

Mal d'Archive

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Galilée

L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE (Introduction à l'essai sur l'origine
des connaissances humaines, de Condillac), 1973.
GLAS, 1974.
OCELLE COMME PAS UN, préface à L'ENFANT AU CHIEN ASSIS, de Jos
Joliet, 1980.
D'UN TON APOCALYPTIQUE ADOPTÉ NAGUERE EN PHILOSOPHIE,
1983.
OTOBIOGRAPHIES. L'ENSEIGNEMENT DE NIETZSCHE ET LA POLITIQUE DU
NOM PROPRE, 1984.
SCHIBBOLETH. POUR PAUL CELAN, 1986.
PARAGES, 1986.
ULYSSE GRAMOPHONE. DEUX MOTS POUR JOYCE, 1987.
DE L'ESPRIT. HEIDEGGER ET LA QUESTION, 1987.
PSYCHÉ. INVENTIONS DE L'AUTRE, 1987.
MÉMOIRES. POUR PAUL DE MAN, 1988.
LIMITED INC., 1990.
L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE, réédition, 1990.
DU DROIT À LA PHILOSOPHIE, 1990.
DONNER LE TEMPS. I. LA FAUSSE MONNAIE, 1991.
Être juste avec Freud, dans PENSER LA FOLIE
(Essais sur M. Foucault, collectif) 1992.
POINTS DE SUSPENSION. ENTRETIENS, 1992.
PASSIONS, 1993.
SAUF LE NOM, 1993.
KHÔRA, 1993.
SPECTRES DE MARX, 1993.
POLITIQUES DE L'AMITIÉ, 1994.
FORCE DE LOI, 1994.
MAL D'ARCHIVE, 1995.

Jacques Derrida

Mal d'Archive

Une impression freudienne

Galilée



18/97/3169(4)

© Éditions Galilée, 1995.
9, rue Linné, 75005 Paris.

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 3, rue Hautefeuille, 75006 Paris.

ISBN 2-7186-0454-9 ISSN 1242-8434

Conférence prononcée le 5 juin 1994 à Londres lors d'un colloque international intitulé : *Memory : The Question of Archives*. Organisé à l'initiative de René Major et de Elisabeth Roudinesco, ce colloque se tint sous les auspices de la *Société Internationale d'Histoire de la Psychiatrie et de la Psychanalyse*, du *Freud Museum* et du *Courtauld Institute of Art*.

Le titre initial de cette conférence, *Le concept d'archive. Une impression freudienne*, fut modifié après coup.

Ne commençons pas au commencement, ni même à l'archive.

Mais au mot « archive » – et par l'archive d'un mot si familier. *Arkhé*, rappelons-nous, nomme à la fois le commencement et le commandement. Ce nom coordonne apparemment deux principes en un : le principe selon la nature ou l'histoire, *là où* les choses commencent – principe physique, historique ou ontologique –, mais aussi le principe selon la loi, *là où* des hommes et des dieux commandent, *là où* s'exerce l'autorité, l'ordre social, *en ce lieu* depuis lequel l'ordre est donné – principe nomologique.

Là où, avons-nous dit, et *en ce lieu*. Comment penser *là* ? Et cet *avoir lieu* ou ce *prendre place* de l'*arkhé* ?

Il y aurait donc *là* deux ordres d'ordre : *séquentiel* et *justique*. Une série de clivages, dès lors, ne cessera plus de diviser chaque atome de notre lexique. Déjà dans l'*arkhé* du commencement, j'ai fait allusion au commencement selon la nature *ou* selon l'histoire, introduisant subrepticement une chaîne d'oppositions tardives et problématiques entre la *phúsis* et ses autres, *thésis*, *tékhnē nómos*, etc., qui se

trouvent à l'œuvre dans l'autre principe, le principe nomologique de l'*arkhé*, le principe du commandement. Tout serait simple s'il y avait un principe ou deux principes. Tout serait simple si la *phúsis* et chacun de ses autres faisaient un ou deux. Or il n'en est rien, nous le soupçonnons depuis longtemps mais nous l'oublions toujours. Il y a toujours plus d'un – et plus ou moins que deux. Dans l'ordre du commencement aussi bien que dans l'ordre du commandement.

Le concept d'archive abrite en lui, bien entendu, cette mémoire du nom *arkhé*. Mais il se tient aussi à l'*abri* de cette mémoire qu'il abrite : autant dire aussi qu'il l'oublie. Rien d'accidentel ou de surprenant à cela. En effet, contrairement à ce dont on a souvent l'impression, un tel concept n'est pas facile à archiver. On a du mal, et pour des raisons essentielles, à l'établir et à l'interpréter dans le document qu'il nous livre, ici dans le mot qui le nomme, à savoir l'« archive ». D'une certaine façon, le vocable renvoie bien, comme on a raison de le croire, à l'*arkhé* dans le sens *physique, historique* ou *ontologique*, c'est-à-dire à l'originale, au premier, au principiel, au primitif, bref au commencement. Mais plus encore, et *plus tôt*, « archive » renvoie à l'*arkhé* dans le sens *nomologique*, à l'*arkhé* du commandement. Comme l'*archivum* ou l'*archium* latin (mot qu'on emploie au singulier, comme on le fit d'abord pour le français « archive » qui se disait jadis au singulier et au masculin : « un archive »), le sens de « archive », son seul sens, lui vient de l'*arkheion* grec : d'abord une maison, un domicile, une adresse, la demeure des magistrats supé-

rieurs, les *archontes*, ceux qui commandaient. Aux citoyens qui détenaient et signifiaient ainsi le pouvoir politique, on reconnaissait le droit de faire ou de représenter la loi. Compte tenu de leur autorité ainsi publiquement reconnue, c'est chez eux, dans ce *lieu* qu'est leur maison (maison privée, maison de famille ou maison de fonction), que l'on dépose alors les documents officiels. Les archontes en sont d'abord les gardiens. Ils n'assurent pas seulement la sécurité physique du dépôt et du support. On leur accorde aussi le droit et la compétence herméneutiques. Ils ont le pouvoir d'*interpréter* les archives. Confiés en dépôt à de tels archontes, ces documents disent en effet la loi : ils rappellent la loi et rappellent à la loi. Pour être ainsi gardée, à la juridiction de ce *dire la loi* il fallait à la fois un gardien et une localisation. Même dans leur gardiennage ou dans leur tradition herméneutique, les archives ne pouvaient se passer ni de support ni de résidence.

C'est ainsi, dans cette *domiciliation*, dans cette assignation à demeure, que les archives ont lieu. La demeure, ce lieu où elles restent à demeure, marque ce passage institutionnel du privé au public, ce qui ne veut pas toujours dire du secret au non-secret. (C'est ce qui se passe, ici même, quand une maison, la dernière maison des Freud, devient un musée : passage d'une institution à l'autre). Avec un tel statut, les documents, qui ne sont pas toujours des écritures discursives, ne sont gardés et classés au titre de l'archive qu'en vertu d'une *topologie* privilégiée. Ils habitent ce lieu particulier, ce lieu d'élection où la loi et la singularité se croisent dans le *privilege*. Au croisement du topolo-

gique et du nomologique, du lieu et de la loi, du support et de l'autorité, une scène de domiciliation devient à la fois visible et invisible. J'y insiste pour des raisons qui, je l'espère, apparaîtront mieux plus tard. Elles reviennent toutes à cette *topo-nomologie*, à cette dimension archontique de la domiciliation, à cette fonction archique, en vérité *patriarchique*, sans laquelle aucune archive ne se mettrait en scène et n'apparaîtrait comme telle. Pour s'abriter et se dissimuler aussitôt. Cette fonction archontique n'est pas seulement topo-nomologique. Elle ne requiert pas seulement que l'archive soit déposée quelque part, sur un support stable et à la disposition d'une autorité herméneutique légitime. Il faut que le pouvoir archontique, qui rassemble aussi les fonctions d'unification, d'identification, de classification, aille de pair avec ce que nous appellerons le pouvoir de *consignation*. Par *consignation*, n'entendons pas seulement, dans le sens courant de ce mot, le fait d'assigner une résidence ou de confier pour mettre en réserve, en un lieu et sur un support, mais ici l'acte de *consigner* en rassemblant les signes. Ce n'est pas seulement la *consignatio* traditionnelle, à savoir la preuve écrite, mais ce que toute *consignatio* commence par supposer. La *consignation* tend à coordonner un seul corpus, en un système ou une synchronie dans laquelle tous les éléments articulent l'unité d'une configuration idéale. Dans une archive, il ne doit pas y avoir de dissociation absolue, d'hétérogénéité ou de secret qui viendrait séparer (*secernere*), cloisonner, de façon absolue. Le principe archontique de l'archive est aussi un principe de *consignation*, c'est-à-dire de rassemblement.

Il va de soi dès maintenant que partout, en particulier dans la psychanalyse freudienne, où l'on tenterait de repenser le lieu et la loi selon lesquels s'institue l'archontique, partout où l'on interrogerait ou contesterait, directement ou indirectement, ce principe archontique, son autorité, ses titres et sa généalogie, le droit qu'il commande, la légalité ou la légitimité qui en dépendent, partout où du secret et de l'hétérogène viendraient menacer la possibilité même de la *consignation*, cela ne pourrait manquer d'avoir de graves conséquences pour une théorie de l'archive comme pour sa mise en œuvre institutionnelle. Une science de l'archive doit inclure la théorie de cette institutionnalisation, c'est-à-dire à la fois de la loi qui commence par s'y inscrire et du droit qui l'autorise. Ce droit pose ou suppose un faisceau de limites qui ont une histoire, une histoire déconstructible et à la déconstruction de laquelle la psychanalyse n'aura pas été étrangère, c'est le moins qu'on puisse dire. Cette déconstruction en cours concerne, comme toujours, l'institution de limites déclarées infranchissables¹, qu'il s'agisse du droit des

1. Bien entendu, la question d'une politique de l'archive nous oriente ici en permanence, même si le temps d'une conférence ne nous permet pas d'en traiter directement et sur exemples. On ne déterminera jamais cette question comme une question politique parmi d'autres. Elle traverse la totalité du champ et en vérité détermine de part en part le politique comme *res publica*. Nul pouvoir politique sans contrôle de l'archive, sinon de la mémoire. La démocratisation effective se mesure toujours à ce critère essentiel : la participation et l'accès à l'archive, à sa constitution et à son interprétation. *A contrario*, les manquements à la démocratie se mesurent à ce qu'un ouvrage récent et remarquable à tant d'égards intitule *Archives interdites* (*Les peurs françaises*

familles ou de l'Etat, des rapports entre le secret et le non-secret, ou, ce qui est autre chose, entre le privé et le public, qu'il s'agisse des droits de propriété ou d'accès, de publication ou de reproduction, qu'il s'agisse de classification et de mise *en ordre* : qu'est-ce qui relève de la théorie ou de la correspondance privée, par exemple ? Qu'est-ce qui relève du système ? De la biographie ou de l'autobiographie ? De l'anamnèse personnelle ou intellectuelle ? Dans les œuvres dites *théoriques*, qu'est-ce qui est digne de ce nom et qu'est-ce qui ne l'est pas ? Doit-on se fier à ce qu'en dit Freud pour classer ses œuvres ? Doit-on par exemple le croire sur parole quand il présente son *Moïse...* comme un « roman historique » ? Dans tous ces cas, les limites, les frontières et les distinctions auront été secouées par un séisme qui ne laisse à l'abri aucun concept classificatoire et aucune mise en œuvre de l'archive. L'ordre n'est plus assuré.

face à l'histoire contemporaine, Albin Michel, 1994). Sous ce titre, que nous citons comme la métonymie de tout ce qui nous importe ici, Sonia Combe ne rassemble pas seulement, pour l'éclairer et l'interpréter, un matériau considérable ; elle pose de nombreuses questions essentielles sur l'écriture de l'histoire, sur le « refoulement » de l'archive (p. 318), sur « l'archive « refoulée » » comme « pouvoir... de l'Etat sur l'historien » (p. 321). Parmi toutes ces questions, et en y renvoyant le lecteur, isolons ici celle qui consono, en quelque sorte, avec le son grave de notre hypothèse, même si cette note fondamentale, la patriarchive, ne couvre jamais les autres. Comme au passage, Sonia Combe demande en effet : « Que l'on me pardonne d'accorder quelque crédit à l'observation qui va suivre mais il ne me semble pas relever du pur hasard que la corporation des historiens notoires de la France contemporaine soit essentiellement, à quelques exceptions près, masculine... Mais que l'on me comprenne bien également... » (p. 315)

Je rêve maintenant d'avoir le temps de soumettre plus d'une thèse à votre discussion, au moins trois. Ce temps ne me sera jamais donné. Surtout, je n'aurai jamais le droit de prendre le vôtre pour vous imposer coup sur coup ces trois + n essais. Soumises à l'épreuve de votre discussion, les thèses resteront donc, pour le moment, des hypothèses. Incapable d'en soutenir la démonstration, contraint de les poser chemin faisant sur un mode qui paraîtra parfois dogmatique, je les rappellerai de façon plus critique et formelle en conclusion.

Ces hypothèses ont un trait commun. Elles concernent toutes l'*impression* qu'aurait laissée selon moi la *signature freudienne* sur sa propre archive, sur le concept d'archive et d'archivation, c'est-à-dire aussi, inversement et par contre-coup, sur l'historiographie. Non seulement sur l'historiographie en général, non seulement sur l'histoire du concept d'archive mais peut-être aussi sur l'histoire de la formation d'un *concept en général*. Disons pour l'instant *signature freudienne* pour ne pas avoir à décider entre Sigmund Freud, le nom propre, d'une part, et, d'autre part, l'invention de la psychanalyse : projet de savoir, de pratique et d'institution, communauté, famille, domiciliation, consignation, « maison » ou « musée », dans l'état présent de son archivation. L'enjeu de notre problème se situe justement *entre les deux*.

Ayant ainsi annoncé mon propos, et promis de le rassembler pour conclure de façon plus organisée, j'ose vous demander la permission de prendre le temps et la liberté de longues excursions préliminaires.

Exergue

Selon une convention éprouvée, *l'exergue* joue avec la citation. Citer avant de commencer, c'est donner la note en laissant résonner quelques mots dont le sens ou la forme devraient dominer la scène. Autrement dit, l'exergue consiste à capitaliser dans une ellipse. A accumuler d'avance un capital et à préparer la plus-value d'une archive. Un exergue vient à stocker par anticipation et à pré-archiver un lexique qui, dès lors, devrait faire la loi et *donner l'ordre*, fût-ce en se contentant de nommer le problème, c'est-à-dire le sujet. Il y là une fonction institutrice et conservatrice à la fois de l'exergue : violence d'un pouvoir (*Gewalt*) qui à la fois pose et conserve le droit, dirait le Benjamin de *Zur Kritik der Gewalt*. Il s'agit ici, dès l'exergue, de la violence de l'archive même, *comme archive, comme violence archivale*.

C'est donc la première figure d'une archive, car toute archive, nous en tirerons quelques conséquences, est à la fois institutrice et conservatrice Révolutionnaire et traditionnelle. Archive éco-nomique en ce double sens : elle garde, elle met en réserve, elle épargne mais de façon non naturelle, c'est-à-dire en faisant la loi (*nómos*) ou en faisant respecter la loi. Nous la disions tout à l'heure nomologique. Elle a force de loi, d'une loi qui est celle de la maison (*oïkos*), de la maison comme lieu, domicile, famille, lignée ou institution. Devenue un musée, la maison de Freud héberge toutes ces puissances de l'économie.

Deux citations exerceront en elles-mêmes, dans leur forme d'exergue, une telle fonction d'économie archivale. Mais faisant aussi référence à une telle économie, une référence explicite et insistante, elles auront donc cette fonction pour thème ou pour objet. Or ces citations concernent et relient peut-être secrètement entre elles deux lieux d'inscription : l'imprimerie et la circoncision.

-I-

Le premier de ces exergues serait le plus typographique. L'archive y paraît plus conforme à son concept. Car/on la confie ici au dehors, à un support *externe* et non, comme le signe de l'alliance dans la circoncision, à une marque *intime*, à même le corps dit propre. Mais où commence le dehors ? Cette question est la question de l'archive. Il n'en est sans doute pas d'autre.

À l'ouverture du chapitre VI de *Le Malaise dans la culture* (1929-1930), Freud fait mine de s'inquiéter. N'engage-t-il pas des dépenses inutiles ? N'est-il pas en train de mobiliser une lourde machine à archive (imprimerie, impression, encre, papier) pour enregistrer quelque chose qui au fond ne le mérite pas ? Ce qu'il s'apprête à livrer à l'impression, n'est-ce pas si trivial qu'on le trouve disponible partout ? Le lexique freudien insiste alors, certes, sur une certaine technologie « imprimante » de l'archivage (*Eindruck, Druck, drücken*) mais seulement pour feindre le mauvais calcul économique. Freud nous confie aussi l'« impression » (*Empfindung*), le sentiment que lui inspire cet investissement excessif et au fond gratuit dans une archive peut-être inutile :

« Dans aucun travail je n'ai eu aussi fortement que cette fois-ci le sentiment de présenter quelque chose de généralement connu (*allgemein bekanntes*), de consommer du papier et de l'encre (*Papier und Tinte*) et, par suite, de mobiliser le travail du typographe et l'encre de l'imprimeur (*Setzerarbeit und Drucker-schwäze aufbieten*), pour raconter des choses qui, à proprement parler, vont de soi (*um eigentlich selbstverständliche Dinge zu erzählen*). »¹

1. *Le malaise dans la culture*, trad. P. Cotet, R. Lainé, J. Stute-Cadiot, sous la direction de J. Laplanche, dans Sigmund Freud, *Œuvres Complètes*, XVIII, Paris, PUF, 1994, p. 302-303. Comme ce sera le cas pour toutes les traductions que nous devons citer, il pourra nous arriver, ici ou là, de les modifier plus ou moins légèrement selon diverses nécessités, dont certaines tiennent à ce que la logique de notre propos nous commande de souligner dans l'original.

Beaucoup d'encre et de papier pour rien, en somme, tout un volume typographique, en bref un support matériel disproportionné pour « raconter » (*erzählen*) au bout du compte des histoires que tout le monde connaît. Mais le mouvement de cette rhétorique mène ailleurs. Car Freud en tire une autre conséquence, dans la logique rétrospective d'un futur antérieur : *il lui aura bien fallu inventer* une proposition originale qui rentabilise cet investissement. Autrement dit, il devra avoir trouvé quelque chose de nouveau *dans* la psychanalyse : une mutation ou une coupure à l'intérieur de sa propre institution théorique. Et il lui aura fallu non seulement annoncer une nouvelle, mais l'archiver : la mettre en quelque sorte *sous presse* :

C'est pourquoi je ne laisserai pas échapper l'occasion, s'il peut sembler que reconnaître une pulsion d'agression originale et autonome (*eines besonderen, selbständigen Aggressionstriebes*) signifie une modification de la doctrine psychanalytique des pulsions.¹

La rhétorique et la logique de ce paragraphe sont rusées jusqu'à donner le vertige. D'autant plus retorses qu'elles affectent la naïveté désarmée. Dans ce qui peut aussi se lire comme une mise en scène de l'archivage, Freud semble d'abord procéder à une courtoise *captatio benevolentiae*, un peu comme celle que je vous devrais ici : au fond je n'ai rien de nouveau à dire. Pourquoi vous retenir avec ces his-

1. *Ibid.*

toires épuisées ? Pourquoi ce temps perdu ? Pourquoi archiver cela ? Pourquoi ces investissements en papier, en encre et en caractères ? Pourquoi mobiliser tant d'espace et tant de travail, tant de composition typographique ? Cela mérite-t-il l'impression ? Ces récits ne sont-ils pas disponibles partout ?

Si elle ne manque pas de perversité, cette *captatio benevolentiae* se révèle être *elle-même* une dépense inutile, la fiction d'une sorte de « *rhetorical question* ». Aussitôt après, Freud suggère en effet que cette archivage ne serait pas aussi vaine et de *pure perte* dans l'hypothèse où il ferait apparaître ce qu'en fait il sait déjà qu'il va faire apparaître, et qui n'est donc pas une hypothèse pour lui, une hypothèse soumise à discussion, mais une thèse irrésistible, à savoir la possibilité d'une perversion radicale, justement, une diabolique pulsion de mort, d'agression ou de destruction : donc une pulsion de perte. La suite du chapitre rappellera tout ce qui, depuis *Au-delà du principe de plaisir* (1920), a déjà, dix ans auparavant, introduit cette pulsion de destruction dans l'économie ou plutôt dans l'anéconomie psychique, dans la part maudite de cette dépense en pure perte. Freud en tire ici les conséquences du point de vue de la culture, et justement de son malaise, tout en se livrant à une sorte d'anamnèse autobiographique, théorique et institutionnelle. Au cours de cette récapitulation, il insiste avant tout sur les résistances que cette pulsion de mort aura suscitées, *en tout lieu*, aussi bien au dehors qu'au dedans, si on peut dire, et aussi bien dans les cercles psychanalytiques qu'en lui-même :

« Je me souviens de ma propre défense (*meiner eigenen Abwehr*) contre l'idée d'une pulsion de destruction quand elle se fit jour pour la première fois dans la littérature psychanalytique ; et combien de temps il me fallut pour y être réceptif. »¹

Auparavant, comme en passant, il avait fait deux remarques dont il ne faut pas manquer de prendre acte. Tout d'abord, depuis qu'il a vaincu cette résistance, il ne peut plus penser autrement (*ich nicht mehr anders denken kann*). Pour Sigmund Freud lui-même, la pulsion de destruction n'est plus une hypothèse discutable. Même si cette spéculation ne prend jamais la forme d'une thèse arrêtée, même si elle ne se pose jamais, elle est un autre nom pour *Anánkē*, la nécessité invincible. C'est comme si Freud ne pouvait plus résister, désormais, à la perversité irréductible et originaire de cette pulsion qu'il nomme ici tantôt pulsion de mort, tantôt pulsion d'agression, tantôt pulsion de destruction, comme si ces trois mots étaient dans ce cas synonymes. Ensuite cette pulsion aux trois noms est muette (*stumm*). Elle est au travail, mais dès lors qu'elle opère toujours en silence, elle ne laisse jamais d'archive qui lui soit propre. Sa propre archive, elle la détruit d'avance, comme si c'était là en vérité la motivation même de son mouvement le plus propre. Elle travaille à détruire l'archive : à la condition d'effacer mais aussi en vue d'effacer ses « propres » traces – qui ne peuvent dès lors être proprement dites « propres ». Elle la dévore, son

1. *Op. cit.* p. 306.

archive, avant même de l'avoir produite au dehors. Cette pulsion, dès lors, paraît non seulement anarchique, anarchontique (n'oublions pas que la pulsion de mort, toute originaire qu'elle reste, n'est pas un principe, comme le sont les principes de plaisir ou de réalité) : la pulsion de mort est d'abord *anarchivique*, pourrait-on dire, *archiviolithique*. Destructrice d'archive, elle l'aura toujours été, par vocation silencieuse.

Sauf exception. Mais qu'est-ce que l'exception dans ce cas ?

Même quand elle prend la forme d'un désir intérieur, la pulsion d'anarchie échappe encore à la perception, certes, sauf exception : sauf, dit Freud, si elle se déguise, sauf si elle se teinte, se maquille ou se peint (*gefärbt ist*) de quelque couleur érotique. Cette impression de couleur érogène dessine un masque à même la peau. Autrement dit, la pulsion archiviolithique n'est jamais présente en personne, ni en elle-même ni dans ses effets. Elle ne laisse aucun monument, elle ne lègue aucun document qui lui soit propre. Elle ne laisse en héritage que son simulacre érotique, son pseudonyme en peinture, ses idoles sexuelles, ses masques de séduction : de belles impressions. Ces impressions sont peut-être l'origine même de ce qu'on appelle si obscurément la beauté du beau. Comme des mémoires de la mort.

Mais il faut y insister, cette puissance archiviolithique ne laisse rien qui lui soit propre derrière elle. Comme la pulsion de mort est aussi, selon les mots les plus marquants de Freud lui-même, une pulsion d'agression et de destruc-

tion (*Destruktion*), elle ne pousse pas seulement à l'oubli, à l'amnésie, à l'annihilation de la mémoire, comme *mnēmē* ou *anámñēsis*, elle commande aussi l'effacement radical, en vérité l'éradication de ce qui ne se réduit jamais à la *mnēmē* ou à l'*anámñēsis*, à savoir l'archive, la consignation, le dispositif documentaire ou monumental comme *hupómñēma*, supplément ou représentant mnémotechnique, auxiliaire ou aide-mémoire. Car l'archive, si ce mot ou cette figure se stabilisent en quelque signification, ce ne sera jamais la mémoire ni l'anamnèse en leur expérience spontanée, vivante et intérieure. Bien au contraire : l'archive a lieu au lieu de défaillance originnaire et structurale de ladite mémoire.

Point d'archive sans un lieu de consignation, sans une technique de répétition et sans une certaine extériorité. Nulle archive sans dehors.

N'oublions jamais cette distinction grecque entre *mnēmē* ou *anámñēsis* d'une part, *hupómñēma* d'autre part. L'archive est hypomnésique. Et notons en passant un paradoxe décisif sur lequel nous n'aurons pas le temps de revenir mais qui conditionne sans doute tout ce propos : s'il n'y a pas d'archive sans consignation en quelque lieu extérieur qui assure la possibilité de la mémorisation, de la répétition, de la reproduction ou de la ré-impression, alors rappelons-nous aussi que la répétition même, la logique de la répétition, voire la compulsion de répétition reste, selon Freud, indissociable de la pulsion de mort. Donc de la destruction. Conséquence : à même ce qui permet et conditionne l'archivation, nous ne trouverons jamais rien

d'autre que ce qui expose à la destruction, et en vérité menace de destruction, introduisant *a priori* l'oubli et l'archiviolithique au cœur du monument. Dans le « par cœur » même. L'archive travaille toujours et *a priori* contre elle-même.

La pulsion de mort tend ainsi à détruire l'archive hypomnésique, sauf à la déguiser, maquiller, peindre, imprimer, représenter dans l'idole de sa vérité en peinture. Une autre économie est ainsi à l'œuvre, la transaction entre cette pulsion de mort et le principe de plaisir, entre Thanatos et Eros, mais aussi entre la pulsion de mort et cette apparente opposition duelle des principes, des *arkhai*, par exemple le principe de réalité et le principe de plaisir. La pulsion de mort n'est pas un principe. Elle menace même toute principauté, toute primauté archontique, tout désir d'archive. C'est ce que nous surnommerons plus tard le mal d'archive.

Telle serait la scène, à la fois au dedans et au-delà de toute mise en scène : Freud ne peut justifier la dépense apparemment inutile de papier, d'encre et d'impression typographique, autrement dit l'investissement laborieux dans l'archive, qu'à alléguer la nouveauté de sa découverte, celle-là même qui suscite tant de résistance, et d'abord en lui-même et précisément parce qu'elle a pour vocation silencieuse de brûler l'archive et de pousser à l'amnésie, contredisant ainsi le principe économique de l'archive, tendant à ruiner l'archive comme accumulation et capitalisation de la mémoire sur quelque support et dans un lieu extérieur.

En quoi peut consister ce support en général ? Extérieur à quoi ? Que veut dire « extérieur » ? Une circoncision, par exemple, est-ce une marque extérieure ? Est-ce une archive ?

Il paraît toujours possible, néanmoins, de compenser l'anéconomie de cette force d'annihilation alliée à la diabolique pulsion de mort. C'est du moins une apparence. Freud en donne au passage un exemple saisissant. A la date du *Malaise...* (1929-1930), tel exemple est d'autant plus signifiant, dans sa portée historique et politique. Nous n'aimons pas, note Freud, qu'on nous rappelle l'indéniable existence d'un mal qui semble contredire la souveraine bonté de Dieu. Mais si ce Diable – autre nom propre pour la pulsion aux trois noms – semble alors, aux yeux des chrétiens, pour la « *Christian Science* » (en anglais dans le texte), inconciliable avec Dieu, voilà qu'il peut aussi disculper Dieu : le mal pour le mal, le mal diabolique, l'existence du Diable peut servir d'excuse (*Entschuldigung*) à Dieu, puisqu'il lui est *extérieur, ange anarchique et dissident*, en rébellion contre lui, tout comme, et voici le trait polémique de l'analogie, le Juif peut jouer le rôle analogue de soulagement ou de délestage économique (*die selbe ökonomisch entlastende Rolle*) que lui assigne le monde de l'idéal aryen. Autrement dit, la destruction radicale peut encore être réinvestie dans une autre logique, dans l'inépuisable ressource *économiste* d'une archive qui capitalise tout, y compris ce qui la ruine ou en conteste radicalement le pouvoir : le mal radical peut encore servir, l'infinie destruction peut être réinvestie dans une théodicée, le Diable peut aussi *justifier* – et telle serait la destination du

Juif dans l'idéal aryen. (Plus haut, Freud avait proposé une intéressante critique des nationalismes et de l'antisémitisme que nous devrions méditer aujourd'hui mais dans laquelle il est impossible de s'engager ici)¹.

