

archeologia filosofica



laboratorio

www.archeologiafilosofica.it

Paolo B. Vernaglione

Foucault, Melandri, Agamben: che cos'è l'archeologia filosofica

Nel 1969 viene pubblicato in Francia *L'Archeologia del sapere*. In quel testo, Michel Foucault esplica il metodo adoperato nelle opere maggiori, realizzate negli anni precedenti: *Storia della follia nell'età classica* (1960)¹, *Nascita della clinica* (1963)², *Le parole e le cose* (1966)³.

*L'Archeologia del sapere*⁴, testo capitale nella storia dell'epistemologia, è un libro teorico. Foucault scrive però qualcosa che è più di un trattato sul metodo. Il testo inaugura non solo un modo di considerare i saperi e le scienze, ma anche un nuovo campo di sapere che, già a partire dalla fine degli anni Cinquanta dello scorso secolo, sovverte gli ordinamenti della cultura, delle scienze sociali e delle scienze umane; allo stesso tempo, trasforma lo sguardo filosofico, ridefinendone i confini: «La filosofia è un'impresa di diagnosi, l'archeologia un metodo di descrizione del pensiero», scrive Foucault nel 1966⁵. Nella temperie delle dispute tra fenomenologia e strutturalismo, i testi di Foucault sono come oggetti alieni che ridislocano l'insieme delle questioni epistemologiche e dell'interpretazione.

Lo “strano” metodo nasce all'interno della cultura filosofica europea della metà degli anni Cinquanta con l'urgenza di una rottura, che ha il nome di Nietzsche. In un'intervista del 1966, in occasione dell'uscita dell'edizione francese delle opere complete, Foucault e Gilles Deleuze, curatori, dicono che «Nietzsche costituisce una cesura nella storia del pensiero occidentale...Prima, questo discorso era un Io anonimo. Così, le *Meditazioni metafisiche*⁶ hanno un carattere soggettivo. Quindi, il lettore può sostituirsi a Descartes. Impossibile dire "io" al posto di Nietzsche. Questo fatto sormonta tutto il pensiero occidentale contemporaneo...Nietzsche ha aperto una ferita nel linguaggio filosofico. Guardate Heidegger, sempre più ossessionato da Nietzsche nel corso della sua lunga meditazione; ugualmente, Jaspers...»⁷.

In questo senso l'archeologia del sapere è «una forma di analisi che non sarebbe affatto una storia (nel senso in cui si racconta per esempio la storia delle invenzioni e delle idee), e che non sarebbe neanche un'epistemologia, cioè l'analisi interna della struttura di una scienza»⁸. E' qualcosa d'altro, cioè una descrizione dell'archivio: «Intendo per archivio l'insieme dei discorsi effettivamente pronunciati; e questo insieme di discorsi è considerato non solo come un insieme di eventi che sarebbero accaduti una volta per tutte e che resterebbero in sospeso, nel limbo o nel purgatorio della storia, ma anche come un insieme che continua a funzionare, a trasformarsi attraverso la storia, a dare possibilità di apparire ad altri discorsi.»⁹.

L'Archeologia è un modo di interrogazione delle parole, delle cose e dei loro rapporti. In un'intervista del 1971 Foucault dice: «...Non è una teoria nella misura in cui non ho sistematizzato le relazioni tra le formazioni discorsive e le formazioni sociali ed economiche...Queste relazioni sono state lasciate in ombra...Inoltre ho lasciato da parte...i problemi puramente metodologici. Cioè: come lavorare con questi strumenti?»¹⁰. Se non è né una teoria completa, né un metodo «...è

1M. Foucault, *Folie et Deraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.

2Id., *Naissance de la clinique: un'archeologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963.

3Id., *Les Mots et les Choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

4Id., *L'Archeologia del sapere. Un metodo per la storia della cultura*, trad.it., Bur, Milano, 1980.

5Michel Foucault, *Chronologie*, in *Dits et écrits, I. 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, cit., pag. 36, (trad. mia).

6René Descartes, *Meditazioni sulla filosofia prima*, trad.it., Mursia Editore, Milano, 1988.

7Michel Foucault e Gilles Deleuze vogliono rendere a Nietzsche il suo vero volto (intervista con C. Jannoud, *Le Figaro littéraire*, n° 1065, 15 settembre 1966, p.7), in *Dits et écrits I*, cit., pag. 579.

8Michel Foucault *explique son dernier livre. Entretien avec J.-J. Brochier*, “Magazine littéraire”, n° 28, avril-mai 1969, pp.23-25, in *Dits et écrits I*, cit., pag. 800.

9Ibid., cit., pag. 800.

10Entretien avec Michel Foucault, avec J.G. Merquior et S.P. Rouanet; trad. P.W. Prado Jr. in Merquior (J.G.) et

qualcosa come la designazione di un oggetto: un tentativo di identificare il livello a cui dovevo situarmi per far sorgere questi oggetti che avevo maneggiato da tempo senza però sapere se esistevano, e quindi senza poterli nominare...e ho capito che...un altro metodo era possibile, che consisteva in un certo modo di considerare meno il contenuto delle scienze che la loro esistenza, una certa maniera di interrogare i fatti...»¹¹.

In un'intervista del 1967 Foucault colloca la novità della pratica archeologica rispetto alla fenomenologia e alla sua derivazione esistenzialista, nell'orizzonte di una rottura generazionale: «In altri termini, non abbiamo riesumato l'idea husserliana secondo la quale esiste dappertutto il senso che ci avvolge e che ci investe già, prima che iniziamo ad aprire gli occhi e a prendere parola. Per quelli della mia generazione, il senso non appariva isolato, non è "già là", o meglio "c'è già", sì, ma sotto un certo numero di condizioni che sono condizioni formali.»¹². In *Storia della follia* e in *Nascita della clinica* si trattava di mostrare come alla fine del XVIII secolo è potuto accadere che significazioni "immediatamente vissute nella società" siano divenute condizioni formali di apparizione di un oggetto (il folle, il malato) in un contesto di senso, cioè all'interno di nuove scienze quali la psicopatologia e la medicina clinica.

Ma l'archeologia dei saperi nasce anche in contrasto allo strutturalismo, perché si preoccupa dei modi secondo cui il senso scompare, "come eclissato, dalla costituzione dell'oggetto"¹³. Mentre «lo strutturalismo pone il problema delle condizioni formali di apparizione del senso, partendo soprattutto dall'esempio privilegiato del linguaggio»¹⁴ ma estendendo la modalità del sistema all'apparizione di altri significati che non sono strettamente di ordine linguistico, il metodo di Foucault non si preoccupa «né del senso, né delle condizioni nelle quali appare il senso, ma delle condizioni di modificazione o di interruzione del senso, condizioni nelle quali il senso scompare per far apparire qualcosa d'altro.»¹⁵.

Si tratta di trovare, come dirà nell'intervista a Merquior e Rouanet del 1971 «...le regole, che definiscono oggetti possibili, le posizioni del soggetto in rapporto agli oggetti, e la maniera di formare concetti che nascono da formazioni prediscorsive e sono da esse determinate...E' questo che chiamo il livello archeologico delle scienze, in opposizione al livello epistemologico.»¹⁶.

