

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
“FEDERICO II”**

**DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
XVI CICLO**

**TESI DI DOTTORATO IN FILOSOFIA
di
Francesco Varricchio**

New Historicism e nuovi storicismi

Coordinatore

Ch.mo prof. Eugenio Mazzarella

Tutore

Ch.mo prof. Giuseppe Cacciatore

Napoli, 30.11.2005

Introduzione

Il termine *storicismo*, una volta liberatosi dall'incrostazione deterministica che gli era stata attribuita da Popper, e a contatto con quel pensiero definito, specialmente negli Stati Uniti, *post-strutturalista*, si è trovato a condividere con altri termini una certa precarietà semantica e ad essere utilizzato in diversi contesti e in contrapposizione a diverse teorie. Nella critica letteraria, così come nella storia della scienza e nella stessa filosofia della storia, è servito a riproblematizzare il nostro rapporto con le certezze e con gli strumenti cognitivi con cui ci adattiamo al mondo e lo adattiamo ai nostri bisogni ed è servito a ristabilire quella centralità dello studio della società e della cultura in cui individui e lingua, gruppi e *linguaggi* interagiscono dando vita a dinamiche non predefinibili. Ha riproposto la questione del rapporto con la nostra tradizione e con quelle a noi estranee, ha scavato in quello stesso aggettivo possessivo (*nostra*) per coglierne l'aspetto veritiero e quello discorsivamente, e quindi gerarchicamente, *costruito*. Inoltre, se guardando alla nostra identità culturale, noi procediamo per contrapposizione a quella altrui, se cioè il percepirci come *cultura* prevede la presenza dell'altro che definisce i nostri *nembi* e ce li rimanda come nostra *rappresentazione*, la stessa operazione, se rivolta al passato, può avere lo stesso nefasto effetto di una *storia teleologica*, di una storia cioè, che vede in azione tutto il nostro presente già in quella diversità temporale con cui entriamo in contatto. Di fatto se la nostra interpretazione assume la nostra *tradizione* come unico specchio della nostra contemporaneità, il *danno* diventa un'immobilità garantita da quello stesso strumento di conoscenza che dovrebbe e potrebbe liberarci dal nostro senso di unicità. Per questo gli *storicismi* hanno sempre rivelato un'anima problematicamente scissa tra il fare di un presente, che è descritto in linguaggi diversi e in conflitto tra loro, e un *racconto* che ha la necessità di trovare un'uniformità a quel passato che è stato a sua volta un presente le cui possibilità si proiettavano in un futuro. Gli *storicismi* che attualmente vengono propugnati affrontano questo nodo problematico con strumenti nuovi forniti dalle riflessioni di Nietzsche, Benjamin, ma anche di Foucault, Kuhn, degli storici della scienza, della cultura, delle idee. Questo, però, complica, invece che semplificare, l'operazione prettamente storiografica, la ricostruzione tentata nel proprio campo di interesse (la letteratura, la scienza, le istituzioni culturali, la società, le stratificazioni sociali, etc.) perché richiede una doppia e vigile attenzione: verso il pericolo di assumere inavveritamente i *vecchi* miti (il

progresso, la *necessità* degli avvenimenti, i vari *spiriti* del *tempo*, del *popolo*) e contemporaneamente verso quegli assunti teorici che continuamente sembrano suffragare le critiche di coloro che cercano ragione e chiedono spiegazione della presunta *novità* che i *nuovi* storicismi si auto-ascrivono.

Negli Stati Uniti è, appunto, nella critica letteraria dove maggiormente, e con più vigore, si è sviluppata una certa tendenza ad utilizzare il termine *storicismo* per contrapporsi ad una tendenza *astorica* che sembrava essersi per lungo tempo imposta nella *pratica critica*, e spesso, questa tendenza trova conforto nella stessa letteratura analizzata: «*La Tempesta* rigetta totalmente la visione *uniformitarian* della razza umana, la visione che avrebbe poi trionfato nell'Illuminismo e che sarebbe prevalsa in Occidente fino ad oggi» [Stephen J. Greenblatt, 1976], p. 26. In questo modo uno storico della letteratura delinea una problematica generale, una questione filosofica centrale, un abito culturale che si pone in tensione con le dinamiche storiche, estrapolandoli da un testo *classico*, da un'opera letteraria universalmente accettata come tale e posta in un ipotetico fondo comune che costituirebbe il patrimonio culturale dell'*umanità*. A leggere meglio la frase, però, la prima impressione di *universalismo* problematico, di una questione che accompagnerebbe costantemente il rapporto dell'uomo con l'*altro* è stemperata da quell'affermazione a proposito di una *visione* che *trionfa*, di un lascito di cui ancora siamo prigionieri che uniforma la *natura* ad una cultura. Una *visione* *trionfa* in determinate situazioni storiche, e *trionfa* innervandosi in quella generale combinazione di transazioni simboliche che definiamo in maniera lata *cultura*, contenitore e contenuto della realtà sociale e comunicativa che è l'elemento riconoscibile di differenziazione. Indubbiamente alcune questioni sembrano perpetuarsi quasi costantemente in tutte le culture e periodi storici, alcune *idee* sembrano ripresentarsi in forme diverse ma sostanzialmente con la stessa capacità di indicare un nucleo problematico durevole, come nel caso, appunto, di un *primitivismo* incarnatosi nella finzione del personaggio *Calibano*, il selvaggio che si contrappone al civilizzato e civilizzatore *Prospero* della *Tempesta*. Ma le differenziazioni tra i *primitivismi* analizzati da Lovejoy e Boas [Arthur O. Lovejoy and George Boas, 1935], sono solo variazioni su un'idea principale, o ricorrenze tematiche¹, accomunate da un riferimento ad una rappresentazione, o meglio ad un *atto* di rappresentazione, che, però, nel loro emergere e nel loro consolidarsi nel tempo rendono palese la loro eterogeneità? L'*idea* lovejoyana, pur avendo una sua *storia* ed una sua collocazione in determinati periodi

¹ Cfr. [Maurice Mandelbaum, 1965].

culturali, è di poco aiuto se l'emergere di queste *visioni* viene contestualizzato in un mondo di *frizioni*, di scambi e *negoziazioni* simboliche, di rapporti tra strati diversi di una società che comporta *incommensurabilità* (nel senso kuhniano di mancanza di parametri comuni) tra società ed epoche diverse. In questo senso *storicismo*, nel senso più vago del termine, può significare contrapposizione ad un'analisi della *cultura* come prodotto di *idee* autoreferenziali, che, nella loro dimensione *descrittiva e prescrittiva* (cfr. [George Boas, ©1969] e [George Boas and Philip P. Wiener, 1953]) ci indicherebbero la tipologia di analisi da adottare. Potrebbe significare innanzitutto attenzione verso ciò che in un altro brano tratto dallo stesso saggio ci viene detto essere la condizione della comunicazione, e cioè il riconoscimento e la necessità della diversità: «Per Vico, la chiave alla diversità dei linguaggi non è il carattere arbitrario dei segni ma la varietà delle nature umane. Ogni linguaggio riflette e sostanzializza il carattere specifico della cultura da cui emerge» [Stephen J. Greenblatt, 1976], p. 32. *Storicismo*, sempre nella sua accezione più lata, può essere un termine che si applica anche alla sistematizzazione che le nostre conoscenze ci impongono o che a loro è imposta, determinandole: *paradigmi* delle scienze che si autolegittimano come pratiche conoscitive o, più estesamente e con altre implicazioni di analisi, *epistemi* attraverso cui riconosciamo la cifra del sapere di un dato momento storico in una data realtà culturale. Il raffronto tra ciò che ci rimane e ciò che abbiamo perduto, e tra ciò che ora comprendiamo e ciò che ora travisiamo, perché lo leggiamo attraverso la lente di ciò che ci è rimasto, diventa allora l'operazione più difficile e complessa di un confronto con la *diversità* epocale, un lavoro di *scavo* dove gli oggetti vanno reinseriti nel loro originario ambiente funzionale e non meramente riutilizzati. Ciò che ha sempre complicato queste operazioni è la *storicità* dell'*incontro*, perché l'incontro avviene in un determinato spazio e tempo che non possono essere elusi ponendosi al di fuori di essi, ed in ogni *incontro* ci troviamo di fronte a due possibilità: il dialogo, la *fusione di orizzonti*, l'accettazione della diversità altrui attraverso cui ci poniamo come identità o la nullificazione dell'*altro*, nullificazione che può avvenire attraverso quegli stessi strumenti apparentemente egualitari con cui tentiamo di *comprenderlo* nel nostro linguaggio e nelle nostre categorie. Per l'autore del brano da cui siamo partiti, Erodoto e Montaigne fanno un uso sapiente e non *colonialista* del proprio linguaggio usandolo legittimamente e scorgendone le differenze con quello dell'*estraneo* [Stephen J. Greenblatt, 1991], la loro è un'operazione letteraria che ci potrebbe insegnare molto a proposito della nostra fiducia cieca nell'oggettività di una storiografia e di un'idea di storia che si è costruita nei secoli. La storicità della conoscenza storica e la determinazione culturale della conoscenza

etnologica non sono problemi che inficiano i nostri sforzi di comprensione se abbandoniamo un concetto di *relativismo* da contrapporre ad una conoscenza *certa* ed assoluta: «Il relativismo consegue quando storicizziamo il soggetto storico e la conoscenza storica ma nondimeno conserva una nostalgia per le certezze assolute, transtoriche»² [Frank R. Ankersmit, 1994b], p. 219. Il relativismo come problema filosofico sorge, per Ankersmit, quando delle mutazioni storiche avvengono nelle nostre visioni scientifiche del mondo così come sono state codificate, e, siccome la scienza è *rappresentazione codificata* e l'epistemologia esamina la natura e il fondamento del processo di codificazione, il relativismo si origina nella linea di frattura tra *epistemologia* e *rappresentazione*. La storia, comunque, come l'arte, è felicemente situata dalla parte della rappresentazione, per cui: «differenti tradizioni scientifiche danno origine all'incubo del relativismo dell'epistemologo; stili diversi in storia ed in arte sono modi diversi di rappresentare la realtà (storica)» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 106. Eppure è indubitabile che una certa pretesa oggettività di una forma di conoscenza è intimamente collegata a *pratiche di dominio* che si concretizzano con la creazione di una *Storia* [Robert J. C. Young, 1990] a cui tutte le storie vanno uniformate, creando una linearità temporale, un tempo unico a cui tutte le altre dimensioni temporali, ma anche tutti i *diversi* tempi trascorsi, devono sottostare. Calibano arriverà alla civiltà anche attraverso l'adozione di un tempo che non è suo, ma soprattutto negando la significatività di tutto ciò che in precedenza è avvenuto sulla sua isola; tutto ciò sarà *pre-istoria*. Questo incontro, che è il senso dell'opera di Shakespeare, però avviene nell'opera perché avviene in un tempo storico definito e fa parte, come diremmo in maniera colloquiale, della nostra *storia*, quella storia che è fatta di un tempo che è rimasto addosso alle cose che abbiamo a disposizione ma che anche ci limitano nelle nostre azioni, nei nostri *progetti* e nelle nostre aspettative. L'incontro con altre *culture* non avviene nell'asettica atmosfera di un laboratorio dove osserviamo senza determinarlo un oggetto estraneo e indifferente alla nostra osservazione (anche se ciò non lo si può più affermare neanche della stessa osservazione in laboratorio). Il sapere comporta, Foucault ha insistito, un impiego ed un ritorno di potere, senza che questo *potere* venga subdolamente applicato dall'esterno con una mossa che incollì una finalità esterna ad un'oggettività preesistente. Calibano è il prodotto di una

²

Il brano così prosegue: «Se teniamo in mente il modo in cui lo storicismo [historism] pose il soggetto storico in una posizione trascendentale, vedremo che, in questo contesto, il problema del relativismo è meramente una riproposizione del problema sottomano in questa discussione piuttosto che l'aggiunta ad essa di una nuova dimensione» [ivi].

riconfigurazione del potere in una società che sta avanzando creando un silenzioso sottofondo laddove esistevano altre civiltà, fa parte di un dato momento della cultura occidentale quando questa si trova ad affrontare, nelle *Americhe* ed altrove, l'*altro* con i suoi perplessi borbottii e la sua memoria tramandata e strutturata con *tecnologie* di trasmissione diverse dalle proprie. Tutto ciò che poi è avvenuto, tutto ciò che unisce *a* e divide *da* quel momento la nostra attualità, non era preiscritto in alcuna necessità, così come non lo sono i *pregiudizi* con cui lo guardiamo. Se è la tradizione che ci permette di *fondere gli orizzonti*, allorquando una tradizione, ed i suoi *orizzonti*, vengono spazzati via, o annientati da un *processo* che si dichiara come loro superamento e realizzazione finalistica, in che misura la nostra *pre-compresione* diviene corresponsabile di quell'annientamento? In altre parole la nostra pretesa di comprensione è davvero in grado di rispettare la *diversità* o è ancora una manovra di quella, che utilizzando un vecchio vocabolario, definiremmo *totalizzazione*? Jameson descrive succintamente, in una recensione ad un'antologia di *cultural studies*, come nella stessa nozione di *cultura* sia implicita la presenza dell'altro in grado di creare un *objective mirage* «che proviene dalla relazione di almeno due gruppi», la «più debole, più secolarizzata versione di quella cosa chiamata religione [...] il nembo percepito da un gruppo quando viene a contatto con ed osserva un altro» [Fredric Jameson, 1993], p. 33. Se riflessioni del genere possono comportare un'aggiunta di significato all'analisi dei rapporti tra *gruppi*, *culture* e identità vere o *inventate*, la loro incidenza nella riflessione sul *danno* della storia può essere anche indicativa di quella critica che alcuni teorici continuano a svolgere rispetto ad una persistente natura eurocentrica della pratica e della ricerca storica [Ranjit Guha, 1982; Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, 2002; Gayatri Chakravorty Spivak, 1994]; inoltre *deindividualizza* alcune forme di sguardo, come quella dell'antropologo, che diventa sguardo non dello studioso *sic et simpliciter*, ma lo sguardo di un'intera *cultura* a contatto con l'altro. La fortuna di una certa antropologia interpretativa come quella di Geertz, il tentativo di coniugare ciò che era stata prerogativa di una visione marxiana delle fondamentali conflittualità e dinamiche di classe con il post-coloniale ed il frammentarsi delle identità all'interno di un sempre più globalizzante ordine delle cose, la necessità di riconsiderare gli effetti reali delle varie e continue *svolte* nelle impostazioni teoriche, comportano un proliferare di interpretazioni e reinterprezioni, utilizzi e riutilizzi di concetti e categorie che, nell'uso stesso vengono definiti, contestati e contestualizzati. Per questo si potrebbe dire che, paradossalmente, la scomparsa, o almeno il ridimensionamento, delle *grandi narrazioni*, viene attraversato da irrigidimenti tematici che provocano spesso una

riconsiderazione semantica dell'intero vocabolario utilizzato insieme ad un'analisi dei precedenti *storici* di quelle stesse tematiche.

Nel 1989 veniva edito *New Historicism* [H. Aram Veenser, 1989], un volume collettivo che tentava di presentare in maniera antologica sia le posizioni teoriche di alcuni degli studiosi di letteratura, che si riconoscevano nella corrente del *new historicism*, sia parte del dibattito generato dalla fortuna ottenuta dalla corrente all'interno degli studi letterari. L'espressione *posizioni teoriche* appare, comunque, alquanto ambigua per un *movimento* che rivendica, per motivi di diversa natura, la sua *ateoreticità* e che tende a contraddistinguersi più per una pratica critica, per un modo di affrontare i testi della letteratura che per alcuni assunti *forti* e condivisi. D'altronde gli stessi punti di riferimento più o meno condivisi dai *new historicists* sono le ricerche di autori che hanno sempre evitato di dare alle proprie riflessioni e al proprio lavoro di indagine lo statuto di teoria e che, anzi, hanno fatto della *teoria* un oggetto dei propri attacchi. Va inoltre considerato che negli Stati Uniti, nell'ambito degli studi letterari, con *teoria* si era intesa durante gli anni precedenti, la difesa, l'accreditamento e l'applicazione della *decostruzione* alla lettura dei testi letterari, tanto da giustificare un chiarimento dello stesso Derrida nel 1990 in un intervento in cui avrebbe colto l'occasione per una critica allo stesso *new historicism*.

Nell'introduzione all'antologia, comunque, Veenser tentava di tracciare quelle che sarebbero alcune assunzioni di base di tutti coloro che *praticano* il *new historicism* (ma anche di molti dei loro critici, aggiungeva Veenser) e che possono essere ridotte a cinque. I *new historicists* concorderebbero sul fatto che ogni atto significativo è radicato in una rete di pratiche materiali, che ogni atto che tende a smascherare, a criticare o ad opporsi utilizza gli stessi strumenti che *condanna* e rischia di cadere in preda alla pratica che denuncia, che i *testi* letterari e non letterari circolano inseparabilmente, che nessun discorso, di alcun genere, dà accesso a verità immutabili o ad una inalterabile natura umana e che, infine, un metodo critico ed un linguaggio in grado di descrivere la cultura nel periodo del capitalismo partecipano alla economia che descrivono [H. Aram Veenser, 1989], p. xi. Dopo aver constatato che il *new historicism* aveva offerto nuove opportunità agli studiosi di oltrepassare gli steccati disciplinari, in questa introduzione venivano riportate le questioni che si erano presentate con una certa costanza nel dibattito attorno alla *novità* del *new historicism* e che, in una certa misura coinvolgevano anche il movimento *fratello* del Cultural materialism sorto in Gran Bretagna, le cui reali affinità e diversità sarebbero

state altro tema ricorrente nelle ricostruzioni fatte dei due movimenti. Nel 1986 Howard, prima che alcune delle differenze sostanziali tra i due movimenti si palesassero in modo tale da distinguerli decisamente, aveva sintetizzato così le assunzioni di base: «(1) la nozione che l'uomo è un costrutto, non un'essenza; (2) che anche il ricercatore storico è un prodotto della sua storia e non è mai capace di riconoscere l'alterità nella sua pura forma, ma sempre in parte filtrata attraverso la struttura del presente. Questo ultimo punto ci porta a quello che è forse il punto più controverso di ogni "nuova" critica storica e cioè la questione quale sia la nostra concezione della storia: un regno di fatti recuperabili o un *costrutto* fatto di tracce testualizzate, assemblate in varie configurazioni dallo storico/interprete» [Jean E. Howard, 1986], p. 191. Il rischio, in questa formulazione, è di cadere in quella che lo stesso White, uno dei punti di riferimento per la critica neo-storicista, chiamava la *fallacia testualista* [Hayden V. White, 1989], p. 294, quella che, nei suoi esiti estremi, può giustificare la negazione dell'*olocausto*, ma che, se sottoposta ad una più attenta analisi, può dimostrarsi un atto di accusa rivolto da una posizione *testualista* ad un'altra. Piuttosto, il *testualismo* (fallace o meno) e il *narrativismo* di White e di Ankersmit mettono in tensione continua, privilegiandone una, le due accezioni del termine storia³: quella *oggettivista* di una storia che è indipendente dalle nostre ricostruzioni e quella di *historia rerum gestarum*, quella di *processo storico* e quella di interpretazione della relazione tra i *fatti*, interpretazione senza la quale non ci sarebbe *storia*, come il seguente brano dimostra: «Questa, certo è una metafora [parlare della storia come un *testo*], ma non è una metafora più di quanto lo sia l'affermazione di Marx che "tutta la storia precedente è stata storia di lotta di classe" o l'affermazione di Fox-Genovese che la "Storia, almeno la buona storia è inevitabilmente strutturale". Più significativamente, l'affermazione "La Storia è un testo" è in nessun modo incompatibile con queste altre affermazioni sulla natura della storia. Al contrario, è o almeno può essere considerata a scopi metodologici, se mai, una condizione per queste altre affermazioni» [Hayden V. White, 1989], p. 297. Il problema per White, che interviene, insieme a Fish, a chiusura dell'antologia del 1989, è quello di stabilire se il

³

«Noi ancora usiamo *storia* per riferirci, comunque in maniera imprecisa, a ciò che ci piace pensare sia realmente accaduto nel passato ed ai modi in cui autori particolari hanno scritto a proposito. I critici contemporanei tendono ad insistere in maniera sproporzionata sulla storia come i modi nei quali gli autori hanno scritto a proposito del passato a scapito di ciò che realmente potrebbe essere accaduto, insistono che la storia consiste principalmente di un corpo di testi ed una strategia di lettura ed interpretazione degli stessi. Ancora la storia consiste anche, in un senso antiquato, in un corpo di conoscenza – nell'insieme di informazione affidabile a proposito del passato che gli storici hanno scoperto e assemblato. E oltre questa conoscenza, la storia deve anche essere accettata come ciò che avvenne nel passato – delle relazioni sociali e, sì, "eventi" di cui i nostri documenti offrono solo indizi imperfetti» [Elizabeth Fox-Genovese, 1989], p. 216.

concetto di *testo* possa essere utilizzato come *tertium comparationis* per indicare quale fenomeno debba essere identificato come *storico* e quindi quale delle componenti del passato possa ritenersi realmente *significativa*. In altre parole per il new historicism il *discursive language* svolge la funzione che in altri *approaches* svolgono i modelli di “struttura sociale” e “struttura – sovrastruttura”: «il testo letterario “funziona” come un dato storico particolarmente privilegiato, non solo producendo una *insight* della natura del suo contesto ma anche fornendo anche un modello per lo studio di quel contesto? Montrose pensa di sì, Fox-Genovese no» [Hayden V. White, 1989], p. 298. Resta, comunque, l’ambiguità che non viene sciolta dai continui riferimenti alla natura *testualista* sia delle fonti attraverso cui il passato giunge a noi, sia della sua fondamentale natura di ineludibile narrazione messa in testo e, contemporaneamente, interpretata⁴. Non a caso White fa riferimento, per porre una relazione nei *new historicists* tra il sincronico ed il diacronico (relazione che sembrerebbe paradossalmente essere antistorica in quanto trattenuta su un versante di *sincronicità*) alla dimensione *poetica* distinta da quella *metalinguistica* così come teorizzata da Jakobson: «Così costruita, una sequenza storica sarebbe da immaginare come una interazione complessa tra due tipi di processi sintagmatici: uno corrispondente alla dimensione “metalinguistica” del modello linguistico di Jakobson, l’altro corrispondente alla dimensione “poetica” di questo»⁵ [Hayden V. White, 1989], p. 301.

Il dibattito che segue la fortuna critica del *new historicism*, quindi, tende ad assumere contorni mutevoli a seconda di quale delle assunzioni (poche come si è visto,

⁴ «Primo, si dovrebbe dire che ogni approccio allo studio del passato presuppone o comporta qualche versione di una qualche teoria testualista della realtà storica. [...] Secondo, i resoconti del passato sono essi stessi basati sulla presunta adeguatezza di una rappresentazione scritta o testualizzazione degli eventi del passato alla realtà di questi eventi stessi. Gli eventi storici, qualsiasi altra cosa essi possano essere, sono eventi che realmente sono accaduti o sono ritenuti essere avvenuti davvero, ma che non sono più direttamente accessibili alla percezione»; questo richiede una descrizione in un linguaggio naturale o *tecnico* e quindi l’analisi o la spiegazione, sia nomologica che narrativista, è sempre un’analisi o una spiegazione di qualche cosa già precedentemente descritta, cioè sottoposta a processi di «condensazione, dislocazione, simbolizzazione, e revisione secondaria» linguistici, quelli che pervadono la produzione di testi, per cui «su questa sola base, si è legittimati a parlare della storia come un testo. [...] Visto così, il testualismo dei Nuovi Storicisti, come i testualismi degli Strutturalisti e dei Post-strutturalisti, di Geertz e di Foucault, ha il vantaggio di rendere esplicito e perciò soggetto a critica l’elemento testualista in ogni approccio allo studio della storia. E oltre a ciò ci permette di vedere che il conflitto fra New Historicists ed i loro critici, specialmente quelli di essi che provengono dagli studi letterari o dai cultural studies in generale, è un conflitto tra differenti teorie della testualità» [ivi]. A proposito del concetto di *testo* cfr. anche il saggio *The absurd moment* in [Hayden V. White, 1978], pp. 261-282 e [Frank R. Ankersmit, 1998].

⁵ «Non è che tali aspetti “poetici” della storia siano il suo unico contenuto. Né che la storia non riveli alcun segno di essere permeata da processi di natura più logica che poetica. È proprio che, come Vico indicò nella *Scienza Nuova*, la “logica” della storia è di natura tanto “poetica” quanto “grammaticale”» [ibid.], p. 301. Per White ogni tentativo fatto dall’interno di un campo del sapere di *comprendere storicamente* l’oggetto della propria disciplina, in quanto tipologia di comprensione che va oltre l’assumere ulteriori informazioni sull’oggetto del proprio studio, comporta l’assunzione di una *filosofia della storia*.

ma tutte in una certa misura *impegnative*) viene presa in considerazione. Oggetto di attenzioni sempre maggiori, sia all'interno degli studi letterari che in quello più generale, di cui (e da cui) è anche in parte ispiratore (ispirato), dei *cultural studies*, le sue ascendenze teoriche sono state fatte risalire ai più diversi campi d'indagine, dall'antropologia (in particolar modo quella interpretativa di Clifford Geertz) alla *genealogia* di Foucault, alla microstoria, all'analisi della cultura di Williams. La stessa composizione dei saggi, in particolar modo quelli di Greenblatt e Gallagher, mette in luce questa pratica transdisciplinare proprio ricostruendo l'*oggetto* di studio come un oggetto non più definibile in base ai principi di competenza attribuibili alle singole discipline istituzionali. Questo conferma l'iniziale constatazione di Veeseer, perché le ricostruzioni che il *new historicist* offre difficilmente possono essere definite come semplice contributo alla mera comprensione della singola (o delle singole) opera letteraria presa in esame. Accusato a volte di *ventriloquism* o di arbitrarietà nelle connessioni artatamente imposte (Shakespeare e gli ermafroditi, la cena ebraica e la critica dell'ideologia, la patata e il pensiero materialista) il new historicism tende ad offrire elementi di analisi e di comprensione che trascendono la mera critica letteraria (la comprensione del vero *significato* dell'opera) per arrivare ad una ricostruzione di un sistema culturale, delle sue pratiche materiali e testuali e dello scambio di energia che al suo interno si produce. L'intento del *new historicist*, di fronte all'*oggetto artistico* è proprio quello di scoprire come «le tracce della circolazione sociale sono cancellate. [...] su questa sua [del testo] capacità di sostenere questa illusione dipende il suo status privilegiato in una zona che apparentemente elimina i valori di mercato» [H. Aram Veeseer, 1989], p. XV.

Un esempio della pratica del *new historicism* (anche se l'orgogliosamente rivendicata multiformità teorica e critica potrebbe essere forzata verso una formula su cui i singoli neo-storicisti non troverebbero accordo) può essere riconosciuto in uno dei primi libri, precedente quindi all'esplosione di consensi e dissensi che caratterizzerà negli anni Ottanta l'istituzionalizzarsi del *fenomeno* new historicism, dove Greenblatt utilizza una figura *forte*, che è più che una semplice ipotesi di ricerca, per attribuire significato alla sua analisi di testi letterari e non-letterari: *self-fashioning* [Stephen J. Greenblatt, 1984].

Il dato di partenza, per Greenblatt, è che il fenomeno di *self-fashioning* attraversa come elemento funzionale i confini tra letteratura e vita sociale. Il voler stabilire come funziona in un campo piuttosto che in un altro comporta una perdita del senso delle complesse *interazioni di significato* in una data società. Non possiamo affidarci a nessuna

delle due estreme opzioni che renderebbero automatiche e sicure le nostre analisi critiche, la *cosa stessa*, cioè la società nella sua vita collettiva, e la *rappresentazione* estetica, che agirebbe fuori del dominio di questa. Il concetto di cultura che è qui messo in risalto è proprio quello di un gioco di forze, di significati che la formano e che non le concedono alcuna aura di monocratica e coerente espressione del *tempo*. In questo modo il *new historicism* può riportare al centro dell'analisi proprio il linguaggio che, come gli altri sistemi di segni è *una costruzione collettiva*, non per perdersi nella sua opacità ed autoreferenzialità. In questa costruzione collettiva avvengono quelle che il *new historicism* mutuando in parte il termine dal vocabolario *post-strutturalista*, chiama *negoziazioni*. Le negoziazioni avvengono in vari modi, anche meramente economici, tra i vari modi uno è il passaggio da una zona all'altra di una cultura di una terminologia, di un lessico carico di per se stesso di valenze simboliche e di forza espressiva. Questa specie di energia è quella che circola da un luogo all'altro della topografia di una cultura – società ed è il fine ultimo, intendendo con ciò gli effetti che essa produce, delle incessanti negoziazioni.

Potremmo pensare a qualche cosa di simile spostando lo sguardo verso la terminologia che caratterizza le singole specializzazioni disciplinari, con il loro continuo mutuare termini e lessici da altre discipline (a volte molto distanti per ambito d'interesse) importandoli all'interno del proprio vocabolario ed utilizzandone la forza semantica, riadattandoli ai propri fini e conservandone l'efficacia evocatrice che possedevano in origine e che è stato il vero motivo della *negoziazione*. Alla fine di questo processo la parola e lo stesso contesto di provenienza avranno acquisito una maggiore forza e *potenza* discorsiva.

La stessa convinzione, pur con tracce di autocorrezione, è rintracciabile nella sua introduzione del 1988 al libro *Shakespearean Negotiations: The Social Energy in Renaissance England*, Greenblatt usando l'espressione *circulation of social energy* intende dar conto del passaggio da una zona all'altra di una precisa realtà culturale di questa energia e dell'effetto di ritorno sulla società che questo passaggio provoca⁶. Nello stesso tempo, però, piuttosto che assumere la semplice capacità di rispecchiamento che

⁶ Questo concetto rimane oggetto di varie interpretazioni e non sempre coincidenti. Questo conferma anche l'eterogeneità dei punti di contatto che le singole interpretazioni dell'opera di Greenblatt hanno privilegiato. Abbiamo così un'*energia sociale* che condurrebbe al concetto di potere *produttivo* in Foucault e alla filosofia delle forme simboliche di Cassirer [Jürgen Pieters, 2001], un'*energia sociale* strumento euristico per un'ermeneutica di tipo Gadameriano oppure per una storia delle *emozioni* che ricorderebbe le ricostruzioni di Huizinga [Jan R. Veenstra, 1995],[Jan R. Veenstra, 1999], un'*energia sociale* che riconfermerebbe la natura *chiasmatica* delle argomentazioni di Greenblatt (con il rischio di tramutarla in sineddoche) [Brook Thomas, 1991], o di qualche cosa correlabile al concetto di esperienza estetica in Jauss. In ogni caso è l'energia sociale che ci permette di cogliere la *vita sociale* attraverso la fruizione dell'opera d'arte.

l'opera d'arte avrebbe rispetto alla società in cui è stata prodotta sposta la sua attenzione verso l'istituirsi di una serie di pratiche negoziali che permettono la *circolazione* di questa *energia* e delle regole che le sottendono e le rendono possibili. In questo modo l'analisi assume come strumento di indagine una metodologia *foucaultiana* che la rende in grado di approfondire alcune dinamiche che inseriscono un oggetto culturale nello specifico campo dell'arte e lo rendono in grado di svolgere un ruolo produttivo nella sua interrelazione con la società: «come si determina ciò che può essere rappresentato? In che misura l'oggetto della rappresentazione teatrale è già di per se stessa una rappresentazione? Che cosa regola il grado di spiazzamento o distorsione della rappresentazione teatrale? Quali interessi vengono serviti dalla messa in scena? Qual è l'effetto della rappresentazione sull'oggetto e la pratica rappresentata? Soprattutto come viene negoziata e scambiata l'energia sociale implicita in una pratica culturale?» [Stephen J. Greenblatt, 1988], p. 94.

Come si è visto da questi esempi, pur affettando un *basso profilo* teorico, dando più che altro rilevanza alla *funzionalità* di alcune ipotesi teoriche mutuata da diversi ambiti attraverso esplicite o implicite citazioni, il *new historicism* ha comunque dovuto dotarsi, come ogni corrente che si rispetti, di un proprio vocabolario⁷, sovrapponendolo, e a volte facendo implicito riferimento, a quelli già in uso e a loro volta coniatati dai vari *ismi* in circolazione durante gli anni della sua affermazione.

Questo ha, a sua volta, comportato una certa eterogeneità nei singoli tentativi di analizzare il fenomeno, per cui nell'ambizione di dare alla pratica neostoricista una matrice riconoscibile ed identificabile si va da una parte alle analisi dell'influenza tutta *europea* (De Certeau, Bourdieu, Althusser, Foucault, etc.) e alle considerazioni sulla rispondenza della pratica a queste premesse [Jürgen Pieters, 2001], da un'altra al tentativo di scorgere il filo che lega in una continuità teorica e programmatica il *new historicism* alla tradizione storica statunitense [Brook Thomas, 1991].

Se è possibile adottare una figura retorica come elemento distintivo di una corrente di pensiero, di una pratica intellettuale, di un progetto critico, allora, come è già stato ampiamente notato [Brook Thomas, 1991], il chiasmo va a caratterizzare la tecnica analitica e le ricostruzioni storiche del *new historicism*. Ad iniziare dal chiasmo principe del

⁷ Veeseer a proposito di termini come *circulation, negotiation ed exchange* parla di *marketplace metaphors* che caratterizzano il lavoro neostoricista, [H. Aram Veeseer, 1989], p. XIV.

movimento coniato da Montrose (*la storicità dei testi e la testualità della storia*) il new historicism disloca costantemente il suo oggetto di studio in ambiti mai chiusi e definitivi per porlo in una situazione di precarietà semantica che giustifica l'attenzione verso il problema del contesto. Il problema del contesto in quanto tale e la sua messa in discussione non sono prerogative del new historicism, ma vengono assunti dai *new historicists* in maniera più riconoscibile rispetto ad altre elaborazioni *post-strutturaliste*, proprio perché al contesto viene assegnata una dimensione, in un certo qual modo, *storica*. Questa dimensione, però, non potrà mai essere definitivamente data come altro dal *testo*, perché è solo attraverso il testo e la forma retorica, secondo i suggerimenti teorici forniti da White, che noi possiamo avere accesso al *reale*. La complessità del chiasmo, quindi, viene assunta come punto di partenza e, contemporaneamente come oggetto della ricerca: scoprire come una data realtà si è *testualizzata* in una cultura e nelle sue singole espressioni artistiche.

Volendo iniziare però dall'atto fondativo, la scelta del nome [The Forms of Power and the Power of the Forms in Renaissance, 1982], che in quanto tale proprio nell'antologia del 1989 non è data come definitiva, anzi viene in parte rigettata a vantaggio di *cultural poetics* [Stephen J. Greenblatt, 1989; Louis A. Montrose, 1989], ci troviamo subito a dover adottare un criterio simile per comprendere il senso della proposta che ci viene offerta. I due termini che compongono l'espressione new historicism assumono significato solo se posti in relazione l'uno all'altro e contemporaneamente ad altre due formule che sono date per acquisite e note. L'aggettivo *new* si riferisce, per connotarlo, a *historicism* per cui quest'ultimo è identificabile in quanto contrapposto ad un *old* historicism, cioè ad una corrente di critica letteraria che tendeva a porre il passato come un dato acquisito e *monologicamente* riducibile ad una singola tradizione (e non come *il prodotto dell'interpretazione dello storico* [Stephen J. Greenblatt, 1982], p. 5) e a considerare il testo letterario come specchio della *mentalità unica* del periodo. Allo stesso tempo la vis polemica dell'aggettivo *new* è comprensibile solo se consideriamo l'uso che ne era stato fatto, allo scopo di caratterizzarsi come corrente critica dagli anni Trenta in poi, dal *new criticism*. Il *new criticism* aveva spostato l'attenzione verso gli aspetti *propriamente* letterari del testo, la sua specificità *poetica*, la sua forma attingibile solo attraverso un'attenta e *close* (ravvicinata) lettura in aperto contrasto verso ogni forma di riduzionismo o di contestualismo. L'uso dell'aggettivo *new*, quindi, assume un carattere di ironica contrapposizione alla canonizzata pratica di lettura che era stata imposta da una corrente

che del *formalismo* aveva fatto uno strumento critico con cui affrontare lo specifico letterario e che si era, appunto, definita *new*. Fra le altre cose, questa visione aveva avuto anche un correlato politico che aveva indotto il movimento del *new criticism*, in un primo momento, anche ad abbracciare teorie in bilico tra il vagheggiamento Jeffersoniano di un'età pre-industriale e di un ordinamento sociale stabile e compostamente gerarchizzato e una ricerca di identità regionalistica (l'agrario sud contrapposto all'industriale nord); substrato ideologico, questo, strettamente collegato alla pretesa di individuare (ed attingere ai) valori universali che la letteratura è in grado di fornire. Questo ci fa comprendere, perciò, che il termine *historicism* ritorna qui per riacquistare ulteriore capacità significativa in quanto viene contrapposto a *formalismo*, ad *autonomia* del testo letterario dal contesto di origine, a *specificità* del prodotto *artistico* in quanto altro dalle pratiche sociali con cui si troverebbe a convivere solo da un punto di vista meramente cronologico⁸. Senza questi punti di riferimento (l'*old historicism* e il *new criticism*) l'espressione stessa rischia di essere fuorviante e di perdere la sua valenza di caratterizzazione all'interno di un campo specifico di studi (la storia e la critica letteraria) dove, appunto, si è imposta come *etichetta* di una corrente critica che si ritiene in grado di fare i conti con pratiche che ritiene altamente deficitarie sul piano dell'analisi.

Questo, però, non è tutto, perché se il contesto non è dato *come acquisito*, in quanto storicamente stabilito, se la ricostruzione storica risente del peccato di origine della sua imprescindibile natura testuale che la rimanda sempre ad un testo altro fino a quello costruito all'interno della società dove una rete di significati tenta di dar senso alle esperienze collettive ed individuali, allora lo *storico* della letteratura si sente impegnato anche a dar conto e a riflettere su quella storia che ci viene offerta e, in parte, a ricostruirla con gli strumenti che sono a sua disposizione. Dopo la presa d'atto *post-strutturalista* della insostenibilità di grandi narrazioni che comportano una teleologia non più sottoscrivibile, la pratica *storicista*⁹ adotta una procedura di ricostruzione del contesto che guarda ad esperienze storiografiche dove elementi considerati marginali, e quindi poco significativi, vengono riportati in primo piano. Dalle ricerche effettuate dalla scuola degli *Annales* ai lavori di Foucault, dalle microstorie di Ginzburg all'uso degli aneddoti non *rappresentativi*

⁸ Culler nel suo saggio inserito in [Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young, 1987] nega che lo stesso *new criticism* sia mai stato totalmente anti-storico.

⁹ Utilizziamo, consci dell'ambiguità insita nel suo uso spregiudicato, il termine nell'accezione datane dai *new historicists*.

nelle *controstorie*, un materiale per scardinare le ricostruzioni *teleologiche* si offre per riproporre sotto luce diversa la questione del contesto storico, riproponendolo non come dato acquisito, ma come oggetto di ricostruzione parallelamente, e grazie anche, alla *critica ravvicinata del testo*. L'aggettivo *new*, quindi, si riferisce anche a quelle che sono *nuove* pratiche storiografiche e *nuove* riflessioni sulla scrittura della storia [Michel de Certeau, 1975] che hanno attraversato e caratterizzato l'ultimo trentennio del XX secolo [George G. Iggers, 1993]. Non disgiunta da questa presa di posizione vi è la consapevolezza dell'essere *in situazione* dello stesso storico e quindi della sua funzione interpretante che è anch'essa collocata storicamente. Tematica non certo originale, ma che nell'attenzione verso le microstorie e la capacità di *resonance* dell'opera d'arte acquista una particolare rilevanza. A questo punto, pur senza che il *new historicism* si sia mai impegnato in una esplicita teoria della storia, si potrebbe dire che il suo sarebbe il *quarto* (insieme a quello *post-strutturalista* nell'interpretazione di Thomas [Brook Thomas, 1991], pp. 15-16) tentativo di superamento dei problemi sollevati dall'*Historismus* in aggiunta ai tre (infruttuosi) descritti da Schnädelbach [Herbert Schnädelbach, 1974]. Sicuramente la critica di Nietzsche alla concezione della storia, ed in particolar modo l'interpretazione datane da Foucault [Michel Foucault, 1971] diventa un punto di non ritorno per la pratica dello *storicizzare*.

Proprio la riflessione sulla specificità del *testuale*, alle cui derive derridiane il *new historicism* non aderisce, ma che comunque ritiene importante come punto di partenza per una riflessione sulla storicità del testo, permette quella procedura caratterizzante la critica neostoricista in cui i testi *letterari* vengono posti in relazione con altri testi *non letterari*, l'*opera d'arte* con memorie sparse, i grandi racconti *creativi* con diari di viaggi, i poemi che ancora suscitano la nostra *meraviglia* con prosaici rendiconti contabili, le *geniali* rappresentazioni di Shakespeare con atti di processi o reperti medici. In questo modo Greenblatt, il più *rappresentativo* dei new historicists, usa fonti secondarie e primarie tentando di ricostruire non solo il significato dell'opera d'arte nel momento della sua produzione ma anche la sua funzione all'interno del codice culturale che contraddistingue e caratterizza una data società, codice mai attribuibile in base a presupposizioni storiografiche di mero rispecchiamento o di *spirito oggettivo*. In questo modo, cioè, il *new historicism* si trova impegnato in una ricostruzione dell'oggetto *storico*, la cultura nella sua dinamica e funzione (e questo gli varrà la definizione di neo-funzionalismo alla Parsons) nel momento storico in cui l'opera entra a far parte del gioco di *negoziazioni* e di

circolazione di energia sociale. Potremmo quindi attribuire la ragion d'essere dell'aggettivo *new* anche alla vicinanza a quelle generiche correnti di *new cultural history* e di *new intellectual history*¹⁰ che caratterizza parte delle riflessioni in ambito statunitense negli anni Ottanta [Lynn Hunt, 1989; Dominick LaCapra, 1983].

New, naturalmente, si applica anche alla *literary history* in cui i lavori analitici pongono le singole opere il cui testo entra in stretta relazione – dipendenza con altri tipi di *testo*. Alla considerazione diacronica del *testo letterario* visto nella continuità *formale* con se stesso, il *testo* dell'intera letteratura *alta* (uno dei possibili, problematici, *contesti* secondo LaCapra se consideriamo la possibilità del *contesto modalità di discorso*¹¹) si sostituisce quella sincronica del *testo* come *sistema culturale* al cui interno la letteratura assurge al suo *status*, esplica la sua funzione e viene riconosciuta come tale [Stephen J. Greenblatt, 1997a]. «Di conseguenza, ciò che era originariamente rappresentato come un interesse per lo studio delle relazioni tra opere letterarie e loro contesti socio-culturali si rivela immediatamente come una riconcettualizzazione radicale delle opere letterarie, dei loro contesti socio-culturali, delle relazioni tra di essi, e perciò della “storia” stessa – tutti ora da considerare come tipi di “testi”» [Hayden V. White, 1989], p. 294.

New inoltre potrebbe essere considerata la presa di distanza da alcune forme di testualismo *derridiano* molto in voga negli Stati Uniti e che avevano rappresentato, nei loro esiti più estremi, la versione più *new* di un mai sopito formalismo. Pur riconoscendone la valenza critica e pur adattando alle proprie esigenze di analisi una capacità di affrontare il testo nella sua complessità, i *new historicists* ritengono doveroso rimarcare (più con l'utilizzo del termine *historicism*, però) la loro distanza dal decostruzionismo tanto da meritarsi l'attenzione e la risposta di Derrida («Oggi sappiamo che talvolta conviene iniziare con la carta intestata e l'autorappresentazione» ([Jacques Derrida, 1990], p. 308). La sfida *neostoricista* consiste proprio nell'affrontare il *testo culturale* nella sua complessa dimensione a *zone*, nel suo costituirsi in queste *zone*; il *pentestualismo* decostruzionista invece si confronta sempre e comunque con esempi che provengono dal *literary canon*:

¹⁰ Una differenziazione metodologica e di contenuto delle due *storie* viene fornita da Kelley in [Donald R. Kelley, 2002].

¹¹ La questione del rapporto testo-contesto è affrontata da LaCapra estesamente nel saggio [Dominick LaCapra, 1982]. Per quanto riguarda *la relazione fra modi di discorso e testi* cfr. *ibid.*, pp. 56-61.

«Mentre noi esploriamo frequentemente altri tipi di testo, essi adducono che il linguaggio letterario svela eccellentemente all'esame una testualità che opera ovunque e per tutta la storia» [Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, 2000], p. 14.

New è anche la generale tendenza, che certamente il *new historicism* ha contribuito a far affiorare grazie alla sua fama e alla sua istituzionalizzazione nei corsi di studi universitari, a rivolgere l'attenzione, sia da un punto di vista metodologico che di contenuto, verso la *storia*. Alle diverse *turns* che si sono succedute, prima fra tutte quella *linguistic* e poi quella *interpretative*, nel 1992 si aggiunge ufficialmente quella *historical* [Terence J. McDonald, 1992]. Il fenomeno non è certamente visto di buon occhio dagli storici di professione¹², che pure dovrebbero sentirsi lusingati da questo riemergente interesse verso la loro disciplina, proprio perché il succedersi di tante svolte li ha resi consapevoli dell'effetto destabilizzante che queste hanno su ambiti e procedure di ricerca che si ritenevano dati e acquisiti e che vengono invece rimessi in discussione, secondo la nota pretesa che ad ogni svolta debba seguire, quasi automaticamente, un *paradigm shift* nella disciplina in questione. In effetti, come si è visto, la *svolta* storica effettuata dai *new historicist* colloca il lavoro storiografico in una dimensione di ricerca in parte estranea a quella degli storici, anche perché l'oggetto della ricerca continua pur sempre ad essere il testo *letterario* e perciò le sue influenze sono più rintracciabili in quel settore di studi che viene definito *intellectual history*. In ogni caso da Kuhn in poi, passando per Rorty, lo stesso pensiero filosofico statunitense è stato attraversato periodicamente dalla destabilizzante procedura della storicizzazione, con gli effetti di relativizzazione che questa comporta, proprio sull'oggetto dell'indagine e sulle pretese di conoscenza certa che una data tradizione epistemologica poneva come suo obiettivo di studio. Su questo Rorty è stato abbastanza esplicito nel rivendicare una necessità di cambiare registro di analisi e di pretese ed in questo ha indicato una strada più *storica* che lo ha visto impegnato in un dibattito i cui punti di riferimento non erano quelli dettati dalla *filosofia analitica*. Più realisticamente lo storico si trova continuamente, sosteneva nel 1982 un *intellectual historian*, a considerare la liceità delle proprie *domande* nell'ambito della ricerca stessa «Gli storici, inclusi quelli all'interno di sottocampi abbastanza ristretti, sono continuamente impegnati in un dibattito su quali questioni esattamente dovrebbero essere poste –

¹² Cfr. a tal proposito [John H. Zammito, 1996]. Zammito sostiene, riferendosi sia ai *philosophical new historicists* che ai *literary new historicists*, che «l'ultima cosa che questa congerie di *new historicists* vuole praticare è la storia "convenzionale"»

precisamente il tipo di discussione da cui le scienze sviluppate sono affrancate dal loro “paradigma” rigidamente formulato», [David A. Hollinger, 1982], p. 118. Utilizzando un luogo comune, si può dire che la *storia intellettuale* e la *storia letteraria* negli Stati Uniti hanno goduto di questa loro maggiore permeabilità nei confronti di un pensiero filosofico come quello europeo più in grado, per ragioni culturali, storiche e di organizzazione del sapere, di confrontarsi con il problema della storicità e che con questo problema incessantemente ha dovuto convivere senza la pretesa di risolverlo con uno statuto epistemologico definitivo e senza delegare ad un'altra categoria di studiosi (gli storici) l'onere del pensare in maniera *storica*. Paradossalmente la storia entra come questione centrale e problematica proprio grazie all'influenza di coloro che più hanno *destrutturato* il concetto stesso di storia provenendo da questa tradizione; il *new historicism* è *new* anche perché viene dopo e in reazione al *post-strutturalismo* importato negli ambienti accademici letterari statunitensi. Questo comunque non comporta un'accettazione da parte della comunità degli storici delle questioni sollevate e rielaborate dai *new historicists*, che continuano a far valere la loro influenza all'interno della comunità dei *letterati*. Non a caso, come testimoniato anche nel commento finale all'antologia del 1989, Fish rigetta ogni *urgenza* meta-critica proprio sulla base di questo concetto di *comunità* pragmaticamente autoregolantesi¹³ [Stanley Fish, 1989].

Quello che, molto banalmente, risulta evidente è che il risultato del lavoro critico dei *new historicists* assomiglia ben poco a quella che convenzionalmente è stata percepita come storia della letteratura o analisi critica dell'opera letteraria. La somiglianza, seppur vaga, con la storia intellettuale e la storia delle idee, con la storia materiale e quella delle mentalità, con i lavori di Auerbach (con cui Greenblatt si confronta in uno dei suoi più articolati contributi al chiarimento metodologico della pratica adottata [Stephen J. Greenblatt, 1997b], pp. 31-47) rende difficile limitare il campo di interesse alla sola letteratura. Come espresso in occasione di una voce di un dizionario di termini critici [Stephen J. Greenblatt, 1995] per Greenblatt lo specifico letterario serve ad entrare in quello spazio più vasto e più problematicamente definibile che è la *cultura* in un dato momento storico. In un gioco di rimandi, d'altronde, questa stessa problematicità si riverbera sull'identità della stessa letteratura, anch'essa mutevolmente identificata dalla sua funzione all'interno dell'intero

¹³ Cfr. anche il più recente [Stanley Fish, 2003] dove viene ribadita questa posizione, ad iniziare proprio dal titolo che afferma che la *filosofia non ha importanza* (per il lavoro storico).

sistema di significati che è una cultura. Ciò che viene fornita non è la vera interpretazione dell'opera, ma il suo ruolo all'interno di un campo di forze in cui essa è stata parte attiva, in quanto frutto di una *negoziazione* che ha reso possibile la *circolazione dell'energia sociale* [Stephen J. Greenblatt, 1988] e, solo in questo modo, il suo significato. Dietro a tutto questo, naturalmente, vi è una nietzschiana diffidenza verso la storia della tradizione, la storia come ci viene raccontata, la storia teleologica e quindi una fattiva volontà di scorgere la possibilità di raccontarla in maniera diversa, tentando di arrivare, attraverso lo studio delle opere letterarie, a quel *touch of the real* che è pur sempre il punto di approdo agognato da ogni sforzo interpretativo [Stephen J. Greenblatt, 1997b].

Eppure proprio questo che sembra indicare il modo più sicuro per legittimare uno sguardo *storicista*, il guardare ai modi in cui il *reale* si manifesta e manifestandosi si ripresenta, in quanto *rappresentato*¹⁴, va a costituire la sostanziale problematicità che accomuna questo *modo* di studiare ed analizzare la letteratura con altri tentativi di *storicizzare* il proprio oggetto di studio e di definire la sua stessa *storicità*. *Reale* è una di quelle parole che Hacking definisce *di alto livello, parole elevatrici*¹⁵, quelle parole cioè che automaticamente richiedono un'ascesa semantica in quanto non sono in relazione con oggetti nel mondo ma con la nostra concezione del mondo; altra caratteristica di queste parole è quella di rientrare, come aveva fatto notare già Austin, adattando questa sua convinzione ad un gioco di società, tautologicamente, in maniera diretta o attraverso suoi derivati, nella propria definizione (come nel caso di *reale è ciò che realmente accade, conoscenza vera è la conoscenza della verità*). In uno dei pochi lavori di Ankersmit tradotti in italiano, possiamo seguire la sua ricostruzione delle implicazioni connesse al *parlare di parlare* nelle scienze e nella storiografia, per cui si arriva alla conclusione che in quest'ultima il *parlare* ed il *parlare del parlare* sono indissolubilmente intrecciati [Frank R. Ankersmit, 2000a]. Data la sua natura di parola *elevatrice*, comunque, il termine *reale* ci conduce perentoriamente verso *concezioni*, per cui *realismo* può significare, e stare, per platonismo o autocorrezione delle derive scettiche e nominalistiche dell'empirismo, trascendenza o materialità percepibile, monismo o dualismo, *realtà* delle idee o *realtà* degli atomi. Definire un *realismo*, spesso, implica l'analisi del pensiero di coloro contro i

¹⁴ Il riferimento è alla rivista *Representations* che può essere definita organo e luogo di dibattito del *new historicism*.