A titre préliminaire et toujours en se limitant à cette archivage de l'archive freudienne, on devrait aussi prêter attention à une date. Pensons au modèle technique de machine-outil destiné, aux yeux de Freud, à *représenter au-dehors* la mémoire comme archivage *interne*, à savoir le *Bloc magique (der Wunderblock)*. Ce modèle fut aussi décrit, analysé, présenté après *Au-delà du principe de plaisir*, ce livre où Freud avoue se faire l'« *avocat du diable* ». La description comporte plusieurs allusions à ce qui, dans le fonctionnement de ce *Bloc magique*, est conditionné par la description antérieure, dans *Au-delà...*, de la structure de l'appareil psychique. En traduisant et interrogeant cette étrange *Notiz über den Wunderblock*, il y a bien longtemps, j'avais tenté d'analyser, d'aussi près que possible, les rapports entre le modèle d'archivage, la technique, le temps et la mort. J'avais cherché à délimiter ce que ce texte donnait à penser depuis les assurances métaphysiques dans lesquels il reste, me semble-t-il, retenu. Sans rappeler ici les questions que je posai alors (notamment autour du « *concept freudien de trace héréditaire* »)², je me permets

1. *Op. cit.* p. 300 et suiv.

2. « Freud et la scène de l'écriture » dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 294.

seulement de citer une remarque. Elle pouvait, par anticipation, dessiner l'horizon vers lequel j'aimerais m'avancer un peu plus et autrement ce soir. Pour représenter alors le fonctionnement de l'appareil psychique dans un modèle technique extérieur, Freud ne disposait pas des ressources que nous assurent aujourd'hui des machines à archiver dont on pouvait à peine rêver dans le premier quart de ce siècle. Est-ce que ces nouvelles machines changent quelque chose ? Affectent-elles pour l'essentiel le discours de Freud ? En 1966, je notai ceci (pardonnez-moi cette longue citation, je ne m'en permettrai aucune autre) :

« [...] séparé de la responsabilité psychique, le bloc magique, en tant que représentation abandonnée à elle-même, relève encore de l'espace et du mécanisme cartésien : cire naturelle, extériorité de l'aide-mémoire.

Tout ce que Freud a pensé de l'unité de la vie et de la mort aurait dû pourtant l'inciter à poser ici d'autres questions. A les poser explicitement. Freud ne s'interroge pas explicitement sur le statut du supplément "matérialisé" nécessaire à la prétendue spontanéité de la mémoire, cette spontanéité fût-elle différenciée en soi, barrée par une censure ou un refoulement qui d'ailleurs ne pourraient agir sur une mémoire parfaitement spontanée. Loin que la machine soit une pure absence de spontanéité, sa ressemblance avec l'appareil psychique, son existence et sa nécessité témoignent de la finitude ainsi suppléée de la spontanéité mnésique. La machine – et donc la représentation – c'est la mort et la finitude dans le psychique. Freud ne s'interroge pas davantage sur la possibilité de cette machine qui, dans

le monde, a au moins commencé à ressembler à la mémoire, et lui ressemble toujours davantage et toujours mieux. Beaucoup mieux que cet innocent bloc magique : celui-ci est sans doute infiniment plus complexe que l'ardoise ou la feuille, moins archaïque que le palimpseste ; mais comparé à d'autres machines à archives, c'est un jouet d'enfant¹. »

Il y va de l'avenir, s'il y en a, rien de moins : de l'avenir de la psychanalyse dans son rapport à l'avenir de la science. Techno-science, la science ne peut que consister, dans son mouvement même, en une transformation des techniques d'archivation, d'impression, d'inscription, de reproduction, de formalisation, de chiffrage et de traduction des marques.

Dès lors les questions sont au moins de deux ordres.

1. Les unes engagent l'exposition théorique de la psychanalyse. Elles concerneraient son objet et en particulier les enjeux investis dans les modèles de représentation de l'appareil psychique comme appareil de perception, d'impression, d'enregistrement, de distribution topique des lieux d'inscription, de chiffrage, de refoulement, de déplacement, de condensation. Nous nommons ainsi autant de lieux de lecture et d'interprétation, bien entendu – et c'est pourquoi le champ de ces questions n'est pas proprement un champ. Il ne se laisse plus délimiter/ Indé-

1. *Ibid.*, p. 336-337.

pendamment des réserves formulées dans *Freud et la scène de l'écriture* au sujet des présupposés de la modélisation elle-même (réserves sur lesquelles je ne reviens pas ici), on peut au moins se demander si, pour l'essentiel, et autrement que dans des détails extrinsèques, la structure de l'appareil psychique, ce système à la fois mnésique et hypomnésique que Freud voulait décrire avec le « bloc magique », résiste ou non à l'évolution de la techno-science de l'archive. L'appareil psychique serait-il *mieux représenté* ou bien *autrement affecté* par tant de dispositifs techniques d'archivage et de reproduction, de prothèses de la mémoire dite vive, de simulacres du vivant qui sont déjà et seront à l'avenir tellement plus raffinés, compliqués, puissants que le « bloc magique » (micro-informatisation, électronisation, computerisation, etc.) ?

Ces deux hypothèses sont irréductibles l'une à l'autre. Car si les bouleversements en cours affectaient les structures mêmes de l'appareil psychique, par exemple dans leur architecture spatiale et dans leur économie de la vitesse, dans leur traitement de l'espace et de la temporalisation, il ne s'agirait plus d'un simple progrès continu dans la représentation, dans la valeur *représentative* du modèle, mais d'une toute autre logique.

2. Autres questions connexes, mais d'un autre ordre : elles ne concernent plus seulement l'objet théorique de la psychanalyse dans son exposition mais l'archivage de la psychanalyse même, de sa « vie », si l'on veut, de ses « actes », de ses processus privés et publics, secrets ou mani-

festes, provisoirement ou définitivement encryptés ; elles concernent l'archivage de sa pratique institutionnelle et clinique, de l'aspect juridico-éditorial, académique et scientifique des immenses problèmes de publication ou de traduction que nous savons. Le mot « actes » peut ici désigner à la fois le contenu de ce qu'il y a à archiver et l'archive elle-même, l'archivable et l'archivant de l'archive : l'imprimé et l'imprimant de l'impression. Qu'il s'agisse de la vie privée ou publique de Freud, de ses partenaires ou de ses héritiers, parfois aussi de ses patients, des échanges personnels ou scientifiques, des correspondances, délibérations ou décisions politico-institutionnelles, des pratiques et de leurs règles (par exemple celles de ladite « situation analytique », le lieu et la durée des séances, l'association libre, orale, en personne, et en présence de l'analyste, sans enregistrement technique), en quoi l'ensemble de ce champ a-t-il été déterminé par un état des techniques de communication et d'archivage ? On peut rêver ou spéculer sur les secousses géo-techno-logiques qui auraient rendu méconnaissable le paysage de l'archive psychanalytique depuis un siècle si, pour me contenter en un mot de ces indices, Freud, ses contemporains, collaborateurs et disciples immédiats, au lieu d'écrire des milliers de lettres à la main, avaient disposé de cartes de crédit téléphonique MCI ou ATT, de magnétophones portables, d'ordinateurs, d'imprimantes, de Fax, de télévision, de téléconférences et surtout de courrier électronique (*E mail*).

J'aurais aimé consacrer toute ma conférence à cette science-fiction rétrospective. J'aurais aimé imaginer avec

vous la scène de cette autre archive après le séisme et après les après-coups de ses « *aftershocks* ». Car nous y sommes. Comme je ne peux pas le faire, compte tenu de l'organisation encore archaïque de nos colloques, du temps et de l'espace dont nous disposons, je m'en tiens à une remarque de principe : ce séisme archival n'aurait pas limité ses effets à l'enregistrement secondaire, à l'impression et à la conservation de l'histoire de la psychanalyse. Il aurait transformé cette histoire de fond en comble et dans le dedans le plus initial de sa production, dans ses événements mêmes. Autre façon de dire que l'archive, comme impression, écriture, prothèse ou technique hypomnésique en général, ce n'est pas seulement le lieu de stockage et de conservation d'un contenu archivable passé qui existerait de toute façon, tel que, sans elle, on croit encore qu'il fut ou qu'il aura été. Non, la structure technique de l'archive archivante détermine aussi la structure du contenu archivable dans son surgissement même et dans son rapport à l'avenir. L'archivage produit autant qu'elle enregistre l'événement. C'est aussi notre expérience politique des media dits d'information.

Cela signifie que dans le passé la psychanalyse (pas plus que tant d'autres choses) n'aurait pas été ce qu'elle fut si le *E mail*, par exemple, avait existé. Et dans l'avenir elle ne sera plus ce que Freud et tant de psychanalystes ont anticipé, dès lors que le *E mail*, par exemple, est devenu possible. On pourrait prendre beaucoup d'autres indices que le *E mail*. Technique du courrier, cet exemple mérite sans doute quelque privilège. D'abord à cause du rôle majeur

et exceptionnel (exceptionnel dans l'histoire des projets scientifiques) qu'a joué au centre de l'archive psychanalytique la correspondance manuscrite. On n'a pas encore fini, loin de là, d'en découvrir et d'en traiter le corpus immense, pour une part inédit, pour une autre part secret, et peut-être, pour une autre part encore, radicalement et irréversiblement détruit – par exemple par Freud lui-même. Qui sait ? Il faudrait s'interroger sur les raisons historiques et non accidentelles qui ont lié une telle institution, dans ses dimensions théoriques et pratiques, à la communication postale et à telle forme de courrier, à ses supports, à sa vitesse moyenne : telle lettre écrite à la main met tant de jours pour parvenir dans une autre ville européenne, et rien n'est jamais indépendant de ce délai. Tout reste à sa mesure.

Mais je privilégie aussi l'indice du *E mail* pour une raison plus importante et plus évidente : parce que le courrier électronique est aujourd'hui, plus encore que le *Fax*, en passe de transformer tout l'espace public et privé de l'humanité, et d'abord la limite entre le privé, le secret (privé ou public) et le public ou le phénoménal. Ce n'est pas seulement une technique, au sens courant et limité du terme : à un rythme inédit, de façon quasi instantanée, cette possibilité instrumentale de production, d'impression, de conservation et de destruction de l'archive ne peut pas ne pas s'accompagner de transformations juridiques et donc politiques. Celles-ci affectent, rien de moins, le droit de propriété, le droit de publier et de reproduire. Transformations en cours, turbulences radi-

cales et interminables au regard et à l'échelle desquelles il nous faut prendre la mesure aujourd'hui des travaux classiques qui se poursuivent dans la ruche des études freudiennes – autour des manuscrits de Freud et des siens, des correspondances qui sont ou ne sont pas encore publiées, des éditions ou rééditions, des brouillons et des esquisses, de l'accessible et de l'inaccessible, des filtrages notoires de la *Library of Congress*, etc. Classiques et extraordinaires, ces travaux s'éloignent de nous à toute allure, de façon sans cesse accélérée. Ils s'enfoncent dans le passé à une distance qui est de plus en plus comparable à celle qui nous sépare des fouilles archéologiques (cette activité bizarre dont parle l'auteur de *Gradiva* vers lequel nous nous tournerons tout à l'heure), de la philologie biblique, des traductions de la Bible, de Luther à Rosenzweig ou à Buber, ou de l'établissement des écrits hypomnésiques de Platon ou d'Aristote par des copistes médiévaux. Autre façon de dire que cela n'ôte rien à la noblesse, à l'indiscutable nécessité et à l'irrécusable légitimité de cette philologie classique qui est tellement plus qu'une philologie. Mais cela ne doit pas nous fermer les yeux sur le bouleversement sans limite de la technique archivale en cours. Cela doit surtout rappeler que ladite technique archivale ne détermine plus, et ne l'aura jamais fait, le seul moment de l'enregistrement conservateur, mais l'institution même de l'événement archivable. Elle conditionne non seulement la forme ou la structure imprimante mais le contenu imprimé de l'impression : la *pression* de l'impression avant la division entre l'imprimé et l'imprimant. Cette technique archivale

a commandé ce qui dans le passé même instituait et constituait quoi que ce fût comme anticipation de l'avenir.

Et comme gageure. L'archive a toujours été un *gage*, et comme tout gage, un gage d'avenir. Plus trivialement : on ne vit plus de la même façon ce qui ne s'archive plus de la même façon. Le sens archivable se laisse aussi et d'avance co-déterminer par la structure archivante. Il commence à l'imprimante.

Laissons ces questions suspendues pour l'instant. Remarquons seulement, et c'est le même souci de l'archive, une *datation* : ce « *Bloc magique* », ce modèle *extérieur*, donc archival, de l'appareil *psychique* d'enregistrement et de mémorisation n'intègre pas seulement les concepts inauguraux de la psychanalyse, depuis l'*Esquisse* jusqu'aux articles de la *Métapsychologie*, en passant par la *Traumdeutung*, en particulier tous ceux qui concernent par exemple le refoulement, la censure, l'enregistrement (*Niederschrift*) dans les deux systèmes ICS et PCS, les trois points de vue topique, dynamique et économique. En tenant compte de la multiplicité des lieux *dans* l'appareil psychique, il intègre aussi, au-dedans de la *psukhè* même, la nécessité d'un certain dehors, de certaines frontières entre du dedans et du dehors. Et avec ce *dehors domestique*, c'est-à-dire aussi avec l'hypothèse d'un support, d'une surface ou d'un espace *internes* sans lesquels il n'y a ni consignation, enregistrement ou impression, ni répression, censure ou refoulement, il accueille l'idée d'une archive psychique distincte de la mémoire spontanée, d'une *hupómñēsis* distincte de la *mnēmē* et de l'*anámnēsis* : l'institution, en

somme, d'une *prothèse du dedans*. Nous disons « institution » (on pourrait dire « érection ») pour marquer, dès le seuil originaire de cette prothèse, une rupture tout aussi originaire avec la nature. La théorie de la psychanalyse devient alors une théorie de l'archive et non seulement une théorie de la mémoire. Cela n'empêche pas le discours freudien de rester hétérogène, j'ai essayé de le montrer dans *Freud et la scène de l'écriture* : un motif antagoniste et traditionnel continue d'y opposer une métaphysique à la conséquence rigoureuse de cette prothétique, à savoir d'une logique de l'hypomnèse.

Le modèle de ce singulier « *Bloc magique* » incorpore aussi ce qui aura semblé, sous la forme d'une pulsion de destruction, contredire la pulsion même de conservation, ce qu'on pourrait surnommer aussi la *pulsion d'archive*. C'est ce que nous appelions tout à l'heure, et compte tenu de cette contradiction interne, le *mal d'archive*. Il n'y aurait certes pas de désir d'archive sans la finitude radicale, sans la possibilité d'un oubli qui ne se limite pas au refoulement. Surtout, et voilà le plus grave, au delà ou en deçà de cette simple limite qu'on appelle finité ou finitude, il n'y aurait pas de mal d'archive sans la menace de cette pulsion de mort, d'agression et de destruction. Or cette menace est *in-finie*, elle emporte la logique de la finitude et les simples limites factuelles, l'esthétique transcendante, pourrait-on dire, les conditions spatio-temporelles de la conservation. Disons plutôt qu'elle en abuse. Un tel abus ouvre la dimension éthico-politique du problème. Il n'y a pas un mal d'archive, une limite ou une souffrance

de la mémoire parmi d'autres : engageant l'in-fini, le mal d'archive touche au mal radical.

II

Incrustons une deuxième citation dans l'exergue. Moins typographique que la première, disions-nous, elle garde encore, toutefois, quelque référence à la marque *graphique* et à la répétition, voire à l'impression *typique*. Récurrente et itérable, elle entraîne la singularité littérale dans la figuralité. Inscrivant encore l'inscription, elle commémore à sa manière, en effet, une circoncision. Ce monument très singulier, c'est aussi le document d'une archive. De façon réitérée, il laisse la trace d'une incision à même la peau : plus d'une peau, à plus d'un âge. A la lettre ou par figure. La stratification feuilletée, la surimpression pelliculée de ces marques cutanées semble défier l'analyse. Elle accumule autant d'archives sédimentées dont certaines sont écrites à même l'épiderme d'un corps propre, d'autres sur le support d'un corps « extérieur ». Sous chaque feuille s'ouvrent les lèvres d'une blessure, pour laisser entrevoir la possibilité abyssale d'une autre profondeur promise à l'excavation archéologique.

Il s'agit d'abord, en apparence, d'une *inscription privée*. C'est là le titre d'un premier problème quant à son appartenance à l'archive : quelle archive ? Celle de Sigmund Freud ? Celle de l'institution ou de la science psychanalytique ? Où faire passer la limite ? Qu'est-ce que cette nou-

velle science dont l'archive institutionnelle et théorique devrait comporter, de plein droit, les documents les plus privés, parfois secrets ? A commencer par ceux de son fondateur présumé, son archi-père, son patriarche, Freud ? Voire ceux de l'archi-patriarche, le père de Sigmund, Jakob ? Cela nous introduit à la question, toujours ouverte, de savoir ce que veut dire ici le titre de « Maison de Freud », le Musée de Freud comme une « Maison de Freud », l'*arkheion* dont nous sommes les hôtes, dans lequel nous parlons, depuis lequel nous parlons. *Auquel*, oserai-je dire aussi, nous parlons : à son adresse. L'archive de la singulière inscription privée dont je vais parler appartient depuis quelques années au domaine public. On peut en effet y accéder dans plusieurs langues, à commencer par son original en hébreu. Public et offert à l'interprétation, ce document est désormais accompagné, indissociablement, d'un extraordinaire appareil exégétique ou herméneutique.

Il s'agit d'une inscription en forme de dédicace. Elle fut écrite de la main de Jakob, fils de R. Shelomoh Freud, l'archi-patriarche, le grand-père de la psychanalyse, et destinée à son fils, Shelomoh Sigmund Freud, le jour de son trente-cinquième anniversaire, à Vienne, le 6 mai 1891 (29 Nisan 5651).

Un don portait cette inscription. Ce que le père donne à son fils, c'est à la fois une écriture et son support. Le support, en quelque sorte, ce fut la Bible même, le « Livre des livres », une Bible Philippsohn que Sigmund avait étudiée dans sa jeunesse. Son père la lui rend, après lui en avoir

fait présent jadis ; il la lui restitue en cadeau, avec une nouvelle reliure de cuir. Relier de nouveau, c'est un acte d'amour. D'amour paternel. Il n'importe pas moins que le texte en *melitzah*, ces fragments bibliques, liturgiques ou rabbiniques qui composent la longue dédicace et portent à leur tour la pensée du père. Celui-ci parle à ce sujet d'une peau neuve : « *new skin* », dit la traduction anglaise de l'hébreu, « une nouvelle housse en peau », selon les traducteurs français de la traduction anglaise.

Comme certains d'entre vous, je suppose, j'ai découvert le trésor de cette archive, éclairé par une traduction nouvelle et par une interprétation originale, dans le beau livre de Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses, Judaism Terminable and Interminable*¹. Ce livre m'a fortement impressionné. Sa découverte récente m'a donné à penser, plus que je ne pourrai le dire ici, et elle aura accompagné la préparation de cette conférence. Celle-ci sera donc naturellement dédiée, s'il me le permet, à Yosef Hayim Yerushalmi². Pour une raison qui s'éclairera peut-être plus tard, j'oserai la dédier en même temps à mes fils – et même à la mémoire de mon père qui s'appelait lui aussi, comme la vie même, Hayim.

1. Yale University Press, 1991. Pour l'édition en langue française : *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable*, trad. Jacqueline Carnaud, Gallimard, 1993. Je citerai désormais cette traduction, parfois en la modifiant, pour les raisons et dans les limites indiquées plus haut, note 1, p. 19

2. Yerushalmi, qui participa à ce colloque, devait être présent à cette séance. Souffrant ce jour-là, il lui fallut s'en absenter et il fit lire sa propre contribution par quelqu'un d'autre le lendemain.

Voici maintenant la dédicace archivée que le grand-père ou l'archi-patriarche de la psychanalyse, Jakob Freud, inscrivit sur la Bible qu'il donna, mais en vérité rendit, sous peau neuve, comme on dit en français, à son fils, c'est-à-dire au père ou au patriarche de la psychanalyse. Yerushalmi la cite comme un coup de théâtre à la fin de son livre, juste avant l'autre coup de théâtre d'une audacieuse fiction, cet extraordinaire « Monologue avec Freud » sur lequel je reviendrai longuement. Il voit dans cette dédicace « un épisode crucial » et il parle du « seul texte canonique de Jakob Freud qui nous soit parvenu »¹.

Ce n'est donc pas n'importe quelle archive et n'importe quel moment dans l'histoire de l'archive. Plus tard, au-delà de cet exergue, nous verrons comment Yerushalmi présente le caractère à ses yeux proprement inaugural de la découverte, de la lecture et de l'établissement de cette archive « cruciale » dont il serait en somme le premier gardien, le premier lecteur, le premier docteur, voire le seul archonte légitime.

Dans le corps de cette inscription, il nous faudra au moins souligner tous les mots qui font signe, certes, vers l'institution et la tradition de la loi (« législateurs », « *law-makers* »), c'est-à-dire vers cette dimension archontique sans laquelle il ne saurait y avoir d'archive, mais aussi bien, plus directement, vers la logique et la sémantique de l'archive, de la mémoire et du mémorial, de la conservation et de l'inscription qui mettent en réserve (« *store* »),

1. *Op. cit.*, trad. p. 138.

accumulent, capitalisent, stockent une quasi infinité de couches, de strates archivales à la fois superposées, surimprimées et enveloppées les unes dans les autres. Lire, dans ce cas, c'est devoir travailler à des fouilles géologiques ou archéologiques, sur des supports ou sous des surfaces, des peaux, vieilles ou nouvelles, les épidermes hypermnésiques et hypomnésiques de livres ou de pénis – et la toute première phrase rappelle, au moins par figure¹, la circoncision du père de la psychanalyse, après le « septième jour dans les années de sa vie » (« *In the seventh in the days of the years of your life* »). Je cite la traduction française (de la traduction anglaise) qu'en propose Yerushalmi en y soulignant quelques mots, puis j'abandonnerai là cet exergue pour y revenir plus tard :

« Fils qui m'est cher, Shelomoh. Dans la septième année des jours (*In the seventh in the days of the years*) de ta vie, l'Esprit du Seigneur commença à t'agiter et Il s'adressa à toi (*within you*) :

1. J'ai cru devoir ajouter cette prudente précision (« au moins par figure ») après un entretien amical avec Yerushalmi qui, quelques mois plus tard, à New York, m'avait en particulier mis en garde, à juste titre, contre une lecture qui prétendrait identifier ici une référence *littérale* ou *directe* à l'événement daté d'une circoncision. Je le crois comme lui et m'en rends compte plus clairement aujourd'hui, grâce à lui. Il a là un titre de plus à ma reconnaissance. Comme il paraît pourtant peu contestable que cette dédicace en *melitzah* rassemble tous ses signes et fait converger toutes ses figures (à commencer par celle de la « peau neuve ») vers le moment d'une alliance, en vérité d'une alliance renouvelée, est-il abusif d'y lire quelque rappel anniversaire, par un père à un fils, de la circoncision ? de la figure même de l'alliance, dans son moment *typique*, dans le type d'une incisive inscription, dans son caractère à la fois inaugural et récurrent, régulièrement renouvelé ?

Va, lis dans mon Livre, celui que j'ai écrit, et s'ouvriront à toi les sources de l'intelligence, du savoir et de la sagesse. Ceci est le Livre des livres où les sages ont puisé (*excavated*), où les législateurs (*lawmakers*) ont appris le savoir et le droit. Tu as eu une vision du Tout-Puissant, tu as entendu et tu t'es efforcé de faire, et tu as plané sur les ailes de l'Esprit. Depuis lors, le Livre est resté en réserve (*stored*), comme les débris des tables, dans une arche (*ark*) par-devers moi (*with me*). Pour le jour où tes années ont atteint cinq et trente, je l'ai recouvert d'une nouvelle housse en peau (*a cover of new skin*) et l'ai appelé "Jaillis, ô puits, chantez-le !" et je te l'ai dédié afin qu'il soit pour toi un mémorial, un rappel [*a memorial and a reminder*, l'un et l'autre à la fois, l'un dans l'autre et nous avons peut-être dans l'économie de ces deux mots toute la loi de l'archive : *anámñēsis, mnēmē, hupómñēma*.] de l'affection de ton père qui t'aime d'un amour éternel.

Jakob fils de R. Shelomoh Freid [*sic*]

A Vienne la capitale, le 29 nissan [5]651 6 mai [1]891 »¹

Archi-arche, le livre serait ainsi « resté en réserve » avec l'archi-patriarche de la psychanalyse. Il y serait resté dans l'Arche d'alliance (*Deutéronome*, X, 1-5). *Arca*, cette fois, en latin, (« *ark* » en anglais), c'est le coffre, l'« arche en bois d'acacia » qui abrite les Tables de pierre; mais *arca* dit aussi l'armoire, le cercueil, la cellule de prison ou la citerne, le réservoir.²

1. *Ibid.*, p. 139-140.

2. L'arche reste avec (*with*) le père du père de la psychanalyse. Reste avec moi, avait dit Iahvé à Moïse, renvoie-les à leurs tentes (V. 30-31). Peu après le rappel de l'Arche d'Alliance figure l'ordre de circoncire le prépuce du cœur (X. 16).

Préambule

Je vous dois sans doute, au début de ce préambule, une première explication sur ce mot d'*impression* qui, dans mon titre, risquait de rester énigmatique. J'en ai pris conscience après coup : quand Elisabeth Roudinesco m'a demandé au téléphone un titre provisoire, précisément pour l'impression du programme de cette conférence, près d'un an avant que j'inscrive et imprime sur mon ordinateur le premier mot de ce que je vous dis ici, la réponse que j'ai alors improvisée s'est laissé comme imposer le mot d'*impression*.

Et ce fut alors, dans l'instant, comme si *trois sens* se condensaient en surimpression depuis le fond d'une mémoire. Lesquels ?

Je vous ai parlé sans attendre de mon ordinateur, du petit *Macintosh* portable sur lequel j'ai commencé à écrire.

Car il n'a pas été seulement le premier support à supporter tous ces mots. Un beau matin, en Californie, il y a quelques semaines, je me suis posé une certaine question, entre tant d'autres. Sans pouvoir y apporter de réponse, en lisant Freud d'un côté, Yerushalmi de l'autre, et tout en pianotant sur mon ordinateur. Je me demandai quel était le moment propre de l'archive, s'il y en a un, l'instant de l'archivation *stricto sensu*, qui, j'y reviens, n'est pas la mémoire dite vivante ou spontanée (*mnémé* ou *anamnēsis*), mais une certaine expérience hypomnésique et prothétique du support technique. N'était-ce pas cet instant où, ayant écrit ceci ou cela sur l'écran, les lettres restant comme suspendues et flottant encore à la surface d'un élément liquide, j'appuyais sur une certaine touche pour enregistrer, pour « sauver » (*save*) un texte indemne, de façon dure et durable, pour mettre des marques à l'abri de l'effacement, afin d'assurer ainsi salut et *indemnité*, de stocker, d'accumuler et, ce qui est à la fois la même chose et autre chose, de rendre ainsi la phrase disponible à l'impression et à la réimpression, à la reproduction ? Que Freud n'ait pas connu l'ordinateur, cela change-t-il quelque chose ? Et où situer le moment de la répression ou du refoulement dans ces nouveaux modèles d'enregistrement et d'impression ?

Cette condensation de trois sens du mot « impression » n'a pu s'imprimer en moi d'un seul coup, dans un instant apparemment sans durée, qu'à partir d'un long travail, si discontinu qu'il ait pu être, auprès du texte de Freud, de certains de ses écrits, mais aussi de thèmes, de figures, de schèmes conceptuels qui me sont familiers jusqu'à l'obses-

sion et n'en restent pas moins secrets, jeunes et à venir pour moi : ainsi l'écriture, la trace, l'inscription, sur un support extérieur ou sur le corps dit propre, comme par exemple, et ce n'est pas pour moi n'importe quel exemple, cette archive singulière et immémoriale qu'on appelle la circoncision, et qui, pour ne plus vous quitter, n'en reste pas moins survenue et extérieure, extérieure à même votre corps propre.

Quels sont donc les trois sens qui, en un seul instant, sont ainsi venus se condenser et se surimprimer, c'est-à-dire se surdéterminer, dans le mot d'impression et dans le syntagme « impression freudienne » ? Et surtout, bien entendu, dans leur rapport à cette production re-productible, itérable et conservatrice de la mémoire, à cette mise en réserve objectivable qu'on appelle l'archive ?

