

Giulio Gorla

Archeologia come effetto a ritroso

ABSTRACT: *The concept of archaeology is one of the main issues in Michel Foucault's critical thought. This concept served as the theoretical framework for an intellectual collaboration that emerged between the 1960s and 1970s in Italy among Italian writers (Calvino and Celati), historians (Ginzburg), and philosophers (Melandri) of the time, stemming from a journal project dedicated specifically to the archaeology. Starting from this intellectual episode, our article aims firstly to highlight whether the issue of archaeology acquired a specific characterization in the Italian debate, particularly on a speculative and problematic level. This will allow us to investigate the type of logical-semiotic operation upon which the production of meaning depends: what does it mean to act as an origin? Is the origin merely the space from which meaning projects forward, or is it what it is because of a retroreflection of meaning?*

KEYWORDS: *Archaeology, Reflection, Transcendental, Melandri.*

1. Archeologia come gesto del sapere

Tra le pagine che hanno segnato il Novecento filosofico, archeologia e genealogia hanno preparato il terreno, spesso all'unisono altre volte in reciproca dissonanza, su cui si è imposta una frattura decisiva che ha risparmiato poco o nulla dell'enciclopedia dei saperi. Si tratta di ciò che, con espressione efficace, Catherine Malabou ha definito la *trasformazione del trascendentale*¹. In breve, si intende così il fatto che il rapporto tra categorie e oggetti, tra condizioni di possibilità ed esperienza cambia fisionomia, perdendo la consistenza *stabile* e *fermissima* di un rapporto tra piani distinti e subordinati per accedere alla dimensione della storicità. Vittima principale di questo "delitto" metafisico è il soggetto. Conquistando via via la sua posizione di soggetto di verità, in quanto detentore di quel rapporto con il mondo nella veste fornita in serie da *Cogito, Io penso, Sostanza-Soggetto, intenzionalità operante (fungierend)*, esso si trova così, ad un tempo, a dover riconoscere sempre più vistosamente il processo soggiacente alla propria costituzione. Nulla di particolarmente originale nella ricostruzione di Malabou, a dire il vero; non lo è il punto di partenza che la filosofa francese, sulla

1 Malabou 2020, 167 e sgg.

scorta di Foucault, trova nella taglia funzionale, trasparente e quasi impalpabile della soggettività così com'è delineata da Kant nella prima *Critica* e - va aggiunto - soprattutto nei Paralogismi della ragione dialettica². Che sia o meno un tragitto lineare quello che porta la critica a sposarsi con la storicità - come scriveva Foucault riprendendo, tra l'altro, proprio la domanda kantiana di *Che cos'è Illuminismo?* - non è questo il nostro problema. Quello che invece vogliamo riprendere è il gesto che esprime al meglio il progetto critico del sapere e che si può racchiudere in una singola questione: come far valere il peso dei presupposti? Osserva Malabou, infatti, che archeologia e genealogia non incarnano affatto la costruzione di una genesi. Ciò che entrambe fanno proviene da un difetto di fondazione, da intendere però non al modo di una mancanza da riempire o un fallimento a cui porre rimedio, bensì come il vuoto che appartiene alla struttura di ogni pretesa fondativa. Dietro queste parole è chiaro il riferimento alla declinazione foucaultiana di questi concetti. Verità, oggettività, giustizia sono tutte figure evanescenti, che avrebbero potuto essere disegnate in altro modo e in altra forma, come peraltro in passato sono state³. Così, condizionati nella figura di verità in cui risultiamo costretti, diventiamo consapevoli che quella figura poteva essere altrimenti. Ridotto all'osso, l'insegnamento di Foucault corrisponde pienamente ai termini anzidetti: fare i conti con i condizionamenti dei dispositivi non è che un modo per far valere il peso dei presupposti. Questa chiave di lettura emerge in maniera preponderante anche in una serie di lavori apparsi in Italia a partire dalla fine degli anni Sessanta e dedicati al tema dell'archeologia delle scienze umane; alcuni di questi furono prevalentemente legati al dialogo con l'opera foucaultiana che si andava diffondendo proprio in quegli anni, altri invece se ne resero fin da subito più autonomi⁴. Tra questi ultimi un esempio significativo è rappresentato dal progetto di una rivista a noi pervenuto col nome *Alì Babà*, che raccolse una serie di intellettuali e studiosi di varia estrazione. Il centro di quella discussione, infatti, più che da ogni altro aspetto venne occupato dallo statuto epistemico del gesto archeologico, nella consapevolezza da parte di tutti i protagonisti del legame tra la regressione che a quel gesto appartiene costitutivamente e una temporalità non lineare, non progressiva, bensì retroflessa e in questa veste produttiva di effetti di senso. È anticipato così nella maniera più diretta il motivo che giustifica ai nostri occhi una breve ripresa di quella discussione: non un intento ricostruttivo, perseguito già egregiamente in passato, quanto piuttosto il proponimento di collocare il gesto critico e archeologico ora anticipato entro una forma del sapere ad esso conforme e di cui merita essere indagata l'articolazione.

2 Basti qui il riferimento a un brano piuttosto noto e tuttavia non sempre tenuto nella dovuta considerazione: "Tramite questo io, o egli, o esso (la cosa) che pensa, non viene rappresentato altro che un soggetto trascendentale dei pensieri = x", Kant, A 346 / B 404.

