

La nozione di archivio

Prospettive antropologiche e filosofiche

GIOVANNI LEGHISSA*

Senza un'adeguata nozione di archivio, risulta impensabile la trasmissione del senso, in definitiva la trasmissione culturale nel suo complesso. Nelle riflessioni seguenti verrà mostrato, in primo luogo, quale sia al potenza euristica della nozione di archivio in relazione al problema della genesi di tutti i fenomeni che chiamiamo culturali. Ma non sarà di minore importanza, in secondo luogo, mostrare come la nozione di archivio possieda una peculiarità che la rende interessante in quanto tale, da un punto di vista prettamente filosofico. Si tratta del fatto che tale nozione rimanda sia alla sfera trascendentale che a quella empirica, e ben si adatta quindi a mostrare in che senso vada pensata la necessaria embricazione tra queste due sfere.

Se dobbiamo pensare al modo in cui si trasmette ciò che chiamiamo cultura, la nozione di archivio si rivela indispensabile. Prendiamo la definizione canonica di cultura, che adottiamo da quando esiste una disciplina, l'antropologia culturale, che studia i fenomeni culturali in quanto tali, e che ormai comunemente viene usata anche nel linguaggio comune:

Cultura o civiltà considerata nel suo più ampio significato etnografico, è quell'insieme complesso che comprende il sapere, le credenze,

* Università di Torino.

l'arte, i principi morali, le leggi, le usanze e qualsiasi altra capacità acquisite dall'uomo quale membro di una società.¹

Salta agli occhi il fatto che tutto ciò che viene sussunto sotto il concetto di cultura presuppone una fenomenologia dell'iscrizione prima e della trasmissione poi. Ciò che sa un gruppo di parlanti, ciò in cui esso crede, ciò che per i suoi membri vale come bello, giusto, e via dicendo, deve innanzitutto iscriversi da qualche parte. Deve esser stato fissato su carta, pietra, osso, nella memoria di un computer, non importa dove, e deve poi trovare posto in un archivio. Senza tale iscrizione, infatti, non si può avere riesumazione né trasmissione del senso. Se un gruppo di ominidi parlanti sa qualcosa, se può dire di sapere qualcosa, se può far riferimento a un patrimonio comune e condiviso di conoscenze, ciò avviene perché tali conoscenze si sono sedimentate da qualche parte, hanno cioè trovato posto in un archivio. Non è necessario entrare concretamente nelle mura di un edificio che custodisce l'archivio, o entrare nella rete per cercare grazie a Google ciò che ci serve. L'archivio funge da condizione di possibilità della trasmissione di un sapere o di un insieme di codici comportamentali perché ad esso è sempre possibile attingere e non perché un collettivo faccia continuamente riferimento, in forma esplicita e immediata, a ciò che esso contiene. Prima di venir iscritta, una qualsivoglia unità di informazione deve poter essere iscrivibile — ed è questa iscrivibilità a renderla archiviabile.

Si noti che ciò vale per tutte le formazioni di senso culturalmente rilevanti. Questo è un punto che va chiarito meglio, in via preliminare. Nel passo citato, Tylor rende sinonime le nozioni di cultura e civiltà. Esse, però, quando si formarono entro il medesimo contesto disciplinare, si sono però presentate separate, e

1. E.B. Tylor, *Alle origini della cultura* (1871), vol. I, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, p. 7.

ciascuna è stata utilizzata per definire un campo di ricerca autonomo. Tale contesto è dato dalla filologia classica, ovvero da un sapere che studia un gruppo di umani che non sono presenti in quanto sono distanti nel tempo: gli antichi. Tra questi, venivano distinti i popoli *zivilisiert* da quelli dove era rinvenibile una *geistige Kultur*, una cultura spirituale. Incarnazione della seconda, in modo peculiare, unico e inimitabile, erano i Greci (i Romani un po' meno). Questo perché erano liberi, nel senso che sapevano coltivare se stessi, sapevano prendersi cura di sé — attraverso la discussione pubblica nell'agorà, lo studio della filosofia e della musica, la ginnastica, l'uso oculato dei piaceri della vita, e simili. Agli altri popoli dell'antichità, che hanno prodotto solo una *Zivilisation*, possono essere ascritti molti altri meriti, e infatti sono tutti degni di essere studiati, in quanto hanno tutti contribuito allo sviluppo progressivo dell'umanità: hanno pur sempre lasciato tracce e monumenti nei quali hanno trovato espressione il loro stile di vita e le loro conquiste scientifiche o artistiche. Ma da essi non possiamo trarre quell'insegnamento spirituale che rende invece esemplari e in qualche modo degni di imitazione solo i Greci: solo questi ultimi conoscevano il significato autentico della libertà, in nome di questa hanno saputo morire e sacrificarsi, il che significa che hanno saputo non solo trasmettere ai posteri le loro conquiste culturali in svariati campi, ma hanno anche saputo trasmettere l'idea di libertà, l'aspirazione a costruire collettivi in cui gli individui si possono porre su un piano di eguaglianza². Ora, questa distinzione tra una cultura che produce e trasmette l'idea di libertà e una civiltà che produce solo più i segni materiali del proprio sviluppo in campi pur rilevanti come le scienze o le arti, ha influenzato a lungo la nostra percezione dei fenomeni culturali in genere, e in vario modo si è intrecciata alla costruzione di quei modelli gerarchici in virtù dei

2. Su questo, cfr. G. Leghissa, *Incorporare l'antico. La filologia classica e l'invenzione della modernità*, Mimesis, Milano 2007.

quali vengono stabilite differenze di valore tra formazioni sociali e storiche. Il punto cruciale — ed è il motivo per cui la si è brevemente richiamata — è che tale distinzione ha rischiato a lungo di offuscare il fatto che anche le più alte creazioni “spirituali” dell’umanità devono iscriversi da qualche parte: se c’è progresso, anche nel campo delle aspirazioni politiche, anche in quella sfera dei sentimenti che stanno alla base del desiderio umano di essere autonomi e liberi, ciò accade perché idee come quelle di libertà, giustizia, eguaglianza e simili sono state articolate, a partire da un certo punto, entro un *corpus* testuale.