1. La première impression serait *scripturale* ou *typographique* : celle d'une inscription (*Niederschrift* dit Freud d'un bout à l'autre de son œuvre) qui laisse une marque à la surface ou dans l'épaisseur d'un support. Et de toutes les façons, directement ou indirectement, ce concept – ou plutôt cette figure du support – marque l'assignation proprement *fondamentale* de notre problème, le problème du fondamental. Peut-on penser une archive sans fondement, sans support, sans substance, sans subjectile ? Et si c'était impossible, quoi de l'histoire des supports ? Quoi de l'avenir du support dans sa relation à l'histoire de la psychanalyse ? Depuis l'*Esquisse* jusqu'à *Au-delà...*, au *Bloc magique* et au-delà, il n'y a pas de limite à cette problématique de l'impression, à savoir de l'inscription qui laisse



une marque à même le support. Celui-ci devient alors un lieu de consignation, d'« inscription » ou d'« enregistrement », dit fréquemment la *Métapsychologie* (« *Niederlassung oder Niederschrift* », « installation », « habitat ou enregistrement ») au moment de rappeler, par exemple dans *L'inconscient*¹, au moins trois choses :

a. l'hypothèse topologique de plusieurs systèmes psychiques (« deux ou trois ») – donc ce qui permet de faire droit à la distinction entre mémoire et archive – explique qu'on ait parlé, à propos de la psychanalyse, et en partie à tort, d'une « *psychologie des profondeurs* » ou d'une « *psychologie abyssale* » (*Tiefenpsychologie*)² ;

b. cette topique n'a rien à voir pour le moment, actuellement, « provisoirement »³ (souligné par Freud), avec un point de vue anatomique sur des localisations cérébrales. En soulignant en italiques « provisoirement » (*vorläufig*), Freud veut visiblement réserver ce que l'avenir de la science peut nous apprendre à ce sujet ;

c. enfin, ces hypothèses ne sont rien d'autre et rien de plus que des représentations intuitives (*Veranschaulichungen*), « *graphic illustrations* » dit la traduction anglaise, des « vues de l'esprit » disait pauvrement la première traduction française. Elles « ne peuvent prétendre, tout d'abord qu'à la valeur d'illustrations⁴. »

1. Dans *Métapsychologie*, Œuvres Complètes, XIII, PUF, 1988, tr. J. Al-tounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, p. 213, 215, p. 228, 230.

2. *Op. cit.* p. 213.

3. *Op. cit.* p. 214.

4. *Ibid.*

Cette problématique de l'impression découragera quiconque chercherait à y privilégier une entrée. Car elle se confond avec tout l'œuvre de Freud, qu'il s'agisse de mémoire, collective ou individuelle, de censure ou de refoulement, de dynamique, de topique ou d'économie, des systèmes ICS ou PCS, de perception, de trace mnésique. ✓

C'est sans doute parce que je l'avais déjà privilégiée dans bien d'autres textes que cette figure typographique de la presse, de l'imprimerie ou de l'empreinte s'est si vite imposée à moi au téléphone sous le vocable de l'« impression ». Ce mot capitalise un double avantage, surtout en pays de culture anglophone. Il réveille en premier lieu le code de l'empirisme anglais : les concepts d'« impression » sensible et de copie y jouent un rôle majeur dans la généalogie des idées ; et la copie d'une impression, n'est-ce pas déjà une sorte d'archive ? Le mot « impression » nous rappelle en second lieu qu'aucun tunnel ne raccordera jamais, dans l'histoire, les deux traductions de *Verdrängung* : par « *repression* » en anglais, comme en espagnol, mot qui appartient à la même famille que « *impression* » (la *Verdrängung* réprime toujours une impression), et par « refoulement » en français, mot qui ne s'apparente pas à la famille sémantique de l'« impression », comme le fait le mot de « répression » que nous réservons en français à la traduction de *Unterdrückung*, le plus souvent traduit en anglais, comme en espagnol et en portugais, par *suppression*.

Les enjeux de cette différence conceptuelle entre *Verdrängung* et *Unterdrückung* ne se limitent pas à des ques-

tions nominales de traduction, de rhétorique ou de sémantique, bien qu'ils s'y accumulent aussi. Ils concernent directement les structures d'archivation. Car ils touchent aux différences topiques et donc au lieu des supports de traces, au subjectile de la consignation (*Niederschrift*), d'un système à l'autre. A la différence du refoulement (*Verdrängung, repression*), qui reste inconscient dans son opération et dans son résultat, la répression (*Unterdrückung, suppression*) opère ce que Freud appelle une « seconde censure » – entre le conscient et le préconscient – ou bien encore affecte l'affect, c'est-à-dire ce qui ne peut jamais se laisser refouler (*repress*) dans l'inconscient mais seulement réprimer (*suppress*) et déplacer dans un autre affect.

C'est l'un des nombreux thèmes que nous ne pourrions pas traiter ici. Quel compte les archivistes ou les historiens classiques devraient-ils tenir dans leur épistémologie, dans leur historiographie, dans leurs opérations aussi bien que dans leurs objets, de cette distinction entre refoulement et répression, entre « *repression* » et « répression », entre *Verdrängung* et *Unterdrückung*, entre « *repression* » et « *suppression* » ? Si cette distinction a quelque pertinence, elle suffirait à bouleverser le paysage tranquille de tout savoir historique, de toute historiographie, et même de toute « *scholarship* » conséquente. Qui jurerait qu'elle a seulement commencé à le faire ? Et même parmi les historiens de la psychanalyse, qui pourtant devraient être les premiers à refondre leur axiomatique et leur méthodologie, à supposer même que le concept classique de science histo-

rique et de « *scholarship* » résiste encore et sorte intact de cette mutation ?

2. Cela nous oriente vers une deuxième valeur de ce mot, « impression ». Sans doute paraît-elle moins immédiatement nécessaire et évidente. « Impression », « impression freudienne », cela laissait sans doute pressentir encore autre chose. Quoi ?

Eh bien, quant à l'archive, Freud ne serait jamais parvenu à former un concept digne de ce nom. Nous non plus d'ailleurs. Nous n'avons pas de concept, seulement une impression, une série d'impressions associées à un mot. J'oppose ici la rigueur du concept au vague ou à l'imprécision ouverte, à la relative indétermination d'une telle notion. « Archive » est seulement une notion, une impression associée à un mot et pour laquelle Freud et nous n'avons aucun concept. Nous avons seulement une impression, une impression insistante à travers le sentiment instable d'une figure mobile, d'un schème ou d'un processus in-fini ou indéfini. Contrairement à ce qu'un philosophe ou un savant classiques seraient tentés de faire, je ne tiens pas cette impression, ni la notion de cette impression, pour un sous-concept, pour l'infirmité d'un pré-savoir flou et subjectif, voué à je ne sais quel péché de nominalisme, mais au contraire, je m'en expliquerai plus tard, pour la possibilité et pour l'avenir même du concept, pour le concept même de l'avenir, s'il y en a un et si, comme je le crois, la pensée de l'archive en dépend. Telle serait ici l'une des thèses : il y a des raisons essentielles

pour lesquelles un concept en formation reste toujours inadéquat à ce qu'il devrait être, divisé, disjoint entre deux forces. Et ce désajointement aurait un rapport nécessaire avec la structure de l'archivation.

Il s'ensuit, certes, que la psychanalyse freudienne propose bien une nouvelle théorie de l'archive ; elle prend en compte une topique et une pulsion de mort sans lesquelles il n'y aurait en effet, pour l'archive, aucun désir ni aucune possibilité. Mais en même temps, à la fois pour des raisons de stratégie et parce que les conditions de l'archivation impliquent toutes les tensions, contradictions ou apories que nous essayons de formaliser ici, notamment celles qui en font un mouvement de promesse et d'avenir non moins que d'enregistrement du passé, le concept d'archive ne peut pas ne pas garder en lui, comme tout concept, un poids d'impensé. La présupposition de cet impensé prend aussi les figures du « refoulement » (« *repression* ») et de la « répression » (« *suppression* »), même s'il ne s'y réduit pas nécessairement. Cette double présupposition laisse une empreinte. Elle inscrit une impression dans la langue et dans le discours. Le poids d'impensé qui s'imprime ainsi ne pèse pas seulement comme une charge négative. Il engage l'histoire du concept, il infléchit le désir ou le mal d'archive, leur ouverture à l'avenir, leur dépendance au regard de ce qui vient, bref tout ce qui lie le savoir et la mémoire à la promesse.

3. « Impression freudienne » voudrait dire encore une troisième chose, à moins que ce ne soit la première :

l'impression *laissée* par Sigmund Freud, à partir de l'impression *laissée* en lui, inscrite en lui depuis sa naissance et son alliance, depuis sa circoncision, à travers toute l'histoire, manifeste ou secrète, de la psychanalyse, de l'institution et des œuvres, en passant par la correspondance publique et privée, y compris par cette lettre de Jakob Shelomoh Freid à Shelomoh Sigmund Freud en mémoire des signes ou gages de l'alliance et pour accompagner la « peau neuve » d'une Bible. Je veux parler de l'impression *laissée* par Freud, par l'événement qui porte ce nom de famille, l'impression quasiment inoubliable et irrécusable, indéniabile (même et surtout par ceux qui la dénie) que Sigmund Freud aura faite sur quiconque, après lui, parle de lui ou lui parle, et doit donc, l'acceptant ou non, le sachant ou non, se laisser ainsi marquer ; dans sa culture, dans sa discipline, quelle qu'elle soit, en particulier la philosophie, la médecine, la psychiatrie, et plus précisément ici, puisque nous devons parler de mémoire et d'archive, l'histoire des textes et des discours, l'histoire politique, l'histoire du droit, l'histoire des idées ou de la culture, l'histoire de la religion et la religion elle-même, l'histoire des institutions et des sciences, en particulier l'histoire de ce projet institutionnel et scientifique qui s'appelle la psychanalyse. Sans parler de l'histoire de l'histoire, l'histoire de l'historiographie. Dans quelque discipline que ce soit, on ne peut plus, on ne devrait plus pouvoir, donc on n'a plus le droit ni les moyens de prétendre parler de cela sans avoir d'avance été marqué, d'une façon ou d'une autre, par cette impression freudienne. Il est impossible et illégi-

time de le faire sans avoir intégré, bien ou mal, de façon conséquente ou non, en la reconnaissant ou en la déniait, ce qui s'appelle ici l'*impression freudienne*. Si on a l'impression de pouvoir n'en pas tenir compte, en oubliant, en effaçant, en raturant ou en y objectant, on a déjà confirmé, on pourrait dire même contresigné (donc archivé) quelque « refoulement » ou quelque « répression » (« *repression* » ou « *suppression* »). Voilà peut-être ce que j'entendais sans l'entendre, ce qu'obscurément je voulais sous-entendre, en me laissant dicter ces mots au téléphone, par « impression freudienne ».

Avant-propos

Nous avons donc l'impression de ne plus pouvoir poser la question du concept, de l'histoire du concept, et notamment du concept d'archive. Nous ne le pouvons plus, du moins, selon une modalité temporelle ou historique dominée par le présent ou par le passé. Nous ne nous sentons plus le droit de poser des questions dont la forme, la grammaire et le lexique paraissent pourtant si légitimes, parfois si neutres.

Nous ne trouvons plus de sens assuré à des questions telles que celles-ci : disposons-nous *déjà* d'un concept de l'archive ? D'un concept de l'archive qui en soit un ? Qui soit un concept et dont l'unité soit assurée ? Avons-nous jamais été assurés de l'homogénéité, de la consistance, du rapport univoque de quelque concept à un terme ou à un mot tel que « archive » ?

Dans leur forme et dans leur grammaire, ces questions étaient tournées vers le passé : elles demandaient si nous disposions *déjà* d'un tel concept et si nous avons jamais eu quelque assurance à ce sujet. Disposer d'un concept, avoir une assurance à son sujet, c'est supposer un héritage clos et la garantie scellée, en quelque sorte, par cet héritage. Et le mot et la notion d'archive semblent au premier abord, certes, faire signe vers le passé, renvoyer aux indices de la mémoire consignée, rappeler la fidélité de la tradition. Or si nous avons tenté de souligner ce passé dès le premier mot de ces questions, c'est aussi pour indiquer la voie d'une autre problématique. Autant et plus qu'une chose du passé, avant elle, l'archive devrait *mettre en cause* la venue de l'avenir. Et si nous ne disposons pas encore d'un concept fiable, unifié, donné de l'archive, ce n'est sans doute pas là une insuffisance purement conceptuelle, théorique, épistémologique, dans l'ordre de disciplines multiples et spécifiques ; ce n'est peut-être pas faute d'une élucidation suffisante dans quelques domaines circonscrits : archéologie, documentographie, bibliographie, philologie, historiographie.

Imaginons en effet quelque projet d'archivologie générale, mot qui n'existe pas mais qui pourrait désigner une science générale et interdisciplinaire de l'archive. Une telle discipline devrait en effet risquer de se paralyser dans une aporie préliminaire. Il lui faudrait *ou bien* 1. inclure la psychanalyse, projet de science dont il serait facile de montrer qu'elle veut être une science générale de l'archive, de tout ce qui peut arriver à l'économie de la mémoire et à ses sup-

ports, traces, documents, dans leurs formes *prétendument* psychiques ou techno-prothétiques (internes ou externes : les blocs magiques du passé ou de l'avenir, ce qu'ils représentent et ce qu'ils suppléent), *ou bien* 2. se placer au contraire sous l'autorité *critique* (au sens kantien) de la psychanalyse, continuer à la discuter, certes, mais après en avoir intégré la logique, les concepts, la métapsychologie, l'économie, la topique, etc. tels que Freud les répète encore de façon si précise dans la troisième partie de son *Moïse...*, quand il traite abondamment des « difficultés », des problèmes archivaux de la relation orale et de la propriété publique, des traces mnésiques, de l'héritage archaïque et transgénérationnel, comme de tout ce qui peut arriver à une « impression » dans ces processus à la fois « topiques » (*topisch*) et « génétiques » (*genetisch*). Il répète alors que cette topique n'a rien à voir avec l'anatomie du cerveau, et cela suffirait à compliquer la dimension phylogénétique qu'il juge en effet irréductible mais qu'il est loin de simplifier dans ses schémas lamarckiens (on l'en accuse souvent, Yerushalmi le fait aussi), ni même darwiniens. L'adhésion à une doctrine biologique des caractères acquis – de l'archive biologique, en somme –, ne pourrait s'accorder de façon simple et immédiate avec tout ce que Freud reconnaît d'autre part : la mémoire de l'expérience de générations antérieures, le temps de la formation des langues et d'une symbolique qui transcende les langues déterminées et la discursivité comme telle. Freud est prudent. Il connaît et reconnaît explicitement « l'attitude actuelle de la science biologique, qui ne veut rien savoir de la transmission des

caractères acquis aux descendants¹. » Et s'il avoue aussitôt après qu'il lui est difficile de se passer d'une référence à l'évolution biologique (mais qui pourrait sérieusement le lui reprocher, en principe et absolument ? au nom de quoi ?), il se montre à cet égard plus réservé et plus circonspect qu'on ne le dit souvent, distinguant notamment entre les caractères acquis (« qu'il est difficile d'appréhender ») et les « traces mnésiques se rattachant à des impressions extérieures². » Ces caractères et ces traces pourraient bien (Freud ne le dirait certes pas ici sous cette forme) suivre des relais transgénérationnels et transindividuels fort complexes, linguistiques, culturels, chiffrables et chiffrés en général, transitant ainsi par une archive dont la science n'est pas arrêtée. Cela ne nous reconduit pas nécessairement à Lamarck ou à Darwin, même s'il faut alors articuler autrement l'histoire des programmes et des chiffrages génétiques

1. *L'homme Moïse...*, tr. C. Heim, Gallimard, 1986 p. 196. Yerushalmi tient compte de ces textes. Il sait bien que Freud le savait bien : l'hérédité des caractères acquis était contestée par la science. Pour expliquer une prédilection néanmoins obstinée pour le lamarckisme, il évoque les précieux travaux de Ilse Grubrich-Simitis sur ce sujet, puis se demande si le lamarckisme (sans être, bien sûr, une chose « juive ») ne tentait pas le Juif en Freud. « Déconstruit en termes juifs » (*Deconstructed into Jewish terms*), le lamarckisme ne signifie-t-il pas que le Juif ne peut cesser d'être Juif « parce que son destin de Juif a été déterminé il y a bien longtemps par ses pères et qu'il en ressent encore aujourd'hui l'obscur vibration jusque dans son sang ? » Une lettre de Freud à Zweig parle le même langage, en effet, à propos de la terre d'Israël et de l'héritage que des siècles d'habitation ont peut-être laissé dans « notre sang et dans nos nerfs ». Yerushalmi cite aussi Edelheit en note : « Pour Freud, en effet, l'évolution de l'espèce humaine serait "darwinienne par les gènes", mais "lamarckienne par le langage et la culture" ». *Ibid.* tr. fr. légèrement modifiée p. 221.

2. *Ibid.* p. 75.

sur toutes les archives symboliques et individuelles. Tout ce que dit Freud, c'est qu'entre les deux types de mémoire ou d'archive transgénérationnelle (le souvenir d'une expérience ancestrale ou le caractère dit biologiquement acquis) nous sommes sensibles à une analogie et ne pouvons « nous représenter (*vorstellen*) l'un sans l'autre »¹. Sans la force et l'autorité irréprouvable, c'est-à-dire seulement répressible et refoulable, de cette mémoire transgénérationnelle, les problèmes dont nous parlons seraient dissous ou résolus d'avance. Il n'y aurait plus d'histoire essentielle de la culture, il n'y aurait plus de question de mémoire et d'archive, de patriarche ou de matriarche, et l'on ne comprendrait même plus comment un ancêtre peut parler en nous, ni quel sens il y aurait en nous à lui parler, à parler de façon si « *unheimlich* », à son revenant. Avec lui.

Nous avons déjà rencontré cette alternative, nous la retrouverons encore : faut-il appliquer à ce qui serait pré-défini comme l'archive freudienne ou psychanalytique en général des schémas de lecture, d'interprétation, de classification reçus et réfléchis depuis ce corpus dont l'unité est ainsi présupposée ? ou bien a-t-on au contraire le droit de traiter ladite archive psychanalytico-freudienne selon une logique ou une méthode, une historiographie ou une herméneutique indépendantes de la psychanalyse freudienne, voire antérieures au nom même de Freud, en présupposant d'une autre manière la clôture et l'identité de ce corpus ? Cette indépendance peut prendre de nombreuses

1. *Ibid.*

formes, pré- ou post-psychanalytiques, avec ou sans un projet explicite : intégrer et formaliser ce que nous appelions à l'instant l'impression freudienne. C'est là une expérience familière à nombre de ceux qui participent à ce colloque ou partagent ce souci, et non seulement, ici ou là, aux plus éminents historiens de la psychanalyse.

En un sens énigmatique qui s'éclairera *peut-être* (peut-être, car rien ne doit être sûr ici, pour des raisons essentielles), la question de l'archive n'est pas, répétons-le, une question du passé. Ce n'est pas la question d'un concept dont nous disposerions ou ne disposerions pas *déjà* au sujet du *passé*, un concept *archivable de l'archive*. C'est une question d'avenir, la question de l'avenir même, la question d'une réponse, d'une promesse et d'une responsabilité pour demain. L'archive, si nous voulons savoir ce que cela aura voulu dire, nous ne le saurons que dans les temps à venir. Peut-être. Non pas demain mais dans les temps à venir, tout à l'heure ou peut-être jamais. Une messianicité spectrale travaille le concept d'archive et le lie, comme la religion, comme l'histoire, comme la science même, à une expérience très singulière de la promesse. Et nous ne sommes jamais loin de Freud en disant cela. Messianicité ne veut pas dire messianisme. M'en étant expliqué ailleurs, dans *Spectres de Marx*, et même si cette distinction reste fragile et énigmatique, permettez-moi, pour gagner du temps, de la tenir ici pour acquise.

Cette hypothèse messianique, nous devrions plus tard, peut-être, en former le concept et la loi formelle. Pour l'instant, permettez-moi de l'illustrer en évoquant encore

l'un des moments les plus saisissants de la scène que Yerushalmi, si j'ose le dire ainsi devant lui, fait à Freud, à la fin de son livre, dans ce qu'il appelle son *Monologue avec Freud*. Il nous faut en venir au moment où Yerushalmi semble tout suspendre, en particulier tout ce qu'il a pu dire et faire jusqu'ici, au fil d'une phrase discrète. Ce fil, on pourrait être tenté de le tenir pour l'ombilic du livre. Tout paraît suspendu à cet ombilic – par l'ombilic de l'événement que représente un tel livre. Car à la dernière page d'un ouvrage tout entier voué à la mémoire et à l'archive, une phrase dit l'avenir. Elle dit, au futur : « Beaucoup dépendra, bien sûr, de la manière dont on devra définir les termes même de *juif et de science* »¹ (« *Much will depend, of course, on how the very terms Jewish and science are to be defined* »). Cette phrase suivait une allusion à « bien des recherches » (« *much future work* ») encore à mener et elle aggravait, l'agrandissant d'autant, l'ouverture de ce futur dans lequel la *possibilité même du savoir* restait suspendue au conditionnel :

« Professeur Freud, parvenu à ce point, il me semble futile de vous demander si la psychanalyse est bien, génétiquement ou structurellement, une science juive ; cela nous le saurons, à supposer que cela soit jamais objet de savoir (*that we shall know, if it is at all knowable*) [Je souligne, J.D.], seulement quand beaucoup de travail aura été fait. Beaucoup dépendra, bien sûr, de la manière dont on devra définir les termes même de *juif et de science* »². »

1. *Ibid.* p. 188, tr. modifiée.

2. *Ibid.* p. 188, tr. modifiée.

Coup de théâtre dans un coup de théâtre. En un instant qui disloque l'ordre linéaire des présents, un second coup de théâtre illumine en retour le premier. C'est aussi un coup de foudre (amour et transfert) qui, en un éclair, transit de lumière la mémoire du premier. D'une autre lumière. On ne sait plus très bien ce qu'aura été le *temps* de ce théâtre, le premier coup de *théâtre*, le premier *coup*, le *premier*. Le premier point.

La question de l'archive reste bien la même : qu'est-ce qui vient en premier ? ou mieux : Qui vient en premier ? Et en second ?

A la fin du chapitre précédent, premier coup de théâtre au sujet d'un « épisode crucial » et d'un « texte canonique » : Yerushalmi avait établi l'extraordinaire archive que nous inscrivions en exergue. Il avait donné à lire l'unique exemplaire donné, mais d'abord rendu, par l'archi-patriarche au patriarche, par Jakob à Sigmund, et portant, à même le support de sa « peau neuve » le rappel *figural* d'une circoncision, l'impression laissée sur son corps par l'archive d'une alliance dissymétrique et sans contrat, d'une alliance hétéronomique à laquelle Sigmund Shelomoh aura souscrit avant même d'avoir su comment signer – et encore moins contresigner. Dans l'épaisseur sans fond de cette inscription *en abyme*, à l'instant de cet événement archéo-nomologique, sous la peau neuve d'un livre consignant la nouvelle peau blessée et bénie d'un nouveau-né, résonnait déjà la parole d'un Dieu destinée au nouveau-né, s'adressant à lui en lui (« à toi », en toi, « *within you* ») avant même qu'il ne parle, pour lui donner

à entendre, en vérité à lire ou à déchiffrer : « Va, lis dans mon Livre, celui que j'ai écrit ».

Nous donnant à lire cette archive, nous l'offrant au cours d'un déchiffrement magistral, Yerushalmi à son tour entend moins *donner* que *rendre*. Il agit un peu comme Jakob qui ne donne pas sa Bible à Sigmund mais plutôt la lui rend. La lui remet. En nous donnant à lire ce document, un grand *scholar* veut aussi rendre à Freud sa propre compétence, sa propre capacité de recevoir et donc de lire l'inscription hébraïque. Il veut surtout la lui faire avouer. Car Freud, et c'est la finalité déclarée de la démonstration de Yerushalmi, aura dû savoir, très jeune, lire la dédicace. Il aurait dû, par conséquent, confesser son appartenance, rendant ainsi publique sa culture hébraïque, ou plus clairement qu'il ne l'a fait. Yerushalmi a rappelé toutes les dénégations de Freud à ce sujet, qu'il s'agisse de sa propre famille ou de lui-même (tous des *Aufklärer* émancipés ! prétendait-il, tous des voltairiens ! et qui ne gardaient plus grand' chose de la culture juive !). Comme le père de Freud, le *scholar* veut rappeler Sigmund Shelomoh à l'alliance en établissant, c'est-à-dire en restituant l'alliance. Le *scholar* répète, en quelque sorte, le geste du père. Il rappelle ou il répète la circoncision, même si l'un et l'autre ne peuvent le faire, bien entendu, que *par figure*.

Après le premier, un second coup de théâtre : c'est le moment où, avec l'autorité incontestable du *scholar*, mais dans une position apparemment plus filiale, le Professeur Yerushalmi s'adresse ou plutôt feint de s'adresser directement au Professeur Freud, en vérité à son spectre. Que la

position soit alors plus filiale, qu'elle manifeste l'amour et le respect d'un fils, cela ne contredit nullement la répétition du geste paternel. Il se pourrait bien que cela vienne encore la confirmer et la relancer *en abyme*. Quand un *scholar* s'adresse à un fantôme, cela nous rappelle irrésistiblement l'ouverture de *Hamlet*. A l'apparition spectrale du père mort, Marcellus implore Horatio : « *Thou art a scholar, speake to it, Horatio* ». J'avais essayé de montrer ailleurs que si le *scholar* classique ne croyait pas aux fantômes et ne saurait en vérité leur parler, se l'interdisant même, il se pourrait bien que Marcellus ait anticipé la venue d'un *scholar de l'avenir*, d'un *scholar* qui dans l'avenir, et pour penser l'avenir, oserait parler au fantôme. D'un *scholar* qui oserait avouer qu'il sait parler *au* fantôme, prétendant même que cela non seulement ne contredit ni ne limite sa *scholarship*, mais l'aura en vérité conditionnée, au prix de quelque complication encore impensée qui viendrait donner raison à l'autre, à savoir au fantôme. Et peut-être toujours au fantôme paternel, à savoir à qui est en position d'avoir raison, de se voir donner raison – et le dernier mot.

« Cher et très honoré Professeur Freud », ainsi commence donc cette lettre. Lettre intensément filiale et respectueuse, certes, mais d'autant plus âpre, acérée, impitoyable dans le grief, on dirait meurtrière dans la ratiocination, si l'autre n'était pas mort, et donc infiniment inaccessible en sa toute-puissante vulnérabilité.

Ces quelque trente pages ne relèvent pas seulement de la fiction, ce qui serait déjà une rupture avec le langage qui avait dominé jusqu'ici dans le livre, à savoir le discours de

la *scholarship*, le discours d'un historien, d'un philologue, d'un expert de l'histoire du judaïsme, d'un *biblical scholar*, comme on dit, prétendant parler en toute objectivité à partir d'archives anciennes ou nouvelles – et la richesse de ces nouveautés tient en particulier à ce que certains de ces documents jusqu'ici peu visibles ou inaccessibles, secrets ou privés, font aussi l'objet de nouvelles interprétations, de traductions inédites, d'autres éclairages historiques ou philologiques.

Non, cette fiction a une autre originalité qui met la fictionnalité du « monologue » comme *en abyme* : l'apostrophe est adressée à un mort, à l'objet de l'historien devenu le sujet spectral, le destinataire ou l'interlocuteur virtuel d'une sorte de lettre ouverte. Autre effet d'archive. Dans sa fiction même, cette apostrophe vient en effet enrichir le corpus dont elle prétend traiter mais qu'elle agrandit et dont elle fait en vérité partie désormais. A la fin d'une discussion serrée avec le fantôme, selon les règles croisées de la psychanalyse et du Talmud, « dans l'esprit de *le-didakh* », le signataire du livre et de la lettre finit par interroger le spectre de Freud.

Nous allons y venir. Pour l'instant, nous disons le « livre » et la « lettre », car si la lettre fait apparemment partie du livre, si ce *Monologue avec Freud* ressemble au dernier chapitre du livre, on peut relever aussi deux autres singularités structurelles de son rapport au livre qui, du moins selon la convention éditoriale de son archivage en bibliothèque, l'inclut en son dedans. En premier lieu, ce *Monologue* fictif est hétérogène au livre, dans son statut, dans

son projet, dans sa forme ; c'est donc par pure fiction juridique qu'on relie en effet une telle fiction dans le même livre signé du même auteur et qu'on le classe sous huit rubriques « scientifiques » (non fictionnelles : ni poétiques, ni romanesques, ni littéraires) dans le catalogue bibliographique dont on trouve toutes les catégories classiques au début de l'ouvrage. En second lieu, cette sorte de post-scriptum détermine rétrospectivement ce qui le précède. Il le fait de façon décisive, justement en le marquant d'une indécision essentielle, à savoir l'ouverture ombilicale du futur qui indétermine, rien de moins, les mots « juif » et « science » – ou en tout cas fait droit à leur indétermination. On peut donc aussi bien dire que tout le livre est d'avance compris, comme emporté, aspiré, engouffré dans l'élément abyssal du *Monologue* dont il constituerait une sorte de longue préface, un exergue, un préambule ou un avant-propos. Le vrai titre du livre, son titre le plus approprié, sa vérité, ce serait bien *Monologue avec Freud*. Notons-le au moins au titre de l'archive : pour rappeler qu'il ne saurait y avoir d'archivage sans titre (donc sans nom et sans principe archontique de légitimation, sans loi, sans critère de classification et de hiérarchisation, sans ordre et sans ordre, au double sens de ce mot). Au cours de cette discussion en tête-à-tête, mais en présence du lecteur que nous sommes (ou Dieu sait qui) comme *terstis*, tiers ou témoin, Freud n'est plus traité comme une troisième personne représentée par ses écrits (publics et privés, cliniques, théoriques ou autobiographiques, institutionnels ou non, psychanalytiques et politiques, scientifiques ou

« romanesques » – car tout le livre de Yerushalmi tourne autour d'un livre de Freud que ce dernier avait d'abord voulu présenter comme une *fiction*, *Der Mann Moses, ein historischer Roman*, en visant un nouveau concept de la vérité, à savoir, sous le nom de « vérité historique », une vérité que la *scholarship*, l'historiographie et peut-être la philosophie ont quelque mal à penser). Freud n'est donc plus traité comme un témoin à la troisième personne (*terstis*), il se trouve *pris à témoin* comme une deuxième personne. Geste en principe incompatible avec les normes du discours scientifique classique, en particulier avec celles de l'histoire ou de la philologie qui avaient, jusqu'à ce point, régné sur le même livre. De surcroît, cette deuxième personne à laquelle, en un premier temps, il est ainsi dit « vous », et non « il », le signataire de cette lettre monologique lui propose tout à coup de passer au « nous ». Et comme il reconnaît que l'autre n'a pas de véritable droit de réponse, il répond pour lui : « Dans ce qui est en cause ici, et l'a d'ailleurs été tout du long, nous avons l'un et l'autre, en tant que Juifs, un même enjeu. C'est pourquoi, en parlant des Juifs, je ne dirai pas "ils", mais "nous" [*I shall not say "they". I shall say "we"*]. La nuance ne vous échappe pas¹. »

Par définition, puisqu'il est mort et donc incapable de répondre, Freud ne peut qu'acquiescer. Il ne peut pas refuser cette communauté à la fois proposée et imposée. Il ne peut que dire « oui » à cette alliance dans laquelle il doit entrer *une autre fois*. Car il aura dû y entrer, déjà, sept ou

1. *Op. cit.* p. 155.

huit jours après sa naissance. *Mutatis mutandis*, c'est la situation de dissymétrie et d'hétéronomie absolue dans laquelle se trouve un fils qu'on circonci après le septième jour et qu'on fait entrer dans l'alliance à un moment où il est hors de question qu'il réponde, signe ou contresigne. Ici encore, l'archive une fois marquée dans son corps, Freud s'entend rappeler l'alliance indestructible qu'engage cet extraordinaire performatif : « *I shall say "we"* », quand il s'adresse à un fantôme ou à un nouveau-né.

