

AVVENTURE DEL POSTMODERNO

(II e III)

Giovanni Stelli

II.

II.1. L'arte postmoderna: la *performance*

Le caratteristiche dell'attuale spirito del tempo, descritte nella prima parte di questo saggio come caratteristiche della vita quotidiana e della «nuova socialità» postmoderne¹, si riflettono in modo particolarmente significativo in alcune recenti tendenze dell'arte contemporanea.

Queste tendenze ovvero l'arte che d'ora in avanti verrà detta semplicemente - e, come si cercherà di mostrare, con fondate ragioni - *arte postmoderna*, portano a *compimento*, in varie forme, la dissoluzione di tutte le distinzioni che avevano tradizionalmente caratterizzato, a vari livelli e in diverse modalità, la storia dell'arte almeno fino all'età delle avanguardie del primo Novecento²: tra *oggetto* artistico e *soggetto*-artista, tra arte «alta» e arte «bassa» o popolare, tra artista e pubblico, tra vita e arte. L'arte postmoderna identifica infatti l'operazione artistica non già nella produzione di opere e nemmeno nella mera o provocatoria esibizione di un *oggetto* «ready-made» (come il

¹ *Avventure del postmoderno (I)*, in «Punti Critici», n. 9, marzo 2004, pp. 9-55.

² Si tratta di *tendenze* a cui si sono contrapposte nel corso del secolo XX anche significative controtendenze, presenti, per esempio, nelle neoavanguardie del secondo dopoguerra. [Ringrazio Giorgio Bonomi che mi ha fornito preziosi suggerimenti nella stesura di questa sezione sull'arte, ma che non è naturalmente responsabile delle tesi qui sostenute.]

famoso orinatoio di Duchamp), bensì nella *performance* ossia in un *evento puntuale*: l'oggetto artistico in quanto tale scompare per risolversi senza residui nell'*operazione* dell'artista, determinata nel tempo e nello spazio irripetibili della *performance*.

I presupposti e le conseguenze della nozione di *performance* sono così illustrati da Jean Baudrillard³: l'«arte classica» (comprendendo in questo termine anche l'arte moderna) è «l'arte della *rappresentazione*», mentre l'«arte contemporanea», in cui «da molto tempo i [...] riferimenti al reale sono scomparsi», «non rappresenta più niente». «La rappresentazione è legata alla *realtà*» (anche se va al di là di essa), a ciò che appunto «è rappresentato e rappresentabile», e alla *razionalità*: «questo universo della rappresentazione [...] è un universo razionale, in cui si ha possibilità di giudizio, di percezione, ecc.». La rappresentazione implica inoltre un «arretramento nel *tempo*» («un *recul dans le temps*») ossia un sistema preesistente di coordinate e di «valori» che non si trovano *nella* rappresentazione stessa, ma la rendono possibile e significativa⁴.

La *performance* dell'arte postmoderna, invece, non ha più nulla a che fare con la rappresentazione: non si riferisce ad una realtà «esterna», ma è essa stessa realtà o, meglio, è *fiction e realtà* insieme, in una voluta indistinzione; non implica la dimensione temporale del passato-presente-futuro, ma semplicemente l'*istante*: la *performance* «è istantanea, e anche se lascia il posto ad una performance ulteriore, questa successione non costituisce una continuità storica, è un “happening” da consumare nell'istante, una sorta di “acting out” di autarchia»; in quanto evento puntuale, essa infine *si sottrae alla razionalità sequenziale*, alla logica fondata sui rapporti di causa-effetto e di antecedente-consequente.

Questa struttura, osserva ancora Baudrillard, non fa che riflettere la realtà attuale in cui non ci sono più «stratificazioni» o «gerarchie», in cui «tutto è possibile, si ha a che fare con una discontinuità in cui

³ È *troppo tardi per l'arte, è troppo tardi per la rappresentazione*, conversazione di Jean-Pierre Giovanelli con Jean Baudrillard (trad. it. di S. Angelucci), in «Titolo», a. XIV, n. 43, inverno 2003/2004, pp. 44-45. Il testo francese originale è stato pubblicato, contemporaneamente alla versione italiana, in «Art Jonctions. Le Journal», n. 42/2003.

⁴ *Ibid.*, p. 44 (corsivi aggiunti).

ciascuno prende ciò che vi trova e, d'altronde, ciascuno è oggi in grado di entrare nel gioco, tutti sono "creatori", ma dove sono i criteri di discriminazione?». Non è possibile fare appello a un «tempo storico» che non esiste più, in quanto non c'è più una continuità temporale dotata di senso: «ogni cosa sfugge al giudizio, *le cose molto semplicemente accadono, esse "Avvengono"*»⁵.

Un avvenimento come l'11 settembre sarebbe in questo senso paradigmatico:

*[esso] è qualcosa che viene da fuori, in certo qual modo non fa più parte di una Storia con i suoi conflitti, le sue contraddizioni, con una continuità di cui si poteva fare il racconto. Qui abbiamo a che fare con avvenimenti puntuali che non hanno veramente conseguenze; è una consumazione immediata dell'istante, cosa che implica una difficoltà di «previsione» anche se si mette in atto un «principio di precauzione», un «principio di sicurezza». In realtà ciò che c'è di appassionante, di interessante, di nuovo è che questo accade fuori di tutte le tradizionali coordinate*⁶.

Nella vita postmoderna insomma, così come nelle *performance* dell'arte postmoderna, «l'evento non è riconducibile a degli antecedenti, alle sue conseguenze, *ad alcuna spiegazione*, benché si sia cercato di darne. *In quanto evento, esso è "radicale"*»⁷.

II.2. La *performance* come ri-produzione della vita. Il ritorno alla cosa

Nell'arte postmoderna i caratteri fondamentali della vita e della realtà sociale attuali si riflettono quindi in un modo più immediato e veritiero, più plastico, per così dire, che non nella filosofia, la quale non può mai fare completamente a meno della mediazione razionale, ossia di connessioni logiche, anche quando proclama l'inermità della ragione e della logica.

⁵ *Ibid.*, p. 45 (corsivo aggiunto).

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem* (corsivi aggiunti).

Questa capacità dell'arte postmoderna di esprimere in maniera particolarmente efficace lo «spirito del tempo» è dovuta, come si è visto, al fatto che essa si sbarazza definitivamente dell'opera per ridursi all'*operazione*, alla *performance* appunto. Anche se questa radicale riduzione non caratterizza *tutte* le tendenze artistiche attuali, è indubbio che essa costituisce il tratto più innovativo e filosoficamente più interessante dell'arte contemporanea degli ultimi trent'anni. Nella *performance* si esprime il rifiuto dell'identità e stabilità dell'*oggetto* artistico e, insieme, del *soggetto*-artista, ed essa stessa, per la sua contingenza e mutevolezza, per la sua sostanziale *irripetibilità*, si sottrae ai tentativi di «fissarla», di oggettivarla stabilmente. Ciò è solo parzialmente contraddetto dalla produzione, e a volte commercializzazione, di fotografie e di video, in cui la *performance* viene riprodotta. In molti casi si tratta infatti di semplici tracce mnestiche dell'*operazione*, la cui piena efficacia si dispiega solo dal vivo nel momento in cui viene realizzata. Quando invece foto e video si presentano come sostituti della visione dal vivo, siamo in presenza di un ovvio compromesso motivato da ragioni di mercato e da esigenze di ampliamento della comunicazione al di là del gruppo necessariamente ristretto degli spettatori.

L'affermazione che l'arte postmoderna riflette i caratteri fondamentali della vita e della realtà sociale attuali può essere fonte di equivoci dovuti all'ambiguità del termine «riflessione»: se è così, si potrebbe obiettare, se l'arte postmoderna riflette, riproduce la vita, ci troviamo ancora e nonostante tutto nell'ambito della rappresentazione. Ma l'obiezione non coglie nel segno: la *performance* dell'artista postmoderno, infatti, non rappresenta, così come un'opera teatrale tradizionale, uno o più aspetti determinati della vita; essa, a differenza della rappresentazione artistica classica – che, come dice a ragione Baudrillard, è legata alla realtà ed è nello stesso tempo al di là di essa –, è vita essa stessa, è un *evento* della vita, e proprio per questo, come tutti gli eventi, è puntuale e irripetibile. La *performance* è ri-produzione della vita nel senso di nuova produzione di eventi vitali.

Se poi con «riflessione» si volesse intendere, secondo il significato filosofico più comune, il movimento di ritorno su se stessi per esaminare le proprie operazioni e i propri presupposti, si dovrebbe dire che l'arte postmoderna è, da questo punto di vista, del tutto *irriflessiva* e

che in essa si conclude la fase discendente di una parabola che ha avuto inizio oltre due secoli fa. È infatti al Romanticismo tedesco che si può far risalire la considerazione del momento riflessivo come un momento *interno* costitutivo dell'arte: non è più solo la filosofia a riflettere sull'arte, ma è l'arte stessa che riflette su di sé, sul suo significato, le sue forme e la sua funzione, e lo fa *in quanto arte*, integrando in sé strutture razionali che fino ad allora erano state considerate ad essa estranee, se non antiartistiche senz'altro. Questo processo arriva al suo vertice e, insieme, al suo punto di crisi con le avanguardie artistiche del Novecento: radicalizzando la riflessione su se stessa, in particolare sulla sua funzione in rapporto alla crisi della committenza tradizionale, l'arte arriva a mettere radicalmente in questione la propria separatezza e a dichiarare, in vario modo, la superfluità e insignificanza dell'opera tradizionale e con ciò la propria «morte», come aveva vaticinato Hegel.

Tutta l'arte contemporanea si trova impigliata, per dir così, in questa situazione contraddittoria e nel paradosso lacerante che ne consegue: continuare a produrre in qualche modo opere senza credere più all'opera, continuare a svolgere un'attività artistica senza credere più a una qualsiasi funzione dell'arte non riducibile alla logica mercantile, anzi nella convinzione della superfluità dell'arte stessa. Ciò spiega l'iterazione continua dei gesti provocatori che non rappresentano nulla di *veramente* originale rispetto a quanto realizzato dai primi grandi «provocatori» come Duchamp, ma che si moltiplicano in variazioni sempre più esasperate in cui la ricerca del *nuovo* a tutti i costi sembra diventare fine a se stessa. E ciò spiega altresì la particolare selezione del pubblico dei fruitori dell'arte contemporanea, che si rivolge quasi sempre solo a ristrette cerchie di intenditori o, più precisamente, di collezionisti.

Attraverso la *performance* l'arte postmoderna prende atto del vicolo cieco in cui è finita la riflessione dell'arte su se stessa: non si tratta più di realizzare opere in cui il significato e la funzione dell'arte siano in vario modo messi in discussione, ma di risolvere decisamente l'arte in un *evento* della vita, in una *azione*. In questo senso l'arte, o ciò che per una consuetudine inveterata continua a chiamarsi con questo nome, diventa un'attività vitale tra le altre, per cui, al limite,

tutto può essere «arte» e niente è «arte» in un senso pre-definito, come aveva già profetizzato Joseph Beuys col suo «siamo tutti artisti».

In tal modo il problema del rapporto con la *realtà* si dissolve completamente e in un duplice senso. Innanzi tutto non ha senso parlare di un rapporto dell'arte postmoderna con la realtà, perché essa stessa, in quanto evento puntuale, si pone come un pezzo o un elemento della realtà. In secondo luogo, la nozione di *realtà* implica la nozione correlativa di *apparenza* e proprio questa distinzione scompare nel gioco della *performance*: l'apparenza, ciò a cui si assiste, è realtà effettiva (per esempio, i reali interventi chirurgici a cui si sottopone la Orlan; v. *infra*), ma la realtà effettiva è spettacolo, gioco e quindi apparenza! L'indistinzione di realtà e apparenza comporta la fine della profondità: poiché «dietro» l'apparenza non c'è nulla, tutto è apparenza ovvero tutto è realtà (si tratta di due modi per esprimere la stessa cosa), *tutto è superficie*.

Alla negazione della profondità (che consegue dalla indistinzione di apparenza e realtà) è connessa la *negazione della dimensione progettuale del tempo*, messa in luce da Baudrillard. Al progetto, che implica un fine assunto come primario, una subordinazione di mezzi a fini, una razionalità quindi e una gerarchia di valori, e che si dispiega perciò in un tempo lineare, il postmoderno – tanto nella *performance* artistica quanto nell'esistenza quotidiana – oppone l'istante, l'evento puntuale, che naturalmente può anche ripetersi, ma come ritorno dell'identico al di fuori di qualsiasi logica di progresso o teleologica.

Il rifiuto del tempo nella sua dimensione progettuale o teleologica spiega il movimento di ritorno alla cosa in quanto *cosa inorganica*, che caratterizza alcuni aspetti dell'arte e della società postmoderne. È stato scritto a tal proposito da un fautore entusiasta del postmoderno: «La società contemporanea è [...] diventata inorganica, cioè comprensibile molto più attraverso gli effetti perversi delle performances che vi si svolgono, che attraverso le azioni dei soggetti progettanti e programmati»⁸. Il rifiuto della temporalità teleologica può radicalizzarsi infatti fino al rifiuto non solo dell'umano, ma anche dell'organico in genere, in quanto già nell'organico sussiste qualcosa come un progetto e un

⁸ M. Perniola, *Il sex appeal dell'inorganico*, Torino, Einaudi, 1994, p. 185.

tempo lineare e teleologico, di cui la logica della sessualità orgasmica costituisce, secondo l'autore citato, il modello. Questo rifiuto prende così la forma di un *ritorno all'inorganico* e al tempo dell'inorganico che è istante e ripetizione dell'identico. La vera, grande trasformazione postmoderna consisterebbe quindi nel «sentirsi non più Dio né animale, ma una *cosa senziente*»: l'«io penso» della tradizione razionalistica occidentale viene sostituito non dall'«io sento», ma dal «si sente»; l'uomo postmoderno non si pone più né come soggetto, come «io», né come intersoggettività, come «noi», bensì *si sente come cosa*⁹.

