dovuto moltiplicare nel corso di tutta la propria vita a proposito dell'essenza universale (non-ebraica) della psicoanalisi, essa dovrebbe essere onorata dal fatto di essere ebraica, di essere una scienza fondamentalmente, essenzialmente, radicalmente ebraica, ebraica in un senso diverso dall'affermazione antisemita, rivelando del tutto la "verità storica" dell'antisemitismo.

²⁷ *Ibid.*, p. 188.

Qui, mi sembra, avanza, ritirandosi, la tesi di Yerushalmi. Ma una tesi il cui statuto è infatti abbastanza particolare – e il movimento paradossale: pone meno ciò che è di ciò che *sarà stato e dovrebbe o dovrà essere in avvenire*, ovvero che la psicoanalisi sarebbe dovuta essere una scienza ebraica (ritornerò tra poco su questa modalità temporale), in un senso, certo, radicalmente altro da quello della denuncia antisemita, ma che farebbe apparire, una volta ancora, e secondo un gesto molto freudiano nello stile e nella tradizione, la verità di cui l'inconscio antisemita poteva essere portatore.

Ritroveremo questa domanda in un'altra forma tra breve. Per adesso, tiro da questa matassa un unico filo interpretativo, quello che riguarda l'archivio. Cosa diventa lo statuto dell'archivio in questa situazione? Ebbene, il giorno in cui in modo assolutamente eccezionale, inaudito, unico e inaugurale, o addirittura incompatibile con la tradizione e l'idea stessa di scienza, di *epistémé*, d' *istoria* o di *theoria*, o addirittura di filosofia in Occidente, il giorno e nel momento in cui una scienza che si presentasse come tale e con questo nome si legasse intrinsecamente non solo alla storia di un nome proprio, di una filiazione e di una casa, in questo caso la casa di Freud, ma al nome e alla legge di una nazione, di un popolo o di una religione, in questo caso la psicoanalisi come scienza ebraica, questo avrebbe come conseguenza, tra le altre, di trasformare radicalmente il rapporto di una simile scienza con il suo stesso archivio. E così, per aver tenuto conto in modo essenziale della singolarità di un *archeïon*, ciò trasformerebbe sia il concetto di scienza sia il concetto di archivio. Una scienza, una filosofia, una teoria, un teorema, nella struttura *classica* del loro concetto, sono o dovrebbero essere *intrinsecamente* indipendenti dall'archivio singolare della loro storia. Si sa bene che queste cose (la scienza, la filosofia, la teoria, ecc.) hanno una storia, una storia ricca e complessa che le porta e le produce in mille modi. Si sa bene che, in modi diversi e complessi, i nomi propri e le firme contano. Ma la struttura dell'enunciato teorico, filosofico, scientifico, e anche quando riguarda la storia, non ha, non deve avere in linea di principio un bisogno intrinseco ed essenziale dell'archivio, e di ciò che lega l'archi-

vio in tutte le sue forme al nome proprio o al corpo proprio, alla filiazione (familiare o nazionale), alle alleanze, ai segreti. Non ha un bisogno simile, in ogni caso, nel suo rapporto o nella sua pretesa di verità – nel senso classico del termine. Ma dal momento in cui si parla di una scienza ebraica, qualunque cosa si intenda con questo nome (e ci torno fra poco), l'archivio diventa un momento fondatore della scienza come tale: non solo la storia e la memoria di eventi singolari, di nomi propri, di lingue e di filiazioni esemplari, ma la messa in deposito in un *archeion* (che può essere un arco o un tempio), la consegna in un luogo di relativa esteriorità, che si tratti di scritti, di documenti o di marche ritualizzate sul corpo proprio (ad esempio i filatteri o la circoncisione). Si tratta qui nientedimeno che di prendere sul serio la domanda relativa al sapere se una scienza può dipendere da qualcosa come una circoncisione. Diciamo di proposito «qualcosa come una circoncisione» per designare il luogo di questo problema, un luogo anch'esso problematico, tra la figura e la letteralità. Ci si può accontentare dei numerosi enunciati di Freud sulla circoncisione, sempre molto velocemente messa in rapporto con la castrazione o con la minaccia di castrazione? Per spiegare la genesi dell'antisemitismo, ovvero la gelosia nei confronti di un popolo che si dava, dice lui, come il primogenito favorito da Dio, Freud evoca nel suo *Mosè...* l'isolamento circoscritto degli ebrei, l'isolamento che li taglia fuori dal mondo, la solitudine nella quale li esclude una circoncisione che ricorderebbe sempre la castrazione temuta. Questo sembra, in ogni caso, meno interessante, se non meno convincente, del modo in cui Freud caratterizza l'*impressione* che la circoncisione lascia sugli incirconcisi: «una impressione sgradevole, inquietante (*unheimlich*).»²⁸ (Cerco di mostrare altrove, e non posso soffermarmi qui, che ogni volta che la parola *unheimlich* compare nel testo di Freud – e non soltanto nel saggio che

²⁸ «Ferner hat unter den Sitten, durch die sich die Juden absonderten, die der Beschneidung einen unliebsamen, unheimlichen Eindruck gemacht...», *Op. cit.*, tr. it. p. 412.

porta questo titolo, *Das Unheimliche* –, si può localizzare una impadroneggiabile indecidibilità nell'assiomatica, nell'epistemologia, nella logica, nell'ordine del discorso e degli enunciati tetici o teorici; e succede la stessa cosa, in modo altrettanto significativo, in Heidegger).

Yerushalmi pensa forse, e nel suo libro sembra tendere a dimostrarlo in ogni caso, che la psicoanalisi è una scienza ebraica. Sembra tendervi in un senso originale. Proponendo un rinnovamento rigoroso e "scientifico" della lettura, egli si fonda su un archivio talvolta arcaico (la più vecchia tradizione biblica o talmudica), talvolta recentemente pubblicato. Tuttavia, lascia la sua stessa dimostrazione in sospeso là dove potrebbe sembrare acquisita. La domanda fondamentale resta senza risposta. Senza risposta da parte di Freud. Yerushalmi vorrebbe chiaramente che la cosa fosse detta per *bocca di Freud*. Occorrerebbe che Freud dica anche, a proprio nome, che confessi o proclami, in un irriducibile performativo, che la psicoanalisi deve onorarsi di essere una scienza ebraica. Performativo attraverso cui determinerebbe tanto la scienza, la scienza psicoanalitica, quanto l'essenza della giudaicità, se non del giudaismo.

Beninteso, se ci si potesse esprimere in questo modo, il fantasma di Freud non risponde. Almeno all'apparenza. Ma ci si può fidare? Promettendo il segreto per una risposta virtuale che si fa attendere, che si farà sempre attendere, il firmatario di questo monologo lascia intendere che Freud non direbbe mai in pubblico, ad esempio in un libro e in quello che è destinato a diventare archivio pubblico, quello che pensa segretamente, come il monologante che dice "noi", ovvero che, sì, la psicoanalisi è proprio una scienza ebraica. Non è del resto quello che ha *già*, in privato, lasciato così spesso intendere? Non è quello che ha già mormorato in discorsi, confidato in lettere, consegnato in mille segni che Yerushalmi ha inventariato, classificato, messo in ordine, interpretato con una vigilanza e un giubilo senza precedenti? Ma alla fine del libro, il monologante che dice «noi» si dice pronto a rispettare il segreto, a conservare per i propri archivi personali la risposta che il fantasma potrebbe, per bocca sua, mormorarli all'orecchio in privato.

Niente mi sembra più serio del gioco di questa conclusione, nel segreto stesso della sua apertura, nella finzione della sua sospensione. Per molte ragioni. Alcune sembrano rivolte verso il passato, altre verso l'avvenire dell'archivio.

A. Relativamente alle prime, quelle rivolte al passato, dirò solo una parola. Andrà nella direzione di ciò che lega, agli occhi di Freud, in particolare il Freud dell'*Uomo dei topi*, il progresso della scienza e della ragione all'avvento del patriarcato. In una nota che non ho il tempo di leggere qui e che commenterò altrove, Freud sbaglia tre volte, con Lichtenberg di cui cerca l'appoggio. Sbaglia affermando che non ci può esser dubbio rispetto all'identità della madre, in quanto questa identificazione dipenderebbe dalla testimonianza dei sensi; l'identità del padre resterebbe sempre dubbia perché dipenderebbe, lei, e lei sola, da una inferenza razionale, come quella «*legal fiction*» di cui parla Stephen nell'*Ulisse* di Joyce. Ora, oggi più che mai, non fosse che per la possibilità delle madri prestautero, delle maternità protettive, delle banche dello sperma e di tutte le inseminazioni artificiali, come la tecno-scienza bio-genetica già ce le assicura e ce le assicurerà ancor di più in avvenire, si sa che la maternità è inferita, costruita e interpretata tanto quanto la paternità. E quanto la legge paterna. In verità, è sempre stato così, per l'una e per l'altra. Freud sbaglia una seconda volta credendo, con Lichtenberg, che la paternità, e *lei sola*, sia incerta tanto quanto la questione di sapere se la luna è abitata: oggi si sa, con assoluta obiettiva certezza, che la luna è deserta, e inversamente, è più facile vedere e toccare il suolo di questo astro che l'identità certa di una madre. Sbaglia una terza volta traendo da tutti questi errori, illusioni o fantasmi, una conclusione fallogocentrica: in ragione di questo presunto richiamo alla ragione nell'assegnazione della paternità, di là dalla «testimonianza dei sensi», il passaggio al patriarcato avrebbe segnato il trionfo civilizzatore della ragione sulla sensibilità, della scienza sulla percezione.

Dubitando che Anna/Antigone abbia parlato, da Londra a Gerusalemme, a proprio nome, sperando chiaramente che abbia parlato in nome del padre – di suo padre morto –,

che cosa il firmatario del *Monologo con Freud* tende a sovrainprimere nel «noi» di questo contratto unilaterale e di questa alleanza, in questa ricirconcisione di Freud? Ebbene, vi iscrive forse, forse (dico proprio *forse*), come se vi firmasse col suo nome, una discreta ma energica e incancellabile virilità: *noi i padri*, noi gli arconti, noi i patriarchi guardiani dell'archivio e della legge. Dico *forse*, perché tutte queste domande restano tanto in sospeso quanto l'avvenire a cui ora arrivo.

Dico proprio “forse”, come Yerushalmi dice “forse” in uno dei momenti più decisivi delle sue conclusioni in sospeso [«*Absurd? Possibly. But tomer dokh – perhaps, after all...?*»] («Assurdo? Possibile. Ma *tomér dock* – forse, dopotutto?»²⁹). Si trattava allora di concludere a proposito del segreto di Freud, del suo pensiero dissimulato o inconfessabile secondo cui la psicoanalisi sarebbe un giudaismo senza Dio; o secondo cui, a proposito dell'avvenire di Laio ed Edipo o dell'avvenire della religione, non ci sarebbe speranza. «...è molto probabile che lei abbia ragione», dice ancora Yerushalmi che vede nella chiusura dell'avvenire, nella disperazione, nella non-promessa, piuttosto che nell'ateismo, quanto di meno ebraico, di più non-ebraico (un *Jewish*) ci sia in Freud; sebbene la giudaicità (*jewishness*), se non il giudaismo (*judaism*), ritornino qui, nella loro essenza minimale, ma come la scienza stessa, all'apertura dell'avvenire. «Nondimeno, è proprio su questa questione di una speranza possibile o no, dirà Yerushalmi a Freud, ancor più che su Dio o sull'assenza di dio, che il suo insegnamento è forse il più lontano possibile dal giudaismo (*may be at its most un-Jewish*)».³⁰ Insisto su questa modalità essenziale del *for-*

²⁹ *Freud's Moses...*, cit., p. 99, traduzione francese modificata là dove spostava od ometteva il «forse» («C'est absurde? Petit-être. Mais tomer dokh – après tout, pourquoi pas...», p. 186).

³⁰ *Op. cit.*, p. 95, tr. fr. p. 179. La più «non-ebraica» (*Un-jewish*), dice letteralmente Yerushalmi che distingue proprio, ci ritorniamo ancora più avanti, la giudaicità (*jewishness*) dal giudaismo (*judaism*). Il giudaismo può essere “terminabile” e finito, in quanto religione, tradizione e cultura, la giudaicità no. Non si può quindi tradurre “*un-Jewish*” con

se, come sono sempre tentato di fare. Mi sembra irriducibile. Nietzsche pretendeva di riconoscere i pensatori dell'avvenire dal coraggio di dire *forse*. Sottolineo "forse" per un'altra ragione ancora, nel momento in cui faccio allusione a questa filiazione patriarcale dei primogeniti in cui sembra iscriversi Yerushalmi, almeno attraverso uno dei suoi gesti. Infatti pone anche al Professor Freud una domanda degna di nota sulla identità della madre, nel suo schema edipico, una identità forse non-sensibile, forse sottratta alla testimonianza dei sensi, come la «*Legal fiction*» del padre e ancor più di quella, poiché questa volta la donna sarebbe la legge stessa:

«...la Torah, l'insegnamento, la rivelazione – la Torah che, in ebraico, è di genere femminile e che al Midrash piace comparare a una fidanzata. È per il suo possesso che il cristianesimo, il figlio cadetto, è venuto a sfidare, non tanto Dio Padre, quanto il primogenito, il giudaismo. Qualificare questo affrontamento con "rivalità fraterna" mi sembra debole. Psicologicamente (e, purtroppo, storicamente), sarebbe giusto parlare di lotta fratricida.»³¹

B. Sì, parliamo piuttosto di avvenire. Giusto prima di porre la sua domanda al fantasma del patriarca, allo spettro arcontico della psicoanalisi, al momento di promettergli il segreto, soprattutto se conferma che la psicoanalisi è proprio una scienza ebraica, Yerushalmi avrà corso il rischio di un gesto decisivo. In un colpo solo, in un solo paragrafo, fa oscillare tutta l'assiomatica epistemologica che fin qui sembrava presupposta dal suo discorso. Per descrivere questo gesto, ancora una volta, devo selezionare quello che riguarda l'archivio. In un primo momento, sembra che in privato,

"lontano dal giudaismo" senza rischiare di tradire o di mancare la tesi stessa di questo libro.

³¹ *Ibid.*, p. 174. Su questa questione del fratello, tra giudaismo e cristianesimo, in particolare nella istituzione della psicoanalisi, mi permetto di rinviare a *Politiche dell'amicizia* (Galilée, Paris 1994, in particolare p. 310 e sgg.). Consacrando delle belle pagine a questa questione del fratricidio, Yerushalmi avanza l'ipotesi secondo cui la figura di Caino offre una spiegazione "altrettanto potente" [*as potent*] di quella di Edipo.

insisto, in una *lettera privata*, Freud avesse già dato, per l'essenziale, la risposta stessa che Yerushalmi sembra aspettare o fa finta di aspettare, promettendo di conservarla per sé, come se volesse avere un segreto per sé, qui, per se stesso, Yosef Hayim Yerushalmi, il principio di una risposta altrettanto privata che Freud aveva già dato (sessantacinque anni prima!) a Enrico Morselli. Come se volesse condividere con Freud, da solo, un segreto che Freud aveva già confidato a un altro, ancor prima della nascita di Yerushalmi:

«Nel 1926, scrive Yerushalmi, lei dichiarò privatamente a Enrico Morselli di non esser certo che la psicoanalisi fosse, come pensava, un prodotto dello spirito ebraico, ma che se lo fosse stata, non ne avrebbe avuto “vergogna”.»³²

Dopo aver citato questo documento privato, Yerushalmi aggiunge quindi una osservazione. Essa sposta in un sol colpo tutta la questione dell'equazione tra giudaismo e psicoanalisi. I due termini di una simile equazione diventano ugualmente sconosciuti, indeterminati, ancora da determinare, totalmente consegnati all'avvenire. Rileggiamo questa dichiarazione, nell'ultima pagina del *Monologo*:

«Professor Freud, giunto a questo punto, ritengo futile chiederle se la psicoanalisi sia, geneticamente o strutturalmente, una scienza ebraica. Se un giorno si potrà stabilirlo, occorrerà per questo condurre ancora molte ricerche e molto dipenderà, naturalmente, dal modo in cui si dovranno definire gli stessi termini *ebraico* e *scienza*. Nell'attesa, lasciando da parte le questioni di natura semantica ed epistemologica, mi piacerebbe soltanto sapere se *lei*, personalmente, è arrivato alla fine a ritenerla tale.»

Yerushalmi sottolinea *lei* (che la traduzione francese omette o piuttosto rimpiazza con un “personalmente”): importa meno, quindi, il contenuto di ciò che direbbe Freud, che del resto l'ha già riconosciuto in qualche modo, quanto il fatto che lo dichiari, *lui* (“lei”, “you”), e lo firmi ormai a

³² *Ibid.*, pp. 187-188.

suo nome, lo firmi come si sottoscrive una convinzione: «se lei, personalmente, è arrivato alla fine a ritenerla tale». Ecco quello che *vuole soltanto sapere*: «*I want only to know whether you ultimately came to believe it to be so.*» Il tempo e l'età contano. Yerushalmi sa, ed è stato il primo a ricordarlo, che Freud ha *creduto* a questo, almeno 65 anni prima. Se glielo richiede, se ne richiede, se sembra chiedere una nuova conferma, è come se volesse la parola definitiva, l'ultima volontà (*the will*), la firma ultimativa ("*ultimately*") di un padre morente – e per essere ancora più certo, di un padre già morto. Di quello che Freud ha detto 65 anni prima e in ben altre occasioni, vuole un'ultima ripetizione, all'ultimo momento; ne chiede una controfirma incancellabile. Quest'ultimo impegno dovrebbe essere irreversibile, per definizione. Impegnando un morto, non sarebbe più sottoposto ai calcoli strategici, alle denegazioni di Freud vivo e alle ritrattazioni del fondatore di una psicoanalisi esposta a tutte le violenze antisemite.