Una volta che si accetti di muoversi entro questa prospettiva epistemica, non si fa più fatica a comprendere come l’istituzione della scrittura e la conseguente creazione di archivi sia stata responsabile non solo della bassa contabilità che permetteva alle prime strutture urbane di gestire commerci a distanza³, ma anche di organizzare rappresentazioni del mondo complesse, dotate della capacità di trasmettere il significato sia delle gerarchie simboliche che reggono il complesso rapporto tra sfera umana e sfere non umane (morti, dei, antenati eccetera), sia delle gerarchie sociali che stanno alla base delle formazioni sociali sorte poco dopo la svolta neolitica⁴.

Si è ormai ricostruito con sufficiente chiarezza il percorso che, iniziato diecimila anni fa, ha portato in varie tappe, nell’arco di circa seimila anni, a utilizzare la scrittura prima come strumento di contabilità per renderla poi strumento atto alla creazione di quelle opere che poi noi oggi chiamiamo letterarie. All’inizio ci sono dei contrassegni d’argilla, indicanti vari tipi di merci (montoni, orci d’olio, e simili). Siccome non è molto comodo far corrispondere a ogni otre — poniamo — un contrassegno, si è poi passati a sistemi

3. Cfr. D. Schmandt-Besserat, *How Writing Came About*, University of Texas Press, Austin 1996.

4. Cfr. D. Schmandt-Besserat, *When Writing Met Art. From Symbol to Story*, University of Texas Press, Austin 2007.

di notazione più complessi, che vanno dall'inserimento dei contrassegni in contenitori (*bullae* o *cretule*) sui quali si incidono dei segni che permettono di sapere quanti contrassegni si trovano all'interno, fino alla stesura di elenchi delle quantità di merci trattate su tavolette di cera. Il passo appena ricordato riveste un'importanza capitale, perché permette di eliminare gli scomodi contrassegni e i loro astucci: ormai si può tener conto di ciò che i contrassegni rappresentano semplicemente enumerando le singole quantità di merci ordinandole secondo le loro diverse tipologie. A questo risultato, riscontrabile in Mesopotamia, si arriva verso il 3200 *ante* e.v., quindi dopo quattromila anni di sviluppo delle pratiche di archiviazione messe in opera per gestire i dati relativi ai commerci. Si noti che questo passaggio fondamentale nella storia delle tecniche di archiviazione attesta anche l'invenzione dei numerali: il segno indicante un'anfora non sta per l'anfora, ma è il segno del numerale 1 che permette di contare l'anfora. E parallelamente allo sviluppo dei segni indicanti i numerali si ebbe il concomitante sviluppo dei segni scritture atti a riprodurre i nomi degli oggetti contati. Poi, allorché si è cominciato a usare la scrittura in contesti funerari, prima per designare il nome del defunto, poi per cantarne le gesta, si aprì quella strada che porterà alla creazione di opere letterarie.

Ma ha senso considerare i processi di archiviazione solo a partire dallo sviluppo delle tecniche di scrittura? Non proprio. Il concetto di archivio, opportunamente esteso, ci consente di cogliere come abbia potuto avvenire quell'embricazione tra evoluzione culturale ed evoluzione biologica che caratterizza in modo peculiare lo stare al mondo di *Homo sapiens*. Si tratta di un acquisto epistemicamente assai rilevante. Per lungo tempo, negli scorsi decenni, si è voluto parlare di coevoluzione tra natura e cultura⁵. Per far fronte alle difficoltà euristiche che tale modello

5. Cfr., per esempio, C.J. Lumsden, E.O. Wilson, *Genes, Mind, and Culture: The Coevolutionary Process*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1981;

esplicativo presentava, si è introdotto il concetto di “meme”⁶, ipotizzando che questo potesse descrivere ciò che costituisce, nel mondo della cultura, l’unità soggetta a variazione, selezione e riproduzione, seguendo linee di trasmissione che possono essere considerate parallele a quelle dei geni nella sfera del vivente. Una prospettiva del tutto diversa viene acquisita se invece si pone mente al fatto che *Homo sapiens* da sempre — cioè da quando esiste — agisce quale costruttore di artefatti, i quali costituiscono, assieme agli oggetti che si trovano pronti in natura, parte integrante della nicchia ecologica che abita. In un certo senso, è questa stessa nicchia ciò che siamo invitati a vedere come un colossale archivio, il quale raccoglie la memoria dell’evoluzione culturale umana a partire da ciò che si trova inscritto sia nella mente degli individui sia nei collettori di dati che i collettivi costruiscono, con gradi di minore o maggiore complessità a seconda delle tecniche di registrazione e trasmissione di dati in uso.

Un passo decisivo in vista dell’acquisizione di tale prospettiva venne compiuto da Leroi-Gourhan, un paleontologo che negli anni sessanta ebbe il merito di porre per primo l’attenzione sul fatto che è la postura eretta dei nostri conspecifici ciò che permise loro, sin da subito, di utilizzare in modo proficuo la capacità di ordinare eventi dotati di senso e di trasmetterlo⁷. Nella prospettiva di Leroi-Gourhan, si diventa umani nel momento in cui si produce una feconda interazione tra stazione eretta e liberazione della mano per afferrare oggetti o produrli⁸. Partire

W.H. Durham, *Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity*, Stanford University Press, Stanford 1991; R. Boyd, P.J. Richerson, *The Origins of Evolutions and Cultures*, Oxford University Press, Oxford 2005.

6. Cfr. S. Blackmore, *La macchina dei memi. Perché i geni non bastano* (1999), Instar, Torino 2002.

7. Cfr. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola I: Tecnica e linguaggio; II: La memoria e i ritmi* (1964–65), Einaudi, Torino 1977.