(Notons-le au moins entre parenthèses : la violence de cette dissymétrie *communautaire* reste à la fois extraordinaire et, précisément, fort *commune*. Origine du *commun*, elle advient chaque fois que nous nous adressons à quelqu'un, que nous l'appelons en *supposant*, c'est-à-dire en *imposant* un « nous », et donc en inscrivant ainsi l'autre dans cette situation de nourrisson spectral et patriarcale à la fois).

Tout se passe comme si Yerushalmi décidait de circonci Freud à son tour, comme s'il se sentait dans l'obligation à venir (*I shall say "we"*) de le re-circonci par figure en confirmant l'alliance, comme s'il ressentait le devoir, en vérité, de répéter le geste de Jakob Freud lorsque, dans une inscription à la fois hors et dans le livre, à *même* le Livre, en *melitzah*, celui-ci rappelait à Shelomoh « Dans la septième ~~année~~ des jours de ta vie, l'Esprit du Seigneur commença à t'agiter et Il s'adressa à toi : Va, lis dans mon Livre, celui que j'ai écrit... ».¹

1. *Ibid.* p. 139.

(La mémoire sans mémoire d'une marque revient partout, dont il faudrait débattre avec Freud, autour des énoncés rapides qu'il a multipliés à ce sujet : c'est évidemment celle de l'archive singulière nommée « circoncision ». Bien qu'il en parle ici ou là du point de vue de Freud ou de Jones, Yerushalmi ne situe pas cette marque, du moins dans sa littéralité, au centre de son livre¹ – et l'énigme de la circoncision, notamment dans la grande guerre entre judaïsme et christianisme, c'est bien souvent celle de sa littéralité et de tout ce qui en dépend. Bien que je croie cette question irréductible, en particulier dans la relecture de Freud, irréductible notamment à celle de la castration, je devrai la laisser ici de côté, non sans quelque regret, avec celle des phylactères, ces archives de peau ou de parchemin couverts d'écriture que les Juifs, là encore, et non les Juives, portent au plus près du corps, au bras et sur le front : à *même* le corps, tout comme le signe de la circoncision, mais d'un *être-à-même* qui n'exclut pas cette fois le détachement et la déliaison du ligament, du support et du texte à la fois).

Dans cette scène délibérément filiale que Yerushalmi fait au patriarche de la psychanalyse, l'apostrophe est lancée depuis la place du père, du père du père mort. L'autre

1. Le thème de la circoncision est pourtant traité de plusieurs points de vue dans *L'homme Moïse...* D'un point de vue historique, il s'agirait d'un « fossile conducteur » (*Leitfossil*) pour interroger la mémoire et interpréter les rapports des Israélites avec la servitude et l'exode d'Égypte (où la circoncision était une pratique autochtone). D'un point de vue plus structurel, la circoncision serait le substitut symbolique de la castration du fils par le père primitif.

parle. Il en va souvent ainsi dans les scènes que le fils fait au père. La parole revient au grand-père mort. La parole *revient* : comme acte de parler et comme droit à la parole. Pourquoi ce monologue n'est-il évidemment pas un monologue, ni un soliloque ? Parce qu'il joue de l'ironie en se présentant comme « Monologue avec... » ? Parce qu'ils sont plus d'un à parler ? Sans doute mais il y a plus que le nombre. Il y a l'ordre. Car si le signataire du monologue n'est pas le seul à signer, loin de là, il n'est surtout pas le *premier* à le faire. Il parle *depuis* la place de l'autre : il porte en lui, ce porte-parole, il supporte la voix qui pourrait bien être celle de Jakob Freud, à savoir de l'archipatriarche de la psychanalyse. Et donc, au nom de Jakob, la voix de tous les archi-patriarches de l'histoire, de l'histoire juive en particulier, par exemple ceux qui non seulement inscrivent leurs fils dans l'alliance au moment de la circoncision, et le font plus d'une fois, littéralement ou par figure, mais ne cessent de s'étonner et de rester sceptiques devant la possibilité qu'une fille parle en son propre nom.

Je viens de faire allusion à la dernière demande que le signataire de ce monologue sans réponse adresse au fantôme de Freud. La demande passe par une question ; il nous faut distinguer l'une et l'autre ici ; la demande questionne au sujet d'Anna Freud : « votre Antigone », dit au passage Yerushalmi qui, en identifiant ainsi clairement Freud, son spectre, à Œdipe, pense peut-être – *peut-être* – que cela suffit à désœdipianiser son propre rapport à Freud, comme s'il était exclu qu'on devienne jamais l'Œdipe d'Œdipe. En 1977, Anna Freud fut donc invitée

par l'Université hébraïque de Jérusalem à inaugurer une chaire qui portait le nom de son père – mort depuis longtemps –. Empêchée de venir – elle aussi –, elle envoie, elle aussi, une allocution écrite. Dans cet autre document d'archive que Yerushalmi investit avec passion, Anna déclare, entre autres choses, que l'accusation selon laquelle la psychanalyse est une « science juive » « en la circonstance présente, peut faire office de titre de gloire ».¹

Cette phrase *écrite* par Anna, Yerushalmi se demande si elle est bien *signée* de Anna. Se le demandant, il demande à son interlocuteur spectral (il se demande à son spectre qui se le serait d'abord demandé) si sa fille parlait en son propre nom à elle : comme s'il doutait qu'une fille, surtout la fille de Freud, puisse parler en son propre nom, près de trente ans après la mort du père, et surtout comme si encore secrètement (un secret qu'il dit vouloir garder, c'est-à-dire partager avec Freud, être seul à partager avec Freud) il souhaitait qu'elle ait toujours parlé au nom de son père, au nom du père :

« En fait, me limitant encore plus, je me contenterai de votre réponse à cette seule question : Quand votre fille a fait parvenir ce message au congrès de Jérusalem, était-ce *en votre nom* qu'elle s'exprimait ?

Je vous en prie, cher Professeur, dites-le-moi, je vous promets de garder le secret. »²

1. *Ibid.* p. 187.

2. *Ibid.* p. 188.

Ce sont les derniers mots du livre. Tout paraît scellé par cette ultime signature en forme de promesse. Secrètement mais visiblement, à l'abri d'un secret qu'il veut manifester, d'un secret qu'il tient à rendre public, Yerushalmi souhaite que Anna-Antigone n'ait été que le porte-parole vivant, l'interprète fidèle, le porte-voix venu soutenir son père mort et représenter sa parole, son nom, son appartenance, sa thèse et même sa foi. Que disait-elle alors, selon Yerushalmi ? que, malgré toutes les dénégations stratégiques de Freud, malgré toutes les précautions politiques qu'il aura dû multiplier tout au long de sa vie au sujet de l'essence universelle (non-juive) de la psychanalyse, celle-ci devrait s'honorer d'être juive, d'être une science fondamentalement, essentiellement, radicalement juive, juive en un sens différent de l'allégation antisémite, tout en révélant la « vérité historique » de l'antisémitisme.

Ici s'avance en se retirant, me semble-t-il, la thèse de Yerushalmi. Mais une thèse dont le statut est en effet assez particulier – et le mouvement paradoxal : elle pose moins ce qui est que ce qui *aura été* et *devrait* ou *devra être dans l'avenir*, à savoir que la psychanalyse aura dû être une science juive (je reviens dans un instant sur cette modalité temporelle), en un sens, certes, radicalement autre que celui de la dénonciation antisémite, mais qui ferait apparaître, une fois de plus, et selon un geste très freudien dans son style et sa tradition, la vérité dont l'inconscient antisémite pouvait être porteur.

Nous allons retrouver cette question sous une autre forme dans un moment. Pour l'instant, je tire de cet éche-

veau un seul fil interprétatif, celui qui concerne l'archive. Que devient le statut de l'archive dans cette situation ? Eh bien, le jour où de façon absolument exceptionnelle, inouïe, unique et inaugurale, voire incompatible avec la tradition et l'idée même de science, d'*epistēmē*, d'*istoria* ou de *theoria*, voire de philosophie en Occident, le jour et dès l'instant où une science se présentant comme telle et sous ce nom se lierait intrinsèquement non seulement à l'histoire d'un nom propre, d'une filiation et d'une maison, ici la maison de Freud, mais au nom et à la loi d'une nation, d'un peuple ou d'une religion, ici la psychanalyse comme science juive, cela aurait pour conséquence, entre autres, de transformer radicalement le rapport d'une telle science à sa propre archive. Et du coup, pour avoir tenu un compte essentiel de la singularité d'un *arkheion*, cela transformerait et le concept de science et le concept d'archive. Une science, une philosophie, une théorie, un théorème, dans la structure *classique* de leur concept, sont ou ~~devraient être~~ *intrinsèquement* indépendants de l'archive singulière de leur histoire. On sait bien que ces choses (la science, la philosophie, la théorie, etc.) ont une histoire, une histoire riche et complexe qui les porte et les produit de mille façons. On sait bien que, de façons diverses et compliquées, les noms propres et les signatures comptent. Mais la structure de l'énoncé théorique, philosophique, scientifique, et même quand il concerne l'histoire, n'a pas, ne doit pas avoir en principe un besoin intrinsèque et essentiel de l'archive, et de ce qui lie l'archive sous toutes ses formes à du nom propre ou à du corps propre, à de la

filiation (familiale ou nationale), à des alliances, à des secrets. Il n'en a pas un tel besoin, en tout cas, dans son rapport ou dans sa prétention à la vérité – au sens classique de ce terme. Mais dès qu'on parle d'une science juive, quoi qu'on entende sous ce nom (et j'y reviens dans un instant), l'archive devient un moment fondateur de la science comme telle : non seulement l'histoire et la mémoire d'événements singuliers, de noms propres, de langues et de filiations exemplaires, mais la mise en dépôt dans un *arkheion* (qui peut être une arche ou un temple), la consignation dans un lieu de relative extériorité, qu'il s'agisse d'écrits, de documents ou de marques ritualisées sur le corps propre (par exemple les phylactères ou la circoncision). Il s'agit ici, rien de moins, de prendre au sérieux la question de savoir si une science peut dépendre de quelque chose comme une circoncision. Nous disons à dessein « quelque chose comme une circoncision » pour désigner le lieu de ce problème, un lieu lui-même problématique, entre la figure et la littéralité. Peut-on se satisfaire des nombreux énoncés de Freud sur la circoncision, toujours très vite rapportée à la castration ou à la menace de castration ? Pour expliquer la genèse de l'antisémitisme, à savoir la jalousie à l'endroit d'un peuple qui se donnait, dit-il, comme l'aîné favori de Dieu, Freud évoque dans son *Moïse...* l'isolement circonscrit des Juifs, l'isolation qui les coupe du monde, la solitude dans laquelle les exclut une circoncision qui rappellerait toujours la castration redoutée. Cela paraît, ici en tout cas, moins intéressant, sinon moins convaincant, que la manière dont Freud

caractérise l'impression que laisse la circoncision sur les incirconcis : « une impression déplaisante, inquiétante (*unheimlich*) »¹. (J'essaie de le montrer ailleurs, et ne puis m'y arrêter ici, chaque fois que le mot « *unheimlich* » apparaît dans le texte de Freud – et non seulement dans l'essai qui porte ce titre, *Das Unheimliche* –, on peut localiser une immaîtrisable indécidabilité dans l'axiomatique, l'épistémologie, la logique, l'ordre du discours et des énoncés thétiques ou théoriques ; et il en va de même, de façon tout aussi significative, chez Heidegger).

Yerushalmi pense sans doute, et son livre semble tendre à le démontrer en tout cas, que la psychanalyse est une science juive. Il semble y tendre en un sens original. Proposant un renouvellement rigoureux et « scientifique » de la lecture, il se fonde sur une archive parfois archaïque (la plus vieille tradition biblique ou talmudique), parfois récemment publiée. Toutefois, il laisse sa propre démonstration suspendue là où elle pourrait paraître acquise. La question fondamentale reste sans réponse. Sans réponse de la part de Freud. Yerushalmi voudrait visiblement que la chose soit dite de la *bouche de Freud*. Il faudrait que Freud aussi dise, en son propre nom, qu'il avoue ou proclame, en un irréductible performatif, que la psychanalyse doit s'honorer d'être une science juive. Performatif par lequel il déterminerait aussi bien la science, la science psychanalytique, que l'essence de la judéité, sinon du judaïsme.

1. « Ferner hat unter den Sitten, durch die sich die Juden absonderten, die der Beschneidung einen unliebsamen, unheimlichen Eindruck gemacht... ». *Op. cit.* tr. fr. p. 184.

Bien entendu, si l'on pouvait dire, le fantôme de Freud ne répond pas. C'est du moins l'apparence. Mais peut-on s'y fier ? En promettant le secret pour une réponse virtuelle qui se fait attendre, qui se fera toujours attendre, le signataire de ce monologue laisse penser que Freud ne dirait jamais en public, par exemple dans un livre et dans ce qui est destiné à devenir archive publique, ce qu'il pense en vérité secrètement, comme le monologuant qui dit « nous », à savoir que, oui, la psychanalyse est bien une science juive. N'est-ce pas au demeurant ce qu'il a *déjà*, en privé, laissé si souvent entendre ? N'est-ce pas ce qu'il a *déjà* murmuré dans des propos, confié dans des lettres, consigné dans mille signes que Yerushalmi a inventoriés, classés, mis en ordre, interprétés avec une vigilance et une jubilation sans précédent ? Mais à la fin du livre, le monologuant qui dit « nous » se dit prêt à respecter le secret, à garder pour ses archives personnelles la réponse que le fantôme pourrait, de sa propre bouche, lui chuchoter à l'oreille en privé.

Rien ne me paraît plus sérieux que le jeu de cette conclusion, dans le secret même de son ouverture, dans la fiction de son suspens. Pour un grand nombre de raisons. Les unes paraissent tournées vers le passé, d'autres vers l'avenir de l'archive.

A. Quant aux premières, celles qui regardent vers le passé, je ne dirai qu'un mot. Il ira dans la direction de ce qui lie, aux yeux de Freud, en particulier celui de *L'homme aux rats*, le progrès de la science et de la raison à l'avène-

ment du patriarcat. Dans une note que je n'ai pas le temps de lire ici et commenterai ailleurs, Freud se trompe trois fois, avec Lichtenberg dont il cherche la caution. Il se trompe en affirmant qu'il ne peut y avoir de doute quant à l'identité de la mère, dès lors que cette identification dépendrait du témoignage des sens ; l'identité du père resterait toujours douteuse car elle tiendrait, elle, et elle seule, à une inférence rationnelle, comme cette « *legal fiction* » dont parle Stephen dans le *Ulysses* de Joyce. Or, mieux que jamais aujourd'hui, ne serait-ce qu'avec la possibilité des mères porteuses, des maternités prothétiques, des banques de sperme et de toutes les inséminations artificielles, telles que nous les assure déjà et nous les assurera plus encore dans l'avenir la techno-science bio-génétique, on sait que la maternité est aussi inférée, construite et interprétée que la paternité. Et que la loi paternelle. En vérité, il en a toujours été ainsi, pour l'une et pour l'autre. Freud se trompe une deuxième fois en croyant, avec Lichtenberg, que la paternité, *et elle seule*, est aussi incertaine que la question de savoir si la lune est habitée : on sait aujourd'hui, en toute objective certitude, que la lune est déserte, et inversement, il est plus facile de voir et de toucher le sol de cet astre que l'identité certaine d'une mère. Il se trompe une troisième fois en tirant de toutes ces erreurs, illusions ou phantasmes, une conclusion phallogocentrique : en raison de cet appel présumé à la raison dans l'assignation de paternité, au-delà du « témoignage des sens », le passage au patriarcat aurait marqué le triomphe civilisateur de la raison sur la sensibilité, de la science sur la perception.

En doutant que Anna/Antigone ait parlé, de Londres à Jérusalem, en son propre nom, en espérant visiblement qu'elle ait parlé au nom du père – de son père mort –, qu'est-ce que le signataire du *Monologue avec Freud* tend à surimprimer dans le « nous » de ce contrat unilatéral et de cette alliance, dans cette re-circoncision de Freud ? Eh bien, il y inscrit peut-être, peut-être (je dis bien *peut-être*), comme s'il y signait de son nom, une discrète mais énergique et ineffaçable virilité : *nous* les pères, nous les archontes, nous les patriarches gardiens de l'archive et de la loi. Je dis *peut-être*, car toutes ces questions restent aussi suspendues que l'avenir auquel j'en viens maintenant.

Je dis bien « peut-être », comme Yerushalmi dit « peut-être » à l'un des moments les plus décisifs de ses conclusions suspendues [« *Absurd ? Possibly. But tomer dokh – perhaps, after all... ?* »] (« Absurde ? C'est possible. Mais *tommer dokh* – peut-être, après tout ?¹ »). Il s'agissait alors de conclure au sujet du secret de Freud, de sa pensée dissimulée ou inavouable selon laquelle la psychanalyse serait un judaïsme sans Dieu ; ou selon laquelle, quant à l'avenir de Laïos et d'Œdipe ou quant à l'avenir de la religion, il n'y aurait pas d'espoir. « ... il se peut fort bien que vous ayez raison », dit encore Yerushalmi qui voit dans la fermeture de l'avenir, dans la désespérance, dans la non-promesse, plutôt que dans l'athéisme, ce qu'il y a de moins juif, de plus non-juif (*un-Jewish*) chez Freud ; si bien que

1. *Freud's Moses...* *Op. cit.* p. 99, tr. fr. modifiée là où elle déplaçait ou omettait le « peut-être » (« C'est absurde ? Peut-être. Mais *tommer dokh* – après tout, pourquoi pas... », p. 186)

la judéité (*jewishness*), sinon le judaïsme (*judaism*), revient ici, dans son essence minimale, mais comme la science même, à l'ouverture de l'avenir. « Néanmoins, c'est précisément sur cette question d'un espoir possible ou non, dira Yerushalmi à Freud, plus encore que sur Dieu ou l'absence de dieu, que votre doctrine est peut-être la plus éloignée du judaïsme (*may be at its most un-Jewish*)¹. » J'insiste sur cette modalité essentielle du *peut-être*, comme je suis toujours tenté de le faire. Elle me paraît irréductible. Au courage de dire *peut-être* Nietzsche prétendait reconnaître les penseurs de l'avenir. Je souligne « peut-être » pour une autre raison encore, au moment de faire allusion à cette filiation patriarcale des aînés dans laquelle semble s'inscrire Yerushalmi, au moins par l'un de ses gestes. Car il pose aussi au Professeur Freud une remarquable question sur l'identité de la mère, dans son schéma œdipien, une identité peut-être non-sensible, peut-être soustraite au témoignage des sens, comme la « *legal fiction* » du père et plus encore que celle-ci puisque cette fois la femme serait la loi elle-même :

« ... la Torah, la doctrine, la révélation – la Torah qui, en hébreu, est du genre féminin et que le Midrash se plaît à com-

1. *Op. cit.* p. 95 tr. p. 179 La plus « non-Juive » (*Un-Jewish*), dit ainsi littéralement Yerushalmi qui distingue bien, nous y revenons encore plus loin, la judéité (*jewishness*) du judaïsme (*judaism*). Le judaïsme peut être « terminable » et fini, en tant que religion, tradition ou culture, la judéité ne l'est pas. On ne peut donc pas traduire « *un-Jewish* » par « éloigné du judaïsme » sans risquer de trahir ou de manquer la thèse même de ce livre.

parer à une fiancée. C'est pour sa possession que le christianisme, le fils cadet, est venu défier, non pas tant Dieu le Père, que le fils aîné, le judaïsme. Qualifier cet affrontement de « rivalité fraternelle » me paraît bien faible. Psychologiquement (et, hélas, historiquement), il serait plus juste de parler de lutte fratricide¹. »

B. Oui, parlons plutôt d'avenir. Juste avant de poser sa question au fantôme du patriarche, au spectre archontique de la psychanalyse, à l'instant de lui promettre le secret, surtout s'il confirme que la psychanalyse est bien une science juive, Yerushalmi aura pris le risque d'un geste décisif. D'un coup, en un seul paragraphe, il fait basculer toute l'axiomatique épistémologique qui jusqu'ici semblait présumée par son discours. Pour décrire ce geste, encore une fois, je dois sélectionner ce qui y concerne l'archive. Tout d'abord, il apparaît qu'en privé, j'y insiste, dans une *lettre privée*, Freud avait déjà donné, pour l'essentiel, la réponse même que Yerushalmi semble attendre ou fait semblant d'attendre, en promettant de la garder pour lui, comme s'il voulait avoir en secret pour lui, ici, pour lui-même, Yosef Hayim Yerushalmi, le principe d'une réponse aussi privée que Freud avait *déjà* faite

1. *Ibid.* p. 174. Sur cette question du frère, entre judaïsme et christianisme, en particulier dans l'institution de la psychanalyse, je me permets de renvoyer à *Politiques de l'amitié* (Galilée, 1994, notamment p. 310 et suiv.). Consacrant de belles pages à cette question du fratricide, Yerushalmi avance l'hypothèse selon laquelle la figure de Caïn offre une explication « aussi puissante » [« *as potent* »] que celle d'Œdipe.

(soixante-cinq ans auparavant !) à Enrico Morselli. Comme s'il voulait partager avec Freud, tout seul, un secret que Freud avait déjà confié à un autre, avant même la naissance de Yerushalmi :

« En 1926, écrit Yerushalmi, vous déclariez en privé à Enrico Morselli n'être pas certain que la psychanalyse soit, comme il le pensait, un produit de l'esprit juif, mais que si c'était le cas, vous n'en seriez pas "honteux"¹ ».

Après avoir cité ce document privé, Yerushalmi ajoute donc une remarque. Elle déplace d'un coup toute la question de l'équation entre judaïsme et psychanalyse. Les deux termes d'une telle équation deviennent également inconnus, indéterminés, encore à déterminer, totalement livrés à l'avenir. Relisons cette déclaration, à la dernière page du *Monologue* :

« Professeur Freud, parvenu à ce point, il me semble futile de vous demander si la psychanalyse est bien, génétiquement ou structurellement, une science juive. Si tant est qu'on puisse un jour l'établir, il faudra pour cela mener encore bien des recherches et beaucoup dépendra, bien sûr, de la manière dont on devra définir les termes mêmes de *juif* et de *science*. En attendant, mettant de côté ces questions de nature sémantique et épistémologique, j'aimerais seulement savoir si *vous*, personnellement, en êtes finalement venu à la croire telle. »

1. *Ibid.* p. 187-188.

Yerushalmi souligne *vous* (ce que la traduction française omet ou plutôt remplace par un « personnellement ») : ce qui importe donc, c'est moins le contenu de ce que dirait Freud, qui l'a d'ailleurs déjà reconnu d'une certaine façon, que le fait qu'il le déclare, *lui* (« vous », « you ») de sa bouche, et le signe désormais de son nom, le signe comme on souscrit à une croyance : « si *vous*, personnellement, en êtes finalement venu à la croire telle. » Voilà *seulement* ce qu'il *veut savoir* : « *I want only to know whether you ultimately came to believe it to be so.* » Le temps et l'âge comptent. Yerushalmi sait, et il a été le premier à le rappeler, que Freud a *cru* cela, au moins 65 ans auparavant. S'il le lui re-demande, s'il en redemande, s'il semble lui demander une nouvelle confirmation, c'est comme s'il voulait le dernier mot, la dernière volonté (*the will*), la signature ultime (« *ultimately* ») d'un père mourant – et pour être encore plus sûr, d'un père déjà mort. Ce que Freud a dit 65 ans auparavant et dans bien d'autres occasions, il en veut une répétition ultime, au dernier moment ; il en demande une contresignature ineffaçable. Ce dernier engagement devrait être irréversible, par définition. Engageant un mort, il ne serait plus soumis aux calculs stratégiques, aux dénégations du Freud vivant et aux rétractations du fondateur d'une psychanalyse exposée à toutes les violences antisémites.

Cette déclaration paraît changer tous les signes. C'est elle, elle seule, me semble-t-il, qui peut porter et justifier le sous-titre du livre « *Judaism Terminable and Intermittent.* » Or elle laisse ouvertes à l'avenir non seulement la

définition, donc la déterminabilité autant que la terminabilité du judaïsme mais aussi celles de la psychanalyse. Jusqu'ici, en tout cas jusqu'à l'ouverture de ce monologue fictif, Yerushalmi avait réglé son discours – pour l'essentiel de ce qui, en théorie, s'y montrait et démontrait – sur les normes classiques du savoir, de la *scholarship* et de l'épistémologie qui dominent dans toute communauté scientifique : ici l'objectivité de l'historien, de l'archiviste, du sociologue, du philologue, la référence à des thèmes et à des concepts stables, la relative extériorité par rapport à l'objet, en particulier par rapport à une archive déterminée comme *déjà donnée, au passé*, ou en tous cas seulement *incomplète*, déterminable et donc terminable dans un avenir lui-même déterminable comme présent futur, domination du constatif sur le performatif, etc. C'est ainsi qu'on peut interpréter cette remarque, faite « en passant », à propos de la découverte et de la publication inattendue, en 1980, de l'archive privée de Sabina Spielrein. « ...cette découverte, note alors Yerushalmi, devrait aussi nous rappeler le caractère nécessairement lacunaire et hypothétique de nos reconstructions s'agissant de l'histoire de la psychanalyse, étant donné les masses de documents encore inédits ou volontairement tenus sous le boisseau¹. » Une incomplétude de l'archive, et donc une certaine déterminabilité de l'avenir, voilà ce qui doit être pris en compte par l'historien dans ses « reconstructions » « de l'histoire de la psychanalyse ». Or cette incomplétude est d'un tout

1. *Ibid.* p. 94-95.

autre ordre que celle de l'avenir dont il est question à la fin du *Monologue...* Il s'agissait encore, au milieu du livre, d'une incomplétude et d'un avenir qui appartiennent au temps normal du progrès scientifique. Sans doute, à la fin du *Monologue...*, Yerushalmi fait-il aussi allusion à l'avenir de quelque recherche encore à mener. Mais l'avenir dont il parle alors, et surtout quand il concerne les concepts de la science et de la judéité, n'est pas de l'ordre d'une telle incomplétude relative. Ce n'est plus seulement l'indétermination provisoire qui ouvre le champ habituel d'un travail scientifique en cours et toujours inachevé, en particulier parce que de nouvelles archives peuvent encore être découvertes, sortir du secret ou de la sphère privée, pour se voir soumises à de nouvelles interprétations. Il ne s'agit plus du même temps, du même champ et du même rapport à l'archive. Au moment où l'historien déclare au patriarche qu'il serait « futile de demander si la psychanalyse est bien, génétiquement ou structurellement, une science juive » et qu'il ajoute : « cela nous le saurons, à supposer que cela soit jamais objet de savoir (*that we shall know, if it is at all knowable*) [Je souligne, J.D.], seulement quand beaucoup de travail aura été fait. Beaucoup dépendra, bien sûr, de la manière dont on devra définir les termes mêmes de *juif* et de *science* », il change alors totalement de registre et de temps. Il suspend d'un coup toutes les assurances, normes et règles axiomatiques qui lui avaient servi jusqu'ici à ordonner le travail scientifique, notamment la critique historiographique, et en particulier son rapport à l'archive connue ou inconnue. L'ordre même du savoir, au moins

du savoir classique, est suspendu. Il s'agit d'un autre concept de l'avenir sur lequel nous reviendrons.