¹⁵ Cfr. [Ian Hacking, 1999], p. 12.

quali viene propugnato in nome di una *realtà* che va a sua volta contrapposta ad un'altra definizione di *realtà*. La mano di Moore, le scrivanie degli empiristi logici, i quarks, le idee platoniche, il dualismo psico-fisico, i gruppi sociali, la lotta di classe, le culture, *ciò che sta oltre il testo*, sono tutti elementi adoperati in una continua lotta per la definizione di *reale*. A questo elenco va naturalmente aggiunta la *storia*; e va aggiunta anche una ulteriore specificazione in quella biforcazione che si crea quando parliamo di *realismo*, quella tra l'ontologico e l'epistemologico del senso stesso che vogliamo dare al *realismo* propugnato. Per questo la critica genericamente definita *post-moderna* e più teoreticamente *post-strutturalista* irrompe proprio nelle due accezioni del termine *storia*, quella epistemologica e quella ontologica, sovrapponendole, spesso svuotandole e riducendole al risultato di un gioco tra di esse, un gioco dove il *reale* diventa un *effetto*, un prodotto di una gerarchizzazione che si svolge quasi sempre tutta nel *linguaggio*, nei *discorsi* e nelle *discipline*. Questo spiega anche il riutilizzo e la disinvoltata attuazione di propositi *storicisti* in vari campi del *sapere* ma anche la perdita di un timore reverenziale verso inveterate fratture come quella tra *realismo* e *idealismo*, spiegazione e comprensione, fatti e linguaggio tanto che già nel 1972 Rorty¹⁶ in *Il mondo finalmente perduto* ambiva a «cercare di riprendere la versione “naturalizzata” di Dewey dello storicismo hegeliano. [...] se potremo giungere a considerare sia la teoria della coerenza sia quella della corrispondenza delle banalità non antagonistiche, allora forse potremmo andare oltre il realismo e l'idealismo» [Richard Rorty, 1982], p. 51. *Storicismo* allora potrebbe anche accordarsi ad una pratica critica che consapevolmente arriva dopo il susseguirsi di svariate *svolte* nella filosofia e nelle scienze umane, una risposta propositiva all'irrompere di concetti come *costruzione sociale*, *testualismo*, all'abbandono di progetti di ricerca in cui si individuavano delle *idee* per farne la storia per privilegiare invece l'aspetto *performativo* che ha il discorso. Se Kuhn arriva a *storicizzare* la verità in quella che è sempre stata la scienza regina di ogni *riduzionismo* e di ogni modello di verità scientifica, la fisica, perché «per lui la scienza è una forma istituzionalizzata di indagine scientifica, un modo di occuparsi della realtà in una comunità scientifica, i cui membri concordano riguardo alle strategie di ricerca e spiegazione» [George G. Iggers, 1993], p. 120, allora la *verità storica*, da sempre soggetta a leciti dubbi a proposito della sua origine disinteressata, viene trascinata in un processo di dissacrazione ma anche di ristrutturazione delle nostre conoscenze. In

¹⁶ Il saggio ripubblicato in [Richard Rorty, 1982], pp. 39-51, era stato pubblicato in precedenza su *The journal of philosophy*, vol. 69 (1972), pp. 649-665.

fondo, voler costruire *nuove* storie, riaffidarsi a quei segnali oscurati dalla storiografia ufficiale, quella che darebbe sempre ragione ai vincitori, che appaiono dagli aneddoti, dai diari di viaggi, dagli appunti disseminati da esistenze *marginali*, può significare entrare in quella lotta con cui il *reale* viene definito. Così, però, il tutto sembrerebbe richiedere solo una descrizione densa, una *thick description*, e lo storico, o colui che alla storia è interessato, dovrebbe alternarsi tra la scaltrita capacità del critico letterario di *leggere* i testi altrui e lo sguardo *interpretante* dell'antropologo. Fare storia, ed è sempre Iggers a sostenerlo, ha comunque comportato, anche nella sua formulazione rankiana come *scienza* [ibid.], pp. 23-30, un coinvolgimento politico (*qualsiasi* politica, potremmo aggiungere, anche quella di negare la politica) e Benjamin ha posto la memoria storica, affrancata dall'imperativo del *continuum*, come momento importante di un progetto di riscatto, utopico o messianico che fosse, in grado di *spazzolare la storia contropelo* perché «la consapevolezza di scardinare il *continuum* della storia è proprio delle classi rivoluzionarie nell'attimo della loro azione» [Walter Benjamin, ©1966], p. 31 e 47; ne consegue che il *fare storia* è intimamente legato alle prospettive ed alle possibilità politiche con cui ci rapportiamo al mondo. Laddove una frammentazione dei progetti si traduce in politiche di gruppo, di genere, di minoranze, la storiografia tenderà a seguire questa concezione della politica, adattandosi, restringendosi o allargandosi, cambiando oggetto e adottando strumenti diversi, scegliendo fonti da altri ignorate e scandendo tempi ignoti alle altre ricostruzioni.

Eppure nel linguaggio comune un rapporto semantico tra *realtà* e *storia* è dato per assodato, e questo avviene, in ogni caso, nelle stesse critiche più estreme che in effetti lo presuppongono e lo presuppongono proprio perché sostengono che il linguaggio costruisce la realtà piuttosto che riferirsi ad essa. Le critiche di Barthes al *feticismo* del *reale* non sfuggono ai modi in cui questo *reale* storicamente e in modi diversi (attraverso il *racconto* storiografico) viene ad essere costruito; la critica alla modernità, cioè, presuppone la critica ad un momento storico dato come effettivamente *operante*. Nel linguaggio comune parliamo di storia come *reale* perché la pensiamo come *tempo* che ci resta addosso, tempo che ci forma e ci definisce individualmente e che ci lega in un percorso sovraindividuale. Questo tempo, però, non è un tempo bergsoniano, racchiuso nel nostro vissuto, né un tempo *oggettivo* newtoniano, uniforme e indifferente alle modifiche che apportiamo al mondo, messo in crisi dalla stessa fisica, e che non riuscirebbe a darci ragione della nostra storia, né delle altre *storie*. Questo tempo richiede un'altra accezione, quella che ci permette di pensarlo come il processo che mettiamo in atto nel nostro rapporto con il mondo, non semplicemente con le nostre *esperienze*, né

con l'*esperienza* che ne abbiamo [Raymond Williams, 1983] ma con il modo in cui lo trasformiamo e lo organizziamo e con il modo in cui da questo rapporto siamo trasformati ed organizzati. Questo termine ambivalente ci permette di pensare ad una *costruzione* più materiale delle *costruzioni sociali* di cui si parla a proposito di nuove *figure*: una costruzione che prevede la *reale, materiale* presenza di un lavoro, dell'elemento che nel suo svolgersi, e che nella forma di produzione in cui è inserito, determina questo nostro rapporto con il mondo e, da un punto di vista marxiano, anche le categorie con cui *costruiamo* la realtà. La scomparsa della categoria di *lavoro* dal pensiero *post-moderno* e *post-strutturalista* forse, è indice anche di quella marginalizzazione geografica che il lavoro, così come semplicemente lo abbiamo finora concepito, ha subito. Resta comunque il fatto che, da parti avverse, marxisti ed anti-marxisti, *realisti* e *narrativisti*, *storicisti* e *decostruzionisti* si trovano a dover fare i conti con una giustificazione del racconto storico che tendenzialmente assorbe il suo oggetto. In ogni caso, così come era stato notato delle *epistemi* di Foucault che corrispondono alle epoche classicamente definite dalla storiografia *classica*, e delle dinamiche a cui facevano riferimento, corrispondenti a quelle *produttive* della storiografia marxista, gli aneddoti e le opere *canoniche* riportati ed analizzate dai *new historicists*, sono inseriti in quelle situazioni conflittuali la cui forma *linguistica* rimanda ad un *rapporto* con il mondo, un mondo che viene *costruito* in una società che non si esaurisce nella *cultura*, nella *rete di significati*, ma che da quel *lavoro* trova la sua ragion d'essere ed il suo modo organizzativo.

In effetti l'esigenza di storicizzare emerge in diversi contesti di studi ma comunque rimanda allo studio di *realtà* di situazioni che si danno grazie a dinamiche sovraindividuali, e cioè società, gruppi, comunità, e che automaticamente, per il fatto stesso di essere messe sotto osservazione, spostano l'attenzione dalla *creatività* individuale, dalla capacità del singolo di accedere a conoscenze, a verità *universali*, al modo in cui queste sono storicamente emerse. Quello su cui insistono i *narrativisti* come White ed Ankersmit¹⁷, e quest'ultimo lo fa giungendo al concetto di *narrative substance* dopo un serrato confronto con la tradizione della filosofia *analitica* della storia e con le tematiche che l'avevano

¹⁷ Cfr. [Frank R. Ankersmit, 1983] [Frank R. Ankersmit, 1994a] e, naturalmente, White [Hayden V. White, 1973]. Per un confronto con la più *classica* riflessione sulla filosofia della storia e la reazione suscitata dalle teorie di White cfr. [Maurice Mandelbaum, 1980] dove in nota si afferma che White, allorquando parla di una *filosofia della storia* implicita nel lavoro stesso dello storico, accomuna i due tipi di filosofia della storia, quella *critica* e quella *speculativa*.

caratterizzata dalla pubblicazione del saggio di Hempel [Carl Gustav Hempel, 1963] in poi¹⁸, è che la narrativizzazione crea in un certo qual modo il proprio oggetto, che, quindi, molte di queste entità non *esisterebbero* se non prodotte da una forma di narrazione che le pone *nella storia*. Le microstorie e le *storie* fatte da punti di vista (di genere, di gruppo etc.), infatti, *creano* nuovi soggetti che si muovono in quello spazio una volta occupato dagli uomini della politica e del potere: mugnai che discettano di cosmologia così come ne parla Ginzburg, donne mute del mondo *colonizzato*, il silenzio delle quali è riempito dalle voci di coloro che le escludono dall'*interno* (la società patriarcale indiana) e dall'*esterno* (le donne bianche *civilizzate*) così come ne parla Spivak, le comunità destinate ad essere sopraffatte dalla *civiltà* così come ne parlano gli storici delle *mentalità*. Iggers, ancora una volta, ridimensiona questa forza *creatrice* che risiederebbe nel linguaggio e nei *tropoi* retorici e, considerando come essenziale la capacità di inserire queste *narrazioni* in più ampi, e storicamente comprensibili, contesti, rimanda alla conoscenza storica più generalmente intesa ed alle motivazioni, che potremmo definire politiche, che guidano la ricerca e la *produzione* del testo storico [George G. Iggers, 1995]. La posizione *narrativista*, d'altra parte non determina automaticamente una *teoria* unica e condivisa, tanto che, nel saggio già citato, lo stesso Ankersmit esprime chiaramente quale è la *svolta linguistica* a cui egli fa riferimento, distinguendola dalla *teoria letteraria* di Northrop, Frye, Auerbach, Barthes, Jakobson che sono gli autori con cui White colloquia nella sua personale versione di *kantismo linguistico*¹⁹. La svolta linguistica a cui si riferisce Ankersmit è quella intervenuta nella filosofia anglo-americana, la presa d'atto di una problematica data dalla linguisticità delle nostre transazioni con la realtà, dalla impossibilità di convivere, dopo Quine, con i *due dogmi* dell'empirismo distinguendo nettamente tra verità *de dicto* e verità *de re*. White, a cui continuamente Ankersmit assegna un ruolo importante nella riflessione sulla storiografia, costringerebbe l'opera dello storico in una *tropologia* «che offre quattro filosofie speculative della storia» [Frank R. Ankersmit, 2000a], p. 272 proprio riferendosi ad una

¹⁸ Cfr. anche [Raffaella Simili, 1981; Raffaella Simili, 1984].

¹⁹ «Anche un autore come Richard Rorty, dalle vedute così vicine alle sue, sembra non aver mai destato il suo interesse. E ciò è vero non soltanto di White, ma di molti successivi teorici della storia come Kellner, LaCapra, Gossman, Rigney, Shiner, Carrard, o Linda Orr, che abbiano seguito White o che siano arrivati indipendentemente a conclusioni similil» [Frank R. Ankersmit, 2000a], p. 272. Per quanto riguarda il *kantismo* linguistico di White cfr. [Frank R. Ankersmit, 1994]. Inoltre, nello stesso libro, Ankersmit contesta la validità dell'affermazione, condivisa da Ricouer e da White, che il passato è come un *testo* e, in quanto tale, provvisto di un suo *significato*. La frase, afferma Ankersmit, non chiarisce se vada usata in senso letterale o in senso metaforico e in ogni caso si presta alla facile obiezione che un testo, comunque, se si ammette che debba avere un *significato*, fa riferimento a qualche cosa che sta al di là di esso, [ibid.], p. 101.

concezione letteraria della scrittura storica, al di là cioè di una riflessione epistemologica tra linguaggio e realtà²⁰ che ci porti a comprendere la peculiarità della *narratio*. Le due *svolte linguistiche* sono diverse per Ankersmit e quella, impropriamente definita tale, che andrebbe fatta risalire alle teorie di Saussure, degli strutturalisti, etc., non offrirebbe quella possibilità di superare i limiti di un formalismo che interferisce con la *costrizione dell'esperienza*, che inspessisce la *pelle formale della forma* con un contenuto materiale [ibid.], p. 279. L'insistenza di Ankersmit sul concetto di *rappresentazione* [Frank R. Ankersmit, 2000b], porta, perciò, in una diversa dimensione critica rispetto a quella dei *new historicists*, perché il suo interesse è rivolto verso il modo in cui la storiografia mette in atto quell'*epistemologia istantanea* che spesso si applica all'uso consuetudinario del linguaggio che «diviene surrettiziamente un parlare del parlare della realtà», si pone cioè come una teoria di come lo storico riesca a rappresentare il passato (intendendo questo passato come realtà da *avvicinare* attraverso la *rappresentazione* e non solo come frutto della scrittura storica): per cui «si restringano gli usi della teoria della letteratura alla storiografia della storiografia, dove il suo valore è immenso, ma non la si ammetta nel campo, piuttosto differente, della teoria storica» [ibid.], p. 281. Diverso, come abbiamo già detto, il senso del termine *rappresentazione* dei *new historicists*, che nella sua polisemicità apre le porte a concezioni estetiche, semiotiche e politiche che Ankersmit ritiene fuorvianti per una comprensione della produzione storiografica, della conoscenza storica e del ruolo che il linguaggio svolge in essa e che motivano il suo rigetto della presunta *novità* e della proficuità del *new historicism* [Frank R. Ankersmit, 2003]. In fondo per Ankersmit rimane centrale il tema del comprendere il comprendere, o almeno l'ambito tematico della nostra attitudine alla conoscenza delle cose del mondo e, perciò, lo stabilire come dar ragione delle nostre pretese di conoscenza storica e dei modi in cui la possiamo giustificare; e questo proprio perché questo *narrativismo*, partendo dalla nozione di un *self* come interpretazione storica, narrativa, riguardante la vita individuale, si fonda appunto, su interpretazioni fuoriuscendo così dalle strettoie teoretiche dell'*epistemological philosophy of history* [Frank R. Ankersmit, 1986]. La questione a cui resta legata la riflessione di Ankersmit rimane quella di determinare, dato che il linguaggio narrativo non ha la trasparenza che altri linguaggi possiedono e dato che la narrazione storica è una cosa e non può esserci legame

²⁰

«La storiografia pone i suoi speciali problemi epistemologici, nonostante questi furono visti abitualmente come problemi *all'interno* piuttosto che a *proposito di* un approccio epistemologico alla conoscenza storica» [Frank R. Ankersmit, 1994], p. 84.

epistemologico tra cose (la *narrative* e i fenomeni del passato), «a che cosa potrebbe possibilmente assomigliare una disciplina senza un'epistemologia?» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 84. Anch'egli comunque nelle conclusioni del suo libro del 1983 non può omettere un riferimento alla nozione di *potere-sapere* in Foucault proprio riconoscendo come ciò che rende la conoscenza storica un fenomeno così interessante risieda nel fatto che essa è collegata sempre con il problema di *che cosa* si debba dire a proposito della realtà e non su *come* dirlo (che è «il dominio delle scienze»): agire nella realtà dipende dal modo in cui abbiamo *deciso* di parlare di questa realtà e dalle assicurazioni che questo modo di parlare ci fa provenire dalla *realtà* stessa [Frank R. Ankersmit, 1983], p. 250. D'altronde la stessa questione epistemologica (pro o contro) si rivela risolvibile da una scelta *politica* «dal momento che dipende da come è concepita la relazione tra l'individuo, l'altro, e l'ordine sociale» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 81.

Per questo, ritornando a quel *touch of the real* dei *new historicists*, abbiamo da affrontare un diverso gioco tautologico rispetto al *reale*, perché la *letteratura* e quegli altri scritti da indagare sono inseriti in quella rete di *significati* che non ci portano ad un'approssimazione della verità quanto piuttosto la creano e la utilizzano, la impongono o, cripticamente contestandola, la scardinano dall'interno. In quel meccanismo complesso che si intreccia con la vita dei *soggetti*, questi vengono posti e legittimati creando per loro uno spazio che è la loro normalità, e questa normalità è una delle poste in gioco, un obiettivo ed uno strumento. Che ruolo giochino in questo la letteratura, la scienza, il pensiero politico e la stessa conoscenza nella loro relazione con il *reale* è una delle cose che questi *nuovi storicismi* si propongono di capire.

Riferimenti

1. *The forms of power and the power of the forms in Renaissance*, Stephen J. Greenblatt (ed.), **Genre**, vol. 15 (1982).

2. Frank R. Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1983.

3. Frank R. Ankersmit, *The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History*, **History and Theory. Beiheft**, vol. 25

(1986), pp. 1-36, ripubblicato in Frank R. Ankersmit, *History and tropology: the rise and fall of metaphor*, Berkeley, University of California press, 1994, pp. 44-74.

4. Frank R. Ankersmit, *History and tropology: the rise and fall of metaphor*, Berkeley, 1994a.

5. Frank R. Ankersmit, *A phenomenology of historical experience*, in Frank R. Ankersmit, *History and tropology:*

the rise and fall of metaphor, Berkeley, 1994b, pp. 182-238.

6. Frank R. Ankersmit, *Hayden White's appeal to the historians*, **History and theory**, vol. 37 n. 2 (1998), pp. 182-193.

7. Frank R. Ankersmit, *The linguistic turn, literary theory and historical theory*, **Historia**, vol. 45 (2000a), pp. 271-310, trad. it. *Svolta linguistica, teoria della letteratura, teoria storica*, **Iride**, vol. 14 (2001), n. 33, pp. 253-281.

8. Frank R. Ankersmit, *Representations and the representation of experience*, **Metaphilosophy**, vol. 31 n. 1-2 (2000b), pp. 148-169.

9. Frank R. Ankersmit, *An appeal from the new to the old historicists*, **History and theory**, vol. 42 (2003), pp. 253-270.

10. Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young (eds.), *Poststructuralism and the question of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

11. Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, ©1966, trad. it. *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997.

12. George Boas, *The history of ideas: an introduction*, New York, Scribners sons, ©1969.

13. George Boas and Philip P. Wiener (ed.), *Studies in intellectual history*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1953.

14. Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, trad. it. *La scrittura della storia*, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1977.

15. Jacques Derrida, *Some statements and truisms about neologisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seismisms*, in David Carroll (ed.), *The states of 'theory': history, art and critical theory*, Stanford [CA], Stanford University press, 1990, pp. 63-94, trad. it. *Resoconti e constatazioni concernenti neologismi, neoismi, postismi, parossismi e altre piccole sismicità*, in Andrea Carosso (ed.),

Decostruzione e/è America: un reader critico, Torino, Tirrenia, 1994, pp. 305-326.

16. Stanley Fish, *Commentary: the young and the restless*, in H. Aram Veesser (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 303-316.

17. Stanley Fish, *Truth but no consequences: why philosophy doesn't matter*, **Critical Inquiry**, vol. 29 (2003), pp. 389-417.

18. Michel Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in Suzanne Bachelard (ed.), *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses universitaires de France, 1971, pp. 145-172, trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Michel Foucault, *Microfisica del potere: interventi politici*, Torino, Einaudi, ©1977, pp. 29-54.

19. Elizabeth Fox-Genovese, *Literary criticism and the politics of the New Historicism*, in H. Aram Veesser (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 213-224.

20. Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Introduction*, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000, pp. 1-19.

21. Stephen J. Greenblatt, *Learning to curse: aspects of linguistic colonialism in the Sixteen century*, in Fredi Chiappelli, ed., *First images of the New World on the Old*, Berkeley, University of California press, 1976, pp. 561-580, ripubblicato in Stephen J. Greenblatt, *Learning to curse: essays in early modern culture*, New York; London, 1990, pp. 16-39.

22. Stephen J. Greenblatt, *Introduction: the forms of power*, in *The forms of power and the power of the forms in Renaissance*, **Genre**, vol. 15 (1982), pp. 3-6.

23. Stephen J. Greenblatt, *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago press, 1984.

24. Stephen J. Greenblatt, *The circulation of social energy*, in

Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England, Berkeley, University of California Press, 1988, pp. 1-20, trad. it. *La circolazione dell'energia sociale*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il Neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 81-106.

25. Stephen J. Greenblatt, *Towards a poetics of culture*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 1-14, trad. it. *Per una poetica della cultura*, in *Neostoricismo: Neostoricismi, Studi di estetica*, vol. 24 (1996), pp. 21-39.

26. Stephen J. Greenblatt, *Marvellous possessions: the wonder of the New World*, Oxford, Clarendon Press, 1991, trad. it. *Meraviglia e possesso: lo stupore di fronte al Nuovo Mondo*, Bologna, il Mulino, 1994.

27. Stephen J. Greenblatt, *Culture*, in Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin (eds.), *Critical terms for literary study*, 2^a ed., Chicago; London, University of Chicago press, 1995, pp. 225-32.

28. Stephen J. Greenblatt, *What is the History of Literature?*, *Critical Inquiry*, vol. 23 (1997a), pp. 460-481, trad. it. *Che cos'è la storia della letteratura?*, in *Letteratura, Studi di estetica*, vol. 29 (2001), pp. 165-186.

29. Stephen J. Greenblatt, *The touch of the real*, *Representations*, vol. 59 (1997b), pp. 14-29, ripubblicato in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000b, pp. 20-48.

30. Ranajit Guha, *On some aspects of the historiography of colonial India*, in Ranajit Guha (ed.), *Subaltern studies: vol. I: Writing in South Asian history and society*, New Delhi, Oxford University press, 1982, trad. it. *A proposito di alcuni aspetti della storiografia dell'India coloniale*, in Ranajit Guha e Gayatri Chakravorty Spivak, *Subaltern studies: Modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre corte, 2002, pp. 31-42.

31. Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, *Subaltern studies: Modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre corte, 2002.

32. Ian Hacking, *The social construction of what?*, Cambridge (Mass), Harvard University press, 1999, trad. it. *La natura della scienza: riflessioni sul costruzionismo*, Milano, McGraw-Hill, 2000.

33. Carl Gustav Hempel, *Reasons and covering laws in historical explanation*, in Sidney Hook (ed.), *Philosophy and History, a symposium*, New York, New York University press, 1963, pp. 143-163, trad. it. *Come lavora uno storico*, in Carl Gustav Hempel e Dario Antiseri, *Come lavora uno storico*, Roma, Armando, 1977, pp. 83-112.

34. David A. Hollinger, *American intellectual history: issues for the 1980s*, in Stanley I. Kutler and Stanley N. Katz, eds., *The promise of American history: progress and prospects*, Baltimore, Johns Hopkins University press, 1982, pp. 306-317, ripubblicato in David A. Hollinger, *In the American province: studies in the history and historiography of ideas*, Bloomington, Indiana University press, 1985, pp. 176-188.

35. Jean E. Howard, *The New Historicism in Renaissance studies*, *English Literary Renaissance*, vol. 16 (1986), pp. 13-43, trad. it. *Il neostoricismo negli studi del Rinascimento*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 181-217.

36. Lynn Hunt (ed.), *The new cultural history*, Berkeley, University of California press, 1989.

37. George G. Iggers, *Geschichtswissenschaft in 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Vergleich*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, trad. ing. *Historiography in twentieth century: from scientific objectivity to the postmodern challenge*, Middletown, Wesleyan University press, 1997.

38. George G. Iggers, *Comments on F. R. Ankersmit's paper, "Historicism: an attempt at synthesis"*, *History and theory*, vol. 34 n. 3 (1995), pp. 162-167.

39. Fredric Jameson, *On "Cultural Studies"*, *Social Text*, n. 34 (1993), pp. 17-52.

40. Donald R. Kelley, *Intellectual and cultural history: the inside and the outside*, **History of Human sciences**, vol. 15 (2002), pp. 1-19.
41. Dominick LaCapra, *Rethinking intellectual history and reading texts*, in Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan, eds., *Modern european intellectual history: reappraisal and new perspectives*, Ithaca, Cornell University press, 1982, pp. 47-85, ripubblicato in Dominick LaCapra, *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*, Ithaca, Cornell University press, 1983, pp. 23-71.
42. Dominick LaCapra, *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*, Ithaca, 1983.
43. Arthur O. Lovejoy and George Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity. A documentary history of Primitivism and related ideas*, Baltimore, The John Hopkins press, 1935.
44. Maurice Mandelbaum, *History of ideas, intellectual history, history of philosophy*, **History and theory**, vol. Beiheft 5 (1965), pp. 33-66.
45. Maurice Mandelbaum, *The presuppositions of metahistory*, in *Metahistory: Six Critiques*, **History and Theory**, vol. 19 n. Beiheft 19 (1980), pp. 39-54.
46. Terence J. McDonald, *The Historical Turn in the Human Sciences: Essays on Transformations in the Disciplines*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992.
47. Louis A. Montrose, *Professing the Renaissance: the poetics and politics of culture*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 15-36, trad. it. *Professare il Rinascimento: poetica e politica della cultura*, in *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 107-130.
48. Jürgen Pieters, *Moments of Negotiation: The New Historicism of Stephen Greenblatt*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2001.
49. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Brighton, University of Minnesota, 1982, trad. it. *Conseguenze del pragmatismo*, Milano, 1986.
50. Herbert Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel: die Probleme des Historismus*, München, Alber, 1974, trad. it. *La Filosofia della storia dopo Hegel: i problemi dello storicismo*, Napoli, Morano, 1990.
51. Raffaella Simili, *La spiegazione nel discorso storico: il modello di Carl G. Hempel*, Bologna, Clueb, 1981.
52. Raffaella Simili (a cura di), *La spiegazione storica*, Parma, Pratiche, 1984.
53. Gayatri Chakravorty Spivak, *Subaltern studies: deconstructing historiography*, in Gayatri Chakravorty Spivak, *In other worlds: essays in cultural politics*, London, Routledge, 1994, pp. 197-221, trad. it. *Subaltern studies: decostruire la storiografia*, in Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, *Subaltern studies: Modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre corte, 2002, pp. 103-143.
54. Brook Thomas, *The new historicism: and other old-fashioned topics*, Princeton, Princeton University press, 1991.
55. Jan R. Veenstra, *The New Historicism of Greenblatt, Stephen on Poetics of Culture and the Interpretation of Shakespeare*, **History and Theory**, vol. 34 n. 3 (1995), pp. 174-198.
56. Jan R. Veenstra, *Thematising social energy: the 'Bal des ardents' and the production of the demonic in Medieval culture*, in Jürgen Pieters (ed.), *Critical Self-Fashioning: Stephen Greenblatt and the New Historicism*, Frankfurt am Main [etc.], Peter Lang, 1999, pp. 220-237.
57. H. Aram Veeseer, *Introduction*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. IX-XVI.
58. Hayden V. White, *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University press, 1973, trad. it. *Retorica e storia*, Napoli,

Guida, 1978.

59. Hayden V. White, *Tropics of discourse: essays in cultural criticism*, Baltimore [etc.], Johns Hopkins University press, 1978.

60. Hayden V. White, *New historicism: a comment*, in H. Aram Veesser, *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 293-302.

61. Raymond Williams, *Keywords: a vocabulary of culture and society*, London, Fontana press, 1983.

62. Robert J. C. Young, *White mythologies*, London, Routledge, 1990.

63. John H. Zammito, *Historicism, metahistory, and historical practice: "the historicization of the historical subject"*, **History and limits of interpretation. Symposium**, Farnsworth Pavilion, 15-17 March 1996. URL: http://cohesion.rice.edu/humanities/csc/conferences.cfm?doc_id=37

Un nuovo storicismo

«Più che una precisa trama di cause ed effetti, la storia era un campo di forze casuali e contingenti, in cui le cause e gli effetti dovevano essere costruiti dall'osservatore piuttosto che dati per scontati. Era una matassa aggrovigliata di narrazioni disperse, nessuna delle quali più significativa delle altre. [...] Rendersi conto che la storia è casuale, asistemica, priva di direzione, è forse più facile in un posto come la California che non in altri luoghi del pianeta meno privilegiati: esattamente come avvertire che la vita era frammentaria e priva di una struttura era più facile per Virginia Woolf che non per la sua servitù» [Terry Eagleton, 1996], pp. 252-253. Così un critico marxista sintetizza il rapporto con la storia dei *new historicists* e il proprio giudizio, non certamente positivo, coniugandolo con le considerazioni sulle condizioni storiche e sulle premesse teoriche e politiche che avevano, negli anni Ottanta, permesso il nascere e lo svilupparsi di una forma di *storicismo*, che nasceva fondamentalmente come una reazione agli eccessi *formalisti* e *decostruzionisti* che sembravano aver ormai imprigionato il dibattito sulla letteratura. Entrato ormai a far parte a pieno titolo di quel settore di studi che viene definito *teoria letteraria*, il *new historicism* è stato, ed è, un fenomeno all'interno degli studi umanistici che si sviluppa fondamentalmente all'interno dell'istituzione accademica statunitense, proponendo modalità di ricerca ed un sistema di interpretazione che raramente lascia spazio ad una piena formulazione teorica e metodologica, assumendosi piuttosto l'onere di contestare altre interpretazioni complessive ed altre teorie che tendono a ridurre il fenomeno cultura ad un unico ed omogeneo campo. Indubbiamente il termine *historicism*, nel contesto in cui si propone come forma di critica storica applicato agli studi letterari, ha una sua valenza di provocazione e di sfida, proprio perché la stagione da cui emerge è una stagione che ha messo in crisi, insieme ai vari *marxismi*, *idealismi* e *storicismi*, proprio l'idea di una scientifica e razionale ricostruzione delle *necessarie* dinamiche che accompagnano il dispiegarsi del contingente in *realtà*. Questo storicismo, naturalmente, essendo *new*, non può ignorare i pesanti lasciti che il termine comporta e quindi gran parte delle sue, potremmo dire, rapsodiche, autoriflessioni servono a distanziare i suoi proponimenti, i suoi assunti e i suoi riferimenti teorici da quelli del *vecchio* storicismo. In ogni caso l'intenzione di voler praticare un *nuovo* storicismo era stata già dichiarata negli anni Settanta in ambiente storico da Wesley Morris [Wesley Morris, 1972] e l'opera dello storico delle idee Pocock, che contrappone alle *unit-ideas* di Lovejoy un *contestualismo* in grado

di descrivere il prodursi e l'articolarsi del discorso politico ed ideologico, è stata definita come espressione di un *new historicism* [Preston King, 1995]. Questo storicismo letterario che si impone negli anni Ottanta, è uno storicismo che guarda soprattutto verso quella forma di *contesto* storico così come si era sviluppato tematicamente anche nelle opere di Foucault, ed è pertanto attento alla produzione di discorsi, al modo in cui interagiscono potere e possibilità di verità, sapere e forme di soggettività, evitando cioè ogni forma di riduzionismo, sia che provenga da un'estetica marxista o da una universalizzazione delle categorie umane. Il contesto storico, quindi, per una rinnovata storia letteraria significherà qualche cosa di diverso dalle condizioni economico-sociali, o meglio, queste ultime verranno sussunte sotto un contesto più vasto e più vago che andrà ad assumere la conformazione di *cultura* o *società* e dove il dominio si esplicherà attraverso una generica nozione di potere. Questo comporta nella *pratica* della *literary history* quattro trasformazioni: «(1) la rielaborazione delle discussioni sull' "arte" in discussioni sulle "rappresentazioni"; (2) lo spostamento da spiegazioni materialiste dei fenomeni storici a indagini sulla storia del corpo umano e del soggetto umano; (3) la scoperta di inaspettati contesti discorsivi per opere letterarie con il cercare i loro "supplementi" piuttosto che le loro tematiche palesi; (4) la graduale sostituzione della "critica dell'ideologia" con l'analisi del discorso» [Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, 2000a], p. 17. La consapevolezza della perdita di un ancoraggio ad una struttura ben definita della realtà comporta uno scivolamento verso quell'ambito dove la realtà è un prodotto di negoziazioni simboliche, di processi di significazione e di procedure legittimanti, forti abbastanza da accreditare alcune rappresentazioni e reprimerne altre. Questo spostamento dell'analisi verso il costituirsi dei discorsi e la creazione di quei confini che danno loro una possibilità di attuazione e di riconoscibilità, comporta un automatico ricomporsi dei due termini *storia* e *realtà* in un'altra zona dove il mondo viene più che costruito, *ricostruito*, quella zona del simbolico, dove si attuano le relazioni attraverso codici che rendono possibile la *realtà* sociale: «Le rappresentazioni del mondo nel discorso scritto prendono parte alla costruzione del mondo: esse sono impegnate nel plasmare le modalità della realtà sociale e nell'adattare i loro scrittori, esecutori, lettori, e spettatori in molteplici e mutevoli posizioni dentro il mondo che essi stessi contemporaneamente compongono ed abitano» [Louis A. Montrose, 1996], pp. 2-3. In questa che apparentemente può apparire una semplicissima affermazione, però, si condensano le riflessioni che si sono sovrapposte negli anni immediatamente precedenti (e continueranno ad agire in quelli successivi) alla nascita del *new historicism* nell'ambito degli studi letterari. In effetti prima di giungere a questa

formulazione Montrose esplica come si sia passati da una concezione dell'*ideologia* come «principi articolati che servono come un'agenda per un'azione concordata da un particolare movimento o gruppo sociopolitico, o, più generalmente, all'insieme di idee, valori, e convinzioni comuni ad ogni gruppo sociale» ad un'altra più complessa ed *althusseriana* (come *rappresentazione della relazione immaginaria degli individui alle loro reali condizioni di esistenza*) di produzione di posizioni soggettive cioè associata «ai processi attraverso i quali soggetti sociali sono formati, ri-formati, e messi in grado di agire in quanto agenti in un mondo apparentemente dotato di significato» [ivi]. Usando anche le analisi post-marxiste di Laclau e Mouffe¹, inoltre, si scarica l'ideologico della sua valenza di espressione pre-determinata da una struttura la cui processualità si concluderà in un fine ineludibile e le cui tappe diacroniche sono meccanicamente collegate l'una all'altra, per entrare in quell'area di ricerca che è l'analisi del discorso. Questo comporta, naturalmente, un passaggio a storie eterogenee da contrapporre alla grande narrazione marxista, che come tutte le grandi narrazioni non ammette dispersioni, laddove il discorso e le strategie discorsive agiscono per continui aggiustamenti, improvvise scomparse e impensabili accorpamenti. Quelle contraddizioni non *superate*, quelle negazioni che non si traducono in un processo lineare sono quei punti di contatto con un *reale* che non viene santificato nella storia e nel progresso, ma che comunque può essere recuperato o almeno intravisto in quegli aneddoti che ci testimoniano che l'immagine che abbiamo di un passato monolitico e concluso in se stesso è costruito a discapito di frammentazioni, eterogeneità e frizioni che pur nel simbolico trovavano uno spazio per manifestarsi. Il new historicism, più che contrapporsi ad altre teorie in quanto metodologia e teoria della critica letteraria, applica al proprio oggetto di studio le conseguenze teoriche che le nuove *tematiche* impongono alla ricerca: è la tematica del post-colonialismo che contesta l'unicità della storia occidentale e la sua possibilità di ignorare tutte le altre storie; è la tematica del femminismo che contesta il concetto di un soggetto fintamente asessuato che *farebbe* la storia impersonando un ruolo universale. È anche, però, una condizione storica, si è più volte sottolineato, facendo riferimento al concetto di post-moderno, che permette un

¹ «In *Egemonia e strategia socialista* il loro scopo è “dissolvere” tutte le forme di una “differenziazione di piani” che ratificano quella “topografia del sociale” presupposta non solo dalle classiche teorie marxiste di struttura/sovrastuttura, ma dal “fondamentalismo di [tutti] i programmi di emancipazione della modernità”. [...] il loro progetto ci offre alcuni termini per elaborare rigorosamente le implicazioni dell'impresa di Foucault di spostarsi dal registro di repressione ed emancipazione a quello di opposizione e lotta localizzata. Nella loro analisi, una schiera di dualismi basati sulla logica essenzialista dei progetti di emancipazione della modernità non sono meramente cancellati e decostruiti, ma redistribuiti come caratteristiche di un “generale campo di discorsività” [Carolyn Porter, 1990], pp. 266-267.

privilegiamento per il dispersivo, per il locale, per la convivenza irrisolta di pratiche che non sembrano dover convergere verso un obiettivo comune. In questo contesto i *nuovi storicismi* palesano la loro novità soprattutto adeguandosi ai nuovi vocabolari, accogliendo le nuove problematiche e fornendoci un nuovo accesso al simbolico ed al reale.

1. Nuovi temi

Qual è il rapporto del simbolico con il *reale*? Jameson cita Burke per spiegare come il *sottotesto* intrinseco ed immanente entri nel simbolico che è un modo di agire nel mondo e sul mondo. Searle distingue due modi di pensare il rapporto mondo-parola, che sono i due sensi vettoriali che questo rapporto può assumere: assertivo (adattamento parola-a-mondo), direttivo (adattamento mondo-a-parola)². Su questa distinzione un critico di Greenblatt *antropologo*, il Greenblatt che pretende di qualificarsi come studioso di *cultura* attraverso la letteratura, fonda, a sua volta il procedimento del simbolico come un doppio rapporto che va ad istituire un mondo che si adatta al modello che a sua volta si riferisce a questo oggetto come realtà esterna³. Il procedimento di Jameson è più complesso in quanto marxianamente impegnato a superare il vecchio concetto di contesto *tipico della vecchia critica sociale o storica* e nello stesso tempo mantenere il concetto spinoziano di *causa assente*: «L'atto simbolico comincia perciò generando e producendo il proprio contesto nello stesso momento di emergenza in cui se ne ritrae, prendendone la misura con lo sguardo rivolto ai propri progetti di trasformazione» [Fredric Jameson, 1981], p. 89. In fondo, aveva esplicitato precedentemente a proposito della nostra possibilità di pensare teoricamente e facendo gli esempi della psicoanalisi, della teoria della forza lavoro e della concezione nietzschiana e weberiana del valore, «possiamo pensare in modo astratto del mondo solo nella misura in cui il mondo stesso sia già diventato astratto [Fredric Jameson, 1981], p. 71. Quello che intende fare Jameson è dare all'analisi una fisionomia che si sviluppi

² «Tra gli atti linguistici, i membri della classe degli assertivi – affermazioni, descrizioni, asserzioni, etc. – devono confrontarsi in qualche modo con un mondo che esiste indipendentemente; e nella misura in cui superano o meno il confronto li diciamo veri o falsi. I membri della classe dei direttivi invece – ordini, comandi, rimesse, voti, impegni, etc. – non devono confrontarsi con una realtà che esiste indipendentemente, ma devono piuttosto procurare cambiamenti nel mondo, tali che il mondo si confronti poi con il contenuto proposizionale dell'atto linguistico. [...] Sottolineo questa distinzione dicendo che la classe degli assertivi ha direzione di adattamento parola-a-mondo, mentre la classe dei commissivi e dei direttivi hanno direzione di adattamento mondo-a-parola» [John R. Searle, ©1983], p. 17.

³ [Richard van Oort, 2005], pp. 636-637.

in tre *cornici concentriche* grazie alla quale possiamo passare dall'oggetto simbolico, l'atto politico che si concretizza nel singolo testo, all'*ideologema* che si manifesta nella dimensione sociale delle classi, in cui il dialogico *bachtiniano* viene integrato da una nozione di antagonismo non riducibile ad una visione sociologica di differenze di classe (le classi si danno solo se, marxianamente, contrapposte l'una all'altra) ad, infine, allo *storico* che vuol dire la tematizzazione⁴ della «totalità onnicomprensiva di un singolo codice» [Fredric Jameson, 1981], p. 97. A proposito di nuovi *storicismi* la questione che si pone è la risoluzione di quella imposta, in un certo qual modo, dallo strutturalismo, del rapporto tra il sincronico ed il diacronico. Nel momento in cui ogni storicismo *contestualizza*, questa scissione, che viene data dalla nostra necessità di conoscere una realtà oggettivamente definibile solo attribuendole una coerenza sistemica, sembra condannarlo ad uno sguardo sincronico, uno sguardo, cioè, che fissi elementi dinamici in un quadro statico, nello stesso momento in cui consapevolmente assume la diacronicità come condizione per osservare la diversità storica. Lo sguardo storico, però, è uno sguardo che tenta di cogliere il differenziarsi dei *sistemi*, lo svilupparsi di fenomeni in situazioni che determinano altre situazioni che richiedono altri strumenti di comprensione ed altre categorie. Jameson si affida ad una concezione dei *modi di produzione* e di *formazioni sociali* del marxismo althusseriano, coniugandola con altri, e conflittuali, *marxismi*, per dar conto di questo rapporto vedendo come il *sincronico* possa assumere un nuovo e proficuo contenuto proprio in quanto le categorie prodotte in una cornice diacronica o narrativa «diventano utilizzabili solo quando tale cornice iniziale sia stata abolita, permettendoci di coordinare o esprimere chiaramente categorie di origine diacronica (i vari modi di produzione distinti) in quello che è ora un modo sincronico o metasincronico» [Fredric Jameson, 1981], p. 107, cioè, quando riusciamo a cogliere nell'opera d'arte (che rimane comunque l'oggetto e lo strumento di analisi e di comprensione di cui si sta parlando) quella congiuntura formale attraverso cui arriviamo alla congiuntura di modi di produzione coesistenti in un dato momento storico. Chiaramente Jameson sta qui facendo i conti con la critica del determinismo marxista, con la sconfitta delle grandi narrazioni, riproponendo quella teoria scientifica che potrebbe portarci verso il *continente* storia, verso la comprensione del processo *senza un fine e senza un soggetto*. Eppure quello che ad alcuni appare irresistibilmente statunitense è proprio la tentazione di riconciliare quei marxismi europei

⁴ «Qui l'unità organizzante sarà ciò che la tradizione marxiana designa come *modo di produzione*»

[ibid.], pp. 97-98.

che si ponevano l'uno contro l'altro per giungere ad una teoria in grado di sussumere un intero ventaglio di teorie marxiste e non. *The political unconscious* può essere un buon strumento per comprendere il contesto in cui una *pratica* come quella neostoricista riesce ad imporsi come novità nel campo degli studi letterari, culturali ed anche di quel settore specialistico che è la storiografia. Difatti, come spiega in un suo libro del 1990 Young: «una ragione per tentare questa manovra [coniugare i vari marxismi, ed in particolar modo l'umanismo di Sartre e l'antiumanismo di Althusser] è che Jameson ha un altro avversario in mente: un poststrutturalismo apparentemente anti-Marxista, in particolar modo quello di Derrida, Lyotard e Foucault. Solo in un contesto in cui l'opera di Althusser avesse avuto sinora poco impatto sarebbe stato possibile offrire l'improbabile combinazione Sartre-Althusser come una contro-forza in grado di superare tali pensatori⁵» [Robert J. C. Young, 1990], p. 93. La richiesta di ritornare ad una storicizzazione appare provocatoria, quindi, solo se abbiamo bene in mente il contesto dove il dibattito sugli studi letterari si era sviluppato, dibattito che tra l'altro si era assunto l'onere della stessa teoria filosofica *generale*⁶, proprio per le caratteristiche che la disciplina filosofica in quell'area, la cosiddetta *filosofia analitica*, aveva acquisito. Questo, insomma, permette di attribuire una maggiore importanza e pregnanza polemica alla critica dell'*astorico* di quanto possa averne quella critica del *coscienzialismo* di Sartre fatta da Althusser⁷. Il contesto in cui si sviluppa questa polemica, comunque, non può essere delineato semplicemente come un contesto dove il decostruzionismo o il genericamente inteso post-strutturalismo avevano precluso ogni possibilità ad una considerazione storica per favorire altri tipi di analisi testuale [Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young, 1987]. Gli studi letterari e la critica culturale avevano agito in maniera tale da attribuire a tematiche specifiche, come per es. il *post-colonialismo*

⁵

«Nondimeno fu proprio così che il *Political unconscious* di Jameson, con il suo slogan-appello 'storicizza sempre', fu considerato da alcuni negli Stati Uniti rappresentare la tanto attesa risposta al post-strutturalismo e a Derrida in particolare» [ivi].

⁶

«Ho visto filosofi analitici diventare furiosi con dei dipartimenti di letteratura comparata per aver invaso il campo della filosofia insegnando Nietzsche e Derrida, e doppiamente furiosi alla proposta che li insegnassero essi stessi. Inversamente, ho visto seguaci della filosofia "continentale" essere molto acidi con lo "spezzatino della logica", col quale i loro colleghi analitici fanno perdere tempo agli studenti disistratando le loro menti» [Richard Rorty, 1982], p. 223.

⁷

Sempre nel libro di Young viene ricostruito il procedimento attraverso cui Jameson, utilizzando le critiche di Hindess e Hirst alla differenza posta da Althusser tra causalità espressiva (hegeliana) e causalità strutturale («la causalità strutturale di Althusser, a dispetto delle sue migliori intenzioni, rimane teleologica ed essenzialista»), arriva ad assimilare Althusser a Sartre: «l'assunto che Althusser, è in effetti ancora teleologico, che il modo di produzione è ancora una causalità espressiva, permette a Jameson di eseguire l'assimilazione di Althusser a Sartre» [Robert J. C. Young, 1990], pp. 96-97.

(che in una accezione più ristretta si interessa della produzione letteraria dei *soggetti* post-coloniali, ma che, anche in questo caso, affronta alla radice proprio la questione della costituzione della *soggettività*) o il femminismo, una capacità di mettere in crisi le assunzioni di base di ogni *storicizzazione*, così come era stata intesa fino a quel momento. Dal libro di Said sulla costruzione dell'Oriente (inteso come prodotto di un discorso sviluppatosi in Occidente in letteratura e nelle istituzioni culturali [Edward Said, 1978]) in poi, l'attenzione si era rivolta, producendo un nuovo tipo di storicizzazione, verso la costruzione discorsiva di tutte quelle categorie che hanno permesso una storiografia eurocentrica e la eliminazione di tutte le altre storie come aliene all'unica e *reale* storia. In questo senso l'attenzione verso l'ineludibilità della violenza esercitata dal concetto stesso di *reale* nei confronti di tutto ciò che viene represso, ignorato ed assimilato, diventa strumento per una critica radicale a tutte le forme di dominio. Inoltre il racconto storico che organizza la sua omogenea identità su una diversità costituita specularmente a sua immagine e somiglianza, pone l'altro come tale non solo per escluderlo grazie alla capacità di controllo della propria rete di dominio ma, soprattutto, per costituire la propria identità in questa pre-costituita opposizione. Ogni radicale *differenza*, cioè, viene ridotta ad una differenza prodotta dalle proprie categorie, e in quanto tale, schiacciata nell'unica differenza permessa dalla propria collocazione in un rapporto gerarchico, per cui avremo un *terzo mondo* (così come oggi in Europa abbiamo un *extra-comunitario*), una proiezione delle nostre categorizzazioni che permettono il costituirsi parallelo di una nostra monolitica identità (l'occidentale) a scapito delle diversità storiche e culturali racchiuse e costrette in questo rassicurante e omogeneo *altro*. Il rapporto di esclusione diventa così un rapporto di inclusione, in quanto per poter escludere l'*altro* dobbiamo forzarlo nella *nostra*, in quanto prodotta dai nostri sistemi discorsivi, coppia oppositiva che addomestica la sua alterità nell'unica forma da noi concessa, forma che serve, nello stesso tempo, a sedimentare la nostra soggettività. In questo modo, il *terzo mondo* è la nostra esperienza imperialista che omogeneizza gli *altri*, rendendo le altre lingue dialetti incomprensibili e le altre storie successioni insignificanti di eventi; la loro esclusione diventa la *conditio sine qua non* della nostra *normalità*. Se la storia del mondo, allora, contempla una singola narrazione, chi diventa il soggetto di questa narrazione? E, soprattutto, questo altro, fagocitato in un'unica categoria non sarà comprensibile solo in quanto opposto a noi, e contemporaneamente non produrrà, attraverso la sua esclusione-inclusione, noi stessi? La *narrazione* marxista fino a che punto riesce a liberarsi da questo *soggetto*, grazie all'esclusione di ogni *soggetto* dal *processo*? Questa *struttura* servo-padrone senza uno sbocco dialettico, ma

irrigidita in un perpetuarsi di un'esclusione di tutto ciò che non corrisponde alla nostra categorizzazione ed alla possibilità di entrare nella nostra narrazione, non è anche visibile in una riproposizione di un teleologismo in cui si insiste sulle forme di soggettività che sono il frutto di una nostra organizzazione del mondo e che altro non è che la razionalità occidentale così come si è andata configurando? Sembrerebbe, a questo punto, che vista la complicità sempre insita nel nostro modo di costituire gli oggetti, ogni narrazione storica sia condannata, come ogni testo dal punto di vista decostruzionista, a riproporre il modello della storia *occidentale e bianca*, storia che dal Rinascimento in poi, è implicata con il colonialismo in maniera non marginale ma fondamentale. Lo stesso si può sostenere del contrario e che cioè il colonialismo e l'imperialismo europeo hanno conformato, e in un certo qual modo uniformato, i tragitti storici del mondo umano. La centralità del pensiero e della teoria post-coloniale, quindi, deriverebbe proprio da quella posizione *supplementare* dell'altro, che derridianamente non significa marginalità, ma indispensabilità in un certo qual modo rimossa. La famosa frase di Fanon per cui l'Europa è la creazione del terzo mondo [Frantz Fanon, ©1962], va a significare proprio questo capovolgimento prospettico, per cui si è creati dall'esclusione e dal soggiogamento che attuiamo⁸. In questo senso, allora, il proposito di decolonizzare il pensiero europeo non può che avere degli effetti dirompenti sulla stessa storiografia. La critica post-strutturalista, intrecciandosi con una rinnovata forma di anti-colonialismo produce questa riconsiderazione di alcune categorie marxiste (e non) che pur erano state strumento di lotta contro l'imperialismo (per un'analisi della concezione marxista dell'imperialismo cfr. il capitolo *Marx on colonialism and imperialism* in [Robert J. C. Young, 2001], pp. 101-112), riutilizzando Foucault e Derrida (cfr. [Gayatri Chakravorty Spivak, 1987]), la teoria letteraria e gli studi culturali, per far sprofondare ancora di più la struttura del dominio verso la sua costituzione discorsiva nella razionalità occidentale. Il discorso della storia è intimamente legato al discorso della razionalità occidentale, e quindi al suo sistema di sfruttamento e di esclusione; nel suo racconto diacronico, cioè, vi è un essenzialismo storico che può assumere le forme dell'*umanesimo* o dell'*origine*. Non è un caso che Jameson avverta la necessità, nel descrivere il rapporto tra marxismo e lo

⁸

«Il pensiero europeo dal Rinascimento in poi sarebbe impensabile senza l'impatto del colonialismo come la storia del mondo dal Rinascimento in poi sarebbe inconcepibile senza gli effetti dell'uropeizzazione. Così non è un problema di rimuovere il pensiero coloniale dal pensiero europeo, o di purificarlo, come il sogno di oggi di "sopprimere" il razzismo. È piuttosto una questione di riposizionare i sistemi europei di conoscenza in maniera tale da dimostrare la lunga storia della loro operazione come l'effetto del loro altro coloniale, un rovesciamento incapsulato nell'osservazione di Fanon "l'Europa è letteralmente la creazione del Terzo Mondo"» [Robert J. C. Young, 1990], p. 119.

storicismo di chiarire uno dei concetti chiave, quello della transizione. Mentre l'approccio *genetico*, per quanto Jameson ritenga che non vada caricato di eccessive implicazioni sull'*origine*, lavori con un termine, tentando, per qualche forma di opposizione, di cogliere gli inizi di qualche cosa, la *storiografia strutturale* lavora con due termini già pienamente costituiti (p. es. feudalesimo e capitalismo): «non cerca di ricostruire il primo come un Ur-stage dell'ultimo, ma piuttosto di costruire un modello della *transizione* da una forma all'altra, e questa non è più quindi un'ipotesi genetica, ma piuttosto una ricerca sulle trasformazioni strutturali» [Fredric Jameson, 1979], p. 48. Jameson, comunque, sarà oggetto di critica da parte di Ahmad che gli rimprovera, nel 1987, proprio l'assunzione del modello hegeliano che permette una contrapposizione tra società senza storia (le società agrarie) e società con storia (quelle industriali) per poi giungere ad una forma di differenza *primordiale* piuttosto che storica e che quindi giunge ad uniformare l'*altro* in un'unica *differenza*.

Questo ambito problematico, per quanto non affrontato teoreticamente in maniera diretta, investe il new historicism, e in particolar modo quello di Greenblatt, dal momento che oggetto principale di uno dei settori trainanti dell'intero *movimento* sarà lo studio della cultura rinascimentale, il momento, cioè, in cui nella storia europea si va a costituire in maniera organica, politica, ideologica e, naturalmente, economica questo rapporto di dominio con l'*altro*. In ogni caso, la radicalità di una critica che va a disarticolare il discorso storico proprio nel suo prodursi come strumento di dominio, permette, forse più che altrove, l'azione congiunta dei due sensi del termine storia in un'unica prospettiva politica: il pensiero post-coloniale ci ricorda che fare una storia nuova è indissolubilmente legato all'obiettivo di permettere l'inizio di una *nuova storia*. Il progetto neo-storicista, insomma, deve fronteggiare soprattutto questa prospettiva che vuole trascendere la sottigliezza teorica (pur facendo ampio uso di raffinate teorie) per rifiutare radicalmente ogni discorso giustificativo della storia.

Come avremo modo di vedere in più occasioni, lo stesso atteggiamento nei confronti della politica che l'istituzione universitaria statunitense nel suo complesso tende ad avere, e cioè una riluttanza a legarsi ad un progetto più complessivamente *interventista*, che riesca cioè a vedere nell'analisi culturale un momento di un'azione sociale, comporta alcune derive *estremiste* e di frammentazione negli studi letterari e culturali. La sovrapproduzione di teoria e la lontananza dall'intervento politico comportano una reazione *storicista*, intesa innanzitutto come un ritorno allo studio di quei luoghi dove il simbolico sia il prodotto di uno scontro *reale* e di un adeguamento al mondo dei rapporti

umani e delle cose. La *fatica* teorica di Jameson è evitata dal new historicism, proprio negando che il new historicism sia una teoria, cioè ponendosi fuori da ogni assunzione di impegni epistemologici che non siano di volta in volta riducibili alla giustificazione della singola impresa interpretativa che si affronta. Per questo, al di fuori del chiasmo (*la storicità dei testi e la testualità della storia*) che ritornerà costantemente come la cifra di un nuovo modo di porsi di fronte ad oggetti *artistici* per collocarli di fronte ad altri oggetti, il termine storia, sia come *res gestae* che come *historia rerum gestarum*, non verrà mai completamente definito.

Paradossalmente, il termine avrà un suo spessore semantico maggiore proprio in quegli ambiti di dibattito dove sembrerebbe più estranea una definizione del suo significato, come la storia della scienza. Questo proprio perché è in questo ambito che la *storicizzazione* mostra in maggior misura la sua capacità di disconnettere passaggi logici che sembravano aggangiarsi grazie ad una intrinseca ed *astorica* ratio. In effetti il sincronico ed il diacronico si pongono, in questo ambito, in maniera conflittuale l'uno rispetto all'altro, senza risolversi in una teoria *storica* come fa Jameson utilizzando il marxismo althusseriano, ma correggendo pretese *assolutistiche* che possono assumere sia la configurazione sincronica (il discorso scientifico come discorso unico che è possibile cogliere come un tutt'uno) che diacronica (lo sviluppo nel tempo è predeterminato dalle verità scientifiche). La teoria dei cambi di paradigma, cioè, grazie ad uno sguardo diacronico coglie nel sincronico una peculiarità storica non pre-determinata dall'oggetto di studio. Cioè, pone nella pratica della storicizzazione le differenze come punto di partenza e sradica, ponendolo come contingente, ogni fondamento alla *normalità*. La storia quindi rientra come elemento determinante proprio laddove sembra non essere problematizzata; dove, cioè, è chiamata in causa per dar ragione di differenze, non viene a sua volta discussa come ciò che è visibile da uno sguardo diacronico.