8. Che Leroi-Gourhan sottolinei la svolta che si compie quando compaiono la postura eretta e il pollice opponibile è certo importante ai fini dell’ar-

da qui significa riconoscere come secondario, in termini evolutivi, l'ampliamento della misura del cranio: non è l'aumento della neocorteccia ad aver reso possibile lo sviluppo culturale umano, ma è la capacità tecnica di interagire con il mondo ad aver favorito l'emergenza e la stabilizzazione di specifiche forme di socializzazione intraspecifiche. Solo ad un certo punto si porrà come decisiva, tra queste ultime, la funzione del linguaggio⁹. Ora, nessuno vorrà mai negare che la costruzione di sistemi di interazione di complessità crescente, parallelamente allo sviluppo di organi fonatori reso possibile dalla stazione eretta, abbia giocato un ruolo decisivo in relazione all'insorgenza del linguaggio. Ma Leroi-Gourhan sottolinea con forza il fatto che tutto comincia, per così dire, con la manipolazione tecnica del mondo. Ciò permette un guadagno epistemico di grande importanza, in quanto apre la strada a una comprensione dell'evoluzione delle forme di socializzazione che non debba più chiedersi dove finisca il dato biologico e dove cominci quello culturale. Il colossale dispiegamento di apparati tecnici che ci circonda attualmente, in cui sono presenti robot e macchine intelligenti, non costituisce un salto o una rottura rispetto a quel modo di stare al mondo che caratterizza la nostra specie e che comincia, come detto, con la stazione eretta e la manipolazione di oggetti resa possibile dalla presenza del pollice opponibile. Il primo strumento tecnico di cui l'uomo dispone insomma è il suo stesso corpo, rispetto

gomentazione che sto svolgendo qui. Ma va anche ricordato che a rendere veramente unico *Homo sapiens* tra tutti i primati è in realtà un altro aspetto della nostra storia evolutiva, ovvero il fatto che le femmine della nostra specie non hanno l'estro e risultano quindi — almeno virtualmente — sempre sessualmente disponibili (su ciò, cfr. F. Ceccarelli, *Il tabù dell'incesto. I fondamenti biologici del linguaggio e della cultura*, Einaudi, Torino 1978).

9. Su ciò, cfr. almeno R.W. Byrne, A. Whiten (Eds.), *Machiavellian Intelligence. Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes and Humans*, Clarendon Press, Oxford 1988 e R. Dunbar, *Dalla nascita del linguaggio alla babele delle lingue* (1996), Longanesi, Milano 1998.

al quale l'elaborazione di dati di cui è responsabile il cervello si pone come una componente che organizza, ordina, seleziona e che dunque risulta a sua volta studiabile e analizzabile quale strumento tecnico.

Tutto ciò permette a Leroi-Gourhan di definire la memoria come insieme di concatenazioni di atti, ripetendo i quali i collettivi formati da *Homo sapiens* condividono sia usi, costumi, comportamenti codificati, capacità tecniche volte alla produzione di artefatti, sia sistemi intelligenti, ovvero costruzioni simboliche altamente complesse che includono credenze, norme, valori, e simili¹⁰. Non ha senso immaginare un insieme di attività pratiche che si rivolgono a gestire la creazione e la trasmissione di oggetti le quali sarebbero distinte da altre attività volte a produrre senso, ovvero sistemi simbolici. Un unico repertorio di pratiche condivise, memorizzate dall'intero collettivo, elicitava tanto l'interazione tra membri del gruppo quanto l'interazione con gli oggetti. Questo non significa che gli oggetti tecnici e, poi, le parole non siano esteriori all'individuo: tanto gli artefatti quanto i significati veicolati dalle parole vivono una vita propria, godono cioè di quell'autonomia senza la quale non sarebbero trasmissibili. Tuttavia, ciò che conta è l'interpenetrazione tra, da un lato, la manualità che porta a costruire oggetti capaci di durare nel tempo e la cui riproducibilità è resa possibile dalla trasmissione transgenerazionale di abilità tecniche, e, dall'altro, la capacità di usare simboli, segni, codici.

Le analisi di Leroi-Gourhan sono rimaste lettera morta per lungo tempo. Con un'unica eccezione, che merita ricordare; si tratta di un'opera di Morin, uscita nella metà degli anni settanta, in cui troviamo per esempio affermazioni come la seguente:

Dire che la morfogenesi ominizzante è il prodotto di un processo di interazioni e di interferenze significa dire altresì che ciò che chiama-

10. Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, cit., vol. 2, p. 260 e ssg.

mo uomo deve essere visto come un sistema genetico–cerebro–socio–culturale [...]. Vi è un circuito senza inizio né fine tra spazio, società, individuo, e abbiamo visto che tutto ciò che riguarda la complessità dell'uno riguarda la complessità dell'altro, che lo sviluppo della specie, della società, dell'individuo, sono connessi.¹¹

Ma è solo in tempi relativamente recenti che si è affermata la piena consapevolezza del fatto che la memoria di ciò che un collettivo composto da membri della nostra specie costruisce nell'avvicinarsi delle generazioni si incida tanto negli artefatti (dagli oggetti di uso comune fino a quel costruito complesso e stratificato che è la città) quanto nei sistemi simbolici (come le credenze condivise o le discipline scientifiche). Un testo abbastanza importante, in questa genealogia, è *Origins of the Modern Mind*, di Merlin Donald. Per molti versi, questo lavoro costituisce un passo indietro rispetto alle pionieristiche analisi di Le-roi–Gourhan, in quanto manca, in Donald, la consapevolezza del fatto che è l'intero corpo umano (cervello compreso) a dover essere inteso come una protesi. Tuttavia, in esso troviamo un'interessante formulazione di come siano intrecciati i processi di archiviazione e le varie forme di socializzazione a cui ha dato vita *Homo sapiens*. Donald individua due diverse modalità di immagazzinamento dei dati che servono a rendere possibile la costruzione di realtà condivise, gli engrammi da un lato, gli esogrammi dall'altro (a monte, vi sono le riflessioni dello psicologo Karl Lashley sulla distribuzione della memoria nelle reti neurali corticali, risalenti agli anni cinquanta). I primi sono le tracce di ciò di cui facciamo esperienza, che si sedimentano nel cervello del singolo individuo; sono insomma la base della memoria individuale. I secondi invece stanno al di fuori della mente del singolo e vengono gestiti collettivamente. Mentre gli engrammi

11. E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973), Bompiani, Milano 1974, p. 92 sg.

sono dispositivi incorporati e geneticamente limitati dal formato e dalla capacità del sistema nervoso centrale dell'uomo, gli esogrammi sono teoricamente illimitati nel formato e nelle capacità. Gli engrammi non sono permanenti [...] mentre è possibile fare in modo che un esogramma sia permanente e che sopravviva all'individuo e talvolta a intere civiltà. A differenza degli engrammi, i sistemi di immagazzinamento degli esogrammi sono espandibili all'infinito e si prestano a qualsivoglia sistema di accesso, di confronto incrociato fra indici, di catalogazione e di organizzazione.¹²

In virtù di queste riflessioni — ma andando anche oltre la ricerca dello stesso Donald — possiamo avere un'idea di ciò che costituisce l'archivio: un insieme di engrammi e di esogrammi, una commistione, meglio, tra i due, risultante dal continuo interscambio tra l'individuo e i collettivi di cui fa parte. Senza la capacità che ha l'individuo di ricordare esperienze, codici, comportamenti, idee — e di riprodurle agendo e parlando — non si avrebbe nessuna memoria, ma è chiaro che tale capacità si elicitava e si sviluppa non nel muto dialogo dell'individuo con se stesso, mentre riflette sul corso delle proprie esperienze, ma nella continua interazione sia con le memorie depositate nella mente degli altri individui sia con la memoria che un collettivo produce attraverso specifiche procedure di stoccaggio di dati. Si configura in tal modo una nozione di archivio che ci permette di vedere quest'ultimo non solo come un luogo fisico (cervello o banca dati) in cui vengono raccolte informazioni, ma come una rete istituzionale in cui si combinano specifiche capacità di memorizzazione legate alla storia evolutiva di *Homo sapiens* e procedure socialmente codificate volte a produrre e trasmettere informazioni.