Comme les questions qui dominent tout le livre, jusqu'à ce *Monologue...*, concernent les rapports entre le judaïsme et la science, notamment cette science qu'a voulu être la psychanalyse, le *scholar* qu'est Yerushalmi supposait en permanence le savoir de ce que « science » et « judaïsme » voulaient dire. Quand il était question d'évaluer le caractère scientifique de la psychanalyse, l'historien se montrait souvent même très sévère et sans appel, pour ce qu'il appelle, dans ce livre comme dans *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory*¹, le lamarckisme ou le « psycholamarckisme » de Freud : ce serait là une vieillerie condamnée par l'état de la science, d'une science qui n'est pas celle de Yerushalmi et dont il invoque les résultats en somme comme le ferait, de l'extérieur, un historien qui se contenterait d'enregistrer les résultats validés, à un moment donné, par une communauté scientifique à laquelle il ne participe pas activement et dont il ne partage pas les compétences. En revanche, Yerushalmi assume, on peut le supposer, son appartenance à la communauté scientifique des historiens ou des sociologues de la culture, en particulier de la culture juive (il est professeur de « *Jewish History, Culture, and Society* »). Il en partage acti-

1. *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, 1982, Schocken Books Inc. New York, 1989, p. 109 dans un *Postscriptum* de 1987 qui n'apparaît pas dans la traduction française, par Eric Vigne. (*Zakhor, histoire juive et mémoire juive*, Editions La Découverte, 1984, Gallimard, Coll. Tel, 1991).

vement et brillamment les productions, il en accroît et raffine les compétences. Mais pour ce qui est de la génétique ou de l'histoire de la vie, il accepte le rôle d'observateur neutre et au fond de doxographe. Il devrait savoir que dans ce domaine, les choses sont plus turbulentes et plus ouvertes à l'avenir que jamais, plus que partout ailleurs et non sans rapport avec le statut à venir de l'archivation. Le statut épistémologique qu'il revendique pour son discours mériterait donc une étude approfondie. Dressons seulement la cartographie des frontières qu'il s'assigne. Ce n'est pas si facile, étant donné la mobilité de telles limites. Il semble que dans la quasi-totalité de l'ouvrage et jusqu'au seuil du *Monologue...*, l'auteur se présente comme un historien qui prétend se tenir délibérément à l'extérieur de son objet. L'historien, le sujet de ce savoir historique, ne se pose alors, en tant que tel, ni comme un Juif ni comme un psychanalyste. Il traite l'archive psychanalytique comme un donné dont le droit d'accès, l'intelligibilité, l'évaluation ne reviennent en propre ni au Juif ni au psychanalyste. A de nombreuses reprises, Yerushalmi revendique cette distance comme la condition même de l'histoire qu'il entend écrire. Il le fait par exemple en mettant en exergue à son dernier chapitre, juste avant le *Monologue...*, ces propos de Philippe Ariès – que je trouve pour ma part (et c'est souvent le cas pour ce que dit et fait Ariès en général) plus que problématiques :

« On peut s'essayer à l'histoire du comportement, c'est-à-dire à une histoire psychologique, sans être soi-même ni psycho-

logue ni psychanalyste et en se tenant à distance des théories, du vocabulaire et même des méthodes de la psychologie moderne, et cependant intéresser ces mêmes psychologues sur leur terrain. Si on naît historien, on devient psychologue à sa manière¹. »

Pour dire d'un mot ma perplexité sur ce point, et pourquoi je ne partage pas la confiance de Yerushalmi quand il cite un tel propos pour y chercher sans doute quelque caution, je me demande ce que cela peut vouloir dire « être né historien » (« Si on naît historien... »), et s'en autoriser d'un point de vue épistémologique. Et surtout, *concesso non dato*, à supposer qu'on puisse faire, dans de telles conditions, une histoire psychologique, cela ne suffit pas à faire une histoire de la psychologie, encore moins de la psychanalyse ; et surtout pas à ce point où cette science, ce *projet* de science, à tout le moins, qui s'appelle psychanalyse, prétend transformer le statut même de l'objet de l'historien, la structure de l'archive, le concept de « vérité historique », voire de science en général, les méthodes de déchiffrement de l'archive, l'implication du sujet dans l'espace qu'il prétend objectiver, et notamment la topologie de toutes les cloisons internes/externes qui structurent ce sujet et font de lui-même un lieu d'archive par rapport auquel aucune objectivation n'est pure, ni en vérité rigoureusement possible, c'est-à-dire complète et terminable. Même un historien classique des sciences doit connaître

1. *Ibid.* p. 116

de l'intérieur le contenu des sciences dont il fait l'histoire. Et si ce contenu concerne justement l'historiographie, il n'est pas de bonne méthode ni de bonne épistémologie de s'autoriser à le mettre entre parenthèses. On se prive alors des conditions élémentaires, de la stabilité sémantique minimale et presque de la grammaire qui permettraient de parler de ce dont on parle. Vouloir parler de la psychanalyse, prétendre faire l'histoire de la psychanalyse d'un point de vue purement a-psychanalytique, pur de toute psychanalyse, au point de croire y effacer les traces de toute impression freudienne, c'est comme si on revendiquait le droit de parler sans savoir de quoi l'on parle, sans vouloir même en entendre parler. Cette structure ne vaut pas seulement pour l'histoire de la psychanalyse ou pour tout discours sur la psychanalyse, elle vaut au moins pour toutes les sciences dites sociales ou humaines, mais elle reçoit ici une inflexion singulière dont nous devons nous approcher un peu.

En fait, Yerushalmi sait bien que cette extériorité lui est refusée. Il le sait trop. Libérer son discours de toute impression freudienne, ce n'est pas seulement impossible, ce serait illégitime. Mais comme il ne veut pas non plus renoncer à cette prétendue neutralité constative et théorique dont le *scholar* ou l'historien classique prétend faire sa norme, eh bien, la position de son discours reste ici, en tout cas dans la majeure partie de son livre et avant le *Monologue...*, double, équivoque, instable, je dirais même exquisément tourmentée. Vouée à la dénégation, parfois avouée dans sa dénégation même. Persécutée et traduite à

la fois par les symptômes qui appellent irrésistiblement un post-scriptum, à savoir ce *Monologue avec Freud* qui ressemble – ou feint de ressembler – au début d'une analyse et à l'aveu déclaré d'un transfert. Qu'il y ressemble ou feigne d'y ressembler, ce post-scriptum porte sans doute, en vérité, dans sa fiction même, la vérité du livre. Cela se marque en particulier dans le tremblement d'un geste et l'instabilité d'un statut : l'historien se défend d'être un psychanalyste mais il se défend aussi de *ne pas* être un psychanalyste.

N'en prenons que deux exemples précisément là où ils affectent un double rapport à l'archive.

Le premier, *l'archi-exemple*, nous montre le désir d'un admirable historien qui veut être en somme le premier archiviste, le premier à découvrir l'archive, l'archéologue et peut-être l'archonte de l'archive. Le premier archiviste institue l'archive comme elle doit l'être, c'est-à-dire non seulement en exhibant le document, mais en l'établissant. Il le lit, l'interprète, le classe. Dans ce cas, l'enjeu est d'autant plus grave que le document se trouve garder cette inscription en forme de dédicace qui accompagne un don réitéré, le second présent, la restitution de la Bible Philippsohn par l'archi-patriarche au patriarche de la psychanalyse, le présent que Jakob fils de R. Shelomoh Freid fait à Shelomoh Sigmund Freud, trente-cinq ans après une circoncision qu'il commence par lui rappeler en nommant l'arche de l'Alliance et les Tables de la Loi. Yerushalmi annonce en somme qu'il va être le premier (*après Freud*), voire le seul (*après Freud*) à ouvrir, sinon à détenir l'archive

de ce qu'il appelle « un épisode crucial. » Il voudrait être ici, on va le voir, le premier : le premier *après Freud*, le second premier, un fils aîné, le premier second et donc pour un moment seul avec Freud, seul à partager un secret. (Il n'est certainement pas le seul ni le premier à vouloir être le premier *après Freud* et donc seul avec Freud ; nous en avons quelques autres en France, dans cette lignée française dont Yerushalmi semble vouloir – mais pourquoi ? – se garder comme de la peste).

Dès lors, pour quelle raison hésite-t-il encore ? Pourquoi est-il si embarrassé quant à la question de savoir s'il procède comme l'un de ce qu'il appellera plus loin¹ les « historiens ordinaires » (« *ordinary historians* ») ou bien déjà comme un historien psychanalyste, autrement dit, de quelque façon, comme un héritier dans la lignée des patriarches ou archi-patriarches dont il déchiffre pour la première fois et « proprement » l'archive ? Il dit deux fois « proprement » (*properly*). Et il prétend n'être *ni un analyste ni un non-analyste*, déniait les deux hypothèses à la fois, donc n'en déniait aucune, successivement ou simultanément. Voici :

« Il existe un épisode crucial entre Jakob et Sigmund Freud dont la portée *n'a jamais été proprement [properly] évaluée* [je souligne. J.D.], sans doute parce qu'il met en jeu un texte hébreu à ce jour jamais *proprement [properly] transcrit* [Je sou-

1. *Ibid.*, p. 163. « ...issues from which ordinary historians have tended to shy away... » La traduction omet « *ordinary* » ou plutôt remplace cette épithète par « généralement » (« ...que les historiens préférèrent généralement écarter : ... »).

ligne encore. J.D.] (l'écriture en est, reconnaissons-le, difficile à déchiffrer) et *a fortiori jamais convenablement interprété [let alone adequately glossed, je souligne.]* (45). Or, c'est le seul texte canonique de Jakob Freud qui nous soit parvenu. Je n'aurai pas la prétention de parer la reconstruction qui va suivre du glorieux épithète de « psychanalytique » (bien qu'elle ne le soit pas moins que d'autres qui se piquent de l'être) [ce sera en effet une magnifique et lumineuse lecture. J.D.], et admet volontiers qu'appuyée sur un seul texte, elle sera forcément partielle¹. »

Voici maintenant l'exemple *suisant*, l'exemple aussi de *ce qui suit*, un *second* exemple de primo-secondarité, l'exemple de ce fils aîné, de ce second fils aîné de Jakob Freud, de ce double statut d'historien qui se défend sans vouloir se défendre d'être sans être psychanalyste. Yerushalmi nous dit au conditionnel ce qu'il dirait, et que donc il dit, s'il se permettait, ce que donc il se permet, à savoir « le luxe d'un terme technique emprunté à la psychanalyse – un exemple d'« obéissance après coup » (*deferred obedience*) » : « si je puis enfin m'accorder le luxe d'un terme technique emprunté à la psychanalyse – un exemple d'« obéissance après-coup ». » Il s'agit là de l'obéissance différée de Freud à son père, du patriarche à l'archi-patriarche. (On a du mal à en arrêter la chaîne et la scène :

1. *Ibid.*, p. 138. Tr. fr. encore légèrement modifiée. Je conseille la lecture de la note 45 (p.235) à ceux qui s'intéresseraient davantage au souci de Yerushalmi de marquer à la fois la priorité et la propriété exclusive de cette lecture, ce qu'elle a d'approprié et ce qui lui reste propre. Cette note concerne la concurrence de deux autres transcriptions, traductions et analyses.

tout à l'heure, nous devons peut-être parler de la « *deferred obedience* » de Yerushalmi à l'un comme à l'autre – et en tirer quelques conséquences).

Précieuse question documentaire, encore une fois, question de fouille archéologique et de détection d'archive. Il s'agit d'une seule phrase dans une sorte d'autobiographie intellectuelle¹. Freud ne l'ajouta, cette phrase, comme un remords, qu'en 1935, un an après le premier jet du *Moïse...* Il faut savoir que cette phrase a été omise, « accidentellement », dit la *Standard Edition*, dans les *Gesammelte Werke* de 1948 ; et elle n'apparaît pas davantage, et pour cause, dans la traduction française de Marie Bonaparte qui date de 1928². Mais cette omission est maintenue dans les éditions ultérieures, au moins jusqu'en 1950. On peut verser cette petite remarque philologique au dossier que Freud instruit lui-même dans le chapitre six de la deuxième partie de son *Moïse...*³, au cours de ces pages si riches sur l'archivage, la tradition orale et la tradition

1. « *Selbstdarstellung-Die Frage der Laienanalyse* », d'abord publié in *Die Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, en 1925. Texte paru pour la première fois en traduction aux éditions Gallimard sous le titre français *Ma vie et la psychanalyse* (1928), tr. par M. Bonaparte, puis, toujours chez Gallimard sous un autre titre, *Sigmund Freud présenté par lui-même*, tr. par F. Cambon, enfin aux Puf (1992 ; T. XVII des Œuvres Complètes) sous le titre *Autoprésentation*. En anglais : *An Autobiographical Study*, T. XX, p. 8.

2. Idées, NRF p. 14. Cette omission est réparée dans l'édition des Puf que nous venons de mentionner, p. 56 : « Le fait de me plonger précocement dans l'histoire biblique, à peine avais-je appris l'art de lire, a déterminé de façon persistante, comme je le reconnus beaucoup plus tard, l'orientation de mon intérêt ». (tr. par P. Cotet et R. Lainé).

3. *Op. cit.* tr. fr. p. 113-115.

écrite, l'exégèse biblique, l'historiographie et toutes les *Entstellungen*, toutes les déformations d'un texte qu'il compare à des meurtres. Je cite maintenant la phrase ajoutée en 1935 par Freud, telle qu'elle est citée par Yerushalmi :

« Le fait que je me plongeai très tôt [*My deep engrossment*], à peine terminé l'apprentissage de la lecture, dans l'étude de l'histoire biblique, a déterminé d'une manière durable, comme je m'en suis aperçu beaucoup plus tard, l'orientation de mes intérêts¹. »

Yerushalmi interprète donc le document que constitue cette addition, dix ans après la première édition : « Or, dit-il, cette dernière phrase n'apparaissait pas dans la première édition. Fait révélateur, Freud l'a rajouté en 1935, un an après avoir achevé la première version manuscrite de *L'homme Moïse*. En effet, ce n'est qu'alors qu'il comprend, et reconnaît pleinement, l'influence décisive qu'a exercée sur lui l'étude de la Bible. En ce sens, *L'homme Moïse et la religion monothéiste* représente bien un accomplissement tardif du mandat de Jakob Freud ou – pour le dire autrement et si je puis enfin m'accorder le luxe d'un terme technique emprunté à la psychanalyse – un exemple d'« obéissance après coup » (*“deferred obedience”*)². »

Que penser de cette « *deferred obedience* » ? (Je note d'abord entre parenthèses que la petite phrase sur le

1. P. 150. tr. légèrement modifiée.

2. *Ibid.*

« *deep engrossment in the Bible* » était immédiatement suivie d'une autre que Yerushalmi ne cite pas. La jugeant légitimement hors de son propos, il coupe juste avant elle. Cette phrase déclarait, dès la première édition, l'espérance admirative et fascinée que Freud mit très tôt dans ce que les « théories de Darwin » – il ne nomme pas ici Lamarck – pouvaient alors promettre pour l'avenir de la science.)

Ce concept d'« obéissance différée », on peut être tenté d'y reconnaître l'une des clés ou, si l'on préfère, l'un des sceaux de cet *arkheion*, je veux dire de ce livre de Yerushalmi, du moins en tant que livre d'archive sur l'archive. En fait, la clé ou le sceau, ce qui signe et donne à lire, c'est moins un concept, le concept freudien d'« obéissance différée », que sa mise en œuvre par Yerushalmi. Cette mise en œuvre prend le concept sans le prendre, elle l'utilise sans l'utiliser : elle le « mentionne » (*mentions*) plutôt qu'elle ne l'« utilise » (*uses*), dirait un théoricien des *speech acts* ; elle en fait un concept (*Begriff*) qui à son tour saisit sans saisir, comprend sans prendre. Et le double geste de quelqu'un qui à la fois entend assumer et ne pas assumer la responsabilité théorico-scientifique d'un tel concept, c'est justement la scène de « luxe » que décrit la coquetterie conditionnelle : « ...si je puis enfin m'accorder le luxe d'un terme technique emprunté à la psychanalyse – un exemple d'« obéissance après-coup ». » Le jeu de ce luxe est à la jointure entre la vérité et la fiction. Il assure, me semble-t-il, l'unité de ce livre en tant qu'il articule ensemble quatre chapitres de « *scholarship* », qui se veulent

conformes aux normes traditionnelles de la scientificité, et un dernier chapitre de monologue fictif – avec un spectre qui, apparemment du moins, ne répond plus. Mais le dernier chapitre, le plus fictif, n'est certainement pas le moins vrai. A sa manière, même s'il ne la dit pas, il *fait* la vérité, au sens où Augustin pouvait le dire de la confession. Il nous inspire autre chose sur la vérité de la vérité : sur l'histoire de la vérité, comme sur la vérité de la différence énigmatique que Freud a voulu marquer entre « vérité matérielle » et « vérité historique. » Je n'imagine pas de meilleure introduction à la question de l'archive, aujourd'hui, que l'enjeu même de cette vertigineuse différence.

Comment le « luxe » de cette « *deferred obedience* » ajointe-t-il, selon moi, les deux temps de ce livre ? L'histoire de ce concept (*nachträgliche Gehorsam*, « docilité après coup »), telle que Yerushalmi la retrace en quelques lignes, remonte à *Totem et Tabou*¹. Freud y note que « Le [père] mort devint plus fort [qu'il ne l'avait été de son vivant] [...] en vertu d'une situation psychique qui nous est familière en psychanalyse, l'« obéissance après-coup ». »

De cette mise en scène fort convaincante, Yerushalmi tire toutes les conséquences. Venu de *Totem et Tabou*, le concept « technique » de l'« obéissance après coup » (*deferred obedience*) se voit cette fois emprunté et transféré, là aussi avec le délai requis, sur Freud lui-même, le Freud

1. Il s'agit d'un passage que j'avais naguère tenté d'interpréter, dans son rapport à l'origine de la loi et autour du *Vor dem Gesetz* de Kafka Cf. « Préjugés. Devant la loi », in *La faculté de juger*, Minuit, 1985.

auteur du *Moïse*... La docilité différée devient ici celle de Sigmund à Jakob, son père :

« En écrivant *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, non seulement il obéit enfin à son père et se replonge dans l'étude intense de la Bible, mais, grâce à l'interprétation qu'il en donne, il parvient à préserver son indépendance à l'égard de son père. Il rejette la "vérité matérielle" du récit biblique, mais il se réjouit d'y découvrir une "vérité historique".¹ »

« Que faut-il en conclure ? », demande alors Yerushalmi avant de faire l'éloge de Lou Andreas-Salomé qui dit avoir lu dans le *Moïse*... une nouvelle forme du « retour du refoulé », cette fois non sous la forme de « fantômes surgis du passé » (*phantoms out of the past*)² mais de ce qu'on pourrait appeler un « triomphe de la vie ». La survivance ne signifie plus la mort et le retour du spectre, mais le survivre d'un excès de vie qui résiste à l'anéantissement (« *the survival of the most triumphant vital elements of the past* »).

Or quelques pages plus loin, à l'ouverture du *Monologue*..., Yerushalmi ose s'adresser à Freud. Il parle donc bien, lui, à l'un de ces « fantômes surgis du passé » [*phantoms out of the past*]. Ce nouveau « scholar » semble venu tout droit de *Hamlet* : « *Thou art a Scholler ; speake to it Horatio* ». Il apostrophe sans détour le spectre paternel du Professeur Freud. Scène peu commune et

1. *Ibid.*, p. 151 (tr. modifiée).

2. *Ibid.*, p. 151-152 (tr. modifiée).

peut-être sans précédent dans l'histoire de la psychanalyse. Je ne peux rendre justice, comme je le voudrais, ni à la richesse enveloppée ni à l'ironie sans fond de ce *Monologue* inouï au cours duquel un historien a osé franchir une limite devant laquelle des « historiens ordinaires » (*ordinary historians*)¹ se sont toujours laissés intimider. Je m'en tiendrai donc, une fois encore, à l'instance de l'archive. Et sans doute n'apprendrai-je rien à l'auteur de ce grand *Monologue*... en risquant quelques remarques que, obéissant à mon tour, je regrouperai sous le titre de « docilité différée » (*deferred obedience*).

Laquelle ? Non plus (1.) l'obéissance « après coup » dont parle Freud dans *Totem et Tabou*, non plus (2.) celle dont parle Yerushalmi (celle de Sigmund envers Jakob, son père), mais bien (3.) la docilité différée de Yerushalmi à l'égard de Freud.

Ce temps de la répétition, décrivons-le avec les mots que Yerushalmi réserve à Freud :

1. Yerushalmi à son tour s'adresse enfin et tardivement (« *belatedly* ») au fantôme de Freud avec un respect filial.
2. Il se « replonge » à son tour dans l'« étude intensive de la Bible ».
3. Il « préserve son indépendance ». Mimant un parricide doublement fictif, il discute âprement avec un maître dont il accepte les règles et les prémisses psychanalytiques. Il intériorise aussi le discours du patriarche, au moins en respectant le « selon vous » (« *according to you* ») du le-

1. *Ibid.* p. 163.

didakh, terminus technicus talmudique. Tous ces signes nous le rappellent, Yerushalmi « obéit enfin à son père », lui aussi, qu'il le veuille ou non. Il s'identifie à lui en l'intériorisant comme un fantôme qui parle en lui avant lui. Il lui offre l'hospitalité et va jusqu'à lui avouer non sans ferveur : « vous existez bel et bien et demeurez pour moi étrangement présent » (*you are real, and, for me, curiously present*)¹.

Or ce fantôme, ne l'oublions pas, c'est aussi le fantôme d'un expert es fantômes. L'expert souligna même un jour que le plus intéressant, dans le refoulement, c'est ce qu'on n'arrive pas à refouler. Le fantôme ainsi fait la loi – même et plus que jamais quand on le conteste. Comme le père de Hamlet derrière son heaume, et en vertu d'un *effet de visière*, le spectre voit sans être vu. Il rétablit ainsi l'hétéronomie. Il se voit confirmé et répété par la contestation même qu'on prétend lui opposer. Il dicte jusqu'à ses mots à celui qui s'adresse à lui, par exemple le mot étrange de « *engrossment* » : après l'avoir utilisé pour traduire la confiance tardive de Freud au sujet de son imprégnation par la culture biblique, Yerushalmi se l'applique maintenant à lui-même, délibérément ou non, pour décrire son propre investissement dans cette archive de Freud devenue comme une Bible pour lui, une Bible spectrale. Il parle de son propre « *engrossment* » : par ou dans le corpus de Freud. Dans un geste où il est impossible de discerner entre l'amour et la haine, mais aussi bien entre leurs

1. *Ibid*, p. 154.

doubles simulacres, Yerushalmi se justifie douloureusement, laborieusement, auprès de Freud, on dirait presque en lui demandant pardon. Il rappelle même, s'il faut l'en croire, que, à la différence des autres héritiers et des mauvais fils, il n'a pas cherché les secrets ou les faiblesses du maître, de celui qui reste, comme Goethe à travers les « notes autobiographiques », « a careful concealer », « un homme qui se dissimulait soigneusement » :

« Je n'ai pas fouillé dans votre vie à la recherche de failles. Celles découvertes par d'autres ces dernières années n'ont en rien entamé ma passion (« *my engrossment* ») pour votre œuvre hors du commun qui, elle aussi, continue à me hanter "comme une âme en peine" ("*like an unlaid ghost*")¹. »

Naturellement, selon toute apparence, on croit le savoir, *le fantôme ne répond pas.* Il ne répondra jamais plus, Yerushalmi ne l'ignore pas. Fort de plus d'une raison, Freud jamais ne reprendra la parole.

1. Il ne répondra plus dans l'avenir parce qu'il avait *déjà* répondu, et cela même que Yerushalmi veut entendre de sa bouche – à Morselli par exemple, plus d'un demi-siècle auparavant.

2. Il ne répondra plus parce qu'il aura été en position d'avoir, *déjà, toujours* répondu.

3. Il ne répondra plus parce que c'est un fantôme, donc un mort.

1. *Ibid*, p. 155-156.

4. Il ne répondra plus parce que c'est le fantôme d'un analyste ; et peut-être parce que l'analyste doit se retirer vers cette position spectrale, la place du mort, depuis laquelle, laissant parler, il fait parler, ne répondant jamais que pour se taire, ne se taisant que pour laisser la parole au patient, le temps de transférer, d'interpréter, de travailler.

Voilà du moins ce que nous *croions savoir*, voilà l'apparence : l'autre ne répondra plus. Or malgré ces nécessités, malgré ces évidences et ces certitudes accréditées, malgré toutes les rassurantes assurances que nous dispense un tel savoir ou un tel croire-savoir, à travers elles le fantôme continue de parler. Peut-être ne répond-il pas, mais il parle. Cela parle, un fantôme. Qu'est-ce que cela veut dire ? En premier lieu ou de façon préliminaire, cela veut dire que sans répondre il dispose d'une réponse, un peu comme ce répondeur automatique (*answering machine*) dont la voix survit à son moment d'enregistrement : vous appelez, l'autre est mort, maintenant, que vous le sachiez ou non, et la voix vous répond, de façon très précise, parfois avec allégresse, elle vous instruit, elle peut même vous donner des instructions, vous faire des déclarations, vous adresser des demandes, des prières, des promesses, des injonctions. A supposer, *concesso non dato*, qu'un vivant réponde jamais de façon absolument vivante et infiniment ajustée, sans le moindre automatisme, sans qu'une technique d'archive déborde jamais la singularité de l'événement, nous savons en tout cas qu'une réponse spectrale (donc instruite par une *tékhnē* et inscrite dans une archive) est toujours possible. Il n'y aurait ni histoire ni tradition

ni culture sans cette possibilité. C'est de cela que nous parlons ici. C'est en vérité de cela que nous avons à répondre.

Nous ne pouvons reconstituer ici l'échange *virtuel* de questions-réponses engagé dans un tel *Monologue...* au sujet du *contenu* même du *Moïse...* Cette discussion tal-mudico-psychanalytique est passionnante et passionnée. Mais ne peut-on dire alors que, *a priori*, elle donne raison à Freud ? Ne peut-on prétendre que la structure même de la scène, la logique formelle des arguments, la topologie et la stratégie des interlocuteurs (vivants ou spectraux) *donne raison* à Freud, même là et, peut-être, surtout là où il a tort, du point de vue de la « vérité matérielle » ? Là même où le mort y serait de nouveau mis à mort, Freud comme tant d'autres, de Laïos à Moïse ? Là même où il est accusé de tant de manquements par celui qui va *répétant* « Encore une fois (*I repeat*) : je ne vous blâme pas¹ ? »

« Rendre justice ». Encore une fois, je voudrais en effet mais ne pourrais *rendre justice* à l'intense et riche discussion que met en scène ce *Monologue...* final. Si je dois échouer à le faire, comme cela paraît malheureusement inévitable, cela ne tient pas seulement à telles ou telles limites (personnelles, factuelles, hélas réelles), cela ne tient pas même au manque de temps. Cette « injustice » fatale tient à la nécessité de *donner raison, a priori*, à qui occupe ici la *position* de Freud. Voilà de quelle étrange violence je voudrais parler (aussi par souci de justice, car je serai sans

1. *Ibid.*, trad. p. 183.

doute injuste par souci de justice) tout en m'en rendant à mon tour *a priori* coupable.

Simultanément fictif et effectif, serré, dramatique, aussi généreux qu'implacable, ce *Monologue...* ne prive pas l'autre de son droit à la parole. On ne peut dire sans injustice que Freud n'a pas la parole. Il est d'une certaine façon le premier à parler et le dernier mot lui est proposé. La parole lui est *laissée, donnée ou prêtée*. Il faudrait des heures pour justifier tel ou tel de ces trois derniers mots. Ce qui m'intéresse ici, en premier lieu, c'est la fatalité quasiment *formelle* d'un effet performatif.

(Je devrai donc me limiter à cette *formalité* en renonçant à la discussion détaillée du contenu des analyses. Mais avant de revenir à cette fatalité de structure, je voudrais, au moins entre parenthèses et à titre indicatif, donner un seul exemple de ce que cette discussion pourrait être. Au début du *Monologue...*¹, en s'appuyant sur telles citations du Midrash, Yerushalmi propose une première conclusion au « Professeur Freud » :

« Si Moïse avait effectivement (*actually*) été tué par nos ancêtres, non seulement le meurtre n'aurait pas été refoulé (*repressed*) mais – au contraire – il aurait été gardé en mémoire (*remembered*) et enregistré [archivé, *recorded*], avec un zèle implacable, dans ses détails les plus sensibles, comme l'exemple quintessentiel et extrême du péché de désobéissance d'Israël. »

1. *Ibid*, p. 161 (trad. modifiée).