3 Foucault 1977, 32. Per una efficace presentazione del binomio archeologia-genealogia si veda Leoni 2009, 47-66.

4 Cf. Chignola 2011, 244-250.

2. 'Alì Babà': archeologia *contra* umanesimo

Annoverabile tra le prime testimonianze del rapporto di Foucault con il panorama italiano coevo, il progetto di rivista *Alì Babà*, imbastito tra il 1968 e il 1972 da un gruppo di intellettuali italiani (alcuni già molto noti, altri che lo diventeranno presto), offre lo spunto per tornare a considerare il progetto dell'archeologia cogliendone la funzione-spia rispetto al problema critico preponderante nel corso della modernità filosofica relativo alla costituzione del senso. La discussione avviata a Bologna nell'autunno del 1968 tra Calvino, Celati, Neri, Carlo Ginzburg e Melandri ebbe il suo unico esito concreto in quattro articoli usciti postumi o in sedi autonome. L'impresa editoriale tramontò infatti nel giro di pochi anni, restando senza un titolo definitivo, giacché lo stesso nome 'Alì Babà', proposto in una lettera del 1970 da Celati, non sarà più ripreso dagli altri membri⁵. *Naufragium feci, bene navigavi*: se il progetto editoriale naufragò, però, a noi restano i protocolli delle discussioni preparatorie, che si devono in particolare alla mano di Celati⁶. Ne traiamo che l'ambito di riferimento per gli autori è senza dubbio quello letterario, assunto nei termini di una enciclopedia dei *topoi* del sapere, come "luogo dei fondamenti mitici dell'operare umano"⁷. Non si tratta, cioè, di proporre un modello di letteratura specifico, quanto piuttosto di considerare l'orizzonte dei fatti letterari al modo di una cosmologia unitaria, da cui derivano le forme di discorso umano e in cui trovano spiegazione gli usi dell'immaginario e dei segni culturali. Si intrecciano così diversi aspetti; se da un lato è la vocazione mitopoietica della letteratura ad essere messa al centro dell'attenzione, dall'altro quest'ultima è intesa come una sorta di *atlante* del repertorio narrativo⁸, con il quale l'umanità può raccontarsi ordinando eventi ed azioni seguendo una forma enciclopedica con una ispirazione accumulativa, carnevalesca, inevitabilmente dispersiva e finanche paranoica dei saperi. Quello che è stato un tratto dell'enciclopedismo almeno fino al Seicento ritorna nelle letterature contemporanee (Joyce, Céline, Gadda sono gli esempi di Citati) nella veste di *esperimento critico*, come proposta dissacratoria nei confronti dei saperi, dei linguaggi e delle forme epistemiche. L'orizzonte letterario diventa così contaminazione enciclopedica, accumulo satirico delle possibilità linguistiche di una certa epoca a partire da cui sviluppare una distanza critica. Così per questi autori si pone inizialmente il problema della storia e della archeologia, del rapporto tra soggettività e temporalità. Fu però lo stesso Celati, dopo un primo avvio, a rianimare in seguito la discussione attraverso una lettera dove il meccanismo archeologico veniva inteso come leva per forzare da un lato il continuismo a cui la storiografia sottoponeva l'oggetto storico e dall'altro l'arte retorica che, attraverso

5 Si tratta di una vicenda sulla quale ha avuto il merito di gettare luce Giorgio Agamben. Cf. Agamben 2004, XXXI-XXXV.

6 I documenti in questione e le testimonianze degli autori coinvolti sono raccolte nel fascicolo della rivista *Riga*. Cf. Barengi e Belpoliti 1998.

7 "Protocollo di una riunione", in Barengi e Belpoliti 1998, 57.

8 L'espressione "atlante letterario" viene proposta da Calvino nel testo che avrebbe dovuto presentare la rivista. Cf. Calvino 1995, 323.

il procedimento metaforico, ritiene di poter disconoscere le discontinuità e così identificare “il qui con l’altrove, l’io con l’altro”⁹. In sintesi, l’alternativa che sempre più chiaramente andava offrendosi era: archeologia *contra* poetica umanistica. L’oggetto archeologico produce un effetto di straniamento giacché presenta un residuo di senso inesauribile all’interno dell’apertura al mondo operata dall’intenzionalità. In ultima istanza, esso risulta come ciò che non *ci* appartiene né *ci* può appartenere; al contrario, l’umanesimo, inteso in quel contesto come orizzonte antropocentrico di comprensione dell’esperienza e delle relazioni tra uomo e mondo, è “l’appartenenza a noi come specie, all’uomo o a qualsiasi sua incarnazione metafisica di tutto ciò che è nel mondo, perché tutto è umanizzabile”¹⁰. In un contesto diverso, diversi anni dopo, scriverà qualcosa di simile Michel de Certeau. In *Storia e psicoanalisi*, testo del 1987, riferendosi all’archeologia foucaultiana egli ne rintraccerà la culla teorica nella *stanchezza* per “la monotonia del commento”¹¹. Il commento interroga il discorso su ciò che esso ha detto e fatto, presupponendo che sempre vi sia un residuo non formulato del pensiero che il linguaggio ha lasciato in ombra. Così facendo, si presuppone un inesauribile capitale di intenzioni, che giace sotto le parole e i testi, più ampio anche dei pensieri consapevoli che tra quelle parole hanno fatto da collante. Il commento non fa altro che tradurre in formulazioni inedite il residuo implicito del significato, come un tesoro nascosto nel passato che l’interprete misura e ritrova. Questa *tautologia* del commento corrisponde in fondo al tratto della poetica umanistica che Celati metteva in questione. Per cogliere, però, le ragioni di questa evidente istanza anti-umanistica è necessario ora un passo a lato.

3. Il trascendentale in discussione: *cogito*, segno e indizio.

Nel 1967 e nel 1970 sulla rivista letteraria bolognese *Lingua e stile* Enzo Melandri dedica due articoli all’archeologia delle scienze umane di Foucault. Entrambi dedicati a *Le parole e le cose*, essi offrono senz’altro lo spunto e almeno inizialmente lo sfondo di riferimento per la discussione sull’archeologia che si svolgerà tra Calvino, Celati e Neri.

Nell’articolo del 1967, in particolare, la lente utilizzata è rivolta alla modalità d’uso dei segni e al mutamento storico a cui sono soggetti i modi di significazione. Non tanto quindi una definizione di cosa sia segno, quanto una disamina dei fattori che intervengono nell’utilizzo dei segni. D’altra parte, in un’intervista apparsa nel 1969 in Italia, lo stesso Foucault osservava che per la formazione della prospettiva archeologica era stata determinante “l’inquietudine dinanzi alle condizioni formali che possono far sì che la significazione appaia”¹². Non stupisce dunque che l’inquietudine espressa da Foucault potesse incontrare una sensibilità

9 “Ultime lettere senza conclusione [Sull’archeologia]”, Barengi e Belpoliti 1998, 154.

10 Barengi e Belpoliti 1998, 154.

11 de Certeau 2006, 140.