Questa dichiarazione sembra cambiare *tutti i segni*. È lei, e lei sola, mi sembra, che può portare e giustificare il sottotitolo del libro «*Judaism Terminable and Interminable*». Ora, una simile dichiarazione lascia aperta per l'avvenire non soltanto la definizione, quindi la determinabilità quanto la terminabilità del giudaismo, ma anche quella della psicoanalisi. Fin qui, in ogni caso fino all'apertura di questo monologo fittivo, Yerushalmi aveva regolato il suo discorso – per l'essenziale di quello che, in teoria, vi si mostrava e dimostrava – sulle norme classiche del sapere, della *scholarship* e dell'epistemologia che dominano in ogni comunità scientifica: qui l'oggettività dello storico, dell'archivista, del sociologo, del filologo, il riferimento a temi e concetti stabili, la relativa esteriorità in rapporto all'oggetto, in particolare in rapporto a un archivio determinato come *già dato, al passato*, o in ogni caso soltanto *incompleto*, determinabile e quindi terminabile in un avvenire anch'esso determinabile come presente futuro, dominio del constativo sul performativo, ecc. È così che si può interpretare l'osservazione, fatta come «di passaggio», a proposito della scoperta e della pubblicazione inattesa, nel 1980, dell'archivio privato di Sabina

Spielrein. «...questa scoperta, nota allora Yerushalmi, dovrebbe anche ricordarci il carattere necessariamente lacunoso e ipotetico delle nostre ricostruzioni trattandosi della storia della psicoanalisi, considerate le masse di documenti ancora inediti o volontariamente tenuti segreti.»³³ Una incompletezza dell'archivio, e quindi una certa determinabilità dell'avvenire, ecco ciò che deve essere messo in conto dallo storico nelle sue «ricostruzioni» «della storia della psicoanalisi». Ora questa incompletezza è di ordine completamente diverso rispetto a quella dell'avvenire di cui si parla alla fine del *Monologo*... Si trattava ancora, alla metà del libro, di una incompletezza e di un avvenire che appartengono al tempo normale del progresso scientifico. Senza dubbio, alla fine del *Monologo*..., Yerushalmi fa ancora allusione all'avvenire di una qualche ricerca che si deve ancora condurre. Ma l'avvenire di cui parla allora, e soprattutto quando riguarda i concetti della scienza e della giudaicità, non è dell'ordine di una simile incompletezza relativa. Non è più soltanto l'indeterminazione provvisoria che apre il campo abituale di un lavoro scientifico in corso e sempre incompiuto, in particolare perché dei nuovi archivi possono ancora esser scoperti, uscire dal segreto o dalla sfera privata, per vedersi sottoposti a delle nuove interpretazioni. Non si tratta più dello stesso tempo, dello stesso campo e dello stesso rapporto con l'archivio. Nel momento in cui lo storico dichiara al patriarca che sarebbe «futile chiedere se la psicoanalisi sia proprio, geneticamente o strutturalmente, una scienza ebraica» e aggiunge: «questo lo sapremo, *supponendo che sia mai un oggetto di sapere (that we shall know, if it is at all knowable)* [Corsivo mio, J. D.], solo quando sarà stato fatto molto lavoro. Molto dipenderà, naturalmente, dal modo in cui si dovranno definire gli stessi termini «ebraico e scienza», cambia allora totalmente registro e tempo. Sospende d'un tratto tutte le assicurazioni, norme e regole assiomatiche che gli erano servite fino a questo momento per

³³ *Ibid.*, pp. 94-95.

ordinare il lavoro scientifico, segnatamente la critica storiografica, e in particolare il suo rapporto con l'archivio conosciuto o sconosciuto. Lo stesso ordine del sapere, almeno del sapere classico, è sospeso. Si tratta di un altro concetto dell'avvenire su cui torneremo.

Poiché le domande che dominano tutto il libro, fino a questo *Monologo...*, riguardano i rapporti tra il giudaismo e la scienza, in particolare quella scienza che la psicoanalisi ha voluto essere, Yerushalmi, in quanto *scholar*, supponeva permanentemente di sapere ciò che «scienza» e «giudaismo» volessero dire. Quando era questione di valutare il carattere scientifico della psicoanalisi, lo storico si mostrava spesso anche molto severo e senza appello, per quello che lui chiama, in questo libro come in *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory*³⁴, il lamarckismo o lo “psicolamarckismo” di Freud: si tratterebbe di un'anticaglia condannata dallo stato della scienza, di una scienza che non è quella di Yerushalmi e di cui invoca i risultati, insomma, come farebbe, dall'esterno, uno storico che si accontentasse di registrare i risultati convalidati, a un dato momento, attraverso una comunità scientifica a cui non partecipa attivamente e di cui non condivide le competenze. In compenso, Yerushalmi assume, lo si può supporre, la sua appartenenza alla comunità scientifica degli storici o dei sociologi della cultura, in particolare della cultura ebraica (è professore di «*Jewish History, Culture, and Society*»). Ne condivide attivamente e brillantemente le produzioni, ne accresce e ne raffina le competenze. Ma per quanto riguarda la genetica o la storia della vita, accetta il ruolo di osservatore neutro e, in fondo, di dosografo. Dovrebbe sapere che in questo dominio, le cose sono più turbolente e più che mai aperte all'avvenire, più che da qualsiasi altra parte e non senza rapporto con lo sta-

³⁴ *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, 1982, Schocken Books Inc. New York, 1989, p. 109 in un *Post-scriptum* del 1987 che non appariva nella traduzione francese, di Eric Vigne. (*Zakhor, histoire juive et mémoire juive*, Editions La Découverte, 1984, Gallimard, Coli. Tel, 1991).

tuto a venire dell'archiviazione. Lo statuto epistemologico che rivendica per il suo discorso meriterebbe quindi uno studio approfondito. Tracciamo soltanto la cartografia delle frontiere che egli si attribuisce. Non è così facile, data la mobilità di questi limiti. Sembra che nella quasi totalità dell'opera e fino alle soglie del *Monologo...*, l'autore si presenti come uno storico che pretende di tenersi deliberatamente all'esterno del proprio oggetto. Lo storico, il soggetto di questo sapere storico, non si pone allora, in quanto tale, né come un ebreo né come uno psicoanalista. Tratta l'archivio psicoanalitico come un dato il cui diritto d'accesso, la cui intelligibilità, la cui valutazione non spettano propriamente né all'ebreo né allo psicoanalista. A più riprese, Yerushalmi rivendica questa distanza come la condizione stessa della storia che intende scrivere. Lo fa ad esempio mettendo in esergo al suo ultimo capitolo, proprio prima del *Monologo...*, quelle affermazioni di Philippe Ariès – che da parte mia trovo (ed è spesso il caso per quello che dice e fa Ariès in generale) più che problematiche:

«Si può fare un tentativo di storia del comportamento, cioè, di una storia psicologica, senza essere né uno psicologo né uno psicoanalista e mantenendosi a distanza dalle teorie, dal vocabolario e persino dai metodi della psicologia moderna, e nondimeno coinvolgere i veri psicologi sul loro terreno. Se si nasce storici, si diventa psicologi a modo proprio.»³⁵

Per dire in una frase la mia perplessità su questo punto, e perché non condivido la fiducia di Yerushalmi quando cita una simile frase per cercarvi forse qualche appoggio, mi chiedo che cosa possa voler dire “essere nati storici” (“Se si nasce storici...”), e autorizzarsene da un punto di vista epistemologico. E soprattutto, *concesso non dato*, supponendo che si possa fare, in simili condizioni, una storia psicologica, questo non basta per fare una storia della psicologia, ancor meno della psicoanalisi; e soprattutto non al punto in cui questa scienza, questo *progetto* di scienza, per lo meno, che

³⁵ *Ibid.*, p. 116.

si chiama psicoanalisi, pretende di trasformare lo statuto stesso dell'oggetto dello storico, la struttura dell'archivio, il concetto di "verità storica", o addirittura di scienza in generale, i metodi di decifrazione dell'archivio, l'implicazione del soggetto nello spazio che pretende di oggettivare, e in particolare la topologia di tutte le barriere interne/esterne che strutturano questo soggetto e fanno di lui un luogo di archivio in rapporto a cui nessuna oggettivazione è pura, né in verità rigorosamente possibile, cioè completa e terminabile. Anche uno storico classico delle scienze deve conoscere dall'interno il contenuto delle scienze di cui fa la storia. E se questo contenuto concerne proprio la storiografia, non è segno di buon metodo né di buona epistemologia autorizzarsi a metterlo tra parentesi. Ci si priva allora delle condizioni elementari, della stabilità semantica minima e quasi della grammatica che permetterebbero di parlare di ciò di cui si parla. Voler parlare della psicoanalisi, pretendere di fare la storia della psicoanalisi da un punto di vista puramente a-psicoanalitico, privo di ogni psicoanalisi al punto di credere di cancellarvi le tracce di ogni impressione freudiana, è come rivendicare il diritto di parlare senza sapere di cosa si parla, senza nemmeno volerne sentir parlare. Questa struttura non vale soltanto per la storia della psicoanalisi o per tutti i discorsi sulla psicoanalisi, vale almeno per tutte le scienze cosiddette sociali o umane, ma qui riceve una inflessione singolare a cui dobbiamo un po' avvicinarci.

In realtà, Yerushalmi sa bene che questa esterioresità gli è rifiutata. Lo sa troppo. Liberare il suo discorso da ogni pre-impressione freudiana, non è solo impossibile, sarebbe illegittimo. Ma poiché non vuole rinunciare a questa pretesa neutralità constativa e teorica, che lo *scholar* o lo storico classico pretendono di erigere a propria norma, ebbene, la posizione del suo discorso resta qui, in ogni caso nella maggior parte del suo libro e prima del *Monologo...*, doppia, equivoca, instabile, direi anche squisitamente tormentata. Votata alla denegazione, talvolta confessata nella sua stessa denegazione. Perseguitata e tradotta nello stesso tempo dai sintomi che richiedono irresistibilmente un postscriptum, ovvero quel *Monologo con Freud* che assomiglia – o finge di assomigliare – all'inizio di un'analisi e alla confessione di-

chiarata di un transfert. Che vi assomigli o finga di assomigliarvi, questo post-scriptum porta forse, in verità, nella sua stessa finzione, la verità del libro. Se ne trova traccia in particolare nel tremolio di un gesto e nell'instabilità di uno statuto: lo storico si difende dall'essere uno psicoanalista ma si difende anche dal *non essere* uno psicoanalista.

Prenderò solo due esempi proprio là dove presentano un doppio rapporto con l'archivio.

Il primo, l'*archi-esempio*, ci mostra il desiderio di uno storico ammirevole che vuole essere insomma il primo archivist, il primo a scoprire l'archivio, l'archeologo e forse l'arconte dell'archivio. Il primo archivist istituisce l'archivio per come deve essere, cioè non solo esibendone il documento, ma *stabilendolo*. Lo legge, lo interpreta, lo classifica. In questo caso, la posta in gioco è tanto più grave in quanto il documento risulta conservare questa iscrizione in forma di dedica che accompagna un dono reiterato, il regalo secondo, la restituzione della Bibbia Philippsohn da parte dell'archi-patriarca al patriarca della psicoanalisi, il regalo che Jakob figlio di R. Shelomoh Freid fa a Shelomoh Sigmund Freud, trentacinque anni dopo una circoncisione che egli inizia col ricordargli citando l'arca dell'Alleanza e le Tavole della Legge. Yerushalmi annuncia insomma che sarà il primo (*dopo Freud*), o addirittura il solo (*dopo Freud*) ad aprire, se non a possedere l'archivio di quello che lui chiama "un episodio cruciale". Vorrebbe essere qui, come si vedrà, il primo: il primo *dopo Freud*, il secondo primo, un figlio primogenito, il primo secondo e quindi per un momento solo con Freud, solo a condividere un segreto. (Non è certamente il solo né il primo che vuol essere il primo *dopo Freud* e quindi solo con Freud; ne abbiamo degli altri in Francia, in quella stirpe francese da cui Yerushalmi sembra voler – ma perché? – guardarsi come dalla peste).

Quindi, per quale ragione esita ancora? Perché è così imbarazzato sulla questione di sapere se procede come uno di quelli che più tardi chiamerà³⁶ gli «storici ordinari» («or-

³⁶ *Ibid.*, p. 163 «... issues from which ordinary historians have tended to shy away –...» La traduzione omette «ordinary» o piuttosto sostituisce

dinary historians») o piuttosto già come uno storico psicoanalista, detto altrimenti, in qualche modo, come un ereditiero nella stirpe dei patriarchi o archi-patriarchi di cui decifra per la prima volta e “propriamente” l’archivio? Dice due volte “propriamente” (*properly*). E pretende di non essere né un analista né un non-analista, denegando le due ipotesi assieme, quindi non denegandone alcuna, successivamente o simultaneamente. Ecco:

«C’è un episodio cruciale tra Jakob e Sigmund Freud la cui portata non è mai stata propriamente [*properly*] valutata [corsivo mio. J. D.], forse perché mette in gioco un testo ebraico mai, fino ad oggi, propriamente (*properly*) trascritto [Corsivo ancora mio. J. D.] (la grafia, va riconosciuto, è difficile da decifrare) e a fortiori mai convenientemente interpretato [*let alone adequately glossed*, corsivo mio.] (45). Ora, è l’unico testo canonico di Jakob Freud che ci sia giunto. Non avrò la pretesa di nobilitare la ricostruzione che seguirà con il glorioso epiteto di “psicoanalitica” (anche se non lo è meno di quanto altre pretendano di esserlo) [sarà infatti una lettura magnifica e illuminante. J. D.], e ammetto volentieri che, incentrata su un solo testo, sarà necessariamente parziale.»³⁷

Ecco ora l’esempio seguente, anche l’esempio di ciò che segue, un secondo esempio di prima-secondarietà, l’esempio di questo figlio primogenito, di questo secondo figlio primogenito di Jakob Freud, di questo doppio statuto di storico che si difende senza volersi difendere dall’essere senza essere psicoanalista. Yerushalmi ci dice al condizionale quello che direbbe, e che quindi dice, se si permettesse, e che quindi si permette, ovvero “il lusso di un termine tecnico preso dalla psicoanalisi – un esempio di “obbedienza differita” (*deferred obedience*)”: «se posso infine accordarmi il lusso di

questo epiteto con “generalmente” («...che gli storici preferiscono generalmente scartare:...»).

³⁷ *Ibid.*, p. 138. tr. fr. ancora leggermente modificata. Consiglio la lettura della nota 45 (p. 235) a quelli che fossero più interessati alla preoccupazione di Yerushalmi di segnare assieme la priorità e la proprietà esclusiva di questa lettura, quanto essa è appropriata e quanto le resta proprio. Questa nota riguarda la concorrenza di altre due trascrizioni, traduzioni e analisi.

un termine tecnico preso dalla psicoanalisi – un esempio di “obbedienza differita”.» Si tratta qui dell’obbedienza differita di Freud a suo padre, del patriarca all’archi-patriarca. (Si fa fatica a fermarne la catena e la scena: tra poco, dovremo forse parlare della “*deferred obedience*” di Yerushalmi all’uno come all’altro – e trarne qualche conseguenza).

Preziosa questione documentaria, ancora una volta, questione di scavo archeologico e di localizzazione d’archivio. Si tratta di una sola frase in una sorta di autobiografia intellettuale³⁸. Freud aggiunse questa frase, come un pentimento, solo nel 1935, un anno dopo il primo abbozzo del *Mosè...* È necessario sapere che questa frase è stata omessa, “accidentalmente”, dice la *Standard Edition*, nelle *Gesammelte Werke* del 1948; ed essa non compariva nemmeno, e per ragioni evidenti, nella traduzione francese di Marie Bonaparte del 1928³⁹. Ma questa omissione è mantenuta nelle edizioni ulteriori, almeno fino al 1950. Si può allegare questa piccola nota filologica al dossier che Freud stesso istruisce nel capitolo sei della seconda parte del suo *Mosè...*⁴⁰, nel corso di quelle pagine così ricche sull’archiviazione, la tradizione orale e la tradizione scritta, l’esegesi biblica, la storiografia e tutte le *Entstellungen*, tutte le deformazioni di un testo che egli paragona a dei delitti. Cito ora la frase aggiunta nel 1935 da Freud, così come citata da Yerushalmi:

³⁸ «*Selbstdarstellung Die Frage der Laienanalyse*», dapprima pubblicato in *Die Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, nel 1925. Testo comparso per la prima volta in traduzione presso le edizioni Gallimard con il titolo francese *Ma vie et la psychanalyse* (1928), tr. di Marie Bonaparte, poi, sempre da Gallimard con un altro titolo, *Sigmund Freud présenté par lui-même*, tr. di F. Cambon, infine da Puf (1992; T. XVII delle *Euvres Complètes*) con il titolo *Autoprésentation*. In inglese: *An Autobiographical Study*, T. XX, p. 8.