C'est dans ce livre, me semble-t-il, le nerf de l'argument. Or pour affirmer cela, Yerushalmi doit encore supposer qu'entre l'acte de mémoire ou d'archivation d'une part et le refoulement d'autre part, la contradiction demeure irréductible. Comme si on ne pouvait pas, précisément, rappeler et archiver cela même qu'on refoule, l'archiver en le refoulant (car le refoulement est une archivation), c'est-à-dire archiver *autrement*, refouler l'archive en archivant le refoulement ; *autrement*, bien sûr, et c'est tout le problème, que selon les modes de l'archivation courante, consciente, patente ; *autrement*, c'est-à-dire selon les voies qui ont appelé le déchiffrement psychanalytique, en vérité la psychanalyse même. Comment Yerushalmi peut-il être sûr que le meurtre en question n'a pas été abondamment rappelé et archivé (*remembered and recorded*) dans la mémoire d'Israël ? Comment peut-il prétendre faire la *preuve* d'une absence d'archive ? Comment fait-on en général la preuve d'une absence d'archive, sinon en se fiant à des normes classiques (présence/absence de référence littérale et explicite à ceci ou à cela, à un ceci ou à un cela qu'on suppose identiques à eux-mêmes, et simplement absents, *actuellement* absents, s'ils ne sont pas simplement présents, *actuellement* présents ; comment et pourquoi ne pas tenir compte d'archives *inconscientes*, et plus généralement *virtuelles*) ? Or Yerushalmi sait très bien que le propos de Freud, c'est d'analyser, à travers l'apparente absence de mémoire et d'archive, toutes sortes de symptômes, signes, figures, métaphores et métonymies qui attestent, au moins virtuellement, une documentation archivale là

où l'« historien ordinaire » n'en identifie aucune. Qu'on le suive ou non dans sa démonstration, Freud a prétendu que le meurtre de Moïse a *effectivement* laissé des archives, des documents, des symptômes dans la mémoire juive et même dans la mémoire de l'humanité. Simplement les textes de cette archive ne sont pas lisibles selon les voies de l'« histoire ordinaire » et c'est tout l'intérêt de la psychanalyse, si elle en a un.

Allons plus loin et restons au plus près de l'exemple choisi par Yerushalmi qui a le courage et le mérite, la témérité même, de citer non seulement la Bible mais des « rabbins du Midrash » encore plus « explicites » que la Bible pour témoigner *au moins d'une tentative de meurtre* :

« Or toute la communauté parlait de les lapider (Nombres 14, 10). Qui donc ? Moïse et Aaron. [Mais le verset poursuit] lorsque la gloire du Seigneur apparut [dans la tente d'assignation à tous les enfants d'Israël]. Cela nous enseigne qu'ils [les Israélites] lançaient des pierres et que la Nuée [de la gloire du Seigneur] les interceptait¹. »

Yerushalmi semble en conclure – et vouloir en convaincre le professeur Freud – que si, en fait, ils ont bien voulu tuer Moïse (et Aaron), et si cette intention est bien restée dans la mémoire et dans l'archive, ce qui compte, c'est que les Israélites ne l'ont pas « effectivement

1. *Ibid*, p. 161 (trad. modifiée).

(*actually*) tué ». Cette conclusion paraît doublement fragile. Et même du point de vue du Midrash en question. D'abord, sans avoir besoin de convoquer encore la psychanalyse, on doit reconnaître que si le meurtre n'a pas eu lieu, s'il est resté virtuel, s'il a seulement failli avoir lieu, *l'intention de tuer fut effective, actuelle, et en vérité accomplie*. Il y a eu passage à l'acte, les pierres furent bien lancées *en fait*, elles continuaient d'être lancées alors que seule l'intervention divine les interceptait. A aucun moment le crime ne fut interrompu par des Israélites eux-mêmes qui en seraient restés à leur intention suspendue ou auraient renoncé devant le péché. Il n'y a donc pas eu seulement *intention* mais *tentative* de meurtre, *tentative effective, actuelle*, que seule une cause extérieure (un juriste dirait un accident) a détournée. Deuxièmement, et cette fois en tenant compte d'une logique psychanalytique, quelle différence y a-t-il entre un meurtre et une intention de tuer (surtout si elle passe à l'acte, mais même si elle ne le fait pas, même si l'intention ne devient pas tentative de meurtre) ? Le meurtre commence à l'intention de tuer. L'inconscient ignore la différence entre le virtuel et l'actuel, l'intention et l'action (un certain judaïsme aussi, d'ailleurs) ou du moins ne se règle-t-il pas sur la manière dont la conscience (comme le droit ou la morale qu'on y accorde) distribue les rapports du virtuel, de l'intentionnel et de l'actuel. De cela, on n'aura jamais fini, on n'a en vérité pas commencé de tirer toutes les conséquences éthico-juridiques. De toute façon, de l'intention de tuer, du passage à l'acte de ce vouloir-tuer (tel qu'il serait attesté

par les textes que cite Yerushalmi lui-même, en particulier ce singulier *midrash*), l'inconscient peut avoir gardé la mémoire et l'archive – même s'il y a eu refoulement ; car un refoulement archive aussi ce dont il dissimule ou encode l'archive. De surcroît, on voit bien que le refoulement n'a pas été si efficace : la volonté de tuer, le passage à l'acte et la tentative de meurtre sont avoués, ils sont littéralement inscrits dans l'archive. Si Moïse n'a pas été tué, c'est seulement grâce à Dieu. Laissés à eux-mêmes, les Israélites, qui voulaient tuer Moïse, l'auraient tué : ils ont tout fait pour le tuer.

Yerushalmi déclarait plus haut¹ : « La question vitale demeure de savoir si, dans l'hypothèse où Moïse aurait été mis à mort dans le désert, *cela même* (souligné, *this*) aurait été oublié ou dissimulé. » Et tout dans son texte répond *non*. Or au lieu de signifier, comme il croit pouvoir le prétendre, que s'il n'a pas laissé d'archive, c'est que le meurtre n'a pas eu lieu, il suffit de lire les textes qu'il cite lui-même pour conclure le contraire : l'intention de tuer a été effective, le passage à l'acte aussi, cela a laissé une archive et même s'il n'y avait pas eu de passage à l'acte, l'inconscient aurait pu garder l'archive de la pure intention criminelle, de son suspens ou de son refoulement. Nous pouvons le dire, semble-t-il, sans avoir à prendre parti sur rien (je ne le fais pas) mais à la seule lecture logique de toute cette argumentation. Et pour étendre, à travers et au-delà de la psychanalyse, dans sa plus grande généralité, le champ

1. *Ibid.*, p. 160 (trad. modifiée).

problématique d'une *archive du virtuel*. La topologie et la nomologie que nous avons analysées jusqu'ici pouvaient impliquer, comme une condition absolument indispensable, la *pleine et effective actualité* de l'avoir-lieu, la réalité, comme on dit, de l'événement archivé. Qu'en sera-t-il quand il faudra bien soustraire le concept de virtualité au couple qui l'oppose à l'actualité, à l'effectivité ou à la réalité ? Devra-t-on continuer à penser qu'il n'y a pas d'archive pensable pour le virtuel ? Pour ce qui arrive dans l'espace et le temps virtuels ? C'est peu probable, cette mutation est en cours, mais il faudra, pour tenir un compte rigoureux de cette autre virtualité, abandonner ou restructurer de fond en comble notre concept hérité de l'archive. Le moment sera venu d'accepter un grand remuement dans notre archive conceptuelle, et d'y croiser une « logique de l'inconscient » avec une pensée du virtuel qui ne soit plus limitée par l'opposition philosophique traditionnelle de l'acte et de la puissance.)

Revenons maintenant à ce que nous appelions à l'instant la contrainte fatale et *formelle* d'un effet performatif. Cet effet tient à ce que *fait* le signataire du *Monologue...* dans la scène qu'il croit pouvoir organiser, y jouant ou y assumant un certain rôle. Cet effet semble donner raison au fantôme, là même où celui-ci pourrait, peut-être, avoir tort et perdre dans le conflit des arguments. Car la scène répète effectivement, et c'est trop évident, tout ce que dit Freud et du retour des fantômes et, pour me servir des mots même de Yerushalmi, de l'« antagonisme tendu entre

Père et fils »¹ [*tense agon of Father and son*]. On pourrait le montrer dans le détail. Une telle répétition témoigne de cette « vérité historique » qu'aucun manquement à la « vérité matérielle » n'entamera jamais. Ce qui confirme ou démontre une certaine vérité du *Moïse...* de Freud, ce n'est pas le livre de Freud, ni les arguments qui s'y déploient avec plus ou moins de pertinence. Ce n'est pas davantage le contenu de ce « roman historique » ; c'est la scène de lecture qu'il provoque et dans laquelle le lecteur se trouve d'avance inscrit. Par exemple dans un monologue fictif qui, en lisant, contestant ou interpellant Freud, répète exemplairement la logique de l'événement dont le roman historique avait décrit le spectre et « performé » la structure. Le Freud de ce *Moïse de Freud* [*Freud's Moses*] est bien le Moïse de Yerushalmi [*Yerushalmi's Moses*]. L'étrange résultat de cette répétition performative, l'irrépressible effectuation de cet *enactment*, ce qu'elle ne peut manquer de démontrer en tout cas, c'est que l'interprétation de l'archive (ici par exemple le livre de Yerushalmi) ne peut éclairer, lire, interpréter, établir son objet, à savoir un héritage donné, qu'en s'y inscrivant, c'est-à-dire en l'ouvrant et en l'enrichissant assez pour y prendre place de plein droit. Il n'y a pas de méta-*archive*. Le livre de Yerushalmi, y compris son monologue fictif, appartient désormais au corpus de Freud (et de Moïse, etc...) dont il *porte* aussi le nom. Que ce corpus et ce nom restent aussi spectraux, c'est bien là peut-être une structure

1. *Ibid.*, p. 179.

générale de toute archive. En s'incorporant le savoir qu'on déploie à son sujet, l'archive s'augmente, elle s'engrosse, elle gagne en *auctoritas*. Mais elle perd du même coup l'autorité absolue et méta-textuelle à laquelle elle pourrait prétendre. On ne pourra jamais l'objectiver sans reste. L'archiviste produit de l'archive, et c'est pourquoi l'archive ne se ferme jamais. Elle s'ouvre depuis l'avenir.

Comment penser cette répétition fatale, la répétition en général dans son rapport avec la mémoire et avec l'archive ? Il est facile de percevoir, sinon d'interpréter la nécessité d'un tel rapport, si du moins, comme on est naturellement toujours tenté de le faire, on associe l'archive avec la répétition et la répétition avec le passé. Mais c'est d'avenir qu'il s'agit ici et de l'archive comme expérience irréductible de l'avenir.

Or s'il y a un seul trait sur lequel Yerushalmi reste intraitable, s'il y a une affirmation soustraite à toute discussion (psychanalytique ou talmudique), une affirmation inconditionnelle, c'est l'affirmation de *l'à-venir* (je préfère dire de l'avenir que du futur pour faire signe vers la venue d'un événement plutôt que vers quelque présent futur) ✓

L'affirmation de *l'à-venir*, donc : ce n'est pas une thèse positive. Ce n'est rien d'autre que l'affirmation même, le « oui » en tant qu'il est la condition de toute promesse ou de toute espérance, de toute attente, de toute performativité, de toute ouverture à l'avenir, quel qu'il soit, pour la science ou pour la religion. A cette réaffirmation de Yerushalmi, je serais prêt à souscrire sans réserve. Avec une pointe d'inquiétude, au fond de moi, une seule pointe d'inquié-

tude, sur un unique point qui n'est pas n'importe lequel. Je le préciserai dans un instant. Cet unique point se résume justement à l'Unique, à l'unité de l'Un et de l'Unique.

La même affirmation de l'avenir se répète à plusieurs reprises. Elle revient au moins selon trois modalités, qui ménagent aussi trois lieux d'ouverture. Donnons-leur le nom de *portes*.

Les trois portes de l'avenir se ressemblent à s'y méprendre, certes, mais elles diffèrent entre elles : au moins en ceci qu'elles tournent régulièrement sur leurs gonds pour ouvrir l'une sur l'autre. Leur topologie reste donc déroutante. On a toujours le sentiment de s'égarer en revenant sur ses pas. Que fait une porte quand elle ouvre sur une porte ? Et surtout sur une porte qu'on a déjà passée, au *passage* (de ce) qui vient ?

En nommant ces portes, je pense ou plutôt je rêve à Walter Benjamin. Dans ses *Thèses sur la philosophie de l'histoire*, il désigne la « porte étroite » pour le passage du Messie, « à chaque seconde ». Et il rappelle aussi que, « pour les Juifs l'avenir ne devient pas néanmoins un temps homogène et vide ». Qu'est-ce qu'il a pu vouloir dire ? Ou, pour l'instant du moins, qu'est-ce que nous pouvons entendre ou faire dire à cette remarque sur la porte d'un avenir dont le temps ne serait pas homogène ?

Permettez-moi donc de localiser et d'identifier ce que j'appelle les trois portes de l'avenir, telles que je crois pouvoir les compter dans le *Monologue avec Freud*.

La dernière porte s'ouvre, bien sûr, à la dernière phrase du livre. Place remarquable et nécessaire, décisive là même

où rien ne se décide. Cette ultime porte ne prend pas par hasard la forme d'une promesse, la promesse d'un secret gardé. Que se passe-t-il quand un historien promet de garder le secret au sujet d'une archive à établir ? Qui fait cela ? Est-ce encore un historien ? A qui promet-il ? Devant qui ? Devant quelle loi ? Devant quel spectre et devant quel témoin Yerushalmi fait-il semblant de s'engager pour l'avenir à garder secrète la parole de Freud quand il lui déclare, c'est le dernier mot du livre : « Je vous en prie, cher Professeur, dites-le-moi, je promets de ne révéler votre réponse à personne » ?

Celui qui promet le secret à un spectre, comment oserait-il encore se dire historien ? On ne le croirait pas, même s'il feignait alors de s'adresser au Professeur comme à un collègue ou à un maître. L'historien ne parle que du passé, Yerushalmi le dit lui-même à la fin du premier texte que j'ai lu de lui sur ces marranes avec lesquels je me suis toujours secrètement identifié (ne le dites à personne) et dont l'histoire crypto-judaïque ressemble au fond beaucoup à celle de la psychanalyse. A propos des « derniers marranes », Yerushalmi écrit : « Mais le sont-ils vraiment [derniers] ? L'histoire, comme on l'a vu récemment, n'est pas toujours rationnelle, elle est rarement prévisible. *L'avenir, malgré les apparences, reste toujours ouvert. La tâche de l'historien, heureusement, consiste à essayer de comprendre le passé.* Il est temps que l'historien se retire et laisse parler les images¹. » A la date de ce texte sur les marranes (et Yeru-

1. *Marranes*, éditions de la différence, 1992, p. 44 ; je souligne.

shalmi date toujours deux fois au moment de signer ou d'archiver ses travaux, selon deux calendriers, le juif et l'autre), il s'agit pour lui de laisser parler les images dans un livre de photographies, à savoir une autre espèce d'archives. Mais chaque fois qu'un historien en tant que tel « se retire et laisse parler... », par exemple un spectre photographique ou le fantôme de Freud dans le monologue, c'est le signe d'un respect devant l'avenir de l'avenir. Alors il ne serait plus historien. Il n'y a pas d'histoire ou d'archive de l'avenir, dit le bon sens. Un historien en tant que tel ne regarderait jamais l'avenir qui au fond ne le regarde pas non plus. Mais y a-t-il, ce qui voudrait dire autre chose, un historien de la promesse, un historien de la première porte ?

La deuxième porte laisse ouverte à l'avenir une double définition : et celle de la judéité et celle de la science. Définition ouverte à un avenir radicalement à venir, c'est-à-dire indéterminé, déterminé seulement par cette ouverture de l'avenir. Indétermination puissamment et doublement potentialisée, indétermination *en abyme*.

En effet, *d'une part*, elle indétermine une indétermination par l'autre (la judéité par la science et la science par la judéité). Je cite une seconde fois ce passage essentiel : « Professeur Freud, parvenu à ce point, il me semble futile de vous demander si la psychanalyse est bien, génétiquement ou structurellement, une science juive ; cela nous le saurons, à supposer que cela soit jamais objet de savoir (*that we shall know, if it is at all knowable*) [Je souligne, J.D.],

seulement quand beaucoup de travail aura été fait. Beaucoup dépendra, bien sûr, de la manière dont on devra définir les termes même de *juif* et de *science*. » (« *Much will depend, of course, on how the very terms Jewish and science are to be defined* »). Cette remarque suivait une allusion à « bien des recherches » [*much future work*] encore à mener et elle ouvrait à l'infini la béance du futur dans lequel la possibilité même du savoir restait conditionnelle (« *if it is at all knowable* »). Autrement dit, la définition des deux termes dépend de l'avenir. Dans cette équation à deux inconnues, seul l'avenir de la science, en particulier celui de la psychanalyse, dira si cette science est juive parce qu'il nous dira ce qu'est la science et ce qu'est la judéité. Mais seul l'avenir du judaïsme (ou plutôt de l'interminable judéité) pourra guider et précéder une science du judaïsme (*judaism*) (ou plutôt de la judéité, *jewishness*), voire une science juive. Or l'avenir de la science pouvant ainsi être corrélatif de la judéité, il y a tous les risques, ou toutes les chances pour que, dans cette aporie logique, la question soit destinée à rester sans réponse ; sans réponse en tout cas sous la forme de la connaissance théorique ou de l'*epistémè*.

D'où, *d'autre part*, une deuxième puissance d'indétermination. Elle est lisible dans les quelques mots suspensifs qui laissent ouverte une possibilité : que cette double question qui lie la judéité et la science *ne relève pas du savoir* et soit hétérogène à tout constat théorique : « à supposer que cela soit jamais objet de savoir », « *that we shall know, if it is at all knowable* ». Ce qui lie la science et la

judéité, ce qui stabilise et garantit ces concepts (et donc ceux d'archives qui en dépendent), nous ne pouvons encore rien en dire de pertinent, une fois arrivés à ces dernières lignes du livre. Rien qui paraisse scientifiquement relevant. Soit dit au passage, voilà qui neutralise ou peut-être invalide tout ce que Yerushalmi a voulu démontrer jusqu'ici. Voilà qui le menace en tout cas dans sa valeur théorique sinon dans son effet dramatique ou sa richesse performative. ✓

Mais il y a plus grave et peut-être mieux : dans l'avenir, il est bien possible que la solution même de cette équation à deux inconnues ne relève plus du savoir théorique, c'est-à-dire d'un théorème de type constatif. C'est ce que suggère le « à supposer que cela soit jamais objet de savoir ». Ce suspens épochal rassemble en un acte toute l'énergie de la pensée, une énergie de virtualité, pour une fois (*enérgeia* d'une *dúnamis*). L'intensité de ce suspens donne le vertige – et donne le vertige en donnant la seule condition pour que l'à-venir reste ce qu'il est : il est à venir. La condition pour que l'à-venir reste à venir, c'est que non seulement il ne soit pas connu mais qu'il ne soit pas *connaissable comme tel*. Sa détermination ne devrait plus relever de l'ordre du savoir ou d'un horizon de pré-savoir mais d'une venue ou d'un événement qu'on *laisse* ou *fait* venir (sans rien *voir venir*) dans une expérience hétérogène à tout constat, comme à tout horizon d'attente comme tel : c'est-à-dire à tout théorème stabilisable comme tel. Il s'agit de ce performatif à venir dont l'archive n'a plus aucun rapport avec l'enregistrement de ce qui est, de la

présence de ce qui est ou aura été *actuellement* présent. J'appelle cela le messianique et je le distingue radicalement de tout messianisme.

La *troisième porte*, c'est aussi la première et nous l'avons déjà passée. Quelques pages plus haut, Yerushalmi avait déployé la question de l'avenir ou de l'immortalité d'Œdipe. Ce qu'il avait opposé à Freud, finalement, c'est une expérience de l'avenir ou de l'espérance qui lui paraît à la fois irréductible à la répétition œdipienne et irréductiblement, *uniquement, exclusivement juive, propre* à la « judéité » (*jewishness*) sinon au « judaïsme » (*judaism*). Le sous-titre de son livre dit « *Judaism Terminable and Interminable* ». Mais Yerushalmi marque clairement¹ que si le judaïsme (*judaism*) est terminable, la judéité (*jewishness*) est interminable. Elle peut survivre au judaïsme. Elle peut lui survivre comme héritage, c'est-à-dire, en quelque sorte, *non sans archive*, même si cette archive devait rester sans support et sans actualité. Pour Yerushalmi, il y a bien une essence déterminante et irréductible de la judéité ; elle est déjà donnée et n'attend pas l'avenir. Et cette essence de la judéité ne se confond ni avec le judaïsme, ni avec la religion, ni même avec la croyance en Dieu. Or la judéité qui n'attend pas l'avenir, c'est justement l'attente de l'avenir, l'ouverture du rapport à l'avenir, l'expérience de l'avenir. Là serait le propre du « juif », uniquement le sien : non seulement l'espoir, non seulement une « espérance en

1. *Ibid.*, p. 169.

l'avenir (*hope for the future*) », mais « l'anticipation d'une espérance spécifique en l'avenir (*the anticipation of a specific hope for the future*)¹. »

Et c'est là que, au nom de l'ouverture à l'avenir, la discussion avec Freud paraît close, alors même que dans les dernières lignes du livre, c'est du mot « *jewish* » (qui peut être l'adjectif aussi bien pour *jewishness* que pour *judaism*) que Yerushalmi dit qu'il reste à définir dans l'avenir. Voici l'un des passages qui m'importent le plus à ce sujet. J'y souligne quelques phrases :

« Cependant, ce qui fait le charme de toute cette affaire, c'est qu'Edipe est loin d'être étranger à la Bible, où les relations entre Dieu et l'Homme, et plus particulièrement entre Dieu et Israël, sont toujours décrites comme un antagonisme tendu entre Père et fils. *La différence dramatique ne tient pas à la façon de percevoir le passé et le présent, mais bien à l'anticipation d'une espérance spécifique en l'avenir [the anticipation of a specific hope for the future]. Il y a dans le dernier livre des Prophètes (Malachie 3, 24), un verset remarquable [je souligne, J.D., et voici l'une des archives attestant cette "anticipation of a specific hope" – archive qui serait, selon l'archiviste, "unique" – le mot est très grave] qui exprime une vision unique [unique vision, je souligne, J.D.] que l'on ne retrouve – du moins explicitement [je souligne aussi cette concession ouverte sur l'abîme qu'elle dénie, J.D.] – dans aucune des prophéties messianiques antérieures. En effet, tous les prophètes posent une résolution ultime, si l'on peut dire, du conflit œdi-*

1. *Ibid.*, p. 179 (trad. modifiée.)

pien entre Israël et Dieu ; Malachie, lui, la pose également sur un plan purement humain : "*Ve-heshiv lev avot 'al banim ve-lev banim 'al avotam*" (Il réconciliera le cœur des pères avec [celui de] leurs fils, et le cœur des fils avec [celui de] leurs pères). »

Plus confiant que je ne le serais sur ce que peut vouloir dire ici, en toute rigueur, « unique », « explicitement » et « purement humain », Yerushalmi poursuit – et voici le point de rupture :

« *Le-didakh*. Admettons, comme vous le professez, que la religion, cette grande illusion, n'ait pas d'avenir. Mais quel est l'avenir de Laïos et d'Edipe ? Nous lisons jusqu'au bout votre *Moïse*, las ! vous ne le dites point [donc, encore une fois, Yerushalmi enregistre un silence de Freud qu'il va pourtant faire parler, virtuellement, non explicitement, au conditionnel, dès la phrase suivante]. *Cependant, si vous me disiez que, en fait, ils n'ont pas d'espoir, je vous répondrais simplement : il se peut fort bien que vous ayez raison (you may very well be right). Néanmoins, c'est précisément sur cette question d'espérance ou de désespérance [hope or hopelessness], plus encore que sur Dieu ou l'absence de dieu, que votre doctrine est peut-être la plus non-juive (un-Jewish)*¹. »

Ce qui serait le moins juif, le plus « non-juif », le plus hétérogène à la judéité, ce ne serait pas un manquement au *judaisme*, un *éloignement*, comme dit la traduction fran-

1. P. 179 (trad. modifiée. Je souligne).

çaise que nous avons dû modifier¹, *par rapport au judaïsme* (religion, croyance en Dieu, élection d'Israël) mais la non-croyance en l'avenir – c'est-à-dire en ce qui constitue la judéité (*jewishness*) *au-delà de tout judaïsme*.

Au-delà des précautions et des conditions, il y a donc là une affirmation soustraite à toute discussion à venir, une affirmation inconditionnelle : le lien entre la judéité, sinon le judaïsme, et l'espérance dans le futur. Cette affirmation est inconditionnelle, en premier lieu, dans sa forme : elle est intraitable et se soustrait, pour ce qui la lie à la judéité, à toute discussion. Mais elle est encore inconditionnelle dans son contenu, comme doit l'être toute affirmation de ce type. Elle n'est rien d'autre en effet que l'affirmation de l'affirmation, le « oui » au « oui » originaire, l'engagement inaugural d'une promesse ou d'une anticipation gageant *a priori* l'avenir même. La nécessité d'affirmer l'affirmation, l'affirmation de l'affirmation, doit être à la fois tautologique et hétérologique. Yerushalmi est prêt à céder sur tout, y compris sur l'existence de Dieu et sur l'avenir de la religion, sur tout sauf sur ce trait qui lie la judéité et l'ouverture à l'avenir. Et, plus radicalement encore, sur *l'unicité absolue de ce trait*. L'unicité du trait, c'est d'abord le trait d'union *ineffaçable* entre judéité et à-venir. L'être-juif et l'être-ouvert-à-l'avenir, ce serait la même chose, la même chose unique, la même chose comme unicité – et on ne pourrait dissocier l'un de l'autre. Etre ouvert à l'avenir, ce serait être-juif. Et réciproquement. Et *exemplaire-*

1. Elle dit « la plus éloignée du judaïsme » pour « *at its most un-Jewish* ».

ment. Ce ne serait pas seulement avoir un avenir, être capable d'anticipation, etc., aptitude partagée dont l'universalité pourrait paraître indiscutable, mais se rapporter à l'avenir *comme tel* et ne tenir son identité, la réfléchir, la déclarer, se l'annoncer que depuis ce qui vient de l'avenir. Tel serait le trait, l'unicité *exemplaire* du trait d'union.

Sans me risquer ici dans l'abîme logique de cette affirmation et dans les apories de l'exemplarité que j'ai essayé de décrire ailleurs, et justement au sujet de l'exemplarité juive, je devrai une fois de plus me contenter de faire signe vers l'archive. Précisément là où nous voyons une porte s'ouvrir ou se fermer sur l'autre. Car ce dont s'autorise en dernière analyse cette affirmation inconditionnelle dont je disais qu'elle se donne comme *ineffaçable*, c'est d'abord l'antériorité d'une archive – par exemple, on vient de le voir, un verset du dernier des prophètes, tel qu'il est interprété par l'archiviste. Mais la même affirmation inconditionnelle s'autorise surtout de ce qui pourrait ressembler à un autre trait unique de la judéité selon Yerushalmi, et qui sans doute revient au premier comme au même. Cette fois, il n'y va pas seulement de l'ouverture à l'avenir mais de *l'historicité* et de l'obligation de la *mémoire*, mieux, de *l'obligation de l'archive*. Je me réfère maintenant à un autre livre de Yerushalmi, aussi beau et aussi justement célèbre, *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory*¹. Si dans le passage du *Moïse de Freud* que nous lisons à l'instant, Yerushalmi nommait, avec l'inflexion de ce mot en anglais, le

1. *Op. cit.* cf. supra n. 1, p. 85

drame d'une « différence dramatique » (« *dramatic difference* ») au sujet de l'*avenir* comme chose juive, voici qu'il parle encore de *drame*, d'« évidence dramatique » (« *dramatic evidence* ») ou de preuve, de marque, d'indice, de témoignage dramatique (au sens large du mot « témoignage »), on pourrait même dire d'archive au sujet du *passé* comme chose juive et *uniquement, seulement juive* :

« On n'a pas besoin d'invoquer une marque plus dramatique de la place dominante qu'occupe l'histoire dans l'Israël antique : c'est un fait primordial, Dieu même est connu dans la seule mesure où il se révèle lui-même "historiquement" ¹. »

Et après quelques citations destinées à soutenir cette affirmation entre guillemets, nous voici devant une extraordinaire attribution : à Israël, et à Israël seul, reviendrait l'injonction de la mémoire. Or tout à l'heure, déjà, c'était la même attribution, la même assignation sans partage. Il s'agissait alors de l'« espérance spécifique en l'avenir » (« *the anticipation of a specific hope for the future* »). Deux exclusivités, voire deux exclusions. Deux solitudes et deux responsabilités, deux assignations dans le privilège absolu de l'élection. Comme si Yerushalmi était prêt à renoncer à tout ce qui dans le judaïsme (terminable) n'était pas la judéité (interminable), à tout, à la croyance à l'existence de Dieu, à la religion, à la culture, etc., sauf à ce trait

1. « *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, trad. fr. modifiée).

archivé de la judéité que serait quelque chose qui *ressemble* au moins à l'élection, même si cela ne se confond pas avec elle : le privilège absolu, l'unicité absolue dans l'expérience de la promesse (l'avenir) et l'injonction de la mémoire (le passé). Mais les deux assignations ne sont pas ajoutées ou juxtaposées : l'une est fondée dans l'autre. Parce qu'il y a eu un événement archivé, parce que l'injonction ou la loi s'est déjà présentée et *inscrite* dans la mémoire historique comme injonction de mémoire, avec ou sans support, les deux privilèges absolus se lient l'un à l'autre. Comme si Dieu n'avait inscrit qu'une chose dans la mémoire d'un *seul peuple* et d'un *peuple entier* : à l'avenir, rappelle-toi de te rappeler l'avenir. Et comme si le mot « peuple », dans cette phrase, ne pouvait se penser que depuis l'unicité inouïe de cette injonction d'archive. Voici donc ce que j'appelle l'extraordinaire attribution, celle au sujet de laquelle je garderai en réserve un grand nombre de questions graves. Certaines d'entre elles auraient une dimension éthique ou politique, mais elles ne seraient pas les seules, malgré leur évidente urgence. J'aurais aimé passer des heures, une éternité en vérité à méditer en tremblant devant cette phrase :

« En Israël et nulle part ailleurs, l'injonction de se souvenir est ressentie comme un impératif religieux pour tout un peuple » (« *Only in Israel and nowhere else is the injunction to remember felt as a religious imperative to an entire people.* »)¹

J. *Op cit.*, tr. p. 25.

Comment ne pas trembler devant cette phrase ?