A spingere in direzioni euristicamente feconde questa linea interpretativa dei processi di memorizzazione sono stati alcuni

12. M. Donald, *L'evoluzione della mente* (1991), Boringhieri, Torino 2011, p. 367.

archeologi, i quali, grazie alle loro ricerche, hanno contribuito non poco a rendere perspicua la natura materiale dei processi di auto-riproduzione dei sistemi culturali. Restando fedeli alle originarie intuizioni di Leroi-Gourhan, infatti, è importante non perdere mai di vista il fatto che archiviare non è un'operazione che avviene nella mente degli individui e poi si deposita in dispositivi tecnici. Archiviare è un'operazione che unisce la complessità delle tecnologie sociali volte a gestire i flussi di informazioni, credenze, codici alla fisicità degli oggetti che, se usati per uno scopo, hanno anche un significato simbolico e culturale¹³. La questione su cui autori come Colin Renfrew o Ian Hodder hanno puntato l'attenzione riguarda il modo in cui la costruzione degli artefatti sia dipendente *prima* dal modo in cui il mondo (inteso quale collezione di oggetti) si dà a noi *e poi* dal modo in cui la nostra mente guida l'insieme delle operazioni che servono a plasmarlo. A monte di tali analisi si trova il seminale studio di Gibson sulle *affordances* oggettuali, ovvero sul fatto che i significati di ciò che si trova nel mondo (superfici più o meno attraversabili, piani, pareti inaccessibili, ambienti aperti o chiusi, la conformazione materiale degli oggetti, eccetera) vanno scoperti e, in certa misura, inventati nell'uso, vanno cioè messi in rapporto al modo in cui le strutture percettive proprie di ciascuna specie animale si appropriano del mondo stesso¹⁴. Per chi lavora come archeologo tale concezione delle cose materiali è di importanza capitale: non ha senso immaginare la presenza nella mente dell'uomo di schemi preordinati e persistenti che solo poi vengono messi in rapporto ai materiali di cui servirsi per plasmare la nostra nicchia ecologica, ha senso invece studiare l'interazione tra la materialità degli oggetti e l'u-

13. M. Douglas, B. Isherwood, *Il mondo delle cose* (1979), il Mulino, Bologna 1984.

14. J.J. Gibson, *L'approccio ecologico alla percezione visiva* (1979-1996), a cura di V. Santarcangelo, Mimesis, Milano 2014.

mana capacità di utilizzarli¹⁵. Chi costruisce un artefatto si relaziona al modo in cui si danno a vedere — ma potremmo dire: si donano al soggetto — sia le caratteristiche fisico-chimiche sia la forma di ciò che dobbiamo trasformare per trarne qualcosa che prima in natura non esisteva. Questo donarsi delle cose, il loro offrirsi affinché il manipolarle porti a una trasformazione della loro forma fino a far nascere l'artefatto, costituisce la prima condizione di possibilità di tutti i processi di archiviazione, se con quest'ultima intendiamo la riproducibilità transgenerazionale di quegli insiemi di concatenazioni di atti che servono a produrre e riprodurre tanto universi simbolici quanto abilità tecniche. Questo modo di intendere l'emergere di un mondo popolato da umani e cose il quale deve essere concepito come l'*Umwelt* abitato da *Homo sapiens* ha portato persino a ipotizzare che non sia inappropriato attribuire agentività agli oggetti: alla costruzione di un'amigdala acheuleana non si giunge perché un agente attivo (l'uomo) plasma una materia pietrosa inerte, passiva, ma vi si giunge perché il bisogno umano di munirsi di un utensile adeguato a prolungare prosteticamente l'azione umana interagisce con specifiche caratteristiche della pietra usata per ricavare l'amigdala stessa¹⁶. La materia di cui son fatte le cose resiste all'azione umana, e nell'impegnarsi a vincere tale resistenza gli umani acquisiscono capacità che prima di tale im-

15. Cfr. C. Scarre, C.C. Renfrew (Eds.), *Cognition and Material Culture. The Archeology of Symbolic Storage*, McDonald Institute for Archeological Research, Cambridge 1998; E. De Marrais, C. Gosden and C. Renfrew (Eds.), *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, McDonald Institute, Cambridge 2004; C. Renfrew, C. Frith and L. Malafouris (a cura di), *The Sapient Mind. Archeology Meets Neuroscience*, Oxford University Press, Oxford 2009; L. Malafouris, C. Renfrew (Eds.), *The Cognitive Life of Things: Recasting the Boundaries of the Mind*, McDonald Institute for Archeological Research, Cambridge 2010; I. Hodder, *Entangled. An Archeology of the Relationship between Humans and Things*, Wiley-Blackwell, Malden (MA) 2012.

16. Cfr. L. Malafouris, *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*, MIT Press, Cambridge (MA) – London 2013 (in part. le pp. 153–177).

pegno, prima di tale coinvolgimento con le cose, non potevano possedere.

Ma, al di là di quest'estensione — francamente problematica — della nozione di *agency*, il punto messo così in luce risulta importante al fine di intendere in modo corretto l'intreccio tra la storia evolutiva dei processi cognitivi e la storia dei processi culturali. Non è un caso che le ricerche compiute dagli archeologi che hanno lavorato assieme a Colin Renfrew abbiano avuto risonanza — in primo luogo — proprio nell'ambito di quelle neuroscienze che gli archeologi hanno utilizzato come punto di partenza per formulare la domanda che fornisce senso alla loro disciplina — ovvero: “cosa vogliono gli oggetti?”¹⁷. Sembra infatti sensato, dal punto di vista della neurologia evolutiva, affermare che solamente un lungo sviluppo delle tecniche volte a costruire artefatti abbia potuto favorire l'insorgenza del linguaggio¹⁸.