³⁹ *Idées*, NRF p. 14. Si ripara a questa omissione nell’edizione Puf che abbiamo appena citato, p. 56: “Il fatto di immergermi precocemente nella storia biblica, appena imparata l’arte della lettura, ha determinato in modo persistente, come ho riconosciuto molto più tardi, l’orientamento del mio interesse”. (tr. di P. Cotet e R. Lainé).

⁴⁰ *Op. cit.*, tr. fr. pp. 113-115 (*OSF*, 11, p. 368 e sgg.).

«Il fatto che mi immergessi molto presto [*My deep engrossment*], appena terminato l'apprendimento della lettura, nello studio della storia biblica, ha determinato in maniera duratura, come mi sono reso conto molto più tardi, l'orientamento dei miei interessi.»⁴¹

Yerushalmi interpreta quindi il documento costituito da questa aggiunta, dieci anni dopo la prima edizione: «Ora, dice, quest'ultima frase non appariva nella prima edizione. Fatto rivelatore, Freud l'ha aggiunta nel 1935, un anno dopo aver terminato la prima versione manoscritta dell'*Uomo Mosè*. Infatti, solo allora capisce, e riconosce pienamente, l'influenza decisiva che ha esercitato su di lui lo studio della Bibbia. In questo senso *L'uomo Mosè e la religione mono-teistica* rappresenta proprio un compimento tardivo del mandato di Jakob Freud o – per dirla altrimenti e se posso infine concedermi il lusso di un termine tecnico preso dalla psicoanalisi – un esempio di “obbedienza differita” (“*deferred obedience*”).»⁴²

Che cosa pensare di questa “*deferred obedience*”? (Noto in primo luogo tra parentesi che la frasetta sul «*deep engrossment in the Bible*» era immediatamente seguita da un'altra che Yerushalmi non cita. Considerandola legittimamente estranea al suo obiettivo, taglia proprio prima. Questa frase dichiarava, dalla prima edizione, la speranza ammirata e affascinata che Freud nutrì molto presto per quello che le “teorie di Darwin” – non nomina qui Lamarck – potevano allora promettere per l'avvenire della scienza).

In questo concetto di “obbedienza differita”, si può esser tentati di riconoscere una delle chiavi o, se preferite, uno dei sigilli di questo *archeion*, intendo questo libro di Yerushalmi, almeno in quanto libro d'archivio sull'archivio. In realtà, la chiave o il sigillo, ciò che segna e fa leggere, è meno un concetto, il concetto freudiano di “obbedienza differita”, che la sua messa in opera da parte di Yerushalmi. Que-

⁴¹ *Op. cit.*, p. 150, tr. leggermente modificata.

⁴² *Ibid.*

sta messa in opera prende il concetto senza prenderlo, lo utilizza senza utilizzarlo: lo “menziona” (*mentions*) piuttosto di “usarlo” (*user*), direbbe un teorico degli *speech acts*; ne fa un concetto (*Begriff*) che a sua volta afferra senza cogliere, comprende senza prendere. E il doppio gesto di qualcuno che assieme intende assumere e non assumere la responsabilità teorico-scientifica di un simile concetto, è proprio la scena di «lusso» descritta dalla civetteria condizionale: «...se posso infine concedermi il lusso di un termine tecnico preso dalla psicoanalisi – un esempio di “obbedienza differita”». Il gioco di questo lusso è allo snodo tra la verità e la finzione. Assicura, mi sembra, l’unità di questo libro in quanto articola assieme quattro capitoli di “*scholarship*”, che si vogliono conformi alle norme tradizionali della scientificità, e un ultimo capitolo di monologo fittivo – con uno spettro che, almeno apparentemente, non risponde più. Ma l’ultimo capitolo, quello più fittivo, non è certamente il meno vero. A modo suo, anche se non la dice, *fa* la verità, nel senso in cui Agostino poteva dirlo della confessione. Ci ispira altre cose sulla verità della verità: sulla storia della verità, come sulla verità della differenza enigmatica che Freud ha voluto segnare tra “verità materiale” e “verità storica”. Non immagino miglior introduzione alla questione dell’archivio, oggi; che lo stesso gioco di questa differenza vertiginosa.

Il «lusso» di questa “*deferred obedience*”, come collega, a mio parere, i due tempi di questo libro? La storia di questo concetto (*nachträgliche Gehorsam*, “obbedienza posteriore”), così come Yerushalmi la ritraccia in qualche linea, risale a *Totem e Tabù*⁴³. Freud vi nota che «Morto, il padre divenne più forte di quanto fosse stato da vivo [...] nella situazione psichica dell’“obbedienza differita”, che conosciamo così bene attraverso la psicoanalisi.»*

⁴³ Si tratta di un passaggio che avevo recentemente tentato di interpretare, nel suo rapporto con l’origine della legge e attorno a *Vor dem Gesetz* di Kafka. Cfr. “Préjugés. Devant la loi”, in *La faulté de juger*, Minuit, Paris 1935.

* (*OSF*, 7, p. 147) [n.d.r.].

Da questa messa in scena molto convincente, Yerushalmi trae tutte le conseguenze. Proveniente da *Totem e Tabù*, il concetto “tecnico” della “obbedienza differita” (*deferred obedience*) si vede questa volta preso e trasferito, anche in questo caso con il ritardo richiesto, su Freud stesso, il Freud autore del *Mosè*... La docilità differita diventa qui quella di Sigmund verso Jakob, suo padre:

«Nello scrivere *L'uomo Mosè e lo religione monoteistica*, non solo obbedisce infine al padre e si immerge nello studio intenso della Bibbia, ma, grazie all'interpretazione che ne dà, arriva a preservare la sua indipendenza nei confronti del padre. Rifiuta la “verità materiale” del racconto biblico, ma gode nello scoprirvi una “verità storica”...»⁴⁴

«Cosa dobbiamo concluderne?», chiede allora Yerushalmi prima di fare l'elogio di Lou Andreas-Salomé che dice di aver letto nel *Mosè*... una nuova forma di «ritorno del rimosso», questa volta non sotto la forma di “fantasmi sorti dal passato” (*phantoms out of the past*)⁴⁵ ma di quello che si potrebbe chiamare un “trionfo della vita”. La sopravvivenza non significa più la morte e il ritorno dello spettro, ma il sopravvivere di un eccesso di vita che resiste all'annientamento («*the survival of the most triumphant vital elements of the past*»).

Ora qualche pagina più in là, all'apertura del *Monologo*..., Yerushalmi osa indirizzarsi a Freud. Parla quindi a uno di questi “fantasmi sorti dal passato” [*“phantoms out of the past”*]. Questo nuovo «scholar» sembra provenire diretto da *Hamlet*: «*Thou art a Scholler; speake to it Horatio*». Apostrofa senza giri di parole lo spettro paterno del Professor Freud. Scena poco comune e forse senza precedenti nella storia della psicoanalisi. Non posso render giustizia, come vorrei, né alla ricchezza intricata né all'ironia senza fondo di questo *Monologo* inaudito nel corso del quale uno storico ha

⁴⁴ *Ibid.*, p. 151 (tr. modificata).

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 151-152 (tr. modificata).

osato superare un limite davanti al quale degli “storici ordinari” (*ordinary historians*)⁴⁶ si sono sempre lasciati intimidire. Mi limiterò quindi, ancora una volta, all’istanza dell’archivio. E forse non insegnerò niente all’autore di questo grande *Monologo...* rischiando qualche osservazione che, obbedendo a mia volta, raggrupperò sotto il titolo “*docilità differita*” (*deferred obedience*).

Quale? Non (1.) l’obbedienza “posteriore” di cui parla Freud in *Totem e Tabù*, non (2.) quella di cui parla Yerushalmi (quella di Sigmund verso Jakob, suo padre), ma proprio (3.) la docilità differita di Yerushalmi nei confronti di Freud.

Descriviamo questo tempo della ripetizione con le parole che Yerushalmi riserva a Freud:

1. Yerushalmi a sua volta si indirizza infine e in ritardo (“*belatedly*”) al fantasma di Freud con un rispetto filiale.

2. Si “immerge” a sua volta nello “studio intensivo della Bibbia”.

3. “Mantiene la propria indipendenza”. Mimando un parricidio doppiamente fittivo, discute aspramente con un maestro di cui accetta le regole e le premesse psicoanalitiche. Interiorizza anche il discorso del patriarca, almeno lo “stando a quanto lei dice” (“*according to you*”) del *ledidakh*, *terminus technicus* talmudico. Tutti questi segni ce lo ricordano, Yerushalmi “obbedisce infine al padre”, anche lui, che lo voglia o no. Si identifica con lui interiorizzandolo come un fantasma che parla in lui prima di lui. Gli offre l’ospitalità e arriva fino a confessargli non senza fervore: «lei esiste davvero e resta per me stranamente presente» (*you are real, and, for me, curiously present*)⁴⁷.

Ora questo fantasma, non dimentichiamolo, è anche il fantasma di un esperto in fantasmi. L’esperto un giorno aveva sottolineato che la cosa più interessante nella rimozione è quello che non si riesce a rimuovere. Il fantasma così fa la

⁴⁶ *Ibid.*, p. 163.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 154.

legge – anche e più che mai quando lo si contesta. Come il padre di Amleto dietro la sua visiera, e grazie a un *effetto di visiera*, lo spettro vede senza essere visto. Ristabilisce così l'eteronomia. Si vede confermato e ripetuto dalla contestazione stessa che si pretende di opporgli. Detta perfino le parole a colui che a lui si indirizza, ad esempio la strana parola “*engrossment*”: dopo averla utilizzata per tradurre la tarda confidenza di Freud a proposito del suo essere impregnato di cultura biblica, Yerushalmi la applica ora a se stesso, deliberatamente o no, per descrivere il suo stesso investimento in quest'archivio di Freud diventato come una Bibbia per lui, una Bibbia spettrale. Parla del suo stesso “*engrossment*”: attraverso o nel corpus di Freud. In un gesto in cui è impossibile discernere tra l'amore e l'odio, ma anche tra i loro doppi simulacri, Yerushalmi si giustifica dolorosamente, laboriosamente, con Freud, si direbbe quasi chiedendogli scusa. Ricorda anche, se bisogna credergli, che, a differenza degli altri eredi e dei figli cattivi, non ha cercato i segreti o le debolezze del maestro, di colui che resta, come Goethe, attraverso le «note autobiografiche» «a *careful concealer*», «un uomo che si nascondeva accuratamente»:

«Non ho frugato nella sua vita in cerca di falle. Quelle scoperte da altri in questi ultimi anni, non hanno intaccato in nulla la mia passione (“*my engrossment*”) per la sua opera fuori dal comune che, anche lei, continua a inseguirmi “come un'anima in pena” (“*like an unlaid ghost*”).»⁴⁸

Naturalmente, secondo ogni apparenza, si crede di saperlo, *il fantasma non risponde*. Non risponderà mai, Yerushalmi non l'ignora. Forte di più di una ragione, Freud non riprenderà mai la parola.

1. Non risponderà più in avvenire perché aveva già risposto, e questo anche se Yerushalmi vuol sentirlo direttamente dalla sua bocca – a Morselli ad esempio, più di un secolo prima.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 155-156.

2. Non risponderà più perché sarà stato nella posizione di avere, *già, sempre* risposto.

3. Non risponderà più perché è un fantasma, quindi un morto.

4. Non risponderà più perché è il fantasma di un analista; e forse perché l'analista deve ritirarsi verso questa posizione spettrale, il posto del morto, a partire dalla quale, lasciando parlare, fa parlare, rispondendo solo per tacere, tacendo solo per lasciare la parola al paziente, il tempo di trasferire, di interpretare, di lavorare.

Ecco almeno quello che *crediamo di sapere*, ecco l'apparenza: l'altro non risponderà più. Ora malgrado queste necessità, malgrado queste evidenze e queste certezze accreditate, malgrado tutte le rassicuranti assicurazioni che un tale sapere o un tale credere-di-sapere ci dispensano, attraverso di loro il fantasma continua a parlare. Forse non risponde ma parla. Parla, un fantasma. Che vuol dire questo? In primo luogo o in modo preliminare, vuol dire che senza rispondere dispone di una risposta, un po' come una segreteria telefonica (*answering machine*) la cui voce sopravvive al suo momento di registrazione: chiamate, l'altro è morto, ora, che lo sappiate o no, e la voce vi risponde, in modo molto preciso, talvolta allegramente, vi istruisce, può anche darvi delle istruzioni, fare delle dichiarazioni, indirizzarvi delle domande, delle preghiere, delle promesse, delle ingiunzioni. Supponendo, *concesso non dato*, che un vivente non risponda mai in modo assolutamente vivente e infinitamente adeguato, senza il minimo automatismo, senza che una tecnica di archivio debordi mai la singolarità dell'evento, sappiamo in ogni caso che una risposta spettrale (quindi istruita da una *techne* e inscritta in un archivio) è sempre possibile. Non ci sarebbe né storia né tradizione né cultura senza questa possibilità. È di questo che parliamo qui. In verità è di questo che dobbiamo rispondere.

Qui non possiamo ricostruire lo scambio *virtuale* di domande-risposte impegnate in questo *Monologo...* a proposito del *contenuto* stesso *del Mosè...* Questa discussione talmudico-psicoanalitica è appassionante e appassionata. Ma non si può dire allora, *a priori*, che dia ragione a Freud?

Non si può pretendere che la struttura stessa della scena, la logica formale degli argomenti, la topologia e la strategia degli interlocutori (viventi o spettrali) *dia ragione* a Freud, proprio là e forse soprattutto là dove ha torto, dal punto di vista della “verità materiale”? Proprio là dove il morto sarebbe nuovamente messo a morte, Freud come tanti altri, da Laio a Mosè? Proprio là dove è accusato di tante mancanze da colui che va *ripetendo* “Ancora una volta (*I repeat*): non la biasimo?»⁴⁹

«Rendere giustizia». Ancora una volta, vorrei infatti ma non potrei *rendere giustizia* all’intensa e ricca discussione che questo *Monologo...* finale mette in scena. Se devo arnarmi nel farlo, come sembra sfortunatamente inevitabile, ciò non dipende soltanto da questi o quei limiti (personali, fattuali, ahimè reali), non dipende nemmeno dalla mancanza di tempo. Questa “ingiustizia” fatale dipende dalla necessità di *dar ragione, a priori*, a chi occupa qui la *posizione* di Freud. Ecco di quale strana violenza vorrei parlare (anche per scrupolo di giustizia, infatti sarò forse ingiusto per scrupolo di giustizia) proprio rendendomene a mia volta *a priori* colpevole.

Simultaneamente fittivo ed effettivo, serrato, drammatico, generoso e implacabile nello stesso tempo, questo *Monologo...* non priva l’altro del suo diritto alla parola. Non si può dire senza ingiustizia che Freud non abbia la parola. È in un certo modo il primo a parlare e l’ultima parola gli è proposta. La parola gli è *lasciata, data o prestata*. Ci vorrebbero ore per giustificare questa o quella di queste ultime tre parole. Quello che qui mi interessa, in primo luogo, è la fatalità quasi *formale* di un effetto performativo.

(Dovrò quindi limitarmi a questa *formalità* rinunciando alla discussione dettagliata del contenuto delle analisi. Ma prima di ritornare a questa fatalità di struttura, vorrei, almeno tra parentesi e a titolo indicativo, dare un unico esempio di quello che questa discussione potrebbe essere). All’i-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 183.

nizio del *Monologo...*⁵⁰, appoggiandosi su alcune citazioni del Midrash, Yerushalmi propone una prima conclusione al “Professor Freud”:

«Se Mosè fosse stato effettivamente (*actually*) ucciso dai nostri antenati, non solo l’omicidio non sarebbe stato rimosso (*repressed*) ma – al contrario – sarebbe stato tenuto a mente (*remembered*) e registrato [archiviato, *recorded*], con uno zelo implacabile, nei dettagli più percettibili, come l’esempio quintessenziale ed estremo del peccato di disobbedienza d’Israele.»

È in questo libro, mi sembra, il nervo dell’argomentazione. Ora per affermare questo, Yerushalmi deve ancora supporre che tra l’atto di memoria o di archiviazione da una parte e la rimozione dall’altra, la contraddizione resti irriducibile. Come se non si potesse, propriamente, ricordare e archiviare quello che si rimuove, archivarlo rimuovendolo (infatti la rimozione è una archiviazione), cioè archiviare *altrimenti*, rimuovere l’archivio archiviando la rimozione; *altrimenti*, naturalmente, e qui sta tutto il problema, dei modi dell’archiviazione corrente, cosciente, patente; *altrimenti*, cioè secondo le vie che hanno richiesto la decifrazione psicoanalitica, in verità la psicoanalisi stessa. Come Yerushalmi può essere sicuro che l’assassinio in questione non sia stato abbondantemente ricordato e archiviato (*remembered and recorded*) nella memoria d’Israele? Come può pretendere di fare la *prova* di un’assenza di archivio? Come si fa in generale la prova di un’assenza di archivio, se non facendo affidamento su delle norme classiche (presenza/assenza di referenza letterale ed esplicita a questo o a quello, a un questo o a un quello che si suppongono identici a loro stessi, e semplicemente assenti, *attualmente* assenti, se essi non sono semplicemente presenti, *attualmente* presenti; come e perché non tener conto di archivi *inconsci*, e più in generale *virtuali*)? Ora Yerushalmi sa molto bene che l’intenzione di Freud è di analizzare, attraverso l’apparente assenza di me-

⁵⁰ *Ibid.*, p. 161 (tr. modificata).

moria e di archivio, tutti i tipi di sintomi, segni, figure, metafore e metonimie che attestano, almeno virtualmente, una documentazione archivistica là dove lo “storico ordinario” non ne identifica alcuna. Che lo si segua o no nella sua dimostrazione, Freud ha preteso che l’assassinio di Mosé abbia *effettivamente* lasciato degli archivi, dei documenti, dei sintomi nella memoria ebraica e anche nella memoria dell’umanità. Semplicemente i testi di questo archivio non sono leggibili secondo le vie della “storia ordinaria” ed è questo tutto l’interesse della psicoanalisi, se ne ha uno.