12 Foucault 1969, 94.

convergente da parte di Melandri, la cui interpretazione offerta anni prima del *Denkweg* husserliano si era segnalata in particolare per l'utilizzo della storicità, in particolare tramite l'articolazione genetico-costitutiva della coscienza, come perno per restituire un'immagine della fenomenologia piuttosto lontana dal presunto solipsismo trascendentale¹³. In particolare, agli occhi di Melandri si fa valere l'idea che si diano formazioni di senso le quali sempre circondano e anticipano il rapporto che l'uomo intrattiene con il mondo e con il linguaggio. A partire da questo orizzonte intenzionale, allora, il passo di Foucault viene colto come diretto non semplicemente alle condizioni in cui il senso appare, ma al "quadro pluralistico"¹⁴ dell'analisi, come Melandri stesso definisce le modalità di utilizzo dei segni che si sviluppano diacronicamente pur restando tali anche sincronicamente. Traducendo la questione nei termini propri di *Le parole e le cose*: vi sono diverse età semiologiche che però in qualche modo restano attuali, prolungandosi e conservandosi anche negli assetti segnici successivi. C'è qui un primo aspetto del concetto di archeologia che si radicherà anche nella prospettiva del filosofo italiano¹⁵. Essa ha il compito di rendere espliciti i codici di una cultura o di una civiltà, gli elementi cioè, per lo più inconsapevoli, che ne regolano il linguaggio e l'immaginazione, i miti, i comportamenti rituali, le istituzioni, le tecniche, gli scambi materiali.¹⁶ Fino a qui, in fondo, siamo al motivo che ha più volte portato Foucault a richiamarsi al testo di Kant *I progressi della metafisica*, dove alla parola "archeologia" viene assegnato un preciso significato in relazione alla possibilità di stilare un progresso nell'avvicinarsi storico delle filosofie¹⁷. Anche per Kant, in qualche modo, si pensa soltanto ciò che si può pensare. Rispetto a quest'ottica, però, Foucault eredita e attiva un sostanzioso allargamento della serie di condizioni necessarie a collocare il pensiero umano. Non solo quindi le categorie dell'intelletto, ma insieme anche le istituzioni e le positività di vario genere, i riti e i meccanismi economici. Fare la storia del mondo significa fare la storia di tutto il mondo *in atto* e di tutto quello che questo mondo riattualizza del passato. Ecco il senso di quel *pluralismo* sincronico che si trova nelle parole di Melandri.

C'è però un secondo punto che, seguendo l'analisi del filosofo bolognese, bisogna osservare. Esso deriva da una domanda tanto semplice quanto decisiva: come avviene la pratica archeologica? Per spiegare un determinato sistema di segni (un codice), una teoria prevede l'uso di un altro codice, di secondo ordine, al quale viene attribuito un misterioso potere esplicativo. L'archeologia rovescia questo schema; essa si prefigge di "rendere l'esplicazione del fenomeno immanente alla sua descrizione"¹⁸. Non vi sono dunque – prosegue Melandri – dislivelli meta-teorici, semplicemente perché nella pratica archeologica foucaultiana il trascen-

13 Sulla lettura di Husserl offerta da Melandri si veda Besoli 2018, 151-192.

14 Melandri 1967, 77.

15 Su questo si misura anche la sua distanza dallo strutturalismo, un elemento che non passa inosservato agli occhi dello stesso Melandri. Cf. Melandri 1967, 94.

16 Melandri 1967, 78.

17 Kant 1977, 157.

18 Melandri 1967, 78.

dentale (le condizioni di possibilità) è *identificato* all'empirico. Identificato, non identico; l'accento sulla dimensione del *facere*, della prassi e dell'agire, in questo caso, non è un elemento di contorno. In questo senso, ciò che l'archeologia fa emergere non è una struttura, ma semmai uno strutturarsi. Non un trascendentale, ma un divenire trascendentale da parte dell'empirico e un divenire empirico da parte del trascendentale. Queste espressioni rivelano un doppio significato. Esse mostrano, da un lato, il continuo rovesciarsi della condizione nel condizionato e, viceversa, del condizionato nella condizione; dall'altro, l'avvicendamento tra piano trascendentale e piano empirico configura un orizzonte della prassi privo di intenzionalità originaria e costituito, al contrario, da un insieme di forze e oggettività a cui altre forze e altri corpi sono assoggettati. Il metodo foucaultiano – conclude Melandri – va apprezzato “per il suo intrinseco potere di demistificazione”¹⁹ che intreccia due assi correlativi, eppure non del tutto simmetrici: semiologia da un lato ed ermeneutica dall'altro²⁰.

Questo doppio binario viene ripreso due anni più tardi in un articolo pubblicato poi nel 1970, dopo la pubblicazione de *La linea e il circolo* nel 1968. Significativamente a prendere ora maggiore spazio è il movimento regressivo verso il rimosso. Di questo procedimento Melandri tratta già nel capitolo di apertura de *La linea e il circolo*, descrivendolo in questo modo: “Esso consiste nel risalire la genealogia finché non si giunga a monte della biforcazione in conscio e inconscio del fenomeno in questione (...) Si tratta dunque di una *regressione*: non però all'inconscio come tale, bensì a ciò che lo ha reso inconscio – nel senso dinamico di rimosso”²¹. Ad esempio, la foucaultiana *Storia della follia* configura “una archeologia del silenzio”, quel silenzio a cui la ragione ha condotto la follia a partire dal XVI secolo e che pone il problema di come la ragione possa dire l'altro da sé senza ridurlo ai propri schemi epistemici e al proprio linguaggio. Le parole di Melandri, però, mostrano che la regressione archeologica si spinge oltre, precisamente fino a quella soglia che separa ragione e follia, conscio e inconscio, senza che essa possa essere risolta in una pura e semplice dimensione storiografica. È un problema squisitamente ermeneutico quello che si para di fronte: la “generalizzabilità dei codici interpretativi”²² e, di conseguenza, l'appartenenza del sapere archeologico stesso ad una *episteme* fatta di *a priori* storici determinati²³. In altri termini, a venire così in questione sono i limiti del linguaggio e della teoria, il modo in cui il pensiero si rapporta all'origine sepolta e cancellata, da cui ad esempio ragione e follia si sono co-istituite, configurando quella stessa origine attraverso una logica ad essa estranea²⁴.