Non si tratta, si badi, di un romantico «ritorno alla natura», di un movimento meramente regressivo, ma di un «ritorno» che assume pienamente la *tecnica* in tutte le sue realizzazioni e potenzialità, che assume cioè proprio ciò che costituisce il tratto dominante della civiltà attuale. La cosa a cui si ritorna è infatti anche e soprattutto la *cosa artificiale, tecnologica*, che ripete, a un livello diverso, la cosa originaria. L'artificialità tecnologica, osserva il Nostro, ha il senso di una restituzione ontologica della cosalità originaria¹⁰.

Parlare di «umano» e, corrispettivamente, di «inumano» o di «antiumano», non avrebbe più senso alcuno: solo il termine «postumano»¹¹ può esprimere in modo adeguato l'avvenuta grande trasformazione. Alcune didascalie tratte da un catalogo di arte contemporanea possono aiutare a capire che cosa propriamente si intenda con tale termine:

L'arte forse dovrà fondersi con la scienza dal momento che l'informatica e la biotecnologia sono destinate a «perfezionare» ulteriormente la forma umana. [...]

La realtà televisiva che quotidianamente esperiamo, con la sua frammentarietà, molteplicità e simultaneità, contribuisce ad acuire la sensazione che non esista un modello dell'io assolutamente «corretto» ed «esatto». [...]

⁹ *Ibid.*, pp. 8 (corsivo aggiunto), 11, 34, *passim*.

¹⁰ *Ibid.*, p. 38; naturalmente la manifestazione fondamentale di questa *cosa senziente* postumana è una sessualità indifferenziata e polimorfa, ripetitiva, non orgasmica, in cui l'eccitazione è mantenuta a tempo indeterminato e «la bellezza dei corpi», il loro genere maschile e femminile, la loro età non hanno più importanza: ciò che conta è la loro disposizione e attitudine a coprire e ad essere coperti, ecc. (*Ibid.*, pp. 60-61). Si cfr. le affermazioni di Maffesoli sul «sesso vagabondo» e il «nomadismo sessuale», riportate nella prima parte di questo lavoro (*Avventure del postmoderno (I)* cit., pp. 21 e 30).

¹¹ *Ibidem*.

È probabile che un programma di sesso virtuale in grado di simulare suoni e sensazioni non solo sia sotto vari aspetti migliore dell'atto reale, ma possa nelle generazioni future sostituirsi materialmente a quest'ultimo [...]»¹².

II.3 Esempi di *performance* postmoderne

Per chiarire con qualche esempio quanto fin qui sostenuto, voglio descrivere brevemente alcune azioni artistiche postmoderne, in cui vengono proposti con particolare crudezza ed efficacia i temi trattati a livello sociologico nella prima parte di questo lavoro.

II.3.1. Dissoluzione della distinzione apparenza/realtà e contrazione del tempo al presente

Due di essi – la *dissoluzione della distinzione tra apparenza e realtà* e la *contrazione del tempo al presente* – sono in effetti connotati alla struttura stessa della *performance*. Nella *messa in scena* di lacerazioni e autolesionismi *reali* come quelli dell'americano Chris Burden, «che si offre come bersaglio a un tiratore che a cinque metri di distanza gli scarica sul braccio sinistro una pallottola di 22 long rifle» (*Shoot*, 1971), di *reali* sventramenti di vitelli, pecore e altri animali eseguiti dal tedesco Hermann Nitsch (*Cinquantesima azione*, 1975), di azioni come quelle dell'inglese Genesis P.-Orridge che in pubblico beve *realmente* latte, urina e sangue, infilandosi nelle vene aghi non sterilizzati (in diverse azioni realizzate negli anni settanta)¹³, per non parlare delle famose operazioni chirurgiche della Orlan (su cui torneremo), apparenza o spettacolo e realtà o vita vengono volutamente ed esplicitamente a sovrapporsi e a identificarsi. Anche la contrazione del tempo al presente appartiene all'essenza della *performance*, che viene proposta come un *evento* puntuale e irripetibile in

¹² *Post Human*, Castello di Rivoli (Torino), s.d. (ma 1992).

¹³ T. Macrì, *Il corpo postorganico. Sconfinamenti della performance*, Genova, Costa & Nolan, 1996, pp. 14, 25-26, 29-30.

grado di provocare nello spettatore uno *shock*, a sua volta, puntuale e irripetibile, in cui la dimensione teleologica del tempo, connessa con la razionalità progettante, non entra quasi mai in gioco.

Tema centrale dell'arte postmoderna è senz'altro la *dissoluzione del soggetto* o, più precisamente, di ciò che la modernità ha inteso con questo termine. È a partire dagli anni settanta del secolo trascorso che emerge in modo significativo nella nuova coscienza artistica il «desiderio di abolizione dei vecchi modelli coercitivi della personalità» in favore di una «molteplicità di realtà possibili»: contro la concezione moderna dell'identità dell'io, identità denunciata come una «trappola», e le conseguenti «dicotomie oppositive» della modernità, si afferma, all'opposto, la disintegrazione e la moltiplicazione dell'io¹⁴. Il punto di passaggio è costituito dalla Body Art e dagli autolesionismi degli anni settanta, su cui si innesta poi in modo decisivo la *tecnologia*: la proposta che ne risulta è la costruzione consapevole di una pluralità di identità artificiali¹⁵. La dissoluzione dell'identità del soggetto si manifesta in due modi principali:

a) Tema dell'opera o dell'azione artistica non è più il soggetto – che l'arte moderna ha interpretato, criticato e «deformato» in vari modi, ma comunque assunto in quanto tale a suo oggetto o contenuto privilegiato –, ma *alcune sue parti o manifestazioni, in particolare quelle «inferiori»* come secrezioni, umori, liquidi e fluidi corporali¹⁶. Così la franco-americana Louise Bourgeois dispone in una casa-botte di legno una serie di recipienti in vetro contenenti i liquidi del corpo umano (*Precious Liquids*, 1992), e l'americano Andres Serrano in *The Morgue* (1992) presenta «una serie di cibacromes [...] che rappresentano in primissimo piano dettagli di cadaveri», ossia corpi parziali, ripresi in un obitorio dopo essere stati sottoposti all'esame autoptico¹⁷.

¹⁴ F. Alfano Miglietti (FAM), *Identità mutanti. Dalla piega alla piaga: esseri delle contaminazioni contemporanee*, Genova, Costa & Nolan, 1997, pp. 33, 64-65.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 65-66; T. Macrì, *op. cit.*, p. 12.

¹⁶ Analogamente, la «gerarchizzazione sensoriale secolare», in cui il senso della vista occupa la posizione privilegiata, viene rovesciata in favore dei sensi «inferiori», «fino ad oggi repress[i]», come il tatto, «per rifondare e amplificare il sistema di percezione del reale» (*ibid.*, p. 78).

¹⁷ FAM, *op. cit.*, pp. 38, 39-40 (si tratta di diapositive stampate direttamente su carta Cibachrome).

b) L'identità del soggetto viene dissolta mediante l'assunzione consapevole da parte dell'artista di identità diverse e molteplici, come avviene nelle azioni precorritrici di Vito Acconci (*Conversion*, 1970) a cui seguono quelle di numerosi altri, che sperimentano l'inversione, la fusione e la contaminazione dei ruoli sessuali, alterando l'identità femminile/maschile e il concetto di identità in genere¹⁸. Le azioni più radicali in questa direzione sono senz'altro quelle della francese Orlan che usa la chirurgia per modificare il proprio corpo e dichiara a tal riguardo: «Per me l'identità immutabile riguarda solo la legalità, la sorveglianza, il passaporto. [...] Lotto contro un'identità unica e unilaterale. Amo le identità multiple, le identità nomadi»¹⁹.

11.3.2. Il corpo moltiplicato e amplificato

Nelle *performance* di Orlan la nuova identità molteplice e artificiale – o, come è stato anche detto, la postidentità²⁰ – assume la forma della *moltiplicazione e dell'ampliamento del corpo*: attraverso la tecnologia si mira ad una vera e propria ricostruzione amplificata del corpo, che diventa così un corpo «programmato, clonato, replicato, manipolato, denaturato» ossia *postorganico* o *postumano*²¹. Il laboratorio artistico di Orlan è la sala operatoria in cui chirurghi plastici modificano, secondo le direttive dell'artista, le fattezze del suo viso. Per esempio, in *Septième Operation: Omniprésence* (1993), trasmessa in tempo reale via satellite, la Orlan si è fatta innestare due protesi ai lati della fronte, «due protuberanze che azzerano ogni stereotipo di bellezza». Il senso di queste modificazioni è proporre il corpo come «corpo *in progress*», identità mutante, svincolata dai limiti naturali. In questa direzione vanno anche e soprattutto le biotecnologie e la manipolazione genetica, a favore delle quali l'artista francese si è naturalmente schierata «in maniera radicale, oltre ogni imposizione terapeutica»²².

Le biotecnologie sono al centro delle azioni dell'australiano, di origi-

¹⁸ *Ibid.*, pp. 28-29; T. Macrì, *op. cit.*, pp. 18 sgg.

¹⁹ *Conversazione tra FAM e Orlan* in FAM, *op. cit.*, pp. 184, 185.

²⁰ *Ibid.*, p. 110.

²¹ T. Macrì, *op. cit.*, p. 9.

²² *Ibid.*, pp. 67 ss., 72; cfr. anche FAM, *op. cit.*, pp. 110 ss.

ne cipriota, Stelarc che, assumendo il carattere antiquato del corpo biologico, precario e mal funzionante, si propone di «pianificare [...] strategie postevolutive» e dichiara: «la libertà fondamentale degli individui è determinare il destino del proprio DNA»²³. Nel frattempo egli esplora le possibilità di un corpo alternativo a quello esistente. Le *Body Suspensions* (1976-1988) – in cui Stelarc si fa sospendere con ganci conficcati nella pelle per «fluttuare all'interno di spazi e gallerie, guidato da strutture telecomandate»²⁴ – sono sconfinamenti oltre i limiti sensoriali considerati normali o naturali. L'oltrepassamento del corpo tradizionale in favore di una sua radicale rimodellazione tecnologica ossia di un «cybercorpo» costituisce il tema di *performance* più recenti, come *The Third Hand* (1981-1994) – una terza mano artificiale ideata da ricercatori specializzati in robotica e innestata sul braccio destro dell'artista, come elemento potenziante le possibilità corporee e non come protesi sostitutiva –, *Virtual Arm Project* (1991) – un «braccio virtuale che è in sostanza un manipolatore universale generato al computer, controllato da una macchina di realtà virtuale» – e, infine, di azioni in cui il corpo di Stelarc ospita nanotecnologie che dovrebbero migliorarne le funzionalità e, in prospettiva, liberarlo dal dolore e dall'invecchiamento²⁵.

In Stelarc emerge con grande chiarezza il significato di ciò che egli chiama *postumano* e che spiega in questo modo: «[m]acchine senza memoria e senza desiderio: ecco mi piacerebbe che fosse questa la nuova entità postumana. I replicanti di "Blade Runner" erano ancora ossessionati dall'umano»; bisogna quindi superare ogni forma di «tecnofobia» e – adottando lo slogan di alcuni hacker americani: «Vogliamo essere macchine» – «perfezionare l'individuo tramite la riprogettazione», invece di «perpetuare la specie umana mediante la riproduzione»²⁶.

²³ Le dichiarazioni di Stelarc (1994) sono riportate in T. Macrì, *op. cit.*, pp. 77, 78.

²⁴ FAM, *op. cit.*, p. 135.

²⁵ T. Macrì, *op. cit.*, pp. 83-84, 89; sostiene Stelarc a tal proposito: «Lo psicocorpo non è né robusto né affidabile, il suo codice genetico produce un corpo che spesso funziona male e si affatica velocemente, consentendo solo ristretti parametri di sopravvivenza e limitando la sua longevità. La sua chimica, fondata sul carbonio, genera emozioni obsolete. Lo psicocorpo è schizofrenico. Il cybercorpo non è soggetto ma oggetto, non un oggetto di invidia ma un oggetto di ingegneria. Il cybercorpo è irto di elettrodi e di antenne che amplificano le sue capacità e proiettano la sua presenza in luoghi remoti e spazi virtuali» (cit. in *ibid.*, p. 84; corsivi aggiunti).

²⁶ *Ibid.*, p. 90 (corsivo aggiunto); FAM, *op. cit.*, p. 136.

II.3.3. L'immoralismo etico

L'immoralismo etico, che respinge come artificiosi e repressivi i confini e le separazioni decretati dalla ragione moderna tra norma e trasgressione, normalità e devianza, maschile e femminile e così via, è naturalmente un tema centrale nelle *performance* degli artisti postmoderni, caratterizzate in numerosi casi da una esasperata sessualizzazione.

Così è, in particolare, per le azioni all'insegna della bisessualità e dell'ermafroditismo dell'americano Paul McCarthy che mostra agli spettatori atti sessuali espliciti, perversi e degradanti, per quelle dello svizzero Urs Lüthi, che assume a tema centrale il travestitismo e, giocando con l'inversione dei generi e la transessualità, mette in questione le identità sessuali tradizionali, e per quelle, ancora più estreme, sado-masochiste, dell'italo-inglese Franko B., che, assistito da persone scelte in un ambiente maschile gay, esibisce il proprio corpo sottoposto a una serie di impressionanti vessazioni, in cui il sangue ha un ruolo particolarmente importante²⁷.