Je me demande si elle est juste. Qui pourrait jamais s'assurer, depuis quelle archive, qu'elle est juste, cette phrase ? Juste de cette justice dont Yerushalmi suggère ailleurs de façon si profonde qu'elle pourrait bien être le contraire de l'oubli ? De ce qu'il dit alors en ce sens, et d'ailleurs sous forme de question, je me sens très proche¹. A la fin du post-scriptum de *Zakhor*, la même question résonne en effet. « Est-il possible que l'antonyme de l'«oubli» soit non pas «l'acte de mémoire» mais la justice ?² »

C'est en pensant précisément à cette justice que je me demande en tremblant si elles sont justes, les phrases qui réservent à Israël et l'avenir et le passé *comme tels*, et l'espérance (« *the anticipation of a specific hope for the future* ») et le devoir de mémoire (« *injunction to remember* »), assignation qui serait ressentie par le *seul* Israël, Israël comme *peuple* et Israël dans sa *totalité* (« *only in Israel and nowhere else* » « *as a religious imperative to an entire people* »).

A moins qu'on n'appelle du nom *unique* d'Israël, dans la logique de cette élection, tous les lieux et tous les peuples

1. J'avais essayé, pour ma part, notamment dans *Force de Loi* et dans *Spectres de Marx*, de situer ainsi la justice, celle qui excède mais aussi exige le droit, du côté de l'acte de mémoire, de la résistance à l'oubli, qu'il s'agisse de l'injonction en général ou de son lieu d'assignation : les autres, vivants ou morts.

2. « *Is it possible that the antonym of "forgetting" is not "remembering", but justice ?* » p. 117 de l'édition américaine. Ce Post-scriptum (*Postscript : Reflections on Forgetting*) n'est pas traduit dans l'édition française. Il correspond à une communication faite à un Colloque de Royaumont en juin 1987.

qui seraient prêts à se reconnaître dans cette anticipation et dans cette injonction – et ce ne serait plus alors seulement un vertigineux problème de sémantique ou de rhétorique. Comme celle du nom propre, la question de l'exemplarité, que je laissais de côté tout à l'heure, situe ici le lieu de toutes les violences. Car s'il est juste de se rappeler l'avenir et l'injonction de se rappeler, à savoir l'injonction archontique de garder et de rassembler l'archive, il est non moins juste de se rappeler les autres, les autres autres et les autres en soi, et que les autres peuples pourraient en dire de même – autrement. Et que tout autre est tout autre.

Pour formaliser trop vite, afin de gagner du temps, allons droit à la raison pour laquelle on peut rester interdit d'effroi devant l'injustice virtuelle qu'on risque toujours de commettre au nom de la justice même. Formulons sèchement l'argument sur un mode qui croise d'une certaine façon la psychanalyse et la déconstruction, une certaine « psychanalyse » et une certaine « déconstruction ». Quand je dis que *je* tremble, j'entends que *l'on* tremble, le « on » ou le « one » tremble, quiconque tremble : parce que l'injustice de cette justice peut concentrer sa violence dans la constitution même de l'Un et de l'Unique. Là où elle peut affecter chacun, tout un chacun, quiconque. Dans les phrases que nous venons de lire, les mots qui (me) font trembler sont seulement ceux qui disent l'Un, la différence de l'Un sous la forme de l'unicité (« *dramatic difference* », « *unique vision* », « *specific hope* », « *Only in Israel and nowhere else* ») et l'Un dans la figure du rassem-

blement totalisant (« *to an entire people* »). Le rassemblement sur soi de l'Un ne va jamais sans violence, ni l'auto-affirmation de l'Unique, la loi de l'archontique, la loi de *consignation* qui ordonne l'archive. La consignation ne va jamais sans cette excessive pression (impression, répression, suppression) dont le refoulement (*Verdrängung* ou *Urverdrängung*) et la répression (*Unterdrückung*) sont au moins des figures.

Car il n'est peut-être pas nécessaire de donner des noms psychanalytiques à cette violence. Ni nécessaire, ni sûr. Ni primordial. Ne suffit-il pas de reconnaître cette violence à l'œuvre dans la constitution archontique de l'Un et de l'Unique pour que Freud trouve une justification de principe ou de structure à son « roman historique » ? La nécessité de cette violence archontique ne donne-t-elle pas quelque sens à son *Moïse...*, et même une indéniable vérité, une « vérité historique » sinon une « vérité matérielle » ? A son « Moïse », à Jakob son père, bref à Freud dont le Moïse fut aussi le Moïse de Yerushalmi ? au fils comme grand-père (à quiconque, à n'importe quel « on », à quelqu'un qui dit « je », à moi, par exemple, Jakob ou Elie, moi qui n'ai pas seulement un père prénommé Hayim, mais aussi, comme par hasard, un grand-père prénommé Moïse ? Et un autre Abraham) ?

Dès qu'il y a de l'Un, il y a du meurtre, de la blessure, du traumatisme. *L'Un se garde de l'autre. Il se protège contre l'autre, mais, dans le mouvement de cette jalouse violence, il comporte en lui-même, la gardant ainsi, l'altérité ou la différence à soi (la différence d'avec soi) qui le*

fait Un. L'« Un de soi-même différant ». L'Un comme l'Autre. À la fois, en même temps, mais dans un même temps disjoint, l'Un oublie de se rappeler à lui-même, il garde et efface l'archive de cette injustice qu'il est. De cette violence qu'il fait. *L'Un se fait violence. Il se viole et violente mais il s'institue aussi en violence. Il devient ce qu'il est, la violence même – qu'il se fait ainsi. Auto-détermination comme violence. L'Un se garde de l'autre pour se faire violence (parce qu'il se fait violence et en vue de se faire violence).* Cela ne peut se dire et donc s'archiver de façon aussi *économique* qu'en français.¹

Or il est nécessaire que cela se répète. C'est la Nécessité même, *Anánkē*. Répétition de soi, l'Un ne peut que répéter

1. A la fin de cette conférence, non sans ironie, j'imagine, avec autant de profondeur que d'étonnement mais, comme toujours, avec une intraitable lucidité, Geoffrey Bennington me fit remarquer qu'à souligner, et d'abord à mettre en œuvre, une telle intraductibilité, je risquais de répéter le geste que je semblais mettre en question chez l'autre, à savoir l'affirmation de l'unique ou de l'idiome.

Pour préciser ici la réponse que je lui fis alors, je dirai brièvement trois choses :

1. Je n'ai pas parlé d'intraductibilité ou d'idiomaticité *absolues* mais d'une plus grande *économie* (il s'agissait pour moi de dire en très peu de mots français, dans ce cas, en cette occurrence, ce qui peut se traduire, de toute façon, en toute langue, pour peu qu'on dépense davantage) ; ce qui suffit à changer le sens *politique* de ce geste.

2. Je crois irréductible et nécessaire l'affirmation d'une certaine idiomaticité, d'une certaine unicité, comme d'une certaine *unité différante, c'est-à-dire impure* – et je voulais le démontrer ainsi pratiquement. Ce qu'on fait ensuite, et avec cette affirmation, et avec cette impureté, c'est toute la politique.

3. Mettons enfin que j'aie voulu user, autre geste politique, de mon propre droit à l'ironie et, m'y exposant ainsi dans ma langue, donner un exemple de cette fatale nécessité comme de ses risques.

et rappeler cette violence institutrice. Il ne peut s'affirmer et s'engager que dans cette répétition. C'est même ce qui lie en profondeur l'injonction de mémoire à l'anticipation de l'à-venir. Même quand elle assigne la mémoire ou la garde de l'archive, l'injonction se tourne irrécusablement vers l'à-venir. Elle ordonne de promettre mais elle ordonne alors la répétition, et d'abord la répétition de soi, sa confirmation dans un *oui, oui*. A inscrire ainsi la répétition au cœur de l'à-venir, il faut bien y importer *du même coup* la pulsion de mort, la violence de l'oubli, la *sur-répression*, l'anarchie, bref la possibilité de mettre à mort cela même, quel qu'en soit le nom, qui *porte la loi dans sa tradition* : l'archonte de l'archive, la table, *ce qui porte la table et qui porte la table*, le subjectile, le support et le sujet de la loi.

C'est pourquoi Freud n'aurait peut-être pas accepté sous cette forme l'alternative entre l'avenir et le passé d'Œdipe, ni entre « espérance » et « désespérance » (« *hope* » et « *hopelessness* ») le juif et le non-juif, l'avenir et la répétition. L'un reste hélas, ou heureusement, la condition de l'autre. Et l'Autre la condition de l'Un. Pour pouvoir dire que la question décisive, et pour l'instant indécidable, c'est de savoir, si du moins cela relève du savoir (« *if it is at all knowable* »), ce que veulent dire les mots « juif » et « science », et que cela reste ouvert sur l'avenir, il faut se donner au moins une précompréhension de ce que « à-venir » veut dire. Or il appartient à la structure de l'à-venir de ne pouvoir se poser qu'en accueillant la répétition, aussi bien dans le respect de la fidélité – à l'autre et à soi – que dans la re-position violente de l'Un. La réponse à la ques-

tion (« qu'est-ce que l'avenir ? ») paraît donc présumée par Yerushalmi. Elle est préalable à l'affirmation selon laquelle l'avenir dira comment définir et « science » et « juif » et « science juive ».

Quant à cette présupposition ou à cette pré-compréhension, nous nous trouvons ici devant une aporie. J'ai tenté d'en débattre ailleurs et j'en dirai seulement un mot, du point de vue de l'archive : pense-t-on l'avenir à partir d'un événement archivé – avec ou sans support, avec ou sans actualité –, par exemple à partir d'une injonction divine, ou d'une alliance messianique ? Ou bien, au contraire, une *expérience*, une *existence* en général, peut-elle recevoir et enregistrer, archiver un tel événement dans la seule mesure où la structure de cette existence et de sa temporalisation rend cette archivation possible ? Autrement dit, faut-il une première archive pour penser l'archivabilité originaire ? Ou bien l'inverse ? C'est toute la question du rapport entre l'événement de la révélation religieuse (*Offenbarung*) et une révélabilité (*Offenbarkeit*), une possibilité de manifestation, la pensée préalable de ce qui ouvre à la venue ou au venir d'un tel événement. Est-ce que la logique de l'après-coup (*Nachträglichkeit*) qui est non seulement au cœur de la psychanalyse mais même, littéralement, le nerf de l'obéissance « différée » (*nachträglich*), ne vient pas troubler, inquiéter, enchevêtrer à jamais la rassurante distinction entre les deux termes de cette alternative, comme entre le passé et l'avenir, c'est-à-dire entre les trois présents actuels que seraient le présent passé, le présent présent et le présent futur ?

Dans tous les cas, il n'y aurait pas d'avenir sans répétition. Et donc, peut-être, dirait Freud (ce serait alors sa thèse), pas d'avenir sans le spectre de la violence œdipienne qui inscrit la sur-répression dans l'institution archontique de l'archive, dans la position, l'auto-position ou l'hétéro-position de l'Un et de l'Unique, dans l'*arkhé* nomologique. Et la pulsion de mort. Sans ce mal, qui est aussi le *mal d'archive*, le désir et le trouble de l'archive, il n'y aurait ni assignation ni consignation. Car l'assignation est une consignation. Et quand on dit *arkhé* nomologique, on dit *nómos*, on dit la loi, mais aussi bien *thésis* ou *thémis*. La loi d'institution (*nómos*, *thésis* ou *thémis*), c'est la *thèse*. *Thésis* et *thémis* sont parfois, point toujours, en tension avec la *phúsis* originaire, avec ce qu'on traduit couramment par « nature ».

Ainsi se serait déjà et d'avance insinué, avec la thèse, le supplément des thèses qui devaient suivre ces *Exergues*, *Préambule* et *Avant-propos*. A savoir, pour ne pas résister au désir d'un post-scriptum, une prothèse sur les thèses de Freud¹. Avancée au pas d'autres revenants.

1. Freud n'hésite pas à parler d'une *prothèse* du refoulement. Certaines « techniques adjuvantes et substitutives » prouvent que « l'accomplissement du refoulement dans sa forme régulière se heurte à des difficultés ». Mais ce signe d'échec permet aussi de mieux « mettre en lumière », à même la prothèse, la « fin » et la « technique » du refoulement. Tout cela concerne l'événement même, la venue de ce qui arrive – ou non. Rien de fortuit à ce que l'une de ces prothèses serve en effet le *Ungeschehenmachen*, le « faire que cela ne soit pas arrivé », alors que c'est arrivé. Il s'agit ainsi de « traiter un événement comme "non arrivé" » (en français dans le texte. Cf *Inhibition, symptôme et angoisse*, Puf, 1965, tr. M. Tort, p. 41-42).

Thèses

Vienne, le 6 décembre 1896

« [...] Je viens d'orner mon bureau de moulages de statues florentines. Ce fut pour moi un énorme délassement. Je forme le dessein de devenir riche pour refaire ce voyage et rêve à un congrès en terre italienne ! (Naples, Pompéi). Mes affectueuses pensées à vous tous,
ton

Sign.¹

« Un jeune archéologue, Norbert Hanold, a découvert dans une collection d'antiques, à Rome, un bas-relief lui ayant tellement plu qu'il est heureux d'en obtenir un excellent moulage qu'il peut suspendre en son cabinet d'études... »²

« Voilà longtemps que j'ai pris l'habitude d'être morte »³

1. Lettre à Wilhelm Fliess (6 décembre 1896), dans *La naissance de la psychanalyse*, tr. Anne Berman, PUF, 1956, p. 160. Ces mots viennent conclure une longue lettre dans laquelle Freud définit les rapports de « stratification » topographique, archéologique ou archivale entre plusieurs types d'« enregistrement » (« trois et probablement davantage », pense-t-il alors). Cette lettre annonce, parfois dans le détail, la *Note sur le Bloc magique*.

2. Freud, *Délire et rêves dans la « Gradiva » de Jensen*, 1906-1907, tr. fr. par Marie Bonaparte, Idées nrf, p. 130. Nous citerons désormais cette traduction, parfois en la modifiant.

3. « Ich habe mich schon lange daran gewöhnt, tot zu sein », Jensen, *Gradiva*, cité par Freud, *op. cit.* p. 232.

Feignons de récapituler – là où une *récapitulation* paraît impossible, quand rien ne peut plus se ré-unir au plus près de la tête, du principe, de l'*arkhé* ou de l'archive. Rappelons ainsi les formules idiomatiques dont nous prétendons qu'elles ne peuvent s'imprimer de façon aussi économique qu'en langue française. Elles énoncent le mal d'archive. L'Un se *garde de l'autre*, disions-nous. Et l'Un se *fait violence*. L'Un se garde de l'autre *pour se faire violence* : *parce qu'il se fait violence et en vue de se faire violence*.

Dans une toute autre langue, n'est-ce pas là ce que Freud aurait peut-être répliqué ? N'est-ce pas en substance ce qu'aurait peut-être déclaré à Yerushalmi le spectre de Freud auquel personne ne voudra se substituer ici ? Alors le père de la psychanalyse – et d'Anna – n'aurait pas retenu la question concernant ce qu'a en effet écrit sa fille,

en son nom à lui ou en son nom à elle (le contenu de la réponse à une telle question était déjà archivé, au moins dans la lettre à Enrico Morselli, rappelons-le encore, dès 1926). Mais il aurait peut-être répondu de la sorte, en forme d'ellipse, à la question de l'*avenir* d'une illusion, en somme. Question de l'avenir du spectre ou du spectre de l'avenir, de l'avenir *comme spectre*.

Qui voudrait se substituer au fantôme de Freud ? Comment ne pas le vouloir, aussi bien ? Le moment est peut-être venu de risquer, en quelques télégrammes, une thèse au sujet des thèses de Freud. La thèse dirait d'abord ceci : toutes les thèses freudiennes sont fendues, divisées, contradictoires, comme les concepts, à commencer par celui d'archive. Ainsi va tout concept : toujours se disloquant parce qu'il ne fait jamais un avec lui-même. Il en va de même avec la thèse qui pose et dispose les concepts, l'histoire des concepts, leur formation autant que leur archivation.

Pourquoi insister ici sur la spectralité ? Parce que Yerushalmi a osé adresser la parole au fantôme de Freud ? Parce qu'il a eu l'audace de lui demander une réponse confidentielle dont il ne dévoilerait jamais l'archive ? Sans doute mais d'abord parce que la structure de l'archive est *spectrale*. Elle l'est *a priori* : ni présente ni absente « en chair et en os », ni visible ni invisible, trace renvoyant toujours à un autre dont le regard ne saurait être croisé, pas plus que, grâce à la possibilité d'une visière, celui du père de Hamlet. Puis le motif spectral met bien en scène cette fission disséminante dont s'affectent dès le principe et le principe archontique, et le concept d'archive, et le concept en général.

Freud, on le sait, a tout fait pour ne pas négliger l'expérience de la hantise, la spectralité, les fantômes, les revenants. Il a tenté d'en rendre compte. Courageusement, de façon aussi scientifique, critique et positive que possible. Mais par là même, il a aussi tenté de les conjurer. Comme Marx. Son positivisme scientifique s'est mis au service de sa hantise déclarée et de sa peur inavouée. N'en prenons qu'un exemple. Je le choisis au plus près du désir d'archive, au plus près d'une archéologie impossible de cette nostalgie, de ce désir douloureux d'un retour à l'origine authentique et singulière, et d'un retour soucieux de rendre compte encore du désir de retour : de lui-même. Cet exemple me rappelle tout près de Naples et de Pompéi, dans le paysage de Gradiva où j'écrivis ces pages il y a quelque dix jours.

Dans sa lecture de la *Gradiva* de Jensen, Freud avoue sa propre hantise. Il s'en défend sans s'en défendre. Il se fend lui-même, si on peut dire, au moment où il veut rendre compte de la dernière évolution de la folie (*Wahn*) de Hanold, la folie hantée d'un autre – et d'un autre en tant que personnage de fiction. Celui-ci croit parler pendant toute une heure avec Gradiva, avec son « spectre de midi » (*Mittagsgespenst*) alors qu'elle est ensevelie depuis la catastrophe de l'an 79. Il *monologue avec* le fantôme de Gradiva pendant une heure, puis celle-ci rejoint sa tombe et Hanold, l'archéologue, reste seul. Mais reste aussi dupe de l'hallucination.

Que fera Freud ? Il avait d'abord clairement posé le problème classique du fantôme. Et du fantôme en littérature. Le « personnage » n'est pas le seul à souffrir d'un malaise

ou d'une « tension » (*Spannung*). Devant l'« apparition de Gradiva » nous nous demandons d'abord, nous les lecteurs, *qui c'est*, car nous l'avons d'abord vue sous la forme d'une statue de pierre puis d'une image phantasmatique (*Phantasiebild*). L'hésitation n'oscille pas simplement entre le fantôme et la réalité, la réalité effective (*wirkliche*). Freud parle, en y mettant des guillemets, d'un « fantôme "réel" » (*ein « wirkliches » Gespenst*) : « Est-ce une hallucination de notre héros envoûté par son délire, un fantôme "réel" ou une personne en chair et en os (*leibhaftige Person*) ?¹ » Pour s'interroger ainsi, note Freud, on n'a pas besoin de « croire aux revenants ». La question et la « tension » qu'elle engendre sont d'autant plus inévitables que Jensen, l'auteur de ce qu'il appelle lui-même une « fiction fantastique » (« *Phantasiestück* ») ne nous a pas encore expliqué s'il voulait nous laisser dans notre monde prosaïque ou s'il voulait nous « conduire dans un autre monde, un monde fantastique où les esprits et les spectres (*Geister und Gespenster*) prennent valeur de réalité (*Wirklichkeit*) ». Nous sommes prêts à « suivre » l'auteur de fiction comme dans « l'exemple de Hamlet, de Macbeth ».

Ne l'oublions jamais : à midi, à l'« heure des spectres » (*Geisterstunde*), Gradiva, le « spectre de midi », surgit pour nous dans une expérience de *lecture*, mais aussi, pour le héros du roman, dans une expérience dont la *langue*, voire la multiplicité des langues, ne saurait être abstraite pour laisser à nu la pure perception ni même une hallucination

1. *Op. cit.* p. 139 et suiv.

purement perceptive. Hanold s'adresse aussi à Gradiva en grec pour voir si l'existence spectrale (*Scheindasein*) a gardé le pouvoir de parler (*Sprachvermögen*). Sans réponse, il s'adresse ensuite à elle en latin. Elle sourit et lui demande alors de parler dans son propre idiome à lui, l'allemand : « Si vous voulez parler avec moi, vous devez le faire en allemand. » Un fantôme peut donc être sensible à l'idiome. Accueillant à celui-ci, allergique à celui-là. On ne s'adresse pas à lui dans n'importe quelle langue. Loi de l'économie, encore une fois, loi de l'*oikos*, de la transaction des signes et des valeurs, mais aussi de quelque domesticité familiale : la hantise suppose des lieux, une habitation, et toujours quelque maison hantée.

Cette économie ne se sépare plus des questions d'« effectivité », donc, entre guillemets : est-ce un fantôme « réel » (*wirklich*) ou non ? Mais aussi de « vérité ». Quoi de la vérité pour Freud, devant ces spectres ? Quelle est à ses yeux la part de vérité ? Car il croit à quelque chose comme une *part* de la vérité. A l'analyse, nous dit-il, à l'examen psychanalytique, l'in vraisemblance de ce délire (*die Unwahrscheinlichkeit dieses Wahnes*) semble se dissiper (*scheint... zu zergehen*), du moins en grande partie : « pour la plus grande part » (*zum grösseren Teile*)¹.

Voilà une invraisemblance qui semble se dissiper à l'explication, *au moins pour une large part* ! Quelle est cette part ? A quoi tient ce morceau qui résiste à l'explication ? Pourquoi cette insistance sur la partie, le partage, la parti-

1. *Op. cit.* p. 212.

tion, le morceau ? Et qu'est-ce que cette partition aurait à voir avec la vérité ?

On connaît l'explication freudienne. Annoncée par ce protocole étrange, elle mobilise toute la machinerie étiologique de la psychanalyse, à commencer, bien évidemment, par les mécanismes du refoulement. Mais ne l'oublions pas, si l'explication psychanalytique du délire, de la hantise, de l'hallucination, si la théorie psychanalytique des spectres, en somme, laisse une part d'in vraisemblance inexplicée ou plutôt *vraisemblable*, porteuse de vérité, c'est que, Freud le reconnaît lui-même un peu plus loin, il y a une *vérité du délire*, une vérité de la folie ou de la hantise. Analogue à cette « vérité historique » que Freud distingue, notamment dans son *Moïse*, de la « vérité matérielle », cette vérité est refoulée ou réprimée. Mais elle résiste et *revient*, à ce titre, comme vérité spectrale du délire ou de la hantise. Elle *revient* à la vérité spectrale. Délire ou folie, la hantise n'est pas seulement hantée par tel ou tel revenant, Gradiva par exemple, mais par le spectre de la vérité ainsi refoulée. La vérité est spectrale, voilà sa part de vérité irréductible à l'explication.

Un peu plus loin, Freud tente de faire encore la part de cette part dans la hantise hallucinatoire de l'archéologue :

« Si le malade croit si fermement à son délire, cela n'advient pas (*so geschieht das nicht*) à cause d'un renversement de ses facultés de jugement et ne dérive pas de ce qui, dans son délire, est erroné (*irrig ist*). Mais tout délire contient un grain de vérité (*Sondern in jedem Wahn steckt auch ein Körnchen Wahrheit*),

quelque chose en lui mérite effectivement créance (*es ist etwas an ihm, was wirklich den Glauben verdient*) et là est la source (*die Quelle*) de la conviction du malade, justifiée dans cette mesure (*der also so weit berechtigten Überzeugung des Kranken*). Cependant cette parcelle de vérité [*dieses Wahre*, ce vrai là, la semence de vérité de la vérité] a été longtemps refoulée (*war lange Zeit verdrängt*). Quand elle parvient à la conscience, c'est sous une « forme déformée » (*in entstellter Form*), avec une force de conviction intensifiée par la compensation, et en restant attachée au substitut déformé de la vérité refoulée » (*am Entstehungersatz des verdrängten Wahren*)¹.

Pour déchiffrer l'archive de cette partition, pour lire sa vérité à même le monument de cette part, on devra prendre en compte une *prothèse*, ce « substitut déformé ». Mais une part de vérité demeure, un morceau ou un grain de vérité respirent au cœur du délire, de l'illusion, de l'hallucination, de la hantise. Voilà une figure que nous retrouvons littéralement dans le *Moïse...*, précisément quand Freud y distingue la vérité « historique » de la vérité « matérielle ». Par exemple : si Moïse fut le premier Messie et le Christ son *substitut prothétique* (*Ersatzmann*), son représentant et son successeur, eh bien, saint Paul était d'une certaine manière justifié à s'adresser comme il l'a fait aux nations (*konnte auch Paulus mit einer gewissen historischen Berechtigung den Völkern zurufen*) pour leur dire que le Messie est effectivement venu (*wirklich gekommen*) et

1. *Op. cit.* p. 225.

qu'il a été mis à mort « devant vos yeux » (*vor Euren Augen*). « Alors, dit Freud, la résurrection du Christ comprend aussi un élément de vérité historique [littéralement un morceau de vérité historique : *ein Stück historischer Wahrheit*], car il était Moïse ressuscité et derrière lui le Père originaire (*Urvater*) de la horde primitive, transfiguré et ayant pris en tant que Fils la place du Père¹. »

Ayant ainsi fait la part du vrai, pris soin d'isoler la semence de vérité dans l'hallucination de l'archéologue en proie au « spectre de midi », Freud entend confirmer cette vérité de la revenance. Il veut démontrer en illustrant. Avec l'art de ménager son suspens, comme un narrateur ou comme l'auteur d'une fiction, il nous raconte alors, à son tour, une histoire. Mais comme si c'était l'histoire d'un autre, un cas. Non pas le cas d'un patient, mais le cas d'un médecin. « Je connais un médecin »², dit-il. Le médecin avait vu un revenant. Il avait assisté au retour spectral d'une morte et pouvait en somme en témoigner. Freud venait de noter que la croyance aux esprits, aux spectres et aux âmes des revenants (*der Glaube an Geister und Gespenster und wiederkehrende Seelen*) ne devait pas être tenue pour une survivance, le simple résidu de la religion et de l'enfance. Elle reste indestructible, et indéniabie, l'expérience au cours de laquelle nous rencontrons des spectres ou les laissons venir à notre rencontre. Les gens les plus cultivés, les plus raisonnables, les plus

1. *L'homme Moïse...* Op. cit., p. 182.

2. Op. cit. p. 213.

incroyants concilient d'ailleurs facilement un certain spiritisme avec la raison. Nous connaissons toute l'intrigue freudienne au sujet de la télépathie. J'ai essayé d'en traiter ailleurs, de façon plus ou moins fictive, et je n'y reviens pas. Il s'agit ici d'une problématique analogue. Freud veut enseigner à l'aide d'un exemple : « *Ich weiss von einem Arzt* », « je connais un médecin... ». Et il nous conte, comme s'il s'agissait d'un autre, la mésaventure d'un collègue. Celui-ci se reprochait une imprudence professionnelle : elle aurait conduit à la mort une de ses malades. Plusieurs années après, il voit entrer dans son cabinet une jeune fille. Et reconnaît la morte. Il se dit alors qu'il est « vrai » (*wahr*) « que les morts peuvent revenir » (*dass die Toten wiederkommen können*). Son hallucination avait été favorisée, elle avait eu de la chance, si on peut dire : le spectre se présentait en effet comme la sœur de la défunte et souffrait aussi de la maladie de Basedow.

Et voici le coup de théâtre. Freud faisait semblant de parler d'un autre, d'un collègue. (Si j'étais à ce point immodeste, doublement immodeste, je dirais qu'il faisait ce que je fais en parlant d'un collègue, Yerushalmi, alors que je parle de moi). Freud se présente, il dit en somme « me voici » : « *Der Arzt aber, dem sich dies ereignet, war ich selbst...* », « Or le médecin auquel cela arrive, c'était moi... » Et ne manque pas d'en tirer une conclusion : il est bien placé pour ne pas refuser à l'archéologue Hanold la possibilité clinique d'un délire bref, mais aussi bien le droit à une hallucination furtive. Dès qu'un quasi-spectre fait ainsi son apparition, c'est aussi le droit à la manifestation

d'une certaine vérité (un peu spectrale, *en partie spectrale*) dans la personne d'une sorte d'*espèce* de « fantôme réel ». *L'espèce, l'aspect, le spectre*, voilà ce qui reste à voir avec la vérité, voilà de quoi spéculer avec le vrai de cette vérité.