19 Melandri 1967, 96.

20 Melandri 1970, 148.

21 Melandri 2004, 66.

22 Melandri 2004, 66.

23 Foucault 2007, 327-368.

24 È il genere di questione che Jacques Derrida aveva sollevato nel 1963 in *Cogito e storia della follia* e che Melandri implicitamente riprende chiamando in causa lo statuto del discorso foucaultiano, il suo procedimento teorico-descrittivo e l'intreccio tra semiologia ed ermeneutica. Cf. Derrida 2002, 39-80.

Lo statuto del discorso archeologico è il filo conduttore di buona parte del saggio di Celati, come lo sarà, pur in altra direzione, per *Spie* di Ginzburg; a prova di quanto fosse presente il problema, basti osservare che in entrambi questi interventi il dibattito tra Foucault e Derrida sul *Cogito*, interamente ispirato dallo stesso nodo teorico, rappresenta un termine di confronto essenziale. Il tema della querelle tra i due filosofi francesi fu in particolare il ruolo che la follia ricopre nell'orizzonte del *cogito* cartesiano. La replica di Foucault concerne prevalentemente la forma della meditazione nel testo di Descartes; in particolare, non tanto la forza delle sue argomentazioni, quanto piuttosto l'esercizio che il soggetto dubitante e meditante compie. Soltanto guardando al tipo di esercizio che il soggetto compie è infatti possibile comprendere le ragioni per cui la follia viene estromessa dall'orizzonte del *cogito*. Viceversa, se – come fa Derrida – si rivolge l'attenzione esclusivamente all'iperbole assoluta dell'atto del *cogito*, si finisce per perdere di vista l'attualità di quell'esercizio. Attualità indica sì il contesto che circonda Descartes nel momento in cui scrive e medita, ma anche tutto ciò che gli consente di proferire parola nella veste di filosofo, di dubitare senza però mai abbandonare la strada che ha imboccato e quindi senza mai intraprendere il sentiero della follia. D'altra parte, non è forse il *Cogito*, così come è trattato da Foucault, l'esempio di come la regressione genealogica non sia in fin dei conti affatto una regressione *à rebours*, bensì una segnatura dei confini reali delle pratiche storiche attive? Per non lasciare adito a dubbi, allora, si dovrebbe parlare piuttosto di un modo con cui il *Cogito* è dislocato nelle sue condizioni e nei suoi confini. Tutti questi, seppure non espliciti né saputi, sono tuttavia operanti nel momento in cui il *Cogito* viene proferito; ed anzi, proprio così facendo, essi lasciano intravedere l'antichità dei riti e delle convenzioni, delle istituzioni e delle retoriche che consentono a un uomo di prendere la parola nel silenzio naturale e proferire le note parole: io penso, io sono²⁵.

Ne *Il bazar archeologico*, pubblicato da Celati in *Finzioni occidentali* nel 1975, l'archeologia viene intesa come una “regressione genealogica che risalga a monte della rimozione storica”²⁶. Certamente, è prepotentemente presente il tema dell’“oggetto dimenticato” come scarto della storia. Il gesto surrealista che produce lo straniamento dell'oggetto dal suo contesto naturale è al centro della poetica che Celati propone. *Nadja* di Breton, il memoriale di Louis Wolfson, l'oggetto inclassificabile e l'autobiografia di Pierre Rivière sono soltanto alcuni esempi dei documenti dimenticati i quali, grazie alla regressione archeologica, diventano schegge di una marginalità esplosiva e antistorica. Tuttavia, è sul terreno epistemologico che l'Autore insiste. Non si tratta, cioè, di fare un balzo all'indietro recuperando tracce dimenticate per ricostituire una narrazione storica più ampia e completa o per offrire un reale più pieno e sostanzioso. L'archeologia non è un ritorno ad una sostanza che ha preso nuovi nomi (inconscio, cultura, immaginazione, uomo), né è il passo indietro verso una risorsa ontologica che ricompone i vichiani frammenti “tronchi e slogati”; se intesa così, saremmo semplicemente davanti a una cattiva

25 Per una interpretazione del cogito particolarmente significativa per quanto si sostiene in queste pagine si veda Adinolfi, 2019, 165-170 e Adinolfi 2020, 109 e sgg.

26 Celati 2001, 213.

riforma dei valori della storia. Anziché muoversi sul piano veritativo, essa invece deve produrre effetti. Non quindi recuperare l'oggetto storico ad uno stile o ad una ideologia, ma fornire al reale "una posizione alternativa rispetto alle scelte già compiute"²⁷.

Per compiere un ultimo passo all'interno del dibattito intorno alla rivista *Ali Babà*, è significativo il modo in cui questo nodo entra nel lavoro che parallelamente conduceva lo storico Carlo Ginzburg, autore prima del saggio *Spie. Radici di un paradigma indiziario* e poi del libro per molti versi innovatore, uscito nel 1976, *Il formaggio e i vermi*. Nel testo che fa da prefazione a quest'ultimo lavoro, Ginzburg rivela la differente prospettiva rispetto a Celati non soltanto intorno al dibattito Foucault-Derrida (che peraltro resta un riferimento ineludibile anche per lo storico torinese), ma soprattutto sui compiti del metodo archeologico che ai suoi occhi diventa paradigma indiziario. Ai suoi occhi, il terreno archeologico è fornito dalla questione di come sia possibile rintracciare i frammenti di cultura popolare laddove essi siano mescolati con documenti della cultura dotta. Esattamente il problema che, come scrive Ginzburg nella Prefazione, Bachtin nel testo sui rapporti tra Rabelais e la cultura popolare aveva lambito facendo un'analisi di *Gargantua e Pantagruel*. Ma se i protagonisti del romanzo ci parlano esclusivamente attraverso le parole di Rabelais, la ricchezza delle analisi di Bachtin ha rilanciato l'esigenza di "una indagine diretta, senza intermediari, del mondo popolare"²⁸. Compito non semplice, anzi impossibile a voler rispettare gli interdetti critici e iper-critici dell'archeologia; come infatti riconoscere una positività alla cultura popolare, a prescindere dal gesto che la sopprime? È su questa domanda che Ginzburg prende le distanze da un neo-pirronismo che avrebbe in Foucault il suo principale riferimento. Scrive infatti: "Ciò che interessa soprattutto a Foucault sono il gesto e i criteri dell'esclusione: gli esclusi, un po' meno"²⁹. A questo compito invece è orientato invece "un paradigma indiziario o semeiotico"³⁰, che al termine del XIX secolo ha segnato la separazione tra scienze della natura e scienze storiche (compresa la psicoanalisi) e che si basa essenzialmente sulla possibilità di inferire le cause a partire dagli effetti, ribaltando così il metodo galileiano. Lo scopo è decifrare una realtà opaca grazie alla capacità di rischiaramento proveniente da quelle zone privilegiate che altro non sono che i segni indiziari. Ed infatti, l'indizio-spia al centro del paradigma di Ginzburg è innanzitutto un *segno*; e il segno svolge la sua funzione di rinvio grazie al fatto che è assunto come segno di ciò a cui rinvia. Questa assunzione è un'interpretazione, ed è solo in forza dell'atto interpretativo che il segno vale come segno. Capiamo così che il "rigore elastico"³¹ invocato da Ginzburg per il metodo indiziario non è altro che l'equilibrio che di volta in volta viene trovato tra l'interpretazione e l'interpretato; non c'è, dunque, una priorità che si possa assegnare a un solo lato a scapito dell'altro, all'interpretazione piut-