Le sovrapposizioni tematiche tra il new historicism ed altri progetti di ricerca sono, però, più visibili in altri ambiti, come appunto gli studi e la storiografia post-coloniale che si trovano ad affrontare, in termini di definizione del proprio oggetto di ricerca, la questione della natura *discorsiva*, ma anche politicamente e praticamente operativa, di un certo modello di storia. Chakrabarty si chiede: possiamo definire l'Europa e ciò che è *fuori* dall'Europa come delle realtà senza cadere vittime di un'iperrealtà? Quella iperrealtà (prendendo in prestito il termine da Baudrillard) che comunque si impone come referente delle storie, sia in quella ufficiale di un'Europa che indica la direzione del tempo e della successione cronologica, sia in quelle *subalterne* o *locali*, è il frutto ed il sintomo di una

disimmetria che continuiamo a far agire nel nostro mondo quotidiano⁹. L'ignoranza degli storici eurocentrici per le altre storie ha, però, una ragione più profonda ed è una ragione che agisce nei confronti degli stessi storici del terzo mondo, e precisamente quella che ha permesso ad Husserl di parlare di una filosofia europea come una filosofia che racchiude, in quanto luogo dove è possibile una conoscenza teoretica e quindi universale, il tutto di tutte le storie. Solo l'Europa, cioè, permette una conoscenza teoretica in quanto luogo dove si produce una possibilità di conoscenza che non sia condannata, come quella cinese od indiana, a sfociare nel mitico-religioso. Concezione simile, quindi, può essere tratta da quella di Marx nei *Grundrisse*, allorquando permette lo sguardo a ritroso solo a chi si trova nel luogo di osservazione della società capitalista, che ci consente, attraverso una categoria universale, il *capitale*, di vedere e comprendere la realtà delle cose nelle fasi precedenti del suo sviluppo. L'essenza si coglie solo quando le cose hanno raggiunto il loro pieno sviluppo e ci danno la possibilità di coglierle, anche nel loro passato, *teoreticamente*. Laddove Marx dice *capitale o borghese* si deve, quindi, leggere *Europa*. Né Husserl né Marx comunque parlavano in un *historicist spirit* e Marx continua ad essere il punto di riferimento per un serio progetto di scrittura storica *postmoderna* e *postcoloniale*. Comunque, una lettura *storicista*, intendendo con questo una *narrazione* storica che si basi sulla questione della transizione e che ponga come centrale le categorie dello sviluppo *europeo*, è stata sempre una possibile deriva della ambiguità che era presente nel concetto stesso di *transizione*. Le altre storie, le storie dei paesi posti fuori da quella realtà pienamente realizzatasi che chiamiamo Europa, a quello sviluppo storico che ha conferito valore universale a categorie come *cittadino*, *individuo*, *stato moderno*, avranno sempre da considerare una *manca*, una inadeguatezza, un ritardo rispetto al modello *iperreale* per poter descrivere il proprio reale, per poter cioè inserire la propria cronologia in una cronologia che si adegui ad un racconto diacronico necessariamente proiettato verso un punto di approdo. D'altronde è lo stesso luogo istituzionale da dove viene tentata questa operazione (l'operazione, cioè, di rendere compatibili la *storia* e le altre storie, il *progresso* e gli stati nazionali dei paesi coloniali che

⁹ Anche quelle storie o *microstorie* che sembrano essere concepite contro una storia ufficiale eurocentrica hanno quest'ultima come punto di riferimento, così come i modelli: «Gli storici del terzo mondo sentono la necessità di far riferimento a lavori di storia Europea; gli storici dell'Europa non avvertono alcuna necessità di ricambiare. [...] "Essi" producono il loro lavoro in un'ignoranza relativa delle storie non occidentali, e questo non sembra pregiudicare la qualità del loro lavoro. Questo è un atteggiamento, comunque, che noi non possiamo contraccambiare. Noi non possiamo mai permetterci il lusso di una parità o simmetria di ignoranza a questo livello senza assumerci il rischio di apparire "oldfashioned" or "outdated"» [Dipesh Chakrabarty, 1992], p. 2.

tendono ad uniformarsi ad esso) e cioè l'università con i propri dipartimenti di studi storici e di studi economici, che richiede una mossa teorico-metodologica che possa agire criticamente all'interno della necessaria narrazione diacronica dei paesi del terzo mondo. Questa mossa, per Chakrabarty, è la *provincializzazione* dell'Europa: «filosoficamente, questo progetto deve fondarsi su una critica radicale ed una trascendenza del liberalismo [...] un terreno che recentemente Marx condivide con certi momenti sia nel pensiero poststrutturalista che nella filosofia femminista» [Dipesh Chakrabarty, 1992], p. 20. L'articolo da cui sono state tratte queste considerazioni è stato pubblicato nel 1992 sulla rivista neostoricista *Representations*, e dà conto del progetto di *subaltern studies* che si concretizza soprattutto in una riscrittura della storia indiana ¹⁰ [Ranjit Guha and Gayatri Chakravorty

¹⁰ Cfr. anche [Robert J. C. Young, 2001], pp. 352-359 e [Robert J. C. Young, 1990] pp. 157-175. Per quanto riguarda la posizione assunta dalla Spivak, che problematizza lo stesso concetto di soggetto post-coloniale, va preso in considerazione soprattutto il saggio tradotto in italiano nella stessa antologia dove appare quello di Guha [Gayatri Chakravorty Spivak, 1994]. La critica della Spivak, che, ricordiamo, ha tradotto il libro di Derrida *Della grammatologia* negli Stati Uniti, parte proprio dalla critica del soggetto monolitico, che tende ad essere prodotto costantemente nei testi, anche quelli che apparentemente operano in antitesi alla storiografia ufficiale, e che riduce il campo eterogeneo delle coppie oppostive ad un unico livello contraddittorio: «Spivak in quanto critica subaltern perciò non solo si applica alle permanenti pratiche dell'imperialismo. Ma è costantemente vigile rispetto ai modi nascosti in cui storici nominalmente radicali, o antagonisti, possono spesso inconsapevolmente, o anche consapevolmente, perpetuare le strutture ed i presupposti degli stessi sistemi che combattono» {Young 1990 #545}, pp. 161-162. Il femminismo di Spivak, cioè, riprendendo una critica mossa dalla Mohanty e intrecciandosi alla critica anti imperialista, scompagina le operazioni di proiezione di forme di dominio assunte implicitamente dalle critiche *monolitiche*, come quella, appunto del femminismo occidentale, che riproduce l'*universalismo* dei valori di individualità ed identità, ai quali, le donne del terzo mondo alle quali *si va in soccorso*, dovrebbero avere accesso come culmine del loro processo di liberazione. L'imperialismo occidentale, cioè, si ripropone nel modello e nella promozione del femminismo *buono*, quello dell'individualismo della cultura occidentale anche nella stessa critica della costituzione del soggetto femminile. Nello stesso tempo la Spivak contesta la stessa categoria generale e generica di *terzo mondo*, ed anche la forma classica di analisi socio-storica a cui fa riferimento Mohanty troppo legata ad un organicismo marxista che sposterebbe la critica fuori dalle specificità delle dinamiche della produzione di donne come *sexed subjects*, dove si troverebbe l'altra forma di subalternità non riducibile a quella del *subaltern as class-subject*. Sono le diversità di *subject positions*, che l'individuo si trova a dover accettare o rifiutare che vanno analizzate. L'ormai classico esempio è quello delle donne indiane che seguono le sorti del marito morto nelle pire funerarie della pratica *sati*, unico esempio di intervento degli inglesi in contrapposizione alla legge Hindu, dove la volontà delle donne indiane e quindi la loro voce è comunque sostituita da quella di un altro potere imperialista che si contrappone a quello patriarcale. Quel silenzio diventa un campo di battaglia per una lotta ideologica tra due poteri, dove non vi è nessuna posizione da cui parlare. Questo silenzio non è quello della non esistenza ma quello di un'aporia fra *subject and object-status*. Mentre lo storico cercherà, probabilmente invano, di trovare una manifestazione di una voce che, secondo l'occidentale concezione, parli esprimendo una piena soggettività, il critico letterario potrà puntare al luogo della scomparsa della donna in quanto *aporia*, la zona di silenzio dove si blocca conoscenza e comprensione. Questo può essere comparato anche alla difficoltà di fissare un oggetto di conoscenza come la "Third World Woman", di cui, proprio per le posizioni soggettive che le sono permesse, non ci è dato di recuperare l'autentica voce. Da qui la critica verso il *nativismo* e la contraddittoria velleità di recuperare una soggettività espressiva che dovrebbe essere l'oggetto di critica (data la sua conformazione occidentale) o la paradossale manifestazione di una irrepresentabilità (e la polemica è rivolta verso Foucault). Ogni assunzione di un sé nell'altro riflette il gioco narcisistico ed imperialista di addomesticare l'altro per consolidare il proprio sé. In fondo l'individualismo di un certo femminismo individualista che impone la propria identità attraverso l'altro può essere capovolto proprio dalla considerazione e dalla radicalità della interrogazione dell'altra che può essere una valida giustificazione (con tutti i pericoli di pedagogismo impliciti)

Spivak, 2002] e che, ovviamente, contesta una storiografia ufficiale che acriticamente universalizza, proprio perché il processo ha una sua materiale e reale capacità di imporre la *modernità* globalmente, ciò a cui le forme di conoscenza che individuiamo come *storia* ed *economia* corrispondono: lo stato-nazione ed il modo di produzione capitalista, per cui allo storico *critico* «non resta che negoziare questa conoscenza» [ibid.], p. 19. A questo punto, così come avviene in forma di *comprensione densa* per gli aneddoti neostoricisti, la pratica storica si trova ad affrontare la *storia* in una doppia direzione e cioè cogliendo da una parte nell'ufficialità quanto di pre-costituito vi sia nel modello (e, contemporaneamente, come questo modello sia connaturato ad un potere che ha avuto

per l'interessamento nei confronti della letteratura del terzo mondo. Così come è imperialista la pretesa della donna occidentale individualmente emancipata (e quindi posizionata in uno spazio che è a sua volta oggetto di critica) di parlare in nome della donna del terzo mondo, così la pretesa di capovolgere l'etnocentrismo non fa che riproporre ciò che è stato prodotto dalla self-image del colonizzatore, invertendo, ma lasciando intatta l'opposizione su cui è stato costituito il *terzo mondo*: «capovolgere un'opposizione di questo tipo è rimanere impigliati negli stessi termini che sono contestati. La stessa resistenza nazionalista all'imperialismo, per esempio, deriva la sua nozione di nazione e di autodeterminazione nazionale dalla cultura occidentale a cui si oppone resistenza» [ibid.], p. 168. La letteratura, grazie alla sua *letterarietà*, permette di prendere una certa distanza da questo gioco della ragione occidentale che ripropone se stessa attraverso questo meccanismo del capovolgimento, e questo in linea con gli assunti decostruzionisti che permettono una complicità insieme ad una mossa critica nell'atto della lettura da parte del critico. Perché in effetti la questione che torna è proprio l'uso degli strumenti di conoscenza (la teoria, e nelle sue forme più raffinate) occidentali per un oggetto e tramite un soggetto che sono posti fuori da quella zona di privilegio (il *subalterno*). Attraverso la decostruzione, così, si può, creando sconcerti nella stessa lettura del lavoro critico, entrare in quella zona della razionalità dove è stato prodotto il silenzio del *subaltern*, di colui, cioè, che non può parlare, per poter cogliere in azione il procedimento di esclusione e di imposizione: «in questo modo Bhabha e Spivak dimostrano la possibilità di fornire una critica in cui sia la teoria che il circostanziato materiale storico, possano essere curvati verso una inversione delle strutture dominanti di conoscenza e potere senza riprodurli semplicemente» [ibid.], p. 173. Interessante è anche il tentativo della Spivak di far convivere marxismo, femminismo e decostruzionismo, più che coniugarli, come in [Gayatri Chakravorty Spivak, 1987]; così questa posizione è sintetizzata da Mariani in un capitolo che tratta congiuntamente della critica marxista e del *new historicism*: «Per Spivak i rapporti tra il marxismo, il femminismo, il decostruzionismo restano altamente problematici, soprattutto perché queste teorie paiono privilegiare oggetti e progetti tra loro diversi» [Giorgio Mariani, 1996], p. 97. Cfr., comunque, [Gayatri Chakravorty Spivak, 1999] e a proposito del *new historicism* [Gayatri Chakravorty Spivak, 1989]. Cfr. anche [Firdous Azim, 2001], p. 237 «Più recentemente, gli studiosi post-coloniali hanno iniziato a scavare ancora più indietro nel tempo e, in una salutare associazione con il *new historicism*, stanno ora esaminando il processo di Renaissance self-fashioning, in quanto pertinente ai viaggi ed alla 'scoperta di nuove terre'. Ancora una volta riaffiora il problema della istituzionalizzazione di un campo di studio attraverso la dinamica di unificazione di elementi che emergono da approcci disciplinari *classici* in un oggetto specifico ed escludente. Il parallelo con l'esperienza culturale *femminista*, nel contempo, consente di superare i limiti accademici per un contatto reale con il mondo che permetta una capacità *militante* e di intervento contro *some of these inequalities*: [ibid.], p. 238 «in questo modo, è parente del femminismo, dove è stato fatto uno sforzo per collegare la teoria accademica letteraria femminista con l'attivismo femminista, per ingaggiare una forma di attività intellettuale dove i due si inseriscono l'uno nell'altra». La *riattivazione* delle voci femminili all'interno della realtà oppressa del colonialismo può avvenire quindi anche attraverso una indagine obliqua che nel femminismo *decostruzionista* di Spivak parte, appunto, dal presupposto di una condizione *muta* della donna, e che è costretta a *decipher her voice* in una maniera *tangential and masked* [Firdous Azim, 2001], p. 242. Parimente importante per Spivak è la considerazione del ruolo svolto nella formazione del *canone* letterario dall'imperialismo nel processo di autorappresentazione dell'Inghilterra: in questo caso l'attenzione si sposta verso la costruzione del soggetto *oppressore* e verso la dislocazione su cui si è costruito culturalmente attraverso un canone [Gayatri Chakravorty Spivak, 1985].

modo di imporsi e di trionfare) e dall'altra quanto di specifico e di peculiarmente *periferico* vi sia in quel passato, frutto di una imposizione di una ragione, di una *Europa*, in altre parole, di una modernità che si è declinata nei nazionalismi terzomondisti. Sono le dinamiche che si sviluppano attraverso la modernità-Europa di cui è intriso lo stesso nazionalismo, che vanno affrontate nel loro spessore storico, proprio per non ricadere in una riproposizione della narrazione dei *diritti*, della *cittadinanza*, dello *stato nazione*, delle *sfere del pubblico* e del *privato*, in cui, comunque, sempre, si avvertirà una *manca*za, una inadeguatezza rispetto al modello della completa modernità¹¹. Ciò che ne esce fuori è una pratica fortemente autocritica che riesca a cogliere come il progetto di *provincializzare l'Europa* sia fortemente auto-contraddittorio e che questa contraddizione non possa essere risolta *istituzionalmente* (in quanto strumento principale con cui si impone l'Europa iperreale) nei luoghi di produzione della cultura: «Cerco una storia che deliberatamente renda visibile, dentro la stessa struttura delle sue forme narrative, la parte che gioca in collusione con le narrazioni della cittadinanza nell'assimilare ai progetti dello stato moderno tutte le altre possibilità di solidarietà umana» [ibid.], p. 23. I subaltern studies investono la loro capacità di riprogettare teoricamente l'oggetto di studio caricandolo di una valenza politica che parte proprio dalla dislocazione delle categorie socio-economiche del marxismo classico verso una più generica, ma storicamente visibile, condizione sociale, quella della *subalternità*. In questo modo la possibilità di una riscrittura che non ceda alle lusinghe del *relativismo* e del *nativismo*, che, cioè, nel rigettare l'omogeneità non si consegna all'incubo della tradizione, generato dallo stesso *moderno*, diviene anche possibilità di ripensare gli spazi aperti da una consapevolezza dell'eterogeneità, eterogeneità che possa essere proiettata in un futuro che faccia a meno della modernità come imposizione di un tragitto unico e necessario¹². Che sia visibile, insomma, la violenza

¹¹

«Questa Europa, come "l'Occidente", è dimostrabilmente un'entità immaginaria, ma la dimostrazione come tale non attenua il suo fascino o potere. Il progetto di provincializzare l'"Europa" deve includere anche certe altre mosse addizionali: 1) la ricognizione che l'acquisizione dell'Europa dell'aggettivo *moderno* per se stessa è un pezzo della storia globale di cui una parte integrale è la storia dell'imperialismo europeo; e 2) la comprensione che questa equiparazione di una certa versione dell'Europa con la "modernità" non è l'opera dei soli europei; i nazionalismi del terzo mondo, in quanto ideologie modernizzatrici *par excellence*, sono stati uguali partners nel processo. Non intendo trascurare i momenti anti-imperialisti nelle carriere di questi nazionalismi; sottolineo solo il punto che il progetto di provincializzare l'"Europa" non può essere un nazionalista, nativista, o atavistico progetto. Nello sciogliere il groviglio necessario della storia – una disciplinata ed istituzionalmente regolata forma di memoria collettiva – con le grandi narrazioni dei *diritti*, della *cittadinanza*, dello *stato nazione*, delle *sfere del pubblico* e del *privato*, uno non può che problematizzare l'"India" nello stesso tempo che smonta l'"Europa"» [Dipesh Chakrabarty, 1992], p. 21.

¹²

Il lavoro critico di Chakrabarty si è poi concretizzato in un libro recentemente tradotto in italiano [Dipesh Chakrabarty, ©2000].

che accompagna *sempre* l'imposizione retorica della *modernità*: «Da nessuna parte questa ironia – i fondamenti non democratici della “democrazia” - è più visibile che nella storia della medicina moderna, della salute pubblica e dell'igiene personale, i discorsi delle quali sono stati centrali nel collocare il corpo del moderno all'intersezione del pubblico e del privato (come definito da, e soggetto a negoziazioni con, lo stato)» [ibid.], p. 21. Argomento, questo, tanto inoppugnabile da trovarlo riproposto costantemente, da Foucault allo stesso Greenblatt, da Hacking ai vari storici delle storie *speciali* e della scienza, per dare ragione di ciò che si è stati e di ciò che, per certi aspetti, siamo tuttora.

2. La circolazione del simbolico

Quello che i campi di studio in cui si specializza la *critica* letteraria e la stessa pratica storiografica dimostrano è, in ogni caso, una continua ricerca di qualche colpa teorica da contrastare e, contemporaneamente, di qualche strumento teorico che renda possibile il proprio progetto di studio. Così si può osservare l'uso delle categorie psicoanalitiche da parte di Bhabha per controbattere a quella che viene definita la monolitica e semplificata visione di Said del rapporto colonizzatore-colonizzato¹³ e la riscoperta di un vocabolario marxiano ed *economicista*, da parte di Greenblatt, per adattarlo ad un'analisi dell'*economia* del simbolico. Resta, comunque, il fatto *storico* dell'imporsi di nuove problematiche, di nuovi *soggetti* e, perciò, di nuove *storie*: uno storicismo, allora è nuovo perché, attraverso la letteratura, ri-racconta la storia.

In fondo le intenzioni *storiciste* di Greenblatt esplicitate nel numero speciale del 1982 di *Genre* in cui si dà inizio al *new historicism* sono di questo tenore: strappare l'opera letteraria dalla condizione di oggetto situato in un luogo altro e non attraversato dalle *negoziazioni* continue che permettono scambi e circolazione di oggetti all'interno di una società. L'operazione, nel momento in cui si distacca da una marxiana interpretazione basata sul rapporto struttura-sovrastuttura, *materializza* in un certo qual modo l'oggetto

¹³

«L'interesse di Bhabha è di dimostrare un'ambivalenza nei soggetti coloniali e colonizzatori articolando l'interno dissidio dentro un discorso coloniale strutturato in conformità all'economia conflittuale della psiche. Senza una tale instabilità di potere, la resistenza anticolonialista sarebbe essa stessa impotente. Non è interesse di Bhabha concentrarsi su tale resistenza, ma piuttosto mostrare le titubanze e l'irrisolutezza di ciò a cui si resiste. La difficoltà, comunque, parlando politicamente, è che una tale analisi non può che essere ugualmente applicabile al colonizzato così come al colonizzatore» [Robert J. C. Young, 1990], p. 145.

estetico e il prodotto *simbolico*, rendendolo un elemento di quella complessiva economia in cui valgono i valori di scambio per accedere ad un valore d'*uso* (l'energia, o meglio gli effetti che questa produce). Greenblatt non si inoltra molto più avanti nella metafora, proprio perché quella fatta utilizzando la nozione di energia sociale è, più che una metafora, una descrizione di una reale circolazione in un universo dove il mercato detta le sue leggi, ma dove è difficile scorgere il punto di distacco tra il *materiale* ed il simbolico. In questo senso i testi vengono introdotti in una generale cornice dove vengono definiti come letterari e dove la loro possibilità di circolazione è determinata anche dal loro rapporto con le altre pratiche simboliche e non. La dialetticità della condizione dei testi, prodotti da (e rappresentazioni dei) modelli vigenti in una cultura e contemporaneamente agenti nel modellamento, nella perpetuazione, ma anche nell'alterazione di quei modelli, urta contro le due teorie contrapposte di Jameson e di Lyotard a proposito dell'estetico [Stephen J. Greenblatt, 1989] proprio perché i testi, così come noi intendiamo i testi *letterari*, partecipano ad una generale negoziazione. Nella sua introduzione a *Shakespearean negotiations* Greenblatt fa una delle sue più complesse e complete ricognizioni delle categorie che egli stesso utilizza nell'analisi dei testi (i testi letterari e i testi *tracce*¹⁴ lasciateci dalla società). Utilizzando una terminologia che risente di suggestioni kafkiane e benjaminiane, Greenblatt asserisce che il suo impulso iniziale è stato quello di *parlare con i morti*, intendendo con questo il doppio impulso ad osservare qualche cosa di estraneo e fuori da noi (il *morto*) e, nello stesso tempo, ascoltando la propria voce, a cogliere quelle tracce testuali che i morti ci hanno lasciato e che risuonano nella stessa voce dei vivi. Va tenuto presente che in questa introduzione [Stephen J. Greenblatt, 1988a] contesta, precedendola tipograficamente, una concezione espressa in un saggio antecedente ma ripubblicato all'interno del libro¹⁵ [Stephen J. Greenblatt, 1988b] dove si sostiene che nella società totalizzante dello stato *early modern* l'ordine dominante generava quella stessa sovversione che sarebbe servita per il suo *contenimento* ed il mantenimento degli assetti di potere, vale a dire una visione *foucaultianamente* pessimista a cui, invece, qui, si contrappone una più articolata e meno monolitica concezione della società e delle sue dinamiche interne¹⁶ in

¹⁴

Una correlazione tra Greenblatt e il *metodo* storiografico di Benjamin, proprio partendo dal paragrafo in cui Greenblatt assume il termine traccia al posto di *fonte*, è proposta in [Luca Crescenzi, 2000].

¹⁵

Una prima versione del saggio era apparsa nel 1981 sulla rivista *Glyph*, per poi essere ripubblicata, in una versione ampliata, in un'opera collettiva curata da Dollimore e Sinfield (cfr. bibliografia).

¹⁶

«I termini dominanti di *Shakespearean negotiations* –circolazione, acquisizione, negoziazione – suggeriscono che una visione del repressivo, monolitico potere dello stato sulla produzione culturale non

grado cioè di «resistere all'integrazione di tutte le immagini ed espressioni in un singolo discorso dominante» [Stephen J. Greenblatt, 1988a], p. 83. A questo va necessariamente aggiunto il corrispettivo soggettivo ed oggettivo di questa concezione e cioè l'abbandono di ogni visione di un *artista totale* e di un *testo stesso*, contenitore di tutti i suoi significati e garante della sua stessa autenticità. Per Greenblatt non si pone il problema della differenza tra *meaning* e *significance*, tra l'intenzione primaria dell'autore attraverso il testo¹⁷ e la relazione che si va ad instaurare con il lettore-critico, in quanto, nonostante l'apparenza di una *energia* fissata in una perfezione testuale (quel testo non può che essere così) *non si può sfuggire alla contingenza*. L'opera d'arte si realizza nella sua partecipazione ad una generale produzione di elementi simbolici che vanno a costituire una *cultura*, per cui il testo non può vivere di vita propria e quindi ogni sforzo ermeneutico di coglierlo nel suo significato originale comporta la paradossale situazione di eliminare proprio quella contingenza in cui esso trova motivo d'essere, sia nel momento della sua stesura che in quello della *ricezione*. Questo risulta molto più evidente nel teatro ed in particolar modo nel teatro di Shakespeare, dove l'atto di *iscrizione* è già un atto che si situa in un momento sociale, con il suo riferirsi (esplicito o implicito) ad un genere, ad una convenzione linguistica, ad un intero patrimonio condiviso da una cultura di altre fonti letterarie e dove la stessa fruizione è caratterizzata da un evento sociale e non individuale (la collettività degli spettatori che si differenzia dalla singolarità della lettura del romanzo del diciannovesimo secolo e dove viene esaltata proprio la dimensione di *massa* e di comunità). Quindi una *poetica della cultura* andrà ad indagare proprio i rapporti che si vanno ad instaurare tra diverse pratiche culturali e il momento della loro formazione collettiva perché «possiamo chiederci come si sono formate le credenze e le esperienze

viene tanto corretta con un più complicato modello di potere/resistenza quanto viene sostituita da una visione degli effetti stimolanti e liberatori dell'emergente capitalismo di mercato» [Louis A. Montrose, 1996], p. 9
nota.

¹⁷ Il riferimento è alla teoria esposta da Hirsch in [Eric D. Jr. Hirsch, ©1976; Eric D. Jr. Hirsch, 1967], dove si distingue tra il *significato* (ciò che nel testo l'autore ha *voluto*, coscientemente o meno, comunicare) e la *significanza* (il rapporto che si stabilisce tra le intenzioni dell'autore ed i sensi attribuiti dai lettori e dai critici all'opera). Va tenuto presente che Hirsch capovolge, pur mantenendone le caratteristiche semantiche, il rapporto tra *Sinn* e *Bedeutung* (riferimento) di Frege da un punto di vista di singolarità e pluralità: mentre per Frege il significato-riferimento (*Bedeutung*) è uno solo ed i *Sinne* possono essere diversi, in Hirsch il senso (che corrisponderebbe al significato comunicato dall'autore nell'opera) è uno solo, mentre i riferimenti (che a questo punto sarebbero la *significance*) sono diversi. Difatti come egli stesso chiarisce: «Frege [...] dimostrò che, sebbene i *Sinne* di due testi possono essere diversi, il loro referente o valore di verità può essere identico. [...] Frege considerò soltanto quei casi nei quali *Sinnediversi* hanno un'identica *Bedeutung*, ma è anche vero che lo stesso *Sinn* può avere, nel corso del tempo, *Bedeutungen* diverse» [Eric D. Jr. Hirsch, 1967], p. 219. Inoltre Hirsch distingue tra interpretazione, che resta racchiusa nel testo, e critica, che fuoriesce da questo per coglierne la *significanza* storica.

collettive, trasferite da un medium all'altro concentrate in una forma estetica plasmabile, offerte per il consumo. [...] L'idea non è quella di eliminare l'impressione incantata dell'autonomia estetica ma di indagare sulle condizioni oggettive di questo incanto, di scoprire come vengono cancellate le tracce della circolazione dell'energia sociale» [Stephen J. Greenblatt, 1988a], p. 86. Questa energia sociale, spiega Greenblatt, si codifica in quelle opere i cui effetti continuiamo ad avvertire ancora oggi, effetti che cogliamo in noi attraverso quello *scatto della mente* in cui si traduce quella *energeia*, parola che sta per un concetto retorico (e quindi storico e sociale e non *fisico*) entrato nel vocabolario inglese. Identifichiamo questa energia attraverso i suoi effetti, attraverso la sua capacità di produrre delle esperienze collettive, di generare piacere, inquietudine, tensione, meraviglia etc.: da questo l'impressione che, una volta codificata in un'opera d'arte essa riesca per secoli a creare un'illusione di vita. Non quantificabile, questa energia sociale, così come descritta da Greenblatt risulta di difficile definizione¹⁸ e, proprio per questo, non sembra chiaro come sia presente in quegli altri ambiti che non siano l'*estetico* e l'*artistico*. Per questo la mossa esplicativa ulteriore di Greenblatt è di passare alla riflessione dei modi di *circolazione* con cui questa energia viene trasmessa all'interno di una società e, parlando di opera d'arte, da una società all'altra: «io cerco di comprendere le negoziazioni attraverso le quali le opere d'arte ottengono ed amplificano una tale potente energia» [ibid.], p. 86. Al posto di un'epifania in cui viene modellata l'energia sociale nel *sublime* oggetto artistico, allora, il critico che *storicizza* si trova di fronte a tutta una serie di spostamenti, di scambi, di *negoziazioni* che consentono, da una parte l'istituirsi di confini riconosciuti e di spazi demarcati, e dall'altra il passaggio di *cose* da uno spazio all'altro, di *linguaggio*, ma anche di capi d'abbigliamento, di simboli ma anche di semplici storie, in base a delle possibilità di *transito* attribuite all'interno di una data cultura. La stessa immagine dello specchio, con cui il teatro seicentesco si deresponsabilizza, potremmo dire patrimonialmente, rispetto a ciò che viene ri-presentato, mostra nella sua *materialità* un'impronta di appartenenza *nuova*, in cui l'oggetto e la pratica mimati possono rimanere intatti o sminuiti o intensificati. In ogni caso ciò che risulterà è un'intera *gamma di scambi rappresentazionali* che avverranno secondo diverse modalità, tra le quali le principali sono l'appropriazione, l'acquisto e l'acquisizione simbolica. La modalità dell'appropriazione

¹⁸

Come già affermato in una nota dell'introduzione, una volta che viene posta come oggetto della ricerca, l'*energia sociale* crea problemi di interpretazione più generali, in quanto non è chiaro l'ambito entro cui agisce ed è quindi *visibile* al di fuori dell'estetico. A tal proposito cfr. [Jan R. Veenstra, 1995; Jan R. Veenstra, 1999].

riguarda principalmente il linguaggio e, soprattutto, il linguaggio comune usato dalle classi inferiori che viene considerato alla stregua di una *res nullius* e che offre minore resistenza alle incursioni predatorie da parte del teatro. L'acquisto è quello che più comprensibilmente, nella definizione datane da Greenblatt, ci avvicina all'economia di mercato: avviene dietro pagamento in contanti e può riguardare capi di vestiario, oggetti di scena o, come spesso accadeva, per aggiudicarsi, attraverso una transazione, la possibilità di rappresentare *storie*. Nell'acquisizione simbolica «una pratica sociale o un'altra modalità di energia sociale viene trasferita sul palcoscenico per mezzo della rappresentazione» [ibid.], p. 91, cioè l'oggetto della negoziazione ha un suo valore intrinseco che richiede una certa cautela e uno *scambio* che può essere valutato attraverso il ritorno che la rappresentazione può procurare all'*istituzione* da cui ha acquisito la *pratica* (si pensi all'umiliazione e alla celebrazione che il teatro è in grado di rafforzare). Altrove, più prosaicamente, abbiamo suggerito che una forma di negoziazione semantica, se non proprio di *energia sociale*, avviene in continuazione tra discipline diverse, dove terminologie, ma anche concetti, attraversano gli steccati per essere riutilizzati e rinforzati nella loro capacità significativa ritornando nell'ambito originario con un accresciuto prestigio. L'acquisizione simbolica, comunque, si può distinguere in tre tipi. Il primo è l'*acquisizione tramite simulazione* in cui ciò che viene rappresentato è considerato già una rappresentazione, come nel caso delle cerimonie pubbliche e rituali. Il secondo è l'*acquisizione metaforica*, quella forse che più appassiona gli interpreti, perché si tratta di cogliere l'originale *energia*, il normale *rituale*, rispetto a cui vige una qualche forma di divieto diretto di rappresentazione o di inibizione *procurata* e che perciò appare in un gioco di specchi dove la dissimulazione serve spesso come suggerimento di analogie e similitudini¹⁹. Infine abbiamo quello dell'*acquisizione tramite sineddoche o metonimia*, dove un intero, che generalmente non può essere rappresentato, viene messo in scena attraverso una parte o un attributo che viene da esso isolato, per cui, nelle commedie di Shakespeare l'iperbole e l'exasperazione verbale sono non solo un segno *di*, ma una componente di (ed estratta da) un erotismo non pienamente rappresentabile su un pubblico palcoscenico. La questione per Greenblatt resta quella di spostare l'attenzione dalla mera constatazione di un rapporto tra il rappresentato e la rappresentazione per dar conto, invece, di come si stabilisce la *rappresentabilità* di un dato oggetto, di come ciò che

¹⁹

Greenblatt fa riferimento alle opere di Shakespeare dove ciò che viene negato (p. es., nell'*Enrico V*, qualsiasi analogia tra il potere del teatro di dominare il pubblico e quello del principe di dominare i suoi sudditi) viene alla fine affermato.

viene rappresentato è già una forma di rappresentazione, di come viene regolamentato il gioco di distorsione fino al punto in cui questo è consentito, di quali interessi sono serviti nella messa in scena, di quali sono gli effetti di ritorno. In questo modo, come si vede, Greenblatt utilizza il concetto di *energia sociale* e la formulazione di continue negoziazioni che ne permettono la circolazione, per effettuare quel rimescolamento nella distinzione tra testo e contesto che sembra essere una delle componenti essenziali per tutto il pensiero *post*, senza cedere ulteriore spazio ad una forma di *testualismo* che, comunque, rischierebbe di riportare lo *storicismo* propugnato all'interno di un'analisi formalista del *testo*. Le transazioni, per essere definibili ed essere portate a termine devono compiersi in uno spazio storico ed in una determinata struttura sociale, devono subire le inibizioni spaziali ed adattarsi ai confini grazie ai quali la cultura si autodefinisce e che impone alle varie attività, devono, in altre parole, essere condotte attraverso percorsi attraversabili; in questo modo i bordi posti tra ciò che è dentro il *testo* e ciò che sta fuori risultano più difficili da stabilire proprio perché ogni *mimesis* si accompagna sempre a negoziazione e scambio²⁰. L'arte, quindi, non possiede autonomamente un'energia che le sia immanente e che poi trasmetterebbe, perché questa energia è sempre *sociale*, arriva al prodotto che assumerà le caratteristiche estetiche che gli saranno riconosciute anche grazie alle forme di regolamentazione che permettono a questo prodotto di entrare nella zona demarcata, in una data cultura, appunto, come *arte*. Questa demarcazione, però, raramente risulta essere assoluta e completa ed in ogni caso l'arte come categoria e l'arte come prodotto sono intimamente legate alle pratiche che permettono e favoriscono questa demarcazione; l'esempio più a portata di mano è proprio il teatro pubblico tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo, un teatro che viene *costruito* e delimitato in maniera letterale, fisicamente, che ha un dentro e fuori che determinano non solo convenzioni per l'ammissione allo spazio interno (le regole esplicite ed implicite che governano ciò che può essere detto e rappresentato) ma che si misurano con uno scambio necessario che è già formalmente

²⁰

Felperin nel 1990 contesta proprio la componente storica delle ricostruzioni di Greenblatt sulla base di una considerazione della diacronicità che è completamente ignorata in favore di una sincronicità che si riallaccia alla tradizione strutturalista ed antropologica. Le categorie usate da Greenblatt, infatti, risultano tanto generiche da poter essere applicate a qualsiasi società e, di per se stesse, non sarebbero neanche tanto originali, solo che vanno bene per studiare un sistema isolato, posto fuori da una continuità, che sola, può darci un senso storico. «La pratica neostoricista di delimitare la propria materia sulla base di più vecchie linee empiriche effettivamente taglia il "Rinascimento" fuori dal flusso storico e lo trasforma in una fetta o sezione della storia. [...] La poetica e l'antropologia strutturaliste non hanno mai inteso essere discipline storiche, né possono diventarlo. A meno che la letteratura e la società elisabettiana non siano viste non semplicemente come un sistema testuale che opera secondo termini suoi, termini arbitrari, autonomi e autoctoni, ma come momento culturale carico delle tracce dei momenti precedenti e delle latenze dei momenti successivi, ci può essere un numero di descrizioni antropologiche, buone o cattive, ma nessuna interpretazione storica» [Howard Felperin, 1990], pp. 145-146.

istituito nella società (il pagamento del biglietto). L'istituzionalizzazione del teatro, quindi, è un fenomeno che comporta un immagazzinamento di energia sociale e, perciò, le singole opere partecipano ad una continua accumulazione energetica da cui esse stesse traggono le proprie possibilità e le proprie qualità, essendo garantite da procedure codificate ed accettate. Questo, però non pre-determina il flusso e soprattutto non irrigidisce i confini che continuano ad essere nella condizione di dover essere *affermati*; questo comporta una percezione, da parte di tutti gli *agenti* che si trovano situati in quegli spazi di rappresentazione, di una non *naturalità*, di una *convenzionalità* di quegli stessi confini, *convenzionalità* che appare per quella che è, proprio nella evidenza delle inibizioni che vengono accettate. L'esempio di una possibilità che gli steccati tra il mondo ed il teatro possano essere eretti in altro modo è data dalla polemica protestante nei confronti della messa cattolica (cfr. anche [Stephen J. Greenblatt, 2000a]) che attribuendo a questa le caratteristiche della rappresentazione teatrale, dimostra che i confini possono essere posti diversamente, perché nella messa: 1. lo spazio è un luogo sacro, 2. il pubblico non si considera tale ma una comunità di fedeli, 3. la rappresentazione non è assunta come un'illusione ma come una verità di alto livello, 4. gli *attori* non si considerano tali e 5. il pagamento non si esaurisce in una spesa ma in un impegno contratto nei confronti dell'istituzione che vale per tutta la vita. Questa instabilità della distinzione fa sì che essa «non era una distinzione scontata; al contrario, veniva continuamente affermata» [ibid.], p. 98. Tutto ciò, comunque, non comporta automaticamente una possibilità di *sovversione* dei confini, quanto una consapevolezza presente anche nei momenti di maggiore auto-regolamentazione, che dà al *teatro* una identità istituzionale e che conferisce ai suoi atteggiamenti una validità strategica in quanto conseguenza di decisioni prese per conservare e rafforzare il benessere dell'istituzione nel suo complesso e delle compagnie teatrali nello specifico. Proprio una certa permeabilità di questi confini, insieme, paradossalmente, alla ufficializzazione del suo essere teatro in quanto spazio diverso dal *mondo*, permette quella circolazione mai definitivamente inglobata da un dominio assoluto, perché praticamente tutto «ciò che viene prodotto dalla società può circolare a meno che non venga deliberatamente escluso dalla circolazione» [ibid.], p. 103. In effetti la rappresentazione teatrale non è automaticamente sovversiva dell'ideologia, in quanto la sua provvisorietà può risultare meramente teorica e la sua *necessità prospettica* (con un riferimento a Bourdieu Greenblatt parla dell'essere già in canovaccio di ciò che verrà ricostruito retrospettivamente) può rinforzare l'immagine di un potere che pre-determina ed indirizza le vicende dei sudditi; nel contempo rispetto all'ordine della rappresentazione

scritta «non solo il pubblico può revocare la sua conferma di quell'ordine e rifiutare di applaudire, ma l'ordine stesso viene contrassegnato come teatrale ed irrealistico fino a quel momento. [...] Il teatro di Shakespeare è potente ed efficace proprio nella misura in cui il pubblico crede che esso sia inutile e quindi non-pratico» [ibid.], p. 101. In questo modo Greenblatt corregge la sua precedente visione di un completo controllo ideologico che ammette una sovversione che è già indirizzata verso il luogo dove sarà *contenuta* e funzionalizzata da un potere che la governa²¹. In ogni caso l'espressione rimane ambigua e non aiutano certo gli esempi avanzati a mo' di esplicazione a definire con precisione la natura dell'*energia sociale*. In un paragrafo dedicato a questo concetto, Pieters vaglia tutta una serie di combinazioni teoriche, che vanno da Foucault ad Althusser, dal concetto di soggetto *interpellato* a quello di Cassirer di *Energie des Geistes*, per tentare di dare una conformazione ad uno strumento analitico che altri considerano applicabile solo ed esclusivamente ad un oggetto *estetico*. Questo saggio di Greenblatt si pone a metà strada tra *Renaissance self-fashioning* e *Practicing new historicism*, quindi come un momento di un processo di auto-definizione che appare abbastanza complesso da ripercorrere seguendo criteri uniformemente accettati: basti pensare che laddove Lentricchia, in uno dei saggi più critici su (e più citati a proposito di) il nuovo storicismo trova conferma dell'influenza di una concezione di *potere* foucaultiana, Pieters, invece, coglie i retaggi di una concezione althusseriana che sottende tutto il lavoro di ricostruzione dei meccanismi di modellamento del sé²² [Jürgen Pieters, 2001], pp. 229-232 [Stephen J. Greenblatt, 1984b; Jürgen Pieters, 1999]. In effetti, le citazioni di Greenblatt sono sempre molto episodiche, mai impegnative nei confronti di una specifica teoria e, soprattutto, affrontano la questione *storicismo* sempre in negativo, affidandosi metodologicamente a diverse citazioni mai, però, teoricamente esplicitate. Da qui anche l'importanza di questo saggio che tenta

²¹

In una sua recente monografia, dove insiste sulla persistenza e sullo spostamento delle istanze, che la chiesa cattolica aveva sintetizzato nella figura del purgatorio, sulla *scena* del teatro di Shakespeare, Greenblatt espone come vi sia sempre un'ambivalenza che persiste nell'opera d'arte: «Shakespeare in Riccardo echeggia ed anche esagera le qualità demoniche che Marlowe associava a Machiavelli, ma echeggia ed intensifica anche il potere sovversivo della figura: il rigetto della coscienza come una semplice parola, l'opposizione all'intera struttura della morale convenzionale, lo scetticismo riguardo alle rivendicazioni basate teologicamente del potere secolare, la messa in discussione nietzscheiana delle costrizioni inculcate negli individui per renderli soggetti sociali e politici obbedienti» [Stephen J. Greenblatt, 2001a], p. 179.

²²

«Non è il fantasma di Foucault che erra in queste pagine, ma quello di Althusser. [...] Nell'evidenziare il fatto che il personaggio del titolo di *The Jew of Malta* sia modellato come uno straniero dalla società in cui vive entro lo stesso linguaggio che è costretto ad adottare, Greenblatt conferma la tesi di Althusser che l'ideologia opera primariamente attraverso il linguaggio; nel momento in cui entriamo nell'ordine linguistico-simbolico come individui, siamo interpellati dall'ideologia e assoggettati alle sue norme e regolazioni» [Jürgen Pieters, 2001], p. 231.

un'autocorrezione di una precedente e troppo *omogenea* posizione che, come lo stesso Lentricchia aveva notato [Frank Lentricchia, 1989], rischiava di ricondurlo verso quella omogeneità che potremmo ritenere caratteristica della *unit-idea* di Lovejoy e della visione unica della società elisabettiana di Tillyard, che Greenblatt aveva rifiutato e contro cui aveva invocato la necessità di un *nuovo* storicismo [Stephen J. Greenblatt, 1982]. Pieters compie il tentativo più articolato per dare un senso teorico a «questo cambiamento metodologico» da Althusser a Foucault, la cui base concettuale «è fornita dalla sua esposizione del modo in cui ogni formazione sociale è caratterizzata e strutturata dalla circolazione di correnti di 'social energy' in e attraverso un sistema di differenti 'cultural zones'» [Jürgen Pieters, 2001], p. 232. Come abbiamo potuto constatare, l'introduzione alla raccolta di saggi, che Greenblatt usa per correggere una sua visione precedente, serve a descrivere, più che il costituirsi dell'ideologia, il modo in cui i confini che vanno a determinare dall'interno la conformazione di una ideologia, o meglio, di una data cultura, si costituiscono e dinamicamente si posizionano in maniera provvisoria. Questa dinamica appare non governata e gestita dagli apparati ideologici, ma da un flusso la cui possibilità di incidenza sugli stessi comportamenti assomiglia a quel *potere* di cui parla Foucault che è un campo di relazioni di forza in movimento e che offre ai soggetti ed agli oggetti di una data società una posizione ed un *significato* al suo interno: da qui il passaggio, per Pieters, da Althusser a Foucault. Resta però, ed è forse l'elemento più importante della critica neo-storicista di Greenblatt, quell'analisi del *self* che era stata portata avanti in *Renaissance self-fashioning* e che continua a funzionare come presupposto, cioè che «l'uomo esiste piuttosto che sussiste (per prendere in prestito la terminologia scolastica): questo significa che l'uomo non è autonomo e autosufficiente, ma ha bisogno di veicoli di mediazione per giungere ad una individualità ed ad un essere integrato Il processo con cui questa esistenza si realizza è un processo di differenziazione» e se questo può avvenire attraverso quello che Ricoeur chiama una refigurazione e comporta una reintegrazione, allorquando viene negata ogni pre-esistenza al *self*, ritenendolo comunque un prodotto sociale, «anche questi *selves* sono il risultato dei processi di negoziazione e scambio che hanno luogo lì. [...] possiamo vedere il *self* come appartenente ai beni simbolici che una società produce. Questo spiega come l'energia sociale (la dinamica interna di tutta la produzione sociale) può circolare liberamente fra *self* e società » [Jan R. Veenstra, 1999], pp.

²³

Il brano così prosegue «la distinzione sottile che Greenblatt applica tra energia sociale ed emozione è perciò non tanto una distinzione tra potere retorico e forze psico-fisiche, ma una distinzione tra

224-225. Insomma questa nozione di circolazione di *energia sociale* serve ad una diversa ricostruzione di un periodo storico in cui si istituzionalizza una forma d'arte ed in cui i confini tra mondo e rappresentazione si configurano in una maniera che continuiamo a riconoscere come affine alla nostra; inoltre questo concetto implica che «arte e società devono permearsi ed influenzarsi a vicenda in uguale misura» [ivi]. Ci porta di nuovo verso quella attenzione nei confronti di una di storiografia attenta alla vita che si concretizza in un susseguirsi di stati emozionali che l'universo simbolico condensa in figure, rappresentazioni e tecniche espressive, favorendo il sorgere delle emozioni e, insieme, venendo da queste costituito. Per questo la letteratura, proprio per la sua dimensione di momento di passaggio e di costituzione di questo universo simbolico, può concederci un accesso privilegiato alla vita *reale*.

3. Energia sociale

La tecnica compositiva che rimanda sempre all'*aneddoto*, che intreccia fili che sembrano appesi a strati diversi della realtà, serve a Greenblatt anche a dare un'idea del proprio progetto critico. Collegare elementi della vita vissuta con gli eventi e poi questi con i racconti che di questi eventi si sono costruiti e poi ancora il tutto con la produzione di rappresentazioni che in un dato momento storico si sono costituite come universo simbolico e negoziazione di contenuti, significa svuotare di significato espressioni come *spirito oggettivo*, *corso storico*, *tradizione*, etc. Greenblatt usa aneddoti personali, che parlano appunto dell'uso degli aneddoti e delle *stories* da parte dei suoi familiari, per mostrarci come affiora l'esigenza di *comprendere la misteriosa alterità della mia stessa voce*: «Io sono impegnato nel progetto di rendere estraneo ciò che è diventato familiare, di dimostrare che ciò che sembra una rassicurante e serena parte di noi stessi (per esempio, Shakespeare) è in effetti parte di qualche cos'altro, qualche cosa di differente» [Stephen J. Greenblatt, 1990a], p. 8. Con Greenblatt ci troviamo a ridefinire due accezioni della nostra storicità: prodotto di un passato che entra a far parte di noi stessi e prodotto di un intreccio di negoziazioni che avviene ora, lontano e distante da quell'altro momento storico che siamo obbligati a cogliere nella sua *otherness*. Quella stessa scissione era stata esistenzialmente provata allorché un lo narrante aveva interferito nel suo flusso

esperienziale, ci *racconta* Greenblatt, oggettivando ciò che non era mai stato rimosso dalla propria rassicurante e automatica autoidentità. Il racconto, qualsiasi racconto, serve anche a questo, e analizzare *storicamente* la letteratura serve a comprendere il gioco di prescrizione, modellamento, e costituzione delle identità culturali.

La complessa intelaiatura di riferimenti teorici e di terminologie parzialmente mutate e coniate si presta a considerazioni che non possono non confermare la definizione di movimento privo di statuti teorici propriamente detti. Tante teorie affastellate si condensano più in un percorso intellettuale, un'*esperienza di vita* [Stephen J. Greenblatt, 1990a], [Stephen J. Greenblatt, 1982; Stephen J. Greenblatt, 1982], che in un discorso critico che riesca a guardare al di là di una pratica accademica. I tanti nomi e le tante citazioni che si alternano nelle aggressioni critiche ai testi *canonici* del Seicento, sono parte di una traiettoria che, nasce sì da un momento *politico* (gli anni Sessanta-Settanta [Remo Ceserani, 1984]) di rifiuto della istituzione *studi letterari* nelle università statunitensi, ma che fuori da quell'ambito stenta a trovare un senso. Per banalizzare si potrebbe dire che, a differenza di quei testi spesso utilizzati nelle proprie giustificazioni critiche, manca il momento di raccordo tra *cultura politica* e *politica culturale*, quel focalizzare sul loro nesso, cioè, che ha determinato la fortuna di quei pensatori come Gramsci, nello stesso ambito *leftist* anglo-americano, o dello stesso Croce, nell'ambito *liberale*, che si impegnavano teoricamente proprio sulle ragioni che rendevano ineludibile il rapporto cultura-politica-società da un punto di vista della *politica*. Da questo punto di vista, che non può coincidere con quello di una *filosofia politica* accademicamente svolta, il Foucault dei *New Historicists* (o almeno di Greenblatt) sembra rinchiudere, più che liberare da, la critica letteraria nello specifico istituzionale. Il doppio senso del termine *disciplina* sembra non dare scampo da una contingenza le cui *negoziazioni* sono interne ad una situazione già data. In questo modo gli autori *utilizzati* sembrano più parte di una storia, o meglio di un flusso di pratiche culturali, scandito dai testi critici utilizzati nei corsi universitari, che attori di un rovesciamento teorico in grado di ripensare, ripensare per modificare o vanificare, quel nesso. In effetti affermare questo significherebbe scorgere un capovolgimento, nell'ambito degli esiti della *politica culturale*²⁴,

24

In effetti per politica culturale potrebbe intendersi sia una politica che esaurisce il suo campo di azione all'interno dello specifico culturale, così come istituzionalmente viene circoscritto e definito, sia una politica che, gramscianamente pone al centro della sua iniziativa la questione dell'egemonia e del coinvolgimento non meramente eterodiretto della classe sociale di riferimento. Cfr. infatti [Howard Felperin, 1990], p. 162, n. 9: «in America, dove il sistema accademico è così vasto e complesso da costituire di per sé un ordine sociale, l'impulso politico tende ad essere confinato e assorbito all'interno del sistema, divenendo

di ciò che invece, teoricamente, come pratica critica, metodo di analisi e determinazione dell'oggetto di studio (l'economia istituzionale, ad iniziare proprio dalla storicizzazione delle categorie di *letterario* e *non-letterario*) caratterizza il *New Historicism*. Di questa deficienza di nesso ne parla, con una certa consapevolezza autocritica tipicamente da americano colto, lo stesso Greenblatt: «È possibile negli Stati Uniti definirsi o essere percepiti come un critico letterario marxista senza credere nella lotta di classe come fondamentale forza motrice nella storia» [Stephen J. Greenblatt, 1990a], p. 3. Nella frase precedente che appare nel saggio, per rendere chiara l'idea della differenza tra costruzioni teoriche *europee* e *americane* e della difficoltà incontrate nel definire queste ultime sinteticamente in termini di posizioni, Greenblatt propone, non a caso (ma allo stato attuale del processo di *deideologizzazione* della politica in Europa non sappiamo più quanto a proposito²⁵) un parallelismo con le differenze tra le strutture partitiche che operano sulle sponde opposte dell'Atlantico. Eppure, come Pieters nota nella sua monografia [Jürgen Pieters, 2001], p. 129, lo *storicizzare* di Greenblatt ha qualche cosa in comune con lo sguardo dell'angelo benjaminiano, non a caso il meno *organico* dei francofortesi, e questo qualche cosa è proprio lo sforzo di disarticolare la storia progressiva scritta dai vincitori intersecando le rappresentazioni artistiche e le prosaiche rappresentazioni che una società costruisce di se stessa attraverso testimonianze, documenti e diari di viaggio. Il saggio introduttivo alla raccolta *Learning to curse*, si conclude proprio con la citazione di uno di questi diari, l'*Exact discourse of the Subtilities, Fashions, Pollicies, Religion, and Ceremonies of the East Indians* del 1606, dove la realtà storica della tortura nel XVII secolo appare nella livida luce di un racconto di efferatezze perpretate da parte e per conto di un agente della Compagnia delle Indie Orientali, Edmund Scott, l'autore delle memorie, su un orafo cinese sospettato di furto. Non possediamo altre testimonianze dirette di questi avvenimenti, non sappiamo quanto veritiere siano le descrizioni di abominevole ferocia riportate con un certo compiacimento dall'autore, ma, in compenso, abbiamo accesso ad altre fonti, ad altri *testi* che pur essendo *fiction* ci dicono molto su una società dove la tortura, pur antitetica alle *common lawes of England*, rappresentava la norma e non l'eccesso nella pratica imperialista e nella repressione religiosa. Inoltre, quanta parte ha questa *fiction* nella

“politica istituzionale” o una politica della materia di studio, mentre qualsiasi potenziale impatto sulla società viene così neutralizzato».

