

La fine della storia: un'analisi semantica

Marco Bischofsberger

Con la svolta strutturalista prima, quella generativista poi, la linguistica si è in larga misura scostata dalle prospettive umanistiche che la segnavano ancora nella prima metà del Novecento. Anche la semantica lessicale non poteva sottrarsi alle mode scientifiche e si applicava in vista di divenire una scienza dura. Nata come scienza storica, è proceduta lungo tutto il Novecento verso una sempre maggior formalizzazione, sopprimendo progressivamente i tradizionali rinvii a tutto ciò che veniva bollato come extralinguistico e quindi privo di interesse per la linguistica. Oggi, tramontata l'egemonia del credo strutturalista, si delinea di nuovo la possibilità di uscire dal laboratorio e calarsi nella storicità della vita reale delle lingue.

Il mio approccio¹ si definisce di semantica storica, una semantica storica intesa non come studio del cambiamento semantico delle parole, come linguistica diacronica, bensì come studio della lingua nei suoi rapporti storici con altre forme dell'attività intellettuale e materiale dell'uomo, pensabile, quindi, anche in sincronia². Base teorica della ricerca è il segno linguistico inteso non in termini dizionariali, bensì come unità enciclopedica, appartenente cioè a una competenza storica. L'enciclopedia definendosi come «l'archivio di tutta l'informazione registrata», come «libreria delle librerie» e «totalità delle interpretazioni» (Eco 1984, 109), essa si intende virtuale, una sorta di memoria dinamica via via atualizzabile per l'interpretazione di un dato lessema. L'enciclopedia virtuale di un lessema è costituita dall'insieme delle sue occorrenze passate, occorrenze che si possono raggruppare in «enciclopedie parziali» (Eco 1984, 110). Le enciclopedie parziali a loro volta formano dei nuclei discorsivi che si contraddistinguono per il fatto di inglobare determinati sfondi epistemici fra cui possono sussistere anche differenze notevoli, senza tuttavia costituirsi come isole semantiche non comunicanti. Anzi, come vedremo, basteranno spesso pochi tratti semantici condivisi per attirare una data lettura nell'orbita di altre, creando complesse reti associative fra i più diversi tipi di discorso.

Una simile comprensione enciclopedica del segno linguistico appare proficua per la descrizione del lessico delle idee, un lessico caratterizzato dal non prendere forma

¹ Riprendo qui, con qualche ritocco e alcuni ampliamenti, un testo che uscirà negli atti del XXI Congresso Internazionale di Linguistica e Filologia Romanza (Palermo, settembre 1995). Per un inquadramento più ampio si veda ora Bischofsberger (1997).

² Sulla distinzione fra diacronia e storia cfr. ad esempio Lazzeroni (1992, 51): «Altro è la diacronia, altro è la storia. La linguistica diacronica descrive l'evoluzione dei sistemi linguistici indipendentemente dalle condizioni del loro attuarsi; la linguistica storica si rivolge al fenomeno linguistico nel suo manifestarsi nel tempo, nello spazio e nella società».

semantica fuori dalle riflessioni storiche che via via hanno contribuito a plasmare un determinato concetto. La tanto lamentata indeterminatezza semantica del lessico delle idee non è che un riflesso della poliedricità di queste riflessioni. E' inevitabile conseguenza della plurivocità di dibattiti in cui si incontrano e incrociano le posizioni più diverse. Le voci prese nel loro insieme costituiscono l'enciclopedia virtuale, mentre nel contempo raccolgono sotto un medesimo tetto lessicale tradizioni discorsive spesso radicalmente diverse fra di loro.

Al centro di questo contributo sta un'espressione che nei primi anni Novanta ha animato il dibattito intellettuale fra politologi, sociologi, storici e filosofi, quella di *fine della storia*. Immagine tipica della nostra fine di millennio, costituisce un bell'esempio di un lessema polisemico in cui la polisemia è l'eco linguistica di un intenso dibattito e dell'incontro di diversi filoni discorsivi. E' compito della semantica storica districare i fili e rendere trasparente l'architettura della polisemia. In altre parole: non ricostruirò l'albero genealogico, l'etimologia di *fine della storia*, bensì cercherò di chiarirne gli usi odierni esplicitando via via gli orizzonti epistemici o discorsivi necessari alla sua comprensione. Il ricorso a elaborazioni precedenti si farà solo in funzione di questa descrizione sincronica e nella misura in cui le elaborazioni precedenti fungono da retroterra epistemico per gli usi attuali.

Un primo nucleo discorsivo in cui appare *fine della storia* è quello del dibattito sul postmoderno. A titolo d'esempio valga la presa di posizione del filosofo torinese Gianni Vattimo. Caratterizzando sulla scia di Nietzsche e di Heidegger la modernità come «dominata dall'idea della storia del pensiero come progressiva "illuminazione", che si sviluppa in base alla sempre più piena appropriazione e riappropriazione dei fondamenti - i quali spesso sono pensati come "origini"» (Vattimo 1985, 10), egli ritiene che la fine della modernità diagnosticata dai postmoderni è innanzi tutto da intendere «come esperienza di "fine della storia"» (Vattimo 1985, 12), come rinuncia alla «concezione delle vicende umane come inserite in un corso unitario dotato di un senso» (Vattimo 1987, 99). L'incredulità postmoderna nei confronti dei grandi racconti di legittimazione storicistici (Lyotard 1979) si articola ad esempio nella riutilizzazione di stilemi del passato, nel nomadismo culturale e nel *pastiche* eclettico, altrettante tendenze che si possono incontrare in numerosi ambiti artistici, dall'architettura alla pittura, dal cinema alla letteratura. Sul piano politico, il programma postmoderno annuncia la crisi dei discorsi universalistici e la conseguente liberazione di voci periferiche e minoritarie. Tramontata la fiducia in una razionalità omogenea e unitaria, non rimane che imboccare la via della dissoluzione pluralista di proposte locali e frammentarie. Nel medesimo processo di disfacimento è coinvolta l'idea di storia: la storia sensata, dominata da una ragione unitaria, dalla fiducia in un movimento progressivo, si disperde in una miriade di storie locali, tutte diverse e tutte ugualmente legittime.