Il caso forse più interessante sotto l'aspetto sociologico è quello del gruppo giapponese «Technocrat», fondato nel 1990, che realizza progetti di «scambio», i cui protagonisti sono gli stessi spettatori: nell'installazione *Blood Exchange* i visitatori sono invitati a scambiarsi reciprocamente unità di sangue; col progetto *Public Semen* il gruppo mette a disposizione di eventuali interessati al trattamento della sterilità, insieme a una serie di informazioni sui donatori, lo sperma donato da alcuni giovani artisti giapponesi;²⁸ *Swapping Project*, infine, «fornisce un servizio a coppie che vogliono scambiare partner per una settimana, un mese o tutta la vita», allo scopo di sostituire «alla casualità dell'accoppiamento» un sistema [...] scientifico e tecnico [...] per la condivisione e lo scambio umano»²⁹.

²⁷ Su Paul McCarthy cfr. T. Macrì, *op. cit.*, pp. 123-124; su Urs Lüthi e Franko B. cfr. FAM, *op. cit.*, pp. 30-31 e 57-59.

²⁸ *Ibid.*, pp. 97-99; «L'iniezione di seme senza sesso è per Technocrat l'inversione poetica del rapporto sessuale che, usando il preservativo, offre sesso senza iniezione di seme» (*ibid.*, p. 99).

²⁹ *Ibid.*, p. 100.

II.3.4. «Tutto ciò che si può fare si deve anche fare»

Nella descrizione, sia pure sintetica, di alcune azioni artistiche postmoderne emerge con particolare evidenza quella che mi sembra essere la caratteristica più originale, a cui peraltro si è già accennato, della concezione postmoderna del mondo. Si tratta, da una parte, di un movimento di *regressione all'organico* e, oltre lo stesso organico, *all'inorganico*, che è il modello più idoneo ad essere contrapposto a tutti gli elementi distintivi della modernità (tensione progettuale, visione linearistica del tempo, fondata sul concetto di progresso, e, più in generale, concezione teleologica connessa al primato della ragione e del soggetto razionale). Dall'altra, questa regressione non è veramente tale, perchè *si sposa alla tecnologia*, di cui assume integralmente la potenza, enfatizzandola anzi al di là di ogni limite; il principio che è alla base della filosofia implicita nella tecnica contemporanea – «*tutto ciò che si può fare, si deve anche fare*» – è anche il principio dell'arte postmoderna.

Di conseguenza l'atteggiamento degli artisti postmoderni, nonostante proclamazioni verbali quasi sempre provocatorie e «dissacranti», è nella sostanza profondamente *acritico* nei confronti della tecnologia e, più in generale, della società attuale. Si tratta del medesimo atteggiamento del sociologo postmoderno Maffesoli descritto nella prima parte di questo lavoro. Alcune dichiarazioni della Orlan sono a tal riguardo sintomatiche. Dopo aver proclamato che «l'arte deve cambiare il mondo» e che ciò costituisce la sua «unica giustificazione», ella si affretta a precisare che questo cambiamento ha in effetti il significato di *anticipare il futuro*, ovvero *le tendenze che già sono operanti di fatto*: così le modifiche che ella realizza sul suo volto mediante interventi chirurgici non sono che l'esplicita ed estrema presa d'atto di un fenomeno sociale sempre più diffuso – «innesti di organi, cambio dei tratti somatici in seguito ad incidenti o per semplice desiderio» –, che ha già reso «obsoleto» il corpo tradizionale e «anacronistico» il divieto di modificarlo. Analogamente, il tema dell'identità multipla, centrale nelle sue azioni, non è che l'enfaticizzazione artistica di processi sociali in pieno svolgimento, come l'integrazione europea, «per cui siamo tutti sul punto di avere una doppia identità; europea e italiana, francese

e tedesca», e di «rivoluzioni» biotecnologiche in atto, come la manipolazione genetica. Alla problematicità e ambivalenza di questi processi e di queste «rivoluzioni» l'artista postmoderna non sembra molto interessata: lamenta invece il fatto che «non siamo mentalmente pronti a questi grandi cambiamenti» e che perciò il suo lavoro «prova a preparare il futuro», anticipandolo e facendo così «evolvere la mentalità»³⁰.

Una certa critica dello sviluppo tecnologico visto nei suoi aspetti inquietanti e minacciosi è certo ravvisabile nelle azioni di qualche artista, come la boema Jana Sterbak, il cui interesse è rivolto al corpo vittima della macchina che lo domina e lo rende dipendente³¹, ma, anche a voler concedere l'effettiva valenza critica (peraltro assai discutibile) di *performance* come queste, la posizione prevalente si risolve, come si è detto, nell'accettazione dell'esistente. Del resto, la mera *esibizione* del «negativo» e dell'orrido – come nelle azioni, già menzionate, di McCharty o nelle fusioni di uomini e animali realizzate da Mike Kelley o nei corpi scorticati e grondanti secrezioni di Kikki Smith³² e così via – non ha *di per sé* alcun significato critico nei confronti dell'esistente: se non provoca una reazione emotiva di *immediato* disgusto, e quindi di rifiuto radicale, può anzi favorire, all'opposto, torbidi sentimenti di compiacimento e di complicità.

In conclusione, l'arte postmoderna asseconda, e *si propone* anche di assecondare, le tendenze all'opera nella società attuale, una parte della quale – come sostiene il critico d'arte Jeffrey Deitch – è invece, malauguratamente, «ancora profondamente sconcertata dalle implicazioni in essa insite»³³. La chirurgia plastica; l'ingegneria genetica, «che ci condurrà ben oltre l'eugenetica», e l'inseminazione artificiale;

³⁰ *Conversazione tra FAM e Orlan in ibid.*, pp. 183, 184, 185; «[c]on la manipolazione genetica», ammette la Orlan, «c'è di che essere effettivamente molto preoccupati», ma – a prescindere dal fatto che non si comprende, all'interno della concezione dell'artista francese, quali possano essere i motivi di questa preoccupazione (in nessun modo precisati) – il rimedio sembra molto semplice: «iniziando prima forse riusciremo a non fare idiozie» (pp. 185-186).

³¹ *Ibid.*, pp. 107 ss.; l'azione *Télécommande*, realizzata alla fine degli anni ottanta, per esempio, «consiste in un corpo rinchiuso e sospeso in un abito-crinolina-gabbia, impossibilitato a muoversi se non tramite telecomando. Il corpo incastrato è vittima, è dipendente e non autonomo, non può toccare il suolo o padroneggiare i propri movimenti e si lascia manovrare [...]» (*ibid.*, pp. 108-109).

³² Su Kelley e Smith cfr. *Post Human* cit., pp. 102-103 e 134-135.

³³ *Ibid.*, p. 146.

la dissoluzione di un modello «corretto» dell'io, favorita, tra l'altro, dalla realtà televisiva «con la sua frammentarietà, molteplicità e simultaneità»; la contrazione del tempo al presente, per cui sono sempre in maggior numero «coloro che nella scarsa consapevolezza del loro passato come del loro futuro, vivono unicamente nella coscienza del presente»; la fusione di «realtà, fantasia e finzione», di cui «le identità intercambiabili di Madonna e la straordinaria metamorfosi di Ivana Trump costituiscono esempi probanti»; il sesso telefonico, che consente di «gestire relazioni di pura fantasia senza i problemi che spesso accompagnano un reale rapporto interpersonale» e che anticipa il sesso virtuale, migliore dell'atto reale e destinato in futuro a sostituirlo; più in generale, la tendenza, presente soprattutto, a quanto pare, nei giovani nipponici, che «preferiscono instaurare rapporti con macchine anziché con altri esseri umani»: tutto questo è assunto positivamente dall'arte postmoderna che dovrà fondersi con la scienza o, meglio, con la tecnologia (informatica e biotecnologie soprattutto) «per «perfezionare» ulteriormente la forma umana» e dare così «inizio all'era postumana» che, sperabilmente, «significherà una libertà senza precedenti per l'individuo e per l'artista»³⁴.

Non possiamo prevedere come si risolveranno in questa nuova era alcune contraddizioni, come, per esempio, quella tra la prospettiva di libertà illimitata aperta dalle biotecnologie e la tendenza dei governi al loro controllo; in ogni caso possiamo essere certi che «l'importanza ascritta un tempo alle strutture razionali deduttive» è definitivamente tramontata, soprattutto per l'azione dei *media* «che comprimono la percezione del tempo», con la conseguenza che «la platea televisiva si sta abituando ad afferrare il significato e lo svolgimento di questioni e situazioni complesse attraverso rapide successioni di immagini e commenti alquanto sintetici e riassuntivi». Le generazioni precedenti imparavano a pensare attraverso la lettura di saggi e romanzi, la generazione odierna «apprende come pensare dai nuovi miti del piccolo schermo e dai *talk-show*». Si tratta di una trasformazione non solo inevitabile, ma anche desiderabile:

³⁴ *Ibid.*, pp. 146, 147, 148, 149, 150.

La struttura del pensiero sta mutando e sembra che così accada anche per la qualità del pensiero. I modelli ideologici stanno diventando meno razionali. Il crollo di molti sistemi ideologici gerarchici dell'era moderna e la loro sostituzione da parte di strutture alternative dialettiche [sic] ci allontana dal pensiero razionale gerarchicamente strutturato per indurci a visioni più intuitive, meno strutturate e un modo di pensare più irrazionale. Un atteggiamento irrazionale può dunque rappresentare un approccio più adatto ad un mondo che sembra aver perduto ormai la sua fede utopistica nelle soluzioni razionali³⁵.

III.

III.1. I presupposti filosofici del postmoderno

Con quanto detto finora, credo di aver circoscritto in modo sufficientemente preciso il significato della categoria di postmoderno e di aver mostrato come essa possa fornire una comprensione *unitaria*, per lo meno a livello descrittivo, di una serie di importanti fenomeni del nostro tempo.

Dei tratti distintivi analizzati facendo riferimento prima alla sociologia e poi all'arte postmoderne – dissoluzione del soggetto e negazione dell'identità come nucleo profondo e stabile, estensione e amplificazione artificiale del corpo, contrazione del tempo al presente, dissoluzione della distinzione apparenza/realtà con la fine della profondità (tutto è superficie) e la spettacolarizzazione dell'esistenza che ne conseguono – vanno ora messi in luce più esplicitamente i *presupposti filosofici*, a cui peraltro si è già accennato in relazione alla nozione maffesoliana di ragione sensibile³⁶.

³⁵ *Ibid.*, p. 148. Da qualche anno degli artisti di cui si è fatto menzione, a cominciare dai più importanti come Orlan e Sterlarc, si parla sempre meno. Rapidi declini così come repentini *revival* caratterizzano, come è noto, il *sistema della moda* con cui oggi il *sistema dell'arte* si identifica senza residui.

³⁶ *Avventure del postmoderno (I)* cit., pp. 39 ss.

Questi presupposti si possono sintetizzare nel netto rifiuto del logocentrismo e dell'antropocentrismo che caratterizzerebbero la modernità in quanto erede della tradizione greco-giudaico-cristiana. La *ragione* – a cui, nella sua versione moderna, sarebbe coesenziale la pretesa egemonica e totalitaria della *reductio ad unum* – viene così *indebolita* dai postmoderni in un duplice senso. Innanzi tutto, essa diventa «plurale»: si risolve cioè in una *disseminazione di giochi linguistici* tra i quali non è possibile istituire alcuna gerarchia di tipo veritativo e che sono quindi, in ultima istanza, *inconfrontabili*. La scienza è *uno* di questi giochi, a cui andrebbe finalmente sottratto, come sostiene Richard Rorty, il «significato onorifico» tradizionale. La concezione tradizionale della scienza, secondo il filosofo americano, sarebbe infatti l'ultimo residuo religioso da eliminare nella cultura contemporanea³⁷ e tale eliminazione non potrebbe che produrre positivi effetti liberatori:

Si discuterebbe meno del rigore e più dell'originalità. L'immagine del grande scienziato non sarebbe quella di chi attinge al vero, ma quella di chi produce il nuovo. La nuova retorica attingerebbe più al vocabolario della poesia romantica e della politica socialista che a quello della metafisica greca, della moralità religiosa e dello scientismo illuministico. Uno scienziato si ritroverebbe assai più nel sentimento di solidarietà con i suoi colleghi che nell'immagine che lo vuole guidato dalla luce della ragione nel lacerare il velo dell'illusione»³⁸.

Inoltre le tradizionali barriere tra scienza, arte e letteratura diventano *mobili* e provvisorie: le contrapposizioni tra le discipline, con i relativi problemi epistemologici di *status* e confini, sono destinate a scomparire e forse, in un prossimo futuro, diventeranno sovrabbondanti anche termini come «scienza» e «scienziati»³⁹. Con ciò la nozione di *inconfrontabilità* dei giochi linguistici riceve un'importante precisazione: *inconfrontabilità* significa, come si è detto, impossibilità di stabilire tra di essi una gerarchia di tipo veritativo, poiché vana sa-

³⁷ *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers - Vol. 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; cito dalla trad. it. *Scritti filosofici*, vol. I, Roma-Bari 1994, pp. 47 ss.

³⁸ *Ibid.*, p. 59 evidenziazioni aggiunte).