²⁵ In una recensione al libro *Hamlet in Purgatory* [Stephen J. Greenblatt, 2001a], Eagleton si produce in un gustoso parallelismo tra il *New Historicism* (di cui constata la sopravvivenza nonostante la morte annunciata durante una conferenza a Los Angeles) e il «New Labour. For both social class is out, while power, images and homosexuality are in. New historicism is much taken with the theatricality of power, and so is Alastair Campbell» [Terry Eagleton, 2001]

costituzione della norma giuridica, sociale, politica e, soprattutto, *culturale* all'epoca dei fatti? Sappiamo inoltre che il testo, così come il torturatore del diario, non riesce a vincere il silenzio del torturato: già questo ci permette di considerare il testo come tale e non solo come un qualche cosa attraverso cui guardare [Stephen J. Greenblatt, 1990a], p. 14. Insomma la presenza di una traccia testuale, il suo essere stata scritta, fa parte di quel problema interpretativo che lo storico e il critico letterario devono affrontare per avvicinarci alla *realtà*, dal momento che «L'esistenza e l'assenza di un mondo reale, corpo reale, dolore reale, fa una differenza» [Stephen J. Greenblatt, 1990a], p. 15. Che parte ha in quella *realtà* la scrittura e la pubblicazione di un testo come quello di Scott che sembra essere stato concepito dall'autore soprattutto come supporto per la *negoziazione* e per la richiesta di più lauti compensi per la sua attività di agente? Che cosa ci dice quella tortura *raccontata* di una società che l'aveva espulsa dalle proprie norme ma che si trova a riparlare al cospetto dell'*altro*, altro di cui ci è permesso solo di constatare il silenzio nei nostri *racconti*?

Partendo da queste domande, forse, è possibile rendere conto dell'aggettivo *new* da contrapporre ad un *old* in riferimento al termine historicism. Come si è visto, una interpretazione che assume il prodotto artistico, e tutti gli effetti che lo circondano, come prodotto storico non necessariamente si contrappone ad una *fisionomia* universale dell'opera d'arte in quanto tale. Il new historicism, tanto per cominciare, problematizza, e lo fa storicizzando, i confini tra ciò che viene percepito come creazione dell'*ingegno* artistico e quello che non rientra in questa categoria. Inoltre, cronologicamente, è situato dopo la stagione della fortuna derrideana e di quel fenomeno complesso che viene definito *testualismo* negli Stati Uniti [Maurizio Ferraris, ©1986] [Jonathan Culler, 1982]: il testo non è il semplice riflesso di una realtà già data che si impone sul linguaggio per essere rappresentata senza alcuna opacità compromettente. Lo stesso concetto di *context* salta, come gli scritti di LaCapra di storia intellettuale tendono a dimostrare, se ci spostiamo da una linearità unidirezionale realtà-rappresentazione [Robert D. Hume, 1992; Dominick LaCapra, 1983]. L'analisi della retorica, applicata all'analisi della storiografia in White, ci dà un'immagine diversa di quella realtà effettivamente prodottasi a cui lo storico *a la Ranke* deve rimanere fedele per poi riprodurla senza costruzionismi di sorta. «Gli storici normalmente lavorano con tanto minore autocoscienza *linguistica* (e perciò minore *poetica*) di quanto facciano gli scrittori di *fiction*. Tendono a trattare il linguaggio come un veicolo trasparente di rappresentazione che non porta con sé nessun bagaglio conoscitivo particolare nel

discorso. Le grandi opere di narrativa di solito non riguarderanno – se Roman Jakobson ha ragione - solo il loro argomento putativo, ma anche il linguaggio stesso» [Hayden V. White, 1976], p. 127. Solo questi pochi elementi basterebbero a giustificare cronologicamente l'uso dell'aggettivo *new*; eppure va ribadito che l'aggettivo non serve a connotare il *movimento* solo come qualche cosa di diverso dall'*old* [George G. Iggers, 1993], pp. 10-11, ma anche come un atteggiamento critico *contro* un vecchio *storicismo* che, quando applicato alla produzione culturale, non riesce a divincolarsi da giudizi estetici fondati, in fin dei conti, su una percezione di una differenza predefinita tra il prodotto artistico e quello che non risponde ai suoi requisiti. «Diventa allora necessario uscire dall'*impasse* di una interrogazione ricorrente sullo statuto del discorso 'artistico' e critico». Infatti: «è importante esporre l'inconsistenza dei confini convenzionali tra fatti e artefatti, ma i termini particolari di questo confine in uno specifico momento e luogo non possono semplicemente essere ignorati. Al contrario [...] questi termini impuri che segnano la differenza tra il letterario e il non letterario costituiscono la moneta usata in scambi e negoziazioni istituzionali e cruciali. Questa economia istituzionale è una delle preoccupazioni principali del metodo critico che ho chiamato poetica culturale», (trad. e brano riportato in [Barbara Gastaldello, 1993], p. 10). Superare il vecchio storicismo di Tillyard [Eustace Mandeville Wetenhall Tillyard, 1963], Spencer [Theodore Spencer, 1942] e Dover Wilson [John Dover Wilson, 1933] significa sbarazzarsi di una specie di soluzione di compromesso tra *eternismo* formalista e contestualismo storico, entrambi di provenienza idealista, retaggi gemelli della Germania del primo Ottocento [Stephen J. Greenblatt, 1990c], pp. 168. Entrambi condividono una stessa visione dell'oggetto artistico, un *universale concreto*, che è criterio determinante per gli eredi di Coleridge, comunque e sicuramente un *tutto organico*: è la sua genesi che sembrerebbe dividerli, il contesto storico da cui emerge per gli *storicisti*, il processo creativo per gli altri [Jürgen Pieters, 2001], p. 26. In ogni caso viene coniugato il culto romantico del genio poetico con il culto politico «che è stato creato attorno alla Virgin Queen» con quel culto, cioè di un'epoca omogenea, di una comunità armoniosa che produrrebbe un'altrettanto armoniosa raffigurazione di sé ed una *riconciliazione* estetica che trascende le determinazioni politiche ed economiche: «Ciò che scompare è la resistenza psichica, sociale e materiale, una pertinace, inassimilabile alterità, un senso di distanza e differenza» [Stephen J. Greenblatt, 1990c], pp. 168-

Greenblatt usa un termine, *resonance*, per definire la capacità dell'oggetto artistico di evocare nell'osservatore un universo significativo che trascenda la sua dimensione estetica. La scelta del termine è dovuta alla necessità di ovviare alla valenza prettamente retorica e soggettiva del termine *allusione*. La *resonance* non è frutto semplicemente di un atto deliberato dell'autore, o di una capacità squisitamente ermeneutica del critico o del *viewer*; la sua esistenza è il frutto di un interscambio di pratiche, di una circolazione di energia sociale che riappaiono proprio nella fruizione dell'oggetto. Allora il contesto storico diviene qualche cosa di diverso di una solida struttura su cui incatenare l'interpretazione critica, di un mondo fuori dall'opera che funga da sottofondo. La nostra possibilità e capacità di storicizzare deriva quindi da questa intima natura relazionale, che non è mai definitivamente data dell'oggetto, ma che comunque questo porta con sé, in quanto tale. In questo senso la sua stessa determinazione di oggetto d'arte è attribuibile ad una dinamica di forze e di scambi che lo situano «in relazione ad altre pratiche rappresentative attive nella cultura in un dato momento sia nella sua che nella nostra stessa storia» [Stephen J. Greenblatt, 1990c], pp. 170. L'opera d'arte, se vogliamo caratterizzarla in quanto tale, ha quindi una capacità di *resonance* in quanto è in grado di assorbire le circostanze che l'hanno prodotta, la sua forza interiore è legata alla sua relazione contestuale. Questo è il passaggio che più interessa il critico che storicizza l'opera perché permette di coglierne le capacità di rimando ad un universo di pratiche comunicative e non, condizione necessaria per contestualizzarla come fenomeno di produzione e di ricezione. Questa capacità di *risonanza* è però anche una caratteristica estetica, nel senso che una volta colta ci permette, in quanto persone che fanno esperienza dell'opera d'arte, di accrescere il nostro apprezzamento di essa. Nel contempo questa capacità di cogliere le sue caratteristiche *risonanti* è messa in azione dall'arresto emotivo che la *meraviglia* ci procura. Più avanti sarà trattata proprio la *meraviglia* come momento importante della costruzione di un sapere che entra in contatto con un'alterità culturale da *colonizzare*, e precisamente la meraviglia nella sua doppia funzione di possibilità di tolleranza e di impossessamento: «Come ha mostrato Stephen Greenblatt, questa serviva a sostenere la conquista e l'assoggettamento della popolazione americana, proprio come era accaduto tre secoli prima con la *Topographia Hibernie* di Giraldo del Galles, che aveva contrapposto la depravazione morale degli irlandesi alle meraviglie della loro terra conquistata» [Lorraine Daston and Katharine Park, 1998], p. 129.

L'organicità, comunque, sia per gli *eternisti* che per i *vecchi contestualisti* riflette un'unicità di provenienza, un'omogeneità genealogica, che prescinde da ogni differenza e

da ogni processualità realmente *rischiosa* nella produzione dell'oggetto-testo. Con rischiosità qui si intende caratterizzare la contingenza che *informa* il prodotto artistico in quanto frutto e intreccio di negoziazioni: «e valenze politiche possono cambiare, a volte bruscamente: non c'è alcuna garanzia, alcuna assoluta, regolare certezza che ciò che sembra progressista in un insieme di circostanze contingenti non verrà a sembrare reazionario in un altro» [Stephen J. Greenblatt, 1990c], p. 165. A questa rischiosità si può contrapporre, quindi, la tendenza dell'*earlier* historicism ad essere monologico²⁶, a cogliere, cioè, grazie anche ad una ricostruzione storica scevra di ogni dubbio autocritico a proposito della propria veridicità, una visione (di una intera società, di una classe intellettuale) omogenea e coerente che si riflette sull'opera d'arte. La fallacia storicista, se così la possiamo definire, consisterebbe quindi nel dare a questa visione uno *status of historical fact* che possa servire all'interpretazione letteraria come un sicuro punto di riferimento: «non è considerata essere il prodotto dell'interpretazione dello storico, e nemmeno dei particolari interessi di un dato gruppo sociale in conflitto con altri gruppi» [Stephen J. Greenblatt, 1982], p. 5; d'altra parte la stessa fallacia si collega alla forma di *monologismo* che tende a unificare la percezione del reale in un'unica dimensione che sussumerebbe sotto di sé le varie manifestazioni dell'esistente [Stephen J. Greenblatt, 1989]. Il vecchio storicismo, si integrava senza frizioni alcune in un ambito dove era data per assodata l'organicità dell'opera d'arte e la perfetta integrazione degli elementi che la componevano; questo comportava il tedioso apprendistato di cui lo stesso Greenblatt era stato succube la cui assunzione di base era che le grandi opere d'arte «erano, nel termine di Bachtin, monologiche – l'espressione matura di un'unica intenzione artistica. Quando questo formalismo era combinato, come spesso era, sia con la psicologia dell'ego che con

²⁶

A proposito dei due usi del termine *monological* in Greenblatt cfr. [Jürgen Pieters, 2001], p. 27 e 154-155. In [Stephen J. Greenblatt, 1990c] il termine è usato facendo riferimento alle teorie estetiche di Bachtin e alla sua definizione di monologico. In [Stephen J. Greenblatt, 1982] e [Stephen J. Greenblatt, 1989] è invece usato nel senso filosofico-politico come nella frase citata in seguito nel testo. In [Stephen J. Greenblatt, 1989], p. 26 (cfr. anche in inglese [Stephen J. Greenblatt, 1990b], p. 149), testo ripubblicato più volte in raccolte diverse e con qualche modifica, Greenblatt fa riferimento a Bachtin soprattutto per giustificare l'uso del termine nella descrizione dell'analisi che Lyotard fa del tentativo del *capitale* di «istituire un unico linguaggio». Pieters comunque, giustamente, fa riferimento all'origine della differenziazione, d'uso, più che strettamente semantica, nello stesso Bachtin. I due significati restano fortemente connessi, ma mentre in un caso intendiamo *dialogico* (da cui *monologico* deriva come correlato negativo) come un termine *descrittivo*, che indica cioè la natura culturale del linguaggio, del suo farsi in rapporti sociali e in contesti socio-storici, nell'altro come un termine *normativo*. In quest'ultimo senso riguarda la disposizione del pensiero a cogliere la propria *plurivocità*, la dinamica e l'eterogeneità dei concetti opposta a quella che *fissa* le cose in una stabilità e unità irremovibile. Naturalmente nel primo significato (quello *descrittivo*) un linguaggio *monologico* sarebbe una contraddizione in termini data la sua natura dialogica. A tal proposito cfr. il capitolo *Teoria dell'enunciato* in [Tzvetan Todorov, 1981].

lo storicismo, presupponeva l'integrazione estetica come il riflesso dell'integrazione psichica e assumeva quella unificazione psichica come la trionfante espressione di una sana, integrata comunità» [Stephen J. Greenblatt, 1990c], p. 168. Il New Historicism non può che rigettare ogni forma di monologismo che di fatto ignora i risultati concreti ottenuti da forme di ricerca che prescindono dall'assunzione di una verità storica data e che tende, perciò, a funzionare da struttura profonda su cui disegnare descrizioni particolari. Basti pensare al continuo richiamo all'antropologia interpretativa di Geertz o alle ricerche storiche di chi più di tutti aveva storicizzato il concetto stesso di disciplina storica e la sua *creazione* dei criteri di verità, Foucault. Basti pensare, inoltre, alla fortunata e proficua pratica *microstorica* di esperienze di ricerca come quelle di Ginzburg, di Levi, o, più generalmente del gruppo di *Quaderni storici* a cui il continuo uso dell'*aneddoto* da parte dei critici *new historicist* rimanda²⁷. Ignorare questo sviluppo nel concetto stesso di ricerca storica significa ignorare le profonde trasformazioni intervenute nel concetto stesso di verità applicato alla storiografia (cfr., tra l'altro, [George G. Iggers, 1993] e [Peter Burke, 2002]) e nella stessa filosofia della storia intesa sia come interpretazione *teleologica* dello sviluppo delle società umane (*filosofia della storia sostanziale, grandi narrazioni*) che come epistemologia della storiografia. Greenblatt, ripetiamo, fa dialogare due posizioni che asseriscono esattamente l'opposto riguardo alla dinamica di potere del *Capitale*, quella *marxista* di Jameson che insiste sulla frammentazione della realtà sociale in domini discorsivi separati e quella *post-strutturalista* di Lyotard che cerca di esporre la *fallacia dell'unità monologica* e la funzione del capitalismo come base della *falsa integrazione*. D'altra parte, il termine conserva un residuo senso comprensibile al di fuori di ogni specificazione, se Greenblatt, intervenendo nel dialogo che ha egli stesso costruito, contesta proprio il fatto che «la storia funziona in entrambi i casi come un comodo ornamento aneddottico di una struttura teorica, e il capitalismo appare non come un complesso fenomeno dello sviluppo sociale ed economico dell'Occidente, ma come un perverso principio filosofico» [Stephen J. Greenblatt, 1989], p. 28. La unilateralità delle posizioni filosofiche

²⁷

Iggers comunque mette in guardia nei confronti di un semplicistico accostamento tra la *thick description* con cui lavora l'antropologo Geertz e il materiale e le fonti utilizzate dagli storici della *microstoria*. La *thick description*, per Iggers, è troppo legata ad una percezione della cultura come un sistema semiotico integrato, per dar conto dei conflitti, delle lotte per il predominio e della dinamica che questi elementi mettono in campo. Per questo i fautori dell'approccio microstorico «sono molto più vicini alla tradizionale storia sociale e molto più lontani dall'antropologia storica di quanto ammettano» [George G. Iggers, 1993], p. 107. I fatti, inoltre, continuano ad essere, per Ginzburg, nettamente distinguibili dalla *fiction* e dalla elaborazione *poetica*: lo storico, insomma, continua ad essere professionalmente uno storico anche se avverso alle pericolose generalizzazioni tipiche delle grandi narrazioni.

può essere smascherata da considerazioni verificabili proprio perché storicamente il capitalismo ha generato «regimi in cui la pulsione verso la differenziazione e la pulsione verso l'organizzazione monologica operano simultaneamente, o almeno oscillano così rapidamente da creare l'impressione della simultaneità»²⁸ [Stephen J. Greenblatt, 1989], p. 29 e [Stephen J. Greenblatt, 1990b], p. 151.

Pieters contesta, ad uno dei *vecchi* storicisti, Tillyard, anche per conto dei *neo*, la sua interpretazione della *Great Chain of Being* come momento unico di costituzione di una *visione del mondo*: «in antitesi a Lovejoy, comunque, Tillyard non riesce a vedere che ogni visione del mondo contiene un numero di contraddizioni fondamentali, che inevitabilmente la trasforma in un'arena di conflitto politico ed ideologico» [Jürgen Pieters, 2001], p. 29. In Lovejoy lo studio delle idee, con la sua distinzione tra *unit-ideas* e *idee complesse*, non coincide con la giustificazione degli *ismi* o con la genealogia socio-culturale di una visione del mondo: piuttosto, le idee sono elementi che possiamo trovare in contesti teorici apparentemente diversi o in concezioni che sembrano inesorabilmente conflittuali. La loro sembra più la forza di un paradigma, anche se risultano resistere storicamente anche ai kuhniani *paradigm shifts*, che quella di una *ideologia*. La loro è più una funzione cognitiva che si esplica in differenti campi della conoscenza umana (non esclusa la poesia allorquando si pone come comprensione del mondo) che una funzione di *copertura* culturale di un dato periodo storico; producono conoscenza perché la conoscenza è fatta di idee e di rapporti fra idee. Questi, almeno, gli intenti di Lovejoy (però, a proposito di una non dichiarata analisi della natura *ideologica* delle idee in Lovejoy, di commistione di *normative* e *descriptive* cfr. [Thomas Bredsdorff, 1975; Thomas Bredsdorff, 1977]). Pertanto con la storia delle idee, per Lovejoy, ci troviamo a studiare gli *elementi* che vanno a costituire una *episteme* (usando termini foucaultiani) ma non l'insorgere di questa. È esclusa cioè dall'analisi della storia delle idee proprio il rapporto-identità *sapere-potere*. Il *new historicism* si colloca in una dimensione altra rispetto a questa problematica, oltre che a quella dell'*old historicism*, avendo scelto come punto di riferimento proprio quel superamento della storia delle idee indicato da Foucault nella *Archeologia del sapere* [Michel Foucault, 1969], pp. 179-231: «la descrizione archeologica è appunto abbandono della storia delle idee, rifiuto sistematico dei suoi postulati e delle sue procedure, tentativo di fare una storia completamente diversa di ciò che hanno detto gli uomini» [Michel Foucault,

²⁸

Un refuso nella traduzione italiana, facendo mancare una parte di testo che precede quello riportato, rende il suo senso contraddittorio, per cui si consiglia di confrontare il testo in lingua originale.

1969], p. 183. Se ci incamminiamo sulla strada della sovrabbondanza del significante scorgendo un ulteriore significato in ciò che è stato davvero detto e scritto, l'approdo sarà quello classico per cui una storia delle idee ci fornirà quel significato *che sonnecchia* nella parola e noi, come ammonisce Deleuze, perderemo di vista ciò che davvero conta. Il passaggio dall'archeologia alla genealogia, per quanto autocorrettivo possa essere stato nella ricerca foucaultiana [Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, ©1982], pp. 104-125, non abroga questo principio basilare.

Tornando alla polemica con gli *Old*, in Tillyard, insomma, mancherebbe proprio quella radicalità storicista che ci permette di cogliere la natura *mitica* di ogni costruzione e di ogni spiegazione del nostro rapporto con il mondo. La *Great Chain of Being* è una costruzione al pari di altre, Prospero sarebbe inserito, nell'analisi fatta da Tillyard della *Tempesta*, in un ordine *naturale* delle cose, in una visione universalizzante, e in questo ordine il suo posto sarebbe definito «perché egli è più vicino a Dio e agli angeli, non perché egli assume una certa posizione dentro un'artificiale (e quindi mutevole) costruzione sociale» [Jürgen Pieters, 2001], p. 31. La distanza da un progetto critico che studia il Rinascimento per cogliere il momento di costituzione del soggetto moderno attraverso le sue stesse narrazioni, non potrebbe essere più evidente [Stephen J. Greenblatt, 1984b].

Ponendosi tra il Marx del *18 Brumaio* ed il Foucault di *Le parole e le cose* la ricerca storica si coniuga, così, con la critica letteraria e con la competenza *retorica* per giungere all'oggetto del proprio studio: «il termine *Soggetto*, d'uso grammaticale e politico insieme, ha avuto ampia diffusione non solo come sinonimo di *Individuo*, ma proprio per sottolineare che gli individui e il concetto stesso di *Individuo* sono costituiti storicamente dal linguaggio e dalla società» [Louis A. Montrose, 1989], p. 115. Il vecchio storicismo, invece, tendeva a cogliere per *sineddoche* lo spirito dell'epoca, a fare appello ad un indistinto e omogeneo *corpo sociale* per giustificare la propria lettura e interpretazione. Una forma di pratica storica, *antiquarian*, empirista, diremmo quasi cronachista, inoltre, si impegnava a cogliere i riferimenti a fatti e persone *reali* nelle opere letterarie.

Passando al piacere che la letteratura e il teatro generano e che ne determina la ragion d'essere, il problema della storicità o meno di una tale emozione, sensazione, situazione esistenziale (al pari con la paura, il divertimento ha una sua connotazione *transtorica* o se ne può fare, di entrambi, una storia di cambiamenti?) ci accosta proprio al luogo dove la sua dimensione temporale si esplicita, dove l'alternativa continuità-contestualità si scioglie nella fluidità di una zona di mezzo che altro non è che una zona di

social transaction, [Stephen J. Greenblatt, 1990a], p. 11. Sfuggiva a Marx stesso, nell'*Introduzione a "Per la critica dell'economia politica"*, questo luogo di creazione di un piacere che sembra protrarsi oltre le costrizioni storiche, sociali e culturali da cui è nato, costringendolo a considerazioni inadeguate sulla natura del godimento estetico e sulle ragioni di un suo protrarsi oltre il suo ambiente di produzione. In maniera apparentemente contorta questo concetto di fluida permanenza si collega alla pratica di lettura e di ricerca neo-storicista in cui salta la distinzione tra letterario e non-letterario e dove ogni testo si trova sospeso tra *fictive* e *actual* intrigato com'è nella creazione di ciò che Barthes definiva *effetto realtà*, [Stephen J. Greenblatt, 1990a], p. 14. Storicizzare il piacere significa, allora, proprio indagare in questo campo dove si attua *una circolazione* e questo campo non può essere un transtorico scenario immutato ed immutabile dove una natura umana *pura* e *trascendentale* trae un indefinito godimento estetico. Questo campo, però, non è riconducibile neanche ad una situazione culturale di una fase di uno sviluppo continuo dove un soggetto storico avverte la sua propria *fanciullezza storica* [Karl Marx, 1953], p. 40. In entrambi i casi, insomma, la ricezione sarebbe solo il momento di verifica, attraverso un attualizzante *enjoyment*, della efficacia della *produzione* artistica e non una delle forze in campo. Questa stessa analisi, se scevra di ogni mitizzazione di un corso temporale governato da leggi che ne producono e descrivono il movimento, se conscia dell'impianto *testuale* e narrativo di ogni *historia rerum gestarum*, se, infine, libera da ogni semplificazione sul modello *struttura-sovrastuttura*, potrà quindi assumersi il compito di «storicizzare il piacere, di esplorare i suoi mutamenti e le sue variazioni» [Stephen J. Greenblatt, 1990a], p. 10. L'ipotesi marxiana della *fanciullezza storica* dei Greci, i cui prodotti estetici continuerebbero perciò a possedere uno *charm universale*, sarebbe così inficiata da un più radicale (nel senso di critico) *storicismo* in grado di trovare diversità (il nostro applauso, le sue motivazioni e quelli dell'auditorio per cui la pièce era stata allestita, l'osservazione dal loggione o dalla galleria, l'attenzione maschile e quella femminile) laddove si pensa di scorgere un indistinto *sentire*. Il godimento estetico, insomma, è un elemento mutevole *di* e *in* una condizione storica. Non ci troviamo certo di fronte ad una novità assoluta nell'ambito della critica letteraria se Jauss in maniera programmatica esorta a chiedersi «Cosa ci insegna circa l'esperienza estetica elementare la storia – che purtroppo non è stata ancora scritta – del concetto di *godere?*», [Hans Robert Jauss, 1982], p. 88.

Affrontare il concetto di storicità, per radicalizzarne la portata relativizzante, proprio al cospetto di un testo canonico come l'*Introduzione* del 1857, il cui esordio sulle

robinsonate è stato forse il più citato tra gli argomenti contro la presunta universalità dell'individuo-soggetto borghese²⁹ (posto «non come un risultato storico, ma come il punto di partenza della storia» [Karl Marx, 1953], p. 4), è inequivocabilmente il segno di una accentuazione *post-strutturalista* della stessa percezione della storicità. Per essere più precisi è la lezione di Foucault, l'esigenza, cioè, di sottoporre ad una indagine storica proprio quegli elementi che riteniamo atemporali, naturali, intrinsecamente umani, quella che appare più evidente nello sforzo critico del *new historicist* Greenblatt. Come è stato sintetizzato nell'opera che maggiormente ha tentato di inserire Foucault nello spazio di comprensibilità offerto dalla filosofia anglo-americana (in cui efficacemente si tenta la resa del senso del termine *enunciato con atto linguistico serio*) «I soggetti non preesistono prima, per entrare in seguito in relazioni conflittuali o armoniose. Nella genealogia, i soggetti compaiono in un campo di battaglia, sul quale, e soltanto su di esso, svolgono la loro funzione. Il mondo non è una rappresentazione che consenta di mascherare una realtà più vera nascosta dietro le quinte. Il mondo è così come esso appare. In ciò sta la profondità dell'intuizione del genealogista» [Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, ©1982], p. 134. La consapevolezza che gli stessi autori *new historicist* hanno di ciò spiega, almeno in parte, la difficoltà a caratterizzarne in maniera unitaria e facilmente comprensibile la loro conformazione critica. Eppure proprio da parte di colui che aveva più pesantemente ironizzato sulla moda del *postismo* [Hans Robert Jauss, 1988], p. 87, e che aveva formulato riflessioni sulla discrepanza della ricezione, sul modificarsi dell'esperienza estetica, era stata avvertita la necessità di confrontarsi con lo stesso brano marxiano. «La risposta aristotelica costituisce attualmente da parte sua l'ineludibile scandalo dell'estetica marxista» [Hans Robert Jauss, 1988], p. 91 e [Hans Robert Jauss, 1975]. La difficoltà della critica letteraria ad uscire dallo specifico letterario, l'insopprimibile desiderio di rivestire di carne e nervi il *letterario*, è leggibile proprio in queste affinità non certo marginali con una scuola filologica come quella di Costanza, che, per quanto innovativa, orgogliosamente rivendica la peculiarità del campo di analisi dell'*estetico* [Hans Robert Jauss, 1969; Hans Robert Jauss, 1982]. In essa, infatti, il percorso sembra essere l'inverso. Gli orizzonti di attesa non possono, naturalmente, trovare una funzione esplicativa in una concezione chiusa dell'arte come riflesso, *una forma di ideologia tra le altre* [Hans Robert Jauss, 1975], p. 193, prodotto ideologico

²⁹

A proposito del senso storico nel Marx dell'*Introduzione* e di una lettura antiteleologica che distingue tra il *prius* logico-storico e i contenuti e i risultati dell'impresa storiografica cfr. [Giuseppe Cacciatore, ©1997].

di una struttura economica che determina la sovrastruttura. Problematica, per Jauss, diventa la stretta interrelazione, mai completamente purificata in termini di ortodossia, tra un *idealismo* nella concezione marxiana dell'arte e la categoria del lavoro come il momento di realizzazione dell'uomo nel suo rapporto con la *sua* natura e con la natura in cui si proietta il suo *fare*. Il fondo *idealistico* tenacemente avversato dall'ufficialità marxista³⁰, e che dà senso alla stessa affermazione dell'Introduzione del 1857, rappresenta la possibilità di una liberazione, l'appello ad una natura *riconquistata*, il recupero di una *sensibilità* annientata nella società dell'alienazione, che Marcuse ha letto nei *Manoscritti economico-filosofici* essere funzione del prodotto estetico in quanto negazione-rifiuto della realtà data. Jauss parla del giovane Marx riscoperto da Marcuse, ovvero di quel nocciolo duro idealista che permette di utilizzare il paradigma dell'arte per parlare di un lavoro che realizza e non aliena, di un'attività che, come prefigurato nell'*Ideologia tedesca*, non è *mestiere*, dove si dipinge ma non si è *pittori*. Non è proprio nella confutazione di Jauss dell'estetica ufficiale marxista («nel campo dell'estetica [...] l'opposizione contrassegnata in questo modo [tra punto di vista *marxista* e punto di vista *borghese*] si è rivelata ripetutamente inverificabile o puramente ideologica» [Hans Robert Jauss, 1975], p. 207) che possiamo cogliere una distanza tra una stagione polemica e quella contrassegnata dai vari *postismi*? La perdita che ci sembra di scorgere in tutte le forme *post*, più o meno anti-istituzionali, più o meno *sovversive*, è quella della specificità problematica del lavoro, del fattore che iscrive nel reale la complessità dell'azione *umana*. Se Jauss fonda la sua teoria della ricezione anche su una lettura attenta della dialettica produzione-consumo nei *Grundrisse* ([Hans Robert Jauss, 1975], pp. 200-207) e recupera la funzione attiva del consumatore come fattore della produzione, è anche perché ineludibile nel dibattito appare proprio la centralità della categoria del *lavoro*. Senza di esso quanto a sua volta astratti saranno quei nervi e quella carne di cui si vuole rivestire l'*estetico*?

³⁰

Nel saggio del 1975, che si basa sulle riflessioni svolte in un seminario su "Teorie e critica dell'estetica marxista", la problematizzazione del *central core of idealism* senza cui l'intera estetica marxista sembra non essere in grado di *sbrigharsela*, viene affrontata in contrapposizione alla teoria marxista come si era sviluppata in istituzione, in *dottrina* di stato nelle accademie della Germania orientale. Focalizzare l'attenzione sull'*esperienza estetica* determina così un confronto con due poli della critica estetica, quella *negativa* adorniana (e poi quella *contestataria* marcusiana) e quella *dottrinale* di stato, che necessariamente devono affrontare il problema della *poiesis* nel giovane Marx. Resta comunque importante il confronto con una teoria *istituzionalizzata* in dottrina di stato dove le contraddizioni si materializzano in decreti: «ci piacerebbe sapere come è riconciliabile con i principi del materialismo dialettico e storico il fatto che l'uomo, nella sua storia, nonostante l'alienazione del lavoro, sia in grado di costruire "in conformità alle leggi della bellezza"» [Hans Robert Jauss, 1975], p. 198.

Il new historicism, però, applicando suggerimenti che provengono da ambiti disciplinari diversi, pretende di fare molto di più; correlando testi letterari, pratiche culturali e dibattiti svoltisi in ambiti di discorso diversi da quelli che genericamente definiamo *letteratura*, vuole fare una storia del piacere estetico in quanto parte della storia del corpo, dell'esperienza del nostro corpo, e perciò storia delle sue manifestazioni più estreme. In un interessante saggio Gallagher ci propone la possibilità di ricostruire una storia dell'*appetito*, della percezione della propria fame anche attraverso i dibattiti che, svolgendosi attorno ad essa sono serviti alla costruzione di analisi e teorie economiche [Catherine Gallagher, 2000c]. Le stesse ansie che aggrediscono la nostra corporeità in diversi modi in diversi contesti storici, possono essere colte in un raffinatissimo parallelismo tra i paradossi di natura scatologica che *vivacizzavano* le austere polemiche teologiche sull'ostia della liturgia cattolica e le angosce *spirituali* di Amleto di fronte al fantasma del padre, oppure tra le persecuzioni degli ebrei, le rappresentazioni pittoriche di Jaos van Gent e Paolo Uccello, la funzione simbolica della cena e, di nuovo, l'ostia [Stephen J. Greenblatt, 2000b], [Stephen J. Greenblatt, 2000a]. Il proposito del new historicism, insomma, è esplorare la capacità *costruttiva* delle rappresentazioni nella loro realtà storica, togliere alle ontologie ogni stabilità e dare un senso storico alla produzione letteraria ed all'*immaginazione* teorica. Non a caso la Gallagher avviandosi a concludere il suo saggio sul dibattito intorno all'uso dell'*autochtonous* patata (paradosso storico, di cui Gallagher ci fa un esempio contemporaneo³¹, di un dibattito) come sostituto dell'*umano* pane (in quanto prodotto all'interno di una comunità di uomini socialmente organizzati) sostiene che i dibattiti intorno alla patata «manifestano una tendenza tipica del materialismo a fare appello al corpo umano come il fondamento di ogni spiegazione e, perciò, a lasciarlo inesaminato come fenomeno storico o come nodo rappresentazionale. Nella storia materialista, i corpi come rappresentazione non possono reggere a un'indagine molto accurata, in verità essi possono sostenere poca storia. Perciò gli storici del *potato debate*

³¹

Il riferimento è al presidente degli Stati Uniti George Bush che nell'intento di difendere il vice presidente Dan Quayle dall'accusa di aver *mispelling* la parola *potato*, aveva sostenuto che *Chaucher had spelled the word that way*, dimostrando, è il commento di Gallagher, una certa conoscenza della storia della lingua e dell'ortografia inglese ma nessuna nozione a proposito della storia della patata che, naturalmente, fu introdotta in Europa dall'America solo nel sedicesimo secolo. L'aneddoto serve a Gallagher per introdurre il paradosso del dibattito sull'incidenza della patata sull'economia nazionale che partiva proprio dal presupposto della *spontaneità* con cui la patata si rendeva disponibile al consumo, come, appunto, un prodotto *autochtonous*. Cfr. [Catherine Gallagher, 2000c], p. 110.

hanno inclinato a riprodurre i punti ciechi degli originali argomentatori» [Catherine Gallagher, 2000c], p. 135.

In molte delle analisi che i *new historicists* propongono ci sono implicazioni teoriche e metodologiche che richiamano autori che fanno parte della storia della critica della storiografia e del pensiero storico; l'insistenza su *episodi* marginali che vengono posti in relazione con opere d'arte di *illustre* valore può richiamare alla mente l'affermazione che «il cronista che racconta gli avvenimenti, senza distinguere tra grandi e piccoli, tiene conto della verità che per la storia nulla di ciò che è avvenuto dev'essere dato per perso» [Walter Benjamin, ©1966], p. 23 (Tesi III). La critica che viene rivolta al *new historicism*, è che quello che manca è proprio la considerazione che segue all'affermazione di Benjamin sulla capacità di redenzione che solo l'azione rivoluzionaria riesce a proiettare sul passato, per cui «solo a una umanità redenta il passato è divenuto citabile in ciascuno dei suoi momenti» [Walter Benjamin, ©1966]. Senza questa forza utopica-messianica il rischio è quello di maneggiare una serie di combinazioni tra frammenti diversi di vita sociale e culturale avendo come punto di partenza e, contemporaneamente, metodo di verifica, una vaga nozione di *energia sociale* [Stephen J. Greenblatt, 1988a]. Non si tratta, però, secondo i proponimenti neo-storici, solo di recuperare quelle figure *perse* nel corteo dei vincitori, ma di leggere meglio quel rapporto complesso tra *figure* reali, storicamente disperse nel pulviscolo che si scorge intorno alle rappresentazioni dei vincitori, e le figure *create* e *costruite* nelle realtà culturali. Nel *praticare* il *new historicism*, comunque, lo studio della letteratura rende possibile lo studio della cultura nella sua dimensione di rete di significati che si relazionano e si dislocano in una dinamica che alla fine va considerata diacronicamente. È esemplare come il libro del 2000 scritto a quattro mani da Greenblatt e Gallagher, seppur diviso in quattro capitoli che affrontano tematiche diverse (oltre alle due parti metodologiche) tenti, in ogni caso, poi di unificarsi in un quadro descrittivo unico in cui sono inseriti le patate e il dibattito sul loro uso tra gli economisti in una società *moderna* che esse suscitavano, le rappresentazioni della diversità ebraica e dell'eucaristia nell'iconografia cattolica, il disgusto di Amleto per la carne corruttibile e per il suo rigenerarsi e la possibilità di un dialogo con lo spirito, la categoria di *credito* e le sue premesse teologiche, il *wicked son* della tradizione e della ritualità ebraica e la sua persistenza in una cronologia dello scetticismo e della sospensione della credulità. È presupposta una storia di lunga durata, insomma, in grado di condurci attraverso le

dinamiche di differenziazione di queste categorie, per permetterci di coglierle nella loro produttività e relazione sincronica [Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, 2000b]. Se non si tenesse debitamente in conto la rete di riferimenti teorici che sottostanno alla *pratica analitica* dei *new historicists*, potremmo considerare queste tematiche come configurazioni di *unit-ideas*, in una delle cinque accezioni suggerite da Lovejoy, che attraversano vari momenti storici accomodandosi in diversi contesti culturali. Invece l'elemento dinamico e di differenziazione è garantito, nella pratica neo-storicista, proprio dall'insistere su quella lotta di significati che avviene all'interno di una cultura, che determina i suoi confini e, contemporaneamente, quelli degli ambiti discorsivi al suo interno. Il *wicked son*, figura del rito della Pasqua ebraica, con cui si rappresenta uno degli atteggiamenti, il ritenersi estraneo ad una tradizione, dei *figli* nei confronti della propria memoria storica, l'Amleto che constata la degenerazione del corporeo in ciò che è solo decomposizione materiale, le sferzanti allusioni e le grottesche deduzioni, allo scopo proprio di salvare la spiritualità, dei protestanti anti *realisti* a proposito della presenza *reale* del corpo di Cristo, convergono storicamente nello scetticismo su cui si fondano la cultura e la stessa economia moderna. La forza delle idee non è data a priori, come in Lovejoy, ma sarebbe piuttosto una constatazione post-hoc, un abito e un nome dato da chi analizza e ritrova elementi di significato che si compongono in situazioni e *pratiche* distinte. In questo modo possiamo stabilire come il superamento della dialettica fede – dubbio nella dinamica interna ai discorsi tra verificabilità e *non verificabilità*, stabilisce la piattaforma culturale dell'economia del *probabile* e del rischio. D'altro canto la critica contro la fede nella *presenza reale* del Cristo nell'eucaristia si sviluppa fino alla critica del feticismo della merce, della presenza reale del valore di scambio come entità dalle caratteristiche consustanziali-religiose fatta da Marx nel *Capitale*. Lo stesso scetticismo, cioè, si può duplicare in due atteggiamenti contrari e pericolosamente opposti l'uno all'altro, ci spiega Greenblatt, concludendo la sua analisi della polemica protestante contro la centralità del corpo di Cristo nella dottrina cattolica. Da una parte lo spirito può essere liberato attraverso il disgusto per il disfaccimento della carne, attraverso la repulsione nei confronti del suo ciclo di metabolismo continuo e di defecazioni (l'ostia mangiata dal topo è un'allegoria usata dai protestanti nella sarcastica polemica contro l'ostia che *sanguina*, a sua volta immagine usata nell'ideologia persecutoria nei confronti degli ebrei, e la messa cattolica) e attraverso il rifiuto ossessivo dell'appetito sessuale femminile³² ; dall'altra Amleto può giungere

³²

«Ma Amleto diventa ossessionato dall'appetito sessuale della madre, che sembra incombere sulla

talmente vicino ad un materialismo scettico da assomigliare ad un Montaigne che riflette su come poi la vita ed il cuore di un imperatore si riducano a diventare pasto per un verme: «Ma il *wicked son* parla nella lingua familiare dell'Illuminismo, così che un ascoltatore può intendere nelle parole di Amleto proprio l'inizio di una nuova fase di pensiero che echeggia nell'epoca moderna sia dentro l'ideologia che dentro la sua critica» [Catherine Gallagher, 2000b], p. 163. Il testo letterario, cioè, non ci fa partecipi di una disputa teologica tra fautori della transustanziazione, della consustanziazione, della critica calvinista ad entrambe e della consapevolezza simbolica della cena della festa ebraica (che richiede una partecipazione al racconto come legame alla propria storia ed esperienza collettiva); quello che ci mostra sono le *ansietà*, i conflitti che attraversano una data cultura e le loro urgenti soluzioni. Naturalmente, in questo caso, è lo storico della letteratura che provvede a fornirci le chiavi di lettura per scorgere queste *ansie* che altrimenti rimarrebbero soffocate da una visione compatta ed omogenea dell'opera e della realtà culturale da cui è sorta. In altre parole, anche se non legittimato da alcuna etichetta accademica, *fa storia della cultura*.

Quindi la stessa economia borghese procede non per fede ma sulla scia di un pensiero intrinsecamente scettico, un pensiero che dà *credito*, poiché *ritiene che* ma non *crede in*, nella consapevolezza che di fronte non ha una certezza ma una probabilità che può essere tanto più remunerativa quanto più è incerta. Il dubbio, insomma, non permea solo la critica allo stato di cose e alla sua rappresentazione ideologica ma la stessa organizzazione dello stato di cose, che si basa proprio su quel rischio che ogni fede (non considerando l'aspetto teologico della costitutiva individualità ed il grado estremo del rischio esistenziale che ogni assunzione di fede richiede) deve dissolvere nella sua autofondativa certezza. Il mondo sociale è una costruzione dove esistono feticci che non vengono dissolti dalla semplice consapevolezza della loro vera natura. Il mondo non collassa perché smascherato, ma, e in questo Gallagher rimanda più a Freud che alla critica del feticismo di Marx, continua ad esercitare su coloro che gli conferiscono il suo *phantasmatic power*, il suo immenso, pervasivo e vitale potere [Catherine Gallagher, 2000b], p. 168. La carta moneta, il credito concesso allo stato non sono un atto di credulità nella capacità da parte di uno stato di onorare contemporaneamente tutti i debiti contratti, ma una controllata diffidenza che garantisce la permanenza ordinata delle cose al riparo dal caos e dall'anarchia che potrebbe compromettere lo stesso ragionato rischio. Lo

sua coscienza più dell'assassinio del padre» [Stephen J. Greenblatt, 2000a], p. 156.

scetticismo, la controllata diffidenza verso le verità assolute, la precarietà delle assunzioni teoriche assurgono a fondamento e non a danno dell'ordine civile, sociale e culturale. L'ideologia, quindi, cessa di essere quell'*Ideologia* particolare ma più althusserianamente diventa costruzione del nostro rapporto con il mondo, rapporto comunque ineludibile. In questa visione il *wicked son* non rappresenta lo smascheramento definitivo e finalmente risolutivo quanto piuttosto il procedimento sempre in atto in grado di demistificare ma anche di produrre comportamenti e regole. Se la realtà sociale è una costruzione e se proprio questa constatazione diventa consapevolezza di una cultura che si fonda sul credito stipulato nel dubbio, allora il romanzo ottocentesco con il suo transitorio stato di rappresentazione di una realtà fondata su convenzioni rappresentative, diviene la forma d'arte in grado di *afferrare* il senso della posta in gioco. Questo è un procedimento in cui, in maniera caratteristica, il *new historicism* adotta il doppio binario sincronia – diacronia. Lo svolgimento diacronico sembra tutto giocato nel *culturale*, mentre quello sincronico nel sociale – politico, invertendo, così la normale procedura dove il diacronico tende a mettere in luce le trasformazioni socio-economiche di una data frazione di storia umana. Questo capovolgimento, però richiede una persistenza temporale di realtà alquanto problematiche nella loro dimensione di oggetti da indagare storicamente. In parte la critica di Derrida alla *Storia della follia* di Foucault individuava una contraddizione simile. In verità è proprio l'analisi della letteratura con la sua instabile capacità evocatrice e suscitatrice, a seconda dei contesti di ricezione, a permettere questo spostamento diacronico. «La letteratura [...] non è un sollievo dall'incredulità ma piuttosto un modo particolare di trarre godimento da essa. [...] Si può dire che i romanzi attivino una pratica fondamentale dell'ideologia moderna – acquiescenza senza fede, accreditamento senza dabbenaggine – mentre altera significativamente la sua disposizione, trasformando la sua solitamente cauta diffidenza in piacevoli aspettative» [Catherine Gallagher, 2000b], p. 169. Ideologia e critica dell'ideologia si sostengono reciprocamente in quanto condividono alcune categorie come *immaginazione, società, coscienza e individuo* della cui *provisionality* nessuna delle due può dar conto completamente; è questo che, invece, è dato per scontato nel romanzo. Le convenzioni che rendono possibile la letteratura in quanto tale sono le convenzioni che agiscono contemporaneamente al suo interno e dentro il sistema di segni in cui essa stessa trova cittadinanza e da dove pretende le venga riconosciuta una identità.

4. Letteratura, arte e storicismo

L'estensione del materiale da analizzare coniugata con il rifiuto di una semplificazione ortodossa marxiana del concetto di *cultura*, comporta, però, da una parte la ridefinizione del campo e una nuova percezione della produzione di cultura, dall'altra un accrescimento delle *tematiche* da affrontare (la cultura popolare, ma anche la cultura delle donne, la cultura di *colore*, la cultura gay) riproponendo una dinamica centrifuga che diventa problematica proprio nel momento in cui sfugge alla possibilità di istituire quello che in campo marxista, con molte difficoltà, si era tentato di istituire: un rapporto definibile tra società e cultura. Nel campo dei *subaltern studies* questo si traduce in una ricerca di radicalità teorica che può essere offerta proprio dalla ricerca di una potenzialità differenziale del *subalterno* o da una *decostruzione della storiografia* e dal conseguente rifiuto di accettare un principio di spiegazione viziato dal profondo dal *logocentrismo* che caratterizza la *cultura dominante*, utilizzando a questo scopo Barthes e la sua analisi del racconto e della storia (nel caso di Guha) o Derrida (in quello di Spivak).

Eppure Greenblatt, non si sa fin a che punto stimolato da queste considerazioni, dovendo considerare gli usi che ha avuto la parola "letteratura" afferma proprio che «ciò che subito incontriamo è la sua profonda utilità funzionale, il suo coinvolgimento nelle strutture istituzionali» e che la letteratura stessa nel tardo Medioevo e nel Rinascimento era «una parte importante di quello che Pierre Bourdieu chiamerebbe capitale simbolico» [Stephen J. Greenblatt, 1997], p. 168. Questo capitale simbolico, ci dimostra Greenblatt, risultava fruttuoso in situazioni ben più materiali di quella *zona* dove l'anima sarebbe stata *salvata* grazie alla emancipazione dalla brutalità per lei *mortale* in cui era imprigionato l'illetterato (il riferimento è alla novella di Guido Cavalcanti nel *Decamerone*). La salvezza riguardava il corpo, la vita, come dimostra la pratica giudiziaria che faceva salvi i chierici dall'esecuzione solo dopo la lettura di un brano che comprovava la loro identità di chierici, essendo la tonsura facile da procurarsi, al contrario della capacità di leggere. Quel *capitale* richiedeva, per essere accumulato, troppo tempo e troppi privilegi di partenza per essere *improvvisato*, come stanno a dimostrare i casi di smascheramento di *false* letture; e l'espedito, in seguito adottato, di marchiare sulla fronte colui che era aveva già ottenuto il beneficio ecclesiastico, per individuarlo rendendolo *leggibile*, inscrevendo la sua condizione di *litteratus* sul corpo, può essere considerato come *il grado zero della storia della letteratura*. Con questo, l'ipotesi di un significato del termine strettamente legato con *alfabetismo* avanzata da Williams ([Raymond Williams, 1983], pp. 87-93) viene a cadere proprio

perché «"letteratura" si riferiva non tanto ad un'abilità quanto allo status che tale abilità implicava [...] poiché la distinzione critica non era tanto tecnica, ma culturale. Letteratura è un segno critico, che indica una particolare posizione all'interno del sistema sociale: marca un confine, o meglio indica che un confine è stato oltrepassato» [Stephen J. Greenblatt, 1997], p. 172. Come le buone maniere studiate e descritte da Elias e messe in relazione con la dinamica emarginazione – dominio che si instaura tra i gruppi, le regole che rendono la letteratura nella sua originaria rete di relazioni, *letteratura*, sono cangianti; l'oggetto, cioè, dello studio storico è mutevole, difficile da definire proprio perché questa mutevolezza è l'indice dell'adempimento della sua funzione sociale. Né la situazione si modifica di molto quanto con letteratura si inizia a designare prevalentemente la scrittura creativa, le *belles lettres*, perché ci troviamo di fronte ad un'altra dinamica di mutamento, di cui, dice Greenblatt, ironizzando sugli insegnanti di letteratura che si pongono come semidei nietzscheani intenti a creare i mondi da dominare, se si estremizzasse il concetto di arbitrarietà e di convenzionalità dei criteri adottati per distinguere tra letterario e non letterario, la variabile indipendente sarebbe ciò che si decide nei dipartimenti e dagli addetti ai lavori. La questione piuttosto va spostata proprio in una *storia della possibilità della letteratura*, dove è proprio il fenomeno letteratura a modellare i suoi interpreti e dove il rapporto con la componente *apparentemente* trans-storica ha una valenza particolare. La questione non si esaurisce, cioè, in una storia della ricezione, in una storia di commenti, come diviene chiaro per Greenblatt riflettendo sull'utopia baconiana di una *storia completa e universale del sapere*, in cui una storia della *poesy* richiede un'attenzione particolare verso la bellezza del linguaggio e *l'invenzione dell'argomento*. Già nel 1980 Greenblatt presentando il suo libro sulla *self-fashioning* rinascimentale spiega come intendere lo studio della letteratura come *cultural poetics*, evitando quella ripartizione di ruoli che, una volta assunti, porterebbero ad escludere l'interesse per il soggetto in questione dalla competenza dello storico della letteratura per attribuirlo esclusivamente a quella del *sociologo*: «la letteratura funziona dentro questo sistema in modi interdipendenti: come una manifestazione del concreto comportamento del suo autore, come essa stessa espressione dei codici da cui il comportamento è forgiato, e come una riflessione su quei codici» [Stephen J. Greenblatt, 1984a], p. 4. Bisogna quindi distinguere le diverse pratiche culturali, coglierne la singola genealogia e, quindi, vederne le reciproche relazioni in quanto pratiche formatesi collettivamente [Stephen J. Greenblatt, 1984a], p. 5. *Hermeticise*, il termine è di Brannigan, la cultura, comunque, significa ricondurre la propria attenzione su un *self-contained signs system* e, grazie proprio al suggerimento

dato dal termine *poetics*, sulle proprietà formali di un sistema culturale, per cui: «ho definito questo mio progetto generale, cioè lo studio della formazione collettiva di distinte pratiche culturali e l'indagine dei rapporti che intercorrono tra queste pratiche, come una "poetica della cultura"» [Stephen J. Greenblatt, 1988a], pp. 86-87. La costruzione di una categoria come quella di *autore* può essere vista e analizzata come la costruzione di un mito all'interno di pratiche discorsive che contribuiscono a formare identità personali e collettive, grazie proprio a questa nozione, esplicitata o meno, di *cultural poetics*. Quella di Greenblatt, quindi, sembra essere più l'abilità di chi è riuscito a esporre in maniera sistematica alcune caratteristiche che accomunano i vari studiosi che *praticano* il *new historicism* che quella di colui che detta le norme per di entrata in una scuola critica da lui fondata [John Brannigan, 1998], p. 90.

In uno dei suoi saggi Greenblatt, per giustificare l'uso del termine *historicism* nella sua nuova accezione, fa riferimento alle definizioni fornite dall'*American Heritage Dictionary*, definizioni che vengono decisamente rigettate come fuorvianti³³. La prima formulazione riguarda la autonomia del corso storico rispetto all'azione dell'uomo e l'impossibilità da parte di questa azione (*agency*) di modificare ed influire sulla realtà nel suo farsi. Due fondamentali caratteri (*man* e *agency*) dell'oggetto della ricerca del *new historicist* vengono ad essere mistificati ed il primo proprio dal termine usato nella definizione. Il *new historicism* evita l'uso del termine *uomo*, perché il suo interesse è indirizzato non verso l'universale astratto ma verso «i *selves* formati e che agiscono in conformità con le regole e i conflitti di una data cultura» [Stephen J. Greenblatt, 1990c], p. 164. Questi prodotti-produttori sono necessariamente inseriti in una dinamica di cambiamenti a cui essi stessi danno luogo con la loro *azione* (o addirittura con la loro *inazione*), tanto che questa azione sembra essere davvero l'unica condanna universale che possa essere ascritta al di là delle contingenze. «Ogni forma di comportamento, in questa visione, è una strategia: prendere le armi o darsi alla fuga è una azione sociale significativa, ma così è restando immobile, pensando ai fatti propri, voltando la faccia contro il muro. L'azione è praticamente inevitabile» [Stephen J. Greenblatt, 1990c]. Questo non significa che l'*agency* sia da concepire come una capacità di intervento libera da ogni costrizione e limite. Ogni atto, che isolatamente inteso potrebbe sembrare un'espressione di potere svincolato, è invece

³³

Le definizioni fornite dall'*American Heritage Dictionary* sono tradotte integralmente all'inizio del terzo capitolo.

sempre legato, nella sua genesi, così come nei suoi effetti e valenze, alle contingenze. Seppur qui non citato, l'esordio di *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* riappare nella sua forza evocatrice, oltre alla concezione di una soggettività sempre *costruita* e che è *discorsivamente* forgiata come conviene ad ogni riflessione *post-strutturalista*. L'obiettivo principale della polemica di Greenblatt è comunque innanzitutto l'atto creativo, il genio che fa l'opera d'arte, il personaggio che decide e che detiene il potere di intervenire sulla realtà.

Eppure il tutto sembra restare sospeso tra una nietzchiana onnipervasiva *volontà di potenza* [Edward Pechter, 1987], p. 303 ed una impossibilità di effettiva *resistance*, poiché destinata in ogni caso ad essere modo di affermazione del potere e dei suoi interessi [Walter Cohen, 1987], p. 33, come lo stesso Greenblatt riporta [Stephen J. Greenblatt, 1990c], p. 165. Generalizzazione impropria, ci garantisce l'autore, scaturita dalla lettura di una sua analisi precipua della seconda tetralogia di Shakespeare. Qui in effetti viene messa in luce la manovra attraverso cui la *rappresentazione* scenica funge da contenimento delle capacità eversive di una descrizione della malvagità del potere proprio perché trasferite in un gioco dove il piacere rinchiude la sovversione dentro l'esaltazione di quello stesso potere. Ciò che apparentemente sembrerebbe formare una spietata critica degli strumenti e della amoralità del potere altri non è che l'affermazione *celebratory* della dignità regale grazie al coinvolgimento emotivo ed alla partecipazione del pubblico. Questo, però, non è un principio generale che vale in ogni contingenza e momento storico. Anche perché le percezioni *sovversive* sono contenute, non annichilite, e con esse la loro capacità di ristrutturare in possibilità altre ciò che si presenta già formalmente costituito. «Le strutture possono essere rotte in pezzi, i pezzi modificati, invertiti, risistemati» [Stephen J. Greenblatt, 1990c], p. 166. Questo comunque, così come lo stesso mantenimento dello *statu quo* che è frutto di un lavoro di trasmissione, comporta fatica e non può essere confuso con la semplice partecipazione ad un atto di rappresentazione che può essere nient'altro che una forma di sovversione prodotta dal potere per i propri fini. In ogni caso non è automaticamente un atto di liberazione politica.