Interpretando il postmodernismo innanzi tutto come esito consequenziale della delegittimazione dell'idea di progresso e della crisi della ragione, l'annuncio della *fine della storia* assurge a luogo per eccellenza della condizione postmoderna. Lungo questa strada si riscopre la nozione di *posthistoire*, divenuta la «prevalente condizione temporale postmoderna» (Heller-Fehér 1988, tr. it., 9; cfr. anche Vattimo 1985, 15 ss.). Con *posthistoire* si è di fronte a un sociologema elaborato dal sociologo e filosofo tedesco Arnold Gehlen a partire dai primi anni Sessanta (Gehlen 1963 e 1967).

Anticipando molti aspetti dell'odierna discussione sulla postmodernità, Gehlen giunge a descrivere lo stato attuale del sapere e della cultura in generale attraverso il termine di *crystallizzazione*. Designa uno stato di ristagno in cui si sono ormai realizzate tutte le possibilità ed esaurite tutte le forze innovative. Un cambiamento nelle premesse fondamentali non è più probabile. Giunti a compimento di questo processo di cristallizzazione, si è appunto arrivati nella cosiddetta *posthistoire*. La storia delle idee si è consumata, all'uomo non rimane ormai che muoversi nel quadro delle idee esistenti.

Il tono rassegnato e pessimistico che pervade le pagine di Gehlen contrasta fortemente con l'impeto contestatario che impregna ad esempio le diagnosi di Lyotard. La differenza è ben colta da Marramao (1994, 156-157): «L'annuncio della fine dei "metaracconti" del Moderno [...] recava una *Stimmung* liberatoria difficilmente omologabile al concetto gehleniano di "cristallizzazione culturale". Il venir meno delle grandi ideologie 'trasformazioniste' (e del concetto enfatico di Storia ad esse correlato) non dà luogo, per i postmoderni, a una istituzionalizzazione adattiva e 'fredda' del processo innovativo, ma piuttosto a una nuova apertura del pensiero e delle 'pratiche' alla dimensione del possibile e del contingente: ad una disponibilità a contemplare la fluttuazione, la discontinuità e il *coup* innovativo dentro una sorta di *antimodello* del sistema stabile».

Prima di risolvere le differenze semantiche fondamentali che dividono la *posthistoire* gehleniana da quella postmoderna, vanno introdotti altri due nuclei discorsivi, la *fine della storia* secondo Fukuyama e quella che emerge dalle riflessioni di Baudrillard.

In un contesto alquanto lontano dal dibattito sul postmoderno, la *fine della storia* assume i tratti di un'apologia della democrazia occidentale e del capitalismo liberale. Tale la proposta lanciata nel 1989 da Francis Fukuyama (allora alto funzionario del Dipartimento di Stato a Washington sotto la presidenza di Bush) su *The National Interest*, rivista neoconservatrice americana. Recepite in quasi tutto il mondo, le tesi di Fukuyama hanno assicurato la notorietà di questo nesso e la sua diffusione nel discorso brillante dei giornalisti. Ecco uno stralcio - di senso, a dir vero, alquanto ambiguo - citato da una segnalazione di un libro di Noam Chomsky: «Non si poteva essere d'accordo, trenta e venti anni fa, con gli apocalittici o cinici predicatori di una tendenziale unificazione culturale del pianeta, di una ripetizione "egizia", da "fine della storia", del sistema dei segni ossia dei media, della quotidiana spazzatura ideologica, delle leggi del mercato capitalistico e così via» (*L'Espresso*, 25 febbraio 1994, p. 185). Si veda pure questo brano tratto da un quotidiano: «Se siamo giunti, come alcuni dicono, alla fine della storia e della grande politica, e non restano che problemi di gestione, tanto vale che sinistra e destra diventino due maglie a colori per squadre che giocano lo stesso gioco e che assicurano solo il ricambio del potere» (*Repubblica*, 23 giugno 1994). La locuzione *fine della storia*, che si infila come di nascosto in questo articolo di fondo sulla sinistra consociativa in Italia, non è solo una vuota enfaticizzazione giornalistica, bensì è diventata uno dei concetti più discussi nei primi anni Novanta.

Giusta la tesi principale del saggio, ripresa ed approfondita in un volume pubblicato tre anni dopo (Fukuyama 1992), con il liberalismo economico e politico occidentale l'umanità avrebbe raggiunto la formula ultima, stravinendo su tutte le possibili alternative ideologiche. Sfondo storico-politico della lettura di Fukuyama sono

gli eventi politici che contrassegnarono il 1989: innanzi tutto l'accelerato crollo dell'impero sovietico, interpretato da molti come definitiva vittoria del capitalismo occidentale sul socialismo. Fukuyama - è ovvio - non è così ingenuo da escludere ulteriori cambiamenti (anche violenti). Ciò che importa è di essere giunti alla conclusione dell'evoluzione ideologica e all'universalizzazione del modello democratico occidentale. Futuri eventi si svolgeranno all'interno di strutture ben definite, appunto quelle determinate dalle democrazie moderne. Rimarrà ugualmente valida la possibilità di un ritorno a forme pre- o antidemocratiche, mai però nel nome del progresso o di una più felice formula di convivenza umana. A stravincere nelle gare dei modelli di convivenza sociale non è però solo la democrazia liberale. Con essa trionfa anche il mercato libero, indissolubilmente legato, secondo Fukuyama, alle sorti della democrazia.

Senza addentrarci nell'argomentazione di Fukuyama, scrupoloso nel giustificare nei minimi dettagli la natura direzionale e sensata della storia e del perché del suo esito nel liberalismo economico e politico occidentale, risultano evidenti le differenze fondamentali fra la *fine della storia* delineata secondo una logica postmoderna e quella del filosofo americano. Se il paradigma postmoderno postula il congedo dalla storia come idea progettuale, la proposta di Fukuyama ne celebra il compimento. Se i postmoderni hanno licenziato il mito del progresso e la fede nella ragione emancipatoria, Fukuyama descrive il decorso delle vicende umane come evoluzione continua e progressiva fino al raggiungimento di una forma di convivenza sociale sufficientemente buona al punto da rendere inutile ogni ulteriore cambiamento. Le posizioni non possono essere più contrastanti. Troppo facile e fuorviante, quindi, quanto si legge in Preve (1993, 233): «la filosofia del Post-moderno è identica con l'ideologia della Fine della Storia». L'incompatibilità fra le due letture risulta del resto chiaramente da un passo dello stesso Fukuyama, là dove affronta la domanda se a lungo termine la democrazia liberale non possa a sua volta corrompersi e dare avvio a ulteriori cambiamenti. Affrontando le maggiori critiche mosse al liberalismo sia dalla sinistra sia dalla destra, la risposta di Fukuyama è contrassegnata da un prudente ottimismo.