³⁹ *Ibidem*.

rebbe la pretesa di assumere un punto di vista «superiore» (il meta-punto di vista della ragione universale moderna); ma non significa affatto che i diversi giochi linguistici siano chiusi in se stessi e isolati, al contrario: essi trapassano l'uno nell'altro in un processo continuo di *ibridazione* e *contaminazione*, reso possibile dall'indebolimento delle procedure di legittimazione interna dei diversi saperi, di cui diremo tra poco.

In base a questa impostazione la nozione di verità, in qualsiasi formulazione venga proposta, non può che apparire irrimediabilmente obsoleta. Possiamo anche conservarla per motivi di comodità linguistica, ma nella consapevolezza che «si tratt[a] semplicemente di una espressione di encomio»⁴⁰, per cui dire «questa teoria è vera» equivale a dire «approvo ed elogio questa teoria», «viva questa teoria!». Inoltre, e di conseguenza, occorre rendersi conto che ciò che chiamiamo «verità» è sempre e in ogni caso la *nostra* verità, esprime semplicemente il *nostro* modo di vivere, che essa è sempre particolare o *locale* e mai *universale*⁴¹.

Indebolimento della ragione significa, in secondo luogo e di conseguenza, *rinuncia esplicita alla legittimazione del sapere in quanto tale*. L'assenza di un centro nella rete dei giochi linguistici, delle discipline o - per usare un termine più sfumato e meno tradizionale - dei «saperi», rende impossibile in linea di principio una loro, anche tendenziale, unificazione. Del resto, l'aspirazione unificante e totalizzante è, secondo i postmoderni, espressione tipica dell'arroganza della ragione moderna e radice di tutti gli orrori totalitari. Il sapere *non ha* così alcun *fondamento*: l'idea di una giustificazione razionale delle scienze e, più in ge-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 32.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 50 ss. Il carattere irriducibilmente locale della verità è connesso in Rorty alla «contingenza del linguaggio»: non è possibile «descrivere tutti i lati della nostra vita [...] con un unico vocabolario»; occorre riconoscere «che non c'è modo di uscire dagli svariati vocabolari che abbiamo impiegato per trovare un metavocabolario che in qualche maniera tenga conto di *tutti i vocabolari possibili*, di tutti i modi possibili di giudicare e sentire» (*Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; trad. it. *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Roma-Bari 1994, p. 5). Senza poter approfondire qui la questione, ci si potrebbe chiedere a tal proposito quale «vocabolario» o «metavocabolario» introvabile stia usando Rorty quando enuncia la tesi «non c'è modo di uscire dagli svariati vocabolari ecc.», che è ovviamente una tesi *generale*, che cioè «tiene conto» proprio di «tutti i vocabolari possibili».

nerale, di una autoriflessione della ragione in grado di legittimarne le pretese e circoscriverne la validità – idea coessenziale al pensiero moderno da Cartesio a Hegel e a gran parte del pensiero novecentesco (si pensi a Carnap, a Husserl e anche a Popper) – è respinta come illusoria e nemmeno desiderabile. Volendo usare la terminologia di Lyotard, i saperi non sono, in ultima analisi, che racconti, narrazioni, *récits*, e un discorso di legittimazione della ragione, un discorso che si proponga cioè di determinare il loro fondamento (come l'empirismo humiano, il kantismo, l'idealismo hegeliano, il fallibilismo popperiano e così via), non è, a sua volta, che una metanarrazione, un *metarécit*. Contaminazione, ibridazione e de-centramento sono i termini che meglio descrivono la situazione effettiva del sapere nella visione dei postmoderni.

Le procedure di legittimazione *interna* dei diversi saperi, ciò che per la tradizione moderna costituiva il *problema del metodo* (si pensi al problema del metodo sperimentale per quanto riguarda la fisica o al problema, più complesso e controverso, del metodo storico e delle scienze sociali), sono ovviamente, a loro volta, indebolite, se non del tutto dissolte: la pretesa di una legittimazione delle diverse scienze e il termine stesso di «legittimazione» andrebbero abbandonati: la scienza «non può autolegittimarsi, contrariamente a quanto supponeva l'ipotesi speculativa»⁴². «Legittimazione» – volendo ancora usare, per inerzia, questo termine – non ha più nulla a che fare con giustificazione (razionale): Lyotard, per esempio, riferendosi a qualsiasi sapere, e in particolare al sapere scientifico, ricorre alla nozione di *paralogia*, per cui si potrebbe parlare di una «legittimazione per paralogia»; Rorty usa la nozione di *metafora*. Nella nozione lyotardiana è essenziale il riferimento all'«invenzione immaginativa»: paralogia è una mossa non prevista e non prevedibile che scompagina l'assetto dei saperi, viola le regole date per acquisite e produce instabilità e dissenso⁴³. In formulazioni del genere, al di là della loro voluta indeterminatezza, si esprime, in generale, il rifiuto del rigore metodologico e, sul piano specifico del sapere scientifico, della nozione di modello (il filosofo francese

⁴² J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris 1979 ; cit. dalla trad. it. *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 73.

⁴³ *Ibid.*, pp. 111-112.

parla in termini elogiativi di «antimetodo» e «antimodello»); si teorizza in tal modo lo sconfinamento della ragione nell'arbitrio dell'immaginazione e si considera tale sconfinamento un positivo «ritorno del narrativo in discorsi di legittimazione» dei saperi⁴⁴.

La nozione di *metafora* è usata da Rorty in modo analogo, anche se concettualmente più sorvegliato, a motivo della formazione analitica del filosofo americano: la metafora è ben più importante della percezione e dell'inferenza – che, all'interno dello spazio logico «modificano il valore di verità delle proposizioni», senza però alterare il nostro linguaggio –, poiché proviene, per così dire, «dall'esterno dello spazio logico» e produce una «trasformazione del nostro linguaggio e della nostra vita» e non una loro semplice sistematizzazione. Lungi dall'essere meramente «ornamentale», la metafora è decisiva nel processo della conoscenza proprio per la sua «irrazionalità»: proprio «le intrusioni «irrazionali» di credenze che «non hanno senso» sono infatti all'origine delle «rivoluzioni concettuali»⁴⁵.

III.2. La festa del disincanto

È facile osservare che il tema dell'assenza di fondamento del sapere *non è nuovo* e non caratterizza quindi in modo specifico la posizione postmoderna. Esso è infatti presente in varie forme in tutto il pen-

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 116-117, 110 n. 211.

⁴⁵ R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; cito dalla trad. it. *Scritti filosofici*, vol. II, Roma-Bari 1993, Laterza, pp. 19, 21. È la formazione analitica, come si è detto, che impedisce a Rorty di scendere nell'approssimazione e nell'arbitrio logici di un Lyotard, per cui il contrassegno della sua posizione è senz'altro l'*ambiguità*. Per esempio, che «intrusioni «irrazionali» di credenze che «non hanno senso» siano spesso all'origine, delle «rivoluzioni concettuali» è ovviamente del tutto giusto, ma in tal caso «irrazionalità» e «mancanza di senso» sono tali, ovvero *appaiono* tali, solo in relazione a quella *determinata*, e ristretta, concezione della ragione messa in questione dalle nuove concezioni, e non in relazione alla ragione *in quanto tale*. La «metafora» quindi proviene «dall'esterno dello spazio logico» solo sotto l'aspetto *genetico* (psicologico, sociale ecc.), ma sul piano *validativo* essa è alla fine legittimata solo dalla ragione nel cui «spazio logico» deve necessariamente disporsi. Riconoscere *esplicitamente* tutto ciò (a cui lo stesso filosofo americano sembra in qualche modo accennare, mettendo tra virgolette termini come «irrazionalità» e «mancanza di senso») significherebbe però riconoscere alla ragione proprio quel carattere universalistico e normativo che costituisce il bersaglio polemico privilegiato del postmoderno Rorty.

siero del Novecento, soprattutto nelle filosofie dell'esistenza, in cui centrale è l'assunzione della «precedenza» dell'«esistenza» – della contingenza e singolarità irriducibili dell'uomo – sull'«essenza» – sulla necessità e universalità, che la tradizione filosofica avrebbe indebitamente ipostatizzato in una serie di enti ideali come Dio, l'Idea, il Progresso e così via. Ma esso è presente anche nella filosofia moderna e precisamente in due forme. Nella prima l'assenza di fondamento è contemplata come mera *possibilità* teorica, da scartare in quanto ritenuta inconsistente, ma le cui eventuali conseguenze vengono lucidamente previste e analizzate⁴⁶. Così Fichte in un notevole passo dello scritto *Sul concetto della dottrina della scienza* (1794) prende in esame la possibilità che il sapere umano non abbia alcun fondamento, che esso consista cioè o in una serie infinita di proposizioni «nella quale ogni proposizione ha il suo fondamento in una superiore, questa a sua volta in una superiore e così via» in un regresso infinito oppure «di parecchie serie», ognuna delle quali «si chiude in un principio, il quale non è fondato da nessun altro, ma solo da se stesso», costituisce cioè un'assunzione in ultima istanza razionalmente ingiustificabile. In quest'ultimo caso (che è quello che più si avvicina alla nozione postmoderna della pluralità e inconfontabilità dei saperi) ci sarebbero parecchi principi «i quali, poiché tutti si stabili[rebbero] per se stessi ed ognuno affatto indipendentemente da tutti gli altri, non [avrebbero] fra loro connessione alcuna [...]»⁴⁷:

⁴⁶ Lo scetticismo moderno non teorizza in generale l'assenza di fondamento: gli esiti scettici a cui perviene, per esempio, Hume, non si ripercuotono sui *presupposti fondamentali* della sua impostazione, per cui l'enipirismo humiano non è una filosofia «debole», bensì «forte» non meno di quella kantiana o hegeliana; questi presupposti – la distinzione impressioni/idee e quella tra «matter of facts» e «relations of ideas» – non sono affatto investiti dal dubbio scettico, ma anzi lo rendono possibile (ne sono quindi il *fondamento*), come è documentato, tra l'altro, dalla famosa perentoria conclusione della *Ricerca sull'intelletto umano*: «Quando scorriamo i libri di una biblioteca persuasi di questi principi, che cosa dobbiamo distruggere? Se ci viene tra le mani qualche volume, per esempio, di teologia o di metafisica scolastica, domandiamoci: *Contiene qualche ragionamento astratto sulla quantità e sui numeri?* No. *Contiene qualche ragionamento sperimentale su questioni di fatto o di esistenza?* No. E allora gettiamolo nel fuoco, perché non contiene che sofisticherie e inganni» (cito con qualche lieve modifica dalla trad. it. in *Opere filosofiche*, vol. II, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 175).

⁴⁷ *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, Weimar 1794; cito nella trad. it. *Sul concetto della dottrina della scienza* in *Dottrina della scienza*, Roma-Bari 1987, p. 27.

*La nostra dimora sarebbe allora [...] come un aggregato di camere da nessuna delle quali noi potremmo passare all'altra; sarebbe una dimora nella quale noi ci smarriremmo sempre e dove non saremmo mai a casa nostra. Non vi sarebbe lì alcuna luce e con tutte le nostre ricchezze noi resteremmo poveri, perché non potremmo mai calcolarle, mai considerarle come un tutto e mai sapere che cosa propriamente possediamo [...]*⁴⁸.

L'assenza di fondamento si presenta, in secondo luogo, nel pensiero moderno come *capovolgimento* del fondamento da positivo in negativo. In questa forma, il cui rappresentante più noto è Schopenhauer, il fondamento, pur non essendo respinto in quanto tale, viene identificato con un'entità *irrazionale* – come la cieca Volontà di vivere del filosofo di Danzica –, perdendo in tal modo la sua essenziale funzione tradizionale, quella cioè di conferire un *senso oggettivo* al conoscere e all'agire morale dell'uomo, che diventano così letteralmente *insensati*.

In tutte queste forme, moderne e contemporanee, dall'assenza del fondamento vengono fatte derivare conseguenze *negative* per la situazione esistenziale dell'uomo. Si va dallo smarrimento di cui parla Fichte al pessimismo radicale teorizzato da Schopenhauer fino ai temi tipici delle filosofie dell'esistenza: l'angoscia connaturata alla libertà, le situazioni-limite, come la morte e il dolore, che evidenziano l'inevitabilità e insieme l'irrimediabile ingiustificabilità di fondo di qualsiasi scelta umana, e così via.

Il pensiero postmoderno considera, all'opposto, l'assenza del fondamento in modo positivo, come una sorta di festosa liberazione dal «vincolo della legittimazione»⁴⁹; questo in effetti è il suo tratto veramente *nuovo*, ciò che lo caratterizza in modo specifico. Nei postmoderni il *disincanto* diventa *positivo*, viene cioè sottoposto, a sua volta, al disincanto: «il lavoro del lutto è compiuto», proclama Lyotard, «la condizione postmoderna è [...] estranea al disincanto»⁵⁰; si tratta – sostiene Rorty – di una «visione rilassata», che non si attarda a rimpiangere le possibilità perdute della «tradizione ontoteologica», di un

⁴⁸ *Ibid.*, p. 28 (evidenziazione aggiunta).

⁴⁹ J.F. Lyotard, *op. cit.*, p. 52.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 75, 7.

atteggiamento «ironista» e di un «pensiero debole», «che non mira ad una critica radicale della cultura contemporanea, non cerca di rifonderla o di fondarne nuovi motivi, ma *si limita a mettere insieme ricordi e a proporre alcune interessanti possibilità*»⁵¹.

La consapevolezza della irriducibile relatività di qualsiasi valore, del fatto, per esempio, che ideali come libertà, uguaglianza e democrazia non sono né possono essere universali, bensì inevitabilmente locali, «sviluppi culturali provinciali, recenti ed eccentrici», *non* implica affatto, secondo Rorty, la rinuncia a difendere questi valori e questi ideali. A tal fine è necessario però «*sbarazzarsi della distinzione fra giudizio razionale e pregiudizio culturale*»⁵²: poiché il sapere umano è una «rete uniforme», distinzioni epistemologiche di questo tipo vanno bandite e non dobbiamo

pens[are] più di disporre di «fonti» attendibili di conoscenza chiamate «ragione» o «sensazione» né di fonti inattendibili chiamate «tradizione» o «opinione comune». Accantoniamo distinzioni come quella fra «conoscenza scientifica e pregiudizio culturale» o quella fra «questione di fatto e questione di valore».

Alla base delle nostre scelte morali e politiche non dovranno più esserci distinzioni del genere, bensì un atteggiamento consapevolmente *etnocentrico*. Si tratta di riconoscere apertamente che i nostri valori morali e i nostri ideali politici sono locali e contingenti – *pregiudizi culturali* quindi, allo stesso modo di valori e di ideali ad essi opposti – e tuttavia «rendersi conto che non per questo vale meno la pena di battersi per essi»⁵³. Questo atteggiamento etnocentrico può essere così sintetizzato: «E allora? *Noi liberali occidentali crediamo ciò e tanto meglio per noi*»⁵⁴.

Il modello di convivenza che si può instaurare a partire da questi presupposti è quello di «un bazaar circondato da moltissimi club privati

⁵¹ R. Rorty, *Scritti filosofici*, vol. II cit., pp. 6, 10 (corsivo aggiunto). Rorty parla di una «visione rilassata» a proposito del linguaggio, ma l'espressione definisce perfettamente anche la sua concezione generale della filosofia.

⁵² *Id.*, *Scritti filosofici*, vol. I cit., pp. 280, 279 (corsivo aggiunto).

⁵³ *Ibid.*, p. 280.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 279. Ho discusso più analiticamente la posizione «etnocentrica» di Rorty in *Il labirinto e l'orizzonte*, Milano, Guerini e Associati, 1998, pp. 47-81.

esclusivi». Si può immaginare che parecchi frequentatori di un simile bazaar siano disposti a morire «piuttosto che condividere le credenze di molti di coloro con cui stanno contrattando, e nonostante ciò contrattano in continuazione e in modo proficuo»⁵⁵. Questo non è certo il modello di una comunità in senso forte (irrealizzabile), ma indica semplicemente la possibilità di «una società civile borghese e democratica»:

Tutto ciò che serve è la capacità di controllare le proprie emozioni quando le persone che vi appaiono irrimediabilmente differenti si mostrano al municipio, ai mercati ortofrutticoli, o al bazaar. Quando ciò accade, fate un gran sorriso, fate i migliori affari che potete e, dopo un duro giorno di contrattazioni, ritiratevi nel vostro club. Lì sarete confortati dalla compagnia di chi condivide la vostra morale. I liberali fiacchi avranno orrore di questa proposta [...], [s]embrerà loro un tradimento dell'illuminismo l'immaginarci diretti verso un mondo di narcisisti morali, che si congratulano con loro stessi perché non sanno, né si interessano a come sono fatte le persone che stanno nel club dall'altra parte del bazaar.

Ma proprio questi individui «forti, etnocentrici, esclusivisti», accantonando l'«ideale illuminista dell'autorealizzazione dell'umanità in quanto tale», potranno «cooperare per mantenere il bazaar aperto [...]» al fine di «preservare il funzionamento delle istituzioni della giustizia procedurale»⁵⁶ ossia alcune regole che consentano a individui e culture di convivere e «contrattare», senza dover entrare nel merito - senza pretendere cioè a un confronto su un piano razionale - delle diverse credenze sul significato della vita e dei diversi valori morali.

III.3. I tratti originali dell'irrazionalismo postmoderno

L'atteggiamento che abbiamo chiamato «festa del disincanto» esclude che la critica radicale della modernità possa assumere nei postmo-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 281. Che i frequentatori di un simile bazaar appartenenti al «club occidentale», scettici ironici e disincantati, possano essere disposti a morire per le proprie idee, è assai dubbio; naturalmente essi possono anche manifestare, sulla base di un atteggiamento etnocentrico, comportamenti «forti» ed «esclusivisti» (come auspica Rorty), ma solo in difesa dei propri interessi e del proprio *way of life* privilegiato, non certo delle proprie idee.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 282.

derni la forma di un rimpianto della premodernità, che è invece caratteristica di tutte le posizioni tradizionaliste. A tal riguardo l'autocomprensione del postmoderno viene a trovarsi comunque in una *impasse* difficilmente superabile. Rifiutando la visione linearistica del tempo e la categoria di progresso, il postmoderno non può comprendere se stesso come posizione che *supera* il moderno, proprio per non ricadere nella deprecata concezione «progressista»; e non potendo nemmeno ritornare al di qua del moderno al modo dei tradizionalisti, deve collocarsi in qualche modo «accanto» ad esso. Non si vede però come sia possibile sottoporre a una critica demolitrice tutta la tradizione filosofica occidentale, critica che pretende implicitamente (ma anche in forma esplicita) di essere vera (più vera delle posizioni criticate) e del tutto nuova⁵⁷, e nel contempo rifiutare la nozione di progresso o di superamento nella descrizione del proprio punto di vista.

A prescindere da questa difficoltà, la critica globale della modernità sviluppata dai postmoderni si configura, proprio in quanto globale, come una netta presa di posizione *antirazionalista*. L'antirazionalismo fa parte, del resto, dell'autocomprensione del postmoderno, che lo proclama apertamente come un suo punto di forza, negando però con decisione che esso possa essere confuso con qualsiasi forma di *irrazionalismo*: si tratterebbe infatti *soltanto* di «indebolire» e «allargare» la nozione di ragione, non di rifiutarla. Tuttavia è proprio la logica interna del pensiero postmoderno a rendere inevitabile che l'antirazionalismo dichiarato si risolva in irrazionalismo. I postmoderni infatti non sottopongono a critica *alcune* tendenze, pur fondamentali, della modernità – la tendenza, per esempio, ad assumere la razionalità scientifica come *il* modello della ragione o a ridurre la ragione a *ragione strumentale*, a mera congruenza di mezzi a fini, che rinuncia a ragionare sui fini in quanto tali⁵⁸ – e le

⁵⁷ Tutte le distinzioni ereditate dal pensiero filosofico e scientifico classico, medievale e moderno (tra soggetto e oggetto, realtà e apparenza, scienza e opinione e così via) sono, secondo Rorty, ormai inservibili e *tutto* il vocabolario della riflessione filosofica ereditato dai secoli passati è, di conseguenza, inconsistente (cfr., per esempio, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, NJ, 1979; trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano 1986, Bompiani, pp. 9-10).

⁵⁸ La ragione strumentale rinuncia a «stabilire quale, di due fini, sia più «ragionevole» dell'altro; [...] un paragone del genere [sarebbe] possibile solo quando i due fini servono a un terzo, superiore ad entrambi, se cioè non sono fini ma mezzi» (M. Horkheimer, *Eclipse of reason*, New York 1947; trad. it. *Eclissi della ragione*, Torino, Einaudi, 1969, p. 13).

conseguenze negative da esse prodotte. Essi criticano invece la modernità *in toto*, considerando *tutte* le forme in essa assunte dalla nozione di ragione come manifestazioni di un medesimo errore *razionalistico*, i cui presupposti fondamentali sarebbero peraltro rinvenibili già nella premodernità, nel pensiero giudaico-cristiano, nonché nel lascito platonico-aristotelico e scientifico del pensiero greco. I postmoderni non possono così che respingere tanto un ritorno tradizionalistico alla premodernità, quanto qualsiasi tentativo di sintesi tra moderno e premoderno.

Si è già visto come un ritorno alla premodernità sia escluso in quanto *atteggiamento* nostalgico e di rimpianto⁵⁹. D'altronde, nella descrizione dei postmoderni, la modernità si connette al premoderno attraverso la tradizione razionalistica nata nella Grecia classica ed ereditata dal pensiero giudaico-cristiano che l'ha armonizzata con una visione lineare e teleologica del tempo e della storia. È ovvio che a questi aspetti, che sono proprio quelli assunti e radicalizzati dalla modernità in forma laicizzata, i postmoderni non possono ritornare. Il pensiero classico e medievale, per di più, è caratterizzato da una struttura forte di tipo metafisico e rientra pertanto nella categoria lyortadiana delle metanarrazioni, il cui tempo sarebbe finito da un pezzo.

Il postmoderno recupera tuttavia *alcune* manifestazioni del premoderno che appaiono in una relazione di opposizione e non di continuità rispetto al moderno, così come avviene per il «dionisiaco» e la concezione ciclica del tempo in Maffesoli, di cui si è detto nella prima parte di questo lavoro. Si tratta, non a caso, di aspetti arcaici (come il «dionisiaco») e di concezioni (come quella del tempo) comunque svincolate dal quadro concettuale (razionalistico) in cui erano inserite nel pensiero greco. Questi aspetti arcaici convivono ovvero, volendo usare la terminologia postmoderna, vengono ibridati con elementi tipici della contemporaneità: l'esaltazione della tecnologia e della realtà virtuale, la spettacolarizzazione dell'esistenza e così via.

⁵⁹ Del resto il controilluminismo tradizionalista che protesta contro la ragione e l'individualismo moderni è, a sua volta, un tipico prodotto della modernità, di cui condivide alcune categorie fondamentali, come la concezione del tempo e il senso teleologico della storia.

Naturalmente gli elementi di continuità tra postmoderno e modernità sono molto più rilevanti di quanto il primo non sia disposto in generale ad ammettere. È infatti evidente che esso sviluppa e radicalizza *determinate* tendenze del pensiero moderno: il relativismo gnoseologico ed etico, la critica alla metafisica, la «secolarizzazione» e il «disincanto», la nozione di ragione soggettiva. Ma questo nesso, peraltro ovvio e riconosciuto dai rappresentanti storicamente più avveduti del pensiero debole, nulla toglie al fatto che il postmoderno costituisce effettivamente una novità rilevante, così come sostengono i suoi fautori, i quali, nell'enfasi polemica contro la ragione moderna e nella corrispondente esaltazione della propria «diversità» e novità radicali, avanzano la pretesa di aver elaborato strumenti di comprensione del reale del tutto *nuovi* e *altri* rispetto alla tradizione del pensiero occidentale.

In che cosa propriamente consiste questa *novità*? Da quanto detto finora emerge che l'unica strada percorribile dal postmoderno è quella di un movimento a ritroso verso ciò che è *prima* delle divisioni operate dalla ragione (tra soggetto e oggetto, realtà e apparenza, ragione e sensazione, scienza e opinione, ecc.), *prima* della ragione e della logica, verso ciò che *precede* la loro supremazia di cui è espressione la pretesa della *reductio ad unum* razionalistica, un movimento a ritroso verso il tutto indiviso originario, in cui si realizza il recupero, menzionato in precedenza, del premoderno in quanto arcaico e pre-storico. Si tratta di una *regressione* consapevole e *teorizzata* al pre-razionale o all'a-razionale, che offrirebbe il modello di una comprensione della realtà e della vita umana più autentica e profonda rispetto ai modelli elaborati dalla tradizione razionalistica occidentale. Alla luce di questa prospettiva vengono giustificati l'arbitrio logico e l'invenzione fantasiosa di nuovi strumenti «concettuali» come la «paralogia» lyotardiana o il «pensiero non-lineare», la cui carica di suggestione terminologica è inversamente proporzionale al suo effettivo contenuto logico (vedi *infra*), o la contraddittoria nozione maffesoliana di «ragione sensibile». E a partire da questa prospettiva si spiega anche uno dei tratti più inquietanti del postmoderno, menzionato nella sezione sull'arte, ossia il ritorno, praticato ed *auspicato*, all'organico e al di qua di esso, al pre-organico o inorganico, alla *cosa*.

Non va peraltro dimenticato che questo ritorno non è regressione pura e semplice, ma regressione *mediata* dalla razionalità tecnologica.

In conclusione, i tratti di novità dell'irrazionalismo a cui perviene il pensiero postmoderno possono essere sintetizzati nel modo seguente. Diversamente dalle concezioni irrazionalistiche della modernità, che pretendono di appellarsi a istanze più profonde ed elevate della ragione, il postmoderno non si presenta come irrazionalismo esplicitamente proclamato, bensì come portatore di un'*altra* nozione di ragione, molto più *ampia* e, nel contempo, molto più *debole* di quella moderna. Dall'*ampliamento* consegue l'attenuazione e, in ultima analisi, la dissoluzione delle distinzioni tra scienza, filosofia, letteratura e arte: tutto è in realtà «narrazione»; in particolare, il gioco linguistico della scienza viene detronizzato e ne vengono evidenziate le affinità con altri giochi come quello dell'arte, considerati ad esso del tutto estranei dalla tradizione razionalistica fino a ieri imperante. Inoltre l'ibridazione dei saperi che deriva dal dissolversi delle distinzioni nella categoria generale di «narrazione» produce la ricerca di affinità anche fra *concetti* e *teorie* di scienze e saperi diversi, in particolare fra concetti e teorie delle scienze «dure», matematica e fisica, ma anche della biologia, e quelli delle scienze sociali e della filosofia, con una frequente migrazione all'interno del linguaggio delle seconde di termini e teorie (o, meglio, suggestioni teoriche) tratti dalle prime. Dall'*indebolimento* della nozione di ragione consegue poi – soprattutto in polemica con la ragione scientifica, ritenuta l'ultimo baluardo dell'assolutismo razionalistico – l'abbandono consapevole e teorizzato del rigore argomentativo in favore di «racconti» o «narrazioni» che, servendosi liberamente di strumenti in qualche modo pararazionali (paralogie, analogie, immagini, metafore) – tendono a sottrarsi in linea di principio a qualsiasi confutazione.

III.4. La critica di Sokal e Bricmont all'irrazionalismo postmoderno

L'atteggiamento dei postmoderni nei confronti delle scienze esatte e della natura presenta due aspetti complementari: da un lato, essi ne «indeboliscono» i metodi e le procedure e li considerano affini ad altri tipi di «narrazione»; dall'altro, sostengono che proprio gli sviluppi

novecenteschi e contemporanei di queste scienze avrebbero contribuito in modo decisivo al superamento della visione tradizionale del sapere e alla formazione della concezione postmoderna. Vengono citati soprattutto la meccanica quantistica, la teoria del caos, il teorema di Gödel, i «sistemi non-lineari», ma anche la geometria dei frattali, la «freccia del tempo», la teoria delle catastrofi e così via. Riferendosi a questi sviluppi, Lyotard ha parlato di «scienza postmoderna» come di una scienza che va alla ricerca delle «instabilità», che «[n]on produce il noto, ma l'ignoto» e comprende se stessa come «discontinua, catastrofica, non rettificabile, paradossale»⁶⁰; e numerosi autori postmoderni, soprattutto di area francese, utilizzano assai di frequente nei loro scritti riferimenti alle teorie menzionate, attingendo copiosamente alla terminologia scientifica relativa.

Contro questo atteggiamento hanno vivacemente protestato due noti scienziati, Alan Sokal e Jean Bricmont, in un libro pubblicato qualche anno fa, il cui titolo, *Imposture intellettuali*, già segnalava chiaramente la tesi polemica degli Autori. Il lavoro di Sokal e Bricmont, pur essendo stato tradotto quasi subito in italiano, ha avuto un'eco abbastanza limitata nel nostro paese⁶¹ e forse proprio a causa del suo maggior pregio: essere l'opera di due *scienziati con interessi filosofici* e convinti della necessità di intervenire direttamente, senza complessi di inferiorità, nel dibattito filosofico odierno. Ciò costituisce una violazione della compartimentazione istituzionale-accademica del sapere, la quale, malgrado la diffusa retorica delle «ibridazioni» e «contaminazioni», conserva la sua rigidità, proteggendo gli «specialisti» da pericolose invasioni di campo. Che Sokal e Bricmont osino poi criticare apertamente e duramente, anche fino alla derisione, «mostri sacri» come Lacan o Deleuze e Guattari, è ancora più inusitato e sorprendente e costituisce un ulteriore motivo per consigliare il silenzio.

Nei dodici capitoli del loro libro i Nostri alternano alle critiche ri-

⁶⁰ J.F. Lyotard, *op. cit.*, pp. 98 ss., 109.

⁶¹ A. Sokal - J. Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris 1997, Odile Jacob (trad. it., *Imposture intellettuali*, Milano, Garzanti 1999). Per una rassegna delle reazioni suscitate dal libro in Italia cfr. <http://lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/sokal.htm>; si tratta di interventi comparsi per lo più su quotidiani; molto più ricco e approfondito il dibattito nell'area anglosassone e naturalmente, per ovvi motivi, in Francia.

volte a noti rappresentanti del postmoderno – Lacan, Kristeva, Irigaray, Latour, Baudrillard, Deleuze e Guattari, Virilio – alcuni «intermezzi» di carattere filosofico dedicati al relativismo conoscitivo, alla teoria del caos e alla «scienza postmoderna», agli abusi del teorema di Gödel e della teoria degli insiemi e ai rapporti tra scienza e filosofia. Vale la pena di ricordare che la pubblicazione nel 1997 di *Imposture intellettuali* segue di un anno la clamorosa beffa giocata da Sokal alla rivista *Social Text*, la cui documentazione viene riportata in appendice al volume⁶².

Sokal e Bricmont articolano la critica al postmoderno su due livelli, il primo specifico e il secondo più generale. Sul primo livello la critica colpisce il trasferimento di nozioni e termini scientifici (quasi sempre fraintesi) dal loro ambito originario ad ambiti del tutto diversi come quelli delle scienze umane e della filosofia. Su un piano più generale Sokal e Bricmont sviluppano una serie di considerazioni filosofiche il cui bersaglio polemico è soprattutto il «relativismo conoscitivo» con lo scetticismo radicale che ne consegue.

III.4.1. L'uso arbitrario di nozioni e termini scientifici

Le critiche all'utilizzazione arbitraria di nozioni e termini tratti dalle scienze esatte e della natura costituiscono senz'altro le parti più brillanti e più solide di *Imposture intellettuali*. Ci limitiamo qui a due esempi: il primo riguarda la teoria del caos e il secondo alcune affermazioni del filosofo Baudrillard.

A proposito della teoria del caos, a cui di frequente e per ovvi motivi amano riferirsi i postmoderni, Sokal e Bricmont dimostrano come la nozione scientifica di caos venga confusa da autori come Baudrillard e Deleuze-Guattari con la nozione generica di «disordine» e come poi «questa confusione» venga sfruttata «senza vergogna»⁶³, per deri-

⁶² Sokal inviò alla rivista «Social Text» un lungo saggio intitolato *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*, in cui, servendosi di citazioni di scienziati e soprattutto di autori postmoderni, parodiava l'utilizzazione arbitraria da parte della sociologia postmoderna di teorie e nozioni scientifiche. L'articolo di Sokal, infarcito volutamente di errori, confusioni e assurdità, fu accettato e pubblicato dalla rivista nel numero 46/47 della primavera/estate 1996.

varne una serie di asserzioni filosofiche sui «limiti» della scienza, sul tramonto del determinismo inteso come capacità predittiva, sul «pensiero non lineare» e così via.

Numerosi fenomeni fisici, pur retti da leggi deterministiche e dunque in linea di principio prevedibili, sono in pratica imprevedibili a causa della loro «sensibilità alle condizioni iniziali»; così due sistemi che obbediscono alle medesime leggi e che si trovano in un dato istante in uno stato assai simile (ma non identico) possono trovarsi, dopo un tempo relativamente breve, in stati assai differenti. Sono detti «sistemi caotici» quei sistemi caratterizzati da una prevedibilità fortemente limitata, «in quanto anche un miglioramento spettacolare nella precisione dei dati iniziali non comporta che un aumento relativamente mediocre della durata in cui si estendono le nostre previsioni» (si pensi all'atmosfera terrestre e alle previsioni meteorologiche). Vale la pena di osservare che, per quanto la teoria matematica del caos sia recente, l'idea che certi sistemi fisici presentino una sensibilità alle condizioni iniziali *non è affatto nuova*, ma risale al XIX secolo, a Laplace e Maxwell, ossia proprio alla scienza «moderna». Ma, anche a prescindere dall'aspetto storico della questione, le conclusioni *filosofiche* che i postmoderni pensano di poter trarre da tutto ciò sono del tutto arbitrarie. Non è esatto, in primo luogo, che il caos segnali i *limiti* della scienza, anzi la teoria del caos apre svariate possibilità e scopre una quantità di oggetti nuovi; se poi si intende dire che la scienza non può prevedere e calcolare *tutto*, si tratta di una asserzione ovvia, di cui gli scienziati sono sempre stati consapevoli. Del resto, già nel XIX secolo l'impossibilità di conoscere le posizioni di tutte le molecole di un gas era perfettamente nota e tuttavia proprio per studiare le proprietà di sistemi costituiti, come i gas, da un gran numero di componenti, la scienza elaborò i metodi della fisica statistica; oggi metodi analoghi sono usati per studiare i fenomeni caotici. In secondo luogo, occorre distinguere nettamente tra *determinismo* e *predittività*: proprio Laplace, introducendo il determinismo universale, aggiungeva che l'intelligenza umana sarebbe rimasta sempre infinitamente distante dall'intelligenza «immaginaria» in grado di conoscere le condizioni iniziali di

⁶³ A. Sokal - J. Bricmont, *op. cit.*, p. 133 (traduzione mia di tutte le citazioni da quest'opera).

tutti gli enti fisici; queste affermazioni si trovano all'inizio del *Saggio filosofico sulle probabilità* e le probabilità sono per Laplace proprio «un mezzo per ragionare in situazioni di ignoranza parziale»⁶⁴. Del tutto privo di senso è, infine, l'*accostamento* caro ai postmoderni *fra teoria del caos e «pensiero non lineare»* opposto a un preteso «*pensiero lineare*» – nozione quest'ultima derivante dalla confusione di tre concetti diversi, due matematici (funzione lineare e ordine lineare) e uno, tratto dalla storia delle idee, volto a designare, in modo peraltro vago, il razionalismo dell'Illuminismo e della scienza «classica». Spesso gli autori postmoderni si riferiscono alla teoria del caos come a una rivoluzione contro la meccanica newtoniana, etichettata come «lineare», e, viceversa, alla meccanica quantistica come tipico esempio di una teoria non lineare:

*In realtà, il cosiddetto «pensiero lineare» newtoniano impiega equazioni perfettamente non lineari; così un gran numero di esempi della teoria del caos provengono dalla meccanica newtoniana, e lo studio del caos rappresenta di fatto una certa rinascita della meccanica newtoniana, come soggetto di ricerca scientifica. Viceversa, l'equazione fondamentale di Schrödinger in meccanica quantistica è completamente lineare; e la meccanica quantistica – spesso citata come esempio di una «scienza postmoderna» – costituisce di fatto il solo esempio attualmente noto di una teoria che è (per quanto ne sappiamo) esattamente lineare e non semplicemente l'approssimazione lineare di una teoria non lineare più fondamentale*⁶⁵.

Sokal e Bricmont sottolineano che l'uso da parte dei postmoderni di nozioni e termini scientifici *non è*, nella maggior parte dei casi, affatto *metaforico*. Peraltro anche quando di metafore si tratta, la loro suggestione retorica sembra direttamente proporzionale alla loro oscurità. Allorché, per esempio, Baudrillard, parlando della guerra del golfo, sostiene che «lo spazio dell'avvenimento è diventato iperspazio a rifrazione multipla» e «lo spazio della guerra è diventato definitivamente non euclideo», resta del tutto oscuro che cosa siano uno spazio euclideo o non euclideo della guerra, nonché un «iperspazio a rifrazione multipla» (termine quest'ultimo inesistente in matematica e in fi-

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 127-129, 127, 129, 128, 129.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 131-132.

sica)⁶⁶. Ovviamente metafore del genere vengono usate per sottolineare enfaticamente la novità delle guerre odierne, il che è piuttosto banale se non si aggiunge in che cosa precisamente consista questa novità.

Ma in genere, come si è detto, non di metafore si tratta, bensì di estrapolazioni arbitrarie da teorie scientifiche mal comprese, che dovrebbero puntellare con la loro autorità le tesi postmoderne. Così lo stesso Baudrillard, per sostenere la curiosa idea della «reversibilità dell'ordine causale, [della] reversibilità dell'effetto sulla causa, [della] precessione e [del] trionfo dell'effetto sulla causa», si appella alla fisica: essa non soltanto avrebbe «messo in questione il principio deterministico di causalità», da cui conseguirebbero – «il che è già straordinario» – un «galleggiare delle leggi» (ossia la prevalenza del caso sull'ordine) e un «principio di incertezza», ma avrebbe ormai «il presentimento» che sussista addirittura «una reversibilità possibile delle leggi fisiche». Ciò significa, continua entusiasta Baudrillard, «l'enigma assoluto»: «ogni legge può reversibilizzarsi (non soltanto la particella nell'antiparticella, la materia nell'antimateria, ma le leggi stesse)» ed è «affascinante vedere che la scienza perviene a [...] ipotesi così contrarie alla sua logica e al suo svolgimento»⁶⁷.

La locuzione «reversibilità delle leggi», osservano a tal proposito i nostri autori, usata in fisica per riferirsi all'invarianza delle leggi in rapporto all'inversione del tempo, non solo designa una proprietà ben nota già nella meccanica newtoniana, teoria deterministica e causalistica per eccellenza, ma nulla ha a che vedere né con un preteso principio di incertezza né ovviamente «con una pretesa reversibilità dell'ordine causale»⁶⁸; nessun argomento è poi addotto da Baudrillard a sostegno della funambolica affermazione finale che le ipotesi a cui perviene la scienza sono «contrarie alla sua logica».

La «reversibilità dell'effetto sulla causa», insiste il filosofo francese, è corroborata dalla teoria del caos e genera «*un disordine, un ordine caotico che è esattamente la nostra attuale situazione*». L'«ordine confusionale» delle descrizioni sociologiche di Maffesoli trova il suo corri-

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 136-137.

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 137.

spettivo filosofico nella tesi baudrillardiana del «disordine [o] ordine caotico» – espressione in cui il sostantivo «ordine» ha una funzione meramente esornativa (l'*ordine* caotico è infatti *disordine*) –, una tesi che autorizza a priori qualsiasi violazione delle leggi dell'argomentazione e della logica. Naturalmente è appena il caso di osservare che la teoria scientifica del caos non rende affatto reversibile la relazione causale⁶⁹.

Vale la pena di sottolineare che la posizione filosofica di Sokal e Bricmont, pur con i limiti di cui si dirà più avanti, non può essere etichettata come una concezione scienziata: anzi, i due scienziati difendono esplicitamente l'autonomia delle scienze umane e della filosofia, che «hanno i loro metodi» e non hanno alcun bisogno di «imitare le scienze esatte» e «di seguire ogni, reale o immaginario, «cambiamento di paradigma» in fisica o in biologia»⁷⁰:

[...] il tipo di approccio in ogni ambito di ricerca dovrebbe dipendere dai fenomeni specifici che ci si propone di studiare. Dopo tutto gli psicologi non hanno bisogno di appoggiarsi sulla meccanica quantistica per sostenere che nel loro ambito «l'osservazione modifica l'osservato»; si tratta di una banalità, qualunque possa essere il comportamento degli elettroni o degli atomi.

I postmoderni considerano invece la scienza come un «testo», una «narrazione» a cui attingere nozioni e termini da utilizzare nelle scienze umane e nella filosofia. In tal modo essi isolano nelle teorie scienti-

⁶⁹ *Ibid.*, p. 138. La tesi della reversibilità della relazione causale è usata da Baudrillard nella sua analisi del terrorismo: in un evento come l'attentato alle Twin Towers «gli effetti si liberano delle loro cause»; qualsiasi spiegazione «che cerca di dargli un senso» nega la sua specificità, «[p]oi-ché ciò che fa evento deriva da una dissociazione degli effetti e delle cause [...] e da un superamento tale della causalità che ne cancella quasi il principio (secondo il principio di «ragione insufficiente», nulla ha veramente luogo se non ciò che non ha ragione sufficiente di avere luogo)» (*Power Inferno*, Éditions Galilée, 2002; trad. it., Milano, Cortina, 2003, pp. 18, 19). Tuttavia il filosofo francese avanza una sua precisa «ipotesi sul terrorismo» (una «sfida violenta alla logica trionfante della globalizzazione», che presuppone una «complicità interna, profonda» del sistema dell'ordine mondiale con le forze distruttive che lo attaccano apparentemente dall'esterno (*ibid.*, 25-52, 42, 28)), ipotesi argomentata razionalmente e quindi mediante la continua applicazione della categoria «tradizionale» di causalità con buona pace della «liberazione degli effetti dalle loro cause» e del «principio di ragione insufficiente» proclamati poche pagine prima.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 189. L'accusa di «confondere il razionalismo con lo scientismo» è rivolta a Sokal e Bricmont da Marco Deramo (*La pulizia epistemologica*, «il manifesto» del 16 giugno 1999); peraltro alcune critiche di Deramo, in particolare l'invito a «guardare qualche trave nell'occhio della fisica» (v. *infra*), colgono senz'altro nel segno.

fiche «dei “temi” generali che possono essere riassunti in qualche parola come “incertezza”, “discontinuità”, “caos” o “non-linearità”», per poi «analizzarli in termini puramente verbali». Ma «le teorie scientifiche [...] non sono romanzi: i loro termini hanno un senso *preciso*, che differisce dal senso corrente in modo sottile ma cruciale, senso che essi acquistano unicamente all'interno di un insieme teorico-sperimentale complesso», non tener conto di questo significa esporsi all'insensatezza⁷¹.

III.4.2. La critica filosofica di Sokal e Bricmont

A un livello filosofico più generale la critica di Sokal e Bricmont investe, come si è detto, il relativismo conoscitivo che è alla base delle idee postmoderne, individuandone l'origine in alcune delle posizioni più note e diffuse dell'epistemologia contemporanea: il falsificazionismo popperiano, l'idea che le osservazioni dipendono dalla teoria, la «tesi di Quine-Duhem» (le teorie compatibili con i fatti sono infinite), la tesi kuhniana dell'incommensurabilità dei paradigmi e l'anarchismo metodologico di Feyerabend. Il valore *filosofico* delle osservazioni critiche, puntuali e rigorosamente argomentate, di Sokal e Bricmont è rilevante e sbarazzarsene con un'alzata di spalle è certo più facile che accettare di entrare sul serio nel merito dei

⁷¹ *Ibid.*, pp. 190, 189. Come è avvenuto nel «caso Teissier» (*Avventure del postmoderno (I)* cit., p....), anche nel «caso Sokal e Bricmont» alle tesi fortemente polemiche ma ampiamente *argomentate* dei due scienziati si è spesso preferito rispondere con accuse di terrorismo intellettuale senza entrare nel merito dei problemi da essi sollevati. È spiacevole che in questo atteggiamento sia incorso anche un profondo filosofo come Putnam, che in riferimento a *Imposture intellettuali* ha usato l'espressione «maccartismo intellettuale» (M. Piattelli Palmarini, *Putnam: «Giù le mani dalla scienza»*, «Corriere della Sera» del 31 luglio 1998); in realtà nell'intervista di Piattelli Palmarini al filosofo americano emerge che Putnam non aveva una conoscenza diretta del libro criticato: non solo egli afferma che «[m]olti dei passaggi scelti da Sokal e Bricmont consistono in figure retoriche, in allegorie o metafore» (il che è per alcuni casi riconosciuto, ma per altri contestato dagli autori), ma aggiunge, forse indotto in errore dall'intervistatore, che, «se si guarda bene, alcune di quelle citazioni, soprattutto per Derrida, consistono in estratti da conversazioni libere, non da scritti pubblicati» (*ibidem*), mentre in *Imposture intellettuali* non si parla *mai* di Derrida, la cui esclusione è del resto esplicitamente motivata nell'«Introduzione» (A. Sokal - J. Bricmont, *op. cit.*, p. 17) (una citazione di Derrida, tratta da un saggio e non da una «conversazione libera», è inclusa nella parodia di Sokal del 1996).

problemi in discussione. Il principale interesse di un contributo del genere consiste peraltro anche e proprio nel fatto che si tratta del contributo *filosofico* di due *scienziati* in una situazione culturale, come l'attuale, caratterizzata dall'assenza di dialogo tra scienziati e filosofi (epistemologi compresi).

Le riflessioni epistemologiche di Sokal e Bricmont pongono infatti, innanzi tutto, un problema, a mio parere centrale e in un certo qual modo paradossale: esse rivelano se non l'estraneità radicale, in ogni caso *la grande distanza che sussiste tra le posizioni più sofisticate e diffuse dell'epistemologia contemporanea e la pratica concreta della maggior parte degli scienziati impegnati nella ricerca*⁷², che non solo a quelle posizioni sono in genere scarsamente interessati, ma *di fatto* procedono nelle loro indagini concrete in modo difforme da esse e contro di esse (continuando, per esempio, ad usare «ingenuamente» l'induzione e la verifica, nonché la nozione di verità; a distinguere tra fatti e teorie; a considerare commensurabili paradigmi differenti e così via). Il serio problema filosofico costituito da questa distanza resta in genere *nascosto e non tematizzato* proprio perché, almeno dalla metà del secolo scorso e per ragioni complesse che qui non è possibile analizzare, è venuto meno il dialogo tra scienza e filosofia, comprendendo nella filosofia anche l'epistemologia: da un lato, gli scienziati sono sempre meno interessati alla filosofia; dall'altro, i filosofi, anche gli epistemologi (che al mondo della scienza non dovrebbero essere estranei e che hanno in genere un certo bagaglio di conoscenze scientifiche) non hanno più un contatto fecondo e non episodico con gli scienziati e con la pratica scientifica concreta. È un grande merito di Sokal e Bricmont, scienziati-filosofi atipici, aver fatto emergere questo problema, su cui finora non si è sviluppata, mi sembra, una riflessione adeguata.

Un secondo contributo filosoficamente rilevante dei Nostri è l'aver individuato in determinate argomentazioni postmoderne la totale

⁷² Che la maggior parte degli scienziati siano *di fatto* antirelativisti, assumano cioè implicitamente una serie di presupposti gnoseologici e ontologici antirelativisti, quando *fanno ricerca*, non implica affatto che essi lo siano anche a livello di *consapevolezza epistemologica*. Il disinteresse per questo livello, frequente oggi tra gli scienziati (anche per buoni motivi), è una delle conseguenze negative dell'avvenuta separazione tra scienza e filosofia.

manca di consapevolezza *riflessiva*: dall'incapacità di riflettere sui presupposti impliciti del proprio discorso consegue che il contenuto di determinate proposizioni (*ciò che esse asseriscono*) viene a trovarsi in contraddizione con la loro forma (*ciò che esse sono*, la loro pretesa implicita di verità e di senso). Per esempio: Feyerabend protesta contro l'insegnamento obbligatorio delle scienze e sostiene che, come esiste il diritto di dare o non dare ai bambini un insegnamento religioso e di scegliere tra religioni diverse, dovrebbe esistere anche «il diritto di sostituire [le scienze] con la magia, l'astrologia o lo studio delle leggende»; infatti, egli argomenta, «non si dice: determinate persone credono che la Terra gira intorno al Sole, mentre altre ritengono la Terra una sfera cava che contiene il Sole, i pianeti, le stelle fisse. Si dice: la Terra gira intorno al Sole – e tutto il resto non è che assurdità»⁷³. Ma in tal modo, osservano Sokal e Bricmont, Feyerabend

sembra utilizzare implicitamente nelle scienze umane l'epistemologia ingenuamente realista che respinge per le scienze esatte. In effetti, come è possibile sapere ciò che «determinate persone credono» se non utilizzando metodi analoghi ai metodi scientifici (osservazioni, sondaggi ...)? Se si effettua un sondaggio sulle credenze degli americani limitandosi a chiedere l'opinione dei professori di fisica, non si troverà sicuramente nessuno che ritenga «la Terra una sfera cava»; ma Feyerabend potrebbe replicare, giustamente, che il sondaggio è fatto male o non è rappresentativo (o sarebbe forse dire che non è scientifico?)⁷⁴.

In questo genere di aporia incorrono palesemente la versione radicale della teoria kuhniana sulla incommensurabilità dei paradigmi, nonché quella corrente della sociologia della scienza che cerca di spiegare in termini sociologici anche il *contenuto* delle teorie. Se nello studio della storia (o della sociologia) facciamo ricorso a procedure – esame di documenti, inferenze razionali, induzioni in funzione dei dati disponibili e così via –, che non sono poi *toto coelo* differenti da quelle usate nelle scienze, per quale motivo dovremmo accordare alla storia

⁷³ *Against Method*, London, New Left Books, 1979, cit. da A. Sokal - J. Bricmont, *op. cit.*, p. 181.

⁷⁴ A. Sokal - J. Bricmont, *op. cit.*, pp. 81-82 (evidenziazione aggiunta).

(o alla sociologia) una affidabilità conoscitiva maggiore di quella accordata alle scienze? «Perché parlare in modo realista di categorie storiche, a cominciare dai paradigmi, se riferirsi in modo realista a concetti scientifici (peraltro definiti in modo ben più preciso) come gli elettroni e il DNA è soltanto un'illusione?»⁷⁵. E il discorso del sociologo delle scienze, in quanto intende fornire, per usare le parole di Barnes e Bloor, «una comprensione scientifica delle forme del sapere», «non pretende così implicitamente “uno statuto privilegiato” nei confronti di qualsiasi altro discorso, per esempio nei confronti del discorso dei “razionalisti”»⁷⁶ sottoposto a critica a causa della medesima pretesa?

III.4.3. I limiti della critica filosofica di Sokal e Bricmont all'irrazionalismo postmoderno

Poiché discutere in dettaglio i diversi problemi epistemologici sollevati da Sokal e Bricmont non è possibile in questa sede, mi limito a qualche osservazione sugli aspetti della loro posizione che mi sembrano meno convincenti.

In primo luogo: il relativismo conoscitivo contro cui polemizzano Sokal e Bricmont ha la sua origine non nelle scienze sociali, ma proprio in quella «filosofia scientifica» novecentesca che, attribuendosi il ruolo di *ancilla scientiae*, si era proposta in via programmatica di fiancheggiare, per così dire, epistemologicamente lo sviluppo delle scienze; è dalla crisi – dai limiti e dai problemi irrisolti – del programma neopositivistico che si generano le posizioni criticate in *Imposture intellettuali*, dal falsificazionismo di Popper all'anarchismo metodologico di Feyerabend. E tuttavia Sokal e Bricmont *non si soffermano affatto su questo nodo assolutamente decisivo*.

Per questo motivo la posizione centrale, e oggettivamente ambigua, di Popper negli sviluppi di questa crisi non è compresa dai Nostri,

⁷⁵ *Ibid.*, p. 76 e nota 81.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 84, 84-85; Sokal e Bricmont si riferiscono al saggio dei sociologi B. Barnes e D. Bloor, *Relativism, rationalism and the sociology of knowledge*, in *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1981.

che, da una parte, sottovalutano la differenza tra Popper e i postpopperiani, dall'altra e all'opposto, non ne colgono appieno la connessione. Al di là delle difficoltà che presenta il principio di falsificazione, la necessità di *demarcare la scienza* dalla non-scienza e la distinzione fra *genesi* e *validità* sono le due istanze decisive, condivise peraltro da Sokal e Bricmont, che consentono a Popper di criticare il neopositivismo e di mantenersi, nel contempo, fedele al razionalismo e critico nei confronti del relativismo conoscitivo. Proprio l'abbandono di queste due istanze forti (si pensi a Kuhn, o almeno alla sua più diffusa interpretazione, e a Feyerabend) costituisce il passo determinante verso la deriva relativistica e irrazionalistica. D'altra parte, la *connessione* tra Popper e i relativisti postpopperiani non sta nel principio di falsificazione in se stesso quanto piuttosto nell'impostazione filosofica generale che il principio sembra suggerire, ossia nella sua trasfigurazione in una concezione fallibilistica *globale*. Se è vero che Popper per suo conto non ha mai realmente compiuto questo passo, è altrettanto vero che egli ha sempre sostenuto l'impossibilità di giustificare in ultima istanza il razionalismo: a fondamento della scelta in favore della ragione c'è, secondo lui, soltanto una «*fede irrazionale nella ragione*»⁷⁷; ed è in questa opzione che va rinvenuto il nesso profondo tra Popper, da una parte, e i postpopperiani, dagli epistemologi relativisti ai filosofi postmoderni, dall'altra.

Un secondo limite di *Imposture intellettuali* sta nell'aver circoscritto eccessivamente il bersaglio polemico ai *filosofi* e, per giunta, ai filosofi postmoderni *francesi*. *Le medesime tesi sono però sostenute da numerosi filosofi postanalitici e postmoderni anglosassoni*, come Rorty, per esempio, che cita con approvazione alcuni degli «impostori intellettuali» criticati dai Nostri. Limitare in questo modo il bersaglio facilita l'attacco (e riduce l'ampiezza delle possibili reazioni), ma ha un effetto distorto. In tal modo si evita di porre una domanda fondamentale: *perché anche e proprio filosofi che sono gli eredi attuali della «filosofia scientifica» assumono in pieno le tesi postmoderne?* Che a questo esito sia approdata una tradizione filosofica che ha sem-

⁷⁷ K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, London 1966⁵; trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando, 1996, vol. II, p. 275.

pre avuto un rapporto in qualche modo conflittuale con la scienza, una tradizione che Sokal e Bricmont fanno risalire a Bergson (ancora un francese, facilmente criticabile per le sue affermazioni sulla teoria einsteiniana della relatività) sembra facile da capire; più difficile, invece, è spiegare perché allo stesso esito pervenga una tradizione filosofica che alla razionalità scientifica si è sempre richiamata in un continuo confronto epistemologico con le scienze esatte e della natura. Porsi questa domanda porterebbe in ogni caso a dubitare della solidità di questa tradizione, in particolare dei limiti e della consistenza del *razionalismo* da essa professato.

In terzo luogo: perché mai le estrapolazioni arbitrarie, le violazioni della logica, le vere e proprie insensatezze, documentate dai Nostri, sono tanto diffuse e riscuotono tanto credito accademico? Come mai in un'epoca in cui la scienza – o, più precisamente, la *tecnoscienza* – consegue i più grandi successi, si produce un accecamento della ragione al limite dell'insensatezza? Come può accadere che alla Sorbona venga seriamente discussa una tesi di astrologia? L'ampiezza della deriva irrazionalistica potrebbe almeno far sospettare una qualche *responsabilità anche della scienza e degli scienziati, che però non sono mai, nemmeno di sfuggita, oggetto delle critiche di Sokal e Bricmont*. Eppure ci sarebbero buoni indizi per sostenere che l'irrazionalismo è oggi presente *anche* all'interno della scienza e che la crisi della ragione coinvolge *anche* gli scienziati. È stato uno scienziato come Lucio Russo ad osservare che la tendenziale scomparsa nell'insegnamento del metodo dimostrativo e la dissoluzione della distinzione tra concetti teorici ed oggetti reali sta producendo impressionanti *effetti irrazionalistici in ambito scientifico*:

Nei corsi di fisica lo studente (che non conosce più le basi sperimentali dell'eliocentrismo e della teoria atomica, accettati sulla sola base del principio di autorità) viene assuefatto ad una complessa e misteriosa mitologia, con orbitali che si ibridano tra di loro, sfuggenti quark, voraci e inquietanti buchi neri e un Bing Bang creatore: tutti oggetti introdotti in teorie che gli sono totalmente ignote e che non hanno alcuna relazione comprensibile con fenomeni a lui accessibili. Il metodo «scientifico» così trasmesso consiste nell'accettazione passiva del mistero e delle contraddizioni e nella rinuncia a spiegazioni razionali della realtà. [...]

L'irrazionalismo si diffonde sempre più anche fra gli scienziati. La concezione di una successione di nascite e di morti di universi (evidentemente reciprocamente inconoscibili) è stata sostenuta da un premio Nobel per la fisica [...] L'idea che il nostro Universo possa essere il prodotto dell'attività razionale di un normale individuo appartenente a un altro Universo, idea sorta dalla contaminazione di elementi religiosi e fantastici e sfruttata in tanti racconti di fantascienza, è stata fatta propria dall'astrofisico Edward Harrison. La speranza che i buchi neri possano costituire una sorta di passaggio tra due diversi punti dello spazio-tempo (oppure, per chi lo preferisce, tra universi paralleli) è nata anch'essa nella fantascienza popolare, ma sembra oggi assorbita anche da alcuni cosmologi. Il premio Nobel per la chimica Kary Mullis ha pensato di usare la sua tecnica di duplicazione del DNA per produrre a ritmo industriale reliquie di divi defunti⁷⁸.

III.5. Il problema di fondo: la legittimazione del razionalismo

Il silenzio di Sokal e Bricmont sulle tendenze irrazionalistiche presenti *all'interno* della scienza attuale non è espressione di un atteggiamento difensivo nei confronti della corporazione degli scienziati, ma rivela piuttosto un'insufficiente consapevolezza della vastità e diffusione del fenomeno analizzato e soprattutto l'incomprensione di quello che mi sembra essere il problema di fondo: la *legittimazione del razionalismo*, il problema di dare una *risposta razionale* alla domanda «*perché essere razionali?*».

L'eliminazione di questa domanda – la vanificazione del problema della legittimazione del razionalismo, ignorato o dichiarato irrisolvibile in linea di principio, se non addirittura insensato – caratterizza tutta la «filosofia scientifica», i suoi sviluppi successivi, analitici e postanalitici, e l'epistemologia del XX secolo; ed è qui che il postmoderno affonda le sue radici. Di questo è pienamente consapevole un postmoderno di matrice analitica come Rorty che considera giustamente convergenti le due tendenze filosofiche contemporanee, in apparenza opposte, che fanno capo rispettivamente a Wittgenstein («filosofia scien-

⁷⁸ L. Russo, *La rivoluzione dimenticata*, Milano, Feltrinelli, 2001, pp. 431, 432.

tifica», analitica e postanalitica) e a Heidegger (filosofie dell'esistenza, ermeneutica). Questa convergenza ha portato a un risultato che Rorty considera definitivamente acquisito: nessuna delle nostre credenze è indipendente dalla nostra prospettiva, nessuna di esse «rappresenta» il mondo in modo più «oggettivo» di altre;

[...] gli antirappresentazionalisti [come Rorty; NdA] non ravvisano senso alcuno nel dire che la fisica è più indipendente dalle nostre peculiarità umane rispetto all'astrologia o alla critica letteraria. Per costoro varie aeree della cultura rispondono a differenti bisogni umani, ma non vi è alcun modo di ergersi al di sopra di essi e di osservare che alcuni di questi bisogni (per esempio, il nostro bisogno di predire ciò che accadrà in varie circostanze, il nostro bisogno di modi semplici ed eleganti di salvare i fenomeni) vengano soddisfatti rilevando «l'identità e differenza oggettive riscontrabili in natura», laddove altri vengono soddisfatti creando [...] «oggetti eterogenei, indebitamente suddivisi e mal demarcati»⁷⁹.

La scelta tra credenze diverse può dipendere quindi solo da un criterio pragmatista ossia da una mera «valutazione del successo», della maggiore o minore utilità di una certa credenza rispetto ad un'altra⁸⁰.

È abbastanza evidente che per confutare il relativismo conoscitivo in formulazioni come quelle di Rorty e di altri antirappresentazionalisti (per esempio, Davidson), le considerazioni critiche di Sokal e Bricmont, pur fondate e importanti, sono ancora *insufficienti*: in esse infatti non entra mai in gioco il problema cruciale della legittimazione del razionalismo, che viene anzi, per così dire, aggirato in due modi.

Il primo modo per non affrontarlo consiste nell'appellarsi al senso comune e soprattutto alla pratica scientifica concreta, che del senso co-

⁷⁹ R. Rorty, *Scritti filosofici*, vol. I cit., p. 12; analogamente si esprime Davidson: «è impossibile che qualcuno possa assumere una posizione di vantaggio che gli consenta di confrontare schemi concettuali diversi (per esempio, quelli dell'astrologo e dell'astrofisico) liberandosi temporaneamente dal proprio» (cit. da Rorty, *ibid.*, p. 10). La concezione antirappresentazionalista, fondata sulla critica alla nozione di rappresentazione e alla connessa distinzione rappresentazione/realtà, è esposta da Rorty in *Lo specchio della natura* cit.

⁸⁰ *Scritti filosofici*, vol. I cit., p. 9.

mune può considerarsi in qualche modo il prolungamento sistematico⁸¹. Le argomentazioni di Sokal e Bricmont sono senz'altro consistenti, soprattutto in quanto mettono in evidenza i presupposti impliciti, gnoseologici e ontologici, che stanno *necessariamente* alla base del concreto lavoro di ricerca degli scienziati. Su un piano filosofico più generale la loro insufficienza è tuttavia palese: il senso comune infatti non può valere come istanza ultima non bisognosa di giustificazione, ma va, a sua volta, giustificato *filosoficamente*. Bisogna insomma essere in grado di fornire i motivi *razionali* per cui si ritiene affidabile il complesso di credenze intuitive (peraltro storicamente variabile) da cui è formato il senso comune, e di spiegare altresì quale rapporto sussista tra queste credenze *intuitive* e le teorie scientifiche che sono spesso, anche se non sempre, *controintuitive*. E questa esigenza di giustificazione *filosofica* vale naturalmente anche per i presupposti gnoseologici e ontologici che stanno a fondamento del lavoro scientifico e sui quali gli scienziati, *in quanto scienziati*, non hanno in genere bisogno di riflettere.

Sokal e Bricmont dichiarano la loro opzione filosofica, collocandosi su una posizione che potremmo chiamare «empirismo critico» o scetticismo moderato à la Hume e Russell, non a caso frequentemente menzionati. E questo è il secondo modo che consente ai Nostri di aggirare il problema della legittimazione del razionalismo. Così, per sfuggire alle conseguenze scettiche radicali del relativismo conoscitivo, essi formulano la regola «*non mescolare scetticismo specifico e scetticismo radicale*»: il primo consiste nelle critiche specifiche e argomentate a una teoria scientifica particolare, che possono essere accettate o respinte, ma che sono sempre interessanti; il secondo nei «dubbi radicali sulla logica o sulla possibilità di conoscere il mondo tramite l'esperienza», dubbi che non possono essere respinti, ma che sono poco interessanti proprio per il loro carattere generale⁸². Si tratta della riproposi-

⁸¹ A. Sokal - J. Bricmont, *op. cit.*, p. 57: «Pour nous, la démarche scientifique n'est pas radicalement différente de l'attitude rationnelle dans la vie courante ou dans d'autres domaines de la connaissance humaine». I limiti della posizione filosofica di Sokal e Bricmont sono stati evidenziati in modo assai critico da Marcello Cini (*Errori di fatto*, «il manifesto» del 30 maggio 1999) in una prospettiva che peraltro differisce sostanzialmente da quella qui adottata.

⁸² *Ibid.*, p. 191.

⁸³ Cfr. *A Treatise of Human Nature*, Oxford at the Clarendon Press, 1992, pp. 183, 187, 218, 273.

zione della distinzione di Hume tra «scetticismo totale» e «scetticismo moderato», senza peraltro la profonda consapevolezza humana dei gravi problemi filosofici posti da tale distinzione⁸³. In ogni caso «i dubbi radicali sulla logica e sulla possibilità di conoscere il mondo tramite l'esperienza» possono essere poco interessanti in relazione al lavoro specifico di ricerca svolto dagli scienziati, ma sono invece molto interessanti, se ci si propone, come Sokal e Bricmont, di confutare il relativismo conoscitivo da essi posto all'origine delle «imposture intellettuali» postmoderne. Se i dubbi che lo scetticismo radicale avanza contro la logica e la razionalità sono inconfutabili, non resta che riproporre l'appello, a sua volta razionalmente ingiustificabile, al senso comune. Ma ciò significa riconoscere che «la ragione è del tutto incapace di fugare le nubi» dello scetticismo⁸⁴. E questo, per chi si proponeva di confutare alla radice l'irrazionalismo postmoderno, non sembra un gran risultato.

Confutare in modo consistente l'irrazionalismo equivale ad affrontare il problema della legittimazione del razionalismo ossia chiedersi, come ha ben visto W. Warren Bartley, un profondo filosofo americano di matrice analitica, «quali siano i limiti della razionalità quando è in questione la decisione tra il modo di vita razionalista e qualche altro modo di vita. Anche il razionalista deve forse cominciare con un impegno irrazionale [...]» o invece è in grado di mostrare che è possibile scegliere tra razionalismo e irrazionalismo in modo non arbitrario? Mi sembra, con Bartley, che «questo problema sia più fondamentale di quello che è stato definito il «problema centrale della conoscenza», vale a dire la demarcazione della scienza dalla non scienza»⁸⁵, sul quale Sokal e Bricmont hanno concentrato la loro attenzione.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 269.

⁸⁵ W. W. Bartley III, *The Retreat to Commitment*, La Salle, Illinois, 1962, 1984²; trad. it. *Ecologia della razionalità*, Roma, Armando, 1990, pp. 116, 123 (ho analizzato la posizione di Bartley nel saggio *Perché essere razionali? Il problema della legittimazione del razionalismo* in «Koiné», a. X, n. 1, gennaio 2003).