Au fond Yerushalmi a raison. Il a su faire la part de la vérité. Freud avait ses spectres, il le confesse à l'occasion. Il nous fait part de sa vérité. Il avait les siens, et il y obéissait (Jakob Shelomoh, Moïse et quelques autres), comme Yerushalmi (Jakob Shelomoh, Sigmund Shelomoh, son Moïse et quelques autres) et moi (Jakob, Hayim, mes grand-pères Moïse et Abraham, et quelques autres).

Le discours de Freud sur l'archive, et voici la thèse des thèses, paraît donc divisé. Comme son concept de l'archive. Il prend deux formes contradictoires. C'est pourquoi nous disons, et cette déclaration pourrait toujours traduire un aveu, *mal d'archive*. De cette contradiction on doit pouvoir trouver des traces dans tout l'œuvre de Freud. Telle contradiction n'est pas négative, elle scande et conditionne la formation même du concept d'archive et du concept en général – là où ils portent la contradiction.

Si Freud a souffert du mal d'archive, si son cas relève du trouble de l'archive, il n'est pas pour rien, simultanément, dans le mal ou le trouble de l'archive que nous vivons aujourd'hui, qu'il s'agisse de ses symptômes les plus légers ou des grandes tragédies holocaustiques de notre histoire comme de notre historiographie moderne : de tous les révisionnismes détestables comme des plus légitimes, nécessaires et courageuses ré-écritures de l'histoire. Avant de rassembler et de formaliser la double postulation freu-

dienne au sujet de l'archive, je voudrais justifier les expressions françaises dont je viens de me servir : le *trouble de l'archive* et le *mal d'archive*.

Rien n'est moins sûr, rien n'est moins clair aujourd'hui que le mot d'archive. Et non seulement à cause de ces deux ordres d'*arkhé* que nous distinguons en commençant. Rien n'est plus trouble et plus troublant. Le trouble de ce qui est ici troublant, c'est sans doute ce qui trouble et brouille la vue, ce qui empêche le voir et le savoir, mais aussi le trouble des affaires troubles et troublantes, le trouble des secrets, des complots, de la clandestinité, des conjurations mi-privées mi-publiques, toujours à la limite instable entre le public et le privé, entre la famille, la société et l'Etat, entre la famille et une intimité encore plus privée que la famille, entre soi et soi. Le trouble ou ce qu'on appelle en anglais le « *trouble* » de ces vues et de ces affaires, je les nomme donc dans un idiome français encore intraduisible, pour rappeler au moins que l'archive réserve toujours un problème de traduction. Singularité irremplaçable d'un document à interpréter, à répéter, à reproduire, mais chaque fois dans son unicité originale, une archive se doit d'être idiomatique, et donc à la fois offerte et dérobée à la traduction, ouverte et soustraite à l'itération et à la reproductibilité technique.

Rien n'est donc plus trouble et plus troublant aujourd'hui que le concept archivé dans ce mot d'archive. Ce qui est plus probable, en revanche, et plus clair, c'est que la psychanalyse n'est pas pour rien dans ce trouble. Elle veut l'analyser mais elle l'accroît aussi. A nommer ici la psychanalyse,

on se réfère déjà, en tout cas, à l'archive classée, au moins provisoirement, sous le nom de « la psychanalyse », de « Freud » et de quelques autres. Autrement dit, si nous ne savons plus très bien ce que nous disons quand nous disons « archive », « Freud » n'y est sans doute pas pour rien. Mais le nom de Freud, le nom des Freud, nous l'avons assez vu, devient lui-même pluriel, donc problématique.

Le trouble de l'archive tient à un mal d'archive. Nous sommes en mal d'archive. A écouter l'idiome français, et en lui l'attribut « en mal de », être *en mal d'archive* peut signifier autre chose que souffrir d'un mal, d'un trouble ou de ce que le nom « mal » pourrait nommer. C'est brûler d'une passion. C'est n'avoir de cesse, interminablement, de chercher l'archive là où elle se dérobe. C'est courir après elle là où, même s'il y en a trop, quelque chose en elle s'anarchive. C'est se porter vers elle d'un désir compulsif, répétitif et nostalgique, un désir irrépissible de retour à l'origine, un mal du pays, une nostalgie du retour au lieu le plus archaïque du commencement absolu. Aucun désir, aucune passion, aucune pulsion, aucune compulsion, voire aucune compulsion de répétition, aucun « mal-de » ne surgiraient pour qui, d'une façon ou d'une autre, n'est pas déjà en mal d'archive. Or le principe de la division interne du geste freudien, et donc du concept freudien de l'archive, c'est qu'au moment où la psychanalyse formalise les conditions du mal d'archive et de l'archive même, elle répète cela même à quoi elle résiste ou dont elle fait son objet. Elle surenchérit. Telles seraient les *trois plus une* thèses (ou prothèses, donc). Trois d'entre

elles portent sur le concept d'archive, une autre sur le concept de concept.

1. Première thèse et première surenchère

D'une part, en effet, par la seule mais décisive conception d'une topique de l'appareil psychique (et donc du refoulement ou de la répression, selon des lieux d'inscription, et au-dedans et au-dehors), Freud a rendu possible la pensée d'une archive proprement dite, d'une archive hypomnésique ou technique, du support ou du subjectile (matériel ou virtuel) qui, dans ce qui est déjà un *espacement* psychique, ne se réduise pas à la mémoire : ni à la mémoire comme réserve consciente, ni à la mémoire comme remémoration, comme acte de ressouvenir. L'archive psychique ne revient ni à la *mnēmē* ni à l'*anámnesis*.

Mais *d'autre part*, j'ai essayé de le montrer dans *Freud et la scène de l'écriture*, cela n'empêche pas Freud, en métaphysicien classique, de tenir la prothèse technique pour une extériorité secondaire et accessoire. Malgré le recours à ce qu'il tient pour un modèle de représentation auxiliaire, il maintient invariablement un primat de la mémoire vive et de l'anamnèse dans leur temporalisation originare. D'où la surenchère archéologique par laquelle la psychanalyse, dans son mal d'archive, tente toujours de revenir à l'origine vive de cela même que l'archive perd en le gardant dans une multiplicité de lieux. Il y a là, nous n'avons cessé de le marquer ici, une tension incessante

entre l'archive et l'archéologie. Elles seront toujours proches l'une de l'autre, ressemblantes, à peine discernables dans leur co-implication, et pourtant radicalement incompatibles, *hétérogènes*, c'est-à-dire *autres quant à l'origine, en divorce quant à l'arkhé*. Or Freud a sans cesse été tenté de reconduire à l'archéologie l'intérêt original qu'il portait à l'archive psychique (le mot « *archiv* » apparaît d'ailleurs dès les *Etudes sur l'hystérie*, 1895)¹. La scène de l'excavation, le théâtre des fouilles archéologiques, voilà les lieux préférés par ce frère de Hanold. Chaque fois qu'il veut enseigner la topologie des archives, c'est-à-dire de ce qui devrait exclure ou interdire le retour à l'origine, cet amoureux des figurines de pierre propose des paraboles archéologiques. On connaît la plus remarquable et la plus précoce d'entre elles dans l'étude sur l'hystérie de 1896. Il faut encore y souligner quelques mots pour en marquer le moment à mes yeux le plus aigu. Moment et non processus, cet instant n'appartient pas au déchiffrement laborieux de l'archive. C'est l'instant quasiment extatique dont rêve Freud, quand le succès même d'une fouille doit encore signer l'effacement de l'archiviste : *l'origine alors parle d'elle-même. L'arkhé paraît à nu, sans archive. Elle se présente et se commente elle-même. « Les pierres parlent ! »* Au présent. Anamnèse sans hypomnèse ! L'archéologue alors a réussi à faire que l'archive ne serve plus à rien. Elle *arrive à s'effacer*, elle devient transparente ou accessoire

1. Comme me l'a rappelé Dany Nobus, après la conférence, et je l'en remercie, le même mot apparaît aussi dans *Zum psychischen Mechanismus des Vergleichlichkeit* (1898).

pour laisser l'*origine* se présenter elle-même en personne. En direct, sans médiation et sans retard. Sans même la mémoire d'une traduction, une fois l'intense travail de traduction réussi. Et là serait le « progrès » d'une « anamnèse ». Le temps que Freud consacre à ce long voyage dans un champ de fouilles dit aussi quelque chose d'une jouissance. Il la voudrait interminable, il la prolonge sous prétexte de pédagogie ou de rhétorique :

« Mais le rapport de la méthode dont on a ici à se servir avec la méthode plus ancienne de l'enquête *anamnésique*, j'aimerais vous le présenter en une parabole qui a pour contenu un *progrès* réalisé en fait dans un autre domaine de travail.

Admettez qu'un chercheur en voyage arrive dans une région peu connue dans laquelle un champ de ruines avec des restes de murs, des fragments de colonnes, de tablettes aux signes graphiques estompés et illisibles, éveillerait son intérêt. Il peut se contenter de regarder ce qui est étalé en plein jour, puis de questionner les habitants, peut-être à demi barbares, demeurant dans les environs, sur ce que la tradition leur a fait savoir de l'histoire et de la signification de ces restes monumentaux, de consigner leurs informations et de continuer son voyage. Mais il peut aussi procéder autrement ; il peut avoir apporté avec lui pioches, pelles et bêches, il peut déterminer les habitants à travailler avec ces outils, s'attaquer avec eux au champ de ruines, déblayer les gravois et à partir des restes visibles mettre à découvert l'enseveli. *Si le succès récompense son travail, les trouvailles se commentent d'elles-mêmes* ; les restes de murs appartiennent à l'enceinte d'un palais ou d'une trésorerie, à partir des ruines de

colonnes un temple se complète, les inscriptions trouvées en grand nombre, bilingues dans les cas heureux, dévoilent un alphabet et une langue, et le déchiffrement et la traduction de ceux-ci donnent des renseignements insoupçonnés sur les événements des premiers âges, à la mémoire desquels ces monuments ont été édifiés. *Saxa loquuntur!*¹ »

2. Deuxième thèse et deuxième surenchère

D'une part, l'archive est rendue possible par la pulsion de mort, d'agression et de destruction, c'est-à-dire aussi bien par la finitude et par l'expropriation originaires. Mais au-delà de la finitude comme limite, il y a, disions-nous plus haut, ce mouvement proprement *in-fini* de destruction radicale sans lequel ne surgirait aucun désir ou mal d'archive. Tous les textes de la famille et de l'époque de *Au-delà du principe de plaisir* expliquent au fond pourquoi il y a de l'archivage et pourquoi la destruction anarchivante appartient au processus de l'archivage et produit cela même qu'elle réduit, parfois en cendres, et au-delà.

Mais *d'autre part*, au même moment, en métaphysicien classique et en *Aufklärer* positiviste, en savant critique d'une époque passée, en « *scholar* » qui ne veut pas parler aux fantômes, Freud prétend ne pas croire à la mort et

1. « Sur l'étiologie de l'hystérie » (1896), tr. fr. par J. Altounian et A. Bourguignon, dans *Œuvres Complètes* sous la direction de J. Laplanche, T. III, PUF, p. 150 (je souligne). Plus loin, la parabole devient « comparaison avec la fouille d'un champ de ruines stratifié » (p. 157).

surtout à l'existence virtuelle de l'espace spectral que pourtant il prend en compte. Il le prend en compte pour en rendre compte, et il entend n'en rendre compte ou n'en rendre raison qu'en le réduisant à autre chose que lui, c'est-à-dire à autre chose que l'autre. Il veut expliquer et réduire la croyance au fantôme. Il veut penser la part de vérité de cette croyance, mais il croit qu'on ne peut pas ne pas y croire et qu'on doit ne pas y croire. Le croire, le phénomène radical de la croyance, seul rapport possible à l'autre en tant qu'autre, n'a finalement aucune place possible, aucun statut irréductible dans la psychanalyse freudienne. Que pourtant il rend possible. D'où la surenchère archéologique d'un retour à la réalité, ici à l'effectivité originelle d'un sol de perception immédiate. Un sol plus profond et plus sûr que celui de l'archéologue Hanold. Plus archéologique encore. Le paradoxe prend une forme saisissante, proprement hallucinante, au moment où Freud se voit bien obligé de laisser les fantômes parler pendant le temps des fouilles archéologiques mais finit par les exorciser au moment de dire enfin, le travail achevé (en tout cas supposé tel), « les pierres parlent ! » Il croit les exorciser à l'instant où il les laisse parler, pourvu que ces spectres parlent, croit-il, au figuré. Comme des pierres, rien que ça...

3. Troisième thèse et troisième surenchère

D'une part, nul mieux que Freud n'a éclairé ce que nous avons appelé le principe archontique de l'archive, ce qui

en elle suppose non l'*arkhé* originaire mais l'*arkhé* nomologique de la loi, de l'institution, de la domiciliation, de la filiation. Nul mieux que lui n'a analysé, c'est-à-dire aussi déconstruit l'autorité du principe archontique. Nul mieux que lui n'a montré comment ce principe archontique, c'est-à-dire paternel et patriarcal, ne se posait qu'à se répéter et ne revenait pour se reposer que dans le parricide. Il revient au parricide refoulé ou réprimé, dans le nom du père comme père mort. L'archontique, c'est au mieux la prise du pouvoir de l'archive par les frères. L'égalité et la liberté des frères. Une certaine idée encore vivace de la démocratie.

Mais *d'autre part*, dans la vie comme dans les œuvres, dans ses thèses théoriques comme dans la compulsion de sa stratégie institutionnalisante, Freud a répété la logique patriarcale. Il a déclaré, dans *L'homme aux rats* notamment, que le droit patriarcal (*Vaterrecht*) marquait le progrès civilisateur de la raison. Il en a même rajouté dans la surenchère patriarcal, là même où tous ses héritiers, les psychanalystes de tous les pays, se sont unis comme un seul homme pour le suivre et faire monter les enchères. Au point que certains peuvent se demander si, des décennies après sa mort, ses fils, autant de frères, peuvent encore parler en leur propre nom. Ou si sa fille fut jamais en vie (*Zoé*), autre chose qu'un phantasme ou un spectre, une *Gradiva rediviva*, une Gradiva-Zoé-Bertgang de passage au 19 de la Berggasse.

Post-scriptum

Par chance, j'écrivis ces derniers mots au bord du Vésuve, tout près de Pompéi, il y a moins de huit jours. Comme chaque fois que je reviens à Naples, depuis plus de vingt ans, je pense à elle.

Qui, me dis-je cette fois, qui mieux que Gradiva, la *Gradiva* de Jensen et de Freud, pourrait illustrer cette surenchère dans le mal d'archive ? L'illustrer là où elle n'est plus propre à Freud et à ce concept d'archive, là où elle marque dans sa structure même (ceci serait une dernière *thèse supplémentaire*) la formation de tout concept, l'histoire même de la conception ?

Quand il veut expliquer la hantise de l'archéologue par une logique du refoulement, au moment même où il précise qu'il veut y reconnaître une semence ou une parcelle de vérité, Freud prétend encore mettre à jour une origine

plus originaire que celle du spectre. Et dans la surenchère, il veut être un archiviste plus archéologue que l'archéologue. Et, bien sûr, plus près de la cause ultime, meilleur étiologue que son romancier. Il veut exhumer une *impression*, il veut exhiber une *empreinte* plus archaïque que celle autour de laquelle s'affairent les autres archéologues de toute sorte, ceux de la littérature et ceux de la science objective classique, une empreinte chaque fois singulière, une impression qui ne soit presque plus une archive mais se confonde presque avec la pression du pas qui laisse sa marque encore vivante sur un support, une surface, un lieu d'origine. Quand le pas vient faire encore un avec le subjectile. A l'instant où l'archive imprimée ne s'est pas encore détachée de l'impression première dans son origine singulière, irréproductible et archaïque. A l'instant où l'empreinte n'est pas encore laissée, abandonnée par la pression de l'impression. A l'instant de l'auto-affection pure, dans l'indistinction de l'actif et du passif, d'un touchant et du touché. Une archive qui se confondrait en somme avec l'*arkhé*, avec l'origine dont elle n'est pourtant que le *type*, le *tupos*, la lettre ou le caractère itérable. Une archive sans archive, là où, tout à coup indiscernable de l'impression de son empreinte, le pas de Gradiva parle de lui-même ! Or c'est exactement ce dont rêvait Hanold dans son désir d'archéologue désenchanté, au moment où il attendait la venue du « spectre de midi ».

Hanold souffre du mal d'archive. Il a épuisé la science de l'archéologie. Il était, dit le roman, passé maître dans l'art de déchiffrer les graffiti les plus indéchiffrables, les

plus énigmatiques (*in der Entzifferung schwer enträtselbarer graffiti*). Mais il en avait assez de sa science et de sa compétence. Son désir impatient s'insurgeait contre leur positivité comme devant la mort. Cette science même était passée. Ce qu'elle enseignait, se disait-il, c'est une intuition archéologique sans vie (*eine leblose archäologische Anschauung*). Et au moment où Pompéi revient à la vie, quand les morts se réveillent (*die Toten wachen auf, und Pompeji fing an, wieder zu leben*), Hanold comprend tout. Il comprend pourquoi il a traversé Rome et Naples. Il commence à *savoir* (*wissen*) ce qu'il ne savait pas alors, à savoir sa « pulsion » ou son « impulsion intime ». Et ce savoir, cette compréhension, ce déchiffrement du désir intérieur de déchiffrer qui l'a encore conduit à Pompéi, tout cela lui revient dans un acte de mémoire (*Erinnerung*). Il se rappelle qu'il est venu pour voir s'il pourrait retrouver ses traces, les traces du pas de Gradiva (*ob er hier Spuren von ihr auffinden könne*).

Or voici une précision dont on ne tient jamais compte, ni dans la lecture de Jensen, ni dans celle de Freud, et cette précision confond plutôt qu'elle ne distingue : Hanold est venu chercher ces traces au sens littéral (*im wörtlichen Sinne*). Il rêve de faire revivre. Il rêve plutôt de revivre lui-même. Mais de revivre l'autre. De revivre la pression ou l'impression singulière que le pas de Gradiva, le pas lui-même, le pas de Gradiva elle-même, ce jour-là, cette fois, à cette date, en ce qu'il eut d'inimitable, a dû laisser dans la cendre. Il rêve ce lieu irremplaçable, la cendre même, où l'empreinte singulière, comme une signature, se dis-

tingue à peine de l'impression. Et c'est alors la condition de singularité, l'idiome, le secret, le témoignage. C'est la condition pour l'unicité de l'imprimante-imprimée, de l'impression et de l'empreinte, de la pression et de sa trace, à l'instant unique où elles ne se distinguent pas encore l'une de l'autre, faisant à l'instant un seul corps du pas de Gradiva, de sa démarche, de son allure (*Gangart*) et du sol qui les porte. La trace ne se distinguerait plus de son support. Cette pression-ci et cette empreinte-ci ne se distinguant plus entre elles, elles diffèrent dès lors de toute autre impression, de toute autre empreinte et de toute autre archive. Il faudrait donc retrouver au moins cette empreinte (*Abdruck*) distincte de toutes les autres – mais cela suppose et la mémoire et l'archive, l'une et l'autre comme la même, à même le même subjectile dans le champ de fouilles. Il faudrait la ressusciter là où, en un lieu absolument sûr, en une place irremplaçable, elle retient toujours à même la cendre, ne s'en étant pas encore détachée, la pression du pas si singulier de Gradiva.

C'est ce que l'archéologue Hanold entend en un sens littéral par le sens littéral. « Au sens littéral » (*im wörtlichen Sinne*), dit le récit :

« Une autre pensée surgit pour la première fois (*zum ersten mal*) à sa conscience : sans comprendre lui-même son impulsion intime, il était parti pour l'Italie, l'avait traversée, brûlant Rome et Naples, jusqu'à Pompéi, afin de voir s'il pouvait retrouver ses traces. Et ceci au sens littéral (*im wörtlichen Sinne*), car de son pas si singulier elle avait dû laisser derrière elle, dans

la cendre, distincte de toutes les autres, une empreinte (*Abdruck*) de la pointe de ses pieds.¹ »

Cette unicité ne résiste pas. Son prix est infini. Mais infini dans la mesure immense, incommensurable, où elle reste introuvable. La possibilité de la trace archivante, cette simple possibilité, ne peut que diviser l'unicité. En séparant l'impression de l'empreinte. Car cette unicité n'est même pas un présent passé. Elle n'aurait été possible, on ne peut en rêver après coup que dans la mesure où son itérabilité, c'est-à-dire sa divisibilité immanente, la possibilité de sa fission, la hantait dès l'origine. La mémoire fidèle d'une telle singularité ne peut être que livrée au spectre.

La fiction est-elle ici en reste ? Est-elle en défaut de savoir ? Jensen en savait-il moins que Freud² ? Et Hanold ?

1. *Op. cit.* p. 205 « ...im wörtlichen Sinne, denn bei ihrer besonderen Gangart musste sie in der Asche einen von allen übrigen sich unterscheidenden Abdruck der Zehen hinterlassen haben ».

2. Cette question, on le sait, Freud ne manque pas de l'aborder. Selon une stratégie parfois déconcertante, il lui fait droit en plus d'un lieu sous sa forme générale, mais aussi sur cet exemple-ci dans son texte sur la *Gradiva* de Jensen. Car celui-ci, note-t-il, propose une étiologie et une généalogie du « délire » de Hanold. Tiennent-elles devant la science ? Après avoir proposé, de façon provocante et délibérément surprenante, de renverser les termes (c'est la science qui ne tient pas devant la fiction), Freud complique les choses. Il propose de s'allier, comme le savant d'une nouvelle science, et beaucoup mieux armée, au romancier. Celui-ci ne sera pas seul si « l'auteur de cette étude peut qualifier ses travaux de scientifiques » et s'il peut sortir de son isolement provisoire. Une note de 1912 prend acte de ce que cet isolement est en train de prendre fin : « Le "mouvement psychanalytique" dont il fut le

Autour de ce compte secret, on peut toujours rêver. La spéculation commence là – et la foi. Mais du secret lui-même, il ne peut pas y avoir d'archive, par définition. Le secret, c'est la cendre même de l'archive, le lieu où il n'y a même plus de sens à dire « la cendre même » ou « à même la cendre ». Il n'y a aucun sens à chercher le secret de ce que quiconque a pu savoir. *A fortiori* un personnage, Hanold l'archéologue.

Voilà ce qu'atteste cette littérature. Voilà donc un témoignage singulier, la littérature même, héritière échappée – ou émancipée – de l'Écriture sainte. Voilà ce qu'elle nous donne à penser : le secret inviolable de *Gradiva*, de Hanold, de Jensen, puis de Freud – et de quelques autres. Au-delà de toute enquête possible et nécessaire, on se demandera toujours ce que Freud (par exemple), ce que tout « *careful concealer* » a pu vouloir garder secret. On se demandera ce qu'il a pu garder de son droit inconditionnel au secret, tout en brûlant du désir de savoir, de faire savoir et d'archiver cela même qu'il dissimulait à jamais. De ce qui se dissimulait ou de ce qu'il dissimulait encore au-delà de l'intention de dissimuler, de mentir ou de par-jurer.

promoteur a depuis lors pris une grande amplitude et ne fait que s'étendre » (*Op. cit.*, p.188-189 et suiv). La même question est relancée d'un autre point de vue au ch. IV qui se termine sur le bord d'une évidence oubliée en chemin : « Mais arrêtons-nous, sans quoi nous risquerions d'oublier que Hanold et Gradiva ne sont que les créations du poète » (*Op. cit.* p. 244). Ailleurs, d'un autre point de vue, nous aborderons plus tard ces textes-ci et ces questions de surenchère méta-interprétative.

On se demandera toujours ce qu'il a pu, dans ce mal d'archive, brûler. On se demandera toujours, à partager en compassion ce mal d'archive, ce qui a pu brûler de ses passions secrètes, de sa correspondance ou de sa « vie ». Brûler sans lui, sans reste et sans savoir. Sans réponse possible, spectrale ou non, en deçà ou au delà d'une répression, sur l'autre bord du refoulement, l'originnaire ou le secondaire, sans un nom, sans le moindre symptôme, et sans même une cendre.

Naples, 22-28 mai 1994

Table

Exergue.....	19
Préambule.....	45
Avant-Propos.....	55
Thèses.....	129
Post-scriptum.....	149

Achévé d'imprimer le 10 mars 1995
pour le compte des éditions Galilée
par l'Imprimerie Floch à Mayenne,
l'édition originale de *Mal d'Archive*
est tirée à quatre mille cinq cents
exemplaires sur vergé ivoire.

Dépôt légal : mars 1995. N° d'impression : 37344

Bibliothèque 18/99/13167(4)

Prière d'insérer



Pourquoi élaborer aujourd'hui un *concept de l'archive* ? Dans une telle et même configuration, à la fois technique et politique, éthique et juridique ?

L'horizon de cette question, cet essai le désigne discrètement, tant son évidence brûle. Les désastres qui marquent cette fin de millénaire, ce sont aussi des *archives du mal* : dissimulées ou détruites, interdites, détournées, « refoulées ». Leur traitement est à la fois massif et raffiné au cours de guerres civiles ou internationales, de manipulations privées ou secrètes. On ne renonce jamais, c'est l'inconscient même, à s'approprier un pouvoir sur le document, sur sa détention, sa rétention ou son interprétation. Mais à qui revient en dernière instance l'autorité sur l'institution de l'archive ? Comment répondre des rapports entre l'aide-mémoire, l'indice, la preuve et le témoignage ? Pensons aux débats autour de tous les « révisionnismes ». Pensons aux séismes de l'historiographie, aux bouleversements techniques dans la constitution et le traitement de tant de « dossiers ».

Ne faut-il pas commencer par distinguer l'archive de ce à quoi on la réduit trop souvent, notamment l'expérience de la *mémoire* et le retour à l'*origine*, mais aussi l'*archaïque* et l'*archéo-*

logique, le souvenir ou la fouille, bref la recherche du temps perdu ? Extériorité d'un lieu, mise en œuvre topographique d'une technique de consignation, constitution d'une instance et d'un *lieu d'autorité* (l'archonte, l'*arkheion*, c'est-à-dire souvent l'Etat, et même un Etat patriarcal ou fratriarcal), telle serait la condition de l'archive. Celle-ci ne se livre donc jamais au cours d'un acte d'anamnèse intuitive qui ressusciterait, vivante, innocente ou neutre, l'originalité d'un événement.

Deux fils conducteurs s'entrelacent alors. Comme l'indique le sous-titre (« Une impression freudienne »), la psychanalyse *devrait* appeler une révolution au moins potentielle dans la problématique de l'archive. Elle ne privilégie pas par hasard les figures de l'empreinte et de l'imprimerie. S'installant souvent dans la scène de la fouille archéologique, son discours porte d'abord sur le stockage des « impressions » et le chiffage des inscriptions, mais aussi sur la censure et le refoulement, la répression et la lecture des enregistrements. Encore faut-il suivre, dans le texte de Freud, les tensions, les contradictions, les apories – et des « inégalités de développement » qui sont aussi techniques et politiques. Dans une mesure à déterminer, l'institution et le projet théorique de la psychanalyse, ses représentations topiques et économiques de l'inconscient appartiennent à un moment dans l'histoire de la technique, et d'abord aux dispositifs ou aux rythmes de ce qu'on appelle confusément la « communication ». Quel avenir pour la psychanalyse à l'ère du courrier électronique, de la carte téléphonique, des multimédia et du CDrom ? Comment parler d'une « communication des archives » sans traiter d'abord de l'archive des « moyens de communication » ?

Point d'archive sans l'espace institué d'un lieu d'impression. Au dehors, à même quelque support, actuel ou virtuel. Que devient alors l'archive quand elle s'inscrit à même le corps dit propre ? Par exemple selon une *circoncision*, dans sa lettre ou dans ses figures ?

Indissociable, un autre fil conducteur suit donc ici le trajet d'une discussion avec le grand historien américain du judaïsme, Yerushalmi, notamment autour de deux livres, *Zakhor, histoire juive et mémoire juive* et *Le Moïse de Freud, Judaïsme terminable et interminable*. Car une grande « question juive » traverse la psychanalyse. Celle-ci reste-t-elle une « science juive », comme on l'a souvent dit pour l'en accuser, avant, pendant et après le nazisme ? Comment interpréter les stratégies de Freud devant un procès qui s'organisa, on le sait, dès la naissance de la psychanalyse ? On ne répondra pas à ces questions tant qu'on n'aura pas défini, « à supposer que cela soit connaissable », rappelle Yerushalmi, ce que veut dire « juif » et ce que veut dire « science ».

Avec Freud, sans Freud, parfois contre lui, *Mal d'archive* rappelle sans doute un symptôme, une souffrance, une passion : l'archive du mal mais aussi ce qui ruine, déporte ou emporte jusqu'au principe d'archive, à savoir le mal radical. Se lève alors infinie, hors de proportion, toujours en instance, « en mal d'archive », l'attente sans horizon d'attente, l'impatience absolue d'un désir de mémoire.