Andiamo oltre e restiamo il più vicino possibile all’esempio scelto da Yerushalmi che ha il coraggio e il merito, anche la temerarietà, di citare non solo la Bibbia ma dei “rabbini del Midrash” ancor più “espliciti” della Bibbia nel testimoniare *almeno di un tentativo di assassinio*:

«Ma tutta l’assemblea parlava di lapidarli (Numeri 14, 10). Chi quindi? Mosè ed Aronne. [Ma il versetto prosegue] *quand’ecco la gloria del Signore apparve [a tutti i figli d’ Israele sul Tabernacolo di convegno]*. Questo ci insegna che loro [gli Israeliti] lanciavano delle pietre e che la Nube [della gloria del Signore] le intercettava.»⁵¹

Yerushalmi sembra concluderne – e voler convincerne il professor Freud – che se, in realtà, hanno proprio voluto uccidere Mosè (ed Aronne), e se questa intenzione è proprio rimasta nella memoria e nell’archivio, quello che conta è che gli Israeliti non l’abbiano “effettivamente (*actually*) ucciso”. Questa conclusione sembra doppiamente fragile. E anche dal punto di vista del Midrash in questione. In primo luogo, senza aver bisogno di convocare ancora la psicoanalisi, si deve riconoscere che se l’omicidio non ha avuto luogo, se è rimasto virtuale, se ha soltanto fallito nell’aver luogo, *l’intenzione di uccidere fu effettiva, attuale, e in verità compiuta*. C’è stato passaggio all’atto, le pietre furono lanciate in realtà, continuavano ad essere lanciate mentre solo l’intervento di-

⁵¹ *Ibid.*, p. 161 (tr. modificata).

vino le intercettava. In nessun momento il crimine fu interrotto dagli Israeliti stessi che sarebbero rimasti sospesi nella loro intenzione o avrebbero rinunciato davanti al peccato. Non c'è quindi soltanto stata *intenzione* ma *tentativo* di omicidio, tentativo *effettivo, attuale*, che solo una causa esterna (un giurista direbbe un accidente) ha evitato. In secondo luogo, e questa volta tenendo conto di una logica psicoanalitica, che differenza c'è tra un omicidio e una intenzione di uccidere (soprattutto se quest'ultima passa all'atto, ma anche se non lo fa, anche se l'intenzione non diventa tentativo di omicidio)? L'omicidio inizia con l'intenzione di uccidere. L'inconscio ignora qui la differenza tra virtuale e attuale, intenzione e azione (anche un certo giudaismo, del resto) o almeno non si regola sul modo in cui la coscienza (come il diritto o la morale che vi si accorda) distribuisce i rapporti del virtuale, dell'intenzionale e dell'attuale. Di questo, non si sarà mai finito, non si è in verità cominciato a trarre tutte le conseguenze etnico-giuridiche. Ad ogni modo, dell'intenzione di uccidere, del passaggio all'atto di questo voler-uccidere (come attestato dai testi citati dallo Yerushalmi, in particolare questo singolare *midrash*), l'inconscio può aver conservato la memoria e l'archivio - anche se c'è stata rimozione; infatti una rimozione archivia anche ciò di cui dissimula o incrypta l'archivio. Per di più, si vede bene che la rimozione non è stata così efficace: la volontà di uccidere, il passaggio all'atto e il tentativo di omicidio sono confessati, sono letteralmente iscritti nell'archivio. Se Mosè non è stato ucciso, è soltanto grazie a Dio. Lasciati a loro stessi, gli Israeliti, che volevano uccidere Mosè, l'avrebbero ucciso: hanno fatto di tutto per ucciderlo.

Yerushalmi dichiarava più sopra⁵²: «La questione vitale resta quella di sapere se, nella ipotesi in cui Mosè fosse stato messo a morte nel deserto, ciò *stesso* (sottolineato, *this*) sarebbe stato dimenticato o dissimulato.» E tutto nel suo testo risponde *no*. Ora invece di significare, come crede di po-

⁵² *Ibid.*, p. 160 (tr. modificata).

terlo pretendere, che se non ha lasciato archivio, allora l'omicidio non ha avuto luogo, basta leggere i testi che cita lui stesso per concludere il contrario: l'intenzione di uccidere è stata effettiva, il passaggio all'atto anche, questo ha lasciato un archivio e anche se non ci fosse stato passaggio all'atto, l'inconscio avrebbe potuto conservare l'archivio della pura intenzione criminale, della sua sospensione e della sua rimozione. Possiamo dirlo, sembra, senza dover prendere posizione su niente (non lo faccio) ma con la sola lettura logica di tutta questa argomentazione. E per capire, attraverso e al di là della psicoanalisi, nella sua più grande generalità, il campo problematico di un *archivio del virtuale*. La topologia e la nomologia che abbiamo analizzato fino a questo momento potevano implicare, come condizione assolutamente indispensabile, la *piena ed effettiva attualità* dell'aver-luogo, la realtà, come si dice, dell'evento archiviato. Che ne sarà quando occorrerà sottrarre il concetto di virtualità alla coppia che lo oppone all'attualità, all'effettività o alla realtà? Si dovrà continuare a pensare che non c'è archivio pensabile per il virtuale? Per ciò che accade nello spazio e nel tempo virtuali? È poco probabile, questa mutazione è in corso, ma bisognerà, per tener conto in modo rigoroso di quest'altra virtualità, abbandonare o ristrutturare interamente il nostro concetto ereditato di archivio. Sarà arrivato il momento di accettare una grande agitazione nel nostro archivio concettuale, e di incrociarvi una "logica dell'inconscio" con un pensiero del virtuale che non sia più limitato dall'opposizione filosofica tradizionale dell'atto e della potenza.

Ritorniamo adesso a quello che chiamavamo poco fa la costrizione fatale e *formale* di un effetto performativo. Questo effetto dipende da ciò che *fa* il firmatario del *Monologo...* nella scena che egli crede di poter organizzare, giocandovi o assumendovi un certo ruolo. Questo effetto sembra dar ragione al fantasma, proprio là dove quello potrebbe, forse, aver torto e perdere nel conflitto delle argomentazioni. Infatti la scena ripete effettivamente, ed è troppo evidente, tutto quello che Freud dice sia del ritorno dei fantasmi sia, per servirmi delle stesse parole di Yerushalmi, del

«teso antagonismo tra Padre e figlio»⁵³ [*tense agon of Father and son*]. Si potrebbe mostrarlo in dettaglio. Una simile ripetizione testimonia di quella “verità storica” che nessuna mancanza alla “verità materiale” intaccherà mai. Quello che conferma o dimostra una certa verità del Mosè... di Freud, non è il libro di Freud, né gli argomenti che vi si espongono, con maggiore o minore pertinenza. Non è più il contenuto di questo “romanzo storico”; è la scena di lettura che esso provoca e nella quale il lettore si trova in anticipo iscritto. Ad esempio in un monologo fittivo che, leggendo, contestando o interpenando Freud, ripete in modo esemplare la logica dell’evento di cui il romanzo storico aveva descritto lo spettro e “performato” la struttura. Il Freud di questo *Mosè di Freud* [*Freud’s Moses*] è proprio il *Mosè di Yerushalmi* [*Yerushalmi’s Moses*]. Lo strano risultato di questa ripetizione performativa, l’incontenibile effettuazione di questo *enactment*, quello che essa non può mancare di dimostrare in ogni caso, è che l’interpretazione dell’archivio (qui, ad esempio, il libro di Yerushalmi) può chiarire, leggere, interpretare, stabilire il proprio oggetto, ovvero un’eredità data, solo inscrivendosi, cioè aprendolo e arricchendolo abbastanza da prendervi posto a pieno diritto. Non c’è meta-archivio. Il libro di Yerushalmi, ivi compreso il suo monologo fittivo, appartiene ormai al corpus di Freud (e di Mosè, ecc ...) di cui *porta* anche il nome. Che anche questo corpus e questo nome restino spettrali, questa è proprio, forse, una struttura generale di ogni archivio. Incorporandosi il sapere che si espone a suo proposito, l’archivio aumenta, si ingravida, guadagna in *auctoritas*. Ma perde nello stesso tempo l’autorità assoluta e meta-testuale a cui potrebbe pretendere. Non si potrà mai oggettivarlo senza resto. L’archivista produce dell’archivio, ed è questo il motivo per cui l’archivio non si chiude mai. Si apre a partire dall’avvenire.

Come pensare questa ripetizione fatale, la ripetizione in

⁵³ *Ibid.*, p. 179.

generale nel suo rapporto con la memoria e l'archivio? È facile percepire, se non interpretare la necessità di un simile rapporto, se almeno, come si è sempre naturalmente tentati di fare, si associa l'archivio con la ripetizione e la ripetizione con il passato. Ma qui si tratta di avvenire e dell'archivio come esperienza irriducibile dell'avvenire.

Ora, se c'è un solo tratto su cui Yerushalmi resta intrattabile, se c'è una affermazione sottratta a ogni discussione (psicoanalitica o talmudica), un'affermazione incondizionata, è l'affermazione dell'*a-venire* (preferisco dire dell'avvenire che del futuro per alludere alla venuta di un evento piuttosto che verso un qualche presente futuro). L'affermazione dell'*a-venire*, quindi: non è una tesi positiva. Non è nient'altro che l'affermazione stessa, il "sì" in quanto condizione di ogni promessa e di ogni speranza, di ogni attesa, di ogni performatività, di ogni apertura all'avvenire, qualunque esso sia, per la scienza o per la religione. Questa riaffermazione di Yerushalmi sarei pronto a sottoscrivere senza riserve. Con una punta di inquietudine, in fondo a me stesso, una sola punta di inquietudine, su un unico punto che non è uno qualsiasi. Lo preciserò tra un istante. Quest'unico punto si riassume proprio nell'Unico, nell'unità dell'Uno e dell'Unico.

La stessa affermazione dell'avvenire si ripete a più riprese. Ritorna almeno secondo tre modalità, che assicurano anche tre luoghi di apertura. Darò loro il nome di *porte*.

Le tre porte dell'avvenire si assomigliano tanto da trarre in inganno, certo, ma differiscono tra di loro: almeno in questo, cioè il fatto che girano regolarmente sui loro cardini per aprirsi l'una sull'altra. La loro topologica resta quindi *sconcertante*. Si ha sempre il sentimento di smarrirsi ritornando sui propri passi. Che fa una porta quando si apre su una porta? E soprattutto su una porta che si è *già* varcata, al *passaggio* (di quello) che viene?

Parlando di queste porte, penso o piuttosto mi figuro Walter Benjamin. Nelle sue *Tesi di filosofia della storia*, designa la "piccola porta" attraverso cui il Messia può passare, "in ogni secondo". E ricorda anche che, "per gli Ebrei l'avvenire non diventa però un tempo omogeneo e vuoto". Che

cosa può aver voluto dire? O, per il momento almeno, che cosa possiamo capire o far dire a questa osservazione sulla porta di un avvenire il cui tempo non sarebbe omogeneo?

Permettetemi quindi di localizzare e identificare quelle che chiamo le tre porte dell'avvenire, così come ritengo di poterle contare nel *Monologo* con Freud.

L'ultima porta si apre, naturalmente, all'ultima frase del libro. Posto notevole e necessario, decisivo anche là dove non si decide nulla. Quest'ultima porta non prende per caso la forma di una promessa, la promessa di un segreto custodito. Che cosa succede quando uno storico promette di custodire il segreto a proposito di un archivio da stabilire? Chi lo fa? È ancora uno storico? A chi promette? Davanti a chi? Davanti a quale legge? Davanti a quale spettro e a quale testimone Yerushalmi fa finta di impegnarsi per l'avvenire a mantenere segreta la parola di Freud quando gli dichiara, ed è l'ultima frase del libro: "Per favore, caro Professore, me lo dica, prometto di non rivelare a nessuno la sua risposta"?

Colui che promette un segreto a uno spettro, come oserrebbe ancora chiamarsi storico? Non lo si crederebbe, anche se fingesse di rivolgersi al Professore come a un collega o a un maestro. Lo storico parla solo del passato, lo dice lo stesso Yerushalmi alla fine del primo testo che ho letto di lui a proposito di quei marrani con cui mi sono sempre segretamente identificato (non lo dite a nessuno) e la cui storia cripto-giudaica assomiglia in fondo molto a quella della psicoanalisi. A proposito degli "ultimi marrani", Yerushalmi scrive: «Ma lo sono veramente [gli ultimi]? La storia, come si è visto recentemente, non è sempre razionale, ed è raramente prevedibile. *L'avvenire, malgrado le apparenze, resta sempre aperto. Il compito dello storico, fortunatamente, consiste nel cercare di comprendere il passato. È tempo che lo storico si ritiri e lasci parlare le immagini.*»⁵⁴ Alla data di questo testo sui marrani (e Yerushalmi data sempre due volte nel momento in cui firma e archivia i propri lavori, secondo due calendari, l'ebraico e l'altro), si tratta per lui di

⁵⁴ *Marranes*, Édition de la différence, 1992, p. 44; corsivo mio.

lasciar parlare le immagini in un libro di fotografie, ovvero un'altra specie di archivio. Ma ogni volta che uno storico in quanto tale "si ritira e lascia parlare...", ad esempio uno spettro fotografico o il fantasma di Freud nel monologo, è segno di un rispetto davanti all'avvenire dell'avvenire. Allora non sarebbe più storico. Non c'è storia o archivio dell'avvenire, dice il buon senso. Uno storico in quanto tale non guarderebbe mai l'avvenire che in fondo non lo riguarda nemmeno. Ma vi è, il che vorrebbe dire altra cosa, uno storico della promessa, uno storico della prima porta?

La *seconda porta* lascia aperta all'avvenire una doppia definizione: sia quella della giudaicità, sia quella della scienza. Definizione aperta a un avvenire radicalmente *a venire*, cioè indeterminato, determinato soltanto da questa apertura dell'avvenire. Indeterminazione potentemente e doppiamente potenziata, indeterminazione *en abîme*.

Infatti, da una parte, indetermina una indeterminazione attraverso l'altra (la giudaicità attraverso la scienza e la scienza attraverso la giudaicità). Cito una seconda volta questo passaggio essenziale: "Professor Freud, arrivato a questo punto, mi sembra futile chiederle se la psicoanalisi è proprio, geneticamente o strutturalmente, una scienza ebraica; lo sapremo, *supponendo che questo sia mai oggetto di sapere (that we shall know, if it is at all knowable)* [Corsivo mio, J. D.], solo quando sarà stato fatto molto lavoro futuro. Molto dipenderà, naturalmente, dal modo in cui dovranno essere definiti gli stessi termini *ebraico* e *scienza*." ("*Much will depend, of course, on how the very terms Jewish and science are to be defined.*") Questa osservazione seguiva una allusione a "molte ricerche" [*"much future work"*] ancora da condurre e apriva all'infinito la beanza (*béance*) del futuro nel quale la possibilità stessa del sapere restava condizionale ("*if it is at all knowable*"). Detto altrimenti, la definizione dei due termini dipende dall'avvenire. In questa equazione a due incognite, solo l'avvenire della scienza, in particolare quello della psicoanalisi, dirà se questa scienza è ebraica perché ci dirà che cosa è la scienza e che cos'è la giudaicità. Ma solo l'avvenire del giudaismo (o piuttosto dell'intermi-

nabile giudaicità) potrà guidare e precedere una scienza del giudaismo (*judaism*) (o piuttosto della giudaicità, *jewishness*), o addirittura una scienza ebraica. Ora dato che l'avvenire della scienza può quindi essere correlativo della giudaicità, ci sono tutti i rischi, o tutte le possibilità, che in questa aporia logica, la domanda sia destinata a rimanere senza risposta; senza risposta almeno nella forma della conoscenza teorica o della *épistémé*.

Da qui, *d'altra parte*, una seconda potenza di indeterminazione. Essa è leggibile in alcune parole lasciate in sospeso che lasciano aperta una possibilità: che quella doppia domanda che lega la giudaicità e la scienza *non dipenda dal sapere* e sia eterogenea a ogni constatazione teorica: «supponendo che questo sia mai oggetto di sapere», «*that we shall know, if it is at all knowable*». Di quello che lega la scienza e la giudaicità, di ciò che stabilisce e garantisce questi concetti (e quindi quelli di archivi che ne dipendono), non possiamo ancora dire niente di pertinente, arrivati a queste ultime righe del libro. Niente che sembri scientificamente rilevante. Detto di passaggio, ecco chi neutralizza o forse invalida tutto quello che Yerushalmi ha voluto dimostrare fino a qui. Ecco chi lo minaccia nel suo valore teorico se non nel suo effetto drammatico o nella sua ricchezza performativa.