Nell'intervista del 1969 a Brochier, Foucault dice: «io non voglio al di sopra del discorso cercare cos'è il pensiero degli uomini, ma cerco di prendere il discorso nella sua esistenza manifesta, come una pratica che obbedisce a delle regole. Regole di formazione, di esistenza, di coesistenza, a dei sistemi di funzionamento, etc.. Ed è questa pratica, nella sua consistenza e quasi nella sua materialità, che io descrivo.»¹⁷. E, a proposito di *Le parole e le cose*: « ho voluto analizzare i discorsi stessi, voglio dire queste pratiche discorsive che sono intermediarie tra le parole e le cose. Queste pratiche discorsive a partire dalle quali si può definire che cosa sono le cose e reperire l'uso delle parole...Ho cercato di mostrare che c'era un discorso, come la storia naturale, delle regole di formazione degli oggetti (che non sono le regole di utilizzazione delle parole), delle regole di formazione dei concetti che non sono leggi di sintassi), delle regole di formazione delle teorie (che non sono né regole di deduzione né regole retoriche). Sono queste regole messe in opera da una pratica discorsiva ad un momento dato che spiegano che quella tale cosa sia vista (o omessa); che sia considerata sotto un certo aspetto e analizzate a quel livello; che la tale parola sia impiegata come un tale significato e in un tale tipo di frase. Dunque, l'analisi a partire dalle cose e l'analisi a

Rouanet (S.P.), *O Homen e o Discurso (A Archeologia de Michel Foucault)*, Rio de Janeiro, tempo Brasileiro, 1971, pp.17-42, cit., in *Dits et écrits I*, pag. 1025.

¹¹ *Ibid.*, cit., pag. 1025.

¹² *Che cos'è lei Professor Foucault*, intervista con P. Caruso, trad. C. Lazzeri, "La Fiera letteraria", anno XLII, n° 39, 28 settembre 1967, pp. 11-15, *Ibid.*, cit., pag. 630

¹³ Cfr., *Ibid.*, pag. 631.

¹⁴ *Ibid.*, cit., pag. 631.

¹⁵ *Ibid.*, cit., pag. 631.

¹⁶ *Entretien avec Michel Foucault*, *Ibid.*, cit., pag.1029.

¹⁷ *Michel Foucault explique son dernier livre*.cit., pag. 800 (trad. mia).

partire dalle parole apparirebbero a partire da questo momento come seconde in rapporto all'analisi prima, che sarebbe l'analisi della pratica discorsiva.»¹⁸. In questo senso «...*L'Archeologia* che ho finito di scrivere è una sorta di teoria per una storia del sapere empirico.»¹⁹.

L'archeologia dunque risale dalle qualificazioni empiriche alle condizioni di possibilità. Ma qui non si tratta di compiere il trascendentale per individuare le leggi oggettive o le norme della coscienza che ci permettono la conoscenza, bensì di lasciarsi dietro l'oggettività per interrogare la storicità della metafisica. L'archeologia nel suo movimento percorre la via del ritorno, che non è una decostruzione che ha di mira l'origine linguistica dell'essere; ne è la costituzione alternativa dell'arte rispetto all'attuale configurazione dei rapporti tra poteri, saperi e soggetti. Essa traccia la zona di indistinzione di visibile e dicibile, parola e cosa, individuo e specie, già presente nelle distinzioni costitutive del senso.

La ricerca dunque scopre l'*archè* come revoca della volontà individuale, disattivazione della legge, prassi di de-soggettivazione. La coglie nella concreta realtà storica in cui sono disposti testi e problematiche a partire dal modo di costituzione in cui questi assumono un profilo. Dal basso della propria costruzione l'intero insieme argomentativo è sostenuto nella precaria articolazione che lo costituisce, fatta di discontinuità e stratificazioni indiscernibili, di vuoti e *missing links*; pur comprendendo l'insieme potenzialmente infinito di questioni e istanze, la ricerca archeologica non le circonda in una sistematica, nè tende ad un'organica ricostruzione di quanto ha dispiegato. Nè d'altra parte pretende di dare un senso all'archivio ma, lasciando i singoli testi e documenti all'ambito storico-filosofico di produzione, ne reperisce la differenza rispetto al senso che esprimono, al non detto che vi si mostra, alle possibilità che vi sono celate.

L'archeologia si stacca dunque dai metodi filosofici e dai sistemi filosofici. In questo senso è un metodo ibrido, un quasi-metodo, che guarda agli oggetti e ai campi del sapere da una lontana vicinanza; solo da questa posizione infatti si può, dopo Nietzsche, cercare non una verità che possa valere per tutti e per tutti i tempi, ma diagnosticare il presente, cioè dire «...che cosa siamo noi oggi e cosa significa, oggi dire ciò che diciamo»²⁰. L'archeologia è per questo un metodo storico, nel senso che coglie gli eventi come singolarità storiche, non come fatti che si succedono in un'evoluzione lineare.

La seconda grande novità consiste infatti nella diversa comprensione della successione storica. Sono stati Fernand Braudel e la scuola delle "Annales" ad elaborare un nuovo metodo per la storia, che invece di considerare le causalità, introduce relazioni come l'implicazione, l'esclusione, la trasformazione, le fratture, le soglie. «Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel hanno cercato di allargare le periodizzazioni che praticavano di solito gli storici...Braudel, per esempio, è arrivato a definire una nozione di civiltà materiale che avrà un'evoluzione estremamente lenta...Si vedono così apparire grandi continuità che, fino ad oggi, non sono state isolate...Al contrario, gli storici delle idee e delle scienze, che invece parlavano soprattutto in termini di progresso continuo della ragione...insistono sulle discontinuità, sulle faglie...E' da questo paradosso che sono partito...»²¹.

La terza novità e la terza rottura è nei riguardi dell'umanesimo. L'umanesimo, alla metà degli scorsi anni Sessanta campeggiava nell'esistenzialismo e nel pensiero marxista dogmatico – e una vera e propria ideologia umanista aveva imbevuto le scienze sociali. Camus per esempio è il campione di un "umanesimo molle" come lo definirà Foucault, per il quale la mollezza si riferisce a tutta la retorica che esprime l'"umanità" dell'uomo. Ne *Le parole e le cose* Foucault mostra come nel corso del XVII secolo sia comparso un nuovo oggetto di sapere: «Con l'uomo si è data la possibilità di costituire le scienze umane. Abbiamo inoltre assistito all'emergere di una specie di ideologia o di tema filosofico generale...del valore imprescindibile dell'uomo...cioè l'uomo è apparso come oggetto di una scienza possibile – le scienze dell'uomo – e allo stesso tempo come l'essere grazie al

18Ibid., cit., pag. 804-805.

19Ibid., cit., pag. 806.

20*Che cos'è lei Professor Foucault?*, Ibid., cit., pag. 634.

21*Michel Foucault explique son dernier livre*, Ibid., cit., pag. 801.

quale ogni conoscenza è possibile...Soggetto di ogni tipo di sapere e oggetto di un sapere possibile. Tale struttura ambigua caratterizza ciò che si può chiamare la struttura antropologico-umanista del pensiero del XIX secolo. Mi sembra che questo pensiero sia in disfacimento, si stia disgregando sotto i nostri occhi...»²². In quanto genealogica, l'archeologia fa l'archivio del soggetto, già messo in questione nella crisi delle scienze umane: «Se è vero che il linguaggio o l'inconscio si possono analizzare in termini di struttura, allora che ne è di questo famoso soggetto parlante, di quest'uomo che si ritiene avere un inconscio, poter prendere coscienza di questo inconscio, poter riprenderlo in carico e fare del suo destino una storia!»²³.

L'archeologo del sapere mostra che «la storia del sapere, o della ragione...non obbedisce affatto allo stesso modello di coscienza;...che il tempo del sapere o del discorso non è affatto organizzato o disposto come il tempo vissuto; che presenta delle discontinuità e delle trasformazioni specifiche...»²⁴.

L'archeologia abbandona così la via "reale" della filosofia, che consiste nel pensare "dal punto di vista del tutto", come all'epoca di Hegel²⁵ e interroga il senso del "fare" filosofico: «Non costituire un discorso sulla totalità, piuttosto esercitare...una certa attività...»²⁶. Una pratica, che Nietzsche ha scoperto essere lavoro di diagnosi che è anzitutto opera critica: «Chi siamo noi oggi? Che cos'è questo "oggi" nel quale viviamo? Tale attività diagnostica comportava un lavoro di scavo sotto i propri piedi per stabilire come si era costituito prima di lui questo universo di pensiero, di discorso, di cultura che era il suo universo. Mi sembra che Nietzsche abbia attribuito un nuovo oggetto alla filosofia, che è stato un po' dimenticato, benchè Husserl ne *La crisi delle scienze europee* abbia tentato a sua volta una genealogia.»²⁷.

Pensare archeologicamente allora vuol dire pensare a partire dall'esperienza della dissoluzione, della scomparsa del soggetto e dal fatto che le scienze umane non conducono alla scoperta di qualcosa che sarebbe « "l'umano", la verità dell'uomo, la sua natura, la sua nascita, il suo destino...»²⁸, anche quando si occupano di sistemi, strutture, combinazioni, forme.

Nell'epistemologia di Gaston Bachelard e poi di Georges Canguilhem, alle questioni riguardanti le continuità e i legami tra eventi si sostituiscono quelle inerenti le rotture epistemologiche: quali strati bisogna isolare? Quali criteri di produzione? Quali sistemi di relazioni? Il tutto sposta l'esame dei saperi da una corrispondenza tra tesi preconcepite e indagini statiche ad una dinamica, in cui i saperi sono ricompresi e risignificati. Conoscenze e discipline che fino alla fine degli anni Cinquanta dello scorso secolo sono definite in senso unitario, si rovesciano nei loro punti di dispersione. I saperi infatti non sono raccolte organiche di dati dislocati e trasmessi in forme univoche, bensì stratificazioni discorsive percorse da diversi campi di validità e molteplici ambiti teorici: di modo che le descrizioni storiche sono in relazione all'attualità del sapere, perchè da questa attualità sono ridefinite, riscritte e rideterminate.

Questa diversa considerazione dei rapporti tra saperi e storia dà luogo ad una pratica che non deve scoprire continuità, unicità direzionali della conoscenza e dei documenti, bensì strati, rotture, tracce per lo più labili e inconfrontabili.

Una serie di conseguenze ne dipendono: anzitutto la nozione di discontinuità assume maggior rilievo. Inoltre si costituisce una storia generale che revoca le pretese accentratrici di una storia globale, che compone i conflitti in un quadro unitario di omologazione. Una storia generale costituisce un insieme variabile di serie differenti all'interno di insiemi distinti, composti da eventi

22Che cos'è lei Professor Foucault, Ibid., cit., pag. 636.

23Michel Foucault *explique son dernier livre*, Ibid., cit., pag. 802.

24Ibid., cit., pag. 803.

25Cfr., Ibid., pag. 639.

26Cfr., Ibid., pag. 641.

27Ibid., cit., pag. 641.

28Ibid., cit., pag. 644.

eterogenei non riducibili ad un comune denominatore, come “il volto di un’epoca” e immagini simili. Essa mostra "tutto lo spazio di una dispersione", per una storia staccata « dall'immagine in cui si è per tanto tempo compiaciuta e in cui trovava la sua giustificazione antropologica: quella di una memoria millenaria e collettiva che cercava l'ausilio di documenti materiali per ritrovare la freschezza dei suoi ricordi; essa è invece l'impiego e la messa in opera di una materialità documentaria (libri, testi, narrazioni, registri, atti, edifici, istituzioni, regolamenti, tecniche, oggetti, costumi, ecc) che presenta sempre e dovunque, in ogni società, delle forme sia spontanee che organizzate di persistenza.»²⁹

Infine, terza conseguenza: il dispiegarsi di problemi metodologici, la costituzione di un corpus di documenti, di un principio di scelta, di un livello di analisi di insiemi e sottoinsiemi di eventi e dei loro rapporti. Questa problematica delimita la storia in relazione alla linguistica, l’etnologia, l’economia, l’analisi letteraria, la mitologia. In breve, l’archeologia supera il dualismo struttura/divenire che già in Marx entra in conflitto con la visione storicista di una continuità istituita da un soggetto, o da una coscienza singola «e le figure gemelle dell’antropologia e dell’umanesimo»³⁰. Si tratta di revocare le possibilità di totalizzazione, e di cogliere le discontinuità storiche. Si tratta di operare la storia generale, non una storia globale, «la storia continua essendo l'indispensabile correlato della funzione fondativa del soggetto.»³¹.

Il metodo archeologico dischiude dunque due istanze: dichiarare chiusa l'antropologia umanistica e rilevare la sua presenza reattiva che si oppone alla riduzione governamentale delle forme di vita. D'altra parte opponendovi, per limitare quell'effetto, rotture del *continuum*, isola problemi, mostra le fragranze, denuncia il non detto che parla a voce più alta dello scritto e dell'esplicito. In questo modo l'istanza antropologica che chiude un testo nello spazio dell'autore è disattivata nell'intersezione di più testi, da cui emerge un sapere che sormonta il soggetto. E se l'unità materiale del volume è un'unità debole³², il concetto di opera, per dire i documenti che attestano il pensiero di un filosofo, di uno storico, di un artista o di un cineasta, non indica l'espressione del pensiero del creatore e la sua traduzione in una serie ordinata di enunciati. L'opera infatti «non si può considerare né come un'unità immediata, né come un'unità certa né come un'unità omogenea³³, bensì come quell'insieme di reperti eterogenei, frammentati all'interno, che offrono una testimonianza relativa, in un determinato luogo storico, di certi interessi teorici, certe spinte polemiche, certe prese di posizione in una genealogia di pensiero; e che tuttavia, nel loro radicamento documentale, non sono alcune tra le tante testimonianze di un tema o una questione; né sono i libri più importanti scritti nella modernità. Emergono piuttosto come singolarità esemplari, regole dell'eccezione e in definitiva come eventi di de-territorializzazione del campo di sapere che dischiudono.

Dell'analogia

Alla metà degli scorsi anni Sessanta l'archeologia dei saperi è ripresa da uno dei più grandi filosofi del XX secolo, Enzo Melandri. In quell'opera magistrale che è *La linea e il circolo*, egli ha descritto la mappa dei problemi filosofici nelle coordinate dell'analogia: la figura del discorso che ci fa intendere il senso e il luogo della pratica archeologica.

A nord la mappa individua il confine con la dialettica, a sud con l'ermeneutica, a est con l'arte, a ovest con la scienza³⁴. È la terra di mezzo, la terra del "tra" le discipline, che l'archeologia scopre, –

29M. Foucault, *L'Archeologia del sapere*, cit., pag. 10.

30Ibid., cit., pag. 18.

31Ibid., cit. pag. 18.

32Ibid., cit. pag. 18.

33Ibid., cit. pag. 34.

34Cfr., "Prefazione", in Enzo Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet editore, Macerata, 2004, pag.3.

ove i confini tra le scienze si fanno labili fino a dissolvere nelle zone di indistinzione di ragione e soggettività, conoscenza ed estetica. Ecco allora che la terra inesistente nella mappa appena accennata, lascia emergere un profilo più marcato, in cui iniziamo a riconoscere luoghi e oggetti del pensiero. I profili emergono tuttavia ancora in una supposizione, dal momento che gli oggetti del sapere di cui la natura umana è parte, si trovano in un luogo diverso da quello in cui li colloca la storia della filosofia: sono iscritti nella revoca della metafisica e del trascendentale; sono esposti alla chiusura del senso e sono colti nella concreta posizione che occupano al presente.

Supponiamo allora che questa mappa contenga un insieme di oggetti che troviamo intatti nei campi già delineati e circoscritti della filosofia e delle scienze umane. Che cioè questi oggetti, per lo più testi e documenti che appartengono all'epoca classica e alla modernità secondo la scansione storica che ne ha dato Foucault³⁵, siano carichi delle interpretazioni e del sapere accumulato, e possano per ciò essere indagati non in riferimento ad un soggetto e ad una coscienza intenzionale; ma neanche all'interno di una struttura che ne manifesterebbe l'oggettività. Abbiamo visto che questo campo del sapere è l'archivio dei testi come effetti di discorso, cioè come documenti di elaborazione della *natura umana* intorno alla quale si addensano problematizzazioni, pratiche di potere e modi di soggettivazione.

Secondo questa linea di discendenza, sperimentiamo l'archeologia su un oggetto di sapere insieme esteso ed imponderabile, composto e denso, la natura umana che ha rappresentato il nucleo di fondazione delle scienze umane agli inizi della modernità, la cui nozione e i cui molteplici campi di applicazione sono oggi oggetto di sapere biotecnico. La natura umana che è al presente la posta in gioco di un potere sulla vita articolato e disperso, produce modi di soggettivazione molteplici come il rovescio asimmetrico delle pratiche di assoggettamento. Che significa tutto questo?

Significa che l'archeologia praticata da Enzo Melandri ricolloca le partizioni della filosofia (logica e dialettica anzitutto) all'interno di una griglia di significati originari, le cui discendenze moderne emergono come sintesi. In quanto derivazione dell'archeologia dei saperi, la mappa del pensiero realizzata da Melandri coglie nello specifico degli enti metafisici, – la natura, la ragione, l'io, l'anima, il mondo – la loro determinazione storica, cioè il concreto significato che è stato loro di volta in volta attribuito nella storia del pensiero; ma non opera una ricostruzione dei concetti, bensì retrocede al luogo in cui sono apparsi nella replica dell'origine del senso, per render conto delle interpretazioni; per mostrarne il valore ermeneutico, cioè il potere che quei concetti hanno avuto, il ruolo che hanno assunto nell'istituire determinati rapporti di sapere-potere e costituire soggettività. Ma non è che a partire dalla cesura tra un'antichità e una modernità della filosofia, qui si procede al reperimento stratigrafico di ciò che è perduto; al contrario, si lascia emergere il senso, cioè la direzione delle qualificazioni e dei valori degli oggetti filosofici cogliendoli nel luogo in cui sono stati prodotti, hanno circolato, e sono stati consumati. Scopriamo così le condizioni di possibilità del sapere nell'intersezione di saperi multipli, in vista di un sapere possibile nella replica del principio e nella permanenza delle variazioni. Come scrive Agamben nell'introduzione a *La linea e il circolo* «l'oggetto dell'archeologia filosofica è..., una *arché* che, pur senza costituire un principio trascendentale, non può nemmeno acquisire una consistenza empirica se non negativamente, come "rovinologia". In questo senso – ed è questa la suggestione che Melandri raccoglierà – l'archeologia è un ibrido di trascendentale e fenomenologia.»³⁶.

La ricerca archeologica scopre l'a-priori storico che nelle diverse configurazioni di sapere apre le possibilità degli insiemi denunciati, delimita l'area di senso e i principi di inclusione dei concetti e dispone i significati, evidenziando i modi in cui sono formate le configurazioni di sapere, i modi che

35 L'età classica si estende dal Medioevo alla metà del XVII secolo, quando le reti tra i saperi si rompono per l'irruzione del sapere sull'"uomo" che diviene il soggetto della conoscenza: la storia naturale scompare a vantaggio della biologia, la grammatica si trasforma in linguistica generale, l'analisi delle ricchezze in economia politica. La modernità, che inizia con la critica e l'età della ragione comprende forse, nella soglia oltre-moderna la sua dissoluzione. Cfr., M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad.it., BUR, Milano, 1967.

36G. Agamben, "Archeologia di un'archeologia", in *La linea e il circolo*, cit., pag. XIX; poi in *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

hanno impegnato strategie discorsive e le forme in cui appaiono giochi di verità. Per questo il presupposto esplicito della pratica archeologica è un sapere anti-umanistico che ha il suo precedente in *La gaia scienza*; un sapere gioioso che revoca la seria profondità accordata alla volontà di conoscere.

Lo sguardo archeologico osserva, a partire dalla scomparsa dell'uomo, l'archivio delle sue tracce. Di questa scomparsa testimoniano il pensiero e la letteratura, la filosofia del linguaggio e la storia dell'evoluzione, l'estetica e un soggetto già da sempre in questione, che produce i dispositivi di sapere e di potere in cui è preso.

In questo senso l'archeologia filosofica ha un compito infinito: ridescrivere il sapere secondo le condizioni di esistenza di ciò che è stato detto e di ciò che è stato scritto, neutralizzando le interpretazioni che lo ricoprono. A questo proposito Melandri scrive che non si tratta di «...riformare la filosofia moderna. Ci accontentiamo di riformulare i problemi...questi problemi investono tuttavia fondamentali questioni di principio.»³⁷. In quest'opera di destituzione, una volta constatata l'illusione complementare della coscienza intenzionale e dell'oggettività, dell' "io" e della struttura, i saperi emergono come quegli insiemi anonimi di enunciati che, appartenendo a determinate formazioni storiche, non rimangono chiusi nell'archivio del passato, ma divengono condizioni di possibilità del presente.

Per Melandri è l'analogia la figura propria dell'archeologia, limitata tuttavia da una dialettica, per evitare che la regressione sia intesa come uno stato felice anticipato «preistoricamente in una mitica età dell'oro...»³⁸; ciò perchè un'ermeneutica ampliata deve sì comprendere un'interpretazione dell'inconscio rimosso e alienato, ma, al di là della costituzione soggettiva, dovrà risalire al luogo di indistinzione di soggetto e oggetto, individuo e mondo. Melandri distingue allora sei funzioni archeologiche.

La prima è quella della storia naturale, ove «l'analogia si presenta come un certo fatto di comportamento. Si tratta di un determinato processo di pensiero...la cui genesi risale al mondo pre-umano»³⁹ e che ci fa parlare di intelligenza sia negli animali che negli esseri umani, per aver reintegrato nell'evento simbolico la sua genesi, risalendo alla *sintomatologia* e alla semantica.

Una seconda funzione è la storia critica. Con Nietzsche essa ha il compito di liberarci dal passato attraverso l'eterno ritorno, che è la ripetizione dell'evento nella sua differenza, come Deleuze aveva rilevato⁴⁰, in una temporalità soggettiva, non nella ciclicità di un destino.

La terza funzione è la tautologia che indica il luogo razionalizzante e de-razionalizzante dell'analogia, laddove esistono tautologie analogiche in sistemi diversamente logici (cioè non funzionanti con identità e sillogismo), come alternative al primato logico dell'impresa conoscitiva.

La quarta funzione è ermeneutica, funzione che ha sempre mantenuto il primato sulla prassi esegetica, cercando di rendere esplicite le regole dell'interpretazione. E però, rintracciandone la genealogia, da Baumgarten a Schleiermacher a Dilthey, Heidegger e Bultmann, la sua necessità nasce dalla problematizzazione dell'interpretazione, laddove qualcosa che resiste ad essa fa segno verso un sistema di riferimento e un paradigma che la comprenda. A partire dai romantici ciò significa comprendere l'altro meglio di quanto egli comprende se stesso⁴¹ (e comprendere l'opera meglio di quanto la comprenda l'autore). Trattandosi di decodificare il comportamento dell'altro per capirlo, questa comprensione «...è sempre stata la premessa indispensabile per giustificare l'intervento negli affari altrui»⁴²; a meno che non si riconosca che l'ermeneutica, al cuore della quale

37E. Melandri, *Ibid.*, cit., pag. 27.

38E. Melandri, *Id.*, cit. pag. 67.

39*Id.*, cit., pag. 33.

40Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* (1962), trad.it., Einaudi editore, Torino, 2002.

41Cfr., *Id.*, pag. 48.

42*Id.*, cit., pag. 48.

è la figura analogica, è la testimonianza più lampante del primato dell'intersoggettività sul solipsismo. La conseguenza insuperabile di tale realtà è che l'autore come individuo non esiste e che nei rarissimi casi in cui la creazione si realizza in un solo individuo, esso non è che un «..prestanome, un nome...che ha l'unica funzione di sostituire vantaggiosamente – da un punto di vista non più che economico una fastidiosa descrizione della risultante creativa»⁴³.

La quinta funzione è la semiologia, che, intesa come sintomo, ha quale principio che «le modalità d'uso dei segni...non si possono ricavare dalla sola analisi del linguaggio.»⁴⁴. Se si sceglie di non ridurre la semiologia al linguaggio, il problema è che «il residuo non linguistico della semiologia si ripresenta come irrazionale all'interno del linguaggio stesso.»⁴⁵. Un'analisi ci consente allora di aggirare i trascendentali, ma implica una razionalizzazione dei problemi teoretici, in vista di un a-priori che non riferisca una totalità e che comprenda l'incomprensibile.

Infine, la sesta funzione analogica è l'archeologia stessa, considerata come problematizzazione. L'analogia si costituisce così come un luogo naturale che rifiuta la problematica del trascendentale, e prende posizione sia rispetto alla fenomenologia che alla sua critica in nome dell'intenzionalità. Mentre Husserl critica la presunta adeguatezza del *cogito* all'esperienza, ponendo l'intenzionalità come principio, se «l'io della riflessione deve sempre potersi ridurre a quello della coscienza esperiente, senza residui...la fenomenologia non può dimostrare nulla, nemmeno l'esistenza di un "io"»⁴⁶. Al suo posto l'archeologia è una regressione non razionalizzante, una critica che deve percorrere a contropelo la genealogia degli eventi e scoprire l'inconscio come rimosso storico, per parlare del quale si richiede una "fondazione naturale". In questa direzione l'archeologia è regressione ad un'analogia anteriore alla distinzione di analogismo e anomalismo⁴⁷.

Genealogia dell'archeologia filosofica

Così dunque, la mappa tematica dell'archeologia è completa. Il territorio è delimitato; certo, non completamente, i confini rimangono porosi, ciò che entra nel luogo dell'archeologia tende a disfare in una lenta irruzione liquida lo spazio destinato all'opera; e ciò che emerge dalla storia del pensiero, stendendosi sulla superficie altera i riferimenti e i punti di ancoraggio che si ritenevano indelebili.

L'invisibile deriva dei cumuli di passato che divengono presente, ridisloca l'intero spazio dell'archeologia filosofica trasformandone gli argomenti, mutandone la composizione e riallocando i vuoti laddove più certa è stata la volontà di sapere. Il quadro ermeneutico della mappa di Melandri cambia in questo modo: «...la sintassi del significante, per quanto *bien faite* sia la lingua di cui disponiamo...non potrà mai dispensarci dal riferimento a un significato, a qualcosa che trascenda il piano linguistico.»⁴⁸. Nella prosecuzione de *La linea e il circolo* avremo dunque una descrizione in cui sono segnate due grandi partizioni, quella della sintomatologia, dell'esempio e del paradigma, che è il campo denso dell'attribuzione di senso ai problemi filosofici; e quello dell'empiria che eccede il realismo e che, all'acme del rigore applicato al reale, prova ad inoltrarsi nel prediscorsivo,

43Id., cit., pag. 50.

44Id., cit., pag. 58.

45Id., cit., pag. 61.

46Id., cit., pag. 65.

47Id., cit., pag. 69. In una delle geniali partizioni che Melandri opera per chiarire la storia dei problemi, l'analogismo è il luogo dell'esegesi protestante e l'anomalismo di quella cattolica. Ciò in base al fatto che nel protestantesimo di Melantone e Flacius «...le Sacre Scritture devono essere per principio completamente interpretabili, e ciò coi soli mezzi della filologia», mentre «Il partito avverso (e di qui si vede che è proprio una "contro-riforma", e non già una "riforma cattolica")...: non trova di meglio che sostenere estattamente l'opposto, ossia che la Bibbia è un testo oscuro, per principio inaccessibile a un'interpretazione precisa e quindi, in ultima analisi, superfluo in campo pastorale; cioè è un'anomalia irrecuperabile!» Cfr., *Id.*, pag. 54.

48Id., cit., pag. 627.

per accedere alla realtà delle idee. Qui «l'ermenutica non è solo interpretazione dei segni già costituiti e per così dire legalizzati; ma è l'interpretazione che, presa in *statu nascenti*, fa di ogni cosa un segno.»⁴⁹. Avremo allora da una parte un campo di sapere possibile il cui senso, cioè la cui direzione funzionale è quella della logica induttiva, che dall'esperienza determina l'esempio; sul piano euristico il processo comporta che siano soddisfatte due condizioni:

- 1) che l'analisi razionale operi su un criterio di valore dei principi di ragione;
- 2) che l'introduzione di una novità nella conoscenza produca "almeno un caso paradigmatico"⁵⁰.

Dall'altra parte avremo la retroazione circolare dell'ontologia sulla fenomenologia, che sostituisce la linearità di fenomenologia-ermenutica-semantic. Perciò «qualsiasi analitica dell'esserci (esistenziale) deve fare uso di una semiologia a modalità sintomatologica»⁵¹.

Qui l'archeologia attende ad un doppio compito: registrare l'eccedenza di quell'analitica, nella particolare determinazione della natura umana, che ha possibilità di essere rivelata in un'ontologia del presente; e operare nel «punto di indifferenza, anteriore alla divisione di conscio e inconscio, di finalistico e meccanico, di intrinseco ed estrinseco...»⁵², per far emergere il luogo naturale della pratica filosofica: la dissolvenza dei dualismi quali concetti relativi, se dei dualismi «...E' il nostro modo di comprensione del mondo che ne dà la differenza, non una qualità occulta inerente alle cose di cui ci occupiamo»⁵³.

Se dunque la storia del pensiero ci mette di fronte l'intero processo di oggettivazione dell'esperienza da parte di una volontà di sapere⁵⁴, «vorremmo comprendere meglio quel processo ricorrendo al feedback archeologico»⁵⁵. Ad una "cattiva indifferenza" la genealogia della morale oppone il senso dell'etica per il quale «una virtù è etica quando si fonda sulla passione»⁵⁶, che, a differenza della soggettiva oggettivazione del mondo, si esprime nell' "atto gratuito, puro e semplice e privo di ragioni dell'accostare"⁵⁷. Mentre «...l'ordine della fondazione ...va dal numero all'analogia e non viceversa. Il suo criterio ultimativo è quello dell'identità elementare»⁵⁸, il piano di destituzione opera il continuo controsenso di principi e regole, produce l'individuo come anonimo e l'identità come scomparsa.

Mentre infatti l'archeologia dei saperi di Foucault aveva interrogato per la prima volta le scienze umane nel nuovo paradigma epistemologico, ed Enzo Melandri ha svolto la storia dei problemi filosofici, indagandoli come sintomi a partire dai quali bisogna rintracciare i luoghi analogici di provenienza, Agamben situa decisamente lo spazio epistemico dell'archeologia al centro stesso della storia del pensiero. In quel testo canonico che è *Signatura rerum*, definisce propriamente l'archeologia filosofica come metodo a cui ci riferiamo, prendendo posizione in questa zona minoritaria della pratica filosofica, una volta scoperta la sua tacita ricchezza in una sobria istanza di verità, – se, con Nietzsche, la ricerca è una "questione di istinto", un' esigenza, senza cui «...non potrebbe esservi filosofia. Non ciò che ci obbliga, ma ciò che ci esige; non il dover-essere nè la semplice realtà fattuale, bensì l'esigenza: questo è l'elemento della filosofia.»⁵⁹.

Se l' *episteme* è una «ricerca che, risalendo controcorrente la storia delle formazioni discorsive, dei saperi e delle pratiche, si sforza di scoprire "a partire da che cosa" le teorie e le conoscenze sono

49Id., cit., pag. 661.

50Cfr., Id., pag. 328.

51Id., cit., pag. 760.

52Id., cit., pag. 763.

53Id., cit., pag. 762.

54Cfr., Id., pag. 770 e sgg.

55Id., cit., pag. 773.

56Id., cit., pag. 555.

57Cfr., Id., pag. 567.

58Id., cit., pag. 568.

59G. Agamben, *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata, 2016, pag. 49.

state possibili; secondo quale spazio d'ordine si è costituito il sapere...»⁶⁰, l'*episteme* accessibile all'archeologia è il livello delle regolarità discorsive che intessono un sapere in una certa epoca: «questo livello è quello ontologico della loro semplice esistenza, il "fatto bruto" del loro darsi in un dato tempo e in un certo modo»⁶¹. L'*episteme* è quel fatto singolare e comune che l'archeologia coglie nei limiti di un a-priori storico; nel rapporto tra presente e passato, nell'intreccio di visibilità e dicibilità pure la storicità dell'*episteme* si manifesta a posteriori, ma è il gesto a-priori del presente che la rende intelligibile.

La scoperta dell'*episteme* è la preistoria del fenomeno storico come del presente: è, con Dumezil, la "faglia ultra-storica" da cui emergono i punti di insorgenza. Non si tratta di un sapere inconscio, né di una cultura collettiva, o di un fondo inaccessibile della fatticità; si tratta di quella rete di relazioni tra saperi, tecniche e forme di soggettivazione, che costituiscono le scienze e le culture, ma non si riducono ai loro effetti materiali. La storia della ragione "naturale" è infatti quell' a-priori che Kant pensa come luogo impossibile dell'archeologia filosofica: essa dovrebbe essere infatti una "storia filosofica della filosofia"⁶². Ma mentre una storia della filosofia è sempre possibile come sviluppo del pensiero – come il decorso di questo sviluppo – una storia filosofica sarebbe una scienza di ciò che non è avvenuto: avrebbe un a-priori senza poter conoscere l'empirico. Essa potrebbe esistere solo a condizione di denunciare ad ogni passo l'assenza della *arche* a cui mira. Per questo, a partire da Nietzsche, Foucault verifica la presenza di uno scarto costitutivo fra l' *arche* che essa indaga e l'origine fattizia della ricerca storica⁶³. Delle incongrue ricostruzioni operate dalle filosofie della storia e dallo studio scolastico della storia indotto dai manuali, che confondono storia e cronologia, Nietzsche ha fatto esperienza, archiviando il miserabile storicismo all'opera tra gli storici.

La storia filosofica può esistere solo come genealogia, cioè come quel modo di sapere che si oppone alla ricerca dell'origine. La genealogia è il modo in cui la storia è colta nella sua concreta esistenza, non in riferimento ad un'origine, tantomeno ad un principio, o ad un "trascendentale" che la renderebbe intelligibile. Si tratta invece di reperire i "punti di insorgenza", che sono le origini non originarie delle permanenze, delle rotture, delle dispersioni; ma sono anche le condizioni di possibilità dei saperi, dei rapporti di potere e dei modi di soggettivazione. In rapporto alla storia e, nel caso della ricerca sulla natura umana, al pensiero della fine della storia, essa è «quella pratica che, in ogni indagine storica, ha che fare non con l'origine, ma col punto di insorgenza del fenomeno e deve, perciò, confrontarsi nuovamente con le fonti e con la tradizione. E non può misurarsi con la tradizione, senza decostruire i paradigmi, le tecniche e le pratiche attraverso cui essa regola le forme del tramandamento, condiziona l'accesso alle fonti e determina, in ultima analisi, lo stesso statuto del soggetto conoscente...l'operazione sull'origine, è nello stesso tempo, un'operazione sul soggetto.»⁶⁴.

La genealogia percorre gli a-priori storici che ci permettono di cogliere le permanenze nelle discontinuità. Essi indicano che esiste una certa articolazione tra la storia e quella che «l'amico più lucido e fedele di Nietzsche, il teologo Overbeck chiama "preistoria": il carattere fondamentale della preistoria è di essere storia dell'insorgenza... E non, come il suo nome potrebbe far supporre, di essere antichissima...; come la storia in generale, anche la preistoria non è legata a un sito particolare del tempo.»⁶⁵. La preistoria è il luogo non saputo di ogni presente storico in cui si scontrano presente e fine della storia. La storia si piega nella soglia preistorica del divenire, che è l'articolazione fattuale della storia, ove si scoprono i punti di insorgenza lungo la faglia di presente e passato. Ma la linea delle insorgenze si trova anche al margine della riflessione dello storico e ne costituisce limite, che l'archeologia trova come il suo luogo proprio. E il gesto archeologico del

60M. Foucault, cit. in G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, pag. 94.

61Ibid., cit., pag. 94.

62Cfr., G. Agamben, Ibid., pag. 82.

63Cfr., M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, trad.it., in *Micorfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino, 1977, pp. 29-54.

64Id., cit., pag. 90.

65Id., cit., pag. 86.

ricercatore trasforma il soggetto che regredisce alla zona di emergenza dei fenomeni e scopre la faglia ultra-storica da cui emergono l'esperienza e la storia.

Certo in quanto regressione l'archeologia somiglia all'anamnesi; come ha mostrato Ricoeur, esiste un'archeologia del soggetto che «negli scritti metapsicologici di Freud si estende all'interpretazione psicoanalitica della cultura»⁶⁶. Certo, in entrambe le pratiche «si tratta di accedere a un passato che non è stato vissuto e che non può quindi tecnicamente definirsi "passato", ma è rimasto in qualche modo presente.»⁶⁷. Ma, a differenza della regressione psicoanalitica che ha di mira la realizzazione del desiderio di una scena infantile, e «...di portare alla coscienza i contenuti che erano stati rimossi dell'inconscio»⁶⁸, l'archeologia con la meticolosa e paziente opera genealogica "lavora" e "decostruisce" riattivandolo il "sintomo" del passato costituito da un sapere dimenticato, un pensiero del non sapere, una sociologia dell'evento. «La regressione archeologica è cioè, elusiva: non tende come in Freud a ripristinare uno stato precedente, ma a decomporlo, a spostarlo, e, in ultima analisi, ad aggirarlo, per risalire non ai suoi contenuti, ma alle modalità, alle circostanze e ai momenti della scissione che, rimuovendoli, li ha costituiti come origine.»⁶⁹. E se «il punto di insorgenza, l'*arche* dell'archeologia, è ciò che avverrà, che diventerà accessibile e presente, solo quando l'inchiesta archeologica avrà compiuto la sua operazione»⁷⁰, e non per un calcolo del soggetto, men che meno per una strategia, potrà forse nel futuro anteriore della ricerca lasciar emergere gli effetti della sua pratica.

D'altra parte «l'archeologia risale a contropelo il corso della storia»⁷¹ non per vendicare un passato in cui gli sconfitti sono stati schiacciati; o per produrre un'alternativa a quel passato, bensì «al di là della memoria e dell'oblio permette di accedere per la prima volta al presente. Proprio per questo il varco che qui si apre verso il passato è proiettato nel futuro.»⁷².

Agamben mostra come la figura epistemologica che indica in maniera perspicua il luogo dell'archeologia sia il paradigma: «un oggetto singolare che, valendo per tutti gli altri della stessa classe, definisce l'intelligibilità dell'insieme di cui fa parte e che nello stesso tempo, costituisce»⁷³. In quanto oggetto singolare del sapere la natura umana configura un tipo particolare di archeologia, interessata a descrivere l'evento nella relativa incompletezza in cui si conosce. La natura umana sarà dunque un paradigma: cioè quella figura che, a differenza dell'induzione che procede dal particolare all'universale, e della deduzione, che dall'universale va al particolare, «...è una terza e paradossale specie di movimento, che va dal particolare al particolare.»⁷⁴. La relazione paradigmatica «...corre fra la singolarità... e la sua esposizione (cioè la sua intelligibilità)»⁷⁵. Il fenomeno natura umana, in quanto paradigmatico, cioè «esposto nel medio della sua conoscibilità, mostra l'insieme di cui è paradigma. E questo, rispetto ai fenomeni, non è un presupposto (una "ipotesi"): come "principio non presupposto", non sta né nel passato né nel presente, ma nella loro costellazione esemplare»⁷⁶. Diremo allora che nell'indagine sulla natura umana è in gioco, nello stesso gesto filosofico, sia l'oggetto che il metodo archeologico, se la ricerca, implicando un'attenzione ai testi che sono archivi del pensiero, raggiunge una *arche* che «non è un'origine presupposta nel tempo, ma, situandosi all'incrocio di diacronia e sincronia, rende intelligibile non meno il presente del ricercatore che il passato del suo oggetto»⁷⁷.

Potremo allora verificare come il gesto archeologico sia il reperimento delle *signature*, cioè del

66E. Melandri, cit., in G. Agamben, Id., pag. 98.

67Id., cit., pag. 97.

68Id., cit., pag. 103.

69Id., cit., pag. 103.

70Id., cit., pag. 106.

71Id., cit., pag. 107.

72Id., cit., pag. 107.

73Id., cit., pag. 19.

74Id., cit., pag. 21.

75Id., cit., pag. 25.

76Id., cit., pag. 29.

77Id., cit., pag. 33.

rapporto esibito con segni del linguaggio e delle "cose naturali", che traccia la superficie analogica dell'essere. «La lingua, che custodisce l'archivio delle somiglianze immateriali, è anche lo scrigno delle segnature»⁷⁸.

La tematizzazione dell'archeologia deve allora riferirsi a quella semiologia della lingua inaugurata da Emil Benveniste che nel saggio *Semiologie de la langue* «distingue una doppia significanza, che corrisponde a due piani discreti e contrapposti: quello semiotico da una parte e quello semantico dall'altra.»⁷⁹. Il semiotico designa il segno linguistico nella sua pura esistenza, senza alcun riferimento al significato. Il semantico è il modo della significanza generato dal discorso, il modo di produzione e di organizzazione del messaggio. Si tratta del senso «globalmente concepito, che si realizza e divide in segni particolari, che sono le parole»⁸⁰. Ma tra segno e parola non c'è passaggio. Uno iato li separa. Bisogna allora ammettere un "terzo" del segno, un segno del segno, una segnatura che ha luogo come e nell'enunciazione: «la teoria dell'enunciazione, che Benveniste sviluppa in quello stesso periodo, può essere considerata come un tentativo di costruire un ponte su quello iato...»⁸¹. La direzione che seguiamo nell'analisi coglie l'enunciazione come effetto: «Nè semiotico nè semantico, non ancora discorso e non più vero segno, gli enunciati, come le segnature, non instaurano relazioni semiotiche ne creano nuovi significati, ma segnano e "caratterizzano" i segni a livello della loro esistenza e, in questo modo, ne attuano e dislocano l'efficacia. Essi sono le segnature che i segni ricevono per il fatto di esistere ed essere usati, il carattere indelebile che, marcandoli nel loro significare qualcosa, ne orienta e determina in un certo contesto l'interpretazione e l'efficacia...»⁸²

Le immagini sono concepite non «...come segni nè produzioni di qualcosa: esse sono operazioni attraverso le quali le forze dei corpi celesti sono raccolte e concentrate in un punto per influenzare i corpi terrestri...»⁸³, come nella cosmologia araba e nei decani astrologici.

In quanto scienza non scientifica degli enunciati e delle formazioni discorsive, l'archeologia realizza la funzione enunciativa, che non è una struttura ma una "funzione di esistenza"⁸⁴. L'enunciazione, prima di essere un concetto linguistico è una prassi, un modo di esistere, qualora si consideri l'uomo come l'animale dotato di linguaggio.⁸⁵ Si direbbe allora che ogni rapporto alle forme di potere è determinato in prima istanza dalla produzione, organizzazione e circolazione di insiemi di enunciati. La pratica dell'enunciazione è l'esistenza stessa, che non separa il pensiero dagli affetti e dagli atti. A seconda dei modi e delle qualità, delle tecniche e dei dispositivi di oggettivazione, delle stratificazioni e delle intensità d'esistenza delle formazioni discorsive, modi di soggettivazione e pratiche di assoggettamento si rincorrono e si dislocano, si disperdono e si raccolgono in costellazioni di potere-sapere che investono tanto il soggetto quanto le relazioni di potere.

L'archeologia prevede così tutt'altro rapporto del soggetto al mondo, che non è più dell'ordine dell'individuale, ma della dispersione, dell'esodo e dell'inattuale. D'altra parte non si tratta di comporre, a partire dalle istanze e dai discorsi dei poteri, formazioni discorsive alternative che identificano un soggetto conflittuale. L'archeologia è piuttosto quella pratica che disloca il soggetto nella zona di indistinzione di sapere e potere in cui si producono e si intrecciano i discorsi. È questo il luogo di disattivazione, la condizione dell'inoperosità secondo linee di fuga e di sottrazione ai dispositivi di "presa sulla vita". L'archeologia è quindi anche un'estesiologia che presuppone l'impossibilità della regola: per questo è una scienza folle; e se c'è del metodo nella follia, questa ricerca è fin dall'inizio un metodo folle «con le sue esitazioni e le sue ripetizioni, con le sue

78Id., cit., pag. 38.

79Id., cit., pag. 61.

80E. Benveniste, cit. in Agamben, *Id.*, pag. 61-62.

81Id., cit., pag. 69.

82Id., cit., pag. 65.

83Id., cit., pag. 57.

84Id., cit., pag. 66.

85Si farà tuttavia l'ipotesi di un'anarcheologia, ove non l'uomo con le sue facoltà, ma i viventi sono effetti della loro natura.

interruzioni e le sue riprese e, infine, con l'esplicita ammissione che essa non mira alla costituzione di una scienza in senso proprio....»⁸⁶.

Per questo, è anche scrittura. Lo stesso esercizio è infatti sia quello del tema che quello della difficoltà, rispetto ad un dover dire che quasi mai riesce in parola scritta, dal cui potere per altro deriva. Non però nel senso di un'archi-origine che sancirebbe il primato della lingua scritta sul pensiero, ma della sua storicità che, quanto all'oggetto di questa ricerca, porta tutto il peso della modernità, e soffre perciò l'inadeguatezza della risoluzione rispetto al compito assegnato. Tuttavia, essendo lo scrivere quell'urgenza incondizionata e affatto padroneggiata che rende liminare ogni opera, l'intento di articolare la natura umana secondo l'archeologia filosofica, di farla parlare per ciò che in essa rimane muto, sarà l'unità di misura delle trasformazioni del soggetto della scrittura. Se questo rischio non fosse corso, se ciò non accadesse, se non si divenisse folli e "altro che sè stessi" nel pensare, e se non accadesse che qui scrivere fosse un'esteriorità che lacera, il tentativo di questa ricerca non avrebbe senso.

D'altra parte, se non si intende il pensiero come una prassi e scrivere la più dolorosa felicità di eros, non si cercherebbe neanche per un momento di affrontare l'opera del sapere, la cui volontà permette invece la massima pubblicità a chiunque voglia esprimere qualcosa. L'archeologia lascia risuonare la risposta alla domanda "chi parla?" – "Il discorso parla". E parlare è «fare qualcosa – e non semplicemente esprimere un pensiero»⁸⁷.

Riferimenti bibliografici

G. Agamben, "Archeologia di un'archeologia", in Enzo Melandri, *La linea e il circolo*, Quodlibet, Macerata, 2000

G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri editore, Torino, 2008.

G. Agamben, *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata, 2016

Herbert L. Dreyfus – Paul Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, la casa Usher, Firenze, 2010

Michel Foucault, *Folie et Deraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961

M. Foucault, *L'Archeologia del sapere. Un metodo per la storia della cultura*, trad.it., BUR, Milano, 1980

M.Foucault, *Chronologie*, in *Dits et écrits, I. 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001

Michel Foucault e Gilles Deleuze vogliono rendere a Nietzsche il suo vero volto (intervista con C. Jannoud, *Le Figaro littéraire*, n° 1065, 15 settembre 1966, p.7), in *Dits et écrits, I, 1954-1975*,

⁸⁶Id., cit., pag. 64.

⁸⁷(M. Foucault, 1969, pag. 272), cit. in G. Agamben, *Id.*, pag. 81.

Paris, Gallimard, 2001

Michel Foucault explique son dernier livre. Entretien avec J.-J. Brochier, "Magazine littéraire", n° 28, avril-mai 1969, pp.23-25, in *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001

Entretien avec Michel Foucault, avec J.G. Merquior et S.P. Rouanet; trad. P.W. Prado Jr. in Merquior (J.G.) et Rouanet (S.P.), *O Homen e o Discurso (A Archeologia de Michel Foucault)*, Rio de Janeiro, tempo Brasileiro, 1971, pp.17-42, cit., in *Dits et écrits, I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001

Che cos'è lei Professor Foucault, intervista con P. Caruso, trad. C. Lazzeri, "La Fiera letteraria", anno XLII, n° 39, 28 settembre 1967, pp. 11-15, in *Dits et écrits, I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001

Le jeu de Michel Foucault, in *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001

M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad.it., BUR, Milano, 1967

Enzo Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet editore, Macerata, 2004