

Ritorno alla realtà?

Riflessioni di uno storico*

di Thomas Maissen

Stiamo vivendo, all'inizio del XXI secolo, una svolta epocale? L'abbandono della fluidificazione postmoderna delle nostre categorie di verità verso un nuovo realismo, parallelo a realtà non nuove, ma tornate più vicine, come le guerre, il terrorismo e la crisi economica? In genere lo storico evita di rispondere affermativamente a una domanda simile, quando è riferita all'epoca in cui vive. Se possiamo supporre che gli eventi politici del 1989 condizioneranno per un tempo non indifferente il nostro mondo e, dunque, è lecito parlare di "anno epocale", dal momento che ha segnato la fine della Guerra fredda, le conseguenze strutturali del 2001 e del 2008 non sono altrettanto chiare, per quanto gli eventi si siano impressi nella nostra memoria. Gli sviluppi di lungo periodo nel rapporto tra le religioni mondiali e nella gestione della sicurezza globale si potranno ricondurre agli attentati terroristici statunitensi? E la crisi dei *subprimes* ha scosso le fondamenta del nostro sistema finanziario ed economico al punto che questo assumerà forme più stabili nel lungo periodo o crollerà? Per le risposte bisognerà attendere il futuro; non possiamo tirarci fuori da soli per i capelli dal pantano del presente in cui siamo immersi. È vero che agli storici piace definire e demarcare epoche, soprattutto in Germania. Ma lo fanno tenendo presente i cambiamenti a lungo termine, di cui collocano le cause in anni epocali – e di tanto in tanto tornano sui propri passi. In questo senso le epoche sono un ottimo esempio di quelle costruzioni operate dalle scienze umane che è sempre bene mettere in discussione.

Ciò vale tanto più per i tentativi di cogliere il presente: per il postmodernismo tanto quanto per l'eventuale abbandono dello stesso. Già il termine "postmoderno" riflette la goffaggine di chi sa intuitivamente dove non si trova più (nella modernità), ma ancora non sa cosa resterà caratteristico *a posteriori* dell'epoca presente. Ciò cambierà quando il "post", aperto per costituzione a qualsiasi esito futuro, si sarà rifondato nell'"ante" di una novità compresa con chiarezza o, con più probabilità, quando un termine migliore e positivo coglierà i fenomeni che distinguono il nostro tempo sia da quello "moderno" sia, ormai, anche dal successivo "postmoderno".

* Traduzione dal tedesco di Roberta Gado.

I giochetti linguistici dimostrano altresì che in queste definizioni epocali si tratta in gran parte di problemi accademici. Un'epoca di guerre di religione, di colonialismo o di guerre mondiali era un'esperienza quanto mai lampante per i contemporanei, benché non si avvalessero di queste parole. Ma cosa risponderebbero per strada i passanti di oggi, alla domanda se stanno vivendo nel postmoderno? E se gli chiedessimo che cosa caratterizza quest'epoca? Per quanto i tentativi delle scienze umane di autolocalizzarsi nel tempo possano essere divertenti e fornire un orientamento, non vanno presi troppo sul serio.

Se, nonostante queste riserve, decidiamo di assumerci i rischi che comporta il tracciare confini temporali, possiamo caratterizzare il postmoderno con la messa in discussione delle certezze del moderno. I fautori del postmodernismo, pur continuando a fondarsi materialmente, e per lo più anche intellettualmente, sulla razionalità moderna, esaminarono criticamente le dure ma semplici verità maturate dalle scienze positivistiche nell'epoca delle ideologie. La nuova sinistra scopre in Marx il pensatore critico e non più lo scienziato profetico. Il movimento femminista smaschera il potere maschile nascosto non solo nelle istituzioni, ma anche nelle teste (quelle femminili comprese). I verdi abbandonano il credo nella fattibilità economica a vantaggio di modelli di pensiero che spostano il peso del calcolabile verso l'imponderabile, incerto e minaccioso. Nel 1989 pacifisti e antimilitaristi vivono il crollo pacifico di una superpotenza imbottita di armi nucleari come segnale lampante del fatto che nel nuovo ordinamento mondiale la logica agonistica dell'equilibrio militare, fino ad allora considerata ineluttabile, non doveva più essere una legge naturale.