27 Celati 2001, 214.

28 Ginzburg 1982, §4.

29 Ginzburg 1982, §5.

30 Ginzburg 1998, 261; il saggio è contenuto in Ginzburg 1986.

31 Ginzburg 1998, 263.

tosto che all'interpretato. In altri termini, non c'è intelligenza dell'interprete che possa esercitarsi senza fondamento negli indizi che trova, per quanto questi indizi non bastino *da soli*, senza cioè una intuizione di sorta, ad indicare all'interprete la loro caratteristica significativa.

4. Retroflessione del senso

Dal particolare punto di osservazione offerto dalla discussione tratteggiata, possiamo derivare un tratto piuttosto definito del gesto archeologico. Esso non corrisponde al passo indietro dalla logica al linguaggio compiuto in sede fenomenologica ed ermeneutica. Non si tratta, cioè, del trasferimento gadameriano dallo spirito assoluto allo spirito oggettivo, dove non è più il linguaggio ad aver come base il pensiero, secondo il dettato della seconda Prefazione alla *Scienza della logica* hegeliana, bensì il pensiero ad appoggiarsi su una dimensione linguistica per cui “non si può separare la forma linguistica dal contenuto che viene trasmesso”³². Non si tratta neanche della mossa regressiva di stampo fenomenologico. In tal senso, è esemplare l'arretramento proposto da Merleau-Ponty, il quale osservava che in primo luogo è la parola ciò da cui il senso si origina; altrimenti – aggiungeva il filosofo francese - non si capirebbe come nel cercare parole per i nostri pensieri, noi troviamo il pensiero e il senso raggiunti solo dopo che nella parola conveniente il pensiero è stato effettivamente espresso³³. Rispetto ad entrambe le posizioni l'archeologia rivendica una diversa postura. In realtà, si tratta del passo in avanti, o a lato che dir si voglia, espressione del nucleo speculativo di ogni genealogia filosofica delle forme linguistiche e concettuali dell'esperienza. L'idea, cioè, che il loro sorgere non possa affatto venire rubricato al modo di “un'applicazione del principio di ragione” come scriveva il giovane Nietzsche, come se nella genesi del linguaggio fosse effettivamente decisivo il punto di vista della verità o la trasparenza e l'accessibilità da parte del sapere³⁴. Tuttavia, la strada percorsa per giungere a questo esito fa la differenza. Non fa eccezione l'archeologia foucaultiana, che a tal proposito mette al centro una riflessione sul proprio statuto epistemico. Lo osservava già Melandri nell'articolo del 1967: “Il quadro di Foucault non contiene la sua posizione”³⁵. Si riferiva all'insieme delle regole di formazione del discorso, a quello che Foucault, durante una famosa intervista con Madeleine Chapsal, definì “sistema” aggiungendo: “per pensare il sistema ero già costretto da un sistema dietro il sistema, che non conosco e che si ritirerà man mano che lo scoprirò, che si scoprirà”³⁶. Volendo sintetizzare il circolo vizioso che così emerge, potremmo spiegarlo così: se ogni sapere è determinato da un *a priori* storico (il sistema) allora

32 Gadamer 2000, 899. Per quanto riguarda Hegel basti il noto passo: “Le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano”. Cf. Hegel 2004, 10.

33 Merleau-Ponty 2003, 247-248.

34 Nietzsche 1973, 358.

35 Melandri 1967, 94.

36 Foucault 2021.

anche il sapere archeologico con i suoi schemi e i prodotti del suo discorso hanno pure questi alle spalle un sistema di cui sono espressione. Se l'archeologo fa emergere lo sfondo di condizioni dei saperi storici, tuttavia egli stesso non può liberarsi dai propri condizionamenti, tirandosene fuori come il barone di Münchhausen dalle paludi. Stando così le cose, però, anche l'immagine dello sfondo offerta dal sapere archeologico è plasmata a partire dallo sfondo di condizioni in cui l'archeologo si trova immerso. In altri termini, un conto è lo sfondo di *a priori* da cui proviene anche il sistema a cui appartiene il sapere archeologico, un altro è l'*immagine* di quello sfondo. È la questione della storicità del linguaggio archeologico, posta già da Derrida nella discussione sul *cogito* prima citata e variamente ripresa in seguito dalla critica foucaultiana³⁷. Più che misurare, però, quanto i successivi sviluppi del pensiero di Foucault – in particolare, la cosiddetta ontologia dell'attualità – lambiscano soltanto o diano un esito soddisfacente a quest'ordine di problemi, vorremmo osservare che ad operare, in questa condizione riflessiva del senso, è una temporalità diversa da quella lineare e progressiva con cui abitualmente consideriamo il significato dei fenomeni naturali, per i quali – almeno secondo quanto Kant spiega nelle Analogie dell'esperienza – il rapporto di successione tra il 'prima' e il 'poi' assume piena consistenza attraverso il rapporto tra la causa e l'effetto³⁸. Infatti, la costituzione del senso è intrinsecamente riflessiva. In termini hegeliani, significa ciò che il pensiero non soltanto pone le sue determinazioni, ma allo stesso tempo le presuppone, le pone, cioè, come *propri* presupposti ogniqualvolta riconosce qualcosa come un semplice presupposto³⁹. Agisce alle spalle di sé stesso, secondo un'azione retrograda che riconobbero tanto Bergson quanto Merleau-Ponty⁴⁰ e che l'autobiografia proposta da Carlo Sini ripropone in forma originale⁴¹. Così, l'origine non è soltanto lo spazio a partire da cui il senso si proietta in avanti, ma essa è ciò che è, origine, a partire da un effetto a ritroso e dunque attraverso quanto potremmo definire la *retroffessione* del senso.