In secondo luogo, alcuni studiosi si sono chiesti se non sia il caso di concepire il processo cognitivo come qualcosa che include sia la mente del singolo individuo coinvolto in tale processo sia gli artefatti che guidano la cognizione mettendo a disposizione i dati di cui ci si serve per formare adeguate rappresentazioni del mondo, e, di conseguenza, orientarsi in esso. Dopo il seminale articolo di Clark e Chalmers, uscito nel 1998¹⁹, molto inchiostro è stato versato per spiegare se e come si possa parlare di cognizione estesa. Ha senso dire che l'atto cognitivo in quanto tale si estende al di là del confine costituito dalla pelle e dal cranio del singolo agente che conosce il mondo? Per alcuni, non ha alcun senso — essendo più che sufficiente stabilire che

17. Cfr. C. Gosden, *What Do Objects Want?*, in “Journal of Archeological Method and Theory”, 12, 2005, 3, pp. 193–211.

18. Cfr. M. Corballis, *The Recursive Mind. The Origins of Human Language, Thought and Civilization*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2011.

19. Cfr. A. Clark, D. Chalmers, *The Extended Mind*, in “Analysis” 58, 1998, pp. 10–23.

la mente è incarnata, in quanto dipende dal funzionamento del cervello, ovvero dalla chimica che regola le connessioni neurali (connessioni che sono, queste sì, parte del processo cognitivo)²⁰. Un'altra ipotesi di lavoro consiste nel rinforzare il programma classico del computazionalismo, che fa coincidere atti cognitivi con atti rappresentazionali, e insistere sul fatto che gli atti cognitivi sono non solo *embodied*, ma anche *embedded*, ovvero inseriti in contesti di azione che presuppongono l'attivo inserimento del corpo dell'agente al fine di permettere quell'esplorazione del mondo indispensabile al fine di conoscerlo²¹. Non avrebbe senso dire, però, che Otto (questo il personaggio fittizio che compare nel saggio di Clark e Chalmers), il quale soffre di Alzheimer e deve quindi ricorrere a strumenti esterni quale matita e blocco per appunti al fine di ricordare un sacco di cose che gli servono per orientarsi nel mondo, è parte di un sistema cognitivo esteso che comprende sia la sua mente sia gli strumenti di cui si serve per supplire alle proprie deficienze cognitive. Tuttavia, l'ipotesi della mente estesa va presa in considerazione almeno come stimolo per riflettere in modo più articolato sul fatto il cervello umano è plastico e quindi si evolve assieme all'ambiente con cui interagisce. Senza giungere alle posizioni estreme di Clark, ha allora senso parlare non di mente estesa, ma di cognizione estesa, come fa per esempio Hutchins²², in modo tale da non cadere in quella trappola epistemologica che consisterebbe nel porre confini dove questi non ci sono. Certo vi è una distinzione netta e indiscutibile, cioè ontologicamente fondata, tra la mente e il mondo, ma non vi sono confini tra il processo che porta i singoli a produrre rappresentazioni del mondo e i processi che

20. Cfr., per esempio, F. Adams, K. Aizawa, *The Bounds of Cognition*, Wiley-Blackwell, Malden (MA) – Oxford 2010.

21. Cfr. R.D. Rupert, *Cognitive Systems and the Extended Mind*, Oxford University Press, Oxford – New York 2009.

22. Cfr. E. Hutchins, *Cognition in the Wild*, The MIT Press, Cambridge (MA) – London 1995.

spingono un collettivo — in cui, come detto più volte, operano anche artefatti — a produrre significati condivisi, cioè cultura. Il collegamento della mente con collettori esterni di memoria forma insomma un sistema cognitivo che va considerato in modo olistico; tale collegamento, più precisamente, forma un ecosistema, entro cui avviene un'ibridazione, un flusso bidirezionale, tra atti cognitivi individuali e i circuiti della comunicazione presi come un sistema complesso²³. In tal modo, ciò che qui ho chiamato archivio si potrebbe configurare come il sistema che include percezioni, azioni, pensieri, la riproducibilità di questi ultimi e, infine, l'intera gamma delle interazioni umane.

In terzo luogo, infine, posto che la creazione di opere letterarie costituisca una delle cifre più originali dello sviluppo culturale di cui è stato capace *Homo sapiens*, è interessante notare che alle ricerche della scuola di Renfrew si sia richiamato, in modo originale e fecondo, anche Michele Cometa nel suo tentativo di spiegare, in chiave evolutiva, l'origine di quel gusto di raccontar storie che sta alla base dell'attività letteraria²⁴.

Nell'economia della presente esposizione è di grande importanza l'aver appena mostrato che esiste un collegamento tra le costruzioni più complesse dell'attività umana, come appunto la composizione di opere letterarie, e quella lunga fase della storia umana in cui i nostri antenati, pur non parlando, erano in grado di costruire artefatti e quindi di registrare e trasmettere abilità tecniche assai complesse. Ciò permette infatti di affrontare con un atteggiamento diverso il modo usuale di intendere l'archivio — modo che vede in quest'ultimo il collettore di testi trasmessi da una varietà culturalmente e storicamente determinata di *media*. Non si tratterà, ora, di mettere in mora la centralità

23. Cfr. E. Hutchins, *Cognitive Ecology*, in "Topics in Cognitive Science" 2, 2010, pp. 705-715.

24. Cfr. M. Cometa, *Perché le storie ci aiutano a vivere. La letteratura necessaria*, Cortina, Milano 2017.

dei *media* e la loro funzione quali veicoli di trasmissione e di archiviazione; si tratterà piuttosto di inserire tale funzione entro quella cornice antropologica più vasta e comprensiva che sopra è stata delineata, in modo tale da poter rendere conto del fatto che è ineliminabile il rapporto tra ogni processo di semiosi e la storia evolutiva della nostra specie.