A questo sviluppo corrispose – quanto meno a livello temporale – un boom dei “nuovi” *cultural studies*, che non consideravano più l'uomo come prigioniero delle strutture sociali, bensì creatore relativamente autonomo del proprio ambiente o, quanto meno, della propria percezione dell'ambiente. Alle tecniche da essi applicate si dedicano i diversi *turns*, fino agli atti comunicativi e ai loro veicoli (linguaggio, immagini, rappresentazioni). Il costruttivismo smascherò i modelli di percezione e significato alla loro base che, nel loro condizionamento sociale, divennero l'oggetto della decostruzione. La filologia, disciplina ermeneutica per definizione, abbandonò la ricostruzione editoriale del vero testo originale, corrotto sì dalla tradizione, ma comunque custode della verità nella sua originarietà, come la primissima *Bibbia* del verbo divino. Invece delle corrottele, la critica testuale prese in esame i vincoli retorici di una creazione letteraria del mondo che non era più mimesi, non traeva la propria logica di rappresentazione dal rappresentato, ma ne imponeva una all'oggetto secondo le leggi della lingua e del genere.

È stato indubbiamente fruttuoso, almeno per le scienze umane, che la nascita dei temi trattati, delle interpretazioni e dei testi venisse esaminata a

partire dalle rispettive logiche interne e non più in termini di appropriazione di un mondo esterno. Gli stessi storici dovettero imparare (e non solo da Hayden White) che la storiografia non è semplicemente reperimento delle fonti e ricerca dei significati oggettivi in esse contenuti, ma è soggetta, tra le altre, a regole letterarie, quanto meno se si premura di curare un minimo di *arte* espositiva. Da ciò si è tratta un po' affrettatamente la conclusione inversa, secondo cui la storiografia sarebbe letteratura, nel senso di "solo letteratura" e non di "anche letteratura". La narrazione storica è tenuta a seguire anche determinate regole che lo scrittore letterario può ignorare impunemente. È soggetta al "diritto di veto delle fonti" (Koselleck), e i critici verificano la plausibilità dei testi storiografici, ossia se sono compatibili con lo stato attuale delle conoscenze, oppure, qualora lo scardinino, se nel farlo procedono secondo le regole condivise della disciplina.

L'esempio è generalizzabile. Persino se – come vuole Derrida – praticamente tutto fosse testo, si tratta pur sempre di tanti testi diversi; e sono testi (in senso proprio) a cui i lettori e gli interpreti possono e devono accostarsi in modo differente, così come i loro autori li hanno redatti seguendo regole disuguali. Importante, ai fini di queste regole, è il diverso rapporto con ciò che chiamiamo in genere "realtà": enunciati oggettivizzabili e condivisibili su percezioni empiriche, per formularlo in modo cautamente costruttivistico. A differenza del filosofo, lo storico può rapportarsi a una realtà siffatta in modo assai pragmatico: che io e la mia biro esistiamo realmente o meno è irrilevante, devo averci a che fare comunque. Anche i costruttivisti provano dolore quando si tagliano un dito o perdono una persona amata. Il fatto che possano (e spesso anche vogliano) parlare di questo dolore, li distingue (probabilmente) dagli animali. Che non possano comunicare niente di *quel* dolore, del loro proprio dolore originario, né sul piano linguistico né su quello performativo, è influente. Persino se taglio un dito a un altro, quello sarà il *suo* dolore, non il mio, e non abbiamo modo di verificare se proviamo un dolore *analogo*; lo *stesso* dolore non possiamo provarlo in alcun caso.

Lo scetticismo costruttivista è dunque senz'altro opportuno, quando stigmatizza la nostra incapacità di cogliere *la* realtà in quanto tale e, soprattutto, di comunicarla verbalmente. A prescindere dal fatto che la mia biro sia o non sia una realtà, come oggetto sociale comunicabile esiste soltanto nelle attribuzioni umane di significato. Queste però possono essere più o meno efficaci, a seconda che più o meno persone comprendano e condividano una precisazione relativa al colore della biro. Lo stesso vale, non da ultimo, per le affermazioni storiche: esse non colgono mai il passato così com'è stato, perché non esiste nemmeno il presente così com'è, bensì soltanto un cumulo caotico di percezioni, come ha magistralmente esemplificato Tolstoj nel racconto della battaglia di Borodino. E tuttavia fa una certa diffe-

renza se il resoconto di una battaglia rielabora le percezioni di molti, di pochi o di nessuno. Solo i politici proclamano la verità storica, ma essa resta un obiettivo ideale cui lo studioso può avvicinarsi più o meno. Il giudizio sulla posizione raggiunta dipende a sua volta da istanze differenti: dalla stima che ne compie il ricercatore stesso, tanto autocritico quanto presuntuoso, dall'opinione dei suoi colleghi che oscillano tra invidia, spirito concorrenziale e riconoscimento del valore altrui, nonché dalla sentenza sbrigativa del pubblico, per cui la chiarezza conta più delle sfaccettature.

Per soddisfare le diverse aspettative rivolte alla storiografia, è indispensabile produrre una narrazione coerente, utilizzando concetti condivisibili. Questi variano a seconda dell'autore, del destinatario, del rapporto con l'oggetto di studio. È però impensabile una storiografia che non venga prima o poi esaminata nelle sue condizioni di produzione e in ciò smascherata come costruzione. Lo scetticismo decostruttivistico è sempre il punto di partenza di una ricerca storica seria, come atteggiamento con cui lo storico si rapporta alle proprie fonti, alle proprie categorie interpretative e ai predecessori, ponendo nuove domande e cercando le risposte. Perché sa che quei predecessori, con i problemi e le presupposizioni del loro tempo, con tutte le fondamentali carenze epistemologiche e una base documentale sempre incompleta, sono giunti soltanto a risultati provvisori; come, del resto, lo saranno i suoi.

Il (de)costruttivismo diventa problematico quando non anima la posizione di partenza del ricercatore, ma pretende di fornire domande e soluzioni scevre dalle citate carenze di qualsiasi storiografia, di qualsiasi scienza umana, di qualsiasi sapere. Basta poco perché la ricerca di categorie non gravate da presupposti convenzionali si trasformi in acrobazie intellettuali, con nozioni che, prive di legame con il concetto – problematico ma imprescindibile – di realtà condivisa, fanno appello solo alla discrezionalità dell'autore e, dunque, non devono né vogliono essere condivisibili. I linguaggi settoriali sono necessari, ma quando si allontanano troppo, persino dal linguaggio quotidiano dei colleghi universitari, diventano ermetici. Può essere che le lingue segrete descrivano effettivamente meglio il proprio oggetto; tuttavia, se nessuno può comprenderle, l'operazione non è molto utile al sapere in quanto comunità di scambio comunicativo.

Nemmeno l'importante lotta agli essenzialismi può giustificare un uso in-essenziale della lingua. Sappiamo tutti che non esistono *l'albero*, *la natura*, *il cinese* e tanto meno *l'uomo*. Il costruttivismo ci ha insegnato che molte categorie delle moderne scienze umanistiche di derivazione ottocentesca sono riconducibili all'esigenza degli Stati di formare ed educare le proprie nazioni. La "letteratura" è stata definita in modo da poter essere costitutivamente "tedesca" o "francese" ed essere compresa in termini di *continuum* nell'arco di secoli, come se Hartmann von Aue e Rilke fossero accomunati dallo stesso gene germanico. Tanto più la storiografia è nata, come discipli-

na, per ricavare dalle fonti le primissime radici e la continua, attiva presenza nel tempo della nazione e delle qualità immutabili che le si attribuivano. Essere consapevoli di simili meccanismi produce cautela nella gestione di tutte le categorie linguistiche che adoperiamo e che, da questo punto di vista, non possono non fare torto al proprio oggetto. Ma da qui all'illusione che possa esistere un metalinguaggio in grado di superare le insufficienze di dette categorie generali il passo è (troppo) lungo. Oggi non abbiamo più la presunzione di voler fissare l'essenza dei popoli nel loro passato – o almeno così si spera – ma, nelle nostre interpretazioni, siamo sicuramente vittime di altre tentazioni di semplificazione. Gli storici delle future generazioni decostruiranno con godimento i nostri punti ciechi, e ciò è tanto inevitabile quanto positivo.

Da ormai cinque anni il sottoscritto trae enorme profitto dallo scambio scientifico all'interno del *cluster* di eccellenza *Asia and Europe in a Global Context* di Heidelberg. In questo e altri contesti, a Heidelberg i *Transcultural Studies* si scrivono con la maiuscola, quanto a metodo. Forniscono spunti e interrogativi che consentono come minimo di mettere in discussione gli approcci eurocentrici e, idealmente, persino di evitarli, con la consapevolezza di quanto categorie come "arte" e "politica" siano gravate dal contesto europeo occidentale che le ha originate. Lo sono di conseguenza anche i metodi e gli interessi di intere discipline, non solo le scienze culturali e politiche. I *Transcultural Studies* si oppongono inoltre a rappresentazioni essenzializzanti, monistiche e omogeneizzanti della cultura, avvalendosi delle quali si è reagito e, a seconda degli interessi politici, si continua a reagire a fenomeni (storici) complessi con etichette nazional-culturali univoche ed esclusive. Occorre tenere conto di tutte queste componenti, se si vuole promuovere una comunicazione scientifica globale. Il processo determinerà modifiche e ampliamenti notevoli dei concetti consolidati e l'apertura del linguaggio scientifico (inglese) a forestierismi provenienti da cerchie culturali e continenti lontani. Detti forestierismi colgono bene i fenomeni della rispettiva tradizione culturale e, allo stesso tempo, sono internazionalismi adeguati. Ne è un esempio il giapponese *tsunami*, che ha recentemente raggiunto diffusione a livello globale.

Non ne deriverà tuttavia un metalinguaggio al di là degli essenzialismi. Le difficoltà che interessano la comunicazione internazionale e interculturale a questo proposito scatenano ampi e animati dibattiti nel nostro *cluster*. Cosa rispondere a una cinese di Taiwan che sta studiando in Germania e si chiede in inglese: «I wonder how transcultural I am» («Mi chiedo quanto sono transculturale»)? Ai tempi di una globalizzazione che ha determinato una mobilità senza precedenti nella storia mondiale e senza limitazioni di classe, spostarsi tra ambienti diversi per lingua, nazione, etnia, religione o combinare detti ambienti nella propria biografia è ormai un'esperienza dif-

fusa. Viviamo sulla nostra pelle svariati influssi culturali che non si possono ricondurre a una cultura *nazionale* e nemmeno alla semplice combinazione di culture nazionali. Ma si tratta per questo di un imprinting “transculturale” o piuttosto di un imprinting culturale sempre e comunque ineludibile, in cui però cresce il numero dei vettori culturali e diminuisce il ruolo dello Stato, quello stesso Stato che per un certo periodo aveva detenuto, soprattutto grazie al sistema scolastico, il monopolio della definizione di cultura come prodotto di una nazione di cui si autoproclamava il legittimo rappresentante politico? L’attribuzione esclusiva della cultura a nazioni pensate come omogenee è avvenuta tuttavia solo nell’Ottocento e nel Novecento – una fase breve, secondo i parametri storiografici – e anche allora, grazie a imperi multietnici, comunità pluri religiose, macroconcetti culturali (come “Occidente”) e Stati plurilingui, si è sempre mantenuta la consapevolezza del fatto che i parametri nazionali non forniscono spiegazioni esaustive. Ma non lo fa nemmeno una transculturalità che si porta dietro nel nome quanto dichiara di superare (l’essenzialismo di matrici culturali univoche), come se *al di là* delle (problematiche) culture esistenti ci fosse una cultura che si reinventa di continuo nell’interazione, a prescindere da lingue, religioni e nazioni. I fenomeni transculturali non esistono, se con ciò intendiamo qualcosa di diverso dalla combinazione (provvisoria) di prodotti culturali convenzionalmente attribuiti a questa o quella cultura, come pizza e Budweiser sul tavolo di un turista svizzero in un ristorante thailandese. “Transculturale” non può essere la risposta alla domanda «Com’è fatto?», bensì alla domanda «Come devo procedere per cogliere un fenomeno nella sua sfaccettata complessità, anziché inserirlo precipitosamente in una categoria predefinita?».

Quindi la risposta alla cinese anglofona di Taiwan a Heidelberg dovrebbe essere che la transculturalità non è una condizione misurabile e, anzi, in fondo è una banalità: tutti, persino i novizi di un convento di clausura, sono impregnati di vari influssi culturali e non da una cultura omogenea. Anziché proclamare la transculturalità di persone o fenomeni, dovremmo comprenderla e descriverla con precisione, cosa che a sua volta ci riporta alle categorie concettuali culturali esistenti; queste, se da un lato sono ineludibili, dall’altro ci costringono a una maggiore precisione rispetto a una formula vuota come “transculturalità”, che l’eschimese migrante ha in comune con i maggiordomi filippini di Dubai, tuttavia senza condividere nient’altro. Sarebbe dunque il caso di chiedersi se, mangiando pizza, partecipiamo in qualche modo alla cultura italiana (e a quale? Napoletana? Campana?), oppure se ciò avviene solo con l’apprendimento della lingua, o con la lettura di Dante, o vivendo nel paese. Si tratta insomma di riflettere su come nascono gli influssi culturali, come si imprimono e manifestano; troveremo tanti casi e risposte complessi, molto più interessanti della banale ammissione: “anch’io sono transculturale”.

Per concludere, queste riflessioni si possono ricondurre alla domanda di partenza sul nuovo realismo. Esso non è solo legittimo, ma in fondo una prassi quotidiana, inevitabile nelle scienze umane, le cui pubblicazioni, a meno che non siano puramente teoretiche, devono sempre dare un nome alle cose. Che ciò avvenga nella consapevolezza di quanto questi nomi sono problematici e lontani dalle cose, è senz'altro merito del costruttivismo postmoderno. Ma un realismo moderato e controllato è necessario per orientare le nostre scienze a convenzioni linguistiche e a un "senso comune" a monte del quale non possiamo tornare né dovremmo volerlo fare. Da un lato, perché non è possibile liberarsene e, dall'altro, persino ipotizzando che sia possibile sviluppare il metalinguaggio dell'osservatore, perché la scienza, perdendo il contatto vissuto con la quotidianità sociale e con esso la "realtà", perderebbe anche scopo e legittimazione. Il sapere esiste per il mondo e per gli uomini con le loro preoccupazioni, bisogni e speranze, per quanto reali o immaginari siano.