



**L'inconscio**  
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

# 18 vent'anni dopo

Derrida tra filosofia  
e psicoanalisi

ISSN 2499-8729

Guido Bianchini / Emma Lavinia Bon / Rosanna Chiafari / Giustino De Michele / Michele Di Bartolo  
/ Elias Jabre / Domenico Licciardi / Arianna Salatino / Valentina Surace / Francesco Saverio Trincia  
/ Giovambattista Vaccaro



UNIVERSITÀ  
DELLA CALABRIA

**L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi**  
**N. 18 - Vent'anni dopo.**  
**Derrida tra filosofia e psicoanalisi**  
**Dicembre 2024**

Rivista pubblicata dal  
Dipartimento di Studi Umanistici  
dell'Università della Calabria  
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -  
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Pubblicazione classificata come Rivista Scientifica dall'ANVUR  
Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche)  
Area 11 (Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche)

Registrazione in corso presso il  
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2020

ISSN 2499-8729

**L'inconscio.**

**Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi**

**N. 18 - Vent'anni dopo. Derrida tra filosofia e psicoanalisi**

**Dicembre 2024**

**Direttore**

Fabrizio Palombi

**Comitato Scientifico**

Charles Alunni, Sidi Askofaré, Claudia Baracchi, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Anna Donise, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Luigi Antonio Manfreda, Bruno Moroncini †, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesca Tarallo, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

**Caporedattrice**

Deborah De Rosa

**Segretario di Redazione**

Claudio D'Aurizio

**Redazione**

Lucilla Albano, Lucia Arcuri, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Lorenzo Rocca, Arianna Salatino, Andrea Saputo

*I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti al processo di double blind peer review*



# Indice

Vent'anni dopo.

Derrida tra filosofia e psicoanalisi

*Editoriale.*

*Vent'anni dopo: l'eredità derridiana tra filosofia e psicoanalisi*

Fabrizio Palombi.....p. 9

*L'altro oltre l'archivio.*

*Rileggere il Mosè di Freud con Derrida*

Guido Bianchini.....p. 18

*Il geroglifico onirico.*

*Sogno, decostruzione, psicoanalisi*

Emma Lavinia Bon.....p. 51

*Al ritmo di un Fort/da - o del principio postale:*

*Derrida da Freud a Socrate*

Rosanna Chiafari.....p. 76

*Corps et psyché de l'hospitalité en déconstruction*

Giustino De Michele.....p. 99

*Il soggetto della scrittura.*

*Per un'estetica della resistenza*

Michele Di Bartolo.....p. 135

<i>Œdipe, l'autre</i>	
Elias Jabre.....	p. 151
<i>La traccia si fa carne.</i>	
<i>Memoria e cervello nel giovane Freud</i>	
Domenico Licciardi.....	p. 183
<i>Lasciare traccia.</i>	
<i>Al cinema con Jacques Derrida</i>	
Arianna Salatino.....	p. 211
<i>In nome di Freud.</i>	
<i>Derrida e la pena di morte</i>	
Valentina Surace.....	p. 225
<i>L'inconscio sostantivo.</i>	
<i>Spunti per una critica di Jacques Derrida</i>	
<i>interprete di Freud</i>	
Francesco Saverio Trincia.....	p. 249
<i>Inconscio e scrittura.</i>	
<i>Una nota sul Freud di Derrida</i>	
Giovambattista Vaccaro.....	p. 277
Notizie biobibliografiche sugli autori.....	p. 299



## **L'altro oltre l'archivio.**

### **Rileggere il Mosè di Freud con Derrida**

**Guido Bianchini**

#### **1. Decostruzione e psicoanalisi: alcune ragioni d'amicizia**

Il rapporto tra Derrida e la psicoanalisi è molto complesso e articolato. Esso innerva la lunga parabola speculativa del filosofo francese e ne segna il passo, dall'inizio alla fine, in snodi e momenti decisivi. Tale centralità è riconosciuta dallo stesso Derrida, il quale, nel farne l'elogio, nel dialogo con Roudinesco, si autodefinisce «amico della psicoanalisi». La caratterizzazione derridiana se calata nel terreno del rapporto con la psicoanalisi, come fa notare Di Martino, lo qualifica come alleanza reciproca, non regolata tuttavia da precisi vincoli istituzionali, i quali frenerebbero l'essenziale compito di «vigilanza critica», tipico dell'accostamento decostruttivo a ogni ambito del sapere (Di Martino, 2021, pp. 222-223; cfr. Derrida, Roudinesco, 2001, pp. 229-230).

In tale ottica è essenziale comprendere quale posizione si assegnano entrambi gli approcci all'interno della cultura occidentale. Entrambe, per il filosofo francese, tendono ad andare oltre il compito "classico" di rendere ragione, di restituire la pienezza del senso. Al contrario fanno leva sulle



contraddizioni e delle rimozioni, per scavare nello spazio altro, incontrollabile e dissimmetrico, oltre la presunta linearità della ragione. Decostruzione e psicoanalisi non avversano la razionalità, ma si misurano con la sua costitutiva cifra polemica. Giocando con il greco, Derrida dice che entrambe amano a tal punto il *polemos* da farlo diventare *poleros*: in amore per le divergenze e le differenze, grazie al quale potersi aprire percorsi euristici, oltre le strade già ampiamente battute (cfr. Derrida, 1992a, pp. 44-54).

La sussistenza di tale legame, come in ogni amicizia, non può ignorare alcune complicazioni. In particolare, già dal suo lungo e serrato confronto con Freud negli anni '80, Derrida deve fare i conti con le resistenze del padre della psicoanalisi a considerare la sua scienza, uno strumento speculativo, pur non disdegnando egli stesso la speculazione e disseminando il suo *corpus* di lunghi momenti speculativi. Tali resistenze e ritrosie attirano l'attenzione derridiana, poiché producono in ogni caso passi speculativi. Essi nel loro essere incerti, obliqui e spesso denegati si rivelano preziosi per la decostruzione, permettendole di rilanciare la sua singolare andatura (Derrida, 1980, pp. 237-242). L'alleanza in amicizia, come osserva Claudio D'Aurizio, si regge anche su un'analogia difformità di passo, coerente con il comune intento di approcciarsi criticamente all'episteme tradizionale da posizioni-limite (D'Aurizio, 2021, pp. 202-211).

È lo stesso Derrida a presentare la decostruzione come un ripensare lo spazio tradizionale della filosofia, da compiersi attraverso:

la genealogia strutturata dei suoi concetti nella maniera più fedele e interna possibile, ma anche da un certo al di fuori che essa non può qualificare e nominare; diventa un determinare

ciò che tale storia ha potuto dissimulare o interdire, quando si è fatta storia, appunto, attraverso questa repressione interessata (Derrida, 1972, p. 15).

Se tale spazio designa una “storia concettuale”, occorre, grazie all’aiuto della psicoanalisi, tenere anche in giusta considerazione le repressioni e le rimozioni attraverso le quali essa si è potuta articolare.

Un primo riferimento all’importanza di questa dimensione “psico-storica” si trova già nel saggio su Freud in *La scrittura e la differenza* (1967). Per quanto, com’è noto, lo scritto sia incentrato sul funzionamento a mo’ di scrittura dell’apparato psichico e delle tracce mnestiche, rappresentando uno snodo decisivo dell’itinerario grammatologico derridiano (Bennington, 1991, pp. 121-134; Id., 2000, pp. 94-102), a latere è evidenziato anche l’interesse freudiano per la psico-storia culturale, condensato significativamente nell’*Uomo Mosè* (Derrida, 1967, pp. 263-264). Il testo freudiano è un tentativo di tracciare una psico-storia del monoteismo, partendo dall’origine ebraica.

Il modo peculiare in cui il filosofo francese, in una serie d’interviste sull’ebraismo degli anni ‘90 e in altri testi coevi, riflette sull’ebraicità come propensione e ingiunzione a conservare memoria di un’origine “altra”, erratica ed esodale, per la quale si è inclini a perturbare le certezze auto-fondative e autoreferenziali del sé, sembra suggerire che tale tradizione conserva una sorta di “affinità originaria” con la psico-storia di stampo freudiano. Se l’interrogazione sulla radicale alterità di tale origine si articola, com’è tipico della problematizzazione derridiana di ogni asse ereditario (Derrida, 1999, pp. 71-77; Id., Roudinesco, 2001, pp. 11-37), tra fedeltà e infedeltà, affermazioni e denegazioni, prossimità e distanze, allora anche il

tentavo di ritracciarne la storia, individuale e/o collettiva, passa per un girare perifrastico attorno alle questioni d'origine, per smarcarsi da ogni presunzione o rivendicazione identitaria (Derrida, 1996a, pp. 11-16, 81-84).

Tale atteggiamento guardingo conversa anche memoria del gesto con cui si riceve il segno dell'origine ebraica: un taglio, una ferita nell'intimo del proprio corpo, la quale rinvia anche a un'identità sempre scissa e divisa, intimamente e costantemente perturbata (Derrida, 1991, pp. 236-240, 254-258). Questo taglio attesta il tratto singolare dell'essere ebreo, la cui singolarità individuale s'inserisce in una dimensione storica e sovra-storica universale, senza renderlo necessariamente un "caso di figura" o "una figura esemplare". L'essere ebreo, per il filosofo francese, si in-scrive in un paradosso, per il quale non ci si può non misurare con l'ingiunzione dell'Altro e dell'altro, da cui ha origine il giudaismo, indipendentemente dal fatto che si rivendichi o si deneghi tale appartenenza. L'ebraicità è un costante esercizio di dislocazione e dissimulazione del sé, individuale e/o collettivo, un rinvio ad altro senza fine, oltre ogni egologia identitaria. È segno d'alleanza tra un certo modo, tipicamente psicoanalitico, di destabilizzare le certezze coscienti dell'Io e la logica iperbolica e differenziale della decostruzione, sempre votata alla ricerca di un'origine "altra", da cui aprirsi a quella *différance* che precede e rende possibile ogni origine (Derrida, 1996b, pp. 77-85, 99-103).

Tale maniera di declinare l'ebraicità potrebbe rappresentare un altro motivo di amicizia tra Derrida e la psicoanalisi freudiana, non riducibile al mero dato biografico della comune origine ebraica dei due autori, ma connesso all'attitudine comune allo smarcamento dall'idea arcontica, gerarchica e vincolante dell'origine, tipica di una visione teleologica e dialettica della

storia. In tale ottica la ricerca derridiana di un'altra o tutt'altra storia può incrociarsi con quella freudiana di un'altra narrazione psico-storica delle origini del monoteismo e ibridarsi proficuamente a vicenda. Da tale incontro tra differenze, privo di smussamenti e accomodamenti, Derrida auspica si possano valorizzare le alterità all'origine dell'umano e si possano compiere passi comuni per muoversi in maniera letteralmente differente nello spazio del pensiero, ma anche e soprattutto, come si vedrà in conclusione, per ripensare, in maniera altra e differente, i legami politici e sociali del suo tempo in vista dell'avvenire (Derrida, 1992a, pp. 105-109).

## **2. Oltre Yerushalmi: i passi "altri" di Derrida nell'archivio del Mosè**

Per provare ad articolare la suddetta prospettiva, non si può non porre al centro del discorso *L'uomo Mosè*, come luogo del grande *corpus* freudiano in cui l'approccio psico-storico è carico di riferimenti ebraici. Il testo è stratificato, riflette, come nota Bori, un certo «travaglio di scrittura», una malcelata titubanza, per la quale, nonostante i vari rimaneggiamenti, dal manoscritto originario, alla stesura definitiva, le posizioni assunte conservano sempre una certa incertezza, un'alea ipotetica, enfatizzata dai costanti richiami, non esenti da remore, alla vigilanza sulla scientificità del discorso (Bori, 1989, pp. 179-183).

Già dal manoscritto originario è evidente il disinteresse di Freud verso una fedele ricostruzione storica delle origini del monoteismo. Il suo criterio guida è una certa verosimiglianza, favorita dall'ibridità costitutiva del genere letterario del romanzo storico, cui inizialmente s'ispira (Freud, 1934, pp. 19-21; cfr.

Bori, 1989, pp. 195-197; Meghnagi, 1992, pp. 139-146). L'elemento fermo, pur tra le diverse riscritture mantenuto e rimarcato, non a caso, nella stesura definitiva è l'intento d'interrogarsi, da una prospettiva differente, sul monoteismo, evitando ogni sorta di entusiasmo devozionale o confessionale, poiché si è spinti dalla volontà di far luce, con i propri strumenti, sul sorgere di una tradizione essenziale per lo sviluppo dell'animo umano (Freud, 1939, pp. 444-446; cfr. Malet, 2016, pp. 61-65). Nonostante ciò, come nota Assmann, alla sua pubblicazione, il saggio non ebbe grande fortuna, fu accolto con freddezza e non curanza, quasi rimosso dal *corpus* freudiano, per poi essere oggetto, in profonda coerenza con i suoi contenuti, di periodici "ritorni" nel dibattito culturale, tra cui quello degli anni '90, in cui anche Derrida s'inserisce. L'egittologo riconosce al filosofo francese il merito di aver sollevato questioni decisive, soprattutto riguardo ai rapporti del giudaismo con la cultura occidentale di matrice greca, in un'ottica d'intreccio ed evoluzione storico-culturale tra diverse direttrici di pensiero (cfr. Assmann, 2003, pp. 113-117).

Lo stesso Derrida presenta il suo passo di lettura come: «seguire, nel testo di Freud, le tensioni, le contraddizioni, le aporie - e delle "ineguaglianze di sviluppo" che sono anche tecniche e politiche» (Derrida, 1995, p. 2). Tale atteggiamento è richiesto dalle differenze insite nella testualità freudiana, dal suo lasciar spazio alle forze pulsionali che articolano la psico-storia del monoteismo. Esse minacciano, o meglio turbano e complicano l'idea stessa della posizione di un principio arcontico, di un'origine fissa e univoca, da cui far dipendere una tradizione e una storia, da inserire in un archivio. Se l'origine è differente e differenziale, la sua multiformità plurivoca turba e scalza le sicurezze dell'archivio, lo apre a molteplici riletture e in ciò

provoca, come da titolo, *mal d'archivio* (*ivi*, pp. 18-20). In più se la storia in questione è di origine ebraica si complica ulteriormente.

Nel giudaismo, secondo il filosofo francese, la centralità della dimensione storica, inaugurata da un'origine radicalmente altra, coesiste con l'altrettanta essenziale attenzione alla dimensione metastorica e all'incalcolabile e inarchiviabile a-venire, insito nel suo carattere originario di promessa. Occuparsi di questa storia peculiare, come aveva ben compreso Freud, implica misurarsi con fitti intrecci di differenze e vigilare affinché il legittimo rispetto del passato non degeneri in un atteggiamento di chiusura e stoccaggio dello stesso, nel tipico zelo da archivistica (*ivi*, pp. 44-47). Tali premesse sono, a nostro avviso, utili a comprendere come Derrida imposti il suo confronto, a tratti molto polemico con Yerushalmi. Il filosofo francese considera il *Mosè* dello storico americano un tentativo archivistico di "tirare per l'ombelico" Freud, riconducendolo alla sua origine ebraica, come parte integrante, lineare e non differenziale, di questa storia e tradizione.

Derrida prova, a nostro avviso, a rendere, a suo modo, giustizia all'ebraicità freudiana non volendolo ricondurre in maniera un po' troppo dogmatica e acritica nell'alveo del giudaismo, come "rimprovera" a Yerushalmi, né tantomeno misconoscere la centralità di temi e problemi di chiara matrice giudaica, magari in nome dell'immagine, scienziata, illuminista e tendenzialmente atea del padre della psicoanalisi, come fa, per esempio, Gay (1987, pp. 67-79, 142-145). Derrida nell'accostarsi al testo freudiano non intende approfittare della posizione di vantaggio, di cui ogni successore gode nei confronti dei predecessori, potendo liberamente e impunemente reinserire un qualsiasi testo precedente nel proprio personale archivio, magari, come

in questo caso, per ricondurlo ad ogni costo alla linearità di un asse ereditario (*ivz*, pp. 82-83).

In uno dei suoi ultimi testi, in apertura di un celebre convegno dedicato alla sua ebraicità, Derrida ritorna sullo zelo archivistico del *Mosè* di Yerushalmi. Egli evidenzia come il gesto d'archiviazione dello storico americano nasca dalla convinzione di sapere e potere definire con nettezza ciò che sarebbe autenticamente ebraico nel dettato freudiano. Yerushalmi si ergerebbe dunque a custode e guardiano indefesso della vera ebraicità freudiana, nonostante, la custodia implica sempre una certa segretezza e dissimulazione, un certo «gusto del segreto» (Derrida, Ferraris, 1997, pp. 39-40; cfr. Resta, 2016, pp. 13-34), per il quale non si può mai presumere di aver carpito a pieno i segreti dell'altro, soprattutto quando ineriscono l'irriducibile alterità ebraica (Derrida, 2003a, pp. 39-42). Il filosofo francese lo afferma con chiarezza

È che l'essere ebreo, il "io sono ebreo" di cui non si può mai decidere se sia autentico o no, può essere considerato tanto un caso, un esempio tra gli altri di una contaminazione originaria dell'autentico e dell'inautentico, quanto inversamente, si può ritenere che l'esperienza di quel che si chiama l'essere ebreo, da parte del sedicente o del preteso ebreo o dell'altro è precisamente quel che esemplarmente decostruisce questa distinzione, dilapida il credito di questa opposizione e con essa tante altre, in verità ogni opposizione concettuale (*ivz*, pp. 81-82).

La cifra differenziale del *Mosè* freudiano va rispettata, evitando chiusure archivistiche e rivendicazioni identitarie. Al contrario, come suggerisce Vergani, l'attenzione e la propensione

all'avvenire, riflesso anche delle speranze messianiche, di cui è innervato il testo freudiano, possono rappresentare l'ennesimo punto di contatto tra decostruzione e psicoanalisi, poiché pratiche propense a misurarsi con le possibilità future, con l'incalcolabile e perciò non archiviabile a-venire dell'uomo (Vergani, 2000, pp. 109-110).

Per Derrida questa tensione a-venire è sottovalutata dalla rilettura di Yerushalmi, il quale è molto più preoccupato di valutare l'attendibilità e il rigore della ricostruzione freudiana, per poterle assegnare un'autentica filiazione ebraica (Derrida, 1995, pp. 91-93). A difesa del gesto di Yerushalmi va anche detto, più di quanto faccia Derrida, che il testo freudiano è attraversato costantemente da timori d'infedeltà, per il «venir meno al rispetto per la tradizione biblica» (Freud, 1939, p. 339) e dalla consapevolezza che l'insistenza sull'origine egizia di Mosè renda tale figura chiave del giudaismo “un grande uomo straniero”, allontanandolo dalla genealogia tradizionale, ed esponendo il testo al rifiuto e alla contestazione degli ambienti religiosi. Freud è tuttavia convinto che seguire tale ipotesi gli permetterà di comprendere meglio il valore dell'impresa mosaica e, partendo da tal estraneità, di trovare il fondamento di alcune peculiarità della religione ebraica e del monoteismo in genere (*ivi*, p. 345; cfr. Malet, 2016, pp. 51-60).

Per Bernstein, in accordo con i rilievi derridiani, focalizzarsi su tali passaggi, alla maniera di Yerushalmi, usando contro Freud i suoi stessi timori, pur di decretarne la fedeltà o l'infedeltà al giudaismo, rischia di far perdere di vista l'impianto generale del testo freudiano: tracciare, anche grazie a espedienti narrativi, da psicoanalista e non da storico o filosofo delle religioni, una psicostoria del monoteismo, affinché la religiosità sia vissuta come fattore di progresso umano e non come elemento traumatico o



nevrotico (Bernstein, 1998, pp. 95-104). Questa cornice generale scompare quasi del tutto nella rilettura di Yerushalmi, perché sopravanzata dalle preoccupazioni di fedeltà. Esse sono condensate nel monologo finale del suo *Mosè*, in cui il sapiente intreccio di fonti bibliche e letteratura rabbinica mira a far emergere le lacune, i fraintendimenti e le “rimozioni” della ricostruzione freudiana, sempre in un’ottica di mancata aderenza alla tradizione (Yerushalmi, 1991, pp. 123-128).

Per il filosofo francese il monologo somiglia all’inizio di una seduta di analisi, carica di transfert, in cui lo storico americano palesa l’intenzione al fondo del suo libro. Egli darebbe finalmente libero sfogo al proprio irrefrenabile desiderio d’archivio, pur di volersi accreditare come il primo archivista, come l’autentico arconte dell’archivio freudiano. Lo stesso uso metaforico, analogico e a tratti parodistico del linguaggio psicoanalitico rivela, secondo Derrida, un desiderio ereditario, da figlio primogenito, un sentirsi il primo e l’unico in grado di decifrare e custodire il segreto inconfessato del padre della psicoanalisi (Derrida, 1995, pp. 72-73). Le sovrapposizioni d’interpretazioni e ruoli gerarchici ed ereditari invertono i rapporti. In chiusura di monologo, Yerushalmi sembra quasi voler fare da padre a Freud.

Egli gli rimprovera di aver dimostrato di non essere abbastanza legato alla religione del Padre, poiché, stando alle conclusioni dell’*Uomo Mosè* (cfr. Freud, 1939, pp. 448-453), l’evoluzione psico-storica dell’ebraismo si realizzerebbe solo facendosi superare, storicamente ed escatologicamente, dalla religione del Figlio. Tale rilettura edipica del rapporto tra i due monoteismi, avvantaggia, secondo Yerushalmi, il Figlio sul Padre e riduce, come sostenuto anche da Cacciari, l’ebraismo a mera premessa del cristianesimo (cfr. Cacciari, 2002, pp. 150-155). Al contrario,

lo storico americano contrappone a questo *topos* evolutivo cristiano, quello veterotestamentario della lotta per la primogenitura, in base alla quale è il figlio minore, cioè il cristianesimo, ad aver usurpato il maggiore, cioè l'ebraismo (Yerushalmi, 1991, pp. 135-139).

Questo tratto finale del monologo rivela, per Derrida, con maggior chiarezza lo scopo ultimo della rilettura di Yerushalmi: girare attorno a Freud, circo-inciderlo di nuovo, richiamandolo a una maggiore fedeltà alla tradizione ebraica. In questa scena filiale i rapporti padre-figlio si capovolgono. Yerushalmi si erge a patriarca, a padre del padre della psicoanalisi per ricondurlo sulla retta via ebraica (Derrida, 1995, pp. 52-55). Non a caso la chiusa del monologo è all'insegna di un'altra inversione ereditaria. Yerushalmi esce dall'archivio del *Mosè* e prende in prestito l'allocuzione scritta da Anna Freud nel 1977 in occasione dell'istituzione della cattedra alla memoria del padre all'Università ebraica di Gerusalemme, in cui si allude al fatto che, qualora la psicoanalisi fosse considerata una scienza ebraica, sarebbe da ritenersi un titolo d'onore. Questa concessione, dal punto di vista dello storico americano, è sufficiente a chiudere il suo cerchio interpretativo.

Derrida ha qualche perplessità in più. Pur non escludendo, a differenza di Gay, criticato in ciò anche da Malet, la possibilità di un'influenza tra ebraismo e psicoanalisi (Gay, 1987, pp. 121-124; cfr. Malet 2016, pp. 49-59), egli invita a una maggiore cautela, a non dare troppo per scontato che quelle parole della figlia fossero condivise dal padre, quasi stesse rivelando un segreto di famiglia. È Yerushalmi a dar loro quel senso e quel peso, solo perché le affermazioni di Anna permettono allo storico americano di affermarsi sul padre Sigmund, di riuscire finalmente ad avere l'ultima parola su di lui, facendone il

pretesto per rimuovere e superare tutte le continue remore freudiane, pur di affermare con nettezza il legame lineare tra psicoanalisi e giudaismo. La lettura dello storico si rivela, dunque, assiomatica, sovrabbondante di certezze, funzionali al desiderio di chiudere e rinchiudersi nell'archivio del *Mosè*, pur di attestare, un legame privilegiato, una sorta di "alleanza segreta" col padre della psicoanalisi (Derrida, 1995, pp. 56-59; cfr. Yerushalmi, 1991, pp. 147-148).

Derrida vuole saggiare, invece, le possibilità di un movimento opposto rispetto allo zelo da archivista di Yerushalmi. Egli si chiede se uno dei lasciti fondamentali della psicoanalisi, utile anche alla filosofia, non sia la capacità di mettere in dubbio gli enunciati troppo assertivi, per lasciar emergere i "forse", in grado di perturbare le certezze epistemologiche. In tal modo si renderebbe giustizia non solo alla forza dislocante e destabilizzante della scienza psicoanalitica, affine alla decostruzione, ma, forse, anche alle verità del giudaismo, le quali, per quanto dogmatiche e vincolanti per chi si riconosce in esse, conservano sempre un'apertura originaria e una propensione all'avvenire (*ivi*, pp. 60-61; cfr. Vergani, 2000, pp. 110-111).

### **3. Bisogna davvero circoncidere ancora Freud?**

Il modo in cui Derrida ha fatto emergere le strategie e le intenzioni sottese alla rilettura del *Mosè* di Yerushalmi non nasce da alcun desiderio arcontico o di primogenitura uguale e contrario a quello dello storico americano. Egli è animato da una sincera volontà di giustizia e di giustezza nei confronti del lascito euristico freudiano. Come tematizza in un testo coevo a *Mal*

*d'archivio*, la grandezza e la ricchezza di tale lascito possono indurre alla dispersione e la necessità di circoscriverne la portata a usura strumenti di riduzione, utili a rendere controllabili i movimenti e i cambi di ritmo disseminati nella testualità freudiana.

Questi cambi di passo rendono difficoltoso lavorare con e su Freud, ma al contempo offrono *chance* per aprirsi strade inedite e inesplorate. Scegliere Freud come compagno di strada, anche per brevi tratti e per incisi, privi di pretese esaustive, può conferire al proprio passo un'andatura differente, costringere ad abbandonare protocolli di lettura predeterminati per prestare attenzione a tutte le deviazioni, disgiunzioni o aporie, grazie alle quali pur si articola il cammino del pensiero, potendogli conferire anche un certo ritmo differente (Derrida, 1992b, pp. 82-86). La necessità di continui cambi di passo e ritmo, di misurarsi con la cifra differenziale e incalcolabile del pensiero, è dunque, come fa notare Facioni, un altro essenziale punto di contatto tra decostruzione e psicoanalisi (cfr. Facioni, 2019, pp. 28-38).

Volendo nuovamente restringere lo sguardo *all'Uomo Mosè* e alla rilettura offerta da Derrida, occorre considerare, come nota Sloterdijk, i diversi elementi di alterità ed estraneità, già insiti in origine nel testo freudiano, coerenti con un tentativo di narrazione "altra" dell'origine del monoteismo, di cui il filosofo francese contribuirebbe a complicare l'ordito, innestando i propri rilievi sull'originaria alterità ebraica, come fossero altri pezzi del suo minuzioso puzzle interpretativo (Sloterdijk, 2006, pp. 27-28). Nel dare rilievo a questi innesti e a queste differenziazioni dal lascito freudiano si deve tener tuttavia presente, come i gesti e i passi derridiani siano nettamente differenti da quelli compiuti da Yerushalmi. Essi segnano la profonda differenza, rimarcata da Regazzoni, tra l'archivista e

l'erede. Nel primo caso la smania di sentirsi depositari di un segreto, di essere gli unici in grado di decifrarlo porta ad affermare troppe volte il proprio Io, senza lasciare spazio di parola all'altro, nel secondo, all'opposto, si rincorre e spesso incorre, anche senza volerlo, in un'eredità e per tale legame si brucia dal desiderio di apprendere e comprendere qualcos'altro da altri, pur sapendo che ogni lascito sarà sempre inappropriabile e non concederà certezze di appagamento (Regazzoni, 2018, pp. 39-42).

Se tutto ruota intorno a come intendere l'ingiunzione ereditaria, è utile, in un'ottica ebraica, ripartire da come Derrida presenti la circoncisione nella sua "impressione freudiana". Essa è *una marca intima*, il segno, impresso nel corpo da una mano altrui, con il quale si attesta, senza sceglierla l'appartenenza all'Altro, si sancisce un'alleanza (Derrida, 1995, p. 14). In virtù di questo segno l'ebreo non si colloca in una storia o in una tradizione come fosse un archivio, poiché il suo stesso corpo, l'epidermide come suo strato esterno, nel suo lasciarci incidere, rappresenta il supporto e l'archivio vivente di questa iscrizione privata. L'apertura e il taglio che ne derivano alludono, per il filosofo francese, al fatto che i suoi effetti non si arrestano in superficie, ma scavano in profondità, perché rinviano simbolicamente a un'alleanza così abissale da essere non certezza di appartenenza ma attesa e propensione verso una promessa a-venire (*ivi*, pp. 29-30).

Nel servirsi di questo *topos* Derrida mostra tuttavia una certa cautela. Egli è consapevole di quanto la lettura psicoanalitica freudiana, anche nel *Mosè*, ne faccia un sostitutivo simbolico della castrazione, un segno di repressione delle pulsioni sessuali e di successiva distinzione ed elevazione spirituale, utile a rimarcare la sottomissione alla volontà di Dio Padre (Freud,

1939, pp. 436-439). Il filosofo francese si era occupato di questa topica freudiana alcuni anni prima in *Glas*, inserendola per inciso nella colonna dedicata a Hegel. Per quanto l'idea di castrazione sia estranea al lessico hegeliano, l'inserimento in tale contesto serve a Derrida a sottolineare quanto tale pratica stata tradizionalmente considerata, secondo atavici cliché culturali, una marca d'estraneità esclusiva ed escludente, indice di una presunzione di superiorità, in virtù di un legame privilegiato con il divino (Derrida, 1974, pp. 226-230).

Nonostante anche Freud ricada in tale cliché, il suo leggere il taglio sulla virilità come un rilancio della vitalità individuale e collettiva ebraica, sottoforma di erezione simbolica, foriera di elevazione spirituale e morale, fa assumere, come notato anche da altri interpreti, al discorso una paradossale accezione positiva (*ivi*, pp. 238-242; cfr. Bernstein, 1998, pp. 87-89; Bori, 1989, pp. 256-258; Malet, 2016, pp. 33-42). Nelle interviste sul giudaismo degli anni '90, Derrida rileva come dall'interpretazione differente e, per certi versi, ambivalente della funzione simbolica della circoncisione dipenda anche la possibilità di stringere l'amicizia e l'alleanza con la decostruzione. Se la psicoanalisi pretende di considerare la circoncisione come un simbolo di privilegio identitario, di piena conformità a una tradizione, rischia di perdere per strada quella tensione e attenzione per l'alterità dell'origine, cui lo stesso Freud aspirava, riducendola a una determinazione d'origine tra le tante.

Se, al contrario, si presta attenzione alla sua cifra differenziale, al suo poter essere segno di costante rinvio ad altro, allora può essere *chance* per rilanciare, in maniera analoga alla decostruzione, la sua sfida alla linearità e all'omogeneità del sapere. Essa, occupandosi anche dell'impensato, può tentare di cogliere la cifra di rottura e di disseminazione e differenziazione

di questo “gesto altro” e avviare tutt’altro ripensamento dell’ordine simbolico e del suo linguaggio, senza ricadere in alcuna logica o retorica identitaria. (Derrida, 1996b, pp. 85-86; cfr. Id., 1996a, pp. 17-23). In tal senso, qualche anno più tardi, il filosofo francese afferma che la circoncisione, letterale o simbolica: «si estende persino all’esperienza della cancellazione, dell’emancipazione, se non addirittura del rinnegamento. Ma l’oscillazione e l’indecidibilità continuano e, oserei dire, devono continuare a marcare l’oscura e incerta esperienza dell’ereditarietà» (Derrida, 2003a, pp. 88-89).

In tale ottica, nonostante le indubbie remore freudiane a definirsi pienamente ebreo, si potrebbero leggere, come invita a fare Malet, le diverse sottolineature freudiane riguardo alla grandezza morale e spirituale del giudaismo, come tracce indelebili, benché denegate, di tale enigmatica e problematica eredità (Malet, 2016, pp. 43-49). Esse sono presenti già nel manoscritto del 1934 (cfr. Freud, 1934, pp. 117-125, 135-139) e persistono anche nella stesura definitiva, in cui Freud connette il divieto mosaico di farsi immagini di Dio all’elevazione spirituale degli ebrei, il cui monoteismo si allontanerebbe dalla materialità corporea per coltivare l’armonia dell’anima (Freud, 1939, pp. 431-434). Tali passaggi potrebbero rappresentare dunque una paradossale linea di difesa, molto *sui generis*, dell’ebraismo, portata avanti di pari passo alla distanza critica, allo scopo di rimarcare la centralità di tale matrice nella storia culturale universale (Bori, 1989, pp. 218-220).

Derrida è molto più cauto. Queste tracce spirituali e morali, come nota anche Bernstein, potrebbero confondersi facilmente con l’insorgere di un’istanza etica di stampo kantiano (Bernstein, 1998, pp. 30-35). Derrida se ne occupa già in *Glas*. Freud ricompare nella colonna hegeliana al momento di affrontare le

critiche del filosofo tedesco al Dio di Kant, considerato troppo misterioso e inconoscibile speculativamente, troppo ebreo, poiché manchevole di “figurazione” logica e di articolazione dialettica. Un Dio che, al contrario, Freud avrebbe considerato, dalla sua prospettiva psico-storica, semplicemente altissimo ed esigente, la cui legge morale è comparabile alla volta celeste, proprio perché spinge l’uomo a elevarsi moralmente e spiritualmente (Derrida, 1974, pp. 970-974). Nel rimarcare la possibile analogia, Derrida, con la solita acutezza interpretativa, non manca di rilevarne le differenze. Freud non è interessato alla costruzione di un’etica razionale universale, all’individuazione di un imperativo categorico, ma a far luce sui meccanismi psicologici, tendenzialmente coercitivi e non frutto di volontà libera, retrostanti i fenomeni morali e soprattutto religiosi.

Per la psicoanalisi contano le motivazioni inconscie, i tabù, e non gli imperativi, al contrario le forme etiche razionali rappresentano delle idealizzazioni, in cui è opportuno scavare per capire cosa ci sia all’origine (*ivi*, pp. 982-986). Tale differenziazione non svaluta per niente il discorso freudiano, gli restituisce soltanto i giusti presupposti, utili a non farlo ricadere, come fa per esempio Assmann, in una sorta d’idealismo ebraico votato al progresso della vita spirituale, da porre in continuità o in concorrenza con il modello platonico (Assmann, 2003, pp. 130-132). Scegliendo la prima direzione, l’egittologo finisce con il leggere tali passaggi del *Mosè* come un considerare il giudaismo una forza di razionalizzazione e disincanto del mondo, a partire dalla quale si potrebbe arrivare a pensare, come Cohen, ad una religione della ragione dalle fonti dell’ebraismo. Tuttavia, per Assmann, così come per Gay, ciò che conta davvero è la fede “illuministica” di Freud nella forza critica della ragione, molto più forte e preponderante di



un'eventuale fedeltà giudaica, per cui i punti di contatto con la religione sono sopravanzati e superati dal desiderio di smascherare le illusioni delle credenze religiose (*ivi*, pp. 134-136; cfr. Gay 1987, pp. 59-65).

Per allargare ulteriormente lo spazio d'interrogazione è utile rivolgersi, seppur per inciso, al testo derridiano dedicato proprio a Cohen. Com'è noto, il problema da cui muove lo scritto è la possibilità speculativa e speculare di una filiazione o simbiosi ebraico-tedesca. Nel caso di Cohen il perno è proprio Kant e la possibilità di passare per l'etica kantiana per misurare, come si potrebbe apparentemente fare con Freud, l'apporto universalistico dell'ebraismo alla cultura europea e occidentale. Per perseguire tale direttrice si dovrebbe, secondo Derrida ridurre il giudaismo a un unico fondamento universale, qualunque esso sia, rischiando di snaturarne la radicale alterità e di far perdere questa perturbante e singolare esperienza dell'umano e del divino, la sua costitutiva multiformità ed eterogeneità (Derrida, 1989, pp. 62-64).

Per muoversi in tutt'altra direzione, il filosofo francese pensa l'intreccio tra matrici filosofiche e culturali all'insegna della congiunzione disgiuntiva, desunta da Rosenzweig, il quale preserva la radicale alterità dell'ebraismo, la sua singolare forza di rottura, da ogni tentativo filosofico di assimilazione o riduzione totalizzante di stampo hegeliano, ma anche kantiano (*ivi*, pp. 21-22). Tale logica disgiuntiva, utile al filosofo francese per rimarcare l'impronta anti-dialettica della decostruzione, può essere estesa, come nota Hollander, anche al confronto con Freud in *Mal d'archivio*, nella misura in cui la rilettura derridiana, anche in tale contesto, è tesa a far riemergere le discontinuità e le eterogeneità attraverso le quali si articola il complesso tessuto connettivo-disgiuntivo della psico-storia del

monoteismo tracciata nell'*Uomo Mosè* (Hollander, 2008, pp. 132-138).

Non a caso Derrida in conclusione della sua rilettura ne chiarisce la sfida: ripensare, con il prezioso aiuto della psicoanalisi, il monoteismo, come fede in un solo Dio, senza ricadere necessariamente in una semantica e una retorica dell'Uno e dell'Unico, poiché essa è perturbata e differenziata dall'alterità dell'origine da ricordare, preservare e praticare in tutte le relazioni con altri. Il filosofo francese palesa dunque la proficua ambivalenza della psico-storia freudiana. La critica, più o meno illuminista, delle repressioni e rimozioni all'origine del monoteismo non esclude affatto, anzi, offre nuove possibilità di ripensare il religioso. Essa invita a perturbare la posizione tradizionalmente arcontica dell'Uno, a pensare in tutt'altro modo, partendo da quella differenza originaria intrinseca all'Uno, come segno di alleanza con l'Altro, impresso nel corpo e nella psiche (Derrida, 1995, pp.101-103). In tal senso la psico-storia di Freud è davvero una storia "altra", poiché: «L'Uno è purtroppo o fortunatamente, la condizione dell'altro. E l'altro la condizione dell'Uno» (*ivi*, p.104).

#### **4. Oltre la teologia politica: Freud e il passo "altro" del politico**

Il fatto che nei suddetti passaggi di *Mal d'archivio* Derrida pensi alla psicoanalisi come strumento per far emergere l'alterità delle relazioni spinge a chiedersi se tale caratterizzazione abbia una valenza anche politica, facendo di tale declinazione un'altra essenziale ragione d'amicizia. Non a caso, Roudinesco, nel colloquio da cui si è partiti, chiede al suo interlocutore se *Mal d'archivio* possa considerarsi anche un testo politico (Derrida,

Roudinesco, 2001, p. 255). Sebbene, com'è noto, la *political turn* derridiana prenderà corpo in altri testi, la vocazione e propensione politica caratterizza da sempre la pratica decostruttiva e lascia tracce, alle volte più estese, alle volte per brevi ma significativi incisi, anche in luoghi testuali apparentemente non dedicati a questi temi (Regazzoni, 2006, pp. 9-16).

Nel caso specifico del confronto con Freud, come si evince da un testo coevo a *Mal d'archivio*, la preoccupazione di “essere giusti” con il padre della psicoanalisi passa anche per un'adeguata comprensione del ruolo e del posto peculiare occupato dalla sua scienza nella storia del pensiero. Ciò richiede dunque una particolare attenzione verso la questione della posizione e del luogo, del situarsi in un luogo e in uno spazio, rivelandosi in ciò preoccupazione eminentemente politica (Derrida, 1992b, pp. 108-109). Riprendendo tali istanze in un testo successivo, il filosofo francese evidenzia come la propensione psicoanalitica a valorizzare le forze differenti e differenziali, sottese a ogni presunta omogeneità logica e simbolica, possa aiutare la decostruzione a disarticolare e differenziare le presunte simmetrie tradizionalmente presupposte dal nazionalismo e dal sovranismo politico. Essa potrebbe rivelarsi dunque una preziosa alleata nel comune intento di far resistenza al ritorno in auge dei discorsi politici identitari (Derrida, 2000, pp. 22-23).

Queste premesse inducono a chiedersi se le tracce di tale sodalizio politico siano già presenti nella rilettura derridiana del *Mosè*. Per il filosofo francese la propensione politica della psicoanalisi si manifesta anche nella sua prospettiva psico-storica sul monoteismo. Se *L'uomo Mosè* intende scavare in questa storia e tradizione per liberare le forze e le energie a essa sottese,

per non fare del religioso uno spazio arcontico, foriero di traumi e nevrosi, allora questa stessa attenzione può essere rivolta allo spazio politico per liberarlo dalle chiusure identitarie. Per quanto la politica voglia radicarsi nello spazio e nel tempo presente, la sua dimensione più propria resta l'avvenire. Ciò comporta sempre un certo rischio, l'attitudine a non potersi affidare completamente al calcolabile o programmabile. I passi politici sono dunque sempre altri, poiché si compiono grazie al venire in-contro d'altri, alla loro incalcolabile eterogeneità, con la quale occorre sempre misurarsi, per provare a costruire insieme uno spazio con-diviso (Derrida, 1995, pp. 92-94; cfr. Regazzoni, 2016, pp. 173-179).

Sebbene il filosofo francese si occupi apertamente della possibile declinazione politica dell'ebraicità in testi successivi (Derrida, 2003a, pp. 65-70, 89-92; Id., 2014, pp. 29-34, 41-44, 72-76), come nota Di Martino, già nei testi più freudiani degli anni '90 matura l'esigenza di decostruire l'idea esclusiva e identitaria di elezione, la quale sarà oggetto dell'ultimo confronto, dai toni marcatamente ebraici, con Lévinas, nella conferenza dedicata *post mortem* al filosofo lituano (Derrida, 1997a, pp. 93-97, 129-137). Significativamente nel suo "elogio della psicoanalisi", nel dialogo con Roudinesco, Derrida fa risalire anche al confronto con Freud l'insorgere di un certo "imbarazzo", il pungolo o lo sprone a problematizzare, nei modi già analizzati, la circoncisione non come marca elettiva escludente, ma come *chance* di tutt'altro discorso, differente e accogliente, sul politico (Di Martino, 2021, pp. 227-23; cfr. Derrida, Roudinesco, 2001, pp. 262-264).

In tal senso gli accenti posti in *Mal d'archivio* dal filosofo francese sul carattere di promessa del giudaismo alludono già alla tensione a-venire, quale cifra politica della decostruzione. Se

l'ebraicità è un modo non radicante e intimamente di vivere nel mondo, perché da sempre legato all'attesa dell'inverarsi di una promessa extra-mondana, pensare il passaggio dalla dimensione individuale a quella collettiva dovrebbe richiedere una particolare attenzione a tale propensione a-venire, utile a non ricadere in logiche di radicamento identitario (Derrida, 1995, pp. 98-100). Nel prospettare tale direttrice di lettura Derrida è tuttavia consapevole che le strade interpretative più ampiamente battute, anche dai suoi contemporanei, accostandosi al *Mosè*, vanno in tutt'altra direzione. L'indubbio interesse di Freud per il passaggio dalla dimensione individuale a quella collettiva e dunque politica della fede religiosa (Freud, 1939, pp. 444-450) potrebbe infatti immettere agevolmente sulla via della teologia politica.

L'analisi freudiana potrebbe, tanto per citare due tra le voci più eminenti di questo immenso dibattito, essere meritevole di ben altri tempi e spazi di approfondimento, come suggerito da Taubes, rileggendo le ultime pagine del *Mosè* dedicate al rapporto edipico tra ebraismo e cristianesimo (Freud, 1939, pp. 451-453), far ripensare il rapporto tra i due monoteismi e il passaggio anche politico dalla vecchia alla nuova alleanza (Taubes, 1993, pp. 163-174). E, più in generale, come suggerito da Assmann, far luce in modo differente sul nesso originario tra monoteismo e violenza, anche al fine di sviluppare strumenti critici contro l'identitarismo di matrice religiosa foriero di fanatismo (Assmann, 1997, pp. 250-251; cfr. Id., 2006, pp. 37-52).

Derrida, pur riconoscendo, per esempio nell'introduzione al convegno caprese sulla religione del '94, la cogenza e l'urgenza di questi temi (Derrida, 1994a, pp. 5-8), nel suo testo coevo, di critica alla teologia politica schmittiana, dedica un lungo inciso

alla logica patricida freudiana avanzata in *Totem e tabù* (Freud, 1913, pp. 145-156) e seguita, per ammissione stessa del padre della psicoanalisi, anche nell'*Uomo Mosè* (Freud, 1939, pp. 403-411). Tale logica, secondo Derrida, istituzionalizza, con un atto violento, una simmetria paritetica tra fratelli complici, in base alla quale l'uccisione condivisa, come fosse un pasto totemico, crea un nuovo ordine sociale e politico, evitando l'insorgere di eventuali lotte fratricide (Derrida, 1994b, pp. 325-330; cfr. Bernstein, 1998, pp. 35-37). Egli è dunque consapevole di quanto la psico-storia freudiana, anche grazie a elementi religiosi monoteisti, presti il fianco a letture simmetriche e identitarie. Tuttavia, qualche anno più tardi, rileva quanto la "vocazione" psicoanalitica, sempre ribadita da Freud, a prodigarsi per contribuire al progresso e al benessere psico-fisico dell'umanità possa rappresentare la sua laica "terra promessa", la sua propensione a prospettare un avvenire migliore (Derrida, 2000, pp. 38-39). Questa vocazione, per il filosofo francese, può assumere una chiara caratura politica se si comprende che l'interesse psicoanalitico per l'individuazione delle pulsioni di odio e crudeltà sottese alle relazioni umane, mira a disarticolare e depotenziare i rapporti di potere e dominio, nella convinzione che

ciò che è necessario coltivare (perché occorre che un "è necessario" si annunci, e con ciò il vincolo di un'obbligazione etica, giuridica, politica) è una transazione differenziale, un'economia della diversione (*détour*) e della differenza; la strategia si potrebbe dire anche il metodo (perché si tratta di via, di traccia e di strada), di un avanzare indiretto: una via indiretta, sempre indiretta, di combattere la pulsione di crudeltà (*ivz*, p. 59).

Come nota Vitale, una parte consistente del lascito politico freudiano, ereditato da Derrida già nei suoi sforzi di andare al di là del principio di piacere, è la ricerca di una via differente e differenziale alle relazioni umane e non solo umane, per provare a depotenziare e disinnescare i meccanismi coercitivi di potere, spesso degeneranti in vere e proprie crudeltà, in cui è imbrigliata purtroppo la società odierna (Vitale, 2021, pp. 172-184). Questa strategia non può non riguardare anche il religioso, il quale se, da una parte, può degenerare e pervertirsi in fanatismo, lasciandosi guidare da pulsioni di potere e d'odio, dall'altra può essere ancora vettore di un movimento opposto: può riattivare, anche con il supporto della pratica psicoanalitica, quelle pulsioni positive di attrazione e attenzione per altri, le quali, sebbene spesso rimosse, sono al fondo della visione etica e politica dei monoteismi, come religioni d'amore per l'altro anche in nome dell'Altro. Il filosofo francese è ciò nettamente distante dalla lettura scienziata e teista di Gay (1987, pp. 59-79), prima accolta e poi respinta dallo stesso Assmann, su riconosciuta influenza di Bernstein (Assmann, 1997, pp. 248-250; Id., 2003, pp. 113-115; cfr. Bernstein, 1998, pp. 113-116).

Egli considera, infatti, il piglio "illuminista" freudiano, la sua fede nella ragione, un prezioso elemento di lotta alle pulsioni distruttive e auto-distruttive dell'uomo non solo e non tanto uno strumento utile a smascherare le illusioni retrostanti ogni fede, non solo religiosa, ma uno strumento di supporto alle religioni stesse affinché limitino l'insorgenza delle pulsioni d'odio e concorrano anch'esse al benessere e al progresso dell'umanità (Derrida, 2000, pp. 59-61). Una tale caratterizzazione, come sembrano suggerire indirettamente Mussati e Malet, pur non muovendosi nel solco derridiano, restituisce tutta la cifra

d'intellettuale progressista europeo e cosmopolita incarnata da Freud. In lui l'indubbia spregiudicatezza, corroborata dal rigore, dell'uomo di scienza coesisteva con marcata tensione e attenzione per il miglioramento delle condizioni sociali degli individui e per i loro diritti, quale unico criterio in base al quale una società può definirsi davvero progredita e civile (Musatti, 1994, pp. 85-87; Malet, 2016, pp. 75-80).

Derrida, a nostro avviso, rende giustizia a tale caratura anche politica nei suoi ultimi passaggi di confronto con il *Mosè*. Nell'avviarsi alle conclusioni di *Mal d'archivio*, sebbene finga di voler ricapitolare soltanto il suo discorso, quasi fosse ricaduto nella stessa logica da archivistica criticata in Yerushalmi, compie dei piccoli ma decisivi passi, poi ripresi e sviluppati più ampiamente in testi coevi o successivi, dedicati esplicitamente a temi politici. In tal senso il "mal d'archivio" derridiano va ben oltre la polemica con la lettura del *Mosè* offerta dallo storico americano. Esso porta allo scoperto una tendenza difficile da scalzare, la quale per quanto possa apparire rimossa e superata ritorna sempre in auge, soprattutto in chiave politica. Si tratta della propensione alla chiusura in se stessi, entro confini netti, ancorandosi a uno spazio ritenuto esclusivo, in cui si possa distinguere con chiarezza il proprio dall'altrui.

Per quanto quest'atteggiamento possa apparire il più sicuro, possa porre al riparo dall'espropriazione del sé, ci priva in realtà di quelle possibilità di coesistenza, apribili solo grazie all'incontro spiazzante e perciò perturbante con altri. Prima ancora di affrontare le questioni legate al "vivere insieme" (Derrida, 2014, pp. 8-16) o di suggerire "sforzi" in ottica cosmopolitica (Derrida, 1997b, pp. 11-35), Derrida, sulle orme di Freud, spinge a non ancorarsi all'Uno, a sviare la tentazione alla riunificazione, volgendo lo sguardo ad altro, lasciando spazio



all'altro. La dimensione politica dell'umano non è orientata e orientabile solo dal pur legittimo desiderio di stabilità, ma è incalzata dalla preoccupazione per l'avvenire, da costanti domande d'avvenire. Esse troveranno difficilmente spazio e luogo se si continua a pensare lo spazio e il luogo soltanto a partire da sé, ignorando quelle forze perturbanti e dislocanti, con cui si misura la pratica psicoanalitica. In ciò essa si rivela preziosa alleata politica della decostruzione, poiché allarga il suo spettro e la invita a misurarsi, ancor di più, ancora una volta, con quella fitta rete d'invii e rinvii ad altri, attraverso i quali possono articolarsi il nostro tempo e il nostro spazio a-venire (Derrida, 1995, pp. 109-110).

Tale propensione permette al filosofo francese, in chiusura del suo testo, di chiarire l'insistenza sul tema dell'archivio, ben oltre l'accesa polemica con Yerushalmi. Scomodare Freud serviva a problematizzare e destabilizzare il gesto di posizione di un principio arcontico, presente nel richiamo all'*archè* originaria, tipico di ogni archivio. Tale gesto è all'opera in ogni posizione e delimitazione di spazio, secondo leggi d'istituzionalizzazione, filiazione e domiciliatazione. La psico-storia freudiana si articola, al contrario, secondo "leggi" di costante differenziazione, secondo perturbanti logiche di ripetizione e rimozione. Tale logica sembra dunque essere anche un invito a perturbare e dislocare, filosoficamente e politicamente, la visione arcontica del potere, fondata su uno spazio simmetrico tra pari.

Al contrario, le differenze palesate dal testo freudiano sembrano suggerire che non ci può essere condivisione, anche politica, senza divisione e differenziazione, che non ci può essere libertà e vera uguaglianza, anche nello spazio democratico a-venire, come dirà il filosofo francese in uno dei suoi ultimi testi (Derrida, 2003b, pp. 91-96, 201-218), senza misurarsi con quelle

differenze intrinseche, di cui ognuno è portatore (Derrida, 1995, pp. 122-123). Il sodalizio tra psicoanalisi e decostruzione appare dunque anche politico, nella misura in cui offre opportunità di compiere passi di là dalle forme chiuse, asservite e autoreferenziali in cui oggi si declina la politica. Essa si rivela un approccio politicamente “rivoluzionario”, secondo il filosofo francese, nella misura in cui non ribalta l’esistente, ma scava al suo interno, fa emergere quelle possibilità sottese ai gangli del potere. Non pretende di esercitare un contro-potere, ma di offrire spazio a quelle *chances* evenemenziali, incalcolabili e incontrollabili per definizione, da cui è forse ancora possibile, anche e soprattutto politicamente, pensare e praticare, senza alibi, come ha tentato di fare il filosofo francese in tutto l’arco della sua parabola filosofica, qualcosa d’altro, di radicalmente altro (Derrida, 2000, pp. 65-67; cfr. Resta, 2021, pp. 121-131; Ead., 2016, pp. 167-163; Ead., 2003, pp. 17-18).

Per quanto gli spazi giocoforza ristretti di un contributo in rivista non permettano di ripercorre in tutta la tua interezza e complessità il rapporto lungo e molto fecondo tra decostruzione e psicoanalisi freudiana, si è provato a enucleare quelle desumibili dal *Mal d’archivio* derridiano al fine di rilanciare, nei limiti del possibile, tali proficui “forse”. Essi innervano e indubbiamente perturbano quest’amicizia, ma la rendono ancora di estrema attualità. Nei nostri tempi inquieti e a tratti inquietanti, a venti anni dalla fine della parabola speculativa derridiana, c’è ancora bisogno di dare nuova linfa a tale sodalizio. Bisogna ancora rilanciarlo, in molteplici e incalcolabili direzioni, soprattutto nel suo poter essere ancora *ménage politique*, crocevia di approcci “altri” e radicalmente differenti, nello sforzo con-diviso di provare a prospettare un futuro, ripensando forme radicali di valorizzazione e coesistenza tra

alterità e differenze, di aperture, forse impossibili, ma proprio per questo ancora capaci di accogliere e raccogliere le sfide aperte del nostro complesso presente, in vista di un ancor più incerto a-venire.

## Bibliografia

- Assmann, J. (1997), *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, tr. it., Adelphi, Milano 2000.
- Id. (2003), *La distinzione mosaica ovvero il prezzo del monoteismo*, tr. it., Adelphi, Milano 2011.
- Id. (2006), *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2007.
- Bennington, G. (1991), *Derridabase*, tr. it., Lithos, Roma 2006.
- Id. (2000), *Interrupting Derrida*, Routledge, New York.
- Bernstein, R. J. (1998), *Freud and the legacy of Moses*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bori, P. C. (1989), *L'estasi del profeta. Ed altri saggi tra ebraismo e cristianesimo dalle origini sino al "Mosè" di Freud*, Il Mulino, Bologna.
- Cacciari, M. (2002), *Icone della legge*, Adelphi, Milano.
- D'Aurizio, C. (2021), *Il pas di Derrida tra decostruzione e psicoanalisi*, in *Bollettino Filosofico*, vol. XXXVI, pp. 202-213.
- Derrida, J. (1967), *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino 1971.
- Id. (1972), *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, tr. it., Ombre corte, Verona 1999.

- Id. (1974), *Glas. Campane a morto*, tr. it., Bompiani, Milano 2006.
- Id. (1980), *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- Id. (1989), *Interpretazioni in guerra. Kant, l'ebreo, il tedesco*, tr. it., Cronopio, Napoli 2001.
- Id. (1991), *Circonfessione*, tr. it., Lithos, Roma 2006.
- Id. (1992a), *Resistenze. Sul concetto di analisi*, tr. it., Orthotes, Napoli-Salerno 2014.
- Id. (1992b), *Essere giusti con Freud. La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1994.
- Id. (1994a), *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, tr. it., in Id., Vattimo (1995), pp. 3-73.
- Id. (1994b), *Politiche dell'amicizia*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 1995.
- Id. (1995), *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, tr. it., Filema, Napoli 1996.
- Id. (1996a), *Il monolinguisimo dell'altro o la protesi d'origine*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2004.
- Id. (1996b), *Ebraismo, questione aperta. Conversazioni con Jacques Derrida*, tr. it., Medusa, Milano 2014.
- Id. (1997a), *Addio a Emmanuel Lévinas*, tr. it., Jaca Book, Milano 1998.
- Id. (1997b), *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, tr. it., Cronopio, Napoli 1997.
- Id. (1999), *Sulla parola. Istantanee filosofiche*, tr. it., Nottetempo Roma 2005.
- Id. (2000), *Stati d'animo della psicanalisi. L'impossibile aldilà di una sovrana crudeltà*, tr. it., ETS, Pisa 2013.
- Id. (2003a), *Abramo, l'altro*, tr. it., Cronopio, Napoli 2005.

- Id. (2003b), *Stati Canaglia. Due saggi sulla ragione*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2003.
- Id. (2014), *Confessare - l'impossibile. "Ritorni", pentimento e riconciliazione*, Cronopio, Napoli 2018.
- Id., Ferraris, M. (1997), «*Il gusto del segreto*», Laterza, Roma-Bari 1997.
- Id., Roudinesco, É. (2001), *Quale domani?*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Id., Vattimo, G. (a cura di) (1995), *La religione*, Laterza, Roma-Bari.
- Di Martino, C. (2021), *Eteronomia ed elezione. Derrida e l'elogio della psicoanalisi*, in *Bollettino Filosofico*, vol. XXXVI, pp. 222-232.
- Facioni, S. (2019), *Ritmografie. Derrida, la letteratura, la cenere*, Il melangolo, Genova.
- Freud, S. (1913), *Totem e tabù*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VII.
- Id. (1934), *L'uomo Mosè. Un romanzo storico*, tr. it., Castelvechi, Roma 2022.
- Id. (1939), *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. XI.
- Id. (1967-1980), *Opere complete di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Gay, P. (1987), *Un ebreo senza Dio. Freud, l'ateismo e le origini della psicoanalisi*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1989.
- Hollander, D. (2008), *Exemplarity and Choseness. Derrida and Rosenzweig on the Nation of Philosophy*, Stanford University Press, Stanford.
- Malet, É. H. (2016), *Freud e l'uomo ebreo. La chiara coscienza di un'identità interiore*, tr. it., Inschibboleth, Roma 2019.

- Meghnagi, D. (1992), *Il padre e la legge. Freud e l'ebraismo*, Marsilio, Venezia.
- Musatti, C. L. (1994), *Ebraismo e psicoanalisi. Il pensiero politico sociale di Freud*, EST, Pordenone.
- Regazzoni, S. (2006), *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, Il melangolo, Genova.
- Id. (2018), *Jacques Derrida. Il desiderio della scrittura*, Feltrinelli, Milano.
- Resta, C. (2003), *L'evento dell'altro, etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ead. (2016), *La passione dell'impossibile. Saggi su Derrida*, Il melangolo, Genova.
- Ead. (2021), *Jacques Derrida e l'a-venire della psicoanalisi*, in *Bollettino Filosofico*, vol. XXXVI, pp. 121-133.
- Sloterdijk, P. (2006), *Derrida egizio. Il problema della piramide ebraica*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2007.
- Taubes, J. (1993), *La teologia politica di San Paolo*, tr. it., Adelphi, Milano 1997.
- Vergani, M. (2000), *Jacques Derrida*, Mondadori, Milano.
- Vitale, F. (2021), *Al di qua della pulsione di potere. Freud, Derrida e la società delle pulsioni*, in *Bollettino Filosofico*, vol. XXXVI, pp. 172-184.
- Yerushalmi, Y. H. (1991), *Il Mosè di Freud. Giudaismo terminabile e interminabile*, tr. it., Einaudi, Torino 1996.

## **Abstract**

### **The Other beyond the Archive. Rereading Freud's Moses with Derrida**

The essay focuses on the affinity between deconstruction and psychoanalysis, as a critique of the uniformity of rationality and the attention to differences, starting from the reinterpretation of *The Man Moses* (1939). The polemical discussion with Yerushalmi and his archival concept of psychoanalysis and Judaism allows Derrida a different approach: a *double bind* of psychoanalytic and Jewish topics brings out the radical alterity of both. It allows a reinterpretation of *Moses*, beyond political theology. The 'friendship' with psychoanalysis allows deconstruction to rethink the political space as multiform and different, open to the other, to his coming and ready to meet the in-coming challenges.

**Keywords:** Derrida; Freud; Man Moses; Judaism; Archive.