5. Fisionomia dell'atlante archeologico

Nell'ottica della genealogia foucaultiana ciò comporta un radicale processo di desoggettivazione, anche da Melandri peraltro ricondotto al metodo regressivo-archeologico, e infine la profonda ricollocazione della dimensione trascendentale del sapere. In realtà, però, l'orizzonte archeologico contemporaneo si è allargato notevolmente, grazie anche ai risultati delle scienze biologiche e paleoantropologi-

37 In particolare, il riferimento principale è Dreyfus-Robinow 1989, 122; su questo punto si veda anche molto efficacemente Redaelli 2011, cap. III.

38 Kant, A 189 / B 232.

39 Su questa articolazione hegeliana si rimanda a Goria 2021, 121-162.

40 Per quanto riguarda Merleau-Ponty, in cui il riferimento a Bergson è esplicito, si veda Merleau-Ponty 2008, 35-36.

41 Per l'effetto retroflesso, tema prevalente svolto in queste pagine, si veda in particolare Sini 2009, 41-62.

che. Ne è un semplice esempio il modo in cui Ian Tattersall, tra i maggiori paleoantropologi del nostro tempo, ritiene di poter giustificare l'insorgenza della capacità di manipolazione simbolica dell'informazione di *Homo sapiens*, ricorrendo riflessivamente ad un elemento simbolico – il linguaggio – come fattore scatenante⁴². Si può ritenere che questo sia un caso particolarmente felice di *exaptation*, e cioè di riutilizzo di vecchie funzioni che avrebbe indirizzato verso nuove direzioni un potenziale rimasto a lungo silente nel nostro cervello, o si può considerare tutto ciò semplicemente come un procedere “vizioso” che anticipa a fattore esplicativo esattamente ciò che invece andrebbe spiegato⁴³. In ogni caso, siamo di fronte a un riconoscimento dell'origine che risulta a sua volta condizionato. E tuttavia ciò non significa affatto, però, che debbano cadere alcune domande in sede preliminare. La prima: quali sono le condizioni di possibilità grazie alle quali questo riconoscimento, di volta in volta, opera? D'altra parte, quello della transizione da specie non linguistica a specie dotata di linguaggio non è certo l'unico caso; pensiamo ai cosiddetti eventi ancestrali davanti ai quali ci pongono le scoperte di astrofisica e geologia; eventi anteriori all'apparizione della specie umana e magari a ogni forma di vita. A chi ha provato ad utilizzare questo genere di realtà per “rompere il circolo correlazionista”⁴⁴, l'obiezione fenomenologica risponde senza voler indebolire l'oggettività di questi eventi, eppure riaffermandone la natura di correlati all'interno di una serie stratificata di operazioni intenzionali⁴⁵. Tuttavia, nonostante il condizionamento di queste operazioni sul materiale fossile sia ineludibile, non risulta ancora più ineludibile chiedersi fin dove arrivi l'azione di condizionamento di ciò che in questo modo è reso possibile? Che statuto hanno, cioè, le condizioni che in questo modo operano? Come facciamo a sapere se queste condizioni sono di rango ontologico o epistemologico, ad esempio? Come facciamo a dire con perentoria certezza che le cose stesse ne dipendono e in quale misura ne dipendono? Tutta questa sfilza di domande in realtà si può riassumere in un'unica questione. Se tutte le logiche con cui archeologie e genealogie di vario tipo hanno a che fare non scontino, forse, un debito con la *logica* che consente loro di reperire il loro oggetto.

Il punto sta esattamente qui. Di fronte alla circolarità riflessiva, come davanti a una novella Sfinge, rischiamo di restare paralizzati in una alternativa almeno in apparenza senza sbocco: per un verso, si potrà vedere in essa l'ultima e ridicola pretesa del conoscere da stigmatizzare secondo una qualche esigenza di naturalizzazione, per altro verso, viceversa, si potrà riconoscere un debito effettivo verso la natura riflessiva del pensiero che spinge sempre più indietro la ricerca delle sue condizioni di possibilità. Seguendo la prima strada, però, è bene tenere presente che non si avrà rinunciato soltanto ad una metafisica della soggettività⁴⁶, ma anche,

42 Tattersall 2021, 237-245.

43 Per la discussione di *exaptation* si veda almeno Gould-Vrba 2008.

44 Meillassoux 2012, 141.

45 Per una precisa e attenta considerazione del realismo da parte fenomenologica si veda Di Martino 2012, 263-290.

46 Per una rappresentazione del rapporto tra soggettività e metafisica si veda Henrich 2008, 69-104.

probabilmente, all'idea ulteriore che resti in piedi per il pensiero un qualche problema relativo al proprio cominciamento. Problema che per noi oggi, di fronte a programmi riduzionisti sempre più invadenti, non si pone ovviamente negli stessi termini della scienza della logica hegeliana, e che tuttavia non consente di ridurre l'operazione del pensiero all'esercizio privato della facoltà cognitiva individuale né tantomeno alla dimensione del senso offerta dal rapporto funzionale di causa-effetto.