Ma c'è qualcosa di più grave e forse di meglio: in avvenire, è proprio possibile che la soluzione di questa equazione a due incognite non dipenda più dal sapere teorico, cioè da un teorema di tipo constativo. È quello che suggerisce il "supponendo che questo sia mai oggetto di sapere". Questa sospensione epocale raccoglie in un atto tutta l'energia del pensiero, un'energia di virtualità, per una volta (*enérgeia di una dynamis*). L'intensità di questa sospensione dà la vertigine – e dà la vertigine dando la sola condizione perché l'*a-venire* resti ciò che è: a venire. La condizione perché l'*a-venire* resti a venire, è che non solo non sia conosciuto ma che non sia *conoscibile come tale*. La sua determinazione non dovrebbe più dipendere dall'ordine del sapere o da un orizzonte di pre-sapere ma da una venuta o da un evento che si *lascia* o si *fa* venire (senza niente *veder venire*) in una

esperienza eterogenea a ogni constatazione, come a ogni orizzonte di attesa come tale: cioè a ogni teorema stabilizzabile in quanto tale. Si tratta di questo performativo a venire il cui archivio non ha più nessun rapporto con la registrazione di ciò che è, della presenza di ciò che è o sarà stato *attualmente* presente. Chiamo questo *il messianico* e lo distinguo radicalmente da ogni messianismo.

La *terza porta* è anche la prima e l'abbiamo già varcata. Alcune pagine prima, Yerushalmi aveva esposto la domanda dell'avvenire o dell'immortalità di Edipo. Quello che aveva opposto a Freud, alla fine, è un'esperienza dell'avvenire o della speranza che gli sembra assieme irriducibile alla ripetizione edipica e irriducibilmente, *unicamente, esclusivamente ebraica, propria* della "giudaicità" (*jewishness*) se non del "giudaismo" (*judaism*). Il sottotitolo del suo libro recita «*Judaism Terminable and Interminable*». Ma Yerushalmi mostra chiaramente⁵⁵ che se il giudaismo (*judaism*) è terminabile, la giudaicità è interminabile. Può sopravvivere al giudaismo. Può sopravvivergli come eredità, cioè, in qualche modo, *non senza archivio*, anche se questo archivio dovesse restare senza supporto e senza attualità. Per Yerushalmi, c'è proprio una essenza determinante e irriducibile della giudaicità; è già data e non aspetta l'avvenire. E questa essenza della giudaicità non si confonde né con il giudaismo, né con la religione, nemmeno con la credenza in Dio. Ora la giudaicità che non aspetta l'avvenire, è proprio l'attesa dell'avvenire, l'apertura del rapporto con l'avvenire, l'esperienza dell'avvenire. Sarebbe questo il proprio dell'"ebreo" e soltanto il suo; non soltanto la speranza, non soltanto una «speranza nell'avvenire (*hope for the future*)», ma «l'anticipazione di una speranza specifica nell'avvenire (*the anticipation of a specific hope for the future*).»⁵⁶

Ed è qui che, in nome dell'apertura all'avvenire, la discussione con Freud sembra chiusa, anche quando, nelle ul-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 179 (tr. modificata).

time linee del libro, Yerushalmi dice che in avvenire resta da definire la parola «*jewish*» (che può essere l'aggettivo tanto per *jewishness* che per *judaism*). Ecco uno dei passaggi che mi sembrano importanti a questo proposito. Metto in corsivo alcune frasi:

«Tuttavia, quello che fa il fascino di tutta questa vicenda, è che Edipo è lontano dall'essere estraneo alla Bibbia stessa, dove le relazioni tra Dio e l'Uomo, e specialmente tra Dio e Israele, sono sempre descritte come un antagonismo teso tra Padre e figlio. *La differenza drammatica non sta nel modo di percepire il passato e il presente, ma proprio nell'anticipazione di una specifica speranza per l'avvenire [the anticipation of a specific hope for the future]. C'è un verso significativo nell'ultimo libro dei profeti (Malachia 3, 24) [corsivo mio, J. D., ed ecco uno degli archivi che attestano questa "anticipation of a specific hope" – archivio che sarebbe, per l'archivista, "unico" – la parola è molto grave] che esprime una visione unica [unique vision, corsivo mio J. D.] che non può essere ritrovata – almeno non esplicitamente [sottolineo anche questa concessione aperta sull'abisso che essa denega, J. D.] - in nessuna delle profezie messianiche precedenti. Infatti, tutti i profeti pongono una risoluzione finale, se così si può dire, del conflitto edipico tra Israele e Dio; anche Malachia la pone su un livello puramente umano: "Ve-heshiv lev avot al banim ve-lev banim al avotam" (Concilierà il cuore dei padri con [quello dei] loro figli, e il cuore dei figli con [quello dei] loro padri).»*

Più fiducioso di quanto non sarei su quello che può voler dire qui, a rigore, "unica", "esplicitamente" e "puramente umano", Yerushalmi prosegue – ed ecco il punto di rottura:

«*Le-didakh*. Ammettiamo, come lei professa, che la religione, questa grande illusione, non abbia avvenire. Ma qual è l'avvenire di Laio ed Edipo? Leggiamo alla fine del suo *Mosè*, ahimè! lei non lo dice [quindi, ancora una volta, Yerushalmi registra un silenzio di Freud che egli farà parlare, virtualmente, non esplicitamente, al condizionale, a partire dalla frase successiva]. *Tuttavia, mi potrebbe dire che, infatti, non hanno speranza, io le risponderei semplicemente: potrebbe proprio aver ragione (you may very well be right). Nondimeno, è su questa questione di speranza o senza speranza [ho-*

pe or hopelessness], *ancor più che su Dio o sull'assenza di Dio che il suo insegnamento è forse il più non-ebraico* (un Jewish).»⁵⁷

Ciò che sarebbe il meno ebraico, il più “non-ebraico”, il più eterogeneo alla giudaicità, non sarebbe una mancanza al *giudaismo, un allontanamento*, come dice la traduzione francese che abbiamo dovuto modificare⁵⁸, *in rapporto al giudaismo* (religione, credenza in Dio, elezione d'Israele) ma la non-credenza nell'avvenire – cioè in ciò che costituisce la giudaicità (*jewishness*) *di là da ogni giudaismo*.

Di là dalle precauzioni e dalle condizioni, qui c'è quindi un'affermazione sottratta a ogni discussione a venire, un'affermazione incondizionata: il legame tra la giudaicità, se non il giudaismo, e la speranza nel futuro. Questa affermazione è incondizionata, in primo luogo, nella sua forma: è intrattabile e si sottrae, per ciò che la lega alla giudaicità, a ogni discussione. Ma è ancora incondizionata nel suo contenuto, come deve esserlo ogni affermazione di questo tipo. Non è nient'altro infatti che l'affermazione dell'affermazione, il «sì» al «sì» originario, l'impegno inaugurale di una promessa o di una anticipazione che scommette *a priori* l'avvenire stesso. La necessità di affermare l'affermazione, l'affermazione dell'affermazione, deve essere assieme tautologica ed eterologica. Yerushalmi è pronto a cedere su tutto, compresa l'esistenza di Dio e l'avvenire della religione, su tutto salvo sul tratto che lega la giudaicità e l'apertura all'avvenire. E, in modo ancor più radicale, *sull'unicità assoluta di questo tratto*. L'unicità del tratto, è in primo luogo il *trait d'union incancellabile* tra giudaicità e a-venire. L'essere-ebreo e l'essere-aperto-all'avvenire, sarebbero la stessa cosa, la stessa unica cosa, la stessa cosa come unicità – e non si potrebbero dissociare l'uno dall'altro. Essere aperto all'avvenire, questo sarebbe essere ebreo. E reciprocamente. *E in modo esemplare*. Questo non sarebbe soltanto avere un avvenire, essere capace di anticipazione, ecc., attitudine

⁵⁷ *Ibid.*, p. 179 (tr. modificata. [Corsivo mio J. D.]).

⁵⁸ Dice «la più lontana dal giudaismo» per «*at its most un-Jewish*».

condivisa la cui universalità potrebbe sembrare indiscutibile, ma rapportarsi all'avvenire *come tale* e mantenere la propria identità, rifletterla, dichiararla, annunciarsela solo a partire da ciò che viene dall'avvenire. Questo sarebbe il tratto, l'unicità *esemplare* del *trait d'union*.

Senza arrischiarmi qui nell'abisso logico di questa affermazione e nelle aporie dell'esemplarità che ho cercato di descrivere altrove, e proprio a proposito dell'esemplarità ebraica, dovrò ancora una volta accontentarmi di additare l'archivio. Proprio là dove vediamo una porta aprirsi o chiudersi sull'altra. Infatti ciò di cui si autorizza in ultima analisi questa affermazione incondizionata - che, dicevo, si dà come *incancellabile* - è in primo luogo l'anteriorità di un archivio - ad esempio, lo si è appena visto, un verso dell'ultimo dei profeti, come è stato interpretato dall'archivista. Ma la stessa affermazione incondizionata si autorizza soprattutto di quello che potrebbe assomigliare a un altro tratto unico della giudaicità secondo Yerushalmi, e che forse ritorna al primo come allo stesso. Questa volta, non ne va soltanto dell'apertura all'avvenire ma della *storicità* e dell'obbligazione della *memoria*, meglio, dell'*obbligazione dell'archivio*. Mi riferisco ora a un altro libro di Yerushalmi, tanto bello quanto giustamente celebre, *Zakhor, jewish History and Jewish Memory*⁵⁹. Se nel passaggio del *Mosé di Freud* che abbiamo appena letto, Yerushalmi parlava, con l'inflessione di questa parola in inglese, del *dramma* di una «differenza drammatica» («*dramatic difference*») a proposito dell'*avvenire* come cosa ebraica, ecco che parla ancora di *dramma*, di «evidenza drammatica» («*dramatic evidence*») o di prova, di marca, di indice, di testimonianza drammatica (nel senso allargato della parola «testimonianza»), si potrebbe anche dire di archivio a proposito del passato come cosa ebraica e *unicamente, solamente ebraica*:

«Non si ha bisogno di invocare una marca più drammatica del posto dominante occupato dalla storia nell'antico Israele: è un fat-

⁵⁹ *Op. cit.*, cf. supra n. 1, p. 85.

to primordiale, Dio stesso è conosciuto nella sola misura in cui rivela se stesso “storicamente”.»⁶⁰

E dopo alcune citazioni destinate a sostenere questa affermazione tra virgolette, eccoci dinnanzi a questa straordinaria attribuzione: a Israele, e soltanto a Israele, spetterebbe l'ingiunzione della memoria. Ora già poco fa si trattava della stessa attribuzione, della stessa assegnazione senza spartizione. Allora si trattava della “specifică speranza nell'avvenire” (“*the anticipation of a specific hope for the future*”). Due esclusività, o addirittura due esclusioni. Due solitudini e due responsabilità, due assegnazioni nel privilegio assoluto dell'elezione. Come se Yerushalmi fosse pronto a rinunciare a tutto ciò che nel giudaismo (terminabile) non sia la giudaicità (interminabile), a tutto, alla credenza, all'esistenza di Dio, alla religione, alla cultura, ecc., salvo a questo tratto archiviato della giudaicità che sarebbe qualcosa che *assomiglia* almeno all'elezione, anche se questo non vi si confonde: il privilegio assoluto, l'unicità assoluta nell'esperienza della promessa (l'avvenire) e l'ingiunzione della memoria (il passato). Ma le due assegnazioni non sono aggiunte o giustapposte: una è fondata nell'altra. È perché c'è stato un evento archiviato, perché l'ingiunzione o la legge si è già presentata e iscritta nella memoria storica come ingiunzione di memoria, con o senza supporto, che i due privilegi assoluti si legano l'uno all'altro. Come se Dio avesse iscritto una sola cosa nella memoria di *un solo popolo* e di *un popolo intero*: in avvenire, ricordati di ricordarti l'avvenire. E come se la parola “popolo”, in questa frase, non potesse pensarsi che a partire dall'unicità inaudita di questa ingiunzione d'archivio. Ecco quindi quello che chiamo la straordinaria attribuzione, sulla quale terrò in riserva un gran numero di interrogativi gravi. Alcuni dei quali avrebbero una dimensione etica o politica, ma non sarebbe-

⁶⁰ «No more dramatic evidence is needed for the dominant place of history in ancient Israel than the overriding fact that even God is known only insofar as he reveals himself “historically”.» p. 9. (p. 25, tr. fr. modificata).

ro i soli, malgrado la loro evidente urgenza. Mi sarebbe piaciuto passare ore, un'eternità in verità, meditando tremante davanti a questa frase:

«Solo in Israele e in nessun altro luogo, l'ingiunzione di ricordarsi è sentita come un imperativo religioso per un intero popolo» («*Only in Israel and nowhere else is the injunction to remember felt as a religious imperative to an entire people.*») ⁶¹

Come non tremare davanti a questa frase?

Mi chiedo se sia giusta. Chi potrebbe mai accertarsi, a partire da quale archivio, del fatto che sia giusta, questa frase? Giusta di quella giustizia di cui Yerushalmi suggerisce altrove in modo così profondo da poter essere proprio il contrario dell'oblio? Mi sento molto vicino a quello che dice allora in questo senso, e del resto in forma di domanda ⁶². Alla fine del Post-scriptum di *Zakhor*, risuona infatti la stessa domanda. «È possibile che l'antinomico dell'“oblio” non sia “l'atto di memoria” ma la *giustizia?*» ⁶³

È precisamente pensando a questa giustizia che mi chiedo tremando se sono giuste le frasi che riservano a Israele *sia* l'avvenire *sia* il passato *come tali*, sia la speranza (“*the anticipation of a specific hope for the future*”) sia il dovere di memoria (“*injunction to remember*”), assegnazione che sarebbe provata da Israele soltanto, Israele come *popolo* e Israele nella sua *totalità* («*only in Israel and nowhere else*» «*as a religious imperative to an entire people*»).

⁶¹ *Op. cit.*, tr. p. 25.

⁶² Anch'io avevo cercato, da parte mia, in particolare in *Force de loi* e in *Spectres de Marx*, di situare la giustizia, quella che eccede ma anche esige il diritto, dal lato dell'atto di memoria, della resistenza all'oblio, che si tratti dell'ingiunzione in generale o del suo luogo di assegnazione: gli altri, vivi o morti.

⁶³ «*Is it possible that the antonym of “forgetting” is not “remembering”, but justice?*» p. 117 dell'edizione americana. Questo Post-scriptum (*Postscript: Reflections on Forgetting*) non è tradotto nell'edizione francese. Corrisponde a una comunicazione fatta a un Colloque de Royaumont nel giugno 1987.

A meno che non si chiamino con il nome *unico* di Israele, nella logica di questa elezione, tutti i luoghi e tutti i popoli che sarebbero pronti a riconoscersi in questa anticipazione e in questa ingiunzione - e questo non sarebbe più allora soltanto un vertiginoso problema di semantica o di retorica. Come quella del nome proprio, la domanda dell'esemplarità, che ho lasciato da parte poco fa, situa qui il luogo di tutte le violenze. Infatti, se è giusto ricordarsi l'avvenire e l'ingiunzione di ricordarsi, ovvero l'ingiunzione arcontica di custodire e raccogliere l'archivio, è non meno giusto ricordarsi gli altri, gli altri altri e gli altri in sé, e il fatto che gli altri popoli potrebbero dire altrettanto - altrimenti. E che ogni altro è tutt'altro.

Per formalizzare troppo rapidamente, al fine di guadagnare tempo, per andar dritto alla ragione per cui si può restare sconcertati dal terrore davanti all'ingiustizia virtuale che si rischia sempre di commettere in nome della giustizia stessa. Formuliamo in modo asciutto l'argomento così da combinare in una certa maniera la psicoanalisi e la decostruzione, una certa "psicoanalisi" e una certa "decostruzione". Quando dico che *io* tremo, intendo che *si* trema, il "*si*" o il "*one*" trema, chiunque trema: perché l'ingiustizia di questa giustizia può concentrare la propria violenza nella costituzione stessa dell'*Uno* e dell'*Unico*. Là dove può toccare qualcuno, ognuno, chiunque. Nelle frasi che abbiamo appena letto, le parole che (mi) fanno tremare sono soltanto quelle che dicono l'Uno, la differenza dell'Uno nella forma dell'unicità ("*dramatic difference*", "*unique vision*", "*specific hope*", "*Only in Israel and nowhere else*") e l'Uno nella figura della raccolta totalizzante ("*to an entire people*"). La raccolta su di sé dell'Uno non è mai priva di violenza, né l'autoaffermazione dell'Unico, la legge dell'arcontica, la legge di *consegna* che ordina l'archivio. La consegna non accade mai senza questa eccessiva pressione (impressione, repressione, soppressione) la cui rimozione (*Verdrängung* o *Unverdrängung*) e la cui repressione (*Unterdrückung*) sono almeno delle figure.

Infatti non è forse necessario dare nomi psicoanalitici a questa violenza. Non è né necessario né sicuro. Né pri-

mordiale. Non basta riconoscere questa violenza all'opera nella costituzione arcontica dell'Uno e dell'Unico perché Freud possa trovare una giustificazione di principio o di struttura al suo "romanzo storico"? La necessità di questa violenza arcontica non dà forse un qualche senso al suo *Mosè...*, e anche una indeneabile verità, una "verità storica" se non una "verità materiale"? Al suo "Mosè", a Jakob suo padre, in breve a Freud il cui Mosè fu anche il Mosè di Yerushalmi? al figlio come nonno (a chiunque, a qualunque "si", a *qualcuno* che dice "io", a me, ad esempio, Jakob o Elia, io che non soltanto ho un padre il cui nome proprio è Hayim, ma anche, come per caso, un nonno il cui nome è Mosè? E un altro Abraham)?