Va ricordata almeno una difficoltà menzionata da Fukuyama, quella del pluralismo dei valori - uno dei capisaldi del postmodernismo - e il suo effetto sulla salute della democrazia liberale: «Il pensiero moderno non erige barriere a una futura guerra nichilistica contro la democrazia liberale da parte di coloro che ha allevato nel suo seno. Il relativismo, la filosofia secondo la quale tutti i valori sono puramente relativi e non devono esserci "prospettive privilegiate", finisce per forza col minare anche i valori democratici e tolleranti. Il relativismo non è un'arma che può essere puntata selettivamente contro i nemici che uno sceglie. Essa spara indiscriminatamente alle gambe non solo dell'"assolutismo", dei dogmi e delle certezze della tradizione occidentale, ma anche all'enfasi che questa tradizione pone sulla tolleranza, la diversità e la libertà di pensiero. Se niente può essere vero in assoluto, se tutti i valori sono culturalmente determinati, allora anche principi che ci stanno a cuore come quello dell'eguaglianza umana devono andare a farsi benedire» (Fukuyama 1992, tr. it., 345). Ne consegue che la *fine della storia* di Fukuyama e le varie varianti di postmodernismo sono difficilmente coniugabili. Al contrario, il pluralismo postmoderno appare come forza nemica che arrischia di corrodere l'equilibrio poststorico del liberalismo politico ed economico.

Altrettanto netta la differenza che sussiste fra le visioni poco serene di una *posthistoire* descritta in termini di cristallizzazione e la *fine della storia* di Fukuyama. Non si è più di fronte alla fine delle speranze in narrazioni teleologiche, bensì si è giunti all'adempimento di una promessa da sempre latente nella logica della storia.

La *fine della storia* postmoderna non è né adempimento né esaurimento, ma, appunto, la rinuncia a un metaracconto, il congedo dalla storia intesa quale processo unitario e direzionale verso la ragione. Al confronto, la *fine della storia* di Fukuyama è invece tutta moderna. La storia lasciata alle spalle in un quadro concettuale moderno non è identica a quella abbandonata in un quadro concettuale postmoderno. La storia dei moderni è «la scommessa sul suo scorrimento progressivo sensato» (Preve 1993, 129), è una «storia progetto». La *fine della storia* moderna può di conseguenza assumere due volti: il primo ottimista del compimento del progetto e quello pessimista del fallimento o arresto. Quanto alla *fine della storia* ipotizzata in un'ottica postmoderna, essa non si appropria né dell'una né dell'altra delle due versioni moderne, ma critica entrambe. Il licenziamento di una concezione della storia quale progetto unitario e dotato di un senso è incompatibile sia con Fukuyama sia con Gehlen.

Rimane il quesito di come le *fini della storia* moderna e postmoderna possano, nonostante le notevoli differenze di prospettiva, congiungersi fino a costituire un unico orizzonte. Che cosa permette di coniugare l'epopea liberalista di Fukuyama con la *fine della storia* dei postmoderni?

La sovrapposizione delle due prospettive si attua nel ruolo che assume il presente raggiunto. Entrambe scagionano la speranza che il futuro potrebbe essere differente dal presente. Entrambe giungono a negare la possibilità o la necessità di affrontare nuovi grandi progetti di trasformazione politica o sociale. Seguendo l'argomentazione di Fukuyama, questi progetti sono diventati obsoleti e inefficienti giacché l'ordine raggiunto presenta l'esito migliore e ultimo. In un quadro postmoderno, invece, le possibilità di agire politicamente rischiano di esaurirsi con il congedo dai grandi racconti modernisti. Essendo venuti a mancare i fondamenti ideologici moderni (come fede nel progresso, nell'emancipazione, ecc.), si è sgretolata ogni base su cui appoggiare il proprio impegno: «Nessuna politica di liberazione è compatibile con la condizione politica postmoderna» (Heller-Fehér 1988, tr. it., 10).

Sfidando la legittimità dei discorsi egemoni, dominanti, e mettendogli alla pari delle voci finora sommerse o periferiche, il postmoderno sembra rispondere a un impeto progressivo, persino rivoluzionario. Non funzionerà come programma politico, ma sarà difficile rimproverargli di corrispondere a un atteggiamento conservatore³. Eppure, questa è la tesi promossa da Jürgen Habermas durante una conferenza tenuta nel 1980 in occasione del conferimento del Premio Adorno. Il discorso uscì la prima volta sulla *Zeit* del 29 settembre 1980, condizionando in modo decisivo la ricezione negativa del postmodernismo in Germania. Su *Alfabeta* 22(1981) uscì poi una traduzione italiana dal titolo: «Moderno, Postmoderno e Neoconservatorismo»⁴.

³ Cfr. ad esempio la Hutcheon (1989, 3): «While the postmodern has no effective theory of agency that enables a move into political *action*, it does work to turn its inevitable ideological grounding into a site of de-naturalizing critique».

⁴ Con il titolo «Die Moderne - ein unvollendetes Projekt» appare poi in Habermas (1981, 444-464).

Riferendosi esplicitamente alla Biennale di Venezia del 1980 e alla mostra d'architettura dedicata alla «presenza del passato», Habermas (1980) vuole riconoscere nello storicismo ivi presentato l'affermazione di un nuovo conservatorismo, un'equiparazione accolta piuttosto male dalla critica più favorevole al postmoderno⁵. In effetti, non si comprende perché lo storicismo come lo si trova nell'architettura postmoderna debba per forza corrispondere sul piano politico a un atteggiamento neoconservatore, rimprovero ribadito da Habermas (1982). Rimane che nell'ottica habermasiana il postmoderno è fondamentalmente antimodernista, vale a dire antiilluminista, e quindi conservatore.

Quanto all'idea che l'abbandono del progetto illuminista conduca a un atteggiamento conservatore di fine della storia, è posizione sostenuta in seguito da numerosi critici del postmoderno. La liberazione dei piccoli racconti, come abbiamo visto, è costretta a rimanere tale, dato che è venuto a mancare un fondamento legittimante in base a cui formulare e imporre le proprie rivendicazioni. Se non c'è più niente, al di là delle razionalità locali, non rimane che essere locali. Senza un fondamento, l'essere una voce fra altre si rivela una prigionia o una condanna a rimanere voce periferica. L'illiceità di privilegiare la propria voce rispetto alle voci dominanti, l'impossibilità di muovere dalla periferia al centro, conduce al silenzio politico⁶. Essere semplicemente una voce fra altre significa, nella realtà politica concreta (moderna), accettare lo *status quo*. In questo senso il postmoderno rischia in effetti di esaurirsi, sul piano politico, in un atteggiamento conservatore (nel senso etimologico), proprio perché la liberazione dei «petits récits» comporta, accettando il percorso di Lyotard, anche lo smantellamento di una base ideologica (fede nel progresso, emancipazione, ecc.) su cui appoggiare il proprio impegno. Queste implicazioni sono ben colte da Graham-Doherty-Malek (1992, 19) quando riassume le critiche mosse al postmodernismo da parte dei marxisti: «... by rejecting the agenda of modernism (of which liberation, emancipation and ideas of progress are integral part), postmodernism inevitably leads to a paralysis of social movements which rely on modernist notions for the identification of a common purpose and focus for action. Thus postmodernism, they conclude, implicitly supports the status quo».

Se il postmoderno sfocia nel quietismo, nel silenzio politico, produce pure una situazione di *fine della storia*, intesa questa volta come accettazione dello *status quo* e come assunzione dell'ordine raggiunto. Se, poi, l'ordine raggiunto è quello della democrazia liberale abbinata all'economia del mercato, abbiamo la situazione in apparenza paradossale di poter coniugare il postmoderno con la *fine della storia* alla Fukuyama, una *fine della storia* costruita e pensata secondo una logica perfettamente moderna e del tutto incompatibile con la *fine della storia* intesa ad esempio da Vattimo come rinuncia a una storia orientata e progettuale.

E' solo sullo sfondo di questa particolare costellazione storica, e non in base a parentele strutturali, che Augé (1994, 31) può ricondurre la differenza fra *postmoderno* e *fine della storia* a una questione di timbro: «Le discours du consensus et le discours de

⁵ Cfr. ad esempio Calinescu (1986, 246), Welsch (1987, 107 ss.), Hutcheon (1989, 205 e 208-209). Per tutta la questione cfr. gli interventi molto equilibrati di Rorty (1984) e Huyssen (1986).

⁶ Non a caso il silenzio politico di Derrida è visto come sintomatico per tutto il postmodernismo; cfr. Harvey (1989, tr. it., 148).

la postmodernità se distinguono al meno per il tono. I discorsi della postmodernità, fascinati per l'immañtrabile diversità del mondo e l'implosione dei grandi racconti, sono marcati gli uni per un pessimismo qualche poco estetizzante, gli altri per una alliegrisse un po' forzata, gli uni e gli altri per una certa febrilità [...]. Il discorso del consenso, quanto a lui, non è privo di una certa sufficienza vittoriana: nel sguardo retrospettivo di colui che spera aver avuto la chance intellettuale di assistere all'asfissia del grande dogma politico-scientifico del secolo, il marxismo, l'istoria prende il senso, può-essere anche un senso se il è vero che l'affermazione di un legame necessario tra l'economia di mercato e la democrazia liberale costituisce il suo ultimo detto».

Occorre in una prima fase chiarire il significato di *consensus* e spiegare perché si sovrappone qui a quello di *fine della storia*. *Consensus* è termine apparso nel linguaggio politico francese verso la fine degli anni Ottanta per designare l'accordo che sussiste fra destra e sinistra nei riguardi della democrazia liberale e dell'economia di mercato, accettate entrambe come pilastri indiscutibili della convivenza sociale e politica in uno stato occidentale moderno⁷. Destra e sinistra, una volta rappresentanti di due *Weltanschauungen* antagonistiche, si trasformano in due poli di gestione di una realtà posta ormai come indiscutibilmente migliore. L'opposizione destra/sinistra è passata da «une opposition de conception à une opposition de gestion» (Auge 1994, 34).

Inteso in questi termini, il *consensus* francese coincide con il concetto della *fine della storia* di Fukuyama. La *histoire événementielle* continuerà, ma la vera storia si è conclusa, in mancanza di alternative a cui ambire e per le quali possa valere la pena di impegnarsi. La coincidenza con il discorso sul postmoderno si compie là dove questo postula la fine dei grandi racconti, la fine di alternative al «sistema»: «Il n'est pas question, de toute façon, de proposer une alternative "pure" au système: nous savons tous, dans ces années 70 finissantes, qu'elle lui ressemblera» (Lyotard 1979, 107). La rassegnazione che trapela da queste righe contrasta notevolmente con il Lyotard «anarchico», pure presente nella *Condition postmoderne* e soprattutto nel *Différend* (Lyotard 1983). Ma anche la riconoscenza dell'eteromorfia dei vari discorsi o giochi linguistici e l'adozione sistematica di strategie di «dissenso» non sembrano incidere più di tanto su un ordine ormai perfettamente affermato. Che sia ben chiaro: Lyotard non è un teorico della *fine della storia*; rimane però che ha poco da contrapporre se non il rassegnarsi nella marginalità della resistenza locale e di una in fin dei conti gratuita «guerra a tutto»⁸.

⁷ L'espressione che si imporrà in seguito è quella di *pensée unique*. Il sintagma comincia ad affiorare nelle pagine de *Le Monde diplomatique*. *La pensée unique* è il titolo di uno sfondo in cui Ignacio Ramonet si scaglia contro la monocultura politica che cancella ogni differenza ideologica. Ecco l'avvio: «Englués. Dans les démocraties actuelles, de plus en plus de citoyens libres se sentent englués, poissés par une sorte de visqueuse doctrine qui, insensiblement, enveloppe tout raisonnement rebelle, l'inhibe, le trouble, le paralyse et finit par l'étouffer. Cette doctrine, c'est la pensée unique, la seule autorisée par une invisible et omniprésente police de l'opinion. Depuis la chute du mur de Berlin, l'effondrement des régimes communistes et la démoralisation du socialisme, l'arrogance, la morgue et l'insolence de ce nouvel Evangile ont atteint un tel degré qu'on peut, sans exagérer, qualifier cette fureur idéologique de moderne dogmatisme. Qu'est-ce que la pensée unique? La traduction en termes idéologiques à prétention universelle des intérêts d'un ensemble de forces économiques, celles, en particulier, du capital international». (*Le Monde diplomatique* - janvier 1995, p. 1). Cfr. anche *Le Monde diplomatique* - février 1995, p. 2.

⁸ Cfr. la conclusione di «Réponse à la question: Qu'est-ce que le postmoderne?» (Lyotard, 1982, 367): «guerre au tout, témoignons de l'imprésentable, activons les différends, sauvons l'honneur du

L'accostamento fra *consensus* e discorsi sul postmoderno, e il conseguente confluire con la *fine della storia* di Fukuyama, illustra comunque molto bene che *conservatorismo*, qui, si applica all'accettazione dello *status quo*. In quanto tale si colloca fuori dall'opposizione tradizionale fra destra e sinistra che si trova appunto annullata, o almeno parecchio relativizzata, nella formula del *consensus*. «Post-modernism is not inherently left-wing or right-wing» conclude Rosenau (1992, 166) dopo aver discusso tutta una serie di posizioni controverse in proposito. Il fatto che alcuni (Callinicos 1990 o Preve 1993) interpretino il postmodernismo come attacco alla sinistra non è certo sufficiente per collocarlo a destra. In realtà, il postmodernismo è stato combattuto sia dalla sinistra sia dalla destra, così come si possono trovare dei sostenitori in entrambi i raggruppamenti⁹.

Nonostante le possibili sovrapposizioni appena discusse, rimane che vanno tenute distinte almeno due tradizioni discorsive diverse: una moderna, che si iscrive nella logica di una filosofia della storia e quindi basata sulla convinzione di poter scovare una hegeliana «ragione nella storia»; una postmoderna che - in diametrica opposizione con la prima - sperisce come vana qualsiasi speranza in un corso storico sensato. La *fine della storia* moderna alla Fukuyama è una variante recente, destinata a giustificare e cementare l'ordine esistente, di una lunga tradizione discorsiva che affonda le sue radici nell'escatologia religiosa del compimento. La *fine della storia* postmoderna, invece, annuncia non semplicemente la fine della storia, bensì la sua negazione (Heller-Fehér 1988, tr. it., 11).

A questi due nuclei discorsivi va aggiunto un terzo, quello rappresentato dalle proposte formulate dal sociologo francese Baudrillard, pensatore che a torto o a ragione si suole inserire fra i padri del pensiero postmoderno. Fra le sue tesi più discusse e recepite è quella della «simulazione». Secondo Baudrillard, la simulazione farebbe «implodere» l'equilibrio semiotico garantito dal legame significante-significato-realtà, trasformando i segni in semplici «simulacri», vale a dire in segni ridotti al loro significante, privi di significato e senza nessun referente.

Nella formulazione forse più incisiva, questo ragionamento è applicato agli effetti prodotti dai mass media. I mass media avrebbero neutralizzato la realtà. Ciò nel senso che avrebbero percorso le seguenti tappe: in un primo momento i media riflettono la realtà, poi la mascherano, per passare a una terza fase in cui mascherano l'assenza della realtà fino a - ultimo stadio - rinunciare completamente a riferirsi ad essa. Raggiunto l'ultimo stadio, si è passati nella fase della simulazione: si è immersi in un mondo dove il significante si è sostituito alla realtà (cfr. Baudrillard 1981, 17). E' lo stadio dell'iperrealtà, dove tutto è sempre già riprodotto, dove la realtà è stata duplicata da una seconda realtà di evocazioni gratuite prive di referente. E' una fase, questa, in cui il rapporto fra i significanti e la realtà è diventato un rapporto inesistente, poiché la realtà è stata abbandonata e sostituita da una nuova realtà, più reale di quella reale: «Le réel ne s'efface pas au profit de l'imaginaire, il s'efface au profit du plus réel que le réel: l'hyperréel. Plus vraie que le vrai: telle est la simulation» (Baudrillard 1983, 14). Non c'è più rappresentazione, mimetica o ironica che sia. Si tratta di una vera e propria

nom».

⁹ Eccellente, in tema, la discussione di Rosenau (1992, 155-166).

sostituzione di segni del reale alla realtà stessa che cancella ogni differenza fra il reale e l'immaginario, fra il vero e il falso.

Una recente illustrazione di questa concettualità è costituita dalle tesi pubblicate durante e dopo la guerra del Golfo su *Libération* e riunite poi in volume con il titolo *La guerre du Golf n'a pas eu lieu* (1991). Virtuale per un eccessivo squilibrio di mezzi tecnologici, virtuale perché vissuta come spettacolo televisivo, la guerra nel Golfo diventa la figura paradigmatica del non-evento, della realtà simulata. E' la guerra senza bersaglio, dove gli uomini e le città sono ridotti a sagome sullo schermo del caccia aggressore. E' anche la guerra degli interventi matematici, chirurgici, «encore une façon de ne pas envisager l'ennemi en tant que tel, tout comme la lobotomie est une façon de ne pas envisager la folie en tant que telle» (Baudrillard 1991, 39). E' pure la guerra dei carri armati finti (forniti da industrie italiane) e dei cacciabombardieri *Stealthy* «invisibili» al radar. Guerra virtuale a livelli plurimi, la cui virtualità è potenziata dalla televisione, macchina per eccellenza della simulazione, costretta a rappresentare l'irrappresentabile, l'assente: «En fait, ce que nous vivons en temps réel, ce n'est pas l'événement, c'est, en grandeur nature (c'est-à-dire en grandeur virtuelle, celle de l'image), le spectacle de la dégradation de l'événement et son évocation spectrale (le "spiritisme de l'information": événement es-tu là? Guerre du Golfe, es-tu là?), dans le commentaire, la glose, la mise en scène verbeuse des speakers, qui souligne l'absence de toute image, qui souligne l'impossibilité de l'image, corrélatrice de l'irréalité de la guerre» (Baudrillard 1991, 46-47). Simulazione della guerra simulata, informazione senza messaggi, la televisione si trova ridotta alla sua essenza ultima, quella di dover riempire il vuoto dello schermo (Baudrillard 1991, 22 e 66).

Baudrillard torna un anno più tardi sull'idea della guerra simulata, in un volume dedicato a *L'illusion de la fin ou la grève des événements*: «L'amnésie, à elle seule, est une confirmation de l'irréalité de cette guerre. Surexposée aux media, sous-exposée à la mémoire. Obsolescence incorporée, comme pour n'importe quel produit de consommation... L'oubli est inscrit dans l'événement même à travers le luxe d'information et de détails comme l'obsolescence est inscrite dans l'objet à travers le luxe d'accessoires inutilés» (Baudrillard 1992, 94). Affiora un'idea cara a Baudrillard, quella dell'annullamento per eccesso. L'informazione troppo dettagliata, eccessiva, non può che produrre amnesia. L'informazione ventiquattro ore su ventiquattro si autodistrugge per eccedenza, si ribalta in disinformazione. I singoli messaggi perdono il loro significato, producendo solo indifferenza. La comunicazione implode per ipertrofia. Un bell'esempio è fornito da Baudrillard (1983, 13-14): «Exxon: le gouvernement américain demande à la multinationale un rapport global sur toutes ses activités dans le monde. Résultat: douze volumes de mille pages, dont la lecture, sinon l'analyse, excéderait plusieurs années de travail. Où est l'information? Faut-il trouver une diététique de l'information? Faut-il dégraisser les obèses, les systèmes obèses, et créer des instituts de désinformation?».

La perdita di significato che avviene nel passaggio alla simulazione si iscrive in una logica di progressiva crescita. Una crescita esuberante, in cui tutti i settori della realtà umana sono esposti a una deriva nell'escrescenza, nell'obesità, persino nell'oscenità. Punto finale di questa evoluzione è appunto l'annientamento per eccesso: «Quand tout est politique, rien n'est plus politique, et le mot n'a plus de sens. Quand

tout est sexuel, rien n'est plus sexuel, et le sexe perd toute détermination. Quand tout est esthétique, rien n'est plus ni beau ni laid, et l'art même disparaît» (Baudrillard 1990, 17).

E' postmoderno tutto questo? Non lo credo. In effetti non siamo di fronte a una rottura con l'idea di modernità. Si tratta piuttosto del compimento della modernità nell'ipertrofia. Non a caso Baudrillard non propone il prefisso *post-*, bensì quello di *trans-*: «transpolitique, transsexuel, transesthétique» (Baudrillard 1990, 18). Variante è *iper-*: *hypersexuel, hyperfinalité, hypertélie, hypervitalité*, ecc. (Baudrillard 1983, 15 ss.). Altrove la stessa situazione è descritta come momento storico in cui tutte le utopie della modernità sono già state bruciate in una specie di delirio orgiastico. Con *orgie* Baudrillard (1990, 11) intende «tout le moment explosif de la modernité, celui de la libération dans tous les domaines. Libération politique, libération sexuelle, libération des forces productives, libération des forces destructives, libération de la femme, de l'enfant, des pulsions inconscientes, libération de l'art». Oggi saremmo arrivati in uno stadio di «après l'orgie». Non è comunque un *après* di ripensamento e di superamento. E' piuttosto una sorta di ubriacatura incurabile, dove non rimane altro che simulare l'orgia della liberazione, facendo finta di continuare ad andare avanti su una strada già percorsa. E' la logica di un processo progressivo che si autoannulla, che implode nel suo eccesso. Ciò che Baudrillard descrive non è una postmodernità, bensì una modernità che si compie, una modernità che per *ipertrofia* si esaurisce nell'*ipermodernità*.

Tutto sommato si può essere d'accordo con Welsch (1987, 152), là dove sostiene che Baudrillard non è un pensatore del postmoderno, bensì uno che ripropone, variando, una diagnosi più vecchia, quella della *posthistoire* gehleniana. L'idea della *fine della storia*, in effetti, diventa uno dei temi centrali dell'ultimo Baudrillard, e specialmente di Baudrillard (1992) dove sono indicati due «movimenti» che conducono all'«évanouissement de l'histoire». Si tratta di concetti sviluppati già in Baudrillard (1983), quelli dell'estasi e dell'inerzia. Entrambi conducono all'abbandono del senso e della significatività. E dato che la storia non può essere che una sequenza significativa, l'esaurimento del senso comporta automaticamente un esaurimento della storia. In Baudrillard (1992), invece, le metafore dell'estasi e dell'inerzia vengono sostituite da quelle dell'accelerazione e del rallentamento. In entrambi i movimenti, la storia perde il suo carattere costitutivo di una continuità sensata, di una linearità progressiva fra passato, presente e futuro. Sia l'accelerazione sia il rallentamento sono figure dell'eccesso come già lo erano l'estasi e l'inerzia. «L'accélération de la modernité, technique, événementielle, médiatique, l'accélération de tous les échanges, économiques, politiques, sexuels, nous a portés à une vitesse de libération telle que nous avons échappé à la sphère référentielle du réel et de l'histoire. Nous sommes "libérés" dans tous les sens du terme, tellement libérés que nous sommes sortis d'un certain espace-temps, d'un certain horizon où le réel est possible parce que la gravitation est encore assez forte pour que les choses puissent se réfléchir, et donc avoir quelque durée et quelque conséquence» (Baudrillard 1992, 11-12).

Si riconoscono facilmente i vecchi temi della perdita del significato e della genesi dei simulacri. La velocità di trasmissione dei media moderni, insieme alla circolazione e diffusione totale in tempo reale degli «avvenimenti storici», annulla ogni possibilità di

ricollocazione nello spazio-tempo, ossia nell'ordine referenziale delle cose. A causa dell'eccessiva accelerazione mediatica gli avvenimenti si dissolvono in una miriade incontrollabile di frammenti d'informazione. La mediatizzazione totale non tollera quella certa lentezza perché si produca «cette sorte de condensation, de cristallisation significative des événements qu'on appelle l'histoire, cette sorte de déploiement cohérent des causes et des effets qu'on appelle le réel» (Baudrillard 1992, 12). L'esaurimento della storia si compie quindi nella liberazione degli avvenimenti dal loro quadro referenziale, quadro storico di cause ed effetti. I significati vengono licenziati in un iperspazio di simulazione dove tutto si disperde nella vacua superficialità. A compiere questa liberazione è appunto «l'impulsion de diffusion et de circulation totale» in un mondo perfettamente mediatico. Se gli avvenimenti si esauriscono nel loro essere informazioni, puri messaggi mediatici, la storia, in un certo senso, implode nell'attualità: «Aucun événement ne résiste à sa diffusion planétaire. Aucun sens ne résiste à son accélération. Aucune histoire ne résiste à la centrifugation des faits, ou à leur court-circuit en temps réel» (Baudrillard 1992, 13).

Quanto al secondo movimento, quello del rallentamento, anch'esso è frutto di una dinamica dell'eccesso. La società si immobilizza in massa inerte - trovando la sua rappresentazione finale nella forma della «maggioranza silenziosa» (Baudrillard 1978) - per eccesso di informazione e di comunicazione. E' un processo di saturazione che sbocca nella produzione dell'indifferenza e che conduce all'inerzia e all'immobilismo. Accelerazione e rallentamento trovano il loro vaso comunicante nella capacità di assorbimento della (società di) massa che inghiotte tutto in un grande processo di neutralizzazione. Ciò che ha perso la sua referenzialità, la sua significatività nel passaggio all'iperrealtà, viene definitivamente divorato in un processo di liquidazione/assorbimento dal buco nero della massa. In un quadro del genere la storia non ha ovviamente più presa: «Toute transcendance sociale, historique, temporelle, est absorbée par cette masse dans son immanence silencieuse. Déjà, les événements politiques n'ont plus une énergie autonome suffisante pour nous émouvoir et donc se déroulent comme un film muet dont nous sommes collectivement irresponsables. L'histoire prend fin là, non pas faute d'acteurs, ni faute de violence (de la violence il y en aura toujours davantage), ni faute d'événements (des événements, il y en aura toujours plus, grâce soient rendues aux media et à l'information!), mais par ralentissement, indifférence et stupéfaction. L'histoire n'arrive plus à se dépasser, à envisager sa propre finalité, à rêver de sa propre fin, elle s'ensevelit dans son effet immédiat, elle s'épuise dans les effets spéciaux, elle implose dans l'actualité» (Baudrillard 1992, 15).

Risulta con chiarezza che la *fine della storia* di Baudrillard è vicina a quella di Gehlen e marcatamente lontana da quella di Fukuyama. Non è una storia compiutasi in un nuovo ordine mondiale all'americana. Non è il compimento di un progetto. Al contrario: «on ne peut même pas parler de la fin de l'histoire, car elle n'aura pas le temps de rejoindre sa propre fin» (Baudrillard 1992, 15). La storia non si compie, bensì si esaurisce: per meglio dire, asfissia per una specie di «ipertrofia multipla». L'impossibilità di un compimento della storia si condensa nella prognosi polemica che «l'an 2000 n'aura peut-être pas lieu» (Baudrillard 1992, 22). L'anno 2000, scadenza

millenaria e simbolo delle nostre speranze nel progresso e nel futuro, formula accorciata della fiducia nel progetto moderno, non ci sarà.

Baudrillard, un postmoderno? Sembra necessario correggere la nostra attribuzione precedente. La rinuncia all'«espace linéaire des Lumières» (Baudrillard 1992, 23) è esattamente il tratto definitorio della *fine della storia* come è stata caratterizzata da Vattimo. Nell'argomentazione rimane però una differenza fondamentale. La *fine della storia* di Baudrillard è l'ipertrofico stadio finale di un progressivo passare dalla realtà all'iperrealtà, dalla modernità all'ipermodernità. La *fine della storia* di Vattimo è invece la conseguenza di una revisione critica del progetto moderno, non è la sua combustione. Di qui anche la differenza di fondo nell'atteggiamento mentale dei due autori: profondamente apocalittico il primo, prudentemente ottimista il secondo. Certo, ci sono anche molti punti comuni. Entrambi insistono ad esempio sul ruolo cruciale dei mass media nell'erosione della realtà. Ma le conseguenze diagnosticate sono diametralmente opposte: liberazione delle differenze da un lato, produzione di indifferenza dall'altro. La *fine della storia* di Vattimo implica una correzione della modernità (rinuncia alla razionalità universale) e la nascita di razionalità locali, la *fine della storia* di Baudrillard, invece, implica la continuazione della modernità in uno stadio di simulazione. Il primo è *postmoderno*, il secondo è *ipermoderno*. Sussiste una parentela di superficie, ma una fondamentale differenza in profondità. Questa parentela di superficie è bastata perché il discorso di Baudrillard venisse incorporato in quello sul postmoderno. Sono sufficienti pochi tratti semantici in comune a connettere in un unico campo semantico il lessico dell'ipermodernità con quello della postmodernità. Fine della storia, crisi della rappresentazione, fuga dalle categorie tradizionali sono tratti facilmente isolabili in entrambi i discorsi, fatto che facilita i prestiti reciproci.

Tenendo distinti tre quadri epistemici differenti, *fine della storia* o *poststoria* si lascia scomporre semanticamente nello schema seguente:

quadro epistemico	le fini della storia
moderno	a) storia come progetto compiuto b) storia come progetto bloccato, cristallizzato
ipermoderno	storia che si è esaurita per ipertrofia
postmoderno	negazione della storia come progetto unitario e sensato: liberazione di storie locali

Insomma, *fine della storia* non è leggibile semplicemente come punto terminale di un'evoluzione storica, comunque essa sia definita. Né è possibile parlare di sfumature semantiche, di semplici varianti. Troppo profonde sono le differenze di prospettiva, gli orizzonti epistemici presupposti, orizzonti indispensabili ai fini di

un'adeguata comprensione del nesso. Ne discende pure che lo stesso orizzonte epistemico, appena lo si inserisca nell'analisi semantica, permette una descrizione più raffinata del lessico delle idee, campo lessicale che è sempre stato considerato come eccessivamente esposto alle soluzioni idiosincratiche.

Riferimenti bibliografici

- Augé, Marc (1994): *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier.
- Baudrillard, Jean (1978): *A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*. Paris, Cahiers de l'Utopie.
- Baudrillard, Jean (1981): *Simulacres et simulation*. Paris, Galilée.
- Baudrillard, Jean (1983): *Les stratégies fatales*. Paris, Grasset [tr. it.: *Le strategie fatali*. Milano, Feltrinelli 1984].
- Baudrillard, Jean (1990): *La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*. Paris, Galilée [tr. it.: *La trasparenza del male. Saggio sui fenomeni estremi*. Milano, SugarCo 1991].
- Baudrillard, Jean (1991): *La guerre du golf n'a pas eu lieu*. Paris, Galilée.
- Baudrillard, Jean (1992): *L'illusion de la fin ou la grève des événements*. Paris, Galilée [tr. it.: *L'illusione della fine o lo sciopero degli eventi*. Milano, Anabasi 1993].
- Bischofsberger, Marco (1997): *Sguardi lessicali. Ricerche di semantica storica su «postmoderno» e «fine della storia»*. Bologna, Clueb.
- Calinescu, Matei (1986): «Postmodernism and Some Paradoxes of Periodization», in: Fokkema Douwe/Bertens, Hans (eds.), *Approaching Postmodernism*. Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 239-254.
- Callinicos, Alex (1990): *Against Postmodernism. A Marxist Critique*. New York, St. Martin's Press.
- Eco, Umberto (1984): *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Torino, Einaudi.
- Fukuyama, Francis (1989): «The End of History?», in: *The National Interest*, 16 (Summer), 3-18.
- Fukuyama, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*. New York, Free Press [tr. it.: *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Milano, Rizzoli 1992].
- Gehlen, Arnold (1963): «Ueber kulturelle Kristallisation», in: Gehlen, Arnold, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied-Berlin, Luchterhand, 311-328.
- Gehlen, Arnold (1967): «Die Säkularisierung des Fortschritts», in: Gehlen, Arnold, *Einblicke*. Frankfurt, Klostermann 1978, 403-412.
- Graham, Elspeth/Doherty, Joe/Malek, Mo (1992): «Introduction: the Context and Language of Postmodernism», in: Graham, Elspeth/Doherty, Joe/Malek, Mo (eds.), *Postmodernism and the Social Sciences*. Basingstoke, MacMillan, 1-13.

- Habermas, Jürgen (1980): «Die Moderne - ein unvollendetes Projekt», in: Habermas (1981) 444-464.
- Habermas, Jürgen (1981): *Kleine politische Schriften I-IV*. Frankfurt a. M., Suhrkamp [tr. it.: «Moderno, postmoderno e neoconservatorismo» in *Alfabeta* 22 (1981) 15-17].
- Habermas, Jürgen (1982): «Moderne und postmoderne Architektur», in: *Der Architekt* 2, 55-58. Ripreso in Habermas, Jürgen, *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*. Frankfurt a. M., Suhrkamp 1985, 11-29.
- Harvey, David (1989): *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford, Basil Blackwell [tr. it.: *La crisi della modernità*. Milano, Il Saggiatore 1993].
- Heller, Agnes/Fehér, Ferenc (1988): *The Postmodern Political Condition*. Cambridge, Polity Press [tr. it.: *La condizione politica postmoderna*. Roma, Marietti 1992].
- Hutcheon, Linda (1989): *The Politics of Postmodernism*. New York-London, Routledge.
- Huyssen, Andreas (1986): «Postmoderne - eine amerikanische Internationale?», in: Huyssen, Andreas; Scherpe, Klaus R. (Hrsg.), *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*. Reinbeck, Rowohlt, 13-44.
- Lazzeroni, Romano (1992): «Linguistica storica e ricostruzione», in: *La posizione attuale della linguistica storica nell'ambito delle discipline linguistiche*. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 51-64.
- Lyotard, Jean-François (1979): *La condition postmoderne*. Paris, Minuit [tr. it.: *La condizione postmoderna*. Milano, Feltrinelli 1981].
- Lyotard, Jean-François (1982): «Réponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne?», in: *Critique*, 419, 357-367 [ripreso in Lyotard (1986)].
- Lyotard, Jean-François (1983): *Le différend*. Paris, Minuit [tr. it.: *Il dissidio*. Milano, Feltrinelli 1985].
- Lyotard, Jean-François (1986): *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Paris, Galilée [tr. it.: *Il postmoderno spiegato ai bambini*. Milano, Feltrinelli 1987].
- Marramao, Giacomo (1994): *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*. Roma-Bari, Laterza.
- Preve, Costanzo (1993): *Il tempo della ricerca. Saggio sul moderno, il post-moderno e la fine della storia*. Milano, Vangelista.
- Rorty, Richard (1984): «Habermas, Lyotard et la postmodernité», in: *Critique*, 442, 180-197 [tr. it. in Rorty, Richard, *Scritti filosofici II*. Roma-Bari, Laterza 1993, 221-237].
- Rosenau, Pauline Marie (1992): *Post-Modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton, Princeton University Press.
- Vattimo, Gianni (1985): *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*. Milano, Garzanti.

Vattimo, Gianni (1987): «Postmodernità e fine della storia», in: Mari, Giovanni (a cura di), *Moderno postmoderno, Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*. Milano, Feltrinelli, 98-108.

Welsch, Wolfgang (1987): *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim, Acta Humaniora.