La seconda definizione di *historicism* estrapolata dall'*American Heritage Dictionary* riguarda il carattere avalutativo che la pratica dello storico dovrebbe possedere per poter essere considerata valida. Per Greenblatt, che pur non asserisce alcun continuismo in storia tale da offrirsi come punto di accesso verso una visione della storia come storia contemporanea, ogni interpretazione nasce da una presa di posizione verso il presente.

L'urgenza della realtà ci costituisce come studiosi del passato alla ricerca di un collegamento, collegamento che può essere fatto per analogia e causalità. Il new historicism, ci ricorda Greenblatt, nasce da una generazione che, impegnata nell'opposizione alla guerra del Vietnam, ha sempre ritenuto il *giudizio* come la motivazione che determina e l'approdo che giustifica l'attività di ricerca. Come nel caso dell'*agency* che può essere inattività, anche la neutralità, il rifugiarsi in una mancanza di opinioni e di critica, comporta l'assumere una posizione politica. Dove risiederebbe, allora, l'attualità nel suo oggetto di studio (l'Inghilterra del sedicesimo secolo) e in che modo i suoi giudizi di valore determinerebbero le sue ricerche? Per via analogica e causale, ci spiega Greenblatt. Questo gli permette di affrontare la letteratura rinascimentale non come una possibilità di fuga dal presente ma come una possibilità di soppesare la complessità della genealogia storica dei propri giudizi. Come asserito anche in altri saggi ([Stephen J. Greenblatt, 1984b], pp. 174-175 e [Stephen J. Greenblatt, 1989]): «studiare la cultura del Rinascimento quindi era simultaneamente sentirmi più radicato e più estraniato nei miei propri valori» [Stephen J. Greenblatt, 1990c], p. 167. Altri autori *new historicist* hanno reso esplicito il proprio angolo di visuale, i propri assunti teorici, le proprie pre-determinate ipotesi di ricerca; Greenblatt ritiene che l'autoconsapevolezza, seppur non esplicitata, pervade il lavoro critico in ogni sua fase, compresa quella della realizzazione finale, la scrittura, dove i valori appaiono nella loro intima connessione con la scelta stilistica, terminologica, oltre che con la scelta delle *storie* da prediligere e da raccontare. Solo nel corso dello studio, durante il lavoro critico, però, avvengono momenti di *sconnessione*, *destrutturazione*, *discontinuità* che rendono vano ogni proposito di circolarità della ricerca, ostacoli questi, che mettono a rischio i propri *values*, sabotano qualsiasi piano di autoconferma. In effetti questa è una risposta, seppur non esplicitata come tale, a chi rimprovera alla pratica neo-storicista di essere «una critica del riconoscimento, del conoscere di nuovo ciò che già conoscevamo. È una critica che sistematicamente priva il testo della sua capacità di sorprendere» [Edward Pechter, 1987], p. 303; Greenblatt, invece, ci dice che esiste sempre una pericolosità in ogni agire e che le conseguenze di ogni atto, seppur intellettuale, non sono pre-iscritte in alcuna trama già conclusa.

Infine, quali sono i rapporti del *new historicism* con una definizione dello storicismo come *veneration of the past or of tradition*? Qui Greenblatt interviene direttamente nel suo campo *istituzionale* di studio. La venerazione verso il passato è stata, e in una certa

misura continua ad essere, una costante del *literary training* di tutti gli studenti. L'opera d'arte è fatta percepire come un tutto perfetto e autosufficiente, dove non esistono fratture ed ogni frammento è organicamente significativo e funzionante. Il new historicism naturalmente ha poco da spartire con una tale nozione di prodotto artistico che lo discosta e lo isola dalle pratiche (considerate *strane*, se inserite nel repertorio di oggetti d'analisi del critico letterario, persino da critici marxisti tendenzialmente attenti alla contestualizzazione storica) di una intera società e della sua cultura così come storicamente si struttura. Proprio questa *ossessione* per la stranezza, invece, è la caratteristica del metodo di ricerca storica dei *new historicists*, che contestano la ipostatizzazione di confini che determinerebbero gli spazi, e gli oggetti inclusi in questi spazi, da sottoporre ad analisi. Due distinzioni, così, vengono ad essere intaccate: quella (universalmente data) tra opera d'arte e ciò che non lo è e quella tra una causalità *reale e storica* che va presa in considerazione come effettivo retroterra e come luogo di azioni efficaci e le pratiche culturali che si tengono ai margini rispetto a queste *stereotypical causes*. I processi alle streghe, i manuali medici, l'abbigliamento, non sono semplicemente la materia prima che viene riplasmata dall'artista che tratteggia ed interpreta la realtà, ma sono «le articolazioni materiali delle strutture immaginative e ideologiche della società che li ha prodotti» [Stephen J. Greenblatt, 1990c], p. 169. Risulta chiara, ancora una volta, la distanza da una tradizionale storia intellettuale o, ancora di più, da una *loveyoiana* storia delle idee e, considerando l'interesse verso il momento di produzione e di interscambio dei diversi campi culturali, anche da una generica storia delle mentalità. Il fuoco si sposta dall'opera d'arte verso fattori dello scambio comunicativo e della vita sociale ritenuti sempre marginali, ma si sposta anche dalle narrazioni e dai grandi ritratti delle epoche storiche. Inoltre, tenendo presente proprio la ricerca effettuata nel campo della storia intellettuale, le epoche non vengono sussunte sotto quelle categorie in ultima analisi derivate dalle descrizioni fornite dalle grandi opere d'arte, da sempre considerate espressioni, momenti di sintesi e di *spiegazione* della cultura di un dato momento storico. Se esse sono espressione di una data epoca lo sono perché facenti parte di un più vasto processo di interscambio, di relazioni e di intersezioni tra pratiche culturali diverse. Pratiche culturali da indagare storicamente, appunto, e non idee da seguire nel loro procedere diacronico. Negoziazioni e scambi, quindi, e non rispecchiamento di qualche cosa di profondo in qualche cosa di visibile, cioè una semplice, per quanto *complessa*, e ininfluente *rappresentazione*. La capacità di *resonance* che l'oggetto possiede e che noi cogliamo in quanto situati in un determinato contesto relazionale, ci fa accedere a questo mondo dove i *soggetti* fanno

qualche cosa, toccano qualche cosa, usano, deteriorandola e *culturalizzandola*, qualche cosa: «una esibizione *resonant* spesso stacca l'osservatore dalla celebrazione di oggetti isolati verso una serie di implicite, manifeste solo a metà, connessioni e domande» [Stephen J. Greenblatt, 1990c], pp. 172-173. L'affermazione è tratta da una argomentazione, lunga alcune pagine, che utilizza il museo, o meglio, la pratica di *museizzazione*, come luogo dove si può innescare un meccanismo che sollecita e rende possibile *resonance* e *wonder*, per illustrare il farsi dell'opera d'arte, le sue necessarie relazioni con altre pratiche comunicative e, quindi, la sua fluida contestualizzazione. Il contesto storico, quindi, va interpretato, i suoi significati scovati con la stessa audace cura con cui attuiamo una *thick description*. La *resonance* è disposta nella vita storica dell'oggetto, il museo *contestualizzante* ci aiuta a superare i confini, la *cornice* dell'opera la isola a malapena perché il distacco dal contesto originario che la esposizione attua, a volte è produttore di una nuova risonanza, come nel caso della storia del Museo Ebraico di Stato di Praga, dove ad essere esposti sono in massima parte oggetti la cui iniziale funzione era distante da quella estetica e la cui esposizione *risuona* delle voci e dei silenzi sia di coloro che li avevano usati che di coloro che li avevano catalogati. Il perché un oggetto entri a far parte di una collezione di un museo, in fondo, è un interrogativo la cui risposta può aver luogo solo se consideriamo la sua e la nostra *storia*. Questo ci rende l'idea di quante negoziazioni ci siano dietro la nostra fruizione *estetica* di un oggetto, di come sia precario lo stabilirsi di quei confini che pretendono formalisticamente di garantire la qualità del prodotto artistico, ma ci rende anche l'idea di quanto poco universale sia quel riferimento e di quanto, invece, abbia a che fare con la materialità della vita. E la vita che viviamo e che possiamo conoscere è sempre vita sociale, vita culturale esposta alla instabilità delle negoziazioni e degli scambi.

L'atipicità della proposta di Greenblatt consiste proprio in questa scivolosa referenzialità storica, in questo continuo ricontestualizzarsi del significato, con le sue implicazioni nella percezione del reticolo culturale. Da un punto di vista della critica estetica, in effetti, le somiglianze o le differenze con altre coppie dicotomiche proposte in passato (meaning-significance in Hirsch[Eric D. Jr. Hirsch, 1967], simbolo-allegoria in Benjamin) non dotano l'apparato teorico di Greenblatt di una impronta di originalità. Greenblatt, comunque, non pone la *meraviglia* in maniera antitetica alla *risonanza*, dal momento che la meraviglia attua una specie di incamminamento verso un processo di conoscenza. I riferimenti ad Aristotele, a Francesco Patrizi e ad Alberto Magno insistono su questa

funzione *epistemologica* della meraviglia che conduce verso il *filosofare*, «una meraviglia che quindi conduce al desiderio di risonanza, perché è più facile procedere dalla meraviglia alla risonanza che dalla risonanza alla meraviglia» ma «laddove la filosofia cercherebbe di soppiantare la meraviglia con la conoscenza certa, è funzione del new historicism ripristinare continuamente il meraviglioso al cuore del risonante» [Stephen J. Greenblatt, 1990c], p. 181. In fondo il critico deve farsi stupire, deve trovare l'elemento spiazzante che destruttura una comoda visione e che lo rimette in gioco come interprete di una cultura che è luogo di faticosi compromessi e adeguamenti. Il meraviglioso serve ad interrompere i sentieri che si stanno percorrendo e se, storicamente, ci troviamo inseriti in un'immagine del meraviglioso come *prodotto* dell'ingegno umano («dalla scena della proprietà alla mistica dell'oggetto» [Stephen J. Greenblatt, 1990c], p. 179), siamo costretti a cercarlo lì dove questo si manifesta, nell'*estetico*.

Questo giustifica l'attenzione verso la letteratura, cioè la scelta professionale dei new historicists. Una critica allo statuto accordato all'*estetico*, diviene parimente una critica all'uso fatto dell'*estetico*. Da qui una tenacia lettura trans-testuale che se, come abbiamo visto, connette i *prodotti* artistici e le forme comunicative più quotidiane, sommesse e strane di una società, agisce anche come punto di contatto tra testi *canonici* considerati appartenenti a campi diversi dell'attività intellettuale, se non addirittura ad epoche storiche distanti: Shakespeare, i prodromi dell'imperialismo culturale e Vico [Stephen J. Greenblatt, 1976], Marlowe, l'ebreo come alienazione nell'altro e Marx [Stephen J. Greenblatt, 1978]. Sembrerebbe qui riaffiorare il vecchio vizio della vecchia storia delle idee, l'isolare un tema, un *principio* o un *sentire* ed osservarlo in contesti culturali diversi attribuendo all'autore la responsabilità di integrarli in immagini più generali della realtà. Non a caso i due saggi in questione sembrano non soffrire molto del tipico eccesso di manierismo argomentativo protesi come sono a cogliere atteggiamenti intellettuali verso questioni facilmente individuabili, quali l'utilizzo retorico della figura dell'ebreo o l'uso della lingua come strumento di sopraffazione, di dominio su e di esclusione dell'altro. Nel secondo lavoro critico Greenblatt scorge un'identica condotta retorica che funziona come smascheramento del processo di attribuzione ad un *altro*, l'ebreo, di quelli che, in effetti, sono la componenti essenziali, la matrice, della società, mercantile in Marlowe, borghese-capitalista in Marx. Nella rappresentazione rinascimentale il processo di identificazione, divertimento e complicità si innesta in un tessuto fondamentalmente nichilista, offerto da Marlowe in quanto ne è un convinto sostenitore, dove nulla esiste se non la sfrenata ansia

di continuare a dare visibilità sociale ad una *playful energy*. Il gioco e la rappresentazione teatrale, che in inglese si dicono allo stesso modo (*play*) uniscono autore e personaggio (l'ebreo Barabas) in una vera e propria identificazione, in un gioco della vita sostanzialmente autoreferente, sprovvisto di risultati, di obiettivi e, tanto meno, di prospettive di scenari dove il *gioco* verrebbe effettivamente liberato in quanto l'uomo si è effettivamente liberato. La distanza da Marx³⁴ è tutta visibile in questa dimensione dove il

³⁴ «Certamente, Marx sognò di un gioco [*play*] come il centro stesso dell'esistenza sociale, ma solo in una società trasformata dal comunismo. La qualità essenziale di questa rivoluzionaria giocosità [*playfulness*] è il reimpossessamento delle sue potenzialità da parte dell'uomo attraverso l'abolizione della divisione del lavoro e da qui una polimorficità liberata. [segue citazione da *l'Ideologia tedesca*] Questa è, in effetti una ipostatizzazione dell'esperienza dello scrivere e del leggere letteratura, una realizzazione a livello del corpo nel tempo e nello spazio di ciò di cui noi ora possiamo fare esperienza solo in maniera immaginaria. Marx quindi riserva, nello schema ideale delle cose, un posto straordinariamente privilegiato a ciò che noi consideriamo *the play* dell'arte. Ma proprio con il localizzare questa esperienza in un momento storico o, se volete, post-storico, Marx esclude la letteratura dall'assoluto *play*, dalla sua essenza come è concepita da Marlowe. Prima della sua concreta, materiale realizzazione in una società davvero comunista, *play* non può mai essere in e per se stessa; è piuttosto una stazione secondaria, una forma di progettazione, un modo insieme di critica e di profezia. La visione della società rivoluzionaria per Marx, come la visione apocalittica nel Cristianesimo, delegittima l'autonomia del *play* e lo rende una riflessione critica su tutto ciò che esiste ed un modello per un lavoro non alienato» [Stephen J. Greenblatt, 1978], pp. 53-54. Abbiamo preferito conservare quanto più possibile il termine inglese *play* perché mantiene quella doppiezza semantica tra gioco e creativa rappresentazione (e fare la parte di) che in italiano sarebbe andata persa. Greenblatt collega il tipo di identificazione tra l'autore ed il personaggio ad una ferma convinzione della natura auto-distruttiva di quella *natura* giudaica che sia Marlowe che Marx avevano colto come la proiezione di una società che attribuiva all'altro la sua stessa essenza, ma che Marlowe ritiene insuperabile, perché al di là del gioco di sopraffazione e di inganno, di finzione e di machiavellica ingegnosità, non vi è nulla, o meglio, vi è un continuo autoannullarsi di una soggettività che scalza ogni *pienezza* ed ogni *presenza*: «Barabas è il cavaliere ebreo del Non-Essere. [...] "Infinites riches in a little roome" è la parola [*speech*] che sogna la sua pienezza, il suo possesso dell'essere. [...] egli esiste di conseguenza nel fallimento della retorica di apertura a ritornare, nello spazio tra le sue parole, nella sua perdita di sostanza. Egli è una cosa di nulla. [...] Ma se non c'è sostanza, dentro o fuori rimane in Barabas un'intensa, giocosa energia. L'eroe di Marlowe non è definito alla fine dall'oggetto particolare che egli persegue, ma dall'irreale giocosità con cui lo persegue» [ibid.], p. 53. Per cui, in conclusione: «Marx può alla fine intravedere la liberazione dell'umanità da ciò che egli chiama "Giudaismo". Marlowe non può. Infatti, Marlowe esalta il suo ebreo per essere più chiaro, più scaltro e più auto-distruttivo dei cristiani dei quali Barabas traveste e trascende i fondamentali valori » [ibid.], p. 55. Come è caratteristico dei saggi di Greenblatt abbiamo, in questo interessante lavoro critico, a disposizione diverse tematiche che fanno riferimento ad impostazioni teoriche e a pratiche critiche abbastanza diverse tra loro: dalla critica del logocentrismo di Derrida alla critica del lavoro alienato in Marx, dal concetto di gioco come liberazione di Marcuse (non citato) alla critica della scissione *citoyen-bourgeois* sempre di Marx ed, infine, dalla *volontà di potenza* di Nietzsche (a cui la *will of play* fa riferimento) al *principio speranza* di Bloch con cui Greenblatt conclude il saggio: «l'*Ebreo di Malta* diverge in maniera più cruciale da Marx nel punto in cui quest'ultimo invoca, in effetti, ciò che Ernst Bloch chiama *Das Prinzip Hoffnung*, il principio di speranza. In Marx c'è il principio di speranza senza la volontà di giocare; in Marlowe la volontà *to play* senza il principio di speranza» [ibid.], p. 58. Oltre ai testi *canonici* (vanno aggiunti, a quelli prima accennati, i richiami ai lavori di Gadamer, Habermas e Huizinga) Greenblatt fa riferimento al saggio di Hearn [Francis Hearn, 1976-1977]. Questo saggio parte da un'analisi della concezione marcusiana del gioco come anticipazione di liberazione e come critica della realtà, grazie alla sua capacità creativa di ridefinire il reale e la struttura normativa a cui si è assoggettati, per poi analizzare storicamente come la società capitalista abbia segregato il gioco lontano dal lavoro, contrapponendosi alle potenzialità sempre eversive insite in esso. «Nella misura in cui il gioco afferma la possibilità di un 'mondo migliore', conserva la potenzialità per illuminare la negatività, e per contribuire alla sovversione, degli accomodamenti prevalenti» [ibid.], p. 151; d'altra parte proprio il fatto che le occasioni *festose*, dove maggiormente si esprimeva la *playful* energia popolare, sfociavano frequentemente in rivolte e tumulti, aveva portato, durante le prime fasi del capitalismo industriale, ad una sempre maggiore

gioco dell'arte non prefigura, non aiuta a liberare ma, rimane, appunto, un gioco, un recitare, un rappresentare, l'essenza stessa dell'attività a cui siamo costretti senza alcun rimedio storico. «Dove Marx rappresenta l'autoestraneazione umana allo scopo di volgere i suoi lettori verso la ricerca dell'emancipazione umana, Marlowe rappresenta qualche cosa di molto simile allo scopo di disilludere i suoi spettatori da certe illusioni. E la più grande di queste illusioni è che l'emancipazione umana possa essere raggiunta» [Stephen J. Greenblatt, 1978], p. 55. Dove non c'è differenza tra frode e verità, dove queste sono interscambiabili, lì non c'è via di fuga, ma solo identificazione tra personaggio e commediografo. Fino a che punto il new historicism aderisce a questo disincanto verso le false prospettive insite in qualsiasi azione, rappresentazione e giudizio critico? Fino a che punto, cioè, le convinzioni del critico coincidono con quelle dello scettico commediografo colui che, cioè, «trasforma il serio in facezia e poi sconvolge la categoria della facezia prendendola sul serio» [Stephen J. Greenblatt, 1978], p. 58 e quindi del cinico Barabas votato all'autodistruzione conseguente all'accettazione della sterile rappresentazione nella, e della, vita sociale? Va considerato, inoltre, che Greenblatt pur citando e riportando nel testo brani di Marx tratti dalla *Questione ebraica*, oltre che dalla *Ideologia tedesca*, allo scopo di illustrare l'uso retorico fatto di un topos (l'avidio e perfido ebreo) per smascherare l'essenza della società civile ipocritamente nascosta sotto i panni di una morale cristiana, omette di specificare che i brani sono tratti dalla seconda e più breve parte del saggio, quella in cui si analizza e si critica *La capacità degli Ebrei e Cristiani d'oggi a diventare liberi* di Bauer, dove effettivamente la *vis* polemica e provocatoria ha la meglio sull'accurata e approfondita analisi del rapporto citoyen-bourgeois svolta nella prima parte e che prende spunto dal testo dello stesso Bauer *La Questione Ebraica*. Quell'uso retorico di un topos non potrebbe vivere di vita propria, la demistificazione, cioè, diverrebbe così accettazione e giustificazione, non solo linguistica, della stessa costruzione ideologica di una società. Fa molta differenza se si è convinti che la realtà (o non realtà, come

repressione del gioco. Hearn segue le varie fasi del *disciplinamento* del gioco nella classe lavoratrice, dalla repressione alla riprovazione moralista, dall'indottrinamento dei giovani proletari secondo le norme ed i principi della classe media, fino alla perdita di ogni capacità eversiva propria del gioco attraverso il processo di mercificazione del *tempo libero*, che assoggettando il fruitore alle regole del mercato, lo rende, marcusianamente, compiacente e svilisce, così, la capacità liberatrice del gioco. In ogni caso la capacità intimamente critica ed eversiva del gioco riappare ogni volta che spontaneamente si ristabilisce la sua condizione primaria, che è quella solidaristica, egualitaria e a-gerarchica. Il riferimento fugace ad Habermas fatto da Greenblatt è dovuto proprio alle considerazioni finali di questo lavoro che tenta di coniugare la teoria habermasiana della competenza linguistica con quella della spontanea capacità eversiva e liberatrice del gioco perché: «il gioco deve essere pervaso dal discorso critico. Nello stesso tempo, comunque, il discorso critico, se si deve trascendere il dato, deve essere pervaso dal gioco. Inoltre, se la comunità dei teorici razionali non vuole devolvere in una élite d'avanguardia, deve diventare giocosa, perché nel gioco impariamo ad essere uguali» *ibid.*, p. 160.

suggerisce Greenblatt, mettendo in parallelo Gorgia e Marlowe [Stephen J. Greenblatt, 1984b], p. 215) sia immodificabile o se si è invece convinti che la realtà sia il risultato dell'azione dell'uomo non riducibile alla costruzione ideologica e alla volontà *di rappresentazione*. Per quanto banale, questa distinzione caratterizza anche il dibattito *post-strutturalista* sulla storia. Se in effetti nella storia noi troviamo *battaglie di comunicazione*, e se l'imperialismo diventa *materialmente* un imperialismo linguistico dove i nativi soccombono perché «perdono una testuale guerra di comunicazione, una sconfitta ermeneutica indistinguibile dalla loro sottomissione fisica» [Paul Hamilton, 1996], p. 171, allora quanto sterile diviene un tentativo di resistenza fatto dall'interno di un dato linguaggio?

Troppo, sembra ad Hamilton che in un suo libro sullo *Historicism* si sforza di cogliere le conseguenze della pratica autoriflessiva che caratterizzerebbe lo *storicismo*. Troppo, se indichiamo nell'adesione alla convinzione di fondo di Marlowe la colpa di Greenblatt che lo contrapporrebbe agli sforzi *storicisticamente autoriflessivi* compiuti dalla critica post-colonialista e femminista: «la critica non ci libera dal potere che critica, ma ricicla quel potere per i propri scopi» mentre «poiché le teorie femministe e post-coloniali ci rendono più capaci di demistificare i supposti alieni attorno a cui cristallizzare la costruzione del soggetto della nostra stessa società, esse [...] diventano l'avanguardia storicista piuttosto che lo stesso new historicism» [Paul Hamilton, 1996], pp. 162 e 167; e questo semplicemente rimanendo conseguenti con i presupposti *storicisti* di Greenblatt. In fondo, ci dice Hamilton, assistiamo ad una colonizzazione stratificata: il *new historicist* che colonizza Shakespeare (o i romantici) che colonizza il personaggio funzionalizzandolo alla sua capacità narrativa (o che colonizzano, mistificandolo, l'Oriente) che altri non è che lo lago impregnato di un'ideologia colonizzatrice. Se il paradigma dell'incontro-scontro tra conquistatori e Amerindi è giusto [Stephen J. Greenblatt, 1991], ci porta a risultati la cui circolarità può solo suggerirci l'inesorabile e incontrastabile presenza del *potere*.

Nel suo libro Brannigan dedica un intero capitolo alla questione dell'esatta denominazione del *movimento* in seguito alla *decisione* di utilizzare l'espressione *cultural poetics*, [John Brannigan, 1998] pp. 83-93. Il cambio di *nome* indica uno spostamento di interesse verso una tematica diversa, una ridefinizione del proprio lavoro critico, un distinguersi da alcune procedure rivelatesi fallimentari, un ridimensionamento delle proprie velleità, uno spostamento verso una dimensione più *formalista* della critica letteraria? Nel saggio del

1989 inserito nella raccolta curata da Veeseer, sia Greenblatt che Montrose propugnano la scelta di utilizzare la denominazione *cultural poetics* invece di quella *new historicism*. Da un punto di vista anche squisitamente terminologico non ci troviamo di fronte ad una novità: in *Renaissance self-fashioning* (1980) Greenblatt aveva dichiarato che lo scopo precipuo della sua pratica critica era *una poetica della cultura*, nel 1982 introducendo il fascicolo di *Genre* dedicato al *new historicism* aveva parlato di *exploration of the poetics of culture* [The Forms of Power and the Power of the Forms in Renaissance, 1982], p. 6, la stessa collana di studi edita dalla University of California e il cui general editor è, naturalmente Greenblatt, collana che testimonia del potere politico-accademico conseguito dal *movimento*, ha un titolo in cui le due formulazioni si presentano unitamente: *The new historicism: studies in cultural poetics*. Allora sembra che *new historicism* sia la *label* scelta dall'esterno, dai commentatori che hanno visto sorgere e consolidarsi questa nuova *corrente* critica e che prediligono la forma che più rimanda ad un concetto di *novità* all'interno della critica letteraria e degli studi umanistici; nel saggio del 1989 Greenblatt dichiara che l'uso della *label new historicism*, preferito dalla comunità degli studiosi di letteratura agli altri che egli stesso nello stesso periodo aveva coniato, e la sua *fortuna* «makes me quite giddy with amazement» [Stephen J. Greenblatt, 1989], p. 1. Montrose nel brano poi inserito nella stessa raccolta si interroga sul perché della fortuna del *movimento*, se, cioè, non sia stato il culto per il *new*, la spasmodica ricerca di un *ism* che ci garantisca un ancoraggio nell'*academic marketplace*, ad averne decretato il successo, grazie anche all'utilizzabilità eclettica del termine *historicism*, sicuramente meno definito di quanto lo sia stata la *critical practice of cultural poetics*, che è in effetti l'etichetta a cui è stata dedicata l'attenzione chiarificatrice dello stesso Greenblatt: «Lo stesso Stephen Greenblatt, che è identificato più strettamente con l'etichetta del "neostoricismo" negli studi letterari rinascimentali, l'ha ora abbandonata a favore di quella di "poetica della cultura", un termine che aveva già usato precedentemente e che forse rappresenta in modo più adeguato il progetto che ho descritto» [Louis A. Montrose, 1989]³⁵, p. 110. Le conclusioni a cui Brannigan giunge sono che nella pratica e nella teoria di fondo non è possibile rintracciare nessun sostanziale *spostamento*. L'unica differenza non riguarderebbe, quindi la teoria, che Brannigan ritiene

³⁵

Cfr. anche [John Brannigan, 1998], pp. 86-87, [Louis A. Montrose, 1992]. Fish, nel saggio che conclude l'antologia del 1989, ironizza sull'angoscia causata dalla fortuna accademica nei *new historicists*, fortuna che potrebbe inficiare i proponimenti anti-istituzionali degli stessi: «è nervoso al pensiero che la sua carriera possa andare bene» [Stanley Fish, 1989], p. 315. Lo stesso atteggiamento di ironica constatazione della *normalità* di una certa fortuna accademica è manifestata, nella sua recensione dell'antologia, da Harpham [Geoffrey Galt Harpham, 1991]

filosoficamente poco fondata, proprio sul versante delle riflessioni sulla *storia*, o il modo di analizzare il testo ed i *testi*, ma l'uso dell'*etichetta* con cui farsi riconoscere. Il tutto si risolverebbe, tatticamente, in quella *label* che allontanerebbe i sospetti e le critiche degli storici, degli *storicisti*, dei filosofi della storia, etc., chiarendo, grazie ad una formulazione migliore, i propri intenti critici. Uno spostamento, comunque, si verificherebbe, a questo punto, almeno da un punto di vista strategico, proprio perché sembrerebbe che il bersaglio polemico principale non è più il vecchio *historicism* (inteso come concezione generale) a cui si vuole contrapporre un nuovo modo di fare ricostruzioni storiche, ma il vecchio modo di affrontare i testi letterari, sganciandoli ed isolandoli dalle altre forme del sistema simbolico. Dunque quella lacuna *filosofica* che pone i due punti fondamentali (costituzione del soggetto e rapporto sincronico-diacronico) come acquisiti ma non motivati sarebbe stata la ragione di maggior debolezza del *new historicism*; una volta ristabilita la sua primaria competenza (quella di analizzare i *testi*) rispetto al modo in cui viene espletata (storicizzando i testi) la procedura può essere considerata un'analisi geertziana nella critica letteraria, perdendo la sua dimensione polemica nei confronti della *storia* come prodotto del lavoro e della riflessione degli storici che operano nei propri *legittimati* ambiti disciplinari. Insomma la novità non sarebbe quella apportata negli studi storici ma in quelli letterari, grazie alla proposta di un nuovo modello di *prodotto culturale*. Il cambiamento di nome, se c'è stato, sembra chiarire meglio l'effettiva portata del progetto critico di Greenblatt, Montrose, etc. riavvicinandolo di più ad una critica *formalista del testo*, in cui si utilizza Geertz per cogliere l'organicità relazionale di un sistema di segni, la sua autosufficienza. Da qui le considerazioni di Strier che vuole vedere in questa propensione ad applicare i metodi della *thick description* niente di molto diverso da un'estensione dal poema (il singolo testo) alla *cultura* (il testo sociale) della pratica della *close reading*, caratteristica del *new criticism*. Il problema, ridotto all'osso, diviene quindi: la scelta della formula *cultural poetics* rappresenta una svolta nella pratica critica o è invece solo una accorta mossa per non ingenerare attese sbagliate?

«Come parola d'ordine, 'cultural poetics' [...] contrassegna il postumo allargamento del new criticism per abbracciare non solo la distaccata *canonical work* ma l'intera formazione culturale, a cui possono essere ora applicate le risorse di una *close* analisi testuale. Il termine *poetics* richiama anche lo sforzo strutturalista di afferrare il suo oggetto sincronicamente e spazialmente come un sistema di relazioni, abolendo la sua implicazione diacronica nel processo di cambiamento storico» [Kiernan Ryan, 1996], p. XIV.

Questo comunque potrebbe riportarci a prendere in considerazione il substrato foucaultiano, e originariamente nietzscheano, che impugna il concetto di diacronico, di storico, questo sì, preguo di conseguenze per gli stessi teorici della storia: «il sapere non è fatto per comprendere, è fatto per prendere posizione. Si possono cogliere, a partire di qui, i caratteri propri al senso storico, quale Nietzsche l'intende, e che oppone alla storia tradizionale la «wirkliche Historie». Questa inverte il rapporto stabilito di solito tra l'irruzione dell'avvenimento e la necessità continua» [Michel Foucault, 1971], p. 43. Come vedremo, però, questa scelta filosofica (ma soprattutto tematica e metodologica) foucaultiana per il costituirsi del *discorso* ha anche una valenza politica attentamente vagliata da questa generazione di intellettuali formati nei (o comunque influenzati dai) movimenti di contestazione politica che hanno attraversato gli anni sessanta-settanta negli Stati Uniti.

Il problema si sposta necessariamente verso le *nuove politiche*, verso i diversi ambiti *politici*, e verso una nuova percezione del *politico* che è implicata da alcune pratiche intellettuali. L'insistenza sulla *rappresentazione* comporta la perdita di uno spazio di intervento e di referenti per un cambiamento? La dimensione estetica è effettivamente una buona chiave di lettura per cogliere la *circolazione dell'energia sociale* (concetto definibile solo a partire dagli effetti)? Qual è il senso ultimo dello studiare la storia e la cultura come un autonomo *sign system* se poi questo ci conduce a considerare ogni nozione di realtà o di storia «come un effetto di questo sistema di segni e determinata interamente dalle rappresentazioni»? [John Brannigan, 1998], p. 93. Volente o nolente il *new historicism* non può chiamarsi fuori da una portata *politica* di cui è sicuramente responsabile: «accusato da una parte di essere una pura e semplice versione del Marxismo e dall'altra di essere un equivalente formalista del colonialismo, il nuovo storicismo attira una singolare quantità di critica specificamente politica per una critica di cui è così difficile da specificare la politica» [Catherine Gallagher, 1989], p. 37.

5. Cultura, testi e senso della *politica*

Le ricorrenti ed opposte accuse di impoliticità o di eccessiva politicizzazione nei confronti di questo *new historicism*, vanno naturalmente inserite in un contesto che è stato finora sommariamente tratteggiato e a cui si è fatto riferimento in più di una occasione. Vanno considerate innanzitutto la concezione della politica nella società statunitense e,

contemporaneamente, il periodo storico in cui emerge questa rinnovata *esigenza* di storicizzare. Lo stesso Jameson in una nota del libro *The political unconscious* (che, ricordiamo, è stato edito nel 1981) mette in guardia rispetto ai pericoli che si nascondono dietro una semplice importazione di polemiche teoriche nate in ambito francese che hanno, comunque, una valenza politica non automaticamente applicabile agli Stati Uniti³⁶. Per quanto riguarda la situazione politica, gli anni di *esplosione* del fenomeno *new historicism*, sono anche gli anni in cui negli Stati Uniti risulta vincente il cosiddetto modello reaganiano ed in Inghilterra quello thatcheriano, con la conseguente riconsiderazione delle categorie politiche e degli stessi atteggiamenti intellettuali nei confronti della società. Inoltre i *cultural studies* si sono imposti in un certo qual modo come continuazione di una certa concezione della cultura interpretata in termini *politici* in Inghilterra, importando dalla tradizione iniziata da Williams, di cui Greenblatt è stato allievo, non solo metodologie di analisi, ma anche problematiche e controversie teoriche. Nella scelta delle tematiche (il *soggetto*, la storia come *narrazione*, la costruzione del *self*) insomma, si possono rintracciare sia gli elementi di un percorso che ha dato allo stesso senso della *politica* la dimensione che è andata ad assumere che le costrizioni imposte da un dibattito che si è allontanato sempre di più da una canonica concezione dell'impegno politico dell'intellettuale.

Per Greenblatt, nella sua analisi del *fashioning* del *self* rinascimentale, lo scenario in cui si costruisce un *self* prevede un *altro* che in termini di potere va a costituire e a legittimare la posizione del soggetto sociale [Stephen J. Greenblatt, 1984b]. Qui la storia entra prepotentemente anche nella sua accezione più comune. Fa differenza, e crea differenze, il fatto che una società si fondi su una politica imperialista, che la stratificazione sociale sia costituita in un certo modo, che le *negoziazioni* siano più o meno liberamente intraprese. Fin qui, però, ci troviamo al cospetto di un *contestualismo* che non rappresenterebbe nessuna novità; e nessuna novità sarebbe rappresentata neanche dalla constatazione che il critico e lo storico hanno una propria *storicità*. La *testualità* della storia (in [Louis A. Montrose,

³⁶

«In pratica, quindi, l'attacco mosso al concetto di "totalizzazione" nella cornice americana significa minare e ripudiare l'unica prospettiva realistica in cui una vera sinistra poteva sorgere in America [quella della politica delle alleanze]. C'è perciò un problema reale concernente l'importazione e traduzione di polemiche teoriche che hanno un contenuto semantico del tutto diverso nella situazione nazionale d'origine, come in Francia, dove i vari movimenti nazionali nascenti che mirano a conseguire autonomie regionali, la liberazione della donna e un'organizzazione di zona sono percepiti come repressi, o almeno intralciati nel loro sviluppo, da parte delle prospettive globali o "molari" dei tradizionali partiti di massa della sinistra» [Fredric Jameson, 1981], p. 119.

1992] p. 410 *of histories*), piuttosto, ci conduce in un ambito di riflessione che potremmo definire tipico del *post-strutturalismo* americano: «Come ci ha efficacemente ricordato Hayden White, queste storie testuali, nelle loro forme narrative e retoriche, costituiscono necessariamente, ma sempre in modo incompleto, la *Storia* a cui esse offrono l'accesso» [Louis A. Montrose, 1989], p. 114. Sembrerebbe quindi che la differenza fondamentale possa essere sintetizzata in questo modo: «Dove il vecchio storicismo confidava su una forma di ricerca storica fondamentalmente empirista, fiduciosa nella sua capacità di portare alla luce e chiarire gli eventi del passato, il New Historicism faceva ricorso ad una teoria post-strutturalista, e accettava la 'storia' solo come un'attività contemporanea di narrare o rappresentare il passato» [Graham Holderness, 1992], p. 32.

Le interpretazioni sul grado di *estremismo* post-moderno attribuibile all'espressione *textuality of history* è lo spazio delle polemiche e delle critiche al *New Historicism* e alle sue conseguenze disciplinari ed epistemologiche [Brook Thomas, 1991] e politiche³⁷ [Frank Lentricchia, 1989]. Comunque si potrebbe dire che «estrarre la storia da un testo o leggere la storia come un testo: in un caso o nell'altro siamo costretti ad adottare un *language-model* piuttosto che uno *science-model*, secondo cui la storia non è un processo da spiegare ma un campo di attività passata che può essere rappresentata solo attraverso l'interpretazione di tracce, principalmente tracce linguistiche e spesso aneddoti» [Donald R. Kelley, 2002], pp. 200-201. Montrose riconosce la copresenza di un insieme di forze che agiscono nel campo degli studi letterari e che non potrebbero essere etichettati come *New Historicism*, ma che con esso condividono l'obiettivo di «affermare e problematizzare le connessioni tra il letterario e gli altri discorsi, la dialettica fra il testo ed il mondo» [Louis A. Montrose, 1992], p. 392: cultural materialism, femminismo e marxismo. Non stupisce, perciò, che Montrose faccia riferimento proprio al neo-marxista Jameson ed alla sua illustrazione della storia, in quanto necessità materiale, *causa assente, reale* lacaniano, che non è, in se stessa, un *testo* ma che non è accessibile se non nella sua forma testuale³⁸ [Fredric Jameson, 1981]. Il sociale così

³⁷ «La storia di Lentricchia, formulata in termini del sociale, dell'etico e del politico, è sempre, per contrasto, indicata come ciò che esiste fuori della scrittura e che la determina» [Geoff Bennington and Robert Young, 1987], p. 6.

³⁸ Cfr. anche [Terry Eagleton, 2000], p. 123 «Qualunque cosa venga prima della cultura, che siano i kantiani requisiti trascendentali della possibilità, la volontà di potere nietzschiana, il materialismo storico di Marx, i processi primari di Freud o il Reale di Lacan, in un certo senso è simultanea rispetto a essa, poiché possiamo identificarla solamente leggendola attraverso la cultura». Per quanto riguarda il giudizio di Jameson sul new historicism, inteso soprattutto come una peculiare e sensazionale *pratica di scrittura*, cfr. [Fredric Jameson, ©1991], pp. 188-193.

risulta essere discorsivamente costruito ma la pratica del linguaggio è determinata socialmente e materialmente. «Jameson può *riteorizzare* un concetto Marxista del sociale appropriandosi di un concetto post-strutturalista del testuale», [Louis A. Montrose, 1992] p. 395. Althusser, Eagleton, con la loro concezione del ruolo dell'ideologia, e lo stesso Derrida con il suo *decostruzionismo* pur accademicamente contrapposto allo *storicismo* [J. Hillis Miller, 1987] [J. Hillis Miller and D. A. Miller, 1988], rientrano nell'elaborazione teorica di Montrose, che segue una propria strada che mantiene una sua linearità a dispetto di un apparente sincretismo. Né va dimenticata la critica di Foucault al concetto di autore, *autonomous individual*, da contrapporre al retroterra sociale o letterario, concetto che è elemento primario di quella dicotomia *testo* e *contesto* che il nuovo storicismo vuole ridefinire. Questa premura nel dare senso alle esperienze critico-intellettuali più recenti in un ambito *politicamente* più tradizionale sembra essere elemento comune a tutti gli studi che non si accontentano di una semplice connotazione anti-formalista e che si pongono in un'area definibile come *leftist*. Per cui è quasi *normale* avviare l'esposizione del proprio progetto così: «nella discussione recente, il 'post-strutturalismo' è stato, nella maggior parte, equiparato con la sempre mutevole e flessibile strategia della decostruzione. Quantunque non mutando del tutto questo centro di gravità, i miei interessi inclinano piuttosto nella direzione di un Marxismo post-strutturalista» [Tony Bennett, 1987], p. 63. Non è infrequente, inoltre, assumere la decostruzione come una *continuazione* del progetto culturale e politico del marxismo, anche alla luce delle affermazioni contenute nel libro di Derrida che affronta l'ineludibile *fantasma* di Marx [Jacques Derrida, ©1993] e riproporre questa questione come momento centrale non solo della critica letteraria [Michael Ryan, 2001].

Per quanto sofisticata e fortemente influenzata da attente e profonde letture e riletture, la critica femminista continua a mantenere (come per altri aspetti quella post-coloniale che a volte, come nel caso della Spivak, si coniuga con essa) una caratteristica tendenzialmente proiettata verso l'attivismo, l'intervento e la presa di posizione di fronte allo status quo. Spesso è propria la critica femminista che riesce a conferire significato a costruzioni teoriche che tendono a polverizzarsi in un'indefinita nuvola *interpretativa*, come è il caso della decostruzione, che opportunamente *manipolata* diventa uno strumento critico in grado di destabilizzare i fondamenti culturali della *civiltà* occidentale. La critica decostruzionista ci permette di ribaltare la distinzione e la priorità temporale sesso-genere, dove il primo è l'ineliminabile substrato biologico (oggettivo) su cui viene innestato

l'elemento culturale. Il procedimento da fronteggiare è proprio il cristallizzare le differenziazioni in *differenze* stabilite che creano identità e naturalizzano il *genere* come manifestazione di un'essenza che è *interna*, necessità psichica e fisica contemporaneamente. In maniera molto *decostruzionista*, d'altra parte, il procedimento di ribaltamento deve avvenire dal di dentro della differenza sessuale così come è data e non pretendendo di andare in un luogo che si trovi collocato al suo esterno da cui osservare e smascherare l'istituzionalizzazione della coppia oppositiva. La riflessione interna all'intellettualità femminista *decostruzionista*, quindi, è riflessione sul come affrontare il *politico* laddove sembrano venir meno gli elementi basilari del politico (l'identità ed il soggetto) e il fine ultimo che conclude la vicenda storica della ricerca di giustizia. «Dal momento che la decostruzione ha ostinatamente rifiutato di accettare la categoria del soggetto come coerente, auto-evidente o naturale, una considerazione decostruttiva della politica non fonda se stessa in un soggetto libero di prendere le sue proprie decisioni. Stimola invece a considerare che cosa significherà fare politica senza un soggetto come tale» [Diane Elam, 2001], pp. 212-213. Nella complessità di una ridefinizione dell'impulso primo ad un autoriconoscimento collettivo non più garantito da una differenza stabilita, *naturale* e automatica, il decostruzionismo *femminista* utilizza la precarietà negoziale proprio per dare un senso alla politica, investendola di provvisorietà e di incertezze, assegnandole uno spessore etico che deriva proprio dall'*indecidibilità* che slega dal discorso normativo e di asserzione di *verità* la solidarietà e l'impegno. L'essere senza un'ontologia di riferimento e senza la sicurezza di un significato preciso riguardo alla propria identità non ostruisce, però, la pratica politica né il giudizio etico che conducono ad una solidarietà e ad una ricerca di giustizia senza un predefinito punto di arrivo.

L'ossatura del progetto critico *neo-storicista*, dunque, è costituita principalmente, è il caso di dirlo, dal dibattito sugli studi letterari così come si è andato sviluppando successivamente agli anni Sessanta e dalle sue relazioni con la situazione politico-accademica negli Stati Uniti. Circoscrivere geograficamente il *new historicism* distinguendolo dal *cultural materialism* britannico significa anche distinguere la diversa valenza politica ed istituzionale che lo studio dell'*Inglese* assume sulle due sponde dell'atlantico. In Inghilterra la questione investe direttamente quella della «identità nazionale» e perciò l'analisi del Rinascimento diventa direttamente elemento di critica politica all'istituzione *ora ed adesso*, scontro al suo interno e contrapposizione alla sua forza ideologica. Sono anche le implicazioni, quindi, oltre che la critica ad un concetto di

storia *già* fatta e *già* scritta, a determinare il significato dell'aggettivo *new*. Per cui se è vero che «i neostoricisti cercano, cioè, di differenziarsi nello scrivere il testo della storia riscrivendo attivamente il Rinascimento piuttosto che riflettendo passivamente su di esso» è anche vero che «le valenze politiche di questi due movimenti critici, che pure sono in relazione, non sono esattamente le stesse, a causa delle diverse posizioni istituzionali all'interno delle culture che li hanno prodotti» [Howard Felperin, 1990], pp. 136-137.

L'accento *militante* del cultural materialism, il suo maggiore coinvolgimento nella questione culturale *oggi*, in questa società, nelle sue implicazioni politiche si può cogliere meglio proprio guardando all'oggetto della propria critica, l'opera shakespeariana, e alla valenza *politica* ad essa attribuita. Il cultural materialism è interessato soprattutto all'importanza, alla centralità ideologica che l'opera di Shakespeare riveste nella costituzione e nell'autoconsolidamento della società inglese attuale. La circolarità viziosa che determina l'importanza di Shakespeare (studiamo Shakespeare perché è un classico, Shakespeare è un classico perché lo studiamo) determina anche l'uso *umanista ed essenzialista* che di esso si fa; insomma la struttura classista dell'Inghilterra che *conserva* la sua tradizione si fonda anche sull'uso di Shakespeare³⁹. Di conseguenza lo sforzo e lo studio per storicizzare e contestualizzare l'opera di Shakespeare diviene automaticamente anche critica profonda alla politica, non solo culturale, della società borghese inglese ad ai suoi modelli di autorappresentazione come portatrice di valori *universali*. Questa critica si

³⁹

In un saggio del 2001, Greenblatt affronta la questione della letteratura e del suo rapporto con l'*identità* nazionale; prendendo spunto da una scena descritta in *Mansfield Park* di Jane Austen e da una frase pronunciata da uno dei personaggi che afferma che Shakespeare è parte *della costituzione di un inglese*, sostiene: «*Costituzione* qui ha un senso complesso: le parole di Shakespeare in effetti sostituiscono la costituzione scritta di cui l'Inghilterra, a differenza degli Stati Uniti e della Francia, notoriamente è priva; ma esse sono anche parte dell'essere intimo dell'inglese. Da qui una profonda familiarità con Shakespeare è la chiave ad una pubblica, consensuale identificazione, ad una piena partecipazione del soggetto alla vita di una nazione. Uso il termine *soggetto* qui, piuttosto che *citizen*, per marcare la differenza tra la partecipazione evocata dalla celebrazione di Shakespeare del salotto di Jane Austen e l'insieme di diritti e doveri sanciti da un documento politico fondatore. Secondo una visione ampiamente diffusa del diciottesimo e diciannovesimo secolo, gli inglesi non hanno bisogno di una costituzione formale, scritta; essi hanno invece le opere del loro più grande drammaturgo. Cioè, essi possono fare a meno di un'articolazione delle norme, dei valori, delle procedure con cui libertà ed ordine sono stabiliti, mantenuti, e protetti non solo perché la loro società acquisì la sua forma attraverso i secoli successivi alla Magna Charta ma anche perché gli inglesi posseggono Shakespeare come un legame comune, un'espressione sommamente potente di ciò che è condiviso al di là di tutte le potenzialmente nocive divisioni di classe, casta ed interesse, un simbolo di ciò che è più prezioso alla nazione nella sua interezza. Se i soggetti in Inghilterra non devono essere trasformati in cittadini da una rivoluzione, è in sommo grado a causa del ruolo cruciale di Shakespeare in ciò che Maurice Halbwachs chiamava la "memoria collettiva". Shakespeare è parte della costituzione di un inglese anche in un altro senso. [...] La trasmissione e l'inculcamento, come se fosse, di Shakespeare non dipendono da un programma deliberato, come la metafora di Crawford suggerisce, esse accadono naturalmente ed impercettibilmente, come un imperativo biologico. Naturalmente, l'intimità con le sue opere è un fenomeno sociale non biologico, quest'intimità ha la forza di una caratteristica razziale» [Stephen J. Greenblatt, 2001b], pp. 50-

articola in diversi campi di ricerca, primo tra tutti quello dei *cultural studies*⁴⁰, partendo proprio dalle riflessioni che avevano caratterizzato il pensiero di sinistra di fronte alla istituzionalizzazione della *cultura* una volta rotti, con il processo di *acculturamento* delle classi popolari, gli steccati *classisti* che limitavano la fruizione della *high culture*: Williams, con la distinzione dei diversi significati del termine *culture* ([Raymod Williams, 1983]), ancora una volta appare come l'apristrada di un atteggiamento critico che radicalizza il processo di costituzione e di legittimazione dell'oggetto di studio. Il recupero della *cultura popolare* come oggetto di studio, sia intesa come cultura *organicamente* popolare [Edward Palmer Thompson, 1963], sia come cultura imposta e *consumata* in quanto *bassa*, annulla la scala valutativa che distingueva tra *classici* e sottoprodotti artistici. In altre parole «Williams diede inizio ad una critica di vasta portata della cultura canonica con la sua indicazione che l'equazione di Arnold e Leavis della cultura con la canonica cultura 'alta' non è che uno dei significati possibili [un significato possibile] che ha implicazioni sociali elitarie dal momento che legittima la svalutazione di tutto ciò che esclude», [Chris Weedon, 2001], p. 161. Il background su cui si fondano simili riflessioni resta, a dispetto di tutti i contributi, le confutazioni e gli aggiustamenti teorici contemporanei, quello di una sinistra che, *gramscianamente*, si interroga sulla funzione della cultura e che inserisce questo problema in quello più generale di una trasformazione della società. Questo è esplicitamente dichiarato ed è manifesto proprio considerando la fortuna di autori come Althusser, Gramsci e Macherey in questo ambito di studi negli anni settanta-ottanta in Inghilterra. La parziale adesione di Williams al concetto di *sovradeterminazione*, ritenuto più in grado di dar conto della complessità dell'esperienza individuale, quotidianamente vissuta, di quanto potesse l'ortodossia struttura-sovrastuttura marxista, è però molto più sfumata di quella accordata al concetto di egemonia che permette a Williams di consolidare la sua concezione di cultura come un processo sociale *formativo* che crea specifici e differenti *ways of life* [Raymod Williams, 1977]: «l'idea di egemonia congiunge, in un

40

«I Cultural studies avrebbero sostenuto che non solo quelli che sembravano criteri estetici 'universali', ma anche la costituzione di un corpo di testi canonici, erano gli effetti di peculiari processi sociali e politici radicati nelle pratiche di un campo di istituzioni come l'educazione, l'editoria e la critica letteraria» [Chris Weedon, 2001], p. 157. Per quanto riguarda l'influenza sulla critica letteraria negli Stati Uniti: «Con i *Cultural Studies*, che acquisirono una straordinaria forza propulsiva in pochi anni e trasformarono in profondo tutto il sistema dell'insegnamento universitario americano nel settore degli studi umanistici (corsi, dipartimenti, riviste), tutti i discorsi, gli oggetti e i prodotti culturali delle più varie epoche divennero possibili oggetti di analisi e studio, all'interno dei più vari sistemi di comunicazione e diffusione della cultura. In entrambi i casi si assiste, sia pure in modi diversi, a un ritorno di interesse per la dimensione storica della letteratura e della cultura e a un tentativo di gettare ponti tra la testualità letteraria e la contestualità culturale e sociale» [Remo Ceserani, 2003], p. 39.

certo senso, la teoria e la pratica del processo sociale e ci fornisce mezzi per esaminare come si danno specifiche formazioni di dominio. Inoltre per Williams la forza della teoria è la sua capacità di tenere conto dell'esperienza individuale nella storia, di parlare di cultura come 'the lived dominance and subordination of particular classes', cucendo così storia, esperienza, politica ed ideologia nello studio della vita quotidiana» [Graeme Turner, 1996], p. 62.

Nella riflessione di Williams sul rapporto tra società e cultura da un punto di vista marxista le *keywords* diventano indicatori, con i loro mutamenti di significato, dei cambiamenti economici, politici e sociali. La dialettica tra cambiamenti materiali e cambiamenti del e nel linguaggio (il linguaggio cambia quando la realtà a cui si riferisce cambia e questa realtà può essere colta quando i *concetti* ad essa adatti sono *presenti* nel linguaggio) viene esposta in un'opera il cui titolo è appunto *Keywords* [Raymond Williams, 1983]. La prima edizione del libro risale al 1976. Ad essa fanno riferimento le critiche rivolte da Quentin Skinner nel saggio (l'originale è stato scritto nel 1979) tradotto in italiano e che va a costituire il capitolo *Linguaggio e mutamento sociale* del libro pubblicato nel 2001 [Quentin Skinner, 1980] pp. 155-175. Skinner rimprovera a Williams (che pur nell'edizione del 1983 riconosce la problematicità insita nell'uso di *significato*) una meccanica adeguazione del significato al *cambiamento*: «sembra che Williams abbia tralasciato le forti implicazioni olistiche del fatto che, quando cambia il significato di una parola, si modifica anche il suo rapporto con l'intero lessico. Ciò significa che dobbiamo essere preparati a puntare l'attenzione non tanto sulla "struttura interna" di particolari parole, quanto piuttosto sul loro ruolo nel sostenere intere filosofie sociali» [ibid.] p. 163-164. All'interno della lotta per il *significato* (partendo dal *senso* precedentemente condiviso tentare di *applicarlo* a situazioni *diverse* o nuove) ciò che si produce è spesso una polisemia (vedi il caso di termini come *religioso*, *filosofia* o *letteratura*). Per quanto riguarda l'atteggiamento nei confronti di un termine «ciò che cambia è semplicemente un atteggiamento sociale o intellettuale da parte di coloro che usano la lingua» [ibid.] p. 171. Con questo Skinner, che ha come punto di riferimento *filosofico* l'analisi degli atti linguistici di Austin, contesta la separazione compiuta da Williams tra linguaggio sociale e realtà sociale per cui il primo *rispecchia* la seconda, determinando, così, una causalità unidirezionale e non comprendendo come il linguaggio sociale determini gli stessi atti *sociali* (l'esempio utilizzato da Skinner è l'uso della terminologia morale-religiosa da parte dei mercanti elisabettiani che di fatto andava a limitare l'ambito delle loro azioni e la loro condotta). Insomma, come aveva già sostenuto Skinner a proposito del rapporto tra parole e *unit-ideas* in Lovejoy e seguaci, ricostruire e cogliere il *significato* delle parole da un punto di vista storico (cogliere, cioè, quello che

intendevano gli autori che le hanno impiegate) comporta specificarne anche l'uso fattone (e quindi specificare da chi, perché, in che contesto e quando è stato compiuto l'*atto linguistico*: «in breve, per comprendere ogni affermazione di un certo valore è necessario cogliere non soltanto ciò che l'autore stava dicendo, ma anche ciò che stava facendo con quell'affermazione» [Quentin Skinner, 1969] p. 48). Comunque per Skinner «lo studio delle storie delle "idee" *tout court* si fonda su un errore. La natura della confusione sottostante può essere descritta più semplicemente come il fallimento nel distinguere tra l'*apparizione* delle parole (locuzioni o frasi) che denotano una determinata idea e l'uso di una frase significativa da parte di un pensatore, in un'occasione particolare e con un'intenzione specifica, per fare una particolare *affermazione*» [Quentin Skinner, 1969] p. 51. Quello che rimane centrale per Williams è però il rapporto *esperienza* – linguaggio ed il suo bersaglio polemico è piuttosto la concezione della cultura come gerarchizzazione di valori che trova la sua massima espressione nella letteratura in grado di sintetizzare forma artistica e natura umana. La polemica, cioè, al suo sorgere, era rivolta contro quella critica *alla Leavis* che assegnava un ruolo particolare alla letteratura come accesso privilegiato all'universalità dell'*esperienza umana*⁴¹ e che, di fatto, la svincolava dal suo rapporto con il sempre mutevole sistema culturale ponendola come una tradizione che si perpetua su se stessa. Inoltre l'attenzione veniva necessariamente rivolta verso quelle categorie quali la genialità, l'individualità dell'autore, in grado di rinnovare tematiche e linguaggio grazie alla loro unicità creativa. Il riferimento a Skinner non serve tanto a dimostrare la convergenza di riflessioni articolate in ambiti e problematiche diverse in un dibattito che si è sempre più spostato verso gli aspetti linguistici, quanto a dimostrare come questi ultimi si siano imposti in maniere ineludibili, eppur diverse, in campi di analisi quali la storia del pensiero politico ed il rapporto società-cultura-letteratura. Austin da una parte, Gramsci ed Althusser dall'altra stanno comunque a dimostrare che i riferimenti al linguaggio scardinano necessariamente presupposti su cui una tradizione di studi si fonda.

