

ANFIBOLIE DELLA POSTMODERNITÀ:
SCAMBIO DELLE EQUIVALENZE O TOPICA ERMENEUTICA

Gaetano Chiurazzi

1. *Premessa*

Della postmodernità, come della modernità, si sono date diverse e divergenti interpretazioni, spesso confondendo la diagnosi con la terapia. Queste interpretazioni, tuttavia, dipendono dal modo in cui, a sua volta, viene concepita la modernità. Da una parte, infatti, si insiste sul fatto che la modernità è l'epoca della crescita delle differenze (sociali, politiche, economiche), delle distinzioni gerarchiche, e quindi del dominio, dell'accumulazione capitalistica e del progresso; dall'altra si insiste invece sul fatto che la modernità è l'epoca degli universalismi, dei discorsi generalizzanti, dei metaracconti, della ricerca dell'identità a scapito della differenza. Si tratta, indubbiamente, di due visioni entrambe plausibili della modernità – da cui conseguono due divergenti versioni della postmodernità – che ne sottolineano la dialettica interna. Perché qui si tratta appunto di una dialettica, sebbene non nel senso hegeliano, come nel caso della *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno, ma in quello kantiano del termine. Su questo punto tornerò nella conclusione di questo intervento: quel che è primariamente necessario è, per ora, cercare di analizzare più da vicino i termini di questa dialettica.

2. *Il simulacro*

Una delle immagini più potenti della modernità è quella del progresso: essa è ben simboleggiata dalla raffigurazione presente sulla cattedrale di Chartres, in Francia, in cui gli evangelisti Giovanni e Marco stanno sulle spalle, rispettivamente, dei profeti Ezechiele e Daniele. Questa raffigurazione è considerata un simbolo del rapporto tra Vecchio e Nuovo Testamento e contiene in sé i germi di una filosofia della storia che ha trovato espressione in un'altra simbologia, attribuita a Bernardo di Chartres (XII secolo), più profana e secolarizzata, quella del *nanus positus super humeros gigantis*, il nano posto sulle spalle dei giganti. Simbolo del

rapporto tra Vecchio e Nuovo Testamento, questa rappresentazione è diventata immagine del rapporto storico tra antichi e moderni. I moderni (termine che nella sua etimologia indica coloro che “sono recenti”, che vivono “adesso”), benché forse culturalmente più piccoli degli antichi, stando sulle loro spalle riescono a guardare più lontano. Questa immagine esprime in maniera molto efficace quella concezione cumulativa e progressiva della storia che è tipica della modernità: la storia non è un processo di declino ma di accumulazione che rende possibile “guardare più lontano”, cioè scoprire nuove cose, fare nuove esperienze e accedere a nuovi mondi. Questa idea è uno degli assi portanti della modernità. Nelle sue conseguenze estreme comporta un vero e proprio culto della novità, al punto che, come ha scritto Gianni Vattimo, la modernità si risolve nella identificazione dell’essere con il *novum*. Il progresso è produzione di novità, e la novità assume un primato assiologico tale da soppiantare continuamente tutto ciò che la precede, con un processo di rottura che si risolve nell’impossibilità di costruire e definire una continuità. Il moderno è l’epoca delle discontinuità, è segnato dalla logica della differenza e della rottura.

Si comprende così come, per converso, la postmodernità possa essere identificata invece con la cancellazione delle differenze, con l’appiattimento e l’annullamento della distanza. Tale è ad esempio la descrizione che ne dà Fredric Jameson nel suo libro *Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*. Jameson individua l’elemento unificante della cultura postmoderna nella cancellazione della distanza storica (tra passato e presente), semiologica (tra segno e significato), critica (tra cultura e mercato). Nella postmodernità, tutto implode su se stesso, ogni differenza collassa dando luogo a una condizione schizofrenica, in cui non è più possibile stabilire delle differenze precise, tutto è allo stesso tempo passato e presente, significante e significato, tutto è culturale e tutto è industria.

Su questa linea si colloca anche la diagnosi di Baudrillard della condizione postmoderna, essendone anzi una delle più lucide e spietate. Essa parte dalla considerazione che l’epoca postmoderna è caratterizzata da una totale autonomizzazione dell’ordine dei segni – del simbolico – rispetto all’ordine dei significati, cioè rispetto ai valori, autonomizzazione che comporta la cancellazione della differenza tra immagine e realtà, segno e significato, valore di scambio e valore d’uso, a favore della permanenza di un codice fatto di soli simulacri, immagini ormai orfane del loro riferimento extrasimbolico, che vengono scambiati in un gioco vorticoso

e puramente virtuale (dove la realtà è ormai completamente sostituita dalla virtualità, dove anzi la virtualità è la realtà).

Questa idea suppone una descrizione della modernità come epoca che vede la nascita della produzione industriale, strettamente collegata alla glorificazione del *novum* e al mito del progresso, e cioè come epoca della differenziazione. Nel suo sviluppo concreto, ovvero con l'uscita dall'economia legata alla terra e l'ingresso nella mobile economia mercantile, la modernità ha contribuito secondo Baudrillard a scardinare il paradigma economico dell'equivalenza che regolava le economie pre-capitalistiche, dominate dalla logica del dono e del contro-dono: il capitalismo, in particolare, ha aperto l'epoca della crescita cumulativa, della capitalizzazione, così favorendo l'avvento di una filosofia della storia in termini progressivi.