Dal momento in cui c'è dell'Uno, c'è assassinio, ferita, traumatismo. *L'Uno si guarda dall'altro, (l'Un se garde de l'autre)*. Si protegge contro l'altro, ma, nel movimento di questa gelosa violenza, porta con sé in sé, conservandola anche, l'alterità o la differenza a sé (la differenza del con sé) che lo rende *Uno*. L'"Uno che differisce da se stesso". L'Uno come l'Altro. Assieme, allo stesso tempo, ma in uno stesso tempo disgiunto, l'Uno dimentica di ricordarsi a se stesso, conserva e cancella l'archivio di quella ingiustizia che lui è. Della violenza che fa. *L'Uno si fa violenza, (l'Un se fait violence)*. Si viola e violenta ma si istituisce anche in violenza. Diviene ciò che è, la violenza stessa – che egli si fa. Auto-determinazione come violenza. L'Uno si guarda dall'altro *per farsi violenza (perché si fa violenza e in vista del farsi violenza)*. Questo si può dire e quindi archiviare in modo così *economico* solo in francese⁶⁴.

⁶⁴ Alla fine di questa conferenza, non senza ironia, immagino, con tanta profondità quanto con stupore ma, come sempre, con una intrattabile lucidità, Geoffrey Bennington mi fece notare che nel sottolineare, e in primo luogo nel mettere in opera, una simile intraducibilità, rischiavo di ripetere il gesto che sembravo mettere in questione nell'altro, ovvero l'affermazione dell'unico o dell'idioma.

Per precisare qui la risposta che gli diedi allora, dirò brevemente tre cose:

1. Non ho parlato di intraducibilità o di idiomatilità *assolute* ma di

Ora è necessario che questo si ripeta. È la Necessità stessa, *Anankè*. Ripetizione di sé, l'Uno può solo ripetere e ricordare questa violenza istitutrice. Può affermarsi e impegnarsi solo in questa ripetizione. È anche quello che lega in profondità l'ingiunzione di memoria all'anticipazione dell'a-venire. Anche quando assegna la memoria o la custodia dell'archivio, l'ingiunzione si volge in modo irrecusabile verso l'a-venire. Ordina di promettere ma ordina allora la ripetizione, e in primo luogo la ripetizione di sé, la sua conferma in un *sì*, *sì*. Nell'inscrivere in questo modo la ripetizione in seno all'a-venire, è necessario importarvi allo *stesso tempo* la pulsione di morte, la violenza dell'oblio, la *souva-repressionne*, l'anarchivio, in breve la possibilità di mettere a morte ciò stesso, qualunque nome abbia, che *porti la legge nella sua stessa tradizione*: l'arconte dell'archivio, la tavola, ciò che porta la tavola e *chi* porta la tavola, la superficie di sostegno, il supporto e il soggetto della legge.

È il motivo per cui Freud non avrebbe forse accettato in questa forma l'alternativa tra l'avvenire e il passato di Edipo, né tra "speranza" e "senza speranza" ("*hope*" e "*hopelessness*") l'ebreo e il non-ebreo, l'avvenire e la ripetizione. L'uno è purtroppo, o fortunatamente, la condizione dell'altro. E l'Altro la condizione dell'Uno. Per poter dire che la questione decisiva, e per il momento indecidibile, è sapere – almeno se è conoscibile ("*if it is at all knowable*") – cosa vogliono dire le parole "ebraico" e "scienza", e per dire che ciò resta aperto sull'avvenire, bisogna darsi almeno una

una più grande *economia* (si trattava per me di dire in pochissime parole francesi, *in questo caso, in questa occorrenza*, il che si può tradurre, ad ogni modo, in ogni lingua, prodigandosi un po' di più); il che basta a cambiare il senso *politico* di questo gesto.

2. Credo irriducibile e necessaria l'affermazione di una certa idiomaticità, di una certa unicità, come di una certa *unità differente, cioè impura* – e volevo dimostrarlo quindi praticamente. Quello che si fa dopo, con questa affermazione come con questa impurità, è tutta la politica.

3. Ammettiamo infine che abbia voluto usare, altro gesto politico, il mio stesso diritto all'ironia e, esponendomi quindi nella mia lingua, abbia voluto dare un esempio di questa fatale necessità come dei suoi rischi.

precomprensione di quello che vuol dire “a-venire”. Ora, appartiene alla struttura dell’a-venire potersi porre solo accogliendo la ripetizione, tanto nel rispetto della fedeltà – all’altro e a sé – che nella ri-posizione violenta dell’Uno. La risposta alla domanda (“che cos’è l’avvenire?”) sembra quindi presupposta da Yerushalmi. È preliminare all’affermazione secondo cui l’avvenire dirà come definire sia “scienza”, sia “ebraico”, sia “scienza ebraica”.

Ci troviamo qui, per quanto riguarda questa presupposizione o questa pre-comprensione, davanti a un’aporia. Ho tentato di discuterne altrove e vi accennerò soltanto, dal punto di vista dell’archivio: si pensa l’avvenire a partire da un evento archiviato – con o senza supporto, con o senza attualità –, ad esempio a partire da una ingiunzione divina o da una alleanza messianica? Oppure, al contrario, una *esperienza*, una *esistenza* in generale può ricevere e registrare, archiviare un simile evento solo nella misura in cui la struttura di questa esistenza e della sua temporalizzazione rende questa archiviazione possibile? Detto altrimenti, c’è bisogno di un primo archivio per pensare l’archiviabilità originaria? Oppure il contrario? È tutta la questione del rapporto tra l’evento della rivelazione religiosa (*Offenbarung*) e una rivelabilità (*Offenbarkeit*), una possibilità di manifestazione, il pensiero preliminare di ciò che apre alla venuta o al venire di un simile evento. La logica del dopo (*après-coup*, *Nachträglichkeit*) che è non soltanto al cuore della psicoanalisi ma che è, letteralmente, il nervo dell’obbedienza “differita” (*nachträglich*), non viene forse a turbare, inquietare, aggrovigliare per sempre la distinzione rassicurante tra i due termini di questa alternativa, come tra il passato e l’avvenire, cioè tra i tre presenti attuali che sarebbero il presente passato, il presente presente e il presente futuro?

In ogni caso, non ci sarebbe avvenire senza ripetizione. E quindi, avrebbe forse detto Freud (questa sarebbe la sua tesi), niente avvenire senza lo spettro della violenza edipica che iscrive la sovra-repressione nell’istituzione arcontica dell’archivio, nella posizione, l’auto o etero-posizione dell’Uno e dell’Unico, nell’*arché* nomologica. E la pulsione di morte. Senza questo male, che è anche il *mal d’archivio*, il

desiderio e il problema dell'archivio, non ci sarebbe né assegnazione né consegna. Perché l'assegnazione è una consegna. E quando si dice *arché* nomologica, si dice *nomos*, si dice la legge, ma anche *thésis* o *thémis*. La legge d'istituzione (*nomos*, *thésis* o *thémis*), è la *tesi*. *Thésis* e *thémis* sono talvolta, non sempre, in tensione con la *physis* originaria, con ciò che si traduce correntemente con natura.

Si sarebbe così *già* e in anticipo insinuato, con la tesi, il supplemento delle tesi che dovevano seguire questi *Eserghi*, *Preambolo* e *Premessa*. Ovvero, per non resistere al desiderio di un post-scriptum, una protesi sulle tesi di Freud⁶⁵. Che avanza al passo di altri *revenants*.

⁶⁵ Freud non esita a parlare di una *protesi* di rimozione. Certe "tecniche d'aiuto e sostitutive" provano che "il compimento della rimozione nella sua forma regolare incontra delle difficoltà". Ma questo segno di scacco permette anche di "mettere meglio in luce", *direttamente* la protesi, la "fine" e la "tecnica" della rimozione. Tutto questo concerne l'evento stesso, la venuta di ciò che arriva - o no. Niente di fortuito nel fatto che l'una di queste protesi serva in effetti *l'Ungeschehenmachen*, il "fare che questo non sia arrivato", mentre è arrivato. Si tratta di "trattare un avvenimento come "non arrivè" (in francese nel testo. Cfr. *Inibizione, sintomo e angoscia*, in *Opere*, 10, tr. it. di M. Rossi, Boringhieri, Torino 1981).

Tesi

Vienna, 6 dicembre 1896

«(...) Ho adornato ora la mia stanza con esemplari in gesso delle statue fiorentine. È stata per me una fonte di straordinario ristoro. Mi propongo di diventare ricco per poter ripetere questi viaggi. Pensa ad un congresso in terra italiana! (Napoli, Pompei). I più affettuosi saluti a voi tutti.

Tuo

Sigm.⁶⁶

«Un giovane archeologo, Norbert Hanold, ha scoperto in un nauseo di antichità a Roma un bassorilievo; ne è stato attratto in modo tanto eccezionale che è stato assai lieto di poterne ottenere un perfetto calco in gesso, da appendere nel suo studio...»⁶⁷

«Mi sono abituata da gran tempo ad essere morta»⁶⁸

⁶⁶ Lettera a Wilhelm Fliess (6 dicembre 1896), in S. Freud, *Lettere a W. Fliess 1887-1904*, tr. it. M. A. Massimello, Boringhieri, Milano 1986, p. 243. Queste parole concludono una lunga lettera nella quale Freud definisce i rapporti di “stratificazione” topografica, archeologica o archiviale tra diversi tipi di “registrazione” (“tre e probabilmente più”, pensa allora). Questa lettera annuncia, talvolta in dettaglio, la *Nota sul “notes magico”*.

⁶⁷ S. Freud, *Il delirio e i sogni nella Gradiva di Wilhelm Jensen*, 1906-1907, tr. it. di C. Musatti in *Opere*, 5, Boringhieri, Torino 1989, p. 266.

⁶⁸ «*Ich habe mich schon lange daran gewöhnt, tot zu sein*», Jensen, *Gradiva*, citato da Freud, *op. cit.*, p. 327.

Fingiamo di ricapitolare – là dove una *ricapitolazione* sembra impossibile, quando niente può più ri-unirsi vicino alla testa, al principio, all'*arché* o all'archivio. Ricordiamo quindi le formule idiomatiche che pretendiamo possano stamparsi in modo così economico solo in lingua francese. Esse enunciano il mal d'archivio. L'Uno *si guarda dall'altro*, dicevamo. E l'Uno *si fa violenza*. L'Uno *si guarda dall'altro per farsi violenza: perché si fa violenza e in vista del farsi violenza*.

In tutt'altra lingua, non è forse quello che Freud avrebbe replicato? Non è in sostanza quello che forse avrebbe dichiarato a Yerushalmi lo spettro di Freud, a cui nessuno vorrà sostituirsi qui? Allora il padre della psicoanalisi - e di Anna - non avrebbe risposto alla domanda che riguarda ciò che in effetti ha scritto sua figlia, a nome suo (di lui) o a nome suo (di lei) (il contenuto della risposta a una simile domanda è già archiviato, almeno nella lettera a Enrico Morselli, ricordiamolo ancora, dal 1926). Ma avrebbe forse risposto in tal modo, in forma d'ellissi, alla domanda dell'avvenire di un'illusione, insomma. Domanda dell'*avvenire* dello spettro o dello spettro dell'*avvenire*, dell'*avvenire come spettro*.

Chi vorrebbe sostituirsi al fantasma di Freud? Come non volerlo, comunque? Forse è venuto il momento di arrischiare, con qualche telegramma, una tesi a proposito delle tesi di Freud. La tesi direbbe in primo luogo questo: tutte le tesi freudiane sono spaccate, divise, contraddittorie, come i concetti, cominciando da quello d'archivio. È così che va ogni concetto: si disloca continuamente perché non fa mai uno con se stesso. Succede la stessa cosa con la tesi che po-

ne e dispone i concetti, la storia dei concetti, la loro formazione come la loro archiviazione.

Perché insistere qui sulla spettralità? Perché Yerushalmi ha osato indirizzare la parola al fantasma di Freud? Perché ha avuto l'audacia di chiedergli una risposta confidenziale di cui non svelerebbe mai l'archivio? Forse, ma in primo luogo perché la struttura dell'archivio è *spettrale*. Lo è *a priori*: né presente né assente "in carne e ossa", né visibile né invisibile, traccia che rinvia sempre a un altro il cui sguardo non potrebbe essere incrociato, non più di quello del padre di Amleto, grazie alla possibilità di una visiera. Poi il motivo spettrale mette bene in scena questa fissione disseminante di cui sono affetti dal principio sia il principio arcontico, sia il concetto di archivio, sia il concetto in generale.

Freud, come è noto, ha fatto di tutto per non dimenticare l'esperienza dell'ossessione, della spettralità, dei fantasmi, dei *revenants*. Ha tentato di renderne conto. Coraggiosamente, in modo tanto scientifico, critico e positivo quanto possibile. Ma pur facendo questo, ha anche tentato di scongiurarli. Come Marx. Il suo positivismo scientifico si è messo al servizio della sua ossessione dichiarata e della sua paura inconfessata. Prendiamo un esempio soltanto. Lo scelgo il più vicino possibile al desiderio di archivio, il più vicino possibile a una archeologia impossibile di questa nostalgia, a questo desiderio doloroso di un ritorno all'origine autentica e singolare, e a un ritorno preoccupato di render conto ancora del desiderio di ritorno: di se stesso. Questo esempio mi richiama vicino a Napoli e Pompei, nel paesaggio di Gradiva dove ho scritto queste pagine una decina di giorni fa.

Nella sua lettura di *Gradiva* di Jensen, Freud confessa la sua ossessione. Se ne difende senza difendersene. Si divide lui stesso, se così si può dire, nel momento in cui vuole render conto dell'ultima evoluzione della follia (*Wahn*) di Hanoold, la follia ossessionata di un altro – e di un altro in quanto personaggio di finzione. Costui crede di parlare per un'ora intera con Gradiva, con il suo «spettro del mezzogiorno» (*Mitttagsgespens*) mentre lei è sepolta dalla catastrofe dell'anno 79. *Monologa* con il fantasma di Gradiva per un'ora,

poi lei raggiunge la sua tomba e Hanold, l'archeologo, resta solo. Ma resta anche vittima dell'allucinazione.

Cosa farà Freud? Aveva in un primo momento chiaramente posto il problema del fantasma. E del fantasma in letteratura. Il "personaggio" non è il solo a soffrire di una malattia o di una "tensione" (*Spannung*). Davanti all'"apparizione di Gradiva" noi lettori ci chiediamo in primo luogo *chi sia*, perché l'abbiamo dapprima vista sotto forma di una statua di pietra poi di una immagine fantasmatica (*Phantasiestück*). L'esitazione non oscilla semplicemente tra il fantasma e la realtà, la realtà effettiva (*wirkliche*). Freud parla, mettendo delle virgolette, di un «fantasma "reale"» (*ein "wirkliches" Gespenst*): «Si tratta di un'allucinazione del nostro eroe, preso nell'inganno del delirio, oppure di un fantasma "reale", o di una persona in carne ed ossa (*leibhaftige Person*)?»⁶⁹ Per interrogarsi in questo modo, nota Freud, non c'è bisogno di "credere agli spettri (*revenants*)". La domanda e la "tensione" che essa genera sono tanto più inevitabili quanto Jensen, l'autore di quella che egli stesso chiama una "finzione fantastica" ("*Phantasiestück*") non ci ha ancora spiegato se voleva lasciarci nel nostro mondo prosaico o se voleva "condurci in un altro mondo; un mondo fantastico dove gli spiriti e gli spettri (*Geister und Gespenster*) acquistano valore di realtà (*Wirklichkeit*). Siamo pronti a "sequire" l'autore di finzione come nell'"esempio di Amleto, di Macbeth".

Non scordiamolo mai: a mezzogiorno, all'"ora degli spettri" (*Geisterstunde*), Gradiva, lo spettro di mezzogiorno sorge per noi in una esperienza di *lettura*, ma anche, per l'eroe del romanzo, in una esperienza la cui *lingua*, o addirittura la molteplicità delle lingue, non potrebbe essere astratta per lasciare a nudo la pura percezione e nemmeno un'allucinazione puramente percettiva. Hanold si indirizza quindi a Gradiva in greco per vedere se l'esistenza spettrale (*Scheindasein*) ha mantenuto il potere di parlare (*Sprachver-*

⁶⁹ *Op. cit.*, pp. 272 e sgg.

mögen). Senza risposta, le si rivolge quindi in latino. Lei sorride e gli chiede di parlare nella sua lingua, il tedesco: “Se vuole parlare con me, lo deve fare in tedesco”. Un fantasma può quindi essere sensibile alle lingue. Ospitale con questa, allergico a quella. Non ci si rivolge a lui in qualsiasi lingua. Legge dell’economia, ancora una volta, legge dell’*oikos*, della transazione dei segni e dei valori, ma anche di una certa domesticità familiare: l’ossessione suppone dei luoghi, una abitazione, e sempre una qualche casa infestata dagli spiriti.

Questa economia non si separa più dalle domande di “effettività”, quindi, tra virgolette: è un fantasma “reale” (*wirklich*) o no? Ma anche di “verità”. Che ne è della verità per Freud, davanti a questi spettri? Qual è a parer suo la parte di verità? Infatti lui crede a qualcosa come una *parte* della verità. All’analisi, ci dice, all’esame psicoanalitico, l’inverosimiglianza di questo delirio (*die Unwahrscheinlichkeit dieses Wahnes*) sembra dissiparsi (*scheint... zu zergehen*), almeno in gran parte, “per la maggior parte” (*zum grösseren Teile*).⁷⁰

Ecco una inverosimiglianza che sembra dissiparsi alla spiegazione, *almeno in gran parte!* Qual è questa parte? A cosa si lega questo pezzo che resiste alla spiegazione? Perché questa insistenza sulla parte, la divisione, la partizione, il pezzo? E cosa avrebbe a che vedere questa partizione con la verità?

È nota la spiegazione freudiana. Annunciata da questo strano protocollo, mobilita tutta la macchina eziologica della psicoanalisi, cominciando, evidentemente, con i meccanismi della rimozione. Ma non dimentichiamolo, se la spiegazione psicoanalitica del delirio, dell’ossessione, dell’allucinazione, se la teoria psicoanalitica degli spettri, insomma, lascia una parte di inverosimiglianza inspiegata o piuttosto *verosimile*, portatrice di verità, è perché, come Freud stesso riconosce un po’ più oltre, c’è una *verità del delirio*, una verità della follia o dell’ossessione. Analoga a quella “verità storica” che Freud distingue, in particolare nel Mosè, dalla “ve-

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 333.

rità materiale”, questa verità è rimossa o repressa. Ma resiste e *ritorna*, a questo titolo, come verità spettrale del delirio o dell’ossessione. *Ritorna* alla verità spettrale. Delirio o follia, l’ossessione non è soltanto ossessionata da questo o quel *revenant*, Gradiva ad esempio, ma dallo spettro della verità così rimossa. La verità è spettrale, ecco la sua parte di verità irriducibile alla spiegazione.

Poco dopo, Freud tenta di fare ancora la parte di questa parte nella ossessione allucinatoria dell’archeologo:

«Quando l’ammalato crede così tenacemente al proprio delirio, ciò non avviene (*so geschieht das nicht*) per un sovvertimento nelle sue capacità di giudizio e non deriva da ciò che di errato (*irrig ist*) vi è nel delirio stesso. In ogni delirio vi è invece un nucleo di verità (*Sondern in jedem Wahn steckt auch ein Körnchen Wahrheit*), vi è sempre in esso qualcosa che merita veramente fede (*es ist etwas an ihm, was wirklich den Glauben verdient*), ed è questo qualcosa la fonte (*die Quelle*) della persuasione del malato, la quale pertanto fin qui è giustificata (*der also so weit berechtigten Überzeugung des Kranken*). Ma questa verità [*dieses Wahre*, questo vero qui, il seme di verità della verità] è stata per lungo tempo rimossa (*war lange Zeit verdrängt*). E quando finalmente le riesce di penetrare nella coscienza, in “forma deformata” (*in entstellter Form*), il sentimento di convinzione che ad essa si accompagna risulta sovraintenso come per compensazione; esso aderisce ora al sostitutivo deformato della verità rimossa (*am Entstellungsersatz des verdrängten Wahren*)». ⁷¹

Per decifrare l’archivio di questa partizione, per leggere la sua verità direttamente sul monumento di questa parte, si dovrà tener conto di una *protesi*, questo “sostituto deformato”. Ma una parte di verità resta, un pezzo o un grano di verità spirano al cuore del delirio, dell’illusione, dell’allucinazione, dell’ossessione. Ecco una figura che ritroviamo letteralmente nel *Mosè...*, proprio quando Freud vi distingue la verità “storica” dalla verità “materiale”. Ad esempio: se Mosè fu il primo Messia e Cristo il suo *sostituto protetico* (*Ersatzmann*), il suo rappresentante e il suo successore, ebbene,

⁷¹ *Op. cit.*, p. 323.

san Paolo era in una certa maniera giustificato a indirizzarsi come ha fatto alle nazioni (*konnte auch Paulus mit einer gewissen historischen Berechtigung den Völkern zurufen*) per dir loro che il Messia è effettivamente venuto (*wirklich gekommen*) e che è stato messo a morte “davanti ai vostri occhi” (*vor Euren Augen*). “Allora, dice Freud, anche nella resurrezione di Cristo c’è un pezzo di verità storica (*ein Stück historischer Wahrheit*), perché egli era il Mosè risorto e dietro di lui il Padre originario (*Urvater*) dell’orda primitiva, che tornava trasfigurato mettendosi, come figlio, al posto del padre.⁷²

Dopo aver quindi fatto la parte del vero, presosi la pena d’isolare il seme della verità nell’allucinazione dell’archeologo in preda allo “spettro del mezzogiorno”, Freud intende confermare questa verità della ritornanza (*revenance*). Vuole dimostrare illustrando. Con l’arte di predisporre la sua *suspens*, come un narratore o come l’autore di una finzione, ci racconta allora, a sua volta, una storia. Ma come se fosse la storia di un altro, un caso. Non il caso di un paziente, ma il caso di un medico. «Io so di un medico»⁷³, dice. Il medico aveva visto un *revenant*. Aveva assistito al ritorno spettrale di una morta e poteva insomma testimoniare. Freud aveva appena notato che la credenza negli spiriti, negli spettri e nelle anime dei *revenants* (*der Glaube an Geister und Gespenster und wiederkehrende Seelen*) non doveva essere considerata una sopravvivenza, il semplice residuo della religione e dell’infanzia. Questa esperienza resta indistruttibile e indenegabile, l’esperienza nel corso della quale incontriamo degli spettri o li lasciamo venire al nostro incontro. Le persone più colte, le più ragionevoli, le più incredule conciliano del resto facilmente un certo spiritismo con la ragione. Sappiamo tutto l’intrigo freudiano a proposito della telepatia. Ho cercato di trattarne altrove, in modo più o meno fittivo, e non ci torno. Si tratta di una problematica analoga. Freud vuole insegnare con l’aiuto di un esempio: “*Ich weiss*

⁷² *Op. cit.*, p. 411.

⁷³ *Op. cit.*, p. 316.

von einem Arzt", "io so di un medico...". E ci racconta, come se si trattasse di un altro, la disavventura di un collega. Questi si rimproverava una imprudenza professionale: avrebbe condotto alla morte una delle sue malate. Parecchi anni dopo, vede entrare nel suo studio una ragazza. Riconosce la morta. Si dice allora che è "vero" (*wahr*) "che i morti possono ritornare" (*dass die Toten wiederkommen können*). La sua allucinazione era stata favorita, aveva avuto fortuna, se così si può dire: lo spettro si presentò infatti come la sorella della defunta che soffriva anche lei dello stesso morbo di Basedow.

Ed ecco il colpo di scena. Freud faceva finta di parlare di un altro, di un collega. (Se fossi immodesto a tal punto, doppiamente immodesto, direi che faceva quello che faccio io parlando di un collega, Yerushalmi, mentre parlo di me). Freud si presenta, dice insomma "eccomi": "*Der Arzt aber, dem sich dies ereignet, war ich selbst...*", "Il medico a cui è accaduto questo caso, sono io stesso...". E non manca di trarne una conclusione: è in una buona posizione per non rifiutare all'archeologo Hanold la *possibilità clinica* di un delirio breve, ma anche il diritto a una allucinazione furtiva. Dal momento in cui un quasi-spettro fa la sua apparizione, è anche il diritto alla manifestazione di una certa verità (un po' spettrale, *in parte* spettrale) nella persona di una *specie* di "fantasma reale". La *specie*, l'*aspetto*, lo *spettro*, ecco quello che resta da vedere con la verità, ecco di cosa speculare con il vero di questa verità.

In fondo Yerushalmi ha ragione. Ha saputo fare la parte della verità. Freud aveva i suoi spettri, lo confessa all'occasione. Ciò fa parte della sua verità. Aveva i suoi, e vi obbediva (Jakob Shelomoh, Mosè e qualche altro), come Yerushalmi (Jakob Shelomoh, Sigmund Shelomoh, il suo Mosè e qualche altro) e come me (Jakob, Haym, i miei nonni Mosè e Abramo e qualche altro).

Il discorso di Freud sull'archivio, ed ecco la tesi delle tesi, sembra quindi diviso. Come il suo concetto dell'archivio. Prende due forme contraddittorie. Ed è il motivo per cui diciamo, e questa dichiarazione potrebbe sempre tradurre una confessione, *mal d'archivio*. Di questa contraddizione si de-

vono poter trovare delle tracce in tutta l'opera di Freud. Una simile contraddizione non è negativa, scandisce e condiziona la formazione stessa del concetto di archivio e del concetto in generale - là dove portano la contraddizione.

Se Freud ha sofferto del mal d'archivio, se il suo caso dipende dalle turbe d'archivio, non per nulla, simultaneamente, oggi viviamo nel male o nelle turbe d'archivio, che si tratti dei suoi sintomi più leggeri o delle grandi tragedie olocaustiche della nostra storia come della nostra storiografia moderna: di tutti i revisionismi detestabili come delle più legittime, necessarie e coraggiose ri-scritture della storia. Prima di raccogliere e di formalizzare la doppia postulazione freudiana a proposito dell'archivio, vorrei giustificare le espressioni francesi di cui mi sono appena servito: il *trouble d'archive*, le turbe e il torbido dell'archivio, e il *mal d'archivio*.

Oggi niente è meno certo, niente meno chiaro della parola "archivio". E non solo a causa di questi due ordini di *archè* che distinguevamo cominciando. Niente è più torbido e più conturbante. Il torbido di ciò che qui è conturbante, è forse ciò che turba e confonde la vista, ciò che impedisce il vedere e il sapere, ma anche il torbido degli affari torbidi e conturbanti, il torbido dei segreti, dei complotti, della clandestinità, delle congiure semi-private semi-pubbliche, sempre al limite instabile tra il pubblico e il privato, tra la famiglia, la società e lo Stato, tra la famiglia e una intimità ancor più privata della famiglia, tra sé e sé. Il torbido o quello che si chiama in inglese il "*trouble*" di queste visioni e di questi affari, lo chiamo quindi con una espressione francese in traducibile, per ricordare almeno che l'archivio riserva sempre un problema di traduzione. Singolarità insostituibile di un documento da interpretare, da ripetere, da riprodurre, ma ogni volta in una sua unicità originale, un archivio deve a se stesso di essere idiomático, e quindi assieme offerto e sottratto alla traduzione, aperto e tolto all'iterazione e alla riproducibilità tecnica.

Niente è quindi più torbido e più conturbante oggi del concetto archiviato in questa parola "archivio". Quello che è più probabile, in compenso, e più chiaro, è che la psicoa-

nalisi si trova non per niente in questo torbido. Vuole analizzarlo ma pure lo accresce. Nel nominare qui la psicoanalisi, ci si riferisce già, in ogni caso, all'archivio classificato, almeno provvisoriamente, con il nome di "la psicoanalisi", di "Freud" e di alcuni altri. Detto altrimenti, se noi non sappiamo più molto bene che cosa diciamo quando diciamo "archivio", "Freud" c'entra forse in qualche modo. Ma il nome di Freud, il nome dei Freud, come abbiamo visto a sufficienza, diventa anch'esso plurale, quindi problematico.

Le turbe d'archivio dipendono da un mal d'archivio. Siamo in mal d'archivio. Se si ascolta la lingua francese, e in lei l'attributo "(*en mal de*), in mal di", essere *in* mal d'archivio può significare altro che soffrire di un male, di turbe o di ciò che il nome "male" potrebbe nominare. È bruciare di una passione. È non cessar mai, interminabilmente, di cercare l'archivio là dove esso si sottrae. È corrergli dietro là dove, anche se ce n'è troppo, qualcosa in lui si anarchivia. È andare verso di lui con un desiderio compulsivo, ripetitivo e nostalgico, un desiderio irrimediabile di ritorno all'origine, un "mal d'Africa", una nostalgia di ritorno al luogo più arcaico del cominciamento assoluto. Nessun desiderio, nessuna passione, nessuna pulsione, nessuna compulsione, o addirittura nessuna compulsione di ripetizione, nessun "mal-di" sorgerebbero per chi, in un modo o in un altro, non è già in mal d'archivio. Ora il principio della divisione interna del gesto freudiano, e quindi del concetto freudiano dell'archivio, è che nel momento in cui la psicoanalisi formalizza le condizioni del mal d'archivio e dell'archivio stesso, ripete proprio quello a cui resiste e di cui fa il proprio oggetto. Rilancia. Queste sarebbero le mie *tre più una tesi* (o protesi, quindi). Tre di loro portano sul concetto d'archivio, un'altra sul concetto di concetto.

1. *Prima tesi e primo rilancio.*

Da una parte, infatti, attraverso la sola ma decisiva concezione di una topica dell'apparato psichico (e quindi della rimozione o della repressione, secondo luoghi d'iscrizione,

all'interno e all'esterno), Freud ha reso possibile il pensiero di un archivio propriamente detto, di un archivio ipomnestico o tecnico, del supporto o della superficie di sostegno (materiale o virtuale) che, in quello che è già uno *spaziamento* psichico, non si riduce alla memoria: né alla memoria come riserva cosciente, né alla memoria come rimemorazione, come atto del sovvenire. L'archivio psichico non ritorna né alla *mnémè* né all'*anamnèsis*.

Ma *d'altra parte*, come ho cercato di mostrare in *Freud e la scena della scrittura*, questo non impedisce a Freud, da metafisico classico, di considerare la protesi tecnica una esteriorità secondaria e accessoria. Malgrado il ricorso a quello che egli considera un modello di rappresentazione ausiliaria, mantiene invariabilmente un primato della memoria viva e dell'anamnesi nella loro temporalizzazione originaria. Da qui il rilancio archeologico attraverso cui la psicoanalisi, nel suo mal d'archivio, tenta sempre di ritornare all'origine viva di ciò stesso che l'archivio perde conservandolo in una molteplicità di luoghi. C'è qui, non abbiamo smesso di notarlo, una tensione incessante tra l'archivio e l'archeologia. Che saranno sempre vicine l'una all'altra, somiglianti, a malapena discernibili nella loro co-implicazione, e tuttavia radicalmente incompatibili, *eterogenee*, cioè *altre relativamente all'origine, divorziate per quanto riguarda l'arché*. Ora Freud è stato incessantemente tentato a ricondurre all'archeologia l'interesse originale che aveva per l'archivio psichico (la parola "*archiv*" compariva del resto a partire dagli *Studi sull'isteria*, 1895)⁷⁴. La scena della cavità, il teatro degli scavi archeologici, ecco i luoghi preferiti da questo fratello di Hanold. Ogni volta che vuole insegnare la topologia degli archivi, cioè di quello che dovrebbe escludere o interdire il ritorno all'origine, questo amante delle figurine in pietra propone parabole archeologiche. Si conosce la più notevole e precoce tra di loro nello studio sull'isteria del

⁷⁴ Come mi ha ricordato Dany Nobus, dopo la conferenza, e lo ringrazio, la stessa parola compare anche in *Zum psychischen Mechanismus des Vergesslichkeit* (1898).

1896. È ancora necessario sottolinearvi qualche parola per marcarne il momento a mio parere più acuto. Momento e non processo, questo istante non appartiene alla decifrazione laboriosa dell'archivio. Questo istante quasi estatico di cui Freud sogna quando il successo stesso di uno scavo deve ancora segnare la cancellazione dell'archivista: *l'origine allora parla da sola*. L'arché sembra a nudo, senza archivio. Si presenta e si commenta da sola. "Le pietre parlano!" Al presente. Anamnesi senza ipomnesi! L'archeologo allora è riuscito a fare sì che l'archivio non serva più a niente. Esso *arriva a cancellarsi*, diventa trasparente o accessorio per lasciare *l'origine* presentarsi da sola di persona. In diretta, senza mediazione e senza ritardo. Senza nemmeno la memoria di una traduzione, una volta che sia riuscito l'intenso lavoro di traduzione. E qui ci sarebbe il "progresso" di una "anamnesi". Il tempo che Freud consacra a questo lungo viaggio in un campo di scavi dice anche qualcosa di un godimento. Lo vorrebbe interminabile, lo prolunga con un pretesto pedagogico o retorico:

"Ma per spiegare la relazione tra il metodo che ci proponiamo di adottare a questo scopo e il vecchio metodo dell'*anamnesi*, vorrei prima esporvi un'analogia tratta da un campo d'indagine in cui si è verificato un notevole *progresso*.

Supponiamo che un esploratore giunga in una regione poco nota, in cui una zona archeologica, con rovine di mura, frammenti di colonne, lapidi dalle iscrizioni confuse e illeggibili, abbia suscitato il suo interesse. Egli potrà accontentarsi di osservare quanto è possibile vedere, recarsi da coloro che abitano la zona, magari semi-barbari, per interrogarli su quanto la tradizione ha tramandato loro circa la storia e il significato di quei resti monumentali, annotarsi le risposte ottenute e... ripartire. Egli tuttavia può anche agire in un altro modo; può aver portato con sé zappe, pale e vanghe, può munire di tali strumenti gli abitanti del luogo, rimuovere con loro dalla zona archeologica le rovine ivi giacenti e scoprire, dai resti visibili, altri pezzi sepolti. *Se il suo lavoro sarà coronato da successo, i referti archeologici si spiegheranno da soli*; i resti di mura si dimostreranno appartenenti al periplo di un palazzo o di una camera del tesoro; dalle rovine delle colonne sarà possibile ricostruire un tempio, mentre le numerose iscrizioni scoperte, bilingue nei casi più fortunati, riveleranno un alfabeto e una lingua e,

una volta decifrate e tradotte, permetteranno di ritrarre un'insperata conoscenza degli avvenimenti del passato, avvenimenti in memoria dei quali quei monumenti erano stati eretti. *Saxa loquuntur!*⁷⁵

2. Seconda tesi e secondo rilancio.

Da una parte, l'archivio è reso possibile dalla pulsione di morte, di aggressione e di distruzione, cioè anche proprio dalla finitezza e dall'espropriazione originarie. Ma di là dalla finitezza come limite, c'è, dicevamo prima, questo movimento propriamente *in-finito* di distruzione radicale senza il quale non sorgerebbe nessun desiderio o mal d'archivio. Tutti i testi della famiglia e dell'epoca di *Al di là del principio di piacere* spiegano in fondo perché ci sia dell'archiviazione e perché la distruzione anarchicante appartenga al processo dell'archiviazione e produca proprio ciò che riduce, talvolta in cenere, e oltre.

Ma *d'altra parte*, nello stesso momento, da metafisico classico e da *Aufklärer* positivista, da saggio critico di un'epoca passata, da "*scholar*" che non vuole parlare ai fantasmi, Freud pretende di non credere alla morte e soprattutto all'esistenza virtuale dello spazio spettrale di cui tuttavia tiene conto. Ne tiene conto per renderne conto, e intende renderne conto o renderne ragione solo riducendola ad altro da lui, cioè ad altro dall'altro. Vuole spiegare e ridurre la credenza al fantasma. Vuole pensare la parte di verità di questa credenza, ma crede che non si possa non crederci e che si debba non crederci. Il credere, il fenomeno radicale della credenza, solo rapporto possibile con l'altro in quanto altro, non ha alla fine nessun posto possibile, nessuno statuto irriducibile nella psicoanalisi freudiana. Che tuttavia rende possibile. Da qui il rilancio archeologico di un ritorno alla realtà, qui al-

⁷⁵ *Etiologia dell'isteria* (1896) in *Opere*, 2, Boringhieri, Torino 1980, tr, it. A. Campione, p. 334 (corsivo mio). Dopo la parabola diventa «comparazione con gli scavi di un campo di rovine stratificate».

l'effettività originaria di un suolo di percezione immediata. Un suolo più profondo e sicuro e più certo di quello dell'archeologo Hanold. Ancor più archeologico. Il paradosso prende una forma sorprendente, propriamente allucinante, nel momento in cui Freud si vede proprio obbligato a lasciare che i fantasmi parlino durante il tempo degli scavi archeologici ma finisce con l'esorcizzarli nel momento in cui dice infine, a lavoro compiuto (in ogni caso supposto tale), "le pietre parlano!". Crede di esorcizzarle nell'istante in cui le lascia parlare, purché questi spettri parlino, lui crede, in senso figurato. Come delle pietre, questo soltanto...

3. Terza tesi e terzo rilancio

Da una parte, nessuno meglio di Freud ha chiarito ciò che ho chiamato il principio arcontico dell'archivio, ciò che in lui suppone non l'*arché* originaria ma l'*arché* nomologica della legge, dell'istituzione, della domiciliazione, della filiazione. Nessuno meglio di lui ha analizzato, cioè anche decostruito l'autorità del principio arcontico. Nessuno meglio di lui ha mostrato come questo principio arcontico, cioè paterno e patriarcale, si posasse solo ripetendosi e ritornasse per ri-posarsi solo nel parricidio. Ritorna al parricidio rimosso o represso, nel nome del padre come padre morto. L'arcontica è al meglio la presa di potere dell'archivio da parte dei fratelli. L'uguaglianza e la libertà dei fratelli. Una certa idea ancora vivace della democrazia.

Ma d'altra parte, nella vita come nelle opere, nelle sue tesi teoriche come nella compulsione della sua strategia istituzionalizzante, Freud ha ripetuto la logica patriarcale. Ha dichiarato, nell'*Uomo dei topi* in particolare, che il diritto patriarcale (*Vaterrecht*) segnava il progresso civilizzatore della ragione. Ha anche esagerato in un rilancio patriarcale, anche là dove tutti i suoi eredi, gli psicoanalisti di tutti i paesi, si sono uniti come un solo uomo per seguirlo e far salire le offerte. Al punto che certi possono chiedersi se, decenni dopo la sua morte, i suoi figli, e altrettanti fratelli, possano ancora parlare a loro nome. O se sua figlia fu mai altro in vita

(Zoé, altro che un fantasma o uno spettro, una *Gradiva rediviva**, una *Gradiva-Zoé-Bertgang* di passaggio al 19 della Berggasse.

* [In italiano nel testo].

Post-Scriptum

Per caso, scrissi queste ultime parole alle pendici del Vesuvio, vicinissimo a Pompei, meno di otto giorni fa. Come ogni volta che torno a Napoli, da più di vent'anni, la penso.

Chi, mi dico questa volta, chi meglio di Gradiva, la *Gradiva* di Jensen e di Freud, potrebbe illustrare questo rilancio nel mal d'archivio? Illustrarlo là dove non è più proprio di Freud e di questo concetto di archivio, là dove segna nella sua stessa struttura (questa sarebbe un'ultima *tesi supplementare*) la formazione di ogni concetto, la storia stessa della concezione?

Quando vuole spiegare l'ossessione dell'archeologo attraverso una logica della rimozione, nel momento stesso in cui precisa che vuole riconoscervi un seme o una briciola di verità, Freud pretende ancora di mettere in luce una origine più originaria di quella dello spettro. E nel rilancio, vuole essere un archivista più archeologo dell'archeologo. E, naturalmente, più vicino alla causa ultima, miglior eziologo del suo romanziere. Vuole esumare una *impressione*, vuole esibire una impronta più arcaica di quella attorno a cui si affaccendano gli altri archeologi di ogni tipo, quelli della letteratura e quelli della scienza oggettiva classica, una impronta ogni volta singolare, una impressione che non sia quasi più un archivio ma che si confonda quasi con la pressione del passo che lascia il suo marchio ancora vivo su un supporto, una superficie, un luogo d'origine. Quando il passo fa ancora uno con la superficie di sostegno. Nell'istante in cui l'archivio impresso non si è ancora distaccato dalla prima impressione nella sua origine singolare, irriproducibile e arcaica. Nell'istante in cui l'impronta non è ancora lasciata, abbandonata dalla pressione dell'impressione. Nell'istante dell'auto-affezione pura, nell'indistinzione dell'attivo e del passivo, di un toccante e di un toccato. Un archivio che

si confonderebbe insomma con l'*arché*, con l'origine di cui è tuttavia solo il *tipo*, il *typos*, la lettera o il carattere iterabile. Un archivio senza archivio, là dove, improvvisamente indiscernibile dall'impressione della sua impronta, il passo di Gradiva parla da solo! Ora è esattamente quello che sognava Hanold nel suo desiderio di archeologo disincantato, nel momento in cui attendeva la venuta dello "spettro del mezzogiorno".

Hanold soffre del mal d'archivio. Ha esaurito la scienza dell'archeologia. Era considerato, dice il romanzo, un maestro nell'arte di decifrare i graffiti più indecifrabili, i più enigmatici (*in der Entzifferung schwer enträtselbarer graffiti*). Ma ne aveva abbastanza della propria scienza e della propria competenza. Il suo desiderio impaziente insorgeva contro la loro positività come davanti alla morte. Anche questa scienza era superata. Quello che insegnava, diceva egli stesso, è una intuizione archeologica senza vita (*eine leblose archäologische Anschauung*). E nel momento in cui Pompei ritorna in vita, quando i morti si risvegliano (*die Toten wachen auf, und Pompeji fing an, wieder zu leben*), Hanold comprende tutto. Comprende perché ha attraversato Roma e Napoli. Incomincia a *sapere* (*wissen*) quello che non sapeva allora, ovvero la sua "pulsione" o la sua "impulsione intima". E questo sapere, questa comprensione, questa decifrazione del desiderio interiore di decifrare che l'ha condotto ancora a Pompei, tutto ciò gli ritorna in un atto di memoria (*Erinnerung*). Si ricorda che è venuto per vedere se avrebbe potuto ritrovare le sue tracce, le tracce del passo di Gradiva (*ob er hier Spuren von ihr auffinden könne*).

Ecco ora una precisazione di cui non si tiene mai conto, né nella lettura di Jensen, né in quella di Freud, e questa precisazione confonde piuttosto di distinguere: Hanold è venuto a cercare queste tracce in senso letterale (*im wörtlichen Sinne*). Sogna di far rivivere. Sogna piuttosto di rivivere anch'egli. Ma di rivivere l'altro. Di rivivere la pressione o l'impressione singolare che il passo di Gradiva, il passo stesso, il passo di Gradiva stessa, quel giorno, quella volta, in quella data, in ciò che ha avuto di inimitabile, ha dovuto lasciare nella cenere. Sogna questo luogo insostituibile, la ce-

nere stessa, dove l'impronta singolare, come una firma, si distingue appena dall'impressione. Ed è allora la condizione di singolarità, dell'idioma, del segreto, della testimonianza. È la condizione per l'unicità della stampante-stampata, dell'impressione e dell'impronta, della pressione e della sua traccia, *nell'istante* unico in cui esse non si distinguono ancora l'una dall'altra, facendo *all'istante* un sol corpo del passo di Gradiva, del suo procedere, della sua andatura (*Gangart*) e del suolo che li porta. La traccia non si distinguerebbe più dal suo supporto. Questa pressione e questa impronta non si distinguono *tra di loro*, differiscono allora *da ogni altra* impressione, da ogni altra impronta e da ogni altro archivio. Bisognerebbe allora ritrovare almeno questa impronta (*Abdruck*) distinta da tutte le altre – ma questo suppone *sia* la memoria *sia* l'archivio, l'una e l'altro come lo stesso, *direttamente sulla stessa* superficie di sostegno nel campo degli scavi. Bisognerebbe resuscitarla là dove, in un luogo assolutamente certo, in un posto insostituibile, conserva sempre direttamente nella cenere, non essendosene ancora distaccata, la pressione del passo così singolare di Gradiva.

È questo quello che l'archeologo Hanold intende in un senso letterale con il *senso letterale*. "In senso letterale" (*im wörtlichen Sinne*) dice il racconto:

«Per la prima volta gli viene in mente "che egli pur senza essere consapevole dentro di sé dell'impulso che lo aveva mosso, era venuto in Italia e senza sostare a Roma e a Napoli era arrivato fino a Pompei, proprio allo scopo di tentare di ritrovare qui tracce di lei. E questo in senso letterale, (*im wörtlichen Sinne*), dato che essa, per il suo particolare modo di camminare, doveva aver lasciato nella cenere le impronte delle sue dita, inconfondibili rispetto a quelle di qualsiasi altro».⁷⁶

Questa unicità non resiste. Il suo prezzo è infinito. Ma infinito nella misura immensa, incommensurabile, in cui re-

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 311 «...*im wörtlichen Sinne, denn bei ihrer besonderen Gangart musste sie in der Asche einen von allen übrigen sich unterscheidenden Abdruck der Zehen hinterlassen haben*».

sta introvabile. La possibilità della traccia archiviante, questa semplice *possibilità*, può solo dividere l'unicità. Separando l'impressione dall'impronta. Infatti questa unicità non è nemmeno un presente passato. Non sarebbe stata possibile, si *può* sognarne dopo solo nella misura in cui la sua iterabilità, cioè la sua divisibilità immanente, la possibilità della sua fissione, la ossessionava dall'origine. La memoria fedele di una simile singolarità può essere solo consegnata allo spettro.

La finzione è qui in resto? È in difetto di sapere? Jensen ne sapeva meno di Freud⁷⁷? E Hanold? Attorno a questo conto segreto, si può sempre sognare. Qui comincia la speculazione – e la fede. Ma del segreto stesso, non *può* esserci archivio, per definizione. Il segreto è la cenere stessa dell'archivio, il luogo in cui non ha nemmeno più senso dire “la cenere stessa” o “direttamente nella cenere”. Non c'è nessun senso nel cercare il segreto di ciò che chiunque ha potuto sapere. *A fortiori* un personaggio, Hanold l'archeologo.

Ecco ciò di cui testimonia questa letteratura. Ecco quindi una testimonianza singolare, la letteratura stessa, ereditie-

⁷⁷ Questa domanda, come è noto, Freud non manca di affrontarla. Secondo una strategia talvolta sconcertante, le dà diritto in più di un luogo nella sua forma generale, ma anche *su* questo esempio nel *suo* testo sulla *Gradiva* di Jensen. Perché Jensen, nota Freud, propone una eziologia e una genealogia del “delirio” di Hanold. Reggono di fronte alla scienza? Dopo aver proposto, in modo provocatorio e deliberatamente sorprendente, di rovesciare i termini (è la scienza che non regge davanti alla finzione), Freud complica le cose. Propone di allearsi, come il saggio di una nuova scienza, e molto meglio armato, con il romanziere. Costui non sarà *solo* se “l'autore di questo studio *può* qualificare *i suoi* lavori come scientifici” e se *può* uscire dal *suo* isolamento provvisorio. Una nota del 1912 prende atto del fatto che questo isolamento è *sul* punto di finire: «Il “movimento psicoanalitico”, da *lui* promosso, ha avuto un ampio sviluppo e si sta estendendo sempre più» (*Op.cit.*, p. 301). La stessa domanda è rilanciata da un altro punto di vista anche al capitolo 4 che termina *sul* bordo di una evidenza dimenticata lungo il cammino: “Ma qui *ci* dobbiamo fermare, altrimenti *ci può* veramente accadere di scordare che Hanold e la *Gradiva* sono soltanto creazioni del poeta” (*Op.cit.*, p. 244). Del resto, da un altro punto di vista, affronteremo *più* tardi questi testi e queste questioni di rilancio meta-intepretativo.

ra scappata – o emancipata – dalla Sacra Scrittura. Ecco cosa ci dà da pensare: il segreto inviolabile di *Gradiva*, di Harnold, di Jensen, poi di Freud – e di alcuni altri. Di là da ogni inchiesta possibile e necessaria, ci si chiederà sempre *ciò* che Freud (ad esempio), *ciò* che ogni «*careful concealer*» ha potuto voler conservare segreto. Ci si chiederà cosa ha potuto conservare del suo diritto incondizionato al segreto, bruciando interamente del desiderio di sapere, di far sapere e di archiviare *ciò* stesso che per sempre dissimulava. Di *ciò* che si dissimulava o di *ciò* che dissimulava ancora di là dall'intenzione di dissimulare, di mentire o di spergiurare.

Ci si domanderà sempre *ciò* che ha potuto bruciare, in questo mal d'archivio. Ci si domanderà sempre, nel condividere con compassione questo mal d'archivio, *ciò* che ha potuto bruciare delle sue passioni segrete, della sua corrispondenza o della sua "vita". Bruciare senza di lui, senza resto e senza sapere. Senza risposta possibile, spettrale o no, di qua o di là da una repressione, sull'altro bordo della rimozione, originaria o secondaria, senza un nome, senza il minimo sintomo, e senza nemmeno della cenere.

Napoli, 22-28 maggio 1994

INDICE

Esergo	pag.	17
Preambolo		37
Premessa		45
Tesi		101
Post-scriptum		117

III SOVRAIMPRESSIONI

- 1 – Jean-Michel Rey, *Paul Valéry. L'avventura di un'opera*
- 2 – AA. VV. *Chaosmos: Nazionali senza filtro*
- 3 – AA. VV., *Il luogo delle differenze*
- 4 – AA. VV., *Il vivente. Differenze ed espressioni*
- 5 – AA. VV., *Chaosmos: Si riparano bambole.*
- 6 – Jacques Derrida, *Mal d'archivio: un'impressione freudiana*
- 7 – Giuseppe Ferraro, *Il poeta e la filosofia: filosofia, morale e religione in G. Leopardi*
- 8 – AA. VV., *Lettere dall'università*
- 9 – AA. VV., *Nella dispersione del vero*
- 10 – Jean François Lyotard, *La confessione di Agostino*
- 11 – AA. VV., *La filosofia spiegata ai bambini (2ª ed.)*
- 12 – Bruno Moroncini, *La lingua muta ed altri saggi benjaminiani*
- 13 – AA. VV., *Singolari intrecci*
- 14 – Giuseppe Ferraro, *Filosofia in carcere (2ª ed.)*
- 15 – Edmund Husserl, *La coscienza interiore del tempo*
- 16 – Hans-Georg Gadamer, *Scritti su Parmenide*
- 17 – Adriano Vinale, *Oracolo e profezia*
- 18 – Ernst Troeltsch, *Scritti di filosofia della religione*
- 19 – Maria Zambrano, *Note di un metodo*
- 20 – Nando dalla Chiesa, *La legge sono io*
- 21 – Giuseppe Ferraro, *La scuola dei sentimenti*
- 22 – Felice Ciro Papparo e Arcangelo Dell'Anna, *L'impresentabile. Sulla natura primaria del trauma*
- 23 – Vanni D'Alessio, *Cuore conteso*
- 24 – Nando dalla Chiesa, *La scuola di via Pasquale Scura*
- 25 – Bruno Moroncini, *Il sorriso di Antigone*

Finito di stampare nel mese di marzo 2005
presso la *GraficArte* sas – Marano di Napoli (NA)

ISBN 88-86358-07-5



9 788686 358071

€ 13,00