⁴¹ Così Eagleton commenta la concezione della cultura in Leavis e nel gruppo di intellettuali che facevano riferimento alla rivista *Scrutiny*: «Il progetto di *Scrutiny* era allo stesso tempo terroristicamente radicale e semplicemente assurdo. Come qualcuno osservò beffardo, si riteneva che il declino dell'Occidente potesse essere evitato leggendo attentamente i libri» [Terry Eagleton, 1996], p. 43; a proposito della *critica pratica* e della *lettura ravvicinata* (close reading) legate al nome di Leavis, più avanti nel libro Eagleton sostiene: «il "close reading" era qualche cosa di più che un'attenzione doverosa al testo. Inevitabilmente suggeriva un'attenzione a *questo* piuttosto che a quello [...] Fu l'inizio di quella "reificazione" dell'opera letteraria, della sua riduzione a oggetto, che si sarebbe trionfalmente consumata nel New Criticism americano» [ibid.], p. 54.

Rinnovare, insomma, sembra sempre comportare una messa in discussione ed una ridefinizione dello strumento che si adotta. Nell'allargare lo sguardo verso il luogo di produzione e diffusione della cultura, l'analisi dell'incorporamento delle forme *residuali* (per Williams quelle che sopravvivono alla sconfitta storica di una classe) e quelle *emergenti* (difficili da distinguere da nuove fasi della cultura dominante) diventa, quindi un compito dell'intellettuale che vuole distinguere tra potenzialità di *opposizione* e *incorporation*. In sintesi «Williams, malgrado la sua insistenza sulla difficoltà delle forme residuali ed emergenti a compiere un'opposizione vera alla cultura dominante, sottolinea che la cultura dominante non è onnipotente» [John Brannigan, 1998], p. 41. Questo si collega alla politicità del progetto del *cultural materialism* ed alla sua militante ricerca di un punto di frattura reso visibile da e nell'espressione culturale. Williams si divincola dalla rigidità del rapporto struttura-sovrastuttura del pensiero marxista immettendosi, dal suo interno, in quel flusso della *tradizione alternativa del marxismo* di cui facevano parte «Lukács, Gramsci e Goldman» e che aveva assunto la "coscienza" come un fondamentale oggetto di analisi» [Catherine Gallagher, 2000a], 61. La considerazione che la cultura è *materiale* e *significant* quanto altre attività sociali apre anche la possibilità di una diversa configurazione dello stesso *oggetto di analisi*, che altrimenti resterebbe invischiato in quella irrisolvibilità empirica dell'*ultima istanza* che deriva proprio dalla non possibilità di conoscere *come* questa funziona e vincola. Il rischio, però, che la new historicist Gallagher scorge nell'ipotesi di un'esperienza che si manifesta attraverso il suo blocco, di un'esperienza che segnala la collisione tra l'*articolato* e il *vissuto*, è che venga riproposta null'altro che una tematica romantica, quella della perdita di esperienza di cui l'umanità moderna soffrirebbe e che ce la renderebbe inaccessibile, ma solo vagamente rintracciabile come *unthought*, *unfelt* nella letteratura. Insomma ad un *topos* ricorrente della retorica introspettiva verrebbe dato lo statuto di *analytical concept*. «L'"esperienza intensa" è una cosa nascosta, una "vita seppellita". Uno ha, perciò, soprattutto esperienze di non avere esperienze. [...] Il "disturbo" che perviene alla nostra coscienza non è l'"esperienza" interdetta ma piuttosto il suo blocco. Le "structures of feeling" che Williams analizza sono, per questa ragione, invariabilmente strutture di repressione. [...] Lo studio della letteratura, perciò, ci permette di estrapolare l'impensato, il non sentito, dalle tensioni nelle vincolanti *structures of feeling*» [Catherine Gallagher, 2000a], 64. Dietro questa nozione, insomma, si ripresenterebbe lo spettro di un umanismo che conferma le critiche che la critica althusseriana, in Inghilterra, rivolge al *culturalismo* di Thompson e Williams. Lo stesso femminismo dovrà contestare, una volta impegnatosi in un progetto di storicizzazione del suo oggetto di studio, questa

nozione di una soggettività primaria e tradita, di un *self* che pre-esiste ad ogni *apparato ideologico* attraverso cui il soggetto viene *interpellato* (in termini althusseriani) o che pre-esiste al *raddoppiamento* effettuato dalle discipline delle scienze umane (in termini foucaultiani) [Joan Wallach Scott, 1986; Joan Wallach Scott, 1991]. Scott utilizza una differenziazione fatta da Spivak tra il lavoro dello storico e quello dello studioso di letteratura per contestare proprio la ossimorica indeterminatezza *fondante* della *priority* dell'esperienza che accomuna Williams, Thompson e Toews [John E. Toews, 1987]: mentre lo storico analizzando un testo *of counterinsurgency* assegna le categorie che ci permettono di comprendere la posizione nella società di un *nuovo* soggetto, il secondo ci fa scorgere (nella lettura di un testo *sympathetic*) *come* questa posizione sia stata costruita ed è, perciò, in quanto critico, in grado di *relativizzare* le categorie. La critica mossa a Williams riguarda soprattutto la *prior existence* attribuita agli individui e l'incapacità di scorgere i meccanismi discorsivi (e quindi il potere discorsivo che viene rinforzato da questo tipo di analisi, pur nel proposito di fare il contrario) che va a costituire identità, e crea categorie che linguisticamente si fondano su coppie oppostive di dominanza-esclusione. Resta fuori, così, ogni analisi del *come* vengano prodotte *conceptions of selves*, per cui questo modo di concepire l'esperienza (sia concepita come *internal or external*) «opera all'interno di una costruzione ideologica che non solo fa degli individui il punto di partenza della conoscenza, ma che naturalizza categorie come uomo, donna, nero, bianco, eterosessuale, e omosessuale considerandole come caratteristiche date di individui» [Joan Wallach Scott, 1991], p. 782. Spivak parla di una *metalepsi* per cui un effetto prende il posto di una causa, e questo, sottolinea Scott, si riflette sulla stessa operazione del ricercatore che diventerebbe una proiezione di un'identità universalmente condivisa sulla base della priorità dell'esperienza: «i concetti di esperienza descritti da Williams precludono ogni esame dei processi di costruzione del soggetto. [...] Non c'è potere o politica in queste nozioni di conoscenza ed esperienza» [Joan Wallach Scott, 1991], p. 782. Quello che viene a mancare è proprio la relazione tra discorso, conoscenza e realtà, e questo ci impone di rifiutare ogni separazione tra *esperienza* e linguaggio e di analizzare proprio la funzione produttiva del discorso [Joan Wallach Scott, 1991], p. 793. Anche qui, d'altronde, i riferimenti alla tipologia di analisi post-strutturalista sono evidenti proprio nel momento in cui questo tipo di analisi si oppone ad un tipo di implicazione *politica* tradizionalmente fondata su categorie già costituite e *essenzializzate*; questa è la critica mossa a Thompson che privilegia *una* delle possibili determinanti dell'esperienza sulle altre, quella della *working-class* che sussume altre differenze e forme

di vissuto sotto di sé e che diventa, perciò, il comune denominatore su cui si costruisce la coscienza di classe: «l'aspetto unificante dell'esperienza esclude intere regioni di attività umana semplicemente con il non considerarle come esperienza, almeno non con qualche conseguenza per l'organizzazione sociale o per la politica» [Joan Wallach Scott, 1991], p.785. Questa posizione di per se stessa rientra in un certo qual modo tra le premesse da cui parte il *new historicism*, non fosse altro per il fatto che le sue relazioni con le nuove storiografie e con i nuovi campi di studio sono sempre stati evidenti anche se non esplicitamente affrontati. Basti prendere in considerazione l'esordio di un saggio che rivendica l'influenza del dibattito femminista sulla metodologia e sulle assunzioni *neostoriciste*: «gran parte dei presupposti e delle pratiche che attualmente ricadono sotto la definizione di "neostoricismo" sono davvero familiari. Chi si occupa di "neostoricismo" generalmente pensa che non esista un'essenza transtorica universale e che la soggettività umana sia costituita da codici culturali che determinano e limitano ciascuno di noi in modi diversi⁴² » [Judith Lowder Newton, 1989] p.239.

La rottura all'interno del pensiero politico, rottura epistemologica e referenziale, avviene anche a livello terminologico. Quanta parte ha avuto quella filosofia *post-strutturalista* nel processo di superamento delle categorie marxiste e dell'individuazione di una soggettività rivoluzionaria (la classe operaia) che viene invece soppiantata dal concetto di *subaltern*, districato dai vizi di una *storia eurocentrica*? Quale spostamento richiede, nella definizione di un progetto politico, questo dislocamento del processo di presa di coscienza? Quanto ha a che fare con la doppia accezione del termine storia, una riconsiderazione del punto di vista da cui lo storico costruisce il senso della visione delle catastrofi dell'angelo benjaminiano? Lo sguardo che interrompe la continuità dell'esistente, negandone la conformazione di *corteo trionfale*, avviene con modalità diverse e tra genti diverse da quegli europei sgomenti di fronte alla catastrofe nazi-fascista di cui Benjamin è considerato il portavoce, inquieto tra messianismo e materialismo storico. Una *storia universale*, in fondo, è sempre eurocentrica, oltre che esaltazione da parte dei vincitori di un *continuum*, ci dicono perentoriamente i teorici e gli storici *post-colonialisti*, e decentrare la narrazione comporta non solo una storia costruita secondo coordinate spazio-temporali

⁴²

Il brano continua affermando che «essi ritengono che non ci sia "oggettività", che la nostra esperienza del "mondo" passi attraverso il linguaggio e che tutte le nostre rappresentazioni del mondo, le nostre letture dei testi e del passato siano ispirate dalla nostra posizione storica e dai valori politici in essa radicati»

diverse ma anche una *perdita* nella soggettività costruita nella cultura occidentale *bianca*. Da Fanon ai *subaltern studies* l'esclusione-fagocitazione culturale dell'altro è un processo non disgiunto dalla pratica dello sfruttamento economico e dell'assoggettamento dei popoli colonizzati. Vedere le cose diversamente, pensare diversamente, richiede una radicalità che non è solo pensata ma anche esistenziale, perché il concetto di radicalità è esso stesso relativo in quanto contrapposto ad un termine relativo: normalità. Piuttosto il gioco si sposta, con tutte le contraddizioni del caso, in un'opposizione con l'elemento dinamico e fattivo, cioè la *normatività*.

In effetti Greenblatt introduce, con i suoi termini *circolazione*, *energia sociale*, *negoziazione*, *scambio* etc., proprio questa dinamicità preclusa ad ogni visione stretta *testo-contesto*, quel realizzarsi cioè di un potere costitutivo di soggettività. Ma si può parlare di *comprensione* storica se si isolano una letteratura ed una cultura in quanto sistemi sincronici analizzandole come un sistema testuale ma ignorandone la diacronica correlazione e con essa *il dialogico*, se non addirittura *il dialettico*? La procedura non appare a Felperin molto distante da quella strutturalista con il suo *realismo costruito*, non più viziato da una fede empirista ma che trova nell'oggetto indagato le leggi che egli stesso ha proiettato su quello. Quello dei *new historicist*, insomma, non è storicismo *autenticamente politico* se il suo ultimo effetto è ridursi ad un incontro solo destabilizzante, ad una scossa che può provenire in mancanza di una *filosofia della storia che insieme collega e differenzia passato e presente* [Howard Felperin, 1990], pp. 136-137⁴³. In questa prospettiva anche i termini chiave della critica neo-storicista di Greenblatt assumono una valenza *essenzialista* e perciò *astorica*.

Questo continuo basculare, all'interno dello stesso saggio, o addirittura della stessa frase, tra le due accezioni del termine storia, proprio allo scopo di definirne significato e adeguatezza epistemologica, ci fa considerare sotto diversa luce le stesse critiche derridiane alla presunta capacità referenziale del linguaggio ed alla possibilità di una analitica in grado di rendere *disambiguo* ciò che per sua natura è opaco e la cui attestazione di trasparenza è solo veste ideologica che lo legittima. La forma aggettivale, poi, perennemente situata in mezzo ad un riferimento soggettivo e ad un riferimento oggettivo, ci trascina in un terreno di ambiguità linguistiche che sono (perciò o in quanto)

⁴³

Quest'ultima frase non è presente nella traduzione italiana alla quale si fa riferimento nel testo. Cfr. comunque in [Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iverson, 1991], p. 87.

di pensiero. Ovviamente questa radicalità può determinare quella che Jameson definirebbe una *superficialità* post-moderna, un'accettazione dell'esistente che, in quanto privo di punti di forza, non essendoci *profondità* dove questa si produca, risulta invincibile ed inattaccabile. Il linguaggio costruisce la realtà ma non può essere abbandonato, ogni radicalità si tradurrebbe in un'accettazione della testualità come rassegnata, per quanto criticamente giustificata, presa d'atto. La politica diventa semplicemente lotta per l'accesso al dominio della retorica, e non forma di potere che si scontra e tenta di appropriarsi del reale, per gestirlo secondo scopi e intenzioni. La dittatura o la democrazia si distinguono per come organizzano l'accesso agli strumenti retorici dei discorsi, per quanti attori sono chiamati alla costruzione del *simulacro*. Anche qui, naturalmente, si potrebbero ravvisare elementi presenti in alcune critiche, per loro natura *realiste*, alla concezione della democrazia la cui radicalità, però, è traducibile in pensiero politico, e in concezioni dell'agire sociale. Insomma quella *postmodernista* è una radicalità impolitica, proprio perché trafigge il cuore stesso del *pensiero politico*. Vista da questo punto di approdo, allora, la fine delle *grandi narrazioni* coincide con la *professionalizzazione* del politico (inteso come soggetto che fa politica): ancora un'ambiguità terminologica che tende a confondere due visioni che si pongono all'opposto di una concezione della politica, da una parte il professionista di un ambito discorsivo, dall'altra il *rivoluzionario di professione* che, avendo individuato il luogo di produzione del potere, si impegna *totalmente* ad assediare ed ad attaccarlo. Questo indugiare su alcune *rassomiglianze* terminologiche e, in parte, di atteggiamento tra il senso comune postmoderno e il *senso politico* leninista serve a definire quello spazio intermedio che segna la differenza tra l'accademico e il teorico-politico. Più che l'accettazione di un troppo totalizzante concetto di potere senza *agenti*, mutuato da un Foucault scettico delle catene causali definibili in termini di rapporti di classe, ciò che viene rimproverato ai *new historicists*, è proprio la latitanza da quello spazio che pure è rimodellabile seguendo criteri *post-strutturalisti* (foucaultiani, derridiani o neo-marxisti). La riflessione di Young sul post-colonialismo ci insegna come quello spazio possa essere occupato pur contestando alla base la categorizzazione dell'esistente così come ci è stata storicamente imposta. Ogni forma di radicalismo accademico, se ignora completamente quello spazio, è destinato ad essere *impolitico*, come ogni fenomeno culturale postmoderno. La critica della storia *eurocentrica* ha prospettive e finalità ben diverse e più complesse che la semplice proliferazione di altre storie da contrapporre alla Storia. «È piuttosto il colonialismo [...] che costituisce il *dislocant* termine nel dibattito teoria/storia; da questa prospettiva questioni teoriche e politiche sono indirizzate verso il

modo in cui teoria e storia, insieme allo stesso Marxismo, sono esse stesse state implicate nella lunga storia del colonialismo Europeo [...] La mia preoccupazione è perciò in nessun senso presentare semplicemente una forma alternativa di storia ma piuttosto elaborare una cornice diversa per riflettere su di essa» e, perciò, parlando di accadimenti storici si può dire che «se il cosiddetto “cosiddetto poststrutturalismo” è il prodotto di un determinato momento storico, allora quel momento è probabilmente non il maggio 1968 ma piuttosto la guerra di indipendenza algerina – senza dubbio essa stessa sia un sintomo che un prodotto» [Robert J. C. Young, 1990], pp. VII e 1.

Forse è il caso di considerare due episodi ampiamente riportati nelle varie ricostruzioni del New historicism fatte sia dall'interno che dall'esterno: il *Presidential address* di Miller al *Modern Language Association* nel 1986 dedicato alla fortuna che la pratica del *new historicism* sta ottenendo all'interno delle accademie e l'apparizione *sull'annual job listing* della *Modern language Association* di un'offerta di lavoro da parte di un dipartimento ad uno *specialista* in *new historicism*. Entrambi gli episodi vengono riportati spesso come manifestazioni di un potere ormai acquisito all'interno della comunità dei critici letterari. Greenblatt, confessa, solo a quel punto si rende conto che esisteva un qualche cosa chiamato *new historicism*.

Come può qualche cosa che non esiste diventare un campo di specializzazione? Forse questo avvenimento può essere considerato il campanello di allarme per i new historicists impegnati da questo momento in poi a dar ragione della loro *denominazione accademica*. Montrose ne approfitta come stimolo per specificare in maniera più precisa il rapporto che si instaura tra testo-istituzione-ideologia [Louis A. Montrose, 1989; Louis A. Montrose, 1992], p. 396. Ma c'è un'altra accezione del termine politica, forse meno *nobile* di quella che è implicita in ogni critica *politica* ma forse più diffusa ed anche più intimamente legata alle analisi new historicist, ed è quella di strategia per il conseguimento ed il mantenimento di un potere (più che per l'affermazione di un progetto): in questo senso il New Historicism ha fatto buona politica e il *presidential address* di Miller può essere letto come un segnale di allarme. Il *new historicism* ed il *cultural materialism* fanno ormai parte dei curricula di studio, sia come metodologia da conoscere e da applicare⁴⁴ che come corrente critica da

⁴⁴ È frequente imbattersi in libri, pubblicazioni accademiche a scopo didattico e pagine web dove vengono proposte agli studenti e agli studiosi esempi di *applicazione* o esercitazioni per *applicare* una particolare metodologia critica. Il *new historicism* non fa eccezione. Lo stesso libro di Brannigan adotta un simile accorgimento esemplificandolo in due capitoli l'applicazione critica della metodologia neo-storicista.

studiare. E qui si potrebbe ricominciare con l'imbarazzo di Greenblatt di fronte ai due episodi, lo stupore che normalizza ciò che è fuori portata, il sovvertimento funzionale al contenimento, insomma il cerchio si chiuderebbe mantenendo al suo interno le aporie teoricamente irrisolvibili, ineludibili e accettabili solo grazie alla *differance* con cui Derrida e De Man rendono possibile la *teoria*. Montrose, però, non è spaventato da ciò, perché è ben conscio della natura *impura* dell'*academic profession of literature*, e proprio da ciò gli sforzi critici traggono senso ed il decostruzionismo può servire come demistificazione dell'*ideologico*: «Da questa prospettiva, qualsiasi rivendicazione di ciò che Miller definisce un "orientamento verso il linguaggio *in quanto tale* è esso stesso, già da sempre, prodotto da una posizione all'interno di "storia, cultura, società, politica, istituzioni, classe, identità sessuale"» [Louis A. Montrose, 1989], p. 109 perché «le rappresentazioni del mondo nel discorso scritto partecipano alla costruzione del mondo [...]. In queste condizioni, la nostra pratica professionale è, come la nostra materia di studio, una produzione di ideologia» ⁴⁵ [ivi]. Quindi il *new historicism*, a pieno titolo, in quanto *professional practice*, in quanto istituzionalmente riconoscibile, in quanto, infine, potere accademico è un prodotto-produttore ideologico. Come si inserisce questo nel *discorso* del potere, nella coppia *containment-subversion* e che *soggetto* (sociale, culturale, politico) contribuisce a *creare*? Soprattutto, che cosa comporterà l'autoconsapevolezza del proprio ruolo all'interno di un discorso *elastico* ma unico? Se il marxismo ha goduto dei *vantaggi* delle teorizzazioni della coscienza esterna leninista o del concetto di egemonia gramsciana o, ancora, della conoscenza scientifica delle dinamiche autocondradittorie del capitalismo, in che modo possono non tradurre in *pessimismo cosmico* la loro parziale adesione alla filosofia di Althusser e quella più *sentita* all'analisi del discorso foucaultiana? Quali sono i minimi comuni denominatori del *new historicism*? E come possono sfuggire alle critiche di chi sostiene che in fondo i *neostoricisti* non storicizzano, e questo proprio grazie ai *Foucauldian models* che permettono di ignorare o perlomeno di rendere *impersonali* i «specific cases of intervention and nonintervention by the authorities» e «the famous instances of textual censorship» [Annabel Patterson, 1988], p. 94 ?

La pratica critica ispirata a Foucault nei fatti *depoliticizza* il potere, lo rende anonimamente onnipresente, rende vane e quasi patetiche le forme di ribellione intraprese

⁴⁵

Montrose sostiene che Miller identificando la *theory* «esclusivamente con le *addomesticated* varietà di decostruzione conformi alle tradizioni critiche formaliste negli Stati Uniti» può rigettare come *ideologiche* (e equiparando in questo rifiuto destra e sinistra) tutte le opposizioni che si erano sviluppate in quegli anni alla *theory*. Il saggio riappare in forma più o meno uguale nel capitolo del 1992 su i *new historicisms*.

all'interno di una cultura: «il new historicism tipicamente focalizza la sua attenzione non sugli elementi sovversivi e occultati della società ma sulle strutture dominanti – e in gran parte senza critica» [Annabel Patterson, 1988], p. 98. L'inevitabilità della cooptazione degli elementi sovversivi è data *nella* descrizione fatta dai *neostoricisti* non *nelle* culture che analizzano. In questo silenzio che avvolge ogni soggettività antagonista il ruolo dello studioso diventa allora quello del complice che resta abbagliato dalla luce del potere che si autorappresenta e perciò guarda e vede solo il potere. Per certi versi lo stesso Montrose, avvezzo ad analizzare i processi di contenimento nelle varie culture, si trova alquanto imbarazzato di fronte al successo accademico del *new historicism*, scorgendo qualche cosa di già noto nel modo in cui un'operazione di smascheramento sia divenuta pratica accettata dalle istituzioni. L'*economia del potere* all'interno della accademia ha depoliticizzato completamente la forza critica del *new historicism* rendendolo simile alle altre scuole che garantiscono potere, successo all'interno di un'istituzione che si perpetua fagocitando ogni linguaggio? Brannigan, a proposito del cambio di nome che ad un certo punto sembra gli stessi *neostoricisti* vogliano imporre, avanza l'ipotesi che sia proprio questo il motivo della opzione per l'*etichetta cultural poetics*: allontanare lo spettro di una appropriazione da parte delle istituzioni, incontrollabile da parte di chi aveva messo in moto il meccanismo [Louis A. Montrose, 1989] e [John Brannigan, 1998], pp. 85-87.

Lentricchia pone in diretto collegamento la *fantasia paranoide* per il potere che caratterizza il new historicism (con la conseguente deprimente conclusione che questo comporta) con lo stabilirsi, il formarsi del verbo *reaganiano* ed la sua capacità di permeare tutta la società. In fondo, a volerli cercare, motivi per una connessione ce ne sono a iosa, iniziando proprio dalla ex professione del presidente-attore che sembra confermare le analisi del new historicism del rapporto rappresentazione-potere-rappresentazione. Lo stesso tema della *sovversione* funzionale al potere sembra essere suggerita dal populismo e dal dinamismo della destra reganiana e dalla situazione sociale e culturale creatasi negli Stati Uniti degli anni ottanta. Di queste negoziazioni tra ambiti diversi parla, d'altronde, esplicitamente Greenblatt nel saggio del 1989. Le critiche generalizzate fanno riferimento ad una *politics of apathy* e scaturiscono dal dibattito politico che coinvolge sia intellettuali aderenti al new historicism che intellettuali in ogni caso *leftist* che contestano la *scuola*. A volte le critiche più *leftist* rivolte al new historicism sembrano imputargli proprio questo tenore di fondamentale e rinunciataria (quasi dandystica) apatia verso le lotte intraprese all'interno, contro e per il potere.

Dunque *politicamente* il new historicism si pone in una posizione scomoda, attaccato da una parte per il suo (seppur manierato) marxismo [Edward Pechter, 1987] e dall'altra per il suo formalismo disimpegnato [Carolyn Porter, 1988; Carolyn Porter, 1990]. Il primo tipo di critica è sostenuto con vigore da quei settori accademici che avversano ogni pretesa di politicizzazione dell'estetico e, in parte da coloro che segnalano la *vetustà* di alcune metodologie di analisi⁴⁶, il secondo, appunto, dall'ambiente *leftist* che accusa i vari new historicists di disimpegno da ogni forma di antagonismo reale al *Potere*. A dispetto delle familiarità per quanto riguarda la *militanza* in senso lato però una differenza fondamentale va tenuta in considerazione e concerne soprattutto il dibattito sulla teoria marxiana come si è sviluppato negli Stati Uniti. Young motiva il tentativo di Jameson di coniugare Sartre con Althusser nella sua formulazione *marxista*, con la profonda differenza tra il marxismo che si studia nell'accademia americana e il marxismo europeo in cui la dimensione *politica* è prioritaria rispetto a quella *accademica*. Quella statunitense rimane una riflessione sostanzialmente *apolitica* (e questo lo ammetteva lo stesso Jameson nel suo capitolo su Sartre in *Marxismo e forma*) e isolata nell'ambito accademico: ciò ha cristallizzato quelle polemiche (che in Europa sono state teorico-politiche) in un dibattito attento alle procedure dimostrative, forse anche alle fedeltà di principio ma scarsamente orientato verso quella dimensione *pratica*, la filosofia che si autonega (oppure rinnova il suo statuto epistemologico) per assumersi il compito di trasformare il mondo, che è elemento fondante e discriminante del marxismo *politico*. «il problema per ogni critica marxista negli USA è che, nonostante il marxismo sia perfettamente accettabile nell'accademia, sin da McCarthy non c'è stata nessuna cultura politica alla quale potesse corrispondere» [Robert J. C. Young, 1990], p. 200, n. 8.

Un tentativo di individuare una differenza tra i due *movimenti new historicism e cultural materialism* (non caratterizzabili solo geograficamente ma anzi suscettibili di incroci in cui la *reale* appartenenza all'uno o all'altro dei movimenti del singolo ricercatore si costituisce a dispetto dell'ambito accademico in cui si trova ad operare) può essere quello di inserire le due posizioni all'interno del dibattito marxista sulla storia, sulla letteratura e sul rapporto struttura-sovrastuttura. Per Brannigan infatti [John Brannigan, 1998], p.28 «Dove il new historicism e il cultural materialism differiscono più radicalmente può

⁴⁶

«Nei suoi tratti peggiori il nuovo storicismo corrisponde al vecchio storicismo, al vecchio marxismo, alla vecchia sociologia della letteratura oppure a un confuso miscuglio di tutto questo unito al gergo del momento e a una falsa rivendicazione di correttezza politica» [Gregory S. Jay, 1990] p.124.

inoltre essere visto nel contesto del dibattito marxista. Il new historicism tende a privilegiare la strada intrapresa da Foucault e Althusser nell'esaminare la forma testuale assunta dalle pratiche materiali e dalle istituzioni, e nell'espone le trasformazioni, le contraddizioni, e la produzione di sovversione allo scopo di recuperare potere. La sua pratica ha perciò a che fare di più con la descrizione di processi e forze. Il cultural materialism, d'altro canto, predilige l'approccio di Benjamin. Come il 'materialista storico' di Benjamin, il cultural materialist "considera suo scopo spazzolare la storia contropelo" il che significa che il cultural materialist condivide il metodo *new historicist* di descrivere i processi e le forze dell'egemonia ideologica, ma tenta anche di animare il dissenso e la sovversione che il cultural materialist ritiene sia latente in ogni manifestazione testuale dell'ideologia»⁴⁷ e «Williams [...] influenzò Sinfield e Dollimore [...]. Fu anche insegnante di Stephen Greenblatt quando Greenblatt studiò in Gran Bretagna come borsista verso la metà degli anni settanta, ma Greenblatt è più strettamente collegato con il *social scientist* e storico delle idee francese Michel Foucault» [John Brannigan, 1998], p. 36.

Per la formazione di Greenblatt⁴⁸ risultano, quindi, più fondamentali le lezioni tenute, sempre negli anni settanta, da Foucault a Berkeley, lezioni che influenzeranno in maniera profonda sia la sua analisi del rapporto tra letteratura e potere sia l'impostazione teorica della stessa rivista *Representations*, come egli stesso riconosce in un'intervista rilasciata a Remo Ceserani, proprio nel periodo in cui la rivista sta iniziando la sua pubblicazione [Remo Ceserani, 1984]. Si trova traccia di questo rapporto intellettuale (non unidirezionale, quindi) in una nota dell'introduzione a *L'uso dei piaceri* di Foucault dove viene citato il libro di Greenblatt *Renaissance Self-fashioning* come buon esempio di studio sulle «estetiche dell'esistenza e delle tecnologie del sé» [Michel Foucault, 1984], p. 16. Sempre Brannigan sostiene, riguardo all'influenza di Williams sul *cultural materialism* [John Brannigan, 1998], p. 42: «nonostante la sua pratica critica sia molto differente dal cultural materialism, le sue descrizioni del sistema culturale e dei suoi componenti elementi materiali e funzioni fanno di lui il primo e più eminente teorico del *cultural materialism*». Va tenuto presente, però,

⁴⁷ La celebre frase di Benjamin, che nella traduzione inglese è resa con *to brush history against the grain*, è tratta da [Walter Benjamin, ©1966], p. 51.

⁴⁸ A proposito dei suoi legami con il marxismo e dei suoi originari interessi cfr. sempre il saggio di Greenblatt incluso nella raccolta del 1989 [Stephen J. Greenblatt, 1989]. Per quanto riguarda il legame intellettuale tra Greenblatt e Williams cfr. [Jürgen Pieters, 2001], pp. 164-167 e 171-192.

che Dollimore nell'introdurre la collezione di saggi *Political Shakespeare* [Jonathan Dollimore, 1985], nel 1985 pone come unica differenza degna di rilievo quella geografica, contribuendo quindi ad alimentare la convinzione, condivisa dalla Howard (che parla difatti dello stesso Dollimore come di un interessante e sottile critico *new historicist*) che le due correnti fossero in effetti una stessa cosa. Questa convinzione, suggerisce Brannigan, sembra essere più un auspicio, frutto della condizione ancora acerba in cui le due correnti si trovavano nel 1985-1986: la maturità e soprattutto la produzione critica avrebbero in seguito provveduto ad evidenziare, ma anche a creare, differenze sempre più nette e sostanziali. Lo stesso lavoro metacritico prodotto fino a quegli anni, si sarebbe trovato ancora in uno stato embrionale e ciò avrebbe reso le assunzioni di base ancora così generiche da permettere l'accorpamento dell'intera produzione critica in un unico comune denominatore. Costante rimane, comunque, il riferimento all'aspetto più politicamente *militante* del cultural materialism che in questo si differenzia, come si avrà modo di constatare frequentemente, dall'*accademismo* del new historicism. Drakakis fa una ricostruzione del percorso che ha portato al costituirsi e all'affermarsi del cultural materialism (in cui una tappa del tragitto che dal concetto di *culture* in Williams e in Eagleton⁴⁹ porta alla teoria critica del cultural materialism è il libro da lui stesso curato *Alternatives Shakespeares*) sostenendo comunque che le distinzioni tra i due approcci si rendono palesi già nell'introduzione di Dollimore a *Political Shakespeare* dove appunto viene messo in risalto l'autoconsapevolezza del proprio ruolo nella ricostruzione storica⁵⁰. A tal proposito riporta la frase di Dollimore che denoterebbe questa *precoce* (rispetto a quella *retrospettiva* di Greenblatt) consapevolezza: «l'essere espliciti sulla propria prospettiva e metodologica diviene inevitabile nella critica materialista e specialmente in questa questione: come l'analisi testuale, storica, sociologica e teorica sono formulate insieme, la politica della pratica emerge» ([Jonathan Dollimore, 1985], p. 13. Pieters sintetizza nello stesso modo la *percezione* di questa differenza all'interno degli addetti al settore: «il grado in cui questo impegno politico conformò le loro attività accademiche è generalmente considerato essere una delle principali questioni dietro la distinzione tra i New Historicists americani e i loro omologhi inglesi, comunemente etichettati Cultural Materialists. Il lavoro

⁴⁹ A tal proposito cfr. [Terry Eagleton, 2000].

⁵⁰ Cfr. a tal proposito [John Drakakis, 2001], p. 47: «In Gran Bretagna l'interesse del cultural materialism si estendeva ben oltre l'accademia, nell'area di una più generale politica culturale, in contrasto con l'americano new historicism che era molto più rigidamente confinato ai circoli accademici che l'avevano fatto nascere» e p. 55 «dove il new historicism è principalmente *descrittivo* nelle sue procedure, anche se lo è in maniera autocosciente, il materialismo culturale è tanto *interventista* quanto *descrittivo*».

di questi ultimi, si sostiene, è molto più implicato con la politica attuale di quello dei primi, le cui ricerche sulle strutture di potere sono soprattutto limitate al passato». [Jürgen Pieters, 2001], p. 13. Aggiungendo un'altra considerazione sempre di Young a proposito dell'accademismo del new historicism, avremo dei parametri di riferimento sia per la ricognizione proposta da Gallagher riguardo al rapporto tra marxismo e new historicism sia per le differenze tratteggiate tra questo e il cultural materialism: «ma se i cultural materialists tendono a individuare una politica piuttosto che un problema come il punto di partenza della loro indagine, essi sottolineano lo spiegamento di conoscenze specializzate al servizio delle lotte popolari di oggi. Questo suggerisce un'aderenza alla nozione di Foucault di genealogia che i più rigorosamente accademici new historicists, la cui specifica politica rimane prudentemente nascosta, ignorano» [Robert J. C. Young, 1990], p. 90.

Insomma nonostante la maggiore fedeltà alla *lezione* di Foucault, proprio la distanza da un ambiente che aveva vissuto l'urgenza della *pratica* marxista, sembra precludere la possibilità di cogliere pienamente il senso e lo spessore della critica foucaultiana a quella pratica. Nella raccolta di saggi del 1989, come abbiamo già visto, diversi contributi si incentrano sull'interrogativo che prosaicamente potrebbe essere posto così: una volta che il new Historicism è diventato moda accademica, che è riuscito a ritagliarsi una fetta di potere nelle istituzioni culturali, ha esaurito la sua funzione? Questa domanda, l'aver solo aver formulato il dubbio è quanto di più ferocemente ostile si possa immaginare in un ambiente che dell'atteggiamento critico fa una pratica destabilizzante del *Potere* nei suoi vari aspetti.

Gallagher nel 1989 si assume il compito di delineare i rapporti che intercorrono tra il new historicism e il marxismo e, più in generale, tra il new historicism e gli *explicitly political discourses*. Se adottando quel nome si era voluto colpire due bersagli diversi e contrapposti (*historicism vs. formalism, new vs. old*), logicamente ora i contrattacchi provengono da almeno due fronti; ma questi, implicando posizioni politiche che non sono necessariamente ed automaticamente collocate da una parte o dall'altra, tendono ad aumentare in misura del grado di suscettibilità politica che non coincide necessariamente con le due fazioni di critica letteraria. Il tenore delle critiche, sia che provengano da destra sia che provengano da sinistra, è tale da ignorare proprio quelle poche, ma ferme, premesse teoriche che caratterizzano la critica neo-storicista: che nessuna pratica culturale o critica è semplicemente una politica *travestita*, che raramente queste hanno

una *essenza politica* e che, invece, occupano *particolari posizioni storiche* e da qui entrano in rapporti di *negoziazione* con quelle pratiche normalmente definite *politiche*. Questo saggio sembra cogliere in anticipo proprio la natura di alcune critiche che sono state citate, e che fanno perno sulla sostanziale *apoliticità* del radicalismo americano, assumendole in parte e rovesciandole in un'orgogliosa rivendicazione della continuità del *new historicism* con alcune caratteristiche che contraddistinguevano il movimento *radicale* statunitense, per cui l'*American radicalism* aveva anticipato quelle che sono le preoccupazioni attuali del *new historicism* tanto che quest'ultimo «conserva e continua, piuttosto che reagire contro, molte delle tendenze caratteristiche del pensiero della *new left*» [Catherine Gallagher, 1989], p. 38. La ricostruzione di Gallagher risale alla generazione di intellettuali immediatamente precedente alla nascita della *new left* che, svincolandosi dallo stalinismo egemone dei fronti popolari, aveva iniziato a spostare la sua attenzione dalla centralità operaia (intesa come soggettività rivoluzionaria) verso quelle pratiche culturali *sovversive* tra cui prominente appariva l'*aesthetic modernism* e verso l'eterogeneità della moderna classe lavoratrice, la sua esperienza dell'immigrazione e la mancanza di sicure radici tradizionali-nazionali su cui fondare un'identità riconoscibile grazie ad una semplice applicazione di categoria. Quello che mancò a questa generazione fu un deciso rifiuto di una *politics of substitution* che necessariamente comporta la individuazione delle contraddizioni principali in una gerarchia di causa – effetto. Le affinità tra gli *American left-wing-wing literary critics* e il *continental marxism* disponibile negli anni sessanta-settanta avrebbero dato un senso di *legacy* alla generazione di critici degli anni sessanta che hanno avuto a disposizione l'intero repertorio di teorie estetiche marxiste che vanno dal contenuto implicitamente disvelante dell'opera d'arte alla brechtiana produttività dell'avanguardia alla funzione di fondamentale giustificazione dello status quo che l'arte assolve con il suo staccarsi dalla situazione sociale da cui emerge e la conseguente mistificazione delle contraddizioni reali.

Il vero e proprio balzo fuori dalla *hierarchy of causation* avviene proprio con la pratica e con l'attivismo dei gruppi radicali degli anni sessanta che si autorappresentano senza cercare legami con una supposta *classe universale* a cui fare riferimento, insomma la frammentazione delle rivendicazioni di identità comporta il riconoscimento di una unicità del nemico (il potere, l'oppressione) contro cui ribellarsi per far valere le proprie istanze liberatorie. La conclusione di Gallagher è che se Rosenberg negli anni Quaranta si era affannato a collegare le lotte degli immigranti all'unica matrice della lotta di classe, i *nuovi* intellettuali forgiatisi nei movimenti degli anni Sessanta evitarono di generalizzare in un

discorso universale e predefinito le loro analisi della natura oppressiva del potere: ponevano in questione e nello stesso tempo rivendicavano il loro essere se stessi sulla base della convinzione che «un numero di conflitti locali, un numero di micro-contraddizioni si sarebbe condensato in una crisi di sistema, una combinazione rivoluzionaria. [...] Negativity e marginalità diventarono valori di per sé» [Catherine Gallagher, 1989], p. 41. La cosa più importante, e qui Gallagher lega due accezioni del termine (quella estetica e quella politica: la rappresentazione e la rappresentanza⁵¹), è comunque il collasso della logica della *representation*. L'attività culturale in questo contesto in cui non vi è un referente rassicurante si trova a fare i conti con la propria presunta separatezza dal mondo reale, ogni cosa è contemporaneamente immanente e simbolica, un qualche cosa in *excess of itself*. È in questa situazione culturale che la ricezione del pensiero di Althusser fa da apripista a due opposte tendenze: da una parte alla *re-Marxification* degli studi, da un'altra alla critica decostruttiva della rappresentazione; in entrambi i casi, però, facendo spostare l'attenzione verso la *linguisticità* della costituzione del soggetto.

La catena infinita dei processi di significazione teorizzata da Derrida trova, quindi, una mentalità già pronta a fare a meno di riferimenti fissi nel mondo, abituata ad un'immagine decentrata del sistema, ma nello stesso tempo dà una spiegazione ed una giustificazione alla perdita di senso dello stesso movimento. Il risultato, almeno per quanto riguarda quella cultura di cui Gallagher sente di poter fare da portavoce, è una forma di autoriflessione che, attraverso la considerazione delle varie forme di relazione che la soggettività ha con il sistema di potere, rigetta vecchio marxismo e decostruzione in quanto incapaci di dare risposte adeguate. Proprio la prosaicità di alcune istanze femministe, lo smantellamento di una gerarchia di *significance*, il riproporre ciò che è stato sempre definito banale (*trivial*) come centrale arriva in un punto di profonda implicazione sociale ritenuta da sempre inaccessibile: *the formation of ourselves as gendered subjects*. Questo punto diventa cruciale proprio per l'identificazione di due di quelle tematiche che più muoveranno l'attenzione dei *neostoricisti* e cioè: 1. la *formazione del sé*, la messa in discussione della *normale coscienza*, delle naturali *inclinazioni* attraverso una ermeneutica del sospetto che coinvolge la propria soggettività che sembra aver perso ogni forza di mettere in scacco il *sistema* attraverso il suo smascheramento e 2. il contenimento che il *sistema* è in grado di compiere proprio attraverso una apparente fragilità che sarebbe

⁵¹

Cfr. a tal proposito [W. J. Thomas Mitchell, 1995] che chiarisce la connessione.

visibile nelle sue contraddizioni e il conseguente atteggiamento dei *soggetti* che presumono di agire contro di esso. «Questa non fu la fine della politica per molte di noi, ma fu la fine di una fede *naïve* nella trasparenza della nostra stessa coscienza politica» [Catherine Gallagher, 1989], p. 43. Sempre il *women's liberation movement* crea il collegamento intellettuale con le esperienze storiografiche della scuola degli *Annales* e degli altri storici *anthropologically inspired* e con le ricerche di Foucault, ma qui siamo già in piena era *neostoricista* con la sua attenzione verso la micro-politica della vita quotidiana dove potere e *resistance* si fronteggiano. In questo contesto, dove, come si è visto il new historicism mantiene una linea di continuità con la propria storia *politica*, sorgono come necessarie le prese di distanze dal decostruzionismo (e le sue *claims for literature's self-referential and therefore anti-ideological rethoricity*) e dal concetto di distanza interna di Althusser e Macherey⁵².

In effetti il vero obiettivo della critica *neostoricista* sembra collidere soprattutto con quella pretesa di una certa sinistra accademica *radicale* di far parlare in maniera *rivoluzionaria* il testo, di sottolineare come il testo sia un luogo di potenziale sovvertimento che il critico deve essere in grado di attivare. Il ruolo svolto dalla letteratura, però, diventa un altro se lo sguardo si sposta dalle meta-narrazioni e insiste invece su quegli spazi dove si dipana la configurazione della soggettività. In questi spazi di rappresentazione e di negoziazione la letteratura si mostra per quello che è; non potenziale presenza del destabilizzante, del disarmonico e perciò negativo momento in cui riusciamo a scorgere attraverso la grana dell'ideologico ciò che sta oltre l'ideologico ma come *inscriptions* «dei momenti formativi, non la frantumazione, del soggetto liberale. La negatività della cultura letteraria non è negata ma piuttosto *re-presented* come una base potenziale della sua positività» [Catherine Gallagher, 1989], p. 45. Questa insistenza per una critica che ci faccia vedere come *funziona* la letteratura in un sistema culturale diventa proprio il bersaglio degli strali che accomuna tutti coloro che vedono come caratteristica unificante del *new historicism* il suo *quietism*, sia esso inteso in senso politico che in senso più generale. La ricerca quasi libidinale per ciò che *turba* accomuna un po' tutte le scuole e non è prerogativa dei *leftist marxisti* (con le formazioni ideologiche che si *auto-distanziano*) ma anche del *liberal humanism* (con il *disturbo* dell'equilibrio morale) e il decostruzionismo

⁵²

Le implicazioni althusseriane nei lavori di Greenblatt (in particolar modo in [Stephen J. Greenblatt, 1984b]) sono analizzate estesamente nel libro di Pieters [Jürgen Pieters, 2001], pp. 193-214.

(con il soggetto destabilizzato) e perciò diventa quasi naturale la citazione di un altro *new historicist* riportata da Gallagher: «anche se fosse vero che la letteratura esercita una funzione destabilizzante nella nostra cultura, l'attuale consenso [sul fatto] che faccia così, no [i. e.: non esercita questa funzione]» [D. A. Miller, 1988], p. XI. Non si tratta di un tentativo di demoralizzare la *sinistra*, quanto piuttosto di demitizzare e demoralizzare il rapporto dei critici con la letteratura, di non cedere alle lusinghe autograticanti che una narrazione morale di *literature benign disruptions* ci fornisce. Gallagher conclude il saggio con un confronto tortuoso con gli interlocutori marxisti e non, a proposito della richiesta di un soggetto *critico* perfettamente coerente in tutte le sue attività e in tutti i campi disciplinari in cui è impegnato e che rimanda alla paradossale assunzione da parte di ognuno delle posizioni dell'altro a proposito della soggettività e della *supposed nonidentity*. «lo sforzo di questa critica è stato di tracciare la creazione della soggettività moderna nei necessari fallimenti dello sforzo di produrre un soggetto stabile⁵³» [Catherine Gallagher, 1989], p.47.

In verità tutto questo sembra aver poco a che fare con la *politica*, che, qualsiasi sia la definizione datane, ha sempre a che fare con urgenze, analisi delle dinamiche e, soprattutto, intervento nella realtà, anche quella *rappresentata*. Forse è vero che qualche cosa di fondamentale nella pratica critica del *new historicism* rimane prudentemente *nascosta*.

⁵³

Nella sua recensione alla raccolta curata da Veese, Harpham così commenta: «dal punto di vista della *resistance*, il “potere” può essere monolitico, ma il monolite contiene il potenziale per il suo stesso sovvertimento. *Resistance*, così, fa a metà, in un atto che Greenblatt e Gallagher potrebbero apprezzare, tra le fazioni del “containment” e della “subversion” del New Historicism, fra quelli, cioè, che vedono la letteratura e la critica letteraria come già co-optate, e quelli che le vedono come intrinsecamente emancipatorie – e, incidentalmente, tra Foucault-come-cinico e Foucault-come-radicale» [Geoffrey Galt Harpham, 1991], p. 372. Per Harpham, che si richiama all'ultima produzione foucaultiana, la natura della proposta *new historicist* è essenzialmente *etica*.

Riferimenti

1. *The forms of power and the power of the forms in Renaissance*, Stephen J. Greenblatt (ed.), **Genre**, vol. 15 (1982).
2. Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young (eds.), *Poststructuralism and the question of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
3. Firdous Azim, *Post-colonial theory*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 237-247.
4. Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iverson (ed.), *The uses of history: Marxism, Postmodernism and the Renaissance*, Manchester, Manchester University press, 1991.
5. Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, ©1966, trad. it. *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997.
6. Tony Bennett, *Texts in history: the determinations of readings and their texts*, in Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young (eds.), *Poststructuralism and the question of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 63-81.
7. Geoff Bennington and Robert Young, *Introduction: posing the question*, in Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young (eds.), *Poststructuralism and the question of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 1-11.
8. John Brannigan, *New historicism and cultural materialism*, Houndmills, Macmillan, 1998.
9. Thomas Bredsdorff, *Lovejovianism or the ideological mechanism: an inquiry into the principles of the History of Ideas according to Arthur O. Lovejoy*, **Orbis Litterarum**, vol. 30 (1975), pp. 1-27.
10. Thomas Bredsdorff, *Lovejoy's idea of idea*, **New Literary History**, vol. 8 (1977), pp. 195-211.
11. Peter Burke (ed.), *History and Historians in the Twentieth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
12. Giuseppe Cacciatore, *Storia e tempo storico in Marx*, in Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Cantillo e Giuseppe Lissa (a cura di), *Lo storicismo e la sua storia: temi, problemi, prospettive*, Milano, Guerini, ©1997, pp. 246-259.
13. Remo Ceserani, *L'intervista: Rappresentazioni: Stephen Greenblatt e Svetlana Alpers*, in Remo Ceserani, *Breve viaggio nella critica americana*, Pisa, ETS, 1984, pp. 101-127.
14. Remo Ceserani, *Guida breve allo studio della letteratura*, Roma; Bari, Laterza, 2003.
15. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, Princeton ; Oxford, Princeton University press, ©2000, trad. it. *Provincializzare l'Europa*, Roma, Meltemi, 2004.
16. Dipesh Chakrabarty, *Postcoloniality and the artifice of History: who speaks for "Indian" pasts?*, in *Imperial fantasies and postcolonial histories*, **Representations**, n. 38 (1992), pp. 1-26.
17. Walter Cohen, *Political criticism in Shakespeare*, in Jean E. Howard and Marion O'Connor (eds.), *Shakespeare reproduced: the text in history and ideology*, New York; London, Methuen, 1987.
18. Luca Crescenzi, *Dalla critica delle fonti alla ricerca delle tracce*, in "Cultural studies", **Osservatorio critico della germanistica**, vol. 3 n. 7 (2000), pp. 20-24.
19. Jonathan Culler, *On deconstruction: theory and criticism after structuralism*, Ithaca, Cornell University press, 1982, trad. it. *Sulla decostruzione*, Milano, Bompiani, 1988.
20. Lorraine Daston and Katharine Park, *Wonders and the order of nature 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998, trad. it. *Le meraviglie del mondo: mostri, prodigi e*

fatti strani dal Medioevo all'Illuminismo, Roma, Carocci, 2000.

21. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Edition Galilée, ©1993, trad. it. *Spettri di Marx: stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano, Raffaele Cortina editore, ©1994.

22. Jonathan Dollimore, *Introduction: Shakespeare, cultural materialism and the New Historicism*, in Jonathan Dollimore and Alan Sinfield (eds.), *Political Shakespeare: new essays in Cultural Materialism*, Manchester, Manchester University Press, 1985, trad. it. *Shakespeare, il «cultural materialism», e il neostoricismo*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 163-179.

23. John Dover Wilson, *The essential Shakespeare: a biographical adventure*, Cambridge (UK), Cambridge University press, 1933.

24. John Drakakis, *Cultural materialism*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 43-58.

25. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, University of Chicago press, ©1982, trad. it. *La ricerca di Michel Foucault: Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989.

26. Terry Eagleton, *Literary theory: an introduction*, 2nd ed., Oxford, Blackwell, 1996, trad. it. *Introduzione alla teoria letteraria*, Roma, Editori Riuniti, 1998.

27. Terry Eagleton, *The idea of culture*, Oxford (UK), Blackwell, 2000, trad. it. *L'idea di cultura*, Roma, Editori Riuniti, 2001.

28. Terry Eagleton, *Return of the worthy pioneer*, **The Guardian**, June 9, 2001.

29. Diane Elam, *Feminism and deconstruction*, in Christa Knellwolf and

Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 207-215.

30. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspero éditeur, ©1962, trad. it. *I dannati della terra*, 2^a ed., Torino, Einaudi, ©1962, 1976.

31. Howard Felperin, «Cultural Poetics» vs. «cultural materialism»: *The two new historicisms in Renaissance studies*, in *The uses of the canon: Elizabethan literature and contemporary theory*, Oxford, Clarendon press, 1990, pp. 76-100, trad. it. «Cultural Poetics» vs. «cultural materialism»: *i due nuovi storicismi negli studi del Rinascimento*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 133-162.

32. Maurizio Ferraris, *La svolta testuale: Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli «Yale critics»*, Milano, Unicopli, ©1986.

33. Stanley Fish, *Commentary: the young and the restless*, in H. Aram Veenser (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 303-316.

34. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, trad. it. *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, ©1971, 1980.

35. Michel Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in Suzanne Bachelard (ed.), *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses universitaires de France, 1971, pp. 145-172, trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Michel Foucault, *Microfisica del potere: interventi politici*, Torino, Einaudi, ©1977, pp. 29-54.

36. Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, trad. it. *L'uso dei piaceri: storia della sessualità 2*, 5^a ed., Milano, Feltrinelli, ©1984, 2000.

37. Catherine Gallagher, *Marxism and the New Historicism*, in H. Aram Veenser (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge,

1989, pp. 37-48.

38. Catherine Gallagher, *Counterhistory and the anecdote*, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000a, pp. 49-74.

39. Catherine Gallagher, *The novel and other discourses of suspended disbelief*, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000b, pp. 163-210.

40. Catherine Gallagher, *The potato in materialist imagination*, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000c, pp. 110-135.

41. Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Introduction*, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000a, pp. 1-19.

42. Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000b.

43. Barbara Gastaldello, *Il «nuovo storicismo» negli studi letterari anglo-americani*, in *Il nuovo storicismo*, **L'Asino d'oro**, vol. 4 n. 8 (1993), pp. 4-18.

44. Stephen J. Greenblatt, *Learning to curse: aspects of linguistic colonialism in the Sixteenth century*, in Fredi Chiappelli, ed., *First images of the New World on the Old*, Berkeley, University of California press, 1976, pp. 561-580, ripubblicato in Stephen J. Greenblatt, *Learning to curse: essays in early modern culture*, New York; London, 1990, pp. 16-39.

45. Stephen J. Greenblatt, *Marlowe, Marx, and anti-semitism*, **Critical Inquiry**, vol. 5 (1978), pp. 291-307, ripubblicato in Stephen J. Greenblatt, *Learning to curse: essays in early modern culture*, New York; London, Routledge, 1990, pp. 40-58.

46. Stephen J. Greenblatt, *Introduction: the forms of power*, in *The forms of power and the power of the forms in Renaissance*, **Genre**, vol. 15 (1982), pp. 3-6.

47. Stephen J. Greenblatt, *Introduction*, in Stephen J. Greenblatt, *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago press, 1984a, pp. 1-9.

48. Stephen J. Greenblatt, *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago press, 1984b.

49. Stephen J. Greenblatt, *The circulation of social energy*, in *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley, University of California Press, 1988a, pp. 1-20, trad. it. *La circolazione dell'energia sociale*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il Neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 81-106.

50. Stephen J. Greenblatt, *Invisible bullets: Renaissance authority and its subversion, Henry IV and Henry V*, in Jonathan Dollimore and Alan Sinfield, eds., *Political Shakespeare: new essays in Cultural Materialism*, Berkeley, University of California Press, 1988b, pp. 18-47, ripubblicato in Stephen J. Greenblatt, *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Ithaca, Cornell, 1991, pp. 21-65, trad. it. *Pallottole invisibili: potere e sovversione nel Rinascimento, l'«Enrico IV» e l'«Enrico V»*, in *Il nuovo storicismo*, **L'Asino d'oro**, vol. 4 (1993), pp. 19-52.

51. Stephen J. Greenblatt, *Towards a poetics of culture*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 1-14, trad. it. *Per una poetica della cultura*, in *Neostoricismo: Neostoricismi, Studi di estetica*, vol. 24 (1996), pp. 21-39.

52. Stephen J. Greenblatt, *Introduction*, in Stephen J. Greenblatt, *Learning to curse: essays in early modern culture*, New York; London, 1990a, pp. 1-15.

53. Stephen J. Greenblatt, *Learning to curse: essays in early modern culture*, New

York; London, 1990b.

54. Stephen J. Greenblatt, *Resonance and wonder*, **Bulletin of American Academy of arts and sciences**, vol. 43 (1990c), pp. 11-34, ripubblicato in Stephen J. Greenblatt, *Learning to curse: essays in early modern culture*, New York; London; Routledge, 1990, pp. 161-183, trad. it. *Risonanza e meraviglia*, in I. Karp and S. D. Lavine (eds.), *Culture in mostra*, Bologna, Clueb, pp. 27-45.

55. Stephen J. Greenblatt, *Marvellous possessions: the wonder of the New World*, Oxford, Clarendon Press, 1991, trad. it. *Meraviglia e possesso: lo stupore di fronte al Nuovo Mondo*, Bologna, il Mulino, 1994.

56. Stephen J. Greenblatt, *What is the History of Literature?*, **Critical Inquiry**, vol. 23 (1997), pp. 460-481, trad. it. *Che cos'è la storia della letteratura?*, in *Letteratura, Studi di estetica*, vol. 29 (2001), pp. 165-186.

57. Stephen J. Greenblatt, *The mousetrap*, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000a, pp. 136-162.

58. Stephen J. Greenblatt, *The wound in the wall*, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000b, pp. 75-109.

59. Stephen J. Greenblatt, *Hamlet in purgatory*, Princeton, Princeton University press, 2001a.

60. Stephen J. Greenblatt, *Racial memory and Literary History*, in *Globalizing Literary Studies*, **PMLA**, vol. 116 (2001b), pp. 48-63.

61. Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, *Subaltern studies: Modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre corte, 2002.

62. Paul Hamilton, *Historicism*, London; New York, Routledge, 1996.

63. Geoffrey Galt Harpham, *Foucault and the new historicism*, **American Literary History**, vol. 3 n. 2 (1991), pp. 360-375.

64. Francis Hearn, *Toward a critical theory of play*, **Telos**, n. 30 (1976-1977), pp. 145-160.

65. Eric D. Jr. Hirsch, *The aims of interpretation*, Chicago, University of Chicago press, ©1976, trad. it. *Come si interpreta un testo*, Roma, Armando, 1978.

66. Eric D. Jr. Hirsch, *Validity in interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967, trad. it. *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria*, Bologna, Il Mulino, 1973.

67. Graham Holderness, *Shakespeare recycled: the making of historical drama*, Hemel Hempstead, Harvester press, 1992.

68. Robert D. Hume, *Texts within contexts: notes toward a historical method*, **The Philosophical Quarterly**, vol. 71 (1992), pp. 69-100.

69. George G. Iggers, *Geschichtswissenschaft in 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Vergleich*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, trad. ing. *Historiography in twentieth century: from scientific objectivity to the postmodern challenge*, Middletown, Wesleyan University press, 1997.

70. Fredric Jameson, *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*, Durham, Duke University press, ©1991.

71. Fredric Jameson, *Marxism and Historicism*, **New Literary History**, vol. 11 n. 1 (1979), pp. 41-73.

72. Fredric Jameson, *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act*, Ithaca, N. Y., Cornell University press, 1981, trad. it. *L'inconscio politico: Il testo narrativo come atto socialmente simbolico*, Milano, Garzanti, ©1990.

73. Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, 1969, trad. it. *Perché la storia della letteratura?*, 4ª ed., Napoli, Guida editori, 1989.

74. Hans Robert Jauss, *The Idealistic Embarrassment*, **New Literary History**, vol.

7 (1975), pp. 191-208.

75. Hans Robert Jauss, *Asthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, 1982, trad. it. *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria: vol. I: Teoria e storia dell'esperienza estetica*, Bologna, Il Mulino, 1987.

76. Hans Robert Jauss, *Estetica della ricezione*, a cura di Antonello Giugliano, Napoli, Guida, 1988.

77. Gregory S. Jay, *American literature and the new historicism: the example of Frederick Douglas*, **Boundary 2**, vol. 17 (1990), pp. 211-242, trad. it. *La letteratura americana e il nuovo storicismo: l'esempio di Frederick Douglas*, in *Il nuovo storicismo*, **L'Asino d'oro**, vol. 4 (1993), pp. 123-153.

78. Donald R. Kelley, *The descent of ideas: the history of intellectual history*, Burlington, Ashgate, 2002.

79. Preston King, *Historical contextualism: the New Historicism?*, **History of European Ideas**, vol. 21 n. 2 (1995), pp. 209-234.

80. Dominick LaCapra, *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*, Ithaca, 1983.

81. Frank Lentricchia, *Foucault's legacy - A new Historicism?*, in H. Aram Veeseer, *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 231-242, trad. it. *L'eredità di Foucault: un neostoricismo?*, in *Neostoricismo: Neostoricismi*, **Studi di estetica**, vol. 24 (1996), pp. 173-190.

82. Giorgio Mariani, *La critica marxista e il New Historicism*, in Donatella Izzo (ed.), *Teoria della letteratura: Prospettive dagli Stati Uniti*, Firenze, NIS, 1996, pp. 89-107.

83. Karl Marx, in *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Röhentwurf) 1857-1858*, Berlin, Dietz Verlag, 1953, trad. it. *Introduzione*, in *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica. 1857-1858*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 1-40.

84. D. A. Miller, *The novel and the police*, Berkeley [etc.], University of California press, 1988.

85. J. Hillis Miller, *Presidential address 1986: the triumph of theory, the resistance to reading and the question of material base*, **PMLA**, vol. 102 (1987), pp. 281-291, ripubblicato in *Theory now and then*, Hemel Hempstead, Melbourne University press, pp. 309-327, trad. it. *Il trionfo della teoria, la resistenza alla lettura e la questione della base materiale*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 251-277.

86. J. Hillis Miller and D. A. Miller, *The profession of English. An exchange*, **ADE Bulletin**, (1988), trad. it. *Miller contro Miller: una polemica*, in *Neostoricismo: Neostoricismi*, **Studi di estetica**, vol. 24 (1996), pp. 191-236.

87. W. J. Thomas Mitchell, *Representation*, in Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin (eds.), *Critical terms for literary study*, 2^a ed., Chicago; London, University of Chicago press, 1995, pp. 11-22.

88. Louis A. Montrose, *Professing the Renaissance: the poetics and politics of culture*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 15-36, trad. it. *Professare il Rinascimento: poetica e politica della cultura*, in *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 107-130.

89. Louis A. Montrose, *New historicisms*, in Stephen J. Greenblatt and Giles Gunn (eds.), *Redrawing the boundaries: the transformation of English and American literary studies*, New York, MLA, 1992, pp. 392-417.

90. Louis A. Montrose, *The Purpose of Playing: Shakespeare and the Cultural Politics of the Elizabethan Theatre*, Chicago; London, University of Chicago press, 1996.

91. Wesley Morris, *Toward a New Historicism*, Princeton, Princeton University press, 1972.

92. Judith Lowder Newton, *History as*

usual *Feminism and the "New Historicism"*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 152-167, trad. it. *La solita storia? Femminismo e neostoricismo*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 239-249.

93. Richard van Oort, *The Critic as Ethnographer*, **New Literary History**, vol. 35 (2005), pp. 621-661.

94. Annabel Patterson, "The very age and body of the time gùhis form and pressure": rehistoricizing Shakespeare's theater, **New Literary History**, vol. 20 (1988), pp. 91-104.

95. Edward Pechter, *The New Historicism and its discontents: politicizing Renaissance drama*, **PMLA: Publications of the Modern Language Association of America**, vol. 102 (1987), pp. 292-303, trad. it. *Il disagio del neostoricismo: la politicizzazione del dramma rinascimentale*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il Neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 279-307.

96. Jürgen Pieters (ed.), *Critical Self-Fashioning: Stephen Greenblatt and the New Historicism*, Frankfurt am Main [etc.], Peter Lang, 1999.

97. Jürgen Pieters, *Moments of Negotiation: The New Historicism of Stephen Greenblatt*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2001.

98. Carolyn Porter, *Are we being historical yet?*, **South Atlantic Quarterly**, vol. 87 n. 4 (1988), pp. 743-786.

99. Carolyn Porter, *History and literature: "after the New Historicism"*, **New literary History**, vol. 21 (1990), pp. 253-272.

100. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Brighton, University of Minnesota, 1982, trad. it. *Conseguenze del pragmatismo*, Milano, 1986.

101. Kiernan Ryan, *New historicism and cultural materialism: a reader*, London [etc.], Arnold, 1996.

102. Michael Ryan, *Marxism and poststructuralism*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 99-108.

103. Edward Said, *Orientalism*, Harmondsworth, Penguin, 1978, trad. it. *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

104. Joan Wallach Scott, *Gender: a useful category of historical analysis*, **American Historical Review**, vol. 91 (1986), pp. 1053-75, ripubblicato in Joan Wallach Scott, *Gender and the politics of history*, New York, Columbia University Press, 1989, pp. 28-50, trad. it. *Il "genere": un'utile categoria di analisi storica*, in Paola Di Cori (ed.), *Altre storie: la critica femminista alla storia*, Bologna, Clueb, 1996, pp. 307-347.

105. Joan Wallach Scott, *The Evidence of Experience*, **Critical Inquiry**, vol. 17 n. 4 (1991), pp. 773-797.

106. John R. Searle, *Intentionality, an essay in the philosophy of mind*, Cambridge, Cambridge University press, ©1983, trad. it. *Della intenzionalità: un saggio di filosofia della conoscenza*, Milano, Bompiani, 1985.

107. Quentin Skinner, *Language and social change*, in L. Michaels and C. Ricks, eds., *The state of the language*, Berkeley, University of California press, 1980, pp. 562-578, ripubblicato in James Tully, *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Blackwell, 1988, pp. 119-132, trad. it. *Linguaggio e mutamento sociale*, in Quentin Skinner, *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 2001, (testo rivisto), pp. 155-175.

108. Quentin Skinner, *Meaning and understanding in the History of Ideas*, **History and theory**, vol. 8 (1969), pp. 3-53, ripubblicato in James Tully (ed.), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Blackwell, 1988, pp. 29-67, trad. it. *Significato e comprensione nella storia delle idee*, in Quentin Skinner, *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 2001

(testo rivisto), pp. 11-57.

109. Theodore Spencer, *Shakespeare and the nature of man*, New York, Macmillan, 1942.

110. Gayatri Chakravorty Spivak, *Three women's texts and a critique of imperialism*, **Critical Inquiry**, vol. 12 (1985), pp. 243-261.

111. Gayatri Chakravorty Spivak, *Speculations on reading Marx: after reading Derrida*, in Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young (eds.), *Poststructuralism and the question of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 30-62.

112. Gayatri Chakravorty Spivak, *The New Historicism: political commitment and the postmodern critic*, in H. Aram Veesser (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 277-292.

113. Gayatri Chakravorty Spivak, *Subaltern studies: deconstructing historiography*, in Gayatri Chakravorty Spivak, *In other worlds: essays in cultural politics*, London, Routledge, 1994, pp. 197-221, trad. it. *Subaltern studies: decostruire la storiografia*, in Ranajit Guha e Gayatri Chakravorty Spivak, *Subaltern studies: Modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre corte, 2002, pp. 103-143.

114. Gayatri Chakravorty Spivak, *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, 1999, trad. it. *Critica della ragione postcoloniale: verso una storia del presente in dissolvenza*, Roma, Meltemi, 2004.

115. Brook Thomas, *The new historicism: and other old-fashioned topics*, Princeton, Princeton University press, 1991.

116. Edward Palmer Thompson, *The making of English working class*, London, Gollancz, 1963, trad. it. *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Milano, Il saggiatore, 1969.

117. Eustace Mandeville Wetenhall Tillyard, *The elizabethan world picture (1943)*, London, Penguin, 1963.

118. Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtine: le principe dialogique suivi de Ecrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1981, trad. it. *Michail Bachtin: il principio dialogico*, Torino, Einaudi, c1990.

119. John E. Toews, *Intellectual history after the linguistic turn: the autonomy of meaning and the irreducibility of experience*, **American Historical Review**, vol. 92 (1987), pp. 879-907.

120. Graeme Turner, *British cultural studies: an introduction*, London; New York, Routledge, 1996.

121. Jan R. Veenstra, *The New Historicism of Greenblatt, Stephen on Poetics of Culture and the Interpretation of Shakespeare*, **History and Theory**, vol. 34 n. 3 (1995), pp. 174-198.

122. Jan R. Veenstra, *Thematising social energy: the 'Bal des ardents' and the production of the demonic in Medieval culture*, in Jürgen Pieters (ed.), *Critical Self-Fashioning: Stephen Greenblatt and the New Historicism*, Frankfurt am Main [etc.], Peter Lang, 1999, pp. 220-237.

123. Chris Weedon, *Cultural studies*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 155-164.

124. Hayden V. White, *The fictions of factual representation*, in Angus Fletcher, ed., *The literature of fact*, New York, Columbia University press, 1976, ripubblicato in Hayden V. White, *Tropics of discourse: essays in cultural criticism*, Baltimore [etc.], Johns Hopkins University press, 1985, pp. 121-134.

125. Raymond Williams, *Marxism and literature*, Oxford, Oxford university Press, 1977, trad. it. *Marxismo e letteratura*, Roma; Bari, Laterza, 1979.

126. Raymond Williams, *Keywords: a vocabulary of culture and society*, London, Fontana press, 1983.

127. Robert J. C. Young, *White mythologies*, London, Routledge, 1990.

128. Robert J. C. Young, *Postcolonialism : an historical introduction*, Oxford; Malden, Blackwell, 2001.

Le storie diverse ed i testi diversi del nuovo storicismo

«Queste figure [Geertz, James Boon, Mary Douglas, Jean Duvignaud, Paul Rabinow] non si schierano sotto un'unica bandiera, ancor meno condividono un unico metodo scientifico, ma hanno in comune la convinzione che gli uomini siano nati "unfinished animals", che i fatti della vita siano meno naturali di quanto appaiano, che sia le particolari culture sia gli osservatori di queste culture siano inevitabilmente condotti ad una comprensione metaforica della realtà, che l'interpretazione antropologica debba dedicarsi non tanto al funzionamento di costumi e istituzioni quanto alle costruzioni interpretative che i membri di una società applicano alle loro esperienze» [Stephen J. Greenblatt, 1984b], p. 4.

Un antropologo, ci dice Geertz, «affronta le stesse grandiose realtà che altri affrontano nei loro contesti più fatidici [...] per togliere loro le maiuscole» [Clifford Geertz, 1973a] p. 31. Operazione difficile e pericolosa, questa, se effettuata in quei campi-contesti-realtà (il Potere, il Mutamento, il Lavoro, etc.) dove siamo obbligati a considerare un raggrumarsi dei vissuti in soggetti sovraindividuali come lo Stato, le Classi, le Istituzioni e, di conseguenza, definire attraverso questi la *Cultura*; ancora più difficile e a rischio di autocontraddizione se applicata a quel livello della cultura dove per antonomasia si impongono le maiuscole per individuare (attraverso quella convenzione universale che ci fa riconoscere un nome proprio) un *autore*: la letteratura. Se poi quel *nome proprio* viene usato sia come connotante sia come elemento denotante (ma a questo punto diviene difficile distinguere chi denota e che cosa è denotato) un'epoca storico-culturale che a sua volta sarà resa riconoscibile grazie all'uso delle maiuscole (il Rinascimento, il Romanticismo, l'Economia di mercato, etc.), ci rendiamo conto che siamo giunti per vie non proprio lineari ad uno dei nodi centrali del problema della ricerca storiografica. Una ulteriore complicazione nasce se l'oggetto dello studio è un *Autore*, come p. es. Shakespeare, ritenuto come punto di non ritorno e come svolta nel campo della *Rappresentazione* di una società in mutamento. La sua importanza nasce dalla sua capacità di rappresentare questo mutamento o dal fatto che egli stesso è un elemento di questo mutamento in quanto attore nell'autorappresentazione di una società che si va a costituire proprio nell'interscambio simbolico, nella costituzione di senso, nel continuo trascinare e confondersi di settori che solo per comodità di studio continuiamo a

considerare come campi separati? L'uso dell'aneddoto, insomma, è davvero capace di rendere tutto minuscolo, sovvertendo le gerarchie che i nomi propri e i fenomeni *storicamente rilevanti* (e rivelanti) ci impongono permettendo di fare nella critica letteraria propugnata da, p. es., Greenblatt e Montrose, ciò che la *thick description* permette di fare all'antropologo Geertz nel *suo* campo di studio? Non è forse proprio il *campo di studio*, il concetto messo in crisi non solo da questa pratica di indagine antropologica, ma dalla stessa critica del potere di Foucault e dalla sua definizione di episteme, dal decostruzionismo derridiano, dal narrativismo storiografico e, infine, dal *new historicism*?

Questo comporta chiaramente, allorché si tenta di sintetizzare la problematica, una dinamica centrifuga di elementi che ci sposta verso altri ambiti di analisi, altre teorie, altre gerarchizzazioni concettuali. La stessa storia delle idee ispirata a Lovejoy, attraverso la *tecnica* di individuazione di *unit-ideas* aveva proceduto ad abbattere steccati disciplinari che impedivano di cogliere come una stessa idea (spesso una concezione del mondo, o, più disciplinarmente inteso, un *paradigma*) fosse presente nel lavoro di osservazione del geologo, nell'ispirazione del poeta e nel progetto dell'architetto-giardiniere. Con la storia delle idee, comunque, si rimane nell'ambito, appunto, delle idee, e questa può essere anche utilizzata come base, nella critica letteraria, per un formalismo *astorico* [Jean E. Howard, 1986], p. 182; con questi altri progetti di ricerca, in maniera più o meno ambiziosa, più o meno nietzscheana, più o meno *sospettosa*, più o meno marxiana, si entra nel campo del costituirsi dei linguaggi di una società come luogo in cui si forma, a prescindere da qualsiasi altra determinazione, un *potere* ed una *cultura*, come luogo, insomma, in cui si creano quei codici che la rendono riconoscibile. Nel 1990 Kelley a proposito della storia delle idee scrive «la storia della filosofia non è “fare filosofia” (ancor più che è fare critica letteraria) retrospettivamente; è fare un tipo, o diversi tipi, di interpretazione storica, in cui la filosofia e la letteratura figurano non come metodi di controllo, ma come creazioni umane che indicano le condizioni di comprensione storica»¹ [Donald R. Kelley, 1990], p. 18. Comunque il poter considerare la filosofia *storicamente* in maniera non *filosofica*, cioè non impegnandosi a fare filosofia, presuppone una certa interpretazione di questa in quanto *human creation*. La questione, quindi, rimane problematicamente aperta. A tal proposito Hacking, che pur appartiene alla categoria dei filosofi che *fanno* filosofia, che discutono di

¹ Lo stesso concetto viene espresso nei più recenti [Donald R. Kelley, 2001a; Donald R. Kelley, 2001b; Donald R. Kelley, 2002a; Donald R. Kelley, 2002b; Donald R. Kelley, 2002c; Donald R. Kelley, 2002d]

realtà e di *entità manipolabili*, ha sempre ritenuto praticabile un collegamento tra *filosofia*, storicizzazione delle idee filosofiche, e fenomeni *reali*, accogliendo, come egli stesso sostiene i suggerimenti *foucauldiani* («Non sento alcuna incoerenza tra le mie attitudini analitiche e la mia capacità di usare alcuni aspetti di Foucault» [Ian Hacking, 1990] p. 362).

Nel 1987, sempre Kelley definisce il new historicism come un movimento critico che «ha riscoperto la natura storica dell'umanità e gli aspetti ideologici della sua attività letteraria» ma che «ironicamente, sembra essere singolarmente difettosa in prospettiva storica nella sua autoreclamizzante insistenza sulla sua "novità", nella sua fascinazione solo per le ultime mode storiografiche e letterarie, e nella sua difesa, in molti casi, di ciò che si può ritenere una "correspondence theory" di relazioni tra letteratura e contesto sociale, in cui una più o meno direttamente "riflette" l'altra» [Donald R. Kelley, 1987] pp. 163-164. Riprendendo la questione nel saggio del 1990 Kelley sostiene sempre a proposito del new historicism «il cosiddetto "new historicism" degli anni Ottanta sembra in vari modi una (metodologicamente) reazione tradizionalista agli eccessi testualisti della critica post-strutturalista, e per meglio dire un ritorno al tipo storia letteraria praticata *by the likes of René Wellek and Lovejoy himself* – leggendo i testi letterari come espressioni or *codes of cultural forms* (anche se certamente alla luce, e all'occasione all'oscurità, delle più recenti mode intellettuali, *especially anthropological*)» [Donald R. Kelley, 1990], p. 16 [corsivo nostro].

Affiora, però, qui il problema della ricerca antropologica per Geertz, che è sempre *interpretazione*, che non può mai essere positivisticamente distinta dalla *descrizione* dei fatti: cogliere il significato dei comportamenti all'interno di una cultura non consiste meramente nel descriverli, né, d'altra parte, consiste nel cogliere un codice astratto che può essere formalizzato a prescindere dai fatti da spiegare, di quei fatti, cioè, a cui bisogna attribuire un significato. Se «rendersi conto di questo significa comprendere che nell'analisi culturale, così come nella pittura, non si può tracciare il confine tra i modi di rappresentazione e il contenuto effettivo» va ribadito che «qualunque cosa e dovunque siano i sistemi simbolici "nei loro propri termini", noi otteniamo un accesso empirico ad essi esaminandoli, e non sistemando entità astratte in schemi unificati» e che dato che «come in ogni discorso, il codice non determina la condotta, e non occorre dire quello che è stato detto effettivamente» l'interpretazione antropologica consiste nel «tracciare l'andamento di un discorso sociale, fissarlo in una forma che si possa esaminare»; insomma «l'analisi culturale consiste (o dovrebbe consistere) nell'ipotizzare significati, valutare le ipotesi migliori, ma non scoprire il Continente del Significato e tracciarne il

paesaggio materiale su una sorta di carta geografica» [Clifford Geertz, 1973b], pp. 25-30. Non è la coerenza a garantire nella nostra interpretazione la veridicità delle forme culturali che si tenta di cogliere, la loro articolazione è data dal *modello effettivo di vita* in cui oggetti e consapevolezze trovano significato (il wittgensteiniano uso). L'aneddoto, così, acquista un ruolo centrale nel processo interpretativo (anche se questo ci riconduce a considerare alcune interpretazioni ormai *storiche* a proposito dell'allegorico e del simbolico [Lionel Gossman, 2003]). Quanto poi questo ci riconduca al principio di *circolo ermeneutico* [Gilles Gunn, 1979], p. 111, quanto, cioè, l'analisi semiotica geertziana dica qualche cosa di realmente nuovo è questione da porre all'interno del dibattito sui debiti contratti da Geertz con le varie tradizioni filosofiche con cui egli stesso non cessa mai di confrontarsi, con la stessa concezione di *mente* strettamente collegata a quella di cultura che egli esplicita in un saggio che, non a caso, viene introdotto da una citazione di un brano di Ryle [Clifford Geertz, 1973a], pp. 71-107. Altrove, da Geertz, viene ribadito che l'uomo, lo stesso uomo, e non solo il concetto di uomo (l'umanità come categoria e come autopercezione), è un prodotto culturale; l'interazione simbolica è venuta a determinare l'evoluzione del cervello e perciò la peculiarità di quella forma di vita che può sopravvivere solo grazie alla "costruzione di concetti, l'apprendimento e l'applicazione di sistemi specifici di significato simbolico" [Clifford Geertz, 1966], p. 64. «Tra il modello culturale, il corpo ed il cervello fu creato un effettivo sistema di retroazione in cui ciascuno foggia il progresso dell'altro» [Clifford Geertz, 1966], p. 62, la cultura, cioè, non si *appiccica* ad un substrato biologico determinando le *artificiose* diversità che gli illuministi avevano individuato come le fonti delle deviazioni culturali, spesso mere superstizioni ed impalcature *ideologiche* ed oscurantiste da cui l'uomo doveva essere liberato (ed in questo caso Geertz si richiama alla "magistrale analisi" di Lovejoy facendola sua) e che lo studioso doveva ignorare per arrivare a cogliere la vera essenza universale dell'essere umano. La genetica e perciò connaturata debolezza *informativa* umana produce cultura, o meglio, rende possibile l'uomo come specie e la sua conservazione. L'antropologo quindi che parte dal presupposto che non c'è una cosa come *una natura umana* indipendente dalla cultura, deve affrontare, per attraversare la *terrificante complessità* della ricerca, i *particolari*, perché questi non sono ciò che resta fuori *dall'essenziale*, o, positivisticamente, ciò che conferma il modello adottato, ma perché i particolari fanno parte di quella rete significativa in cui consiste una cultura. La sua operazione non è nient'altro che un'interpretazione dell'interpretazione di se stessa su cui una società è organizzata (e la sua autoriflessione professionale diviene quindi

un'interpretazione *dell'interpretazione dell'interpretazione*). Viene da sé che lo stesso *sensus communis* alla G. E. Moore, presupposto *filosofico* mai realmente affrontato, perda quella sua aura di evidenza imposta dalle cose: «Come la “naturalità”, la “praticità” del *sensus communis* è una qualità che esso conferisce alle cose, non che le cose conferiscono ad esso» [Clifford Geertz, 1976], p. 111 e che vada invece *interpretato* in quanto *sistema culturale*: «Il *sensus communis* non è ciò che la mente comprende spontaneamente, liberata dal ciarpame; è quello che la mente riempita di presupposti [...] conclude» [ibid.] p. 105.

1. Descrizioni

Il brano tratto dall'introduzione di *Renaissance self-fashioning* che è stato sopra riportato, indica come in effetti lo sforzo interpretativo sia sempre ambigualmente auto-referenziale, in quanto, mancando una piattaforma stabile, come la *natura umana*, su cui basare le proprie osservazioni, possiamo agire solo cogliendo differenze ed interpretando queste sulla base della nostra distanza. In questo senso il lavoro dell'antropologo assomiglia a quello del critico letterario, ma, contemporaneamente, potremmo assegnare alla *critica* una caratterizzazione antropologica. Il critico deve, in altre parole, se vuole cogliere il senso del testo, inserirlo in quel continuo scambio di significati e di *energia*, che avviene in una società, e deve, in altre parole, non ignorare i particolari. Perché è attraverso i particolari che possiamo dare senso all'opera letteraria che non si esaurisce nell'interpretazione *professionale* che le viene data, ma che appunto si costruisce in un contesto più ampio dove materiale di ogni genere viene assorbito e riutilizzato. Se una semplice descrizione non può dirci che cosa abbia voluto significare la strizzata d'occhio dell'esempio di Ryle, è solo attraverso lo studio della particolarità nel suo ambito contestuale che possiamo essere in grado di attribuirle un senso di ammiccamento o di tentativo di beffa. Il *reale*, perciò, lo troviamo sempre inserito in quella produzione culturale continua che va a costituire la rete di significati in cui siamo noi stessi inseriti in quanto soggetti *autonomi*. L'intero libro del 1980 di Greenblatt insiste nella ricerca di queste modalità di *self-fashioning* in cui, storicamente, la letteratura incomincia ad assumere un ruolo importante. Come chiarisce nel saggio scritto per il numero speciale di *Representations* su Geertz e poi, inserito, ampiamente modificato, nel libro del 2000 «l'evocazione del reale di Geertz mi sembrava utile per gli studi letterari non perché insisteva sulla supremazia dell'interpretazione - che era già la norma nella critica letteraria

— ma perché aiutava ad allargare il campo delle costruzioni immaginarie che andavano interpretate. Le sue *thick descriptions* dei testi culturali avvaloravano l'insistenza che le cose che ci conducono alla letteratura sono spesso rintracciabili nel non-letterario, che il concetto di letterarietà è profondamente instabile, che i confini tra diversi tipi di narrazioni sono soggetti ad interrogazione e revisione. [...] volevamo anche usare l'aneddoto per mostrare in forma compressa i modi in cui elementi della esperienza vissuta entrano nella letteratura, i modi in cui le istituzioni quotidiane ed i corpi vengono registrati» [Stephen J. Greenblatt, 1997b], p. 30. Per Greenblatt il testo estratto dal taccuino dell'antropologo (o l'aneddoto storico) ed il testo letterario possono essere posti in uno spazio comune dove le due *fictions* (in quanto *cose fatte*) si congiungono fungendo l'una come *thick description* dell'altra. L'insistenza sulla testualità, che caratterizza qualsiasi forma di comunicazione scritta, sia essa distintamente e ufficialmente *creativa* o squisitamente *descrittiva* (come nel rapporto dell'antropologo) rende possibile il momento di passaggio tra queste diverse aree in cui sembriamo consegnati in maniera dicotomica. D'altronde Geertz invita a leggere tutta la cultura come se fosse un testo, cioè come qualche cosa dotato di un significato che può essere raggiunto e compreso solo se interpretiamo gesti e comportamenti allo stesso modo in cui interpretiamo un testo: non si tratta di vedere come funziona una macchina, come cioè si manifesti l'applicazione di una serie di leggi scientifiche pre-determinabili, ma di tentare di capire in che modo quella ritualità a cui stiamo assistendo sia in grado di partecipare ad un mondo di significati che essa stessa veicola. L'esempio più famoso dell'ermeneutica geertziana applicata a *testi* comportamentali è il saggio sulla lotta dei galli a Bali, dove la capacità dell'antropologo risiede proprio in quella attenzione verso i particolari, che, una volta inseriti come elementi significativi nel *testo* generale, ci danno accesso al significato dell'evento particolare e, contemporaneamente, al mondo simbolico che quella cultura ha costruito ed in cui si sviluppa con le sue ansie, preoccupazioni, stratificazioni sociali e conflittualità: «la cultura di un popolo è un insieme di testi, anch'essi degli insiemi, che l'antropologo si sforza di leggere sopra le spalle di quelli a cui appartengono di diritto. [...] le società, come le vite umane, contengono la propria interpretazione. Si deve solo imparare come riuscire ad avervi accesso» [Clifford Geertz, 1973a], p. 436.

L'antropologia *interpretativa* di Geertz ha goduto di notevole fortuna ed ha catalizzato l'attenzione sia in campi disciplinari ad essa vicini, sia in campi tradizionalmente considerati lontani dalla ricerca antropologica. In questo contesto è impossibile seguire le implicazioni teoriche di questo uso del termine *testo* (che in parte va

fatto risalire a Ricoeur) e delle sue varie declinazioni metaforiche e non, perché se nell'interpretazione del rituale, questo viene *letto*, come un *testo*, la etnografia si condensa essa stessa in un *testo* (ed è questo l'aspetto che più interessa Greenblatt a proposito di quel *touch of the real* di cui parla nel suo saggio). D'altronde come viene chiarito da Biersack nel 1989: «lo spostamento dalla "storia sociale" (ispirata, in parte, dall'antropologia) ad un interesse verso i testi storici e le loro proprietà letterarie – associato al lavoro di Dominick LaCapra e Hayden White [...] – è messo in parallelo da uno spostamento nel focus dalla cultura-come-testo [...] ai testi antropologici (etnografie) e alle loro strategie retoriche» [Alietta Biersack, 1989], p. 73. Questo spostamento dell'attenzione verso il momento in cui l'impegno di conoscenza della realtà non si può sciogliere dalla forma testuale e narrativa che va ad assumere, sarà in seguito concretamente visto affrontando l'analisi del *narrativismo* di Ankersmit. Il *new historicism*, però, è anche interessato, e anche questo giustifica la sua attenzione verso la *storia*, al movimento opposto, cioè al passaggio dalla forma simbolica e dalla organizzazione del nostro sapere socialmente condiviso, alla sua attuazione in modelli di vita, soggettività e posizioni sociali, passaggio, questo, affrontato anche da Hacking.

L'affinità tra una certa tematica *storicista* e quella di Geertz², quella del rapporto con ciò che è diverso e che quindi va interpretato tenendo ben presente la propria funzione di

² A proposito della *distanza* storica e dell'estraneità dello storico, Brannigan decisamente afferma: «per i new historicists, approcciare il sistema di segni del passato era analogo a quello dell'antropologo nell'approcciare il sistema di segni di un'altra cultura» [John Brannigan, 1998], p. 32. Cfr., comunque, anche il saggio [Ronald G. Walters, 1980], p.p 547-548: «in entrambe le istanze – thick descriptions e il concetto di cultura – Geertz è migliore nell'offrire agli storici strategie piuttosto che grandi schemi. [...] In un periodo in cui il focus di tanta storia sociale è sul comportamento fisico, Geertz prende l'*ideation* sul serio. Piuttosto che usare le idee come unità di analisi, egli sposta l'attenzione verso il "pensare" che egli considera (come la cultura) come un'attività pubblica che si manifesta nella creazione e nello scambio di simboli. Non ci potrebbe essere per Geertz una cosa come delle storie delle idee disincarnate. Invece ci sono discorsi da comprendere. Questo è un messaggio che gli storici ovviamente vogliono ascoltare: è simile ad uno che precedentemente avevano ricevuto da Thomas Kuhn, che ugualmente li stimolò a guardare al pensiero come modelli e comunicazione, che accadono in particolari ambienti. La conseguenza di Geertz, e di Kuhn, è di collassare alcune delle barriere tra la storia sociale e quella intellettuale mettendo in evidenza la natura condivisa del pensiero e l'importanza della situazione in cui ha luogo». A proposito del problema dell'*incommensurabilità* e dell'*intraducibilità* dei termini legati a concetti diversificati storicamente, Skinner cita le *eccellenti considerazioni di Hacking e di Geertz* a sostegno del suo discorso la cui conclusione è «il "significato" di un termine come *virtù* dipende dalla sua collocazione all'interno di un'ampia rete di credenze, di cui dobbiamo rintracciare pienamente le origini se vogliamo comprendere realmente il posto all'interno della struttura» [Quentin Skinner, 1988a], pp. 112-113. Implicito è in questo caso anche il riferimento all'*olismo* di Quine. Va comunque considerato che il punto di non ritorno per una possibilità ermeneutica che non sia *empatia* (la pretesa, cioè di pensare i pensieri del soggetto in esame, *entrare nelle sue scarpe*) è l'acquisizione della natura pubblica del linguaggio, la wittgensteiniana confutazione del linguaggio *privato*. Infatti [Quentin Skinner, 1988b], p. 145 «nessuna "empatia" è richiesta perché il significato dell'episodio è interamente pubblico e intersoggettivo. Di conseguenza, le intenzioni con cui l'uomo sta agendo possono essere dedotte da una comprensione del significato dell'atto. È vero, come ho cercato di argomentare che *i testi sono atti* e che la loro comprensione ci impone di ricostruire le intenzioni con cui sono stati scritti. Ma questo non è il

interpretante (cioè di colui che si pone dall'esterno e che non può acquisire per mimesi o per empatia *quella* cultura) è fuori di dubbio: le acquisizioni dell'antropologia geertziana, e con esse, soprattutto, quella tecnica di indagine, le *thick descriptions*, che ci permettono l'interpretazione degli *ammiccamenti* della semplificazione ryleana, possono essere adattate a ciò che viene definito *turn to history* della critica letteraria (cfr. comunque anche [Clifford Geertz, 1990] [Renato Rosaldo, 1990; Renato I. Jr. Rosaldo, 1997]). Ma, e questo va specificato per non incorrere in facili assimilazioni, quel *turn to history* effettuato con gli strumenti dell'antropologia interpretativa è possibile perché all'interno delle discipline stesse (la storia e l'antropologia) si è verificata una svolta altrettanto decisiva. Per meglio dire, il new historicism è stato reso possibile, così com'è in quanto *new*, da una *nuova* antropologia (quella di Geertz, appunto) e da una *nuova* storia che ha modificato la vecchia impostazione *narrativista storicista* contrapposta alla impostazione scienziata hempeliana-positivista di una conoscenza storica garantita da *covering laws*, almeno nelle forme che il dibattito aveva assunto negli Stati Uniti e, più genericamente, nella riflessione sulla storiografia nell'ambito della filosofia *analitica*.

In un gioco di rimandi intrecciati tra oggetto della ricerca, metodo adottato e tematica affrontata (la meraviglia rispetto al diverso, al fondamentalmente nuovo che caratterizza l'epoca rinascimentale come forma-agente con cui l'attore si *impodessa* dell'oggetto, atto che potremmo giuridicamente definire una legittima ed originaria fonte di proprietà, contrapposta alla meraviglia medievale che lo *segnava* e lo *maneneva* come *res nullius*) Greenblatt utilizza, in maniera geertziana, un aneddoto autobiografico per introdurre al suo lavoro sul senso della meraviglia negli scritti e nei resoconti dei viaggiatori che si trovarono di fronte alle altre culture (Colombo, Diaz, Mandeville, etc.) [Stephen J. Greenblatt, 1991]. In ogni caso, l'antropologia *interpretativa* di Geertz, con tutto il suo bagaglio filosofico, ma anche con la sua capacità di entrare nei campi dove il simbolico ha una funzione primaria, non può non far sentire la sua influenza sugli studi storici e quelli letterari.

misterioso processo empatico che gli ermeneuti vecchia maniera ci hanno fatto credere. Perché *gli atti sono a loro volta testi*: contengono significati intersoggettivi che possono essere letti» [corsivo nostro]. Cfr. anche [Clifford Geertz, 2000], p. 10 «la sua [di Wittgenstein] critica dell'idea di un linguaggio privato, che portava il pensiero fuori della sua nicchia nella testa per collocarlo nella pubblica piazza dove lo si poteva osservare, la sua nozione di gioco linguistico, che forniva un nuovo modo di osservarlo una volta collocato in quel contesto, configurandolo come un insieme di pratiche, e la sua idea di "forma di vita" [...] sembrano quasi fatte apposta per consentire quel tipo di studio antropologico che io, come pure altri, pratichiamo». In questo contesto, cioè quello della critica letteraria dopo la *svolta* decostruzionista, appare indicativa un'altra interpretazione del secondo Wittgenstein che lo pone problematicamente in connessione con Derrida piuttosto che con Austin o Searle; cfr. il capitolo "*Now I'll deceive him*" in [Henry Staten, ©1984], pp. 111-130.

«Mettere le rappresentazioni balinesi di come va il mondo in tensione interpretativa con le nostre [...] e verificare l'importanza per l'azione pratica delle rappresentazioni letterarie - quelle della Austen o di Faulkner – di ciò che è la vita, non significa solo fare delle analogie. Si tratta della medesima attività perseguita in modi differenti³ » [Clifford Geertz, 1983], p. 12. Gunn riprende una considerazione fatta da Geertz per sottolineare come il percepire l'altrui diversità sia già essere fuori dalla propria omogenea absolutezza e che il *gioco* dell'arte è tutto in questo esporsi reciproco (dell'opera d'arte e del fruitore) nella comunicazione: «Se come lettori non possiamo porci completamente al posto degli altri, possiamo almeno sufficientemente essere spostati fuori da noi stessi per cambiare come un risultato della nostra esposizione alle sensibilità degli altri, se non possiamo assimilare completamente forme di umanità a noi aliene, possiamo almeno ospitare l'intrusione nella nostra di forme di umanità che non sono esattamente identiche ad essa» [Gilles Gunn, 1979], p. 126. I meriti dell'analogia nell'espone la pratica *interpretativa* antropologica diventano limiti e costrizioni nell'esposizione dell'interpretazione *poetica*, perché Geertz perde di vista, in quanto interessato primariamente *al mistero su cui è basata* l'espansione della nostra mente, proprio quella peculiare funzione che l'opera d'arte crea tramite un processo interattivo *in a wider field of experience*. Precedentemente Gunn aveva già contestato l'uso che nella *translation* teorizzata da Geertz veniva fatto del concetto di *social frames* che rimarrebbero al riparo dalla nostra attività ermeneutica, con il rischio di garantire una differenza che potrebbe portare addirittura ad ipotizzare un *oggetto* non tradotto fuori dai consecutivi contesti sociali dove si sono succedute le *fasi di traduzione*: «il significato dell'oggetto, almeno per noi, è il significato che possiede come un risultato della, e non a dispetto della, sua carriera di *translation*; e i contesti sociali che noi forniamo per rendere comprensibili a noi stessi i diversi episodi successivi di quella carriera non sono altro che un capitolo ulteriore nella storia della traduzione ed un capitolo che è influenzato dalle

3

Il brano così prosegue «ho definito questa attività, con finalità più ampie di quelle del saggio, “storia universale dell'immaginazione morale”, intendendo con questo descrivere il modo in cui la nostra percezione si noi stessi e degli altri – di noi tra gli altri – è influenzata non solo dalla frequentazione delle nostre forme culturali, ma in misura significativa della caratterizzazione di forme non immediatamente nostre fatte da antropologi, critici, storici e così via, che le rendono, rimaneggiate e riviste, nostre in modo decisivo» [ivi.]. Nel saggio *Dal punto di vista dei nativi* compreso, poi, nella stessa raccolta, Geertz chiarisce che, affrontando le culture giavanese, balinese e marocchina «mi sono occupato, tra le altre cose, di determinare in che modo coloro che vivono in questi posti definiscono se stessi come persone, cosa vi è nell'idea che essi hanno (ma che solo in parte di rendono conto di avere) del sé. In ciascuno dei tre casi, ho cercato di arrivare a questa idea profondamente intima senz'immaginare di essere qualcuno altro [...] e poi analizzare cosa pensavo, ma ricercando ed analizzando le forme simboliche – parole, immagini, istituzioni, comportamenti – nei termini in cui, in ciascun luogo, le persone realmente rappresentavano se stesse a se stesse e agli altri» [Clifford Geertz, 1974], p. 75.

nostre esigenze e inclinazioni in quanto traduttori» [Gilles Gunn, 1979], p. 125. Insomma Geertz aveva non solo ampiamente ironizzato sulla presunta empatia degli antropologi alla Malinowski, ma sostenuto che gli antropologi avevano fatto, potremmo dire, *prosa senza saperlo*, cioè fatto interpretazioni di interpretazioni, pur dicendo di attuare altre procedure di indagine, però si era arenato in una dimensione troppo asfitticamente culturalista una volta a contatto con la problematica *morale* dell’impatto dell’opera d’arte sulla vita di ognuno. Il *new historicism* parte proprio, nella sua strutturazione dell’impresa critica, da un sovvertimento metodologico espresso con la famosa frase di Geertz: «pertanto l’analisi consiste nella scelta delle strutture di significazione – ciò che Ryle chiama codici convenuti, un’espressione un po’ fuorviante perché fa pensare che si tratti dell’impresa di un telegrafista quando è molto più simile a quella di un critico letterario – e nella identificazione della loro base sociale e della loro importanza» [Clifford Geertz, 1973b], pp. 16-17. L’operazione *neo-storicista* è fondamentalmente la stessa, solo che *disciplinariamente* viene attuato il percorso inverso⁴: la letteratura è interpretata *da studiosi di letteratura* partendo dal suo ruolo all’interno di una produzione generale di codici e di auto-interpretazioni che ci vengono comunicati anche grazie agli aneddoti: «Noi forse non apprezzammo completamente l’ambizione scientifica che si celava nella parola “determinante”, ma eravamo eccitati di trovare un sofisticato, intellettualmente vigoroso, e prodigiosamente eloquente antropologo che poteva far uso degli strumenti nel nostro equipaggiamento disciplinare e nel fare così rinnovare in noi un senso del loro valore» [Stephen J. Greenblatt, 1997b], p. 20. La thick description nella sua dimensione *empirica*, non quella delle storielle raccontate dai filosofi di Oxford, non serve a confermare un quadro già spiegato in precedenza, non è una dimostrazione di una pre-esistente analisi, insomma non serve né come passaggio obbligato verso una descrizione che conduce ad

⁴ Anche se Greenblatt corregge la perentorietà di questa *semplicistica* considerazione sostenendo che «il nostro obiettivo come reazione a Geertz non fu di capovolgere esattamente l’appropriazione disciplinare, cioè di applicare all’analisi letteraria i termini ed i concetti sviluppati dagli antropologi» [Stephen J. Greenblatt, 1997b], p. 28. Nell’introduzione a *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare* aveva sostenuto «e con la rappresentazione torniamo alla letteratura, o piuttosto possiamo afferrare che il self-fashioning deriva il suo interesse precisamente dal fatto che funziona senza riguardo per una netta distinzione tra letteratura e vita sociale. Esso costantemente attraversa i confini tra la creazione di personaggi letterari, il modellamento della propria identità, l’esperienza di essere modellato da forze fuori dal proprio controllo, il tentativo di modellare altri *selves*. Questi confini possono essere sicuri, essere strettamente osservati nella critica [...] ma nel fare così paghiamo un alto prezzo, perché cominciamo a perdere un senso delle complesse interazioni di significato in una data cultura. Separiamo il simbolismo letterario dalle strutture simboliche operative altrove, come se l’arte solo fosse una creazione umana, come se gli umani stessi non fossero, nella frase di Clifford Geertz, artefatti culturali» [Stephen J. Greenblatt, 1984b], p.

una *totalità* composta da tutto il materiale da esaminare né come esemplificazione di un intero sistema culturale che ci libera dall'obbligo di esaminare *individualmente* i singoli materiali, le singole storie. La *fictio* equipara le descrizioni dell'antropologia a l'interpretazione de «le interrelazioni tra un dottore francese di provincia, la sua sciocca moglie adultera e il suo inetto amante» per cui «nell'analisi culturale, così come nella pittura non si può tracciare il confine tra i modi di rappresentazione e il contenuto effettivo» [Clifford Geertz, 1973b], pp. 24-25.

Raccontare, quindi, e *riraccontare*: è la descrizione perciò ad essere densa, il fatto di per se stesso è quello che è, né *denso*, né *superficiale*, ma, appunto, *che cosa è?* È un'azione all'interno di un mondo frequentabile in quanto dotato di una rete simbolica che rende possibile l'adeguatezza e la validità dei nostri comportamenti e dei nostri atti (e che per questo, potremmo dire, è un mondo *pre-compreso*); un mondo, cioè, che ha un significato che proviene dai *significati* inglobati in esso e che noi abitiamo in quanto elementi-agenti di un sistema di significazioni (e che per questo dai nostri atti acquisisce senso). La descrizione, perciò, non può che essere *thick* in quanto tutta protesa verso la scoperta del senso racchiuso in quegli atti che riportiamo («Fare etnografia è come cercare di leggere [...] un manoscritto – straniero, sbiadito, pieno di ellissi, di incongruenze, di emendamenti sospetti e di commenti tendenziosi, ma scritto non in convenzionali caratteri alfabetici, bensì con fugaci esempi di comportamento strutturato» [Clifford Geertz, 1973b], p. 17). In questo modo, si potrebbe dire, che «fondendo analisi sociale e culturale nella semiotica, Geertz ha liberato lo studio dell'*ideation* dalla storia delle idee le ha offerto la prospettiva di diventare sociologica senza affermare che le condizioni materiali determinano il pensiero» [Ronald G. Walters, 1980] pp. 549-550. La cultura va *letta* come un testo, è *pubblica come un ammiccamento*, comprende *il mondo delle idee* ma non è *un'entità occulta* che esiste nella *testa* dei soggetti e va perciò interpretata perché il comportamento umano è un'azione simbolica e di esso noi dobbiamo cogliere il significato e non lo *status ontologico*. Questo dunque ci permetterebbe di evitare facili determinismi storici, o *riduzionismi* di altro genere e, nel contempo, eliminerebbe una fonte di disagio non secondario per lo storico della cultura quando deve dar ragione della *cifra* di un'epoca partendo da una distinzione *accreditata* tra cultura *alta* e cultura *popolare*. Questa storia, però, si chiede Walters, riesce a collegare *rappresentazione* drammatica e tragedia reale? L'articolo, che tenta di fare il punto sull'influenza della *thick description* sugli storici americani (soprattutto *giovani*: «i più giovani storici esposti dall'inizio alle thick descriptions e alle semiotiche definizioni della cultura. Per essi, l'esperienza umana, non può essere

niente altro che comportamento simbolico, un gioco che va tradotto» [ibid.] p. 555) è pubblicato nel 1980, nel periodo cioè in cui si manifesta l'influenza di Geertz sui *new historicists* ed un anno dopo la pubblicazione degli atti del convegno (di cui viene definito da LaCapra [Dominick LaCapra, 1983] p. 16 *genius loci*) nel libro *New directions in American intellectual history* [John Hickam and Paul K. Conkin, 1979]. Lo storico interessato alle tragedie reali (la vita degli schiavi, la loro *possibilità* storica di liberazione, etc., e non solo lo scambio simbolico nel testo-contesto *schiaivismo*) può scorgere in questo *innalzamento* delle esperienze del *common folk* a *letteratura* la stessa identica propensione presente nella storia sociale statistica a distaccarsi, nel suo caso riducendole a *numeri*, da queste, a perderle di vista, a parlare, cioè, di altro (in genere del proprio metodo). Pecora nel saggio pubblicato nell'antologia del 1989 sostiene, con più veemenza *politica* e *teorica*, questa critica⁵ indirizzandola sia contro Geertz che contro i *new historicists*, Jardine fa riferimento alle polemiche inserite nello stesso libro del 1989 curato da Veeseer ed accentua l'*attualità* politica del discorso critico, perché «il mio problema è nell'accettare che non ci sia nulla oltre o alle abilità rappresentazionali di Prospero o a quelli usati dai, diciamo, manipolatori dei media sudafricani» [M. D. Jardine, 1991] p. 290, cioè alla fine non si fa null'altro che *aestheticizing the power* per produrre a *new formalism* (per stessa ammissione di un *new historicist* [Don Wayne, 1987] p. 61).

Come superare quella distanza non solo metodologica dato che «per l'immaginazione storica, “noi” è un punto di giunzione in una genealogia culturale, e “qui” è retaggio. Per l'immaginazione antropologica “noi” è una voce in un dizionario geografico culturale, e “qui” è home» [Clifford Geertz, 1990], p. 323? Geertz, consapevole delle gelosie disciplinari riguardo ai campi di indagine, suggerisce di prestare attenzione alla

⁵ «Tenta di sostituire ciò che sembra un più semplice “reflection” modello insito, per quanto in modi diversi, sia nella più vecchia critica formalista che nella critica marxista, con un metodo che enfatizza a che livello la rappresentazione – o una “poetica culturale”, nel termine di Stephen Greenblatt - stessa gioca un formativo, determinante ruolo sociale» [Vincent P. Pecora, 1989], p. 243 e «se c'è una cosa che i critici contemporanei avrebbero dovuto imparare a proposito della rappresentazione, è che i segni che usano raramente sono i loro» [ibid.], p. 245. Pecora nel saggio contesta nello specifico la ricostruzione fatta da Geertz degli avvenimenti indonesiani, ricostruzione che, nel suo insistere su fattori simbolici e nell'ignorare quelli sociali, economici e di politica internazionale, di fatto coincide con quella «offerta dal giornale *Life*, dalla Casa Bianca di Johnson, e dal capo della sicurezza del regime neoindonesiano» [ibid.], p. 258.

⁶ Più avanti Jardine chiarisce: «il legame tra ‘relazioni di potere’ e ‘relazioni testuali’ è chiaro, e riflette la determinazione dei nuovi storicisti ad evitare l'essentialismo; la difficoltà per essi è che voltano le spalle a quella solo per abbracciare una totalizzazione del potere che è in se stessa essentialista». Sempre Jardine riporta l'affermazione di Lee Patterson: «È qualche volta difficile ricordare, nella lettura dei resoconti neo-storicisti, che il Rinascimento inglese raggiunse il suo culmine nel 1642 con una rivoluzione» [Lee Patterson, 1987] p. 294.

congiunzione («badate alle congiunzioni e i nomi baderanno a se stessi» [ibid.] p. 334) ma, sostanzialmente, suggerisce qualche cosa d'altro, proprio a proposito dell'oggetto comune di studio. Lo storico e l'antropologo possono fare anche un uso diverso dei termini e dei concetti (con il rischio di commettere errori di natura filosofica più che definitoria, banalizzando il concetto di *significato* [ibid.] p. 332) ma resta il fatto che un mondo completamente demistificato è un mondo completamente depoliticizzato: «la distinzione comune tra gli orpelli del potere e la sua sostanza diviene meno netta, perfino meno reale: ciò che conta è il modo in cui si trasformano a vicenda, un po' come la massa e l'energia. [...] il carattere simbolico della dominazione [...] dimostra proprio la cosa che la mistica elaborata del cerimoniale di corte dovrebbe nascondere – che la maestà viene fabbricata, non è innata» [Clifford Geertz, 1977], pp. 156-157. Ma in quel *noi* che tende ad essere definito disciplinarmente si nasconde un noi che è un presupposto storico (e politico) che crea l'altro dell'antropologia e la soggettività (ma anche gli eventi, i fattori, etc.) del proprio passato. I confini, e l'oggetto delle due *competenze*, li costruisce il *noi* della comunità degli studiosi, dice Rosaldo: «Chi è incluso in quel *magical we* che esclude diverse eredità storiche dalla sua narrazione dominante? Perché non dovrei vedere la mia eredità riflessa nello specchio della storia americana?» [Renato Rosaldo, 1990], pp. 340-341, e quel noi è sottoposto anche alle stesse *leggi* degli incrementi demografici: «per noi Chicanos siffatti punti ciechi contengono di più che errori intellettuali. Essi feriscono, offendono. Derivano da modelli prevalentemente inconsci di supremazia bianca». La storia, insomma, è sempre parte integrante della cultura che la *scrive*, la *Marquesan culture* che è descritta con gli strumenti dell'etnologia *bianca* fa parte di un racconto che stravolge e poi disintegra la narrazione della popolazione sconfitta, che annulla i suoi tempi e le sue successioni perché ha annullato di fatto la sua memoria riscrivendola con le parole del conquistatore e imponendole il *remoto* cronologico di coloro che hanno redatto i *cultural artefacts*⁷. Il tempo con cui si scrivono le *storie* è il tempo della propria Storia, di quella cronologia ufficializzata nella nostra autopercezione che a sua volta *oggettivizza* tutti i tempi e li rende omogenei alla nostra temporalizzazione⁸. Dove è il punto di fuga da questo che sembra essere un circolo vizioso per la stessa cultura *dominante*? E, soprattutto, *dominanti* e *dominati* sono solo funzioni in un unico onnicomprensivo *campo di dominio-rappresentazione* dove gli unici atti sono quelli *linguistici* senza alcuna considerazione per quei *determinative acts of*

⁷ Cfr. [Clifford Geertz, 1990], pp. 328-329 che riporta [Greg Denning, 1980], pp. 274-275.

⁸ A proposito di *temporalizzazione* ed *eternità* nella narrazione storica cfr. [Giovanni Mari, 1997].

material production? [Lee Patterson, 1987], p. 62. Cercarlo, in fondo, questo punto di fuga, è anche cercare un senso più profondo di quel *touch of the real*, che potrebbe in un certo qual modo liberarci dalla stretta asfissiante del *testualismo*. L'indizio offertoci ancora una volta è, però, che la letteratura ci fa entrare dritto nel cuore del problema se il problema è che «i segni del potere e la sua sostanza non sono così facilmente indagati separatamente» [Clifford Geertz, 1990], pp. 331 e che essa non è solo espressione o segno ma anche attività che contribuisce alla produzione di questo sistema simbolico.

Il riferimento a Geertz, comunque, serve ai *new historicists* Gallagher e Greenblatt soprattutto per fondare in maniera più teoricamente stabile l'uso dell'aneddoto nella loro pratica critica, proprio per evitare quella accusa di arbitrarità che viene rivolta alle loro ricostruzioni ed alla loro propensione per i legami che il testo, in quanto tale, non ci offre. Dietro la *tecnica* dell'aneddoto, però, agiscono altre convinzioni *post-moderne*, come la presunzione di colpevolezza di una storiografia, che nella sua stessa tecnologia scritturale, cancella l'*evento*, lo schiaccia nel suo progetto totalizzante per poi annullarne la reale componente di novità non predeterminata dalla attesa. Pieters nel suo libro, sempre molto attento alle possibili connessioni teoriche di ogni affermazione di Greenblatt, mette a confronto l'attenzione neo-storicista per la *meraviglia* e per l'aneddoto con le riflessioni di Lyotard e De Certeau, e considera ambigua l'affinità di intenti che Greenblatt cerca di trovare tra la sua pratica e quella di Geertz: «egli vuole evitare la presa di posizione estrema di una logica post-strutturalista che metta l'accento sulla testualità di tutta la storia. Mentre le teorie post-strutturaliste della rappresentazione funzionano come uno dei pilastri del New Historicism, è ovvio che Greenblatt prende sul serio la critica che un testualismo estremo minaccia di trascurare l'esistenza effettiva di un reale pre-discorsivo. [...] Egli è consapevole, naturalmente, che gli aneddoti storici non offrono allo storico un contatto immediato con il passato, eppure egli cerca di più in essi che in altri materiali probatori; così, gli aneddoti 'rievocano' il passato mentre le altre fonti *meramente* lo rappresentano. [...] nella sua lettura etereologica del passato, Greenblatt argomenta da una parte, per un approccio che inizi dalla consapevolezza che il passato non può mai essere recuperato completamente, mentre dall'altra, vuole che il suo metodo eviti le conseguenze di un tale approccio» [Jürgen Pieters, 2001], pp. 132-133. Questo lungo brano serve a dare un'idea di come il dibattito possa rinchiudersi in una sorta di autoreferenzialità teorica che, alla fine, sembra far smarrire proprio l'oggetto del contendere. Diversamente, il problema dell'aneddoto, del racconto, della auto-rappresentazione può acquisire un significato che travalica l'ambito della polemica *post-strutturalista*, che, come abbiamo già

visto, non è a sua volta facilmente identificabile ed omogeneizzabile seguendo solo la produzione teorica dei vari autori che vengono considerati come le chiavi teoriche per la comprensione di una pratica critica (da Barthes a Lyotard da Foucault a Derrida, etc.) e a cui quasi sempre si fa riferimento. Come Young, che pure si presenta come un critico del concetto di *storia* e degli stessi neo-storicisti, ha più volte sottolineato, ci sono, al di là delle teorie, al di là delle costruzioni e delle ricostruzioni, condizioni storiche e *avvenimenti* che costringono il nostro sguardo verso problematiche *nuove* che richiedono nuovi strumenti di analisi: «la critica culturale postcoloniale comporta la riconsiderazione di questa storia, segnata dalle prospettive di quelli che subiscono i suoi effetti, insieme alla definizione del suo impatto culturale e sociale. [...] Se la storia coloniale, in particolar modo nel diciannovesimo secolo, fu la storia dell'appropriazione imperiale del mondo, la storia del ventesimo secolo ha mostrato i popoli del mondo riprendersi il potere ed il controllo per se stessi. La teoria postcoloniale è essa stessa un prodotto di quel processo dialettico» [Robert J. C. Young, 2001], p. 4. Il problema dei nuovi strumenti che una *nuova* storicizzazione si trova ad affrontare, cioè, rimane ancorato alla capacità di evitare da una parte una grande narrazione che nasconda coloro che *subiscono* la storia e, dall'altra, una omogeneizzazione del passato che non si risolva in una forma di *estetizzazione* [Carolyn Porter, 1990], che, rispondendo ai canoni formali dell'estetica, riprodurrebbe, a sua volta, un ugualmente armonico e unificato insieme. In effetti Greenblatt, nel prosieguo del suo saggio su Geertz (e precisamente in quella parte non presente nella prima stesura del 1997) si confronta con Auerbach e, precisamente, con la sua concezione del *realismo*. Nella stesura apparsa su *Representations*, comunque, Greenblatt affronta un tema ricorrente nella sua produzione (e presente anche in un altro saggio dello stesso libro del 2000), quello del *fantasma*, e lo fa proprio affidandosi ad un *arbitrario* collegamento tra l'opera di Shakespeare ed una testimonianza resa nel 1668 nel castello di York da un sarto che dichiarava di avere assistito all'apparizione di un fantasma: questo *strano* ed *anacronistico* collegamento dovrebbe servire, nelle intenzioni dell'autore, a far recuperare all'opera quella capacità di *spiazzarci*, capacità in parte consumata dalla sua *fortuna*⁹. Che

⁹ A proposito dell'affermazione di Geertz: «il famoso coinvolgimento antropologico nell'esotico (per noi) [...] è pertanto essenzialmente un espediente per dislocare quell'ottudente senso di familiarità che ci nasconde il mistero della nostra capacità di relazionarci con gli altri in modo percettivo» [Clifford Geertz, 1973b], p. 22, Greenblatt afferma: «l'antropologia è, in questo resoconto, una prolungata pratica di "estraniazione", come era ritenuta la letteratura stessa dai formalisti russi. La svolta è che celebrate opere di letteratura – e *Amleto* è probabilmente l'esempio supremo – a causa della loro fama corrono il rischio di perdere contemporaneamente la loro capacità di apparire strane e di estraniare. Un minuscolo aneddoto come la

cosa, l'aneddoto, consente di fare allo *storicista*? Trovare la cosa *strana* dove effettivamente si è prodotta e dove la sua *stranezza* trova un significato, il che non significa un substrato ideologico monolitico ed assolutizzante, ma proprio quell'instabile sovrapporsi di stranezze e normalità, di repressioni e fughe dalla realtà, di pianificazioni e aggiustamenti emotivi; in altre parole quello spazio abitato da *real bodies* e *living voices*. Quell'aneddoto, tra i tanti rintracciabili negli archivi, di un uomo che afferma di aver assistito all'apparizione di un fantasma proprio mentre parlava di fantasmi, con la sua *stranezza* ci *disloca* perché ci parla da un luogo dove *realmente* si continuavano a vedere fantasmi, dove seriamente e dottrinarmente si continuava a discutere sull'esistenza o meno di queste entità, dove una lotta feroce tra istituzioni potentissime (la chiesa cattolica e quella riformata) veniva condotta a tutto campo aggredendo e adattando l'immaginazione e l'universo simbolico di una società. In questo senso, cultura alta e cultura bassa sfumano l'una nell'altra rendendo i confini definibili solo per via negoziale o prescrittiva, perché una serie di interessi (compresa quella dell'autorità politico-giudiziaria attenta alle probabili truffe) entrano in gioco, rendendo quei *fantasmi* un fenomeno *reale* con cui si ha a che fare: «essi continuarono ad accadere nelle vite reali di uomini e donne, e a destare l'interesse dello stato e della chiesa. Quell'interesse era in parte l'effetto di un prolungato e spesso micidiale conflitto sulla natura dell'esperienza spirituale, un conflitto che a sua volta sollecitò certe forme culturali, come i fantasmi, ad operare in modi estremamente insoliti. E da qui possiamo tornare, con un accresciuto senso sia del reale che dell'immaginario, ad *Amleto*» [Stephen J. Greenblatt, 1997b], p. 28 della versione apparsa su *Representations*.

Data per assodata la proficuità della metodologia indicata nell'ambito degli studi letterari, resta aperta la questione più generale della comprensione storica di un dato periodo, di una certa epoca grazie all'*aneddoto*. In effetti l'aneddoto, come nel caso sopra riportato, sembra aprire uno squarcio su una realtà culturale che sembrava coperta da una coltre omogeneizzante data dalla sua forma *ufficiale* e codificata, ideologicamente organizzata, che apprendiamo attraverso le ricostruzioni storiche. D'altra parte è anche vero che le nostre descrizioni di una data epoca coincidono con le forme *alte*, consapevoli che la *cultura* stessa, attraverso il *canone*, ci ha consegnato; ed è anche vero che tendiamo, sulla base di queste forme di avvicendamenti nel corpo del *canone* di stili,

deposizione di Bowman [il sarto] può, per usare la prudente frase di Geertz, dislocare la familiarità del canone e così restituire all'arte uno dei suoi principali poteri» [Stephen J. Greenblatt, 1997b], p. 26 della versione apparsa su *Representations*.

sensibilità e contenuti diversi, a costruire una *storia diacronica* che si pone in maniera totalizzante. Insomma tendiamo ad importare in una *storia generale* quell'immagine di sé che il sapere, nella sua conformazione di *potere*, codifica anche grazie a quei confini, quelle esclusioni, quei compromessi che gli permettono di persistere e di accreditarsi a futura memoria. Spostare lo sguardo dalla *perfezione* dell'opera per coglierla nel suo farsi *negoziale*, comporta anche uno scompaginamento della diacronicità delle grandi narrazioni, di cui lo stesso *canone* farebbe parte come elemento costante di un *continuum*. Jauss nella sua perorazione di un'*estetica della ricezione e dell'efficacia*, ponendo che la «storicità dei fatti non riposa su un nesso di fatti letterari stabilito *post festum* ma sul processo di esperienza dell'opera letteraria nel suo lettore» [Hans Robert Jauss, 1969], p. 37 e focalizzando la sua attenzione sull'*orizzonte d'attesa in rapporto al quale un'opera del passato è stata creata e recepita*¹⁰, arriva a problematizzare proprio il rapporto tra storia *generale* e storia *specificata*. Infatti conclude, praticamente, il suo saggio proprio affermando: «Il distacco tra letteratura e storia, fra conoscenza estetica e storica, diviene superabile se la storia della letteratura non si limita a descrivere ancora una volta il processo della storia generale come si rispecchia nelle sue opere, ma quando essa scopre nel corso dell'evoluzione letteraria quella funzione propriamente *formatrice della società*, che nell'emancipazione dell'uomo dai suoi legami naturali, religiosi e sociali toccò alla letteratura in concorrenza con le altre arti e forze sociali» [ibid.], pp. 76-77.

L'uso dell'aneddoto consente al *new historicism*, di fare un ulteriore passo indietro rispetto alla *formazione* del canone, di osservare cioè quelle cose che il canone stesso nasconde, quei patteggiamenti, simbolici e non, che esso consegna all'oblio, ma che quell'aneddoto fa riapparire sotto le austere vesti del testo *classico*. Questa operazione (ed i due saggi di Greenblatt e Gallagher posti in successione nel libro [Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, 2000] stanno a dimostrarlo con i loro riferimenti) è da una parte foucaultianamente *archeologica*, perché consente di *consultare l'archivio*, cioè la legge di quello che *può essere detto*, il sistema di funzionamento che governa la possibilità dell'*enunciato*¹¹, e dall'altra geertziana, perché inserisce il costituirsi dell'opera letteraria,

¹⁰

«La storicità della letteratura viene alla luce nei punti di intersezione di diacronia e sincronia. Dunque dev'essere anche possibile rendere intellegibile l'orizzonte letterario di un determinato momento storico sotto forma di sistema sincronico in riferimento al quale la letteratura che appare contemporanea poteva essere sentita diacronicamente in un rapporto di non-contemporaneità, l'opera come attuale, come alla moda, antiquata, perenne, come in anticipo o in ritardo sul tempo» [Hans Robert Jauss, 1969], p. 65

¹¹

«L'archivio è anzitutto la legge di ciò che può essere detto, il sistema che governa l'apparizione degli enunciati come avvenimenti singoli. [...] è ciò che definisce il modo di attualità dell'enunciato-cosa; è il

grazie ad uno sguardo *scaltrito* dall'aneddoto, in quel sistema simbolico in cui si sedimentano ansie, paure, frustrazioni e progetti e dove ogni atto, compreso quello della scrittura, acquisisce significato.

Le implicazioni *aporetiche* che sono insite nell'uso dell'aneddoto, uso che contraddistingue la *pratica* neostoricista, vengono messe in risalto da Fineman nel suo saggio apparso nel 1989 in cui traccia una storia dell'uso dell'aneddoto da Tucidide in poi: «considerando *la Storia della guerra del Peloponneso* di Tucidide come un testo esemplare con cui illustrare il funzionamento della storia dell'aneddoto e considerando Tucidide come un esempio storicamente importante, perché il primo, di New Historicism» [Joel Fineman, 1989], p. 50, fino ad arrivare alla consegna dell'esperienza vissuta, nella sua capacità di *apertura*, alla scienza empirica «quando la forza dell'aneddoto fu riscritta come esperimento», [ibid.], p. 63. Gallagher nel capitolo inserito nel libro del 2000, e che è dedicato al rapporto dell'aneddoto con la *counterhistory*, riprendendo in parte le argomentazioni di Fineman¹², integrandole con le riflessioni di Barthes sulla narrazione storica, e chiarendo la

*sistema del suo funzionamento. [...] È il sistema generale della formazione e della trasformazione degli enunciati»; questo comporta che «non ci è possibile descrivere il nostro archivio, perché parliamo all'interno delle sue regole, perché è lui che conferisce a ciò che possiamo dire – e a se stesso, oggetto del nostro discorso – i suoi modi di apparizione, le sue forme di esistenza e di coesistenza, il suo sistema di cumulo, di storicità e di sparizione. [...] Esso [il termine *archeologia*] designa il tema generale di una descrizione che interroga il già detto al livello della sua esistenza: della funzione enunciativa che si esercita in lui, della formazione discorsiva a cui appartiene, del sistema generale di archivio da cui dipende. L'archeologia descrive i discorsi come delle pratiche specifiche nell'elemento dell'archivio» [Michel Foucault, 1969], pp. 173-176.*

¹² Il saggio di Fineman è difficilmente riassumibile, in quanto estremamente ricco di riferimenti e di collegamenti tematici. Partendo dalla modellizzazione del racconto storico che Tucidide avrebbe mutuato dalla pratica e dalla procedura di analisi medica di Ippocrate, Fineman, analizza come lo stesso *posizionamento* temporale dello storico (*meta touto*) determini la forma di integrazione tra evento e contesto nella narrazione storica, provocando la forma precipua di integrazione tra fatto (significativo) e contesto: «È qui, dove la logica di evento e contesto stabilito dalla storiografia della storia medica del caso del corpus aforistico di Ippocrate coincide con la logica di evento e contesto come questo è sviluppato da Tucidide, che l'aneddoto, una forma letteraria specifica, è importante, e questo perché, voglio sostenere, l'aneddoto determina il destino di un'integrazione specificamente storiografica di evento e contesto. L'aneddoto [...] come la narrazione di un singolo evento, è la forma letteraria o genere che unicamente si riferisce al reale» [Joel Fineman, 1989], p. 56. L'aneddoto, quindi, è caratterizzabile come *letterario*, ma, d'altra parte: «ci ricorda anche che c'è qualche cosa nell'aneddoto che eccede il suo status letterario, e questo eccesso è precisamente ciò che dà all'aneddoto il suo incisivo, referenziale accesso alla realtà [...] Queste due caratteristiche, perciò, prese insieme [...] ci permettono di considerarlo, data la sua formale, se non reale brevità, come un *historeme*, cioè, come la più piccola unità minima del fatto storiografico» [ibid.], pp. 56-57; naturalmente Fineman fa riferimento al concetto lacaniano di *reale*. Fineman pone la questione di come i tentativi post-hegeliani di introdurre nella filosofia della storia, viziata dalla atemporalità della *teleologia* di una storia che non è *storica*, la *temporalità del tempo*, abbiano capovolto l'impostazione hegeliana, soffermandosi principalmente sull'ultimo Husserl su Heidegger e su Derrida (insistendo con una certa veemenza proprio sull'infondatezza delle critiche che accusano quest'ultimo di ignorare la storia). «In termini formali la mia tesi è la seguente: che l'aneddoto è la forma letteraria che sola *lascia che la storia accada* in virtù del modo in cui esso introduce un'apertura nella teleologica, e perciò atemporale, narrazione dell'inizio, centro, e fine. L'aneddoto produce l'effetto del reale, il verificarsi della contingenza, con lo stabilire un evento come un evento dentro eppure fuori ([del]) il contesto incorniciante della successione storica, i. e, fa così solo nella misura in cui la sua narrazione sia contiene, sia rifranga la narrazione che riporta». A questo punto

propria posizione in parte differente, afferma che «l'aneddoto *indisciplinato* attrasse quelli di noi che volevano ostacolare le Big Stories [Catherine Gallagher, 2000a], p. 51. A questo uso *destruens* dell'aneddoto in quanto *historeme* in grado di scardinare l'*astorica* e teleologica narrazione di stampo hegeliano («gli aneddoti desiderati non compendierebbero, come nel vecchio storicismo, verità epocali, ma viceversa le scardinerebbero») va accompagnato quello *costruens*, perché l'aneddoto può servire anche a realizzare *counterhistories*, e cioè, facendo apparire le crepe ricoperte dalla ricostruzione storica ufficiale, può far cogliere le impronte *of the accidental, suppressed, defeated, uncanny abjected or exotic*. Vi è una dialettica *storica* tra *counterhistory* e *history* che Funkenstein [Amos Funkenstein, 1986], vede proprio alle radici della disciplina storica, quando si concretizza la ribellione contro «le accomodanti, autogiustificanti, ufficiali storie di preti e governanti» [Catherine Gallagher, 2000a], p. 52. Storicamente, poi, una certa autoconsapevolezza, come quella che ha contraddistinto gli anni Sessanta-Settanta, può bloccare questo quasi automatico processo di normalizzazione del *conflittuale*: «ci sono periodi in cui, anche tra gli storici di professione, l'impulso a screditare le vecchie narrazioni e metodologie sembra più forte dell'impulso a sintetizzarne delle nuove, e gli anni sessanta e settanta furono un periodo del genere» [Catherine Gallagher, 2000b], pp. 52-53. In un articolo pubblicato nel 2003, Gossman, riferendosi al lavoro di Fineman, contesta la parzialità della sua interpretazione della funzione dell'aneddoto in quanto ciò che ne scaturisce non sempre è una controstoria in contrapposizione a le *grand récits* o *metahistories*, ma spesso proprio un'epitome di una storia ufficializzata, accettata e riconosciuta come parte fondamentale delle nostre visioni del mondo, della natura umana¹³. Ankersmit contrappone all'uso dell'aneddoto come frammento esplicativo di una narrazione complessiva, le *microstorie*, in grado di far giungere direttamente la *diversità* del passato nella sua conformazione irriducibile ad una funzione di mero episodio il cui significato è sempre consegnato alla ricostruzione *complessiva*.

Fineman sostiene che l'operazione di *bucatura* effettuata dall'aneddoto ha come effetto nella storia totalizzante un'aspirazione ad *aneddottizzarsi* essa stessa, a giungere ad una forma di completezza che le permetta di essere *formalmente piccola*, operazione, questa, che le consentirebbe di porsi come *aneddoto*, senza mai arrivare ad una chiusura definitiva in quanto reinserita in un'altra più larga *circumcising circumscrition* (il riferimento è ancora una volta alla teoria lacaniana).

¹³ «Nonostante io non possa concordare con Fineman che questo è il modo in cui l'aneddoto ha sempre funzionato o deve, per sua stessa natura, funzionare, [questa] è, penso, una buona descrizione di come Stendhal possa aver voluto che funzionasse e di come per parecchi storici moderni, o forse meglio post-moderni, funzioni» [Lionel Gossman, 2003], p. 164.

Per Gallagher e Greenblatt, che pure colgono l'ambiguo uso che se ne può fare, invece, proprio l'intrinseca *eccentricità* dell'aneddoto, la sua posizione fuori dai confini disciplinari, riesce a spingere i *canonical works* in compagnia di *nearly forgotten and unfamiliar existences* e a permettere *the touch of the real* [Catherine Gallagher, 2000a], p. 74, estraniandoci dai nostri pensieri codificati, verso una *zona di contatto*, che è il luogo originario dove la *letterarietà* si configura in *esistenza*. La critica e la storia letteraria, quindi, qui diventano qualche cosa di diverso, ma, soprattutto fanno, e permettono di fare, un'operazione critica completamente diversa, il loro oggetto diventando quindi proprio quel *touch of the real*, che rischia sempre di sfuggire alle forme *canonizzate* della conoscenza storica, ma che potrebbe rianimare la *literature's own dormant counterhistorical life*. Insomma partecipano a quel complesso procedimento di riscrittura della storia, attraverso una combinazione di elementi teoricamente *paradossali* [Stephen J. Greenblatt, 1997b], p. 54, che permettono di superare la diatriba sviluppatasi nella *British left* tra *culturalisti (like Williams and Thompson)* e *antiumanisti (poststructuralist Althusserians)* [Catherine Gallagher, 2000a], p. 65. Se l'aneddoto può in un certo qual modo ricondurci alle impostazioni della ricerca di Geertz, all'utilizzo della *thick description* [ibid.] pp. 20-30, alla complessa relazione tra testo e reale, tra esperienza sociale e riscrittura, *spazzolare la storia contropelo* ci indica un uso più *militante* del discorso storico [Brook Thomas, 1989a; Brook Thomas, 1991a; Brook Thomas, 1991b]: siamo di nuovo, quindi, riportati ad una più terrena e politica riflessione sul ruolo dell'intellettuale che è la caratteristica di gran parte delle critiche rivolte al *New Historicism* che ha comunque, come abbiamo già visto, dovuto difendersi da quelle diametralmente opposte e da quelle della *theory*, la più nota di queste ultime, risalente al 1986 [J. Hillis Miller, 1987]).

Inoltre, riprendendo la questione della forma storiografica che simili resoconti vanno ad assumere, che cosa comporta l'uso di queste pratiche destabilizzanti della nostra conoscenza del passato nel nostro stesso rapporto con la cultura e la *nostra tradizione*? Riconsiderando proprio la funzione della disciplina *storia* nel nostro accomodamento in un presente che dialoga con il passato solo tramite il futuro che quel passato ignorava e che noi *vogliamo* considerare la sua intima verità, come questi riassetamenti del diacronico e del sincronico ci condizionano? Quello che risulta chiaro è che il discorso si è spostato dal livello di definizione della storia come esplicazione di *cause* o esplicazione di *motivazioni*, anche perché, guardando al nostro *bagaglio* culturale, sia l'olismo di Quine sia il concetto foucaultiano di *episteme* sia quello lyotardiano di logocentrismo con annessa critica delle

narrazioni teleologiche, hanno provveduto a frantumare quei confini che lo stesso new historicism, grazie anche alla lezione dell'antropologia geertziana, non vuole aprioristicamente rispettare. Dove, insomma, si sarebbe realmente superata la dicotomia spiegazione-comprensione, se non nei rivolgimenti all'interno degli specifici campi di applicazione? La radicalità delle ricostruzioni storiche di Foucault consiste proprio nel retrocedere al momento del costituirsi di questa dicotomia e la stessa storia delle idee di Lovejoy risulta *filosoficamente* problematica in quanto le *migrazioni* di idee che vuole descrivere avvengono tra discipline poste nei due campi di applicazione e non in una generica episteme coincidente in fondo con quell'altrettanto generico oggetto dell'analisi del costituirsi del *potere* che rimane pur sempre area di competenza dello studioso *umanista* (perché, in Lovejoy, la ricerca di un'idea *unica* ed *unificante* può fungere anche come critica delle impalcature di pensiero che si autogiustificano in maniera più o meno consapevole¹⁴). Il superamento della dicotomia, quindi, avviene perché l'epistemologia, intesa genericamente come teoria della scienza, ha subito inversioni di tendenze che hanno travolto la positivista certezza di una netta separazione tra dati di fatto ed interpretazione, tra verificabilità e coerenza espositiva, tra dimostrazione e tecniche retoriche [Christopher Norris, 2001]. Quanto questo vada posto in diretta relazione con quella diversa percezione della storia che caratterizza il lavoro disciplinare nei dipartimenti accademici è verificabile più con la stessa ricerca storica (con il suo cambiamento dell'oggetto di studio, con i suoi risultati) che con il discorso *sulla* storia. È nei luoghi istituzionali dove si *concretizza* la ricerca storica che il fuoco di interesse si sposta da *the major battles, lines of monarchical succession and honoured heroes and leaders* a *the histories of marriage, religious belief, rural labourers, child labourers, entertainment rituals and customs* [John Brannigan, 1998], p. 35, e queste nuove storie fanno riaffiorare ciò che la *Storia* aveva tenuto *nascosto*, ciò che era stato eliminato dalle narrazioni; la questione che il new historicism pone all'ordine del giorno è: come ciò che l'aneddoto oggi ci può far scorgere è stato tenuto nascosto, con quali meccanismi è stato escluso, come in un certo

¹⁴

A proposito *dell'atomismo dottrinale del progetto di A. O. Lovejoy*, Jonathan Rée, che pone le *storie della filosofia* così come sono state concepite in stretta relazione con lo *storicismo* come canone interpretativo («Il filosofismo e lo storicismo sono vivi e, sembra, invincibili nella storia della filosofia» [Jonathan Rée, 1991], p. 106) sostiene: «La storia della filosofia diventa una sorta di scienza sovrana, che definisce in anticipo le opzioni disponibili al pensiero» [ibid.] p. 108. In fondo le polemiche *relativiste* dei neostoricismi (in senso lato, seguendo le indicazioni di Rorty, sintomo di un pensiero antifondazionalista, storicista e nominalista), nascono anche da un fraintendimento tra *storicità* e *storicismo* e dalla sovrastima di ciò che era parte *dell'ideologia delle discipline professionali*: «in realtà, le ortodossie contro cui si ribellano i Neostoricisti hanno una storia piuttosto breve e particolare» [ibid.], p. 118.

qual modo esso è oggi rivelabile negli stessi prodotti letterari che hanno contribuito a costruire una rete comunicativa da cui era *ufficialmente* escluso, da parte di quali forze questa complessa costruzione è stata attivata? Questa questione, è palese, ridefinisce i confini dei campi di studio e di applicazione e necessita di concetti *nuovi* e *nuove* key words che ridisegnino ciò che noi consideriamo gli ambiti politici, letterari, economici, sociali.

2. Gli oggetti delle descrizioni

«Gli appelli polemici (“always to historicize”) sono maggiormente necessari quando c’è una tendenza generale a fare l’opposto» [Brook Thomas, 1991a]. Quello che Thomas vuol dire è che una lapalissiana affermazione come: *il significato di un’opera non andrebbe mai considerato fuori dalla sua concreta situazione storica*, questo luogo comune, posto ad introduzione di qualsiasi antologia letteraria, sarebbe accolto con sufficienza ed assoluta indifferenza da parte di chiunque, se non fosse che, una volta specificato da chi e *quando* questa affermazione viene fatta, non ci accorgessimo *contro chi e che cosa* viene programmaticamente avanzata. Allora i singoli elementi della frase vengono riassorbiti in un procedimento analitico e definitorio che parte da un chiasmo¹⁵ (*the text is historical; and history is textual*) [Louis A. Montrose, 1989] [Louis A. Montrose, 1992] in cui è leggibile la storia di un’influenza nel campo culturale americano di teorie e modi di affrontare il testo letterario e cioè le *deviazioni* generate da Foucault, Derrida, Barthes, Lyotard, dal *decostruzionismo*, dal marxismo althusseriano, ma anche dal femminismo, dal policentrismo a base etnografica, dal retaggio *movimentista* degli intellettuali formatisi durante la stagione degli

¹⁵

Riportiamo integralmente il brano da cui è tratto il chiasmo che è stato, e verrà, citato in tutti i capitoli e che viene ritenuta (per quanto non completamente esplicitato, grazie proprio all’ambiguità dell’aggettivo *testuale*) la cifra della pratica neo-storicista: «L’orientamento storico del post-strutturalismo che sta ora emergendo negli studi letterari può essere definito chasticamente come un interesse scambievolmente per la storicità dei testi e la testualità della storia. Parlando di storicità dei testi intendo suggerire la specificità culturale e il radicamento nella storia di tutte le modalità di scrittura, non soltanto i testi studiati dai critici ma anche i testi di cui ci serviamo per studiarli. Parlando di testualità della storia intendo sottolineare in primo luogo che ci è precluso l’accesso ad un passato caratterizzato da pienezza e da autenticità, ovvero l’accesso a una esistenza materiale vissuta che non sia mediata dalle superstiti tracce testuali della società in questione; si tratta di tracce la cui permanenza non possiamo presupporre sia semplicemente casuale, ma al contrario dobbiamo presumere sia almeno legata a complessi e delicati processi sociali di preservazione e di obliterazione. In secondo luogo, intendo dire che quelle tracce sono esse stesse soggette a successive mediazioni testuali nel momento in cui vengono interpretate come documenti, su cui a loro volta gli storici fondano i propri testi chiamati ‘storie’. Come ha efficacemente ricordato Hayden White, tali storie testuali costruiscono necessariamente ma sempre in modo incompleto e attraverso il filtro delle loro forme narrative e retoriche, la ‘Storia’ a cui offrono l’accesso» [Louis A. Montrose, 1989], p114

anni sessanta [Donatella Izzo, 1996], [Catherine Gallagher, 1989]; ed inoltre dall'antropologia di Geertz, dal *tropologismo* di White, per lungo tempo discostati sia dalla tradizione filosofica statunitense (e Rorty ci ha spiegato perché, secondo lui, tutto andrebbe riportato ad una distinzione che più che con criteri geografico-metodologici si spiega con i *propositi* di due autori: Kant ed Hegel, da cui discendono due stili diversi di fare filosofia [Richard Rorty, 1982]) sia dalle procedure critiche in uso nei dipartimenti di discipline storico-letterarie. Il New Historicism sembra destinato ad essere sottoposto ad un fuoco incrociato da cui è impossibile ripararsi accovacciandosi in un comodo rifugio metodologico che possa garantire una posizione stabile e di attacco rispetto al *new criticism* e all'*old historicism*. Perché i vari new historicisms che da questa esperienza critica emergono, sono segnati dalle pericolose aperture che la stagione decostruzionista ha imposto loro e che essi non possono monocraticamente richiudere, dato che la loro è anche una contrapposizione alla *teoria*, che potrebbe concretizzarsi con un'adesione al programma *against theory* [W. J. Thomas Mitchell, 1985] (e il riferimento è alla *critical theory*, alla *literary theory*, insomma alla stagione del dibattito sviluppatosi in seguito alle influenze della cultura francese, ma anche alle speculazioni più rigorosamente marxiste [Louis A. Montrose, 1989] [Louis A. Montrose, 1996]) connotata anche in senso neo-pragmatista. L'influenza della critica foucaultiana del soggetto, sia inteso come elemento ultimo della dimensione gnoseologica-epistemologica che come individuo su cui si fonda, fondandolo, la legittimità del *politico*, trascina la critica di Greenblatt lontano da una soddisfacente definizione del termine *historicism*, inducendolo, in un secondo momento, a prediligere l'espressione *cultural poetics*, il cui riferimento significativo è l'opera e la ricerca antropologica di Geertz e la tecnica di analisi quella della *thick description*, che, a sua volta l'antropologo ha mutuato, come abbiamo visto, da Ryle. Questo discorso su negoziazioni, scambi, poteri che si incrociano per risolversi in un *Potere* onnipervasivo in cui tutte le relazioni sono più o meno paritetiche, può farci scorgere le affinità tra l'aneddoto neo-storicista e la tucididea nascita della ricostruzione storica, può, però, anche essere banalmente ricondotta alla meno complicata, più diretta e più accettata affermazione shakespeariana in *Come vi piace* "*All the world is a stage*". Il rapporto tra teatralità del potere e potere della teatralità nel Rinascimento era già stato affrontato ed approfondito dagli *storici studi* di Orgel e Tillyard [Stephen Orgel, 1975], [Eustace Mandeville Wetenhall Tillyard, 1963]. Greenblatt *storicizza* la *poetica* del potere elisabettiano collegandola alla costruzione della legittimità attraverso una *poetica* del teatro da cui è inscindibile. *Quel* tipo di potere è intimamente legato alla sua visibilità,

al suo essere sul palcoscenico, in quanto creato dagli sguardi degli spettatori ai quali è però negato l'accesso a quello stesso palcoscenico. L'invisibilità del potere, il *panopticon* che sorveglia gli *individui* ha, invece, come *forma estetica più adeguata*, il romanzo realista. Infatti: «Il modello non è, come nel romanzo del diciannovesimo secolo, il lettore individuale che si ritira dalla vita pubblica degli affari nella *privacy* del focolare, ma la folla che si riunisce in un luogo pubblico per assistere ad una rappresentazione teatrale» [Stephen J. Greenblatt, 1988a], p. 86. Per Greenblatt sono i nostri *paradigmi* a consentirci di interpretare come insostenibili e dirompenti le contraddizioni di un potere che *ipocritamente* fa di se stesso una rappresentazione teatrale e che giustifica il suo uso dell'inganno e della menzogna e di ritenerle, pertanto, *elementi di sovversione*. «Nell'ambito di questa messinscena teatrale è significativa l'insistenza sui paradossi, le ambiguità e le tensioni insite nel potere, eppure questa apparente produzione di elementi sovversivi costituisce [...] la condizione stessa dell'esercizio del potere. Va detto anche che tale condizione non rappresenta una necessità teorica insita nel potere della finzione teatrale in generale, bensì un fenomeno storico, un particolare modo di operare di una specifica cultura. [...] Noi oggi siamo liberi di individuare e rendere omaggio ai dubbi stimolati dal dramma soltanto perché non ci minacciano più. La sovversione esiste, una sovversione senza limiti, ma non per noi» [Stephen J. Greenblatt, 1988b], pp. 51-52. Su questo riferimento a Kafka e sull'*inesistenza* di una reale sovversione *per noi* (ciò che facciamo *noi* oggi è il gioco del contenimento, un giorno, forse, ma non per *noi*, diverrà un elemento *sovversivo*) si sono appuntate, costantemente, le critiche *leftist*. È questo forse il punto più controverso ed ambiguo dello *storicismo* di Greenblatt, che non a caso viene generalmente corretto con riferimenti a Benjamin, e rispetto al quale, come abbiamo già visto, nell'introduzione di *Shakeseperean negotiations*, lo stesso Greenblatt è costretto a tornare. Dollimore, che tende a ricostruire, da *cultural materialist*, un legame più intimo con la teoria marxista spiega così il concetto: «niente può essere intrinsecamente o essenzialmente sovversivo, nel senso che prima dell'evento la sovversione possa essere più che potenziale. In altre parole, essa non può essere garantita a priori, indipendentemente dall'articolazione, dal contesto e dalla ricezione. Allo stesso modo, il semplice pensare ad un'idea sovversiva non è ciò che la rende sovversiva» [Jonathan Dollimore, 1985], p. 177. Va aggiunto che il riferimento all'idea di *redenzione* (che è soprattutto un riferimento alle riflessioni sulla storia come processo umano della scuola francofortese) come alternativa alla insostenibile idea-modello di *progresso*, è abbastanza comune in chi affronta criticamente la questione *storicista* senza voler rinunciare ad una possibilità di

intervento nel *presente* dato; come sostiene Hamilton «mentre sembra che siamo in grado di esaminare criticamente l'idea di progresso, ancora non possiamo fare a meno di un'idea di *redenzione*. Le sue sfumature teologiche, senza dubbio imbarazzanti per i teorici critici, appartengono ad un linguaggio che sono obbligati ad usare» [Paul Hamilton, 1996], p. 5.

Ma, si chiede Thomas [Brook Thomas, 1991a], pp. 9-10, che pur vede il movimento sempre in procinto di ricadere nell'organicismo da cui si vuole emancipare, in che cosa si distingue la pratica *new historicist* da quella utilizzata da Spitzer per cogliere l'intertestualità di una cultura, che non è quindi invenzione post-strutturalista, fuori dallo steccato disciplinare? Dalla figura retorica utilizzata da Spitzer, la sineddoche, che rimanda ad un organicismo lontano dalla percezione della realtà complessa dei nuovi storicisti e ad un rapporto privilegiato che in questo organicismo viene attribuito alla letteratura in quanto espressione più fedele dell'*anima di una nazione*. L'utilizzo di una *parte*, di una disciplina, di una forma espressiva, per il *tutto* è proprio ciò che risulta il nocciolo problematico su cui insistono le chiarificazioni teorico-metodologiche proposte da Greenblatt nei suoi saggi; è proprio da questa consapevolezza che affiorano come necessarie alcune categorie interpretative come quella di negoziazione, quella di circolazione, quella di energia sociale, su cui si è appuntata l'attenzione dei critici e degli stessi *nuovi storicisti* che non a caso prediligono la figura retorica del chiasmo, produttore di slittamenti differenziali nella semantica di un termine, ma anche capace di descrivere processi non definibili in un rapporto di causalità unidirezionale come nel caso della *circolazione di energia sociale*: «Questa complessa circolazione tra la dimensione sociale di una strategia estetica e la dimensione estetica di una strategia sociale»¹⁶ [Stephen J. Greenblatt, 1988c], p. 147. Inoltre è proprio la consapevolezza dell'ineluttabilità del confronto con coppie oppostive o complementari come struttura-sovrastuttura, testo-contesto, società stratificata-cultura, che determina la fondamentale acquisizione della tecnica *geertziana* con il suo concentrarsi su una *local knowledge*, con

¹⁶ «Il chiasmo è la figura perfetta per esprimere il concetto di Greenblatt di un'economia mimetica, dal momento in cui la sua struttura bilanciata mima la stessa circolazione che egli descrive» [Brook Thomas, 1991a], p. 184, ricordando però che «ma [...] i new historicists hanno una tendenza ad adoperare tali formulazioni chiasmatiche come una forma di sineddoche, permettendo loro di parlare per l'intero campo delle pratiche sociali» e «usare l'«estetico» troppo generalmente, è rischiare di ottenere che l'estetico diventi la colla che tiene insieme la rete delle pratiche di una cultura ». Greenblatt, cioè, tenderebbe a schiacciare tutto il *fictional* (come p. es. i sermoni) nell'estetico e renderlo perciò l'elemento comune di tutte le pratiche sociali e comunicative: «identificare le rappresentazioni *fictional* con l'estetico è porre la precedente esistenza di una sfera socialmente definita che il new historicism, giustamente, si affanna a mostrare cominciare a prendere forma nel Rinascimento. [...] In altre parole, trovare che le rappresentazioni *fictional* rafforzano la pratica sociale di Latimer, non è necessariamente identificare una dimensione estetica o letteraria. Infatti è probabilmente più sicuro dire che illustra come quasi tutte le pratiche sociali comportino costrutti *fictional*» [ibid.], pp. 193-196.

tutti i rischi, anche ideologici che questo comporta [Vincent P. Pecora, 1989]. Foucault e Geertz risultano quindi i punti di riferimento teorici e metodologici di una teoria che non vuole essere teoria e che spesso a detta di Franci dimentica proprio i suoi debiti più consistenti verso una filosofia della storia che la legittima [Vita Fortunati e Giovanna Franci, 1995]; la lezione foucaultiana è leggibile nell'aporia subversion-containment filtrata anche dall'influenza del concetto di *double bind* proprio della critica post-strutturalista e quella Geertziana che si inserisce in un'intertestualità dove ogni fatto va incluso in un tutto simbolico che lo rende atto comunicativo e dove ogni atto comunicativo produce fatti, e insieme producono una cultura da scandagliare con gli strumenti tipici della *thick description*. Barbara Gastaldello nella sua introduzione al numero monografico della rivista *L'asino d'oro* dedicato al *new historicism* inquadra attentamente la novità della tendenza storicista nell'ambito degli studi letterari anglo-americani, riproponendo la distanza dalla tradizione storicista *europea* e soprattutto italiana dove la *storia* non è mai stata seriamente minacciata da nessuna semiotica, da nessuna impostazione teorica di segno strutturalista, o genericamente formalista e la percezione della complessità dell'analisi del testo è stata sempre coniugata con un'attenzione al contesto storico sia nella critica di stampo marxista che in quella idealista o in quella più moderna e, per definizione, *astorica* [Barbara Gastaldello, 1993]. Accorpendo diverse esperienze in una unica tendenza si fa luce sulle affinità tra il *new historicism*, il *cultural materialism* (geograficamente circoscritto alla Gran Bretagna) e la *cultural history* di Belsey: in questo caso risulta evidente la valenza caratterizzante del termine *historicism* proprio in ambiti dove meno forte è stata l'influenza dello storicismo inteso in tutte le sue varie accezioni; distinguendole e definendole (e la sintesi in questo caso resta quella effettuata da Montrose: la differenza ha a che fare principalmente con l'uso che si fa del passato [Louis A. Montrose, 1986; Louis A. Montrose, 1992]) è l'aggettivo *new* ad assumere un significato polemico ed ironico, comprensibile se inserito in una tradizione di critica letteraria (quella statunitense) dove il *new criticism* aveva per lungo tempo dominato nelle accademie, grazie anche ad un compromesso istituzionale con il *vecchio* storicismo letterario, imponendo il suo canone interpretativo. Quindi, ribadiamo, *new* determina la propria posizione in contrapposizione ad un vecchio *storicismo* (deterministico, teleologico e poco incline alla sincronicità metodologica resa possibile dall'approccio *aneddotico*) mentre *historicism* tende a caratterizzare l'oggetto dello studio ridefinendolo non solo nelle sue relazioni con il *contesto*, ma anche nella sua conformazione di *testo letterario* che si costituisce in quanto tale all'interno dei confini stabiliti dalla struttura comunicativa, dall'*episteme*, di una società *storicamente* data e che, nel contempo, quei confini

contribuisce a definire. Il riferimento a White risulta d'obbligo proprio in questa riproposizione di una storia non garantita da nessuna narrazione *oggettiva* e che ricomponi gli elementi differenzianti dalla *fictio* [Brian Rosenberg, 1989]¹⁷, così come Lyotard, con la sua constatazione di una condizione *post-moderna* (*what is in dispute is whether history has a meaning as "History"* [Robert J. C. Young, 1990], p. 22) in cui le società non possono più arrogarsi alcuna legittimazione *raccontata* attraverso un evolversi diacronico il cui senso è tutto dato in se stesso, è colui che, in un certo qual modo, detta l'ambito problematico in cui inserire la propria analisi storica. Ritornando al saggio chiarificatore apparso sull'antologia del 1989, in cui Greenblatt fa i conti anche con la fortuna accademica del *new historicism* [Stephen J. Greenblatt, 1989], quello che si palesa è che, se la critica decostruzionista ha complicato il riferimento al testo proprio estendone la nozione e perciò, di fatto, azzerandone la unicità significativa, frustrando così ogni pretesa unidirezionalità testo letterario-realtà, il risultato diviene un punto di partenza, in quanto è stata scardinata ogni certezza positivista riguardo al non-letterario, terreno di ricerca dello storico. Ogni testo, divenuto succube del procedimento di riferimento impossibile e perciò infinito, condivide con il letterario la precarietà dei confini in cui esso è situato e che lo determinano tipologicamente; proprio questo processo di definizione dei confini all'interno di una cultura, con la connessa *indecidibilità* che accomuna il testo non-letterario al testo letterario, diventa il campo in cui inserire la propria analisi della produzione letteraria. Oltre ad una terminologia che tradisce una collocazione temporale in un ambiente che ha risentito profondamente dell'influenza derridiana, i riferimenti a Barthes, e soprattutto a Foucault, sono sin troppo evidenti, così come è evidente la ragione dell'attenzione di Greenblatt verso il Rinascimento, periodo in cui si manifesta questo processo di interscambio, perché «dal sedicesimo secolo, quando per la prima volta si cominciarono ad avvertire gli effetti dell'organizzazione di società per azioni sull'arte, ad oggi, il capitalismo ha prodotto una potente e funzionante oscillazione tra la costituzione di distinti domini discorsivi e il collasso di questi domini l'uno nell'altro» [ibid.], p. 8. Sempre a proposito del Rinascimento e della sua importanza nella ridefinizione dello stesso oggetto della

17

Il saggio propone una correlazione tra il modo di ricostruzione storica del *new historicism* e quello del *romanzo storico* così come era stato definito e connotato da Lukács. In particolar modo Rosenberg si riferisce a Carlyle e a George Eliot: «invece di incoraggiare lo studio del passato, i romanzieri si poterono permettere di farvi entrare qualcuno, e di farglielo vedere dalla prospettiva di coloro per i quali esso era il presente. [...] Quando i neostorici ammettono che stanno modellando soggettivamente il passato e rifiutano il modello progressivo, scientifico della loro disciplina "di cui la vecchia storia era così orgogliosa", essi stanno accettando le condizioni dei romanzieri, le cui opere sono sempre in competizione ma non possono mai soppiantarsi l'una con l'altra» [ibid.], p. 54.

ricerca, Greenblatt, a proposito dell'insorgere del concetto di self-fashioning nella *formazione* dell'intellettuale, dice: «ci sono periodi in cui la relazione tra intellettuali e potere è ridefinita, in cui le vecchie forme sono decomposte e nuove forme sono ancora da svilupparsi. Il Rinascimento è uno di questi periodi: allorché gli intellettuali si distaccarono dalla Chiesa in un indipendente status laico, essi dovettero riconscepire la loro relazione con il potere e in particolar modo con il crescente potere delle corti reali» [Stephen J. Greenblatt, 1984c], p. 36. Howard *storicizza*, se così si può dire, l'interesse verso il Rinascimento che caratterizza una generazione di intellettuali che si appropria di esso in maniera diversa dalla generazione di Burckhardt, proiettando la propria immagine: «Insomma io direi che il Rinascimento, visto come l'ultimo rifugio dell'uomo preindustriale, è molto interessante per gli studiosi dell'era postindustriale, perché questi studiosi intendono il periodo in termini che riflettono il loro senso di entusiasmo e di paura di vivere dentro una frattura della storia, quando i paradigmi che strutturavano il passato sembravano superficiali e i nuovi paradigmi incerti» [Jean E. Howard, 1986], p. 184.

Insomma se il decostruzionismo, riportando il testo fuori da quella posizione derivata a cui l'aveva condannato la metafisica del primato della parola nella cultura occidentale, aveva negato legittimità a quello spostamento in secondo piano della scrittura e della testualità effettuato dall'ermeneutica di origine prevalentemente storicista [Maurizio Ferraris, ©1986], il *new historicism* ritornando al momento della produzione del testo letterario nella società, lo coglie non come manifestazione di un universo che lo produce come sua espressione, ma come un agente del senso sociale e dei discorsi legittimanti (e legittimati da) la circolazione di *energia sociale*. «L'attenzione del nuovo storicismo si rivolge dunque a momenti storici specifici, e all'interno di questi indaga i modi in cui i testi letterari e i discorsi culturali entrano in relazioni complesse di riflessione e costruzione del sociale. [...] Strategia prima del nuovo storicismo è quella di ipotizzare un territorio unico, nel quale far confluire materiali culturali di varia natura e destinazione» [Barbara Gastaldello, 1993], p. 8. Thomas, nel già citato saggio comparso sempre sull'antologia del 1989, pone la differenza tra *old* e *new historicism* nell'essere l'ultimo relato strettamente (e non solo per motivi cronologici) al decostruzionismo così come si era sviluppato negli Stati Uniti e per chiarire questa relazione si esprime, a sua volta, con un chiasmo «la natura contraddittoria della nostra presente situazione può essere evidenziata con il far giocare l'una contro l'altra le etichette "new historicism" e "postmodernism". Una promette di rendere il passato nuovo, laddove l'altra annuncia che abbiamo superato *the new*» [Brook Thomas, 1989b], p. 199. Allora,

per comprendere il discorso che instaura il *new historicism*, bisogna prendere in considerazione quella svolta nel lavoro critico che rende possibile l'andare oltre la cultura del sospetto e superare il retaggio logocentrico presente in un'ermeneutica dove «non si interpretano tanto i testi, quanto piuttosto l'universo psicologico e storico che li ha prodotti, di cui essi sono il precipitato» [Maurizio Ferraris, ©1986], p. 49, da Rorty definita, in maniera comprensiva, testualismo. Il *new historicism* viene dopo questa stagione e questo dà ragione delle tecniche espositive utilizzate dalle varie componenti del *movimento*, dando una certa aria di familiarità a quel trasferimento del fuoco sulle periferie degli oggetti artistici effettuato anche da quelle componenti più polemiche con il *nichilismo* decostruzionista (è il caso, come abbiamo visto, del *ricostruzionismo* di origine etnica o femminista, che tenta, attraverso l'operazione critica contro un canone, di stabilire l'*emergence* di identità autonome dai rapporti di potere dominanti e quindi di fornire nuove e diverse *storie*). Per quanto riguarda la percezione della storicità, invece, il *new historicism*, grazie proprio a quell'aggettivo, resterebbe legato ad una visione *eccezionalista*, caratteristica della riflessione americana sull'emergenza del nuovo, riflessione che caratterizzerebbe l'autodefinizione culturale della tradizione liberale americana che si chiama fuori, con il suo *progressivismo* pragmatista, dalle implicazioni conservatrici e nazionaliste dello storicismo europeo. Insomma se la critica di De Man al logocentrismo e il suo supposto nichilismo sono una reazione alla crisi di un mondo storicizzato (e storicizzato in questo senso sta per produttore di un *nuovo* già tutto iscritto nel suo logocentrismo) il *nuovo* che il pragmatismo aveva posto come suo programma, altro non era che la traduzione spazio-temporale di quella processualità storica che Nietzsche (vero *father* del poststrutturalismo) aveva messo in crisi con la sua critica al *sensu moderno* della temporalità e al suo status di sguardo *privilegiato*. Il *new historicism*, va ribadito, si caratterizza come *nuovo* non solo perché si appropria delle tematiche che avevano contrapposto il post-strutturalismo (il termine, in questo caso, si rende necessario per ragioni di sintesi e di inquadramento del dibattito) al vecchio storicismo, ma proprio per la consapevolezza con cui, pur rinunciando ad ogni privilegio garantito dallo sguardo *moderno*, si colloca *istituzionalmente* in un luogo storico in cui *nuove storie*, nuove ricostruzioni sono state scritte o attendono di essere scritte: il femminismo, il post-colonialismo si autoaffermono scrivendo altre storie e riraccontando le proprie identità. Per Thomas, però, il debito, non solo metodologico, contratto con il decostruzionismo, non può mitigare questa profonda differenza che vede il *new historicism* operante in una tradizione pragmatista e *progressive*, tradizione che aveva anticipato, nella sua crisi relativista, le

riflessioni contemporanee sull'oggetto della storia. Quella tradizione aveva concepito la possibilità del nuovo, di quel *nuovo*, retaggio della modernità così come viene descritta da Blumenberg (il nuovo è possibile, e questo determina l'attesa della meraviglia contro il mondo chiuso dell'antichità), concretizzarsi nella palingenesi della democrazia *progressive* del *nuovo* mondo, libero dai retaggi e dai peccati del vecchio mondo, emancipato dalla *vecchia* storia europea e nel contempo punto di approdo di essa: la sua crisi relativista, il suo perdere la sicurezza proveniente dalla convinzione che l'ancoraggio della storia al *vero* e al *fatto* fosse possibile, ne aveva inficiato anche la produttività politica implicita nel suo ottimismo progressista. Insomma paradossalmente la famigerata *America's escape from history* non significa *escape from historicism* proprio perché *l'eccezionalismo* americano è la riproposizione, e per certi versi la concretizzazione, della fede nella possibilità che *la storia possa essere resa nuova* e quindi di quella concezione della temporalità *precondizione per il sorgere dello storicismo* [Brook Thomas, 1991a]¹⁸. Per questo

¹⁸

Thomas sviluppa questa sua tesi, che metteremo in seguito a confronto con le teorie *narrativiste* di Ankersmit, nel saggio inserito nella raccolta del 1989, *saggio* ripreso ed ulteriormente sviluppato in questo libro del 1991. L'interdisciplinarietà di Thomas, in questo caso, si esