

Con e oltre l'archeologia filosofica.
Considerazioni su Melandri e Agamben a partire da un
recente saggio di Ido Govrin
Michele Ricciotti
(Università Vita-Salute San Raffaele – Milano)
michele.ricciotti1@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: With and Beyond Philosophical Archaeology. Reflections on Melandri and Agamben Starting from a Recent Book by Ido Govrin.

Abstract: This article focuses on philosophical archaeology, starting from a recent essay by Ido Govrin titled *Philosophical Archaeology. With and Beyond Agamben on Philosophy, History and Art*. According to the definition provided by Enzo Melandri and recalled in Govrin's work, archaeology is a sort of regression, not towards the unconscious but towards what made it unconscious. First, I will discuss this definition, comparing it with Foucault's idea of archaeology and showing how the archaeological method resembles the psychoanalytic practice. Then, I will focus on Agamben's thought, arguing that its messianic dimension lies in the problem of language and the possibility of an interruption in the predicative structure of language itself. I will dedicate the third paragraph to the problem of the paradigm, its relationship with the dialectical image, and the role of the example. Finally, I will briefly address the issue of the symptom, showing how philosophical archaeology can be conceived as symptomatology. Indeed, the symptom is something deeper and more complex than a simple sign; it calls into question the dynamic relationship between our past and our present.

Keywords: Philosophical Archaeology, Enzo Melandri, Giorgio Agamben, Analogy, Ido Govrin.

1. «*Al di qua della trappola*»: *il discorso e l'origine*

«*With and Beyond Agamben on Philosophy, History and Art*» è il sottotitolo di una recente monografia di Ido Govrin dedicata all'archeologia filosofica¹. Il movimento “con” e “oltre” è traducibile in un movimento “attraverso”, una tra-

¹ I. Govrin, *Philosophical Archaeology. With and Beyond Agamben on Philosophy, History and Art*, SUNY Press, Albany 2023.

slazione da un punto “prima e al di fuori” dell’oggetto d’indagine, poi attraverso di esso e infine dopo e oltre il tramite. Questo movimento è ricalcato e riproposto dalla struttura stessa del libro di Govrin, dei cui tre capitoli solo uno, quello centrale, è interamente dedicato al pensiero di Agamben, mentre gli altri due ne indagano i presupposti e ne sviluppano intrecci tematici apparentemente laterali. Paradossalmente, il secondo capitolo è anche quello che affronta la questione dell’archeologia filosofica non di petto, ma appunto per il “tramite” di una discussione del messianismo agambeniano.

L’archeologia filosofica non è, quanto meno sul piano terminologico, un’invenzione di Foucault. Come Agamben ha mostrato, già Kant parlava nel 1791 di *philosophische Archäologie* in riferimento alla possibilità di dare forma a una «storia filosofica della filosofia» come indagine delle condizioni di possibilità del sorgere di precise dottrine filosofiche². Sarà però solo con Foucault che, attraverso l’introduzione del concetto di «apriori storico» – un’aberrazione terminologica e concettuale da un punto di vista kantiano – l’indagine archeologica assumerà una connotazione piuttosto precisa, mantenendo la fisionomia di una ricerca tesa a rintracciare le condizioni che hanno reso possibile lo svilupparsi di determinati “orizzonti discorsivi”.

In realtà, dopo averla applicata ad almeno tre dei suoi testi più importanti (*Storia della follia*, *Nascita della clinica*, *Le parole e le cose*), Foucault chiarirà le caratteristiche del metodo archeologico giustificando così l’assunzione ad oggetti di indagine di pratiche e saperi prima non ritenuti degni di considerazione filosofica³. È proprio questa dimensione quasi-trascendentale dell’archeologia filosofica a far sì che essa non si esaurisca in un vuoto nozionismo. Non si tratta esclusivamente di un’indagine storico-filologico-erudita volta a disvelare una presunta origine scavando tra archivi e ridando vita a dettagli storici rimossi, ma di una risalita alla produzione di un sapere che, inevitabilmente, comporta l’esclusione e la rimozione di qualcos’altro. Nella formula di Enzo Melandri, evocata da Govrin e su cui torneremo, l’archeologia è una «regressione: non però all’inconscio come tale, bensì a ciò che lo ha reso inconscio»⁴. Non, dunque, ritorno ad una “positività”, a questo o quel sapere, questa o quella “radice”, ma alla prestazione dinamica che esclude l’“origine”. Svelando tale prestazione, l’archeologia mostra l’inconsistenza di ogni origine. Govrin cita il filosofo americano Lawlor, secondo cui l’archeologia è “una sorta di an-archeologia”⁵, il discorso sull’*arché* si configura come constatazione della sua assenza.

L’archeologia è pertanto la “risalita” in direzione di un gesto di esclusione, a partire dal quale si costruisce una narrazione coerente: il punto è che proprio quell’esclusione (Agamben parlerebbe di “bando”) rende possibile la coerenza della narrazione. Riferendosi ad un esempio foucaultiano, si potrebbe dire che

² Cfr. G. Agamben, *Signatura Rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 82-84.

³ Mi riferisco a *L’archeologia del sapere*.

⁴ E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*, Quodlibet, Macerata 2014, p. 66.

⁵ Cfr. I. Govrin, *Philosophical Archaeology*, cit., p. 22.

solo perché la follia viene esclusa, ridotta a “non-ragione”, può darsi una storia “razionale” della follia che, non per caso, si manifesta come storia delle istituzioni volte a controllarla⁶. La ragione si dichiara detentrica del dominio della verità escludendo da sé la follia, l'identità e la differenza respingono la similitudine, cacciandola nel dominio della falsità e della finzione: «Il pazzo – scrive Foucault – inteso non come malato, ma come “devianza” costituita e alimentata, come funzione culturale indispensabile, è divenuto, nell'esperienza occidentale, l'uomo delle somiglianze selvagge»⁷. Carlo Sini ha mostrato come il procedimento archeologico di Foucault non debba venire ricondotto a un processo in senso lato “dialettico”. La follia non deve cioè essere concepita come semplicemente l'altro dalla ragione nel senso dello *hétéron*, il negativo dialettico che alimenta il processo di sintesi, ma come ciò che manifesta il dislocamento della stessa ricostruzione razionale che vorrebbe risolverlo.

L'origine non è dunque né il motore negativo della dialettica, quell'inizio fin da subito destinato ad essere tradotto in linguaggio secondo la dinamica esemplificata dalla prima figura della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, e nemmeno un ineffabile ricacciato in un inizio immemorabile, ma «possibilità di un evento, di un gesto»⁸. L'istante in cui la dialettica si impone sarebbe pertanto anche quello in cui essa fa esperienza del proprio limite: la follia ridotta al negativo dialettico della ragione, a non-ragione, è il più radicale travisamento della follia stessa. L'apriori storico è *contradictio in adjecto* perché l'origine è tale contraddizione, un gioco di rimandi tra ciò che è escluso da una certa narrazione e ciò che è condizione di quella stessa narrazione.

Come in una seduta psicanalitica, la coerenza del discorso dell'analizzante è segnata da un rimosso. Compito dell'analista, così come dell'archeologo, è “lasciar essere” quel discorso, facendone emergere i nodi irrisolti, le contraddizioni, i riferimenti impliciti. Questo non avviene però applicando un metodo stabilito apriori: l'archeologia non si costituisce cioè come un'ermeneutica di secondo livello o come un metalinguaggio. Scrive Melandri:

In ogni lavoro interpretativo, si tratta di rendere espliciti i “codici” di una cultura o di una civiltà. [...] Per far questo, di solito si ricorre a una teoria, non importa se scientifica o filosofica, estranea al suo referente. La teoria deve spiegarci perché, data una certa cultura o civiltà, questi e non altri siano i suoi codici. [...] Orbene, una tale spiegazione presuppone l'uso di un altro codice, di secondo ordine, al quale attribuire un misterioso potere “esplicativo”: non si sa se in forza di un decreto metafisico o dell'arroganza invalsa nei fraintendimenti metastorici⁹.

⁶ Cfr. C. Sini, *Semiotica e filosofia*, in Id., *Opere*, a cura di F. Cambria, vol. I/I. *Lo spazio del segno*, Jaca Book, Milano 2017, p. 144.

⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. di E. Panaitescu, BUR, Milano 2021, p. 64.

⁸ C. Sini, *Semiotica e filosofia*, cit., p. 148.

⁹ E. Melandri, *Michel Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, in «Lingua e stile», 1967, 2, pp. 75-96; p. 78.

Il “metodo” archeologico, almeno nell’accezione melandriana, evocata da Govrin, è la destrutturazione del metodo inteso come applicazione di un apparato categoriale già dato, di un codice interpretativo che precede e sottomette a sé il messaggio che intende interpretare. Su questo si innesta una inaudita rilettura, da parte di Melandri, del ruolo svolto proprio dal sintomo, su cui torneremo in chiusura.

Va inoltre almeno menzionato il fatto che l’indagine archeologica si regge su un principio analogico che consente di rintracciare corrispondenze tra orizzonti discorsivi diversi. A questo proposito si potrebbe prendere in prestito un altro esempio foucaultiano, di nuovo tratto da *Le parole e le cose*: così come il linguaggio, inteso come segno di rappresentazioni, deve essere a sua volta rappresentazione per mantenere il suo valore segnico, allo stesso modo il sorgere dell’economia politica, della “ricchezza”, dipende dal fatto che il suo segno, la moneta, deve esso stesso essere ricchezza: «Per poter dire il prezzo occorre che [tali “contrassegni”] fossero preziosi»¹⁰. La moneta è “segno” di ricchezza così come il segno linguistico contrassegna la rappresentazione. E se un segno può essere segno di una rappresentazione solo perché è esso stesso rappresentato, analogamente la moneta può essere segno di una ricchezza solo perché essa è già, in qualche modo, ricchezza.

2. “Attraverso” la trappola: dispositivo ed eccezione, linguaggio e storia

Abbiamo brevemente visto che il compito dell’archeologia filosofica è anzitutto quello di rendere manifesto il dispositivo dialettico di esclusione dell’origine. Opportunamente Govrin cita Agamben e l’analogia da lui individuata tra tale dispositivo e la dinamica dell’eccezione che starebbe a fondamento dell’intera ontologia politica dell’occidente e in forza della quale l’origine è ciò che proprio “eccependo” dalla storia ne sarebbe inclusa. È quanto accade, sul piano politico, relativamente allo “stato di eccezione”: «ciò che caratterizza propriamente l’eccezione è che ciò che è escluso non è, per questo, assolutamente senza rapporto con la norma; al contrario, questa si mantiene in relazione con essa nella forma della sospensione»¹¹. L’orizzonte dell’anomia viene incluso nell’ordinamento giuridico nel momento stesso in cui se ne afferma l’indipendenza e l’autonomia; non altri che la legge può definire l’eccezione, sì che quando quella individua questa, la individua sempre in una fisionomia “disciplinata” dall’ordinamento giuridico stesso¹².

In un senso ancora più generale, tale meccanismo è quello su cui si fonda il dispositivo del linguaggio. In questa cornice vanno lette le analisi di Agamben sulle

¹⁰ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 185.

¹¹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, ora in Id., *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, I, Quodlibet, Macerata 2018, p. 31.

¹² Puntuali critiche alle posizioni (non soltanto) agambeniane sullo stato d’eccezione sono state recentemente avanzate in M. Croce, A. Salvatore, *Cos’è lo stato di eccezione*, Nottetempo, Roma 2022.

pagine hegeliane relative alla prima figura fenomenologica consegnate ad uno dei suoi primi testi, *Il linguaggio e la morte*. Il linguaggio destituisce immediatamente la pretesa della certezza sensibile di farsi portatrice di un'istanza non linguistica: tale pretesa è *meinen*, vuoto intendere. L'indagine archeologica riconsidera il *meinen* nella sua intenzionalità non ancora rivolta a un significato traducibile in termini linguistico-semantiche. *Meinen* a semplice volontà-di-dire, intenzione non comunicativa, l'aver-luogo del linguaggio, qualcosa di non dissimile è ciò che Foucault già chiamava "enunciato" e di cui segnalava l'irriducibilità a proposizione, a costrutto grammaticale o a frase¹³. L'evento di linguaggio è l'istante intemporale in cui la storia e l'origine non si sono ancora allontanate e situate nelle postazioni canoniche di opposti dialettici.

Stabilito che la prestazione originaria del dispositivo linguistico è questa dinamica di presupposizione escludente del proprio altro, nella lettura di Govrin il "messianismo" di Agamben si valuta proprio sulla possibilità di pensare un linguaggio "puro", non comunicativo, non storico né schiacciato sulla sua funzione semantica. La ricerca di una "lingua pura" che già animava la riflessione di Benjamin fa il paio con il tentativo di decostruire il teleologismo e il creazionismo che, nella lettura agambeniana, segnano l'intero arco del pensiero metafisico occidentale. Come Agamben ha recentemente mostrato in maniera sistematica, l'apparato ontologico che si è imposto in Occidente è legato a filo doppio al riconoscimento del primato della creazione divina combinato con il dispositivo aristotelico atto-potenza: l'impensato della "cosa" sarebbe dunque proprio la sua *realitas*, sacrificata dal pensiero metafisico sull'altare della *actualitas*, della cosa intesa come realizzazione processuale di una progressiva potenzialità¹⁴. L'Occidente filosofico, in questo modo, si sarebbe condannato a ragionare in termini dialettici e dicotomici secondo le opposizioni di possibilità e realtà (nel senso dell'effettualità), prima-dopo, origine-storia, presupposto-posto, dove ognuno di questi termini altro non è che il negativo dialettico dell'altro. Si potrebbe sostenere che l'intero impianto teoretico dell'opera agambeniana ruoti attorno al tentativo di regredire archeologicamente al rimosso di tale dispositivo partendo dai più vari orizzonti del sapere e dalle pratiche discorsive più consolidate. Vale però in questo caso l'immagine da Agamben stessa riferita a Melandri: il regresso archeologico rappresenta un movimento uguale e contrario a quello dell'angelo della storia benjaminiano, non verso il futuro con lo sguardo irrimediabilmente rivolto alle rovine del passato, ma dal presente verso il passato guardando al futuro¹⁵.

Tornando dunque al dispositivo linguistico, decostruirlo significherebbe svincolare il linguaggio dalla sua funzione comunicativa al fine – per usare ancora una formula benjaminiana – di comunicare una pura comunicabilità, la

¹³ Cfr., G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008.

¹⁴ Cfr. G. Agamben, *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Einaudi, Torino 2022.

¹⁵ Cfr. G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 99.

possibilità della relazione. A mio avviso, il discorso relativo al *meinen* quale intenzionalità pura è interrogabile solo all'interno della cornice dischiusa da questo plesso problematico. Lo stesso potrebbe essere detto della discussione del ruolo del trascendentale nel pensiero medievale, in particolare di quei trascendentali "rimossi", come il *quodlibet*¹⁶ e, appunto, la *res*¹⁷. Il trascendentale è infatti quella paradossale "proprietà" che, a differenza di tutte le altre categorie, non è predicabile né dicibile, essendo costitutiva dell'ente in quanto tale. D'altro canto, non è nemmeno identificabile con la sostanza, come risulta chiaro dalla trattazione proprio del *quodlibet* in *La comunità che viene*. Se la sostanza individuale si situa sempre in una relazione dialettica con le molte proprietà che se ne predicano, sì che non si dà sostanza senza categorie, così come le altre categorie possono predicarsi solo della sostanza, la "singolarità qualunque", come del resto tutti i *transcendentalia*, occupa invece uno spazio intermedio tra sostanza e categoria e interrompe il rapporto dialettico tra soggetto e predicato. Anche in questo caso, proprio sull'interruzione di un *continuum* dialettico si misura il carattere messianico di questo quadro teoretico. Da questo punto di vista, Govrin può sostenere con ragione che l'asse "teologico" – o, si potrebbe dire, "teologico-politico" – della filosofia della storia di Agamben fa il paio con quello costituito dal versante filologico-estetico (o dell'Agamben "benjaminiano")¹⁸.

Oltre che con la riflessione sulla natura del linguaggio, quest'ultimo versante pone il problema della storia (e della sua interruzione) in contatto con i possibili "sviluppi" dell'indagine archeologica, individuati dall'autore proprio entro la sfera estetica o, più precisamente, nell'orizzonte pratico della produzione artistica. Tale sviluppo si collega anzitutto a quanto Govrin ricorda fin dalle primissime pagine del libro relativamente all'importanza del frammento, della bozza preparatoria, dello schizzo, di tutto ciò che non è opera, atto, che "non è nel suo fine", secondo la ricostruzione etimologica heideggeriana del termine *entelécheia*¹⁹. Se considerata a sé, e non in relazione al "prodotto finale", la bozza è la trasposizione di ciò che sotto il profilo teoretico è una potenzialità senza atto e che solo una mentalità imbevuta di aristotelismo e di creazionismo può interpretare come un "atto mancato" o come un'opera incompiuta. Se non viene intesa come bozza "in atto" né come opera compiuta "in potenza", la bozza è pura possibilità. La lettura della bozza o la contemplazione dello schizzo preparatorio implicano la possibilità di leggere ciò che non è mai stato scritto; quello della bozza è l'unico linguaggio "che non significa ma dice". Evocarlo vuol dire, benjaminianamente, citare senza virgolette, leggere il non scritto.

¹⁶ Cfr. G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

¹⁷ Cfr. G. Agamben, *L'irrealizzabile*, cit.

¹⁸ Cfr. I. Govrin, *Philosophical Archaeology*, cit., pp. 56-81.

¹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις*, *Aristotele, Fisica, B, 1*, in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 193-255.

3. "Oltre" la trappola: esempio e paradigma

Tutto quanto detto fin qui ha a che fare più con il movimento a ritroso dell'angelo che con il suo sguardo rivolto in avanti (secondo l'immagine rovesciata dell'angelo benjaminiano da Agamben applicata a Melandri a cui abbiamo già accennato). Prima di approdare agli sviluppi e alle applicazioni dell'archeologia filosofica in ambito artistico, Govrin, ancora discutendo il messianismo di Agamben, accenna al problema dell'immagine dialettica. Il suo valore messianico consiste nel fatto che essa è una singolarità che fuoriesce da un certo sistema, ne interrompe il *continuum*, dischiudendo al contempo l'intelligibilità di un nuovo insieme, afferrabile soltanto in quella che Benjamin chiamava «l'ora della conoscibilità». L'immagine dialettica assurge così a una funzione paradigmatica: il valore conoscitivo del paradigma è infatti tale da non poter essere apprezzato all'interno di un contesto logico fondato sul principio di identità e non contraddizione, dal momento che «il regime del suo discorso non è la logica, ma l'analogia»²⁰. Nell'affrontare il problema dell'immagine dialettica attraverso le nozioni foucaultiane e agambeniane di «paradigma» e «segnatura», l'analisi è dunque inevitabilmente ricondotta al principio analogico da Melandri descritto come eccedente le maglie del ragionamento logico. Il meccanismo epistemologico su cui si regge l'immagine dialettica, al pari di quello su cui si struttura il paradigma, non procede da un universale a un particolare, come nel caso della deduzione logica, né da un singolare a un universale, come nell'induzione. Si tratta piuttosto di quel movimento dal singolare al singolare che già per Aristotele è caratteristico del ragionamento analogico.

Secondo la ricostruzione di Melandri, il concetto analogico ha anzitutto la peculiarità di essere un concetto "contestuale", di dipendere cioè dall'orizzonte discorsivo in cui è inserito. Del concetto analogico non si può pertanto determinare univocamente il significato; nonostante questo, non se ne può nemmeno stabilire con certezza l'equivocità. Il suo valore di verità è inoltre "graduale" (può essere più o meno vero o falso senza essere determinatamente l'uno o l'altro), è quantitativo e non qualitativo.

Per comprendere appieno la funzione analogica svolta dal paradigma, o dall'esempio utilizzato appunto in senso paradigmatico, è utile leggere in parallelo le analisi di Melandri e Agamben in proposito. Entrambe assumono Kant come caso di studio privilegiato, la *Critica della ragion pura* in un caso e la *Critica del giudizio* nell'altro. Nella costruzione della teoria kantiana del giudizio sintetico a priori, l'esempio (si pensi al celebre "7+5=12") svolge infatti un ruolo fondamentale. Anzitutto, esso decostruisce la teoria esistente secondo la quale i giudizi si dividono in analitici a priori e sintetici a posteriori. L'esempio svolge pertanto una funzione anzitutto negativa a cui però non può

²⁰ G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 21.

ancora essere ricondotto il suo valore analogico, che risiede piuttosto nella *pars construens*. Nel caso in esame, nella elaborazione della teoria dei giudizi sintetici a priori. Il valore probativo dell'esempio «sta quindi per intero sulla sua capacità di mediazione. Non tutti gli esempi hanno questa capacità; e molto pochi sono quelli che l'hanno in misura sufficiente a provocare la necessità del passaggio»²¹.

A questo punto Melandri affronta l'obiezione secondo la quale soltanto la prima parte del ragionamento, la *pars destruens*, sarebbe logicamente giustificata, mentre la seconda, quella propriamente costruttiva, cadrebbe al di là delle regole logiche delle più elementari formazioni discorsive e non godrebbe pertanto di una vera e propria legittimazione logica. Tale obiezione esibisce però il pregiudizio secondo il quale il non-logico coincida con il non razionale, laddove proprio il ragionamento analogico ha sempre dimostrato un valore euristico di gran lunga maggiore rispetto al suo corrispettivo logico.

Come si anticipava, Agamben si rivolge alla *Critica del giudizio*, e commentandone un passaggio relativo alla necessità del giudizio estetico, scrive: «il paradigma implica un movimento che va dalla singolarità alla singolarità e, senza uscire da questa, trasforma ogni singolo caso in esemplare di una regola generale che non è mai possibile formulare a priori»²². All'interno di tale prospettiva si capisce inoltre la stretta connessione tra il ragionamento analogico (esempio e paradigma) e il procedimento archeologico. Abbiamo infatti visto che quest'ultimo intende retrocedere in direzione del gesto di esclusione che produce un "rimosso". Il ragionamento per paradigmi rappresenta un movimento uguale e contrario a quello costituito da tale rimozione. Se quest'ultima è un'esclusione che porta però a un'inclusione dell'escluso, «l'esempio funziona piuttosto come una inclusione esclusiva»²³. Esibire un paradigma vuol dire infatti escludere una singolarità da una classe nel momento stesso in cui se ne afferma l'appartenenza.

Agamben si chiede inoltre se questa definizione non rischi di mettere in crisi l'idea kantiana secondo cui l'esempio non ha regola. Definire l'esempio come un'inclusione escludente non vuol forse dire che il suo punto di partenza è l'appartenenza ad una classe, la condivisione di una regola? La risposta è no, dal momento che la regola non si applica all'esempio come tale, ma soltanto ad esso come «caso normale»²⁴. La regola è dunque ciò che, applicata all'esempio, ne nega e travisa l'esemplarità. In questo senso, Agamben può affermare che ogni autentica archeologia «è sempre una paradigmologia»²⁵.

²¹ E. Melandri, *La luna e il circolo*, cit., p. 347.

²² G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 24.

²³ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, in Id., *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, I, 1, Quodlibet, Macerata 2018, p. 34.

²⁴ G. Agamben, *Signatura rerum*, cit., p. 33.

²⁵ *Ibidem*.

4. *Il sintomo rimosso*

Introducendo il tema del terzo e ultimo capitolo del suo libro, Govrin attraversa brevemente la lettura agambeniana del linguaggio poetico. Ciò che lo distingue dal semplice discorso in prosa sarebbe la garanzia del mantenimento di uno iato tra suono e senso o, tradotto in altri termini, tra il semiotico e il semantico. Sotto il profilo "tecnico", il linguaggio poetico si misurerebbe perciò sulla possibilità dell'*enjambement*, della sospensione e della cesura del verso: «che cos'è l'*enjambement*, se non l'opposizione di un limite metrico a un limite sintattico, di una pausa prosodica a una pausa sintattica?»²⁶. Solo là dove la possibilità di questo scarto viene meno, nell'ultimo verso della poesia, il linguaggio poetico è messo veramente in questione, vive cioè la possibilità della catastrofe, del non ritorno alla sua dimensione più propria.

In realtà, però, nella lettura agambeniana, la «fine del poema» e il venir meno della possibilità dell'*enjambement* non segnano l'inevitabile e irreversibile trapasso del linguaggio poetico in quello prosaico, ma semmai il continuo differimento e rimando di tale caduta: «Il poema – scrive Agamben – è come il *catéchōn* della lettera di Paolo ai Tessalonicesi: qualcosa che frena e ritarda l'avvento del Messia, cioè di colui che, compiendo il tempo della poesia [...] distruggerebbe la macchina poetica precipitandola nel silenzio»²⁷. Tale riferimento a una dimensione del linguaggio che eccede la sua funzione semantica offre il destro per sviluppare un ultimo nodo problematico che, ancorché non esplicitamente tematizzato nel lavoro di Govrin, pure lo attraversa senza posa e che merita di essere analizzato per avere una visione il più possibile completa del metodo archeologico.

Abbiamo già accennato all'evidente corrispondenza tra il procedimento archeologico e quello psicanalitico nel tentativo di riguadagnare il rimosso, non nel senso di una sua riduzione a coscienza ma nell'ottica di svelare, ancora una volta, il dispositivo della rimozione. Nella trattazione di Melandri, questa operazione passa attraverso un profondo ripensamento del ruolo svolto dal sintomo e dalla funzione "sintomatologica" del linguaggio. Nella sua accezione più comune, per lo più legata alla moderna prassi medica, la dimensione sintomatica viene intesa come la radicalizzazione della funzione simbolica del segno, il suo caso limite e, dunque, nel linguaggio evocato sopra a proposito della poesia, un rapporto di perfetto rimando dialettico tra l'orizzonte semiotico e quello semantico. In questo caso il segno è univocamente associato ad un referente ad esso esterno, esattamente come, in ambito medico, un determinato sintomo è relato a una altrettanto determinata patologia. Melandri intende mostrare, al contrario, come la sintomatologia si riferisca a un orizzonte che è «pre-linguistico (pre-predicativo e pre-categoriale)»²⁸.

²⁶ G. Agamben, *La fine del poema*, in Id., *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 138.

²⁷ *Ivi*, p. 143.

²⁸ E. Melandri, *La luna e il circolo*, cit., p. 193.

L' "archeologia del sintomo" messa in opera da Melandri consente di disvelare un'altra e ben più complessa funzione da esso svolta fin dalle origini del sapere medico e riattivata in epoca contemporanea proprio dalla psicoanalisi. Esiste cioè – questo sembra suggerire Melandri – una dimensione "rimossa" del sintomo che è necessario interrogare per restituire all'operazione archeologica la sua piena portata "terapeutica". L'archeologo ha cioè a che fare anzitutto con "sintomi" del sapere. Del resto, la stessa etimologia della parola "sintomo" aiuta: essa deriva dal greco *syn-piptein*, che indica il "cadere insieme"; il sintomo non è mai "solo". A questo proposito, si potrebbe rilevare che la resa latina forse più fedele è quel "coincidere" (*cum-incidere*) evocato da Govrin come esplicazione dell'emergenza di un terzo termine a partire dal disfacimento della relazione rappresentativa tra due termini dati²⁹. Due cose "coincidono" quando la loro caduta apre lo spazio per l'emergere di un terzo, il "terzo incluso" nel ragionamento analogico ed "escluso" da quello logico. Nell'interpretazione di Melandri la sintomatologia possiede certo una valenza ermeneutica, nella misura in cui ha a che fare con i segni e la loro interpretazione, ma, a differenza del linguaggio-discorso su cui si regge l'intera ontologia, che gode di una perfetta corrispondenza con la semantica, la sintomatologia ridefinisce il proprio codice proprio sulla base del fenomeno da interpretare. Esiste cioè una sorta di interscambio tra l'interpretazione di un certo fenomeno e il fenomeno stesso.

La ragione per cui la ricostruzione archeologica del sintomo ha una tale rilevanza nella riflessione di Melandri riposa nel fatto che è proprio tale "insufficienza" del linguaggio sintomatologico originario a istituire la necessità dell'utilizzo di un principio di analogia non riducibile a quello di identità. È indicativo, a questo proposito, che tale funzione sintomatologica della semiologia venga fin dall'inizio da Melandri posta in contrasto con la sua funzione "simbolica", tanto che quest'ultima può venire intesa come il caso particolare di valore sintomatologico uguale a zero³⁰. In un caso la relazione tra il segno e il suo riferimento si fonda su una relazione causale; nell'altro, che è il caso del linguaggio che noi tutti utilizziamo, del "discorso", il valore segnico è per così dire del tutto arbitrario, cioè totalmente svincolato dal proprio riferimento: nessun nesso causale lega il segno, la parola "tavolo", al tavolo reale.

Nel contesto di tale «archeologia della semeiotica medica», Melandri giunge inoltre ad affermare che la posizione del problema del sintomo è «segno di un'avvenuta regressione a monte della frattura fra logico e illogico, razionale e irrazionale, &c.: siamo insomma al di qua della trappola»³¹. La trappola sarà per così dire tesa da Aristotele, il quale escluderà il ragionamento metaforico e analogico dall'orizzonte legittimo della scienza, riducendolo anzi a induzione incompleta e mancata. Il procedimento della primissima medicina ippocratica è pertanto pre-discorsivo, in quanto non dispone ancora di una semantica ma soltanto di una

²⁹ Cfr. I. Govrin, *Philosophical Archaeology*, cit., pp. 71-72.

³⁰ Cfr. E. Melandri, *La luna e il circolo*, cit., p. 62.

³¹ *Ivi*, p. 191.

semiologia in costruzione, in cui il rapporto tra il fenomeno e la "realtà" di cui esso è manifestazione si sviluppa secondo il movimento dell'analogia: lo stesso sperimentalismo scientifico cade, nella lettura melandriana, sotto l'insieme del procedimento analogico.

La digressione è stata generata dall'analisi del linguaggio poetico in rapporto a quello prosaico secondo Agamben, ma anche il linguaggio dell'arte visiva può svelare un'anima "archeologica". Anzi, l'ultima parte del libro di Govrin passa criticamente in rassegna alcune tendenze artistiche contemporanee, cercando di ravvisarvi proprio un comune orientamento archeologico. L'autore menziona diversi esperimenti artistici accomunati dal tentativo di stabilire un rapporto dinamico con il passato oltre che dal tentativo dell'arte di riassegnare all'indagine archeologica la materialità che le è propria. È il caso del film di Joachin Koaster, *Message from Andrée*, costruito assemblando i negativi delle fotografie che il ricercatore svedese Salomon August Andrée aveva con sé durante una spedizione sul polo nord e ritrovati insieme al suo corpo; o la mostra *The Russian Linesman* di Mark Wallinger, in cui il curatore accosta, ad esempio, la famosa immagine del funambolo che attraversò lo spazio vuoto tra le torri gemelle in costruzione e *Cosmos und Damian Gebonbert* di Joseph Beuys, al fine di suggerire inaspettati riferimenti analogici. L'archeologia artistica propone un nuovo rapporto con il materiale da costruzione e con il tempo, esattamente come, sul piano filosofico e storico, il documento non è più ciò che viene semplicemente convertito in monumento e riconsegnato al passato, secondo la critica di Foucault richiamata da Govrin, ma un materiale messo in opera nel suo ruolo di apriori storico. La rivendicazione dei diritti del *resto*, del rimosso convertito in discorso coerente, del documento inevitabilmente tradotto in monumento, della materia soggiogata dalla forma, è la caratteristica di tale indirizzo.