Solo a questo punto, allora, diventa significativo prendere in considerazione ciò che Umberto Eco afferma dell'enciclopedia. Tale nozione serve innanzi tutto a definire ciò in cui sono registrati non solo usi linguistici, ma anche consuetudini e regole gerarchiche. Non che sia semplice e immediato il rapporto tra la loro registrazione in un'enciclopedia e la loro fruibilità da parte di un collettivo. Tuttavia, possiamo ben immaginare che l'enciclopedia

registri questi usi sotto forma di *sceneggiature* (o *frames* o *scripts*). Le sceneggiature sarebbero schemi d'azione e di comportamento prestabiliti (come il partecipare a una festa, l'andare alla stazione per partire, servire e consumare un hamburger). Si possono concepire oltre alle sceneggiature comuni anche delle sceneggiature intertestuali, o regole di genere (per esempio, come dovrebbe verosimilmente concludersi il duello tra sceriffo e bandito in un western tradizionale).²⁵

Si potrebbe dire che l'enciclopedia, così come viene intesa da Eco, è l'archivio nel quale si sedimentano gli schemi in virtù dei quali un collettivo si abilita a riconoscere come ovvie determinate sequenze di azioni, sia nella vita reale sia negli scenari fittizi in cui agiscono i personaggi delle storie raccontate. È come se da qualche parte venisse scritto come ci si comporta in quella data situazione, o come deve andar a finire una data storia perché questa abbia un senso riconoscibile. Non è decisivo che i membri del collettivo sappiano davvero dove è stato scritto cosa, e non è

25. U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984, p. 70 sg.

neppure decisivo che vi sia stata una registrazione scritta. Ma è importante che la riconoscibilità di determinati schemi rimandi alla possibilità dell'iscrizione, è importante insomma che un archivio sia possibile. Muovendosi in questa direzione, dopo aver mostrato in che senso ogni dizionario debba necessariamente risolversi in una enciclopedia, Eco definisce l'enciclopedia come

l'insieme registrato di tutte le interpretazioni, concepibile oggettivamente come la libreria delle librerie, dove una libreria è anche un archivio di tutta l'informazione non verbale in qualche modo registrata, dalle pitture rupestri alle cineteche. Ma deve rimanere un postulato perché di fatto non è descrivibile nella sua totalità.²⁶

Il riferimento all'enciclopedia come postulato chiarisce bene il punto che intendo sottolineare: la non attingibilità empirica, da parte di un soggetto in carne e ossa, di ciò che è stato registrato — dalle pitture rupestri agli archivi messi a disposizione dal world wide web — non è una ragione per dubitare che la precedenza di ciò che è stato registrato organizzi i processi comunicativi in cui i membri di un collettivo sono immersi; anzi, la non attingibilità del materiale registrato e registrabile è proprio ciò che rende il processo di archiviazione la condizione di possibilità di ogni interazione comunicativa tra umani.

E con ciò ci si sposta decisamente su un terreno più propriamente filosofico, in cui a emergere è la crucialità dell'inscrivibilità *in quanto tale*, la quale funge da punto a partire dal quale comprendere la logica dell'archivio. Ma i passi compiuti sin qui non possono in alcun modo essere visti quali semplici mosse preparatorie, cioè come quei materiali che le scienze empiriche offrono alla riflessione del filosofo affinché questi compia — a cose fatte, per dir così — una riflessione di tipo metodologico su ciò che accade nel corso dell'evoluzione della nostra specie

26. Ivi, p. 109.

di scimmie parlanti. È parte integrante e non accidentale della questione che stiamo indagando il fatto che la nozione di archivio mostri *dopo* l'emergere di specifici processi di archiviazione come l'archivio in quanto tale sia chiamato a regolare *prima* ogni possibile formazione e trasmissione del senso.

In piena consonanza con quanto si legge nel passo di Eco citato poc'anzi si mosse per esempio Michel Foucault in un capitolo centrale dell'unico lavoro che volle dedicare a una messa a punto dei presupposti metodologici che, verso la fine degli anni sessanta, stavano muovendo le sue ricerche — ricerche che a molti son sembrate (e ad alcuni sembrano tutt'ora) di carattere storico, mentre volevano sempre avere, negli intenti di Foucault, una valenza interamente filosofica. In un capitolo dell'*Archeologia del sapere* intitolato "L'apriori storico e l'archivio", Foucault si interroga sulla condizione di possibilità di ciò che costituisce il porsi in essere, entro una data cornice storica, di quell'insieme di discorsi che formano un sapere condiviso. Più che la logica interna dei singoli discorsi che circolano entro uno specifico campo disciplinare, più che le modalità attraverso le quali avviene la comunicazione tra coloro che contribuiscono a creare e a consolidare, a livello istituzionale, tale campo, conta la positività di quest'ultimo, il fatto che esso venga preso come il punto di partenza per la formazione di concetti, figure, temi. Esso, in tal senso, funge da *a priori* storico. Non sfugga il carattere ossimorico di tale espressione, il quale non va interpretato come un errore, o come la cifra di una deficienza teoretica operante nell'argomentazione di Foucault. Ciò che tale nozione intende convocare sulla scena è la storicità stessa del sapere, la sua trasformabilità quale catena di enunciati che, entro una data comunità di parlanti, costituiscono la totalità di ciò che può essere saputo, cioè riconosciuto come vero. Una storicità che, però, non viene letteralmente vista da coloro che producono il sapere e lo trasformano in vista dell'accrescimento delle conoscenze: coloro che operano con le regole definite dal campo devono riconoscere

quelle regole come vincolanti, e non possono che adattarsi ad esse in vista della produzione del proprio discorso. In tal modo, ciò che Foucault salva è tanto la storicità del sapere, quanto il suo porsi quale insieme di modelli del mondo che vincolano i parlanti a riconoscere le regolarità della propria esperienza secondo schemi definiti, riconoscibili e condivisibili. Ed è a questo punto che Foucault — in modo direi non troppo sorprendente — introduce la nozione di archivio, il quale assembla tutti quei sistemi che «instaurano gli enunciati come degli eventi (che hanno le loro condizioni e il loro campo di applicazione) e delle cose (che comportano la loro possibilità e il loro campo di utilizzazione)»²⁷. Evocare qui la nozione di archivio ha dunque una funzione ben precisa, quella cioè di rendere intelligibile il carattere materiale, concreto, degli enunciati che compongono un campo disciplinare: il sapere è frutto di una costruzione, è il prodotto di un insieme di pratiche discorsive che vedono i parlanti in lotta per acquisire quella prospettiva sul mondo che meglio di altre renderà ragione dell'esperienza. Ma il carattere mobile, sempre revocabile, delle prospettive sul mondo che si sedimentano nel sistema dei saperi non intacca la coerenza che quest'ultimo — in virtù delle regolarità che ne costituiscono la ragion d'essere quale forma di ordinamento del mondo — esercita su coloro che contribuiscono a costruirlo e a renderlo di volta in volta stabile. Perché qualcosa sia enunciabile e possa poi entrare a far parte del sistema dei saperi, è necessaria la presenza di un archivio in cui sono contenute le regole che permettono di dire questo o quello, in una data epoca e per una data comunità di parlanti. Perché qualcosa sia riconosciuto come sapere, è necessario che un archivio possa accogliere un sistema di enunciati per metterli in condizione di produrre differenze significative²⁸.

27. M. Foucault, *L'archeologia del sapere* (1969), Rizzoli, Milano 2017, p. 172.

28. A questo punto, a margine della presente trattazione, risulta opportuno almeno ricordare come Foucault si collochi tra quegli autori del Novecen-

Ma il punto che forse maggiormente è opportuno rilevare in relazione al modo in cui Foucault sviluppa la nozione di archivio, fino a farne il luogo teoretico che isola la condizione di possibilità del sapere, riguarda il fatto che tale nozione ha lo scopo di mostrare, in virtù dell'icasticità che essa immediatamente evoca e rende visibile, come i parlanti siano già da sempre catturati dall'archivio che essi stessi contribuiscono a edificare. «Non ci è possibile descrivere il nostro archivio, perché parliamo proprio all'interno delle sue regole. [...] Nella sua totalità, l'archivio non è descrivibile; ed è incircoscivibile nella sua attualità»²⁹. Si tratta certo di un aspetto che Eco ha messo in luce, come si è visto, utilizzando la nozione di enciclopedia. Quel che Foucault ha di mira è la possibilità di definire l'intreccio tra le strutture discorsive esponendosi alle quali i soggetti definiscono se stessi e ciò che, in una fase successiva del suo pensiero, verranno chiamati processi di soggettivazione. In altre parole, ciò che si tratta qui di cogliere è che il non poter vedere l'archivio che costituisce lo sfondo generatore di ogni pratica discorsiva (non solo, beninteso, di quelle peculiari forme discorsive che sono le discipline) rende l'archivio anche luogo generatore di tutti i possibili modelli ai quali un soggetto potrà far riferimento al fine di costituirsi quale agente che deve sia motivare il proprio cor-

to filosofico che non hanno certo inteso sminuire la portata della nozione di verità, o metterla da parte come un ferro vecchio di cui la filosofia non ha più bisogno, ma che invece hanno voluto sottolineare come le prestazioni cognitive della razionalità, finalizzate alla produzione di discorsi di cui si può dire se sono veri o falsi, siano radicate su un terreno antropologico più ampio. È quest'ultimo ciò che permette di spiegare l'emergere della razionalità quale insieme di strategie adattive volte non solo a rendere il mondo oggetto di teoria, ma anche a rendere le teorie stesse gli "strumenti operativi" in virtù dei quali acquistano senso non solo e non tanto la conoscenza in sé, ma soprattutto il conferire una valenza etica e financo esistenziale all'insieme delle conoscenze. Per cogliere meglio questo punto, mi limito a rimandare a H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, aus dem Nachlaß herausgegeben von M. Sommer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.

29. M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 174.

so di azioni, sia definire gli statuti della propria identità. Ciò non risulta essere troppo distante dal riferimento agli *scripts* evocati da Eco; e soprattutto è in consonanza con l'insieme delle ricerche foucaultiane: quando Foucault analizza il discorso psichiatrico, la criminologia, i testi medici e filosofici che trattano la sessualità umana, l'economia neoliberale, o, alla fine del suo percorso di ricerca, le varie tecnologie del sé messe a punto dalla filosofia tar-doantica, emerge sempre la medesima volontà di rendere visibile come un soggetto, per costituirsi, sia costretto a confrontarsi con ciò che entro una varietà di discorsi istituzionalmente rilevanti viene detto in merito alle possibilità che esso ha di assumere una specifica posizione quale attore e quale parlante. Insomma, nella prospettiva di Foucault compiere l'analisi dell'archivio permette di effettuare una diagnosi di ciò che siamo e di ciò che possiamo diventare assumendo una distanza critica rispetto a ciò che nell'insieme dei discorsi presenti nell'archivio viene detto di noi stessi.

L'analisi dell'archivio comporta dunque una regione privilegiata, che è al tempo stesso vicina a noi, ma differente dalla nostra attualità ed è il bordo del tempo che circonda il nostro presente, che lo sovrasta e lo indica nella sua alterità; è ciò che sta fuori di noi e ci delimita. [...] In questo senso vale come nostra diagnosi. Non perché ci permetta di fare il quadro dei nostri tratti distintivi e di tracciare in anticipo la figura che avremo in futuro. Ma ci distacca dalle nostre continuità; dissipa quella identità temporale in cui amiamo contemplarci per scongiurare le fratture della storia [...]. Così intesa, la diagnosi non stabilisce la constatazione della nostra identità mediante il meccanismo delle distinzioni. Stabilisce che noi siamo differenza, che la nostra ragione è la differenza dei discorsi, la nostra storia la differenza dei tempi, il nostro io la differenza delle maschere. Che la differenza non è origine dimenticata e sepolta, ma quella dispersione che noi siamo e facciamo.³⁰

30. Ivi, p. 175 sg.

Tuttavia, a Foucault si potrebbe chiedere come faccia la positività dei discorsi ad assumere la cogenza che ad essa viene attribuita in relazione al costituirsi delle varie forme di soggettività. Non sarebbe opportuno tener conto anche del fatto che i sistemi di differenze che si sedimentano in un archivio agiscono anche — e forse soprattutto — su ciò che, dopo Freud, chiamiamo inconscio? Foucault non ci seguirebbe in tale direzione, vista l'antipatia che ha sempre mostrato nei confronti della psicoanalisi. È questa invece la strada seguita da Derrida nelle sue riflessioni sulla nozione di archivio. Queste ultime sono rilevanti per due ragioni. In primo luogo, Derrida ha cura di sottolineare come dell'archivio non si possa dare che una nozione, e non un concetto: stando prima di qualsiasi distinzione tra metafore e concetti — distinzione che presuppone l'archivio stesso — l'archivio va mantenuto nella sua vaghezza, va assunto quale operatore discorsivo grazie al quale dare conto di ciò che precede l'articolazione di ogni possibile sistema di differenze. «Non abbiamo un concetto, soltanto un'impressione, una serie di impressioni associate a una parola. Oppongo qui il rigore del *concetto* alla vaghezza o all'imprecisione aperta, alla relativa indeterminazione di una simile *nozione*»³¹. È sfruttando questa vaghezza che nel corso della presente analisi si è usata la nozione di archivio, al fine di mostrare come essa possa essere utilizzata per isolare ogni forma di iscrizione, comprese quelle che non prevedono la fissazione di un insieme di informazioni su supporti atti a ricevere segni scritti. Rispetto al pensiero di Derrida, si potrebbe affermare che la nozione di archivio funga quale nozione “qua-

31. J. Derrida, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana* (1995), Filema, Napoli 1996, p. 40. Il testo di Derrida che qui prendo in esame interroga sia il complesso rapporto tra ebraismo e decostruzione, sia il senso che può essere attribuito alla psicoanalisi freudiana quale punto di partenza possibile per una riflessione sulla storicità e unità del sapere, in dialogo con un noto testo di Yerushalmi su Freud — ovvero Y.H. Yerushalmi, *Il Mosè di Freud: giudaismo terminabile e interminabile* (1993), Einaudi, Torino 1996.

si-trascedentale”, a partire da una logica che si lascia ben identificare nell’ambito della sua produzione ogniquale sia in questione l’embricazione tra la sfera trascendentale e quella empirica³². Ora, se si tratta di istituire un possibile rapporto con la psicoanalisi, la quale si colloca in modo problematico (è il minimo che si possa dire) entro i confini dell’enciclopedia dei saperi, la vaghezza della nozione di archivio si salda all’imprendibilità della nozione freudiana di inconscio: le due risultano essere in fondo sovrapponibili, dovendo entrambe circoscrivere la fenomenicità di ciò che si fissa nella psiche senza che un soggetto cosciente possa dare atto di tale fissazione se non nel momento in cui questa mostra dopo i suoi effetti. In tal senso, la dinamica psichica indagata da Freud si pone quale orizzonte transindividuale (stante l’intreccio tra filogenesi e ontogenesi che anima l’intero progetto psicoanalitico) entro cui pensare il corso della storia, intesa quale concatenazione di tracce che si trasmettono di generazione in generazione.

Il secondo punto del discorso derridiano che qui vale la pena richiamare riguarda il nesso tra la violenza istitutrice dell’archivio e la pensabilità di un avvenire aperto, rivolto alla possibilità di un mondo giusto, senza violenza (un tema, questo, interamente ebraico, essendo l’esperienza ebraica totalmente racchiusa nella promessa di giustizia che l’osservazione dei precetti contiene). Derrida mostra come non vi possa essere archivio senza la violenza istitutrice che si mette all’opera ogniquale la memoria viene custodita per costruire, in forma unitaria, universi discorsivi dotati di legalità vincolanti. Le memorie archiviate devono poter garantire l’immediata riconoscibilità di strutture identitarie consolidate, devono rendere ovvio ed evidente il tratto unario che lega un collettivo. L’archivio in quanto tale unisce — anzi, afferma Derrida, ingiunge l’unità, l’unificazione. Senza di

32. Su questo aspetto del pensiero di Derrida, rimando a G. Leghissa, *Quasi trascendentale*, in “aut aut” 327, 2005, pp. 149–163.

esso, nessuna legge del proprio (*in primis* la legge che garantisce i diritti di proprietà) sarebbe possibile. Senza di esso, soprattutto, non sarebbe pensabile — come del resto si è già visto sopra — alcuna unità del sapere, non si darebbe insomma scienza. Se in riferimento a tale tratto unario appare opportuno parlare di violenza, ciò deriva dal fatto che ogni tratto unificante del proprio esclude l'alterità, esclude cioè forme spurie e non immediatamente identificabili dell'esperienza³³. Tuttavia, siccome la legge che governa l'archivio si basa sulla ripetizione, nel senso che le tracce archiviate devono poter essere riesumate al fine di essere trasmesse e ritrascritte, l'archivio in quanto tale è produttore di differenze: l'alterità, al pari dell'uno, si genera dallo stesso archivio. Di più: l'alterità intacca la purezza dell'uno dal momento che senza la possibilità che dall'archivio si generino differenze non avrebbe senso nessuna conservazione o custodia di ciò che poi deve essere trasmesso. E tale produzione di differenze è al tempo stesso matrice del nuovo, del futuro, del possibile, di ciò che non è stato ancora pensato, di ciò che insomma si pone quale evento.

Qui Derrida sfrutta tutte le possibili risorse che provengono dalla nozione freudiana (ma anche fenomenologica) di *Nachträglichkeit*, la quale serve a pensare la paradossale genesi postuma di ciò che sta all'origine. All'origine ci sono atti di archiviazione che, come ho più volte sottolineato in precedenza, non sono accessibili ad alcuno, ma sono la condizione di possibilità dell'istituzione di tutti gli atti collettivi che si danno nella storia — vanno anzi compresi come ciò che fonda la stessa logica dell'istituzione in quanto tale. Ma la cogenza di tali atti si mostra dopo, nel futuro — come se nel cuore delle tracce rinvenibili nell'archivio si desse la possibilità stessa dell'avvenire.

33. Su questo aspetto, mi ero soffermato in G. Leghissa, *L'uno e la costruzione del concetto*, in "aut aut" 283–284, 1998, pp. 57–80.

Detto altrimenti, c'è bisogno di un primo archivio per pensare l'archiviabilità originaria? Oppure il contrario? [...] La logica del dopo (*après-coup*, *Nachträglichkeit*) che non è soltanto cuore della psicoanalisi ma che è, letteralmente, il nervo dell'obbedienza "differita" (*nachträglich*), non viene forse a turbare, inquietare, aggrovigliare per sempre la distinzione rassicurante tra i due termini di questa alternativa, come tra il passato e l'avvenire, cioè tra i tre presenti attuali che sarebbero il presente passato, il presente presente e il presente futuro?³⁴

Insomma, senza ripetizione non si darebbe alcun avvenire, nessuna promessa di ulteriorità. Non vi sarebbe, soprattutto, giustizia, intesa quale ospitalità verso ciò che di precario e di contingente contiene l'eventualità dell'evento.

34. J. Derrida, *Mal d'archivio*, cit., p. 105.