La logica di questa nuova epoca è una logica della disequivalenza cumulativa: quella, appunto, del capitale. Di conseguenza, anche l'etica moderna è dominata da un simile principio di disequivalenza: è l'etica del profitto, dell'interesse, della produzione, cioè del lavoro in quanto fonte, come dice Marx, del plusvalore. La postmodernità può essere intesa come un ritorno al paradigma premoderno delle equivalenze nell'ordine del simulacro, che nella modernità è ancora subordinato a un principio differenziale: quello ad esempio che lega l'immagine al reale, di cui è imitazione, ma rispetto al quale denuncia ancora la propria differenza (è questo l'ordine del simulacro come *contraffazione*, che domina l'epoca dal Rinascimento alla rivoluzione industriale); o quello che lega lo scambio delle merci al valore d'uso, facendo dell'utilità il metro universale di giudizio (è questa l'epoca della *produzione*, l'epoca industriale caratterizzata dalla produzione seriale, e cioè dall'impossibilità di distinguere ormai, nell'ordine dei prodotti, l'originale dalla copia).

Nel mondo contemporaneo, invece, si registra ormai una totale autonomizzazione della sfera dello scambio, fino a cancellare qualsiasi misura comune o qualsiasi riferimento, ovvero qualsiasi "valore" in generale: perché il valore è ciò che introduce e produce delle differenze, che fonda un sistema differenziale.

In tal modo, l'economia postmoderna diventa un sistema di scambio assoluto, di equivalenze completamente emancipate da qualsiasi misura extrasimbolica, un sistema, cioè, di simulacri, di scambio puramente simbolico. Esiste lo scambio, senza che nulla si scambii. Il simbolo è una *x* a cui non è associato mai alcun valore, alcun significato, alcun reale. Ne sia esempio la storia di quel simbolo del tutto peculiare che è il denaro. Nell'epoca capitalistica moderna il denaro

era un segno che rimandava a una misura fondativa del valore di scambio: il valore d'uso. Con la disconnessione della sfera dello scambio da quella del valore d'uso il denaro «non è più un medium, un mezzo di circolazione delle merci, è la *circolazione stessa*, vale a dire la forma realizzata del sistema nella sua vorticoso astrazione»¹. La forma estrema di questa trasformazione del denaro da medium a merce dello scambio è la sua totale autonomia e autoreferenzialità: il denaro si scambia con se stesso e non ha più alcun controvalore estrinseco: «[l]iberato dallo stesso mercato, diventa un simulacro autonomo, alleggerito di qualsiasi messaggio e di qualsiasi significato di scambio, divenuto esso stesso messaggio e scambiandosi con se stesso. Esso non è più allora una merce, poiché non ha più in sé né valore d'uso né valore di scambio. Non è più equivalente generale, cioè ancora astrazione mediatrice del mercato. Esso è ciò che circola più rapidamente di tutto il resto, e senza misura comune con il resto»². Nello scambio simbolico si realizza lo scambio dei segni tra di loro senza che si scambino più alcunché di reale, cioè di extrasimbolico. Il denaro diventa il simbolo del simbolico perché realizza lo scambio per lo scambio.

3. *Contro (il) dono, ovvero l'equivalenza*

Il valore è dunque in generale quel che consente di *azzerare* uno scambio, di ricondurlo a un'equazione, come accade ad esempio nell'equazione " $x + 2 = 10$ ", che è azzerata dando alla x il valore "8", e quindi di *controbilanciare* l'istanza di partenza, il *dato*, istanza che conduce il gioco e che quindi rappresenta il potere. Nella originaria asimmetria del dato sta dunque l'origine di ogni potere. Dal punto di vista economico, questo si traduce secondo Baudrillard nell'idea che il dono sia esattamente quel che, in un sistema di scambio, produce l'instaurazione di una non-equivalenza, e quindi del potere. «Contro tutta l'ideologia del dono, ideologia umanistica, libertaria o cristiana», scrive Baudrillard, «bisogna sottolineare: il dono è la fonte e l'essenza stessa del potere. Solo il contro-dono abolisce il potere – reversibilità dello scambio simbolico»³. A questa legge ubbidivano le economie primitive e precapitalistiche, cosa che Baudrillard afferma contestando l'idea, che sembrava avvalorata dal famoso *Saggio sul dono* di Marcel Mauss, per cui esse sarebbero fundamentalmente economie del dono, regolate dal

¹ J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976; tr. it. di G. Mancuso, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. 36.

² *Ibid.*

³ *Ivi*, nota n. 23 a p. 60.

principio della gratuità senza scambio o contraccambio, certo *alternativo* a quello della legge del valore dell'economia politica capitalistica. Ma questa, secondo Baudrillard, è una mistificazione, perché «il processo simbolico primitivo non conosce la gratuità del dono, non conosce che la sfida e la reversione degli scambi»⁴, vale a dire una forma sociale in cui non c'è dominio. L'idea del dono senza contropartita è infatti la legge stessa del dominio, perché solo lì dove è possibile accumulare valore è possibile introdurre nel mercato un eccesso che appare come “dono”. L'economia capitalistica sarebbe quindi un'economia del dono senza contraccambio, senza possibilità di riequilibrio, e perciò un'economia di dominio. Nel momento però in cui l'autonomizzazione del valore giunge a trasformare lo scambio in scambio di simulacri e in cui la presa del potere si realizza come esercizio unilaterale del dono, la questione politica ed etica diventa: qual è la contropartita adeguata, il valore capace di annullare e di riequilibrare un tale dominio?

La risposta di Baudrillard è radicale: solo la morte può azzerare il sistema. «*Sfidare il sistema con un dono al quale non possa rispondere, se non con la propria morte e il proprio crollo*»⁵. La lotta – se così si può chiamarla – che coinvolge l'economia politica è allora una lotta che riproduce quella da cui il sistema del dominio, cioè il sistema capitalistico, ha avuto origine: quella della figura hegeliana del padrone e del servo.

L'incontro fra due autocoscienze è per Hegel l'inizio di una lotta per la vita e per la morte, in quanto entrambe cercano di sottomettere l'altra a sé, essendo l'autocoscienza intrinsecamente “appropriazione” dell'altro, appetito. Ma in questa lotta si registra una divisione, tra chi per paura resta attaccato alla vita biologica, è cioè guidato da un istinto di *conservazione*, e chi invece mette completamente in gioco se stesso. Il primo diventa così coscienza dipendente, perché nella lotta con un'altra autocoscienza ha avuto paura della morte e quindi ha avuto paura di portare fino in fondo la sfida all'annullamento reciproco. Il prezzo da pagare per essere *conservato* in vita, scrive Baudrillard, è l'asservimento, il divenire *servus*: egli è costretto a trasformare in salario la propria morte, e cioè a trasformarsi in forza-lavoro, in forza produttiva. È trattenendo la propria morte che egli dà inizio alla disegualanza capitalistica: perché «la possibilità stessa dell'equivalenza quantitativa presuppone la morte»⁶. Quel che dunque appare

⁴ Ivi, nota 19 a p. 52.

⁵ Ivi, p. 53.

⁶ Ivi, p. 55.

nella figura hegeliana del padrone e del servo è la logica della produzione: o meglio, è questo che essa dà a vedere come suo presupposto e suo esito, mostrando del resto come la possibilità della produzione si fondi sulla dilazione della morte, sul suo differimento.

Nella figura del padrone e del servo sono quindi all'opera due economie: quella *fisica* della conservazione dell'energia e del suo annullamento simmetrico nel gioco di forze e controforze, azioni e reazioni, dono e contro-dono, e quella *culturale* del lavoro, basato invece su una differenza di energia, su uno squilibrio. La nascita dell'asservimento coincide con la nascita della cultura, e cioè della *Bildung*, del processo formativo: la cultura è agricoltura, coltivazione, differimento della distruzione, e cioè della morte, e quindi lavoro. Il lavoro è morte differita, una morte lenta. Pertanto il potere del signore, secondo Baudrillard, si qualifica non già come potere di mettere a morte, come normalmente si ritiene, ma come potere di sospendere la morte, di lasciare in vita, di condannare alla vita. In quanto mantiene in vita il servo, trasformandolo in forza-lavoro, *dandogli* lavoro (Baudrillard osserva come in tedesco, ad esempio, ma anche in italiano, il proprietario di una industria è *Arbeitsgeber*, datore di lavoro), il signore è padrone, ovvero istanza di dominio. Nella società contemporanea, per meglio asservire, il potere dona sempre di più, frustrando la possibilità del contraccambio.

L'essenza del potere è dunque quella di dar luogo a un'economia di accumulo e di non restituzione, un'economia del dono senza contro-dono. Di conseguenza, l'unica possibilità di abolire il potere è quella di ripristinare l'equivalenza, ovvero, per il servo o il lavoratore votato alla produzione capitalistica, di rendere la propria vita. «Solo la resa di questa vita, la ritorsione con la morte immediata della morte differita, costituisce una risposta radicale, e l'unica possibilità di abolire il potere»⁷. Il processo di serializzazione dei prodotti ha come contropartita la "morte" o il "suicidio" del soggetto, unico contrappeso all'ordine dei simulacri nel loro incontrastato dominio sovrastrutturale.

4. *L'immagine*

Laddove c'è differenza, c'è potere: è questo l'assioma etico-politico di Baudrillard. Che indubbiamente va in radicale controtendenza rispetto ad altre interpretazioni della postmodernità, tese piuttosto a rivalutare la differenza come principio di emancipazione, di

⁷ Ivi, p. 56.

liberazione, di opposizione nei confronti del potere, visto piuttosto come istanza di omologazione. Baudrillard opera una lettura completamente diversa della modernità rispetto ad altri autori postmoderni: la modernità è l'era della differenza, cioè della produzione capitalistica e capitalizzante, il regno dell'economia politica come scontro di valori e di forze.

Altre letture della modernità vi vedono invece un primato dell'identità e dell'omologazione, favorito dalla tendenza alla matematizzazione della realtà propria del metodo scientifico, poiché nella matematizzazione prevale la formalizzazione, e dunque la sostituibilità degli oggetti, considerati tutti identici in seguito allo svuotamento del loro contenuto qualitativo e rappresentati da variabili legate tra loro da rapporti puramente funzionali. Esattamente su questo aspetto della modernità si innesta la radicalizzazione postmoderna che porta alla digitalizzazione del reale e alla sua simulazione nel mondo del virtuale, che per Baudrillard apre all'ordine del simulacro compiuto. Ovviamente, la formalizzazione obbedisce a un principio che connota la ragione stessa, quello dell'universalità, che opera nella modernità a vari livelli, da quello epistemologico a quello politico.

L'universalismo politico consiste nell'idea che, al di là delle differenze religiose, sociali e culturali, tutti gli uomini sono uguali e quindi hanno gli stessi diritti, avendo un'unica natura comune, definita dal possesso della ragione. Nella modernità l'ideale universalistico medievale, anziché scomparire semplicemente sotto la spinta dei particolarismi politici e religiosi, si spoglia piuttosto, per così dire, di *contenuti* determinati per diventare più *formale*. Le varie carte dei diritti (a cominciare da quella promulgata nella Rivoluzione francese) affermano così l'uguaglianza di tutti gli uomini, indipendentemente dalla loro condizione sociale o culturale, dalla loro nazionalità e dai particolarismi culturali. L'universalismo perseguito dalla modernità non si ferma comunque alla mera dichiarazione dell'uguaglianza di tutti gli uomini nei loro comuni diritti, ma implica anche il tentativo, perseguito attraverso rivoluzioni politiche e culturali che hanno lasciato il segno nella nostra storia, di rimuovere gli ostacoli che non consentono di dare concretezza a questi diritti.

Com'è noto, la condizione postmoderna, secondo l'espressione di Lyotard, consiste nella consapevolezza della fine di questo sogno universalistico, che pretendeva di legittimarsi attraverso metanarrazioni. Gli eventi catastrofici della tarda modernità (i vari totalitarismi, le guerre mondiali) non sono secondo Lyotard meri incidenti di percorso ma esiti coerenti di questa ricerca dell'universalità che porta necessariamente a una esclusione del diverso, del

differente. Di conseguenza, la postmodernità consiste nel venire in primo piano della differenze, possiamo dire in una vera e propria esplosione delle differenze, che si manifesta attraverso rivendicazioni e movimenti di emancipazione delle minoranze culturali, economiche e politiche. Al punto che nella postmodernità, come ha scritto Gianni Vattimo, si afferma il principio secondo cui «il massimo dell'uguaglianza è la possibilità di essere diversi»⁸.

Secondo *questa* concezione il principio regolatore della postmodernità non è quindi l'equivalenza o l'indifferenza, ma la differenza, e anzi il moltiplicarsi delle differenze. Mi riferisco qui in particolar modo a Gianni Vattimo, e in generale a gran parte dell'ermeneutica filosofica contemporanea. Un tale principio di differenziazione si ritrova infatti già in Gadamer: al principio della *simulazione* (del rendere *simili*) che secondo Baudrillard regola l'ordine del simulacro proprio della società postmoderna, può quindi essere opposto, da una parte quello gadameriano dell'*imitazione*, e dall'altra quello vattimiano dell'*interpretazione*.

Entrambi questi concetti comportano una presa di distanza dalla logica dell'equivalenza o dell'identità. In *Verità e metodo* Gadamer introduce il concetto di "immagine" nell'ambito della sua proposta di una ontologia dell'opera d'arte. Il concetto di *mimesis* non deve essere considerato dal punto di vista dell'identità formale o esteriore rispetto a un modello: ciò che nella mimesi entra in rapporto con qualcos'altro, con il quale stabilisce un rapporto di "identità", è qualcosa di più profondo ed essenziale, è un contenuto che viene *riconosciuto*: «il senso conoscitivo della *mimesis* è il riconoscimento»⁹. Il riconoscimento rappresenta il nucleo centrale del concetto gadameriano di mimesi, di cui Gadamer non nasconde l'origine platonica, il suo radicarsi in un «idealismo dell'essenza»¹⁰. Tuttavia Platone è rimasto vittima del concetto puramente *fenomenico* della mimesi, condannandola in base a un esteriore criterio di identità o di adeguazione tra il modello e la sua rappresentazione mimetica, con la conseguenza di relegare al terzo posto, nella scala gerarchica della verità, l'imitazione e l'arte che di essa si serve. Gadamer invece porta decisamente in primo piano la dimensione essenziale dell'imitazione: in essa non si tratta di rappresentare qualcosa così come esteriormente appare, il che palesemente produrrebbe un inevitabile scarto e una incolmabile inadeguatezza, ma di

⁸ G. Vattimo, *La tolerancia, principio fundamental de la sociedad postmoderna*, intervista a *El Diario Vasco*, domenica 22 gennaio 1989, p. 83.

⁹ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960: tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Vattimo, Milano, Bompiani, 1983, p. 145 (Parte prima, Cap. II, 1, b).

¹⁰ Ivi, p. 146.

rappresentarlo nella sua *essenza*. L'artista che ad esempio fa un ritratto non riproduce semplicemente, "obiettivamente", come in una fotografia (diremmo: tramite l'asetticità dell'*obiettivo*), il volto di una persona, ma enfatizza alcuni aspetti tralasciandone altri, opera delle scelte: sono queste scelte a fare di un ritratto un'opera d'arte e di una imitazione qualcosa che non riproduce semplicemente qualcos'altro, secondo un rapporto di equivalenza astratta, ma che va alla sua essenza e che anzi, così facendo, dice e rivela qualcosa di più, qualcosa che non si vedeva nella sua semplice apparenza. In questo modo Gadamer giunge addirittura a invertire il giudizio platonico sull'immagine: l'immagine non dice qualcosa di meno, ma qualcosa di più del reale. Questo qualcosa di più è la sua *verità*: «Il rapporto mimetico originario [...] non implica dunque soltanto che il rappresentato è presente in esso, ma che esso viene in luce in modo più autentico e proprio. Imitazione e rappresentazione non sono soltanto ripetizione e copia, ma conoscenza dell'essenza»¹¹.

Nell'immagine quindi c'è qualcosa di più che nell'originale: c'è la sua verità. Se l'immagine si differenzia dall'originale, è perché lo presenta in un'altra forma, rispetto alla quale la realtà si dà come il "non trasmutato". È questa l'idea gadameriana dell'arte come *trasmutazione in forma*, presentazione del reale nella sua verità, e dunque *incremento d'essere*.

Questa rivalutazione di un momento di differenzialità *ontologica* nell'opera d'arte è quel che Gadamer contrappone alla differenziazione estetica, cioè alla tendenza, propria della coscienza estetica moderna, di differenziare le opere d'arte in base alla sola qualità "estetica", prescindendo da ogni riferimento a momenti extraestetici quali lo scopo, la funzione, i significati e i contenuti. Questa operazione di astrazione è non a caso simile all'operazione di costituzione del simulacro nella concezione di Baudrillard: cosicché Baudrillard ha potuto parlare di una "estetizzazione" del mondo contemporaneo, a sottolineare la pervasività dell'estetico che è allo stesso tempo la sua morte, proprio perché alla fine nel regno delle equivalenze non ha di fatto più senso operare una qualsivoglia differenza. Viceversa, è proprio rivalutando la differenza – espressione quasi tautologica, perché la posizione di una differenza è intrinsecamente la posizione di un termine di confronto, cioè di un "valore", qualcosa che *fa* differenza – che l'ermeneutica rivendica il carattere non meramente estetistico ma veritativo dell'opera d'arte.

¹¹ Ivi, p. 147.

L'immagine come momento di una trasmutazione del reale che si traduce in un incremento d'essere costituisce il *Leitmotiv* di tutta l'ermeneutica gadameriana: su questa idea si fonda la concezione del linguaggio che Gadamer espone nella Terza parte di *Verità e metodo*, secondo cui la parola non ha una funzione meramente strumentale o rappresentativa ma è *immagine*, ovvero trasmutazione in forma. E su questa stessa lunghezza d'onda si muove la concezione gadameriana dell'interpretazione, la quale è incremento d'essere: la rivalutazione dell'*applicatio*, cioè del momento applicativo, pratico, all'interno della teoria dell'interpretazione tende appunto a sottolineare il fatto che l'interpretazione non si pone nei confronti dell'interpretato come la copia rispetto al modello, di cui sarebbe la riproduzione fedele e adeguata, ma come qualcosa che arricchisce il modello. Il riferimento ad Aristotele in questo contesto è significativo, perché mostra la differenza tra la concezione platonica della mimesi e quella gadameriana, mediata dalla filosofia pratica aristotelica: se per Platone la realizzazione, che è copia dell'idea, costituiva un momento di decremento d'essere, per Aristotele l'attuazione del bene non ne è una diminuzione ma un ulteriore arricchimento, un *perfezionamento*. La filosofia pratica assume così una funzione centrale all'interno dell'ermeneutica filosofica: interpretare è *fare*, e questo non è una manchevolezza rispetto alla dimensione ideale, non sensibile, rispetto cioè alla teoria, ma è invece ciò che dà concretezza e compiutezza, *determinatezza*, alla comprensione: non a caso Heidegger vedeva già anche nel semplice uso di un martello un'attività interpretativa.

5. *L'interpretazione*

È chiaro come questa teoria dell'interpretazione, e dell'immagine, non sia una teoria dell'equivalenza: l'interpretazione è qualcosa *di più* rispetto a ciò che è interpretato, che si aggiunge cumulativamente alla storia delle sue altre interpretazioni venendo a creare quella sostanzialità vivente che Gadamer chiama "classico": classico è ciò che è riconosciuto e continua ad essere riconosciuto attraverso tutte le sue interpretazioni, cioè attraverso tutte le sue immagini. Lo schema è chiaramente hegeliano: l'idea di una cumulatività storica mediante un processo di *Aufhebung*, concetto che Gadamer del resto esplicitamente riprende.

Questa idea progressiva e cumulativa è invece contestata nella teoria dell'interpretazione di Gianni Vattimo, perché ancora legata a uno degli aspetti politicamente più discutibili della modernità, quello dell'accumulazione capitalistica, del senso come del denaro. Per Vattimo

l'interpretazione non è qualcosa che accresce l'interpretato ma qualcosa che lo diminuisce. In questo senso essa opera un indebolimento della sua violenza fondativa proprio presentandone una diversificazione, differenziandolo, dicendolo diversamente. Contro Baudrillard, dunque, la differenza non è motivo di dominio ma di riduzione del dominio e della violenza. Si capisce così come a Vattimo l'interpretazione appaia come la modalità fondamentale della società postmoderna, al punto che la condizione postmoderna potrebbe essere intesa come una "condizione interpretativa". La società postmoderna, nella sua caotica differenziazione, costituisce l'antitesi del modello premoderno – greco e hegeliano – della società organica: una società cioè fortemente identitaria. La società postmoderna evita invece il rischio di una omologazione conformistica grazie al moltiplicarsi delle differenze e alla loro irriducibilità a uno statuto comune. Essa è la società di una comunicazione generalizzata che è perciò intrinsecamente molto differenziata: la vera emancipazione non consiste nella realizzazione di una astratta identità o uguaglianza tra gli uomini, secondo l'ideale della modernità, ma nella rivalutazione e "liberazione" delle loro differenze, cioè nella possibilità di affermare fino in fondo la propria diversità e al tempo stesso di tollerare la diversità altrui.

Questa differenziazione è tanto più evidente e incontrollabile per il fatto che il mondo occidentale ormai non può più pensarsi come il "centro" della storia: sulla scena mondiale, grazie alla diffusione dei mezzi di comunicazione telematici e informatici, affiorano nuovi soggetti e nuovi centri di storia. Questo è il contributo "positivo" offerto dalle scienze umane (cioè da quelle discipline che si occupano dell'uomo e non della natura: psicologia, sociologia, antropologia, ma anche storia e filosofia) al processo di emancipazione della modernità: secondo vie, quindi, che non consistono tanto nella realizzazione di un modello *utopistico*, "razionale", di società, ma nella "relativizzazione" del proprio mondo a favore di una visione pluralistica, e quindi più tollerante e aperta. Scrive infatti Vattimo: «lo sviluppo intenso delle scienze umane e l'intensificarsi della comunicazione sociale non sembrano produrre un accrescimento della autotrasparenza della società, ma anzi paiono funzionare in senso opposto»¹².

Come per Lyotard, dunque, anche per Vattimo la modernità viene "smentita" dalla storia dell'uomo, e quel che succede sul piano politico acquista significato "filosofico": alla perdita

¹² G. Vattimo, *Scienze umane e società della comunicazione*, in *La società trasparente*, Milano, Garzanti, 1989, p. 35.

di un centro della storia mondiale corrisponde infatti la perdita di punti di riferimento assoluti, cioè la fine della metafisica come ricerca di un principio primo o *arché*. La fine della modernità è la fine della metafisica, del suo pensiero fondativo, a favore di un “pensiero debole”, cioè capace di pensare il proprio compito non più in vista della ricerca di principi assoluti ma in funzione del proprio radicamento storico.

Secondo Vattimo l’epoca moderna è ancora fortemente caratterizzata dal tentativo (metafisico) di riportare tutta la realtà a un principio primo o *arché*, vale a dire di *razionalizzarla*. Ma non è la *ragione* a salvaguardare la pluralità delle esperienze, bensì l’interpretazione: “liberare le differenze” significherà allora liberare le diverse possibili interpretazioni del mondo, dando alle diverse prospettive la maggior “cittadinanza” possibile.

Questa “esplosione” delle differenze viene indicata da Vattimo con il termine “fabulazione”, che corrisponde al “racconto” di Lyotard: a differenza di quest’ultimo, però, Vattimo ritiene che la società postmoderna proceda esplicitamente verso una ripresa della narrazione (“favola”), e quindi di una forma di legittimazione non meramente razionale ma storica. L’irriducibilità a un comun denominatore (persino l’idea astratta di una ragione comune a tutti gli uomini) delle diverse culture, che è il tratto distintivo della condizione postmoderna, lascia aperta, come unica possibilità di legittimazione, quella del ricorso alla loro *diversa tradizione*, alla loro *storia*: legittimare narrativamente significa infatti legittimare *storicamente*. La storia insomma assume il ruolo legittimante che la modernità voleva attribuire completamente alla ragione, cioè a una giustificazione metafisica.

La postmodernità perciò non è che la presa di congedo dalla metafisica e dalla modernità, in una forma però che non nega né l’una né l’altra, ma le distorce, nel senso che le storicizza, riconoscendole al tempo stesso come ciò da cui si *proviene* (sono la nostra storia) e ciò da cui ci si *emancipa* (proprio perché sono storia e non un che di immutabile): «La fine della metafisica [...] è il risultato del corso della metafisica stessa: nel mondo della tarda modernità il fondamento perde di persuasività, si dissolve il pensiero fondativo [...], ed è in questo modo

che si fa strada come unica possibilità [...] il pensiero *verwindend*¹³, la logica della *provenienza* e della *torsione*»¹⁴.

“Differire” assume quindi in questo caso un significato temporale: significa riconoscersi come aventi un’origine e come allontanandosi da quest’origine, in un processo che non la cancella ma la trasforma riducendone la portata identitaria e violenta.

5. *Dialettica e topica della modernità*

Queste divergenti concezioni della postmodernità – come ordine dei simulacri, cioè delle equivalenze, o delle interpretazioni, cioè delle differenze – si basano, come dicevamo all’inizio, su una dialettica che è da intendere nel senso kantiano piuttosto che in quello hegeliano. Si tratta di due letture divergenti tra le quali non pare possibile decidersi e che sembrano ridursi a questa antinomia fondamentale: la postmodernità è l’epoca delle equivalenze / la postmodernità è l’epoca delle differenze. Si tratta di una antinomia che si presta a una decifrazione critica nel senso che dipende dal modo in cui si intende la modernità, da una topica a cui riferire i modi divergenti di leggerla. Così, dal punto di vista dell’economia politica, la modernità è l’epoca della capitalizzazione retta dal principio differenziale capitalistico D-M-D’, mentre dal punto di vista della produzione di oggetti, e in generale del dominio tecnico-scientifico, la modernità è l’epoca dell’omologazione e della serialità; dal punto di vista della filosofia della storia la modernità è l’epoca del progresso, della continua introduzione di differenze qualitative nel corso della storia, mentre dal punto di vista del suo ideale politico, essa è l’epoca dell’universalismo e dell’uguaglianza.

L’ordine del simulacro vive di questa dialettica in quanto logica dell’apparenza, la quale è una logica dello scambio assoluto, in cui qualsiasi cosa può essere – in quanto è equivalente a – qualsiasi altra. Una tale logica dell’apparenza è risolta da Kant riportandola alla sua radice anfibologica, e cioè sulla base di una topica trascendentale. Ma è esattamente questo modo di risolvere l’antinomia che Baudrillard considera tipicamente “moderno”: la modernità pensa per differenze, separazioni, fratture, discontinuità. Come tale, essa rifiuta l’*utopia*, la quale, scrive

¹³ Dal tedesco *Verwindung*, che significa “distorsione”, termine che Vattimo riprende da Martin Heidegger, sfruttando il senso dell’espressione tedesca “*eine Krankheit verwinden*”, rimettersi da una malattia.

¹⁴ G. Vattimo, *Ontologia dell’attualità*, in *Filosofia* '87, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 220.

Baudrillard, «non è affatto il fantasma d'un ordine perduto ma, contro tutte le topiche della discontinuità e della rimozione, il pensiero di un ordine duale, d'un ordine della reversibilità, d'un ordine simbolico (nel senso forte ed etimologico del termine), dove per esempio la morte non è uno spazio separato, [...] dove non c'è una barra che metta fine all'ambivalenza del soggetto e dell'oggetto, dove non c'è né aldilà (la sopravvivenza e la morte) né aldi qua (l'inconscio e l'oggetto perduto), ma la realizzazione immediata, e non fantasmatica, della reciprocità simbolica. Questo pensiero utopistico non è fusionale: solo la nostalgia genera delle utopie fusionali. Qui, nulla è nostalgico, perduto, separato, inconscio. Tutto è già presente, e reversibile, e sacrificato»¹⁵.

La differenziazione topica implica la separazione: l'economia politica si fonda su una tale differenziazione, cioè su un sistema di valori che produce una gerarchizzazione; nell'ordine temporale essa produce l'irreversibilità, l'accumulazione, il progresso, e quindi il dominio. Viceversa il pensiero simbolico è un pensiero utopico perché non si basa su alcuna separazione e irreversibilità, ma sullo scambio, su un ordine di equivalenze sempre reversibili: non produce la separazione, non è quindi politico, ma sociale, nel senso che costituisce legami attraverso lo scambio e la reciprocità. Il ruolo dei riti di iniziazione nelle società primitive, secondo Baudrillard, era esattamente quello di mettere in atto uno scambio che aveva una valenza sociale: ad esempio lo scambio tra i vivi e i morti, che attuava una sorta di osmosi tra di essi ed evitava che la morte fosse relegata in uno spazio separato da cui continuava a infondere potere in maniera fantasmatica. Anzi, il potere non è che lo sfruttamento immaginario della separatezza politica della morte dalla vita, che si esprime in una discriminazione *sociale* dei morti, potere su cui si fonda il prestigio della religione e della casta sacerdotale. Il potere implica sempre una politica della morte, e cioè una politica della separazione.

Il pensiero simbolico è invece un atto di scambio, un rapporto sociale che mette fine alle opposizioni, «a questo codice della disgiunzione e ai suoi termini separati. *Esso è l'utopia che mette fine alle topiche dell'anima e del corpo, dell'uomo e della natura, del reale e del non-reale, della nascita e della morte*»¹⁶. Nell'operazione simbolica i due termini della separazione risultano riuniti nella forma del doppio in virtù di uno scambio, di una reciprocità. Il pensiero simbolico è perciò sociale, e non politico; è utopico e non etico.

¹⁵ J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, tr. it. cit., p. 158.

¹⁶ Ivi, p. 146.

Questo perché l'etica consiste in una cultura dell'abitare che non può fare a meno di definire i propri spazi, i propri *tópoi*, ovvero il luogo del proprio abitare. Nell'ermeneutica ontologica che fa capo a Heidegger questa possibilità è determinata a partire da quel luogo deittico che è il Ci dell'esserci, il quale è identificato dal suo rapporto alla morte come a ciò che non conosce sostituzione, che non partecipa allo scambio. La morte instaura nell'esistenzialità dell'esserci, nel suo abitare – e quindi nella sua etica – una differenzialità originaria che non è possibile eludere: l'utopico, il simulacro, sono la cancellazione di questa differenzialità. Baudrillard afferma che «soltanto la cancellazione della morte permette lo scambio dei valori e il gioco delle equivalenze»¹⁷, e allo stesso tempo che l'ordine delle equivalenze è il superamento utopico della separatezza della morte, cioè della sua esclusione dalla vita e dalla realtà. Come è possibile questa contraddizione? Non è comunque stupefacente ritrovare una tale contraddizione – che in fondo si ritrova in maniera del tutto analoga anche nella concezione derridiana della scrittura – al cuore di un pensiero che è originariamente antinomico proprio perché anfibologico e dialettico nel senso prima spiegato. La morte è la possibilità della differenza, di quella differenza che ci rende insostituibili, come scrive Heidegger, e quindi non equivalenti: non già, però, perché è un valore fondativo di tali differenze, ma perché non è affatto un valore e perché è la possibilità della scomparsa di ogni valore, e cioè di ogni significato. In tal modo essa opera davvero una contestazione radicale, costituisce anzi la critica radicale di ogni sistema e di ogni codice. Ma proprio perché, come osserva Heidegger, essa è la possibilità dell'impossibilità del senso, e cioè dell'azzeramento del codice, della sintassi costitutiva del senso.

Il ruolo radicalmente critico della morte appare allora del tutto analogo a quello che Baudrillard, in una sua acuta analisi, attribuisce a quei significanti privi di significato che sono i graffiti. Parlando del movimento dei graffiti, che si è diffuso a partire da New York negli anni settanta, Baudrillard scrive: «Per la prima volta con i graffiti di New York i tracciati urbani e i supporti mobili sono stati utilizzati con tale ampiezza, e con una tale libertà offensiva. Ma, soprattutto, per la prima volta i media sono stati attaccati nella loro stessa forma, cioè nel loro modo di produzione e di diffusione. E questo proprio perché i graffiti non hanno un contenuto, non hanno un messaggio. È questo vuoto che costituisce la loro forza. E non è un caso se l'offensiva totale sulla forma si accompagna a una recessione dei contenuti. Questo deriva da una specie di intuizione rivoluzionaria – e cioè che l'ideologia profonda non funziona più a livello dei

¹⁷ Ivi, p. 170.

significati politici, ma a livello dei significanti – e che là il sistema è vulnerabile e deve essere smantellato»¹⁸. L'autonomizzazione del codice – cioè dei segni, e in particolare, come si è mostrato, del denaro – nell'ordine del simulacro pone un problema più radicale di quello posto dal valore: nell'ambito dei valori, cioè dei contenuti, dei significati, a un valore si contrappone un altro valore, o un altro significato. Ma che cosa contrapporre al codice, nel momento in cui esso stesso si presenta come il *dato* ultimo, e quindi, proprio perciò, come l'ultima barriera del potere, sottratta a qualsiasi istanza di reversibilità e di equivalenza ultima?

I graffiti mostrano questa possibilità di contestazione portandola direttamente contro l'ordine dei significanti. Essi si presentano esplicitamente come *privi* di significato, e proprio perciò attuano un'operazione in fondo del tutto analoga a quella della morte: mostrano la possibilità della perdita del senso, non entrano nello scambio dei significati, resistono a qualsiasi interpretazione, a qualsiasi connotazione, e non denotano più nulla né nessuno: in quanto significanti vuoti, sfuggono al principio di significazione.

Quel che i graffiti dicono è qualcosa come: «Esisto, sono il tale, abito in tale o tale via, vivo qui e ora». Giustamente Baudrillard osserva che questa sarebbe ancora soltanto una, insufficiente, rivolta dell'identità: ma di fatto tali scritte – come ogni scrittura in generale – non dicono affatto *chi* io sono o *dove* sono, ma semplicemente *che* sono e che sono *qui e ora*. I graffiti, come le scritte indecifrabili¹⁹, danno un semplice riferimento deittico, stabiliscono quindi un punto di riferimento, per quanto vuoto di contenuto, ma che *introduce una differenza nel codice delle equivalenze*: è la condizione minimale, ma radicale, di ogni differenza. Questa, come si è detto, è esattamente la funzione della morte in quanto *principium individuationis* che si risolve nella pura deitticità dell'esistenza in quella che potremmo chiamare una topica o una topologia ermeneutica. È attraverso il ristabilirsi di questa differenza che viene riaperta la dimensione critica della postmodernità, al di là del dominio delle equivalenze e dell'ordine dei simulacri.

¹⁸ J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, tr. it. cit., p. 94.

¹⁹ Cfr. G. Chiurazzi, *Indecifrabilità e comprensione radicale*, in *Immagine e scrittura. Filosofia, pittura, schema*, a cura di L. Bagetto e J.-C. Levêque, Roma, Valter Casini, pp. 99-119.