Sorge qui allora l'esigenza di dare collocazione entro una figura logica consona all'effetto retroflesso del senso. Di esso si può trovare traccia anche nel modello indiziario ricostruito da Ginzburg, sebbene in quel caso la prospettiva *individualizzante* delle pratiche storiche manchi di una caratteristica specifica che, al contrario, appartiene alla psicoanalisi, alla quale peraltro Ginzburg spesso le affianca. Si tratta di quel peculiare rapporto con la temporalità espresso dall'effetto *nächträglich* e in base a cui Michel de Certeau ha ritenuto di cogliere una differenza radicale tra storiografia e ricostruzione psicoanalitica. Se infatti la prima fa perno su una netta separazione tra passato e presente, al contrario la rimozione psicoanalitica indica "un movimento di deviazione/ritorno"⁴⁷ che ha l'effetto di presentare il ritorno del passato, pur rimosso, nel presente non tanto come l'esporsi di una origine in purezza, una sorta di *arche-(tele)ologia* che proietti un senso unitario sulla propria vita da parte del soggetto, bensì come l'elemento che consente una plurivoca attribuzione di significati a un singolo elemento. Affinché ci sia attribuzione di senso, però, il gesto regressivo va almeno considerato come un *prolungamento* dell'esperienza. Ricordavamo in apertura l'espressione efficace utilizzata da Malabou: l'archeologia non opera per riempire una mancanza originaria, bensì il vuoto che rileva è parte integrante del funzionamento di ogni pretesa fondativa. Se vale tutto questo, per quale motivo dovremmo considerare l'operazione del pensiero soltanto come una retrocessione, come un mero regredire da compiere in maniera sempre più consapevole e vigile, con una consapevolezza critica, cioè, sempre maggiore, che se da un lato ci attesta senz'altro sulla soglia delle condizioni, dall'altro ci porta forse, però, a sottovalutare il fatto che i presupposti – quali essi siano – non agiscono in una sola direzione, in maniera lineare appunto, ma al contrario vengono – o possono venire - intaccati retrospettivamente, tramite una qualche risignificazione retrospettiva che varrebbe la pena considerare. Probabilmente non è sufficiente cambiare "verso" a ciò che Melandri considerava una regressione, un movimento retroflesso del pensiero, trasformandolo in un procedere in avanti. Tuttavia, potremmo seguire l'espressione felice di Heidegger, usata durante un corso giovanile a Friburgo, "camminare *lungo* il senso"⁴⁸ per intendere che l'istituzione del senso non si riduce a un modo per distanziarsi dalle cose e dal mondo attraverso le mille condizioni e pregiudizi che colpiscono ogni nostra comprensione storica. Il senso è invece un cammino per avanzare nel mondo *insieme* alle cose a cui apparteniamo,

47 de Certeau 2006, 78. Sul tema dell'effetto a ritroso con attenzione in particolare all'elemento narrativo della psicoanalisi si vedano le analisi di Alfano e Colangelo 2018, 11-27.

48 Heidegger 2017, 208.

come una luce che rivolgiamo al mondo per rischiararlo che è soltanto il rinvio di ciò che sorge in esso.

Accogliendo la postura che Heidegger suggerisce, non cambia per forza di cose anche il senso della regressione archeologica? Prendiamo a mo' di esempio l'esigenza che Merleau-Ponty formulava di un *nuovo* inizio del pensiero nei termini di una domanda che cade sul mondo *prima* che esso sia ridotto a un insieme di significati maneggevoli, a "cosa di cui si parla e che è ovvia"⁴⁹. Anche in questo caso, come per l'archeologia, c'è in gioco un ritorno alle origini, sebbene il filosofo francese fosse ben consapevole che quanto il pensiero ritrova in questo modo – cioè, l'intreccio tra noi e mondo, che precede la riflessione – la filosofia ritiene di poterlo e doverlo esprimere. Lo esprime in quanto essa è costruzione umana, artefatto tanto quanto lo sono altri prodotti della cultura. Tuttavia, il paradosso di questa condizione non si traduce necessariamente in una strada senza uscita. Aggiunge infatti Merleau-Ponty: "il linguaggio non è semplicemente il serbatoio dei significati fissati e acquisiti, perché il suo potere cumulativo risulta anch'esso da un potere di anticipazione o di prepossesso [...] e perché, facendosi, il linguaggio esprime, almeno lateralmente, una ontogenesi di cui fa parte"⁵⁰.

Possiamo interpretare queste parole come l'apertura di una via possibile. Possiamo, cioè, far valere il retroterra concettuale appena illustrato per qualsiasi azione storica, individuale o collettiva, purché dotata di senso. Qualesivoglia azione, infatti, non fa che proiettare il proprio orizzonte di senso in avanti e all'indietro, senza quindi lasciarsi comprendere, spiegare o giustificare assegnando ad essa un percorso semplicemente lineare. D'altra parte, tutto ciò va ben oltre i termini dell'archeologia. Ogni espressione creativa o autore fa uso di una lingua, di certe figure stilistiche, è inserito dentro ad una tradizione anche solo per metterla a soqquadro, senza tuttavia dominare affatto tutti gli elementi della serie a cui appartiene. Viene in luce così una caratteristica dell'opera, la quale considerata nella sua interezza è una trasformazione dell'esperienza precedente e al tempo stesso un prolungamento di questa esperienza⁵¹. E allora, piuttosto che guardare soltanto in direzione dell'opera – un testo, un quadro, ma potremmo dire lo stesso di un prodotto tecnico o una norma – occorrerebbe guardarsi intorno, guardare all'intero eco-sistema in cui l'opera sorge. Allo stesso modo, nell'immagine topologica dell'atlante archeologico più che il singolo segno conta l'eco-sistema di segni. Occorre allora guardare al *fondo* di relazioni e di rimandi dentro cui il segno esiste proprio come alle pareti su cui rimbalza una voce che non è solo quella dell'autore. Il senso dell'opera non si giustifica soltanto perché qualcuno si esprime, ma perché il luogo da cui si esprime ha una determinata configurazione e un mondo a cui appartenere. Sarebbe questo il modo per misurare la prestazione fondativa di questo *fondo*; il fatto, cioè, che esso non può svolgere affatto la funzione di fondamento. Verrebbe da dire, esattamente nello stesso modo in cui il sillogismo disgiuntivo hegeliano, ultima figura del sillogismo, non può più essere un sillogismo. Il paral-

49 Merleau-Ponty 1999, 122.

50 Merleau-Ponty 1999, 122.

51 Notava questo duplice carattere per l'opera letteraria Starobinski 1959, 40.

lelo non è una concessione retorica. La natura del fondamento, così come viene presentato nella *Scienza della logica*, è di essere assoluto, sciolto cioè dalla relazione con il fondato. Per questo esso non può più essere fondamento semplicemente, ma fondamento che affiora all'esistenza, in maniera del tutto superficiale, senza lasciarsi dietro nessuna profondità o trascendenza. Proviamo a far fruttare infine questa indicazione in relazione al nodo che è rimasto aperto in precedenza: l'infinita serie di condizioni che circoscriverebbe lo spazio di ogni prodotto tecnico, testo, corpo, mente. Se partiamo da qui, dal singolo prodotto, corpo o mente, e verso di essi rivolgiamo lo sguardo, non resta che cercare alle sue spalle questo infinito *intreccio* di storia e geologia, con l'inevitabile serie di domande che già sopra ci siamo posti e da cui sembra tuttavia difficile smarcarsi. Forse, però, almeno una qualche responsabilità di questo impaccio risiederebbe ancora negli ultimi vagiti di quel punto di vista da *kosmotheoros* che continueremmo ad attribuirci per imporre al mondo la legge della distinzione e della misura, tra i luoghi e gli orientamenti. È però questo sguardo, che appartiene senza dubbio all'uomo, anche lo sguardo della filosofia? Le due cose non coincidono, se è vero che proprio la filosofia è sorta per distogliere l'attenzione ossessiva che comunemente ci guida da ciò che tutti riconosciamo come dotato di un limite – opera, parola, testo, prodotto tecnico che sia – e rivolgerla invece all'intero ecosistema di relazioni in cui questo limite sorge e dove però esso è preso nella *continuità* del senso.

Bibliografia

- Adinolfi, Massimo. 2019. "Performatività, contesto, istituzione in Jacques Derrida". *Discipline filosofiche* XXIX, n.2: 151-179.
- . 2020. *Qui, accanto. Movimenti del pensiero*. Roma: Inschibboleth.
- Agamben, Giorgio. 2004. "Archeologia di un'archeologia" in Melandri Enzo, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet.
- Alfano, Giancarlo e Carmelo Colangelo. 2018. *Il testo del desiderio. Letteratura e psicoanalisi*. Roma: Carocci.
- Barenghi, Mario e Marco Belpoliti, a cura di. 1998. "Alì Babà. Progetto di una rivista 1968-1970". *Riga*, n. 14.
- Besoli, Stefano. 2018. "Il percorso fenomenologico di Enzo Melandri" in *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, a cura di Federica Buongiorno, Vincenzo Costa e Roberta Lanfredini, 151-192. Roma: Inschibboleth.
- Calvino, Italo. 1995. "Lo sguardo dell'archeologo" in *Una pietra sopra*, 320. Milano: Mondadori.
- Celati, Gianni. 2001. *Finzioni occidentali*. Torino: Einaudi.
- Chignola, Sandro. 2011. "Une rencontre manquée ou seulement différée ? : l'Italie" in *Cahier de l'Herme. Michel Foucault*. Edite par Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros, Judith. L'Herne: Paris.

- Certeau (de), Michel. 2006. *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*. Tr. it. Guido Brivio. Torino: Bollati Boringhieri.
- Derrida, Jacques. 2002. *La scrittura e la differenza*. Torino: Einaudi.
- Di Martino, Carmine. 2012. "Husserl: intenzionalità versus realismo?". *Quaestio*, 12, 2012: 263-290.
- Dreyfus, Hubert L. e Robinow, Paul. 1989. *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze: Ponte alle Grazie.
- Foucault, Michel. 2021. *Antologia. L'impazienza della libertà*. A cura di V. Sorrentino. Milano: Feltrinelli.
- . 2007. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Milano: Rizzoli.
- . 1977. *Microfisica del potere*, Torino: Einaudi.
- Gadamer, Hans Georg. 2000. *Verità e metodo*. A cura di G. Vattimo. Milano: Bompiani.
- Ginzburg, Carlo. 1986. *Miti, emblemi e spie. Morfologia e storia*. Torino: Einaudi.
- . 1982. *Il formaggio e i vermi*. Torino: Einaudi.
- Goria, Giulio. 2021. *La filosofia e l'immagine del metodo*. Roma: Inschibboleth.
- S.J. Gould, Stephen Jay e Vrba, Elisabeth. 2008. *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2004. *Scienza della Logica*. Tr. it. A. Moni (riv. C. Cesa). Roma-Bari: Laterza.
- Heidegger, Martin. 2017. *Problemi fondamentali della fenomenologia*. A cura di F. Menga. Macerata: Quodlibet.
- Henrich, Dieter. 2008. *Metafisica e modernità. Il soggetto di fronte all'assoluto*. A cura di U. Perone. Torino: Rosenberg&Sellier.
- Kant, Immanuel. 1977. *I progressi della metafisica*. A cura di P. Manganaro. Napoli: Bibliopolis.
- . 2004. *Critica della ragion pura*. A cura di C. Esposito. Milano: Bompiani.
- Leoni, Federico. 2009. "Genealogia", in Ronchi Rocco (a cura di), *Filosofia teoretica. Un'introduzione*. Torino: UTET.
- Malabou, Catherine. 2020. *Divenire forma. Epigenesi e razionalità*, Milano: Meltemi.
- Meillassoux, Quentin. 2012. *Dopo la finitudine*. Milano-Udine: Mimesis.
- Melandri, Enzo. 1967. "Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane". *Lingua e stile*, 1, II: 75-96
- . 1970. "Note a margine all'episteme di Foucault". *Lingua e stile*, 1, V: 145-157.
- . 2004. *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1999. *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Bompiani.
- . 2003. *FENOMENOLOGIA DELLA PERCEZIONE*. MILANO: BOMPIANI.
- . 2014. *ELOGIO DELLA FILOSOFIA*, MILANO: SE.

Nietzsche, Friedrich. 1973. *Su verità e menzogna in senso extramurale. Opere*. A cura di Colli Giorgio e Montinari Mazzino, vol. III, t. II. Milano: Adelphi.

Redaelli, Enrico. 2011. *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*. Pisa: Ets.

Sini, Carlo. 2009. *L'uomo, la macchina, l'automa*. Torino: Bollati Boringhieri.

Starobinski, Jean. 1959. "Psychanalyse et critique littéraire". *Arguments*, 12-13: 37-41.

Tattersall, Ian. 2021. *I signori del pianeta. La ricerca dell'origine dell'uomo*. Torino: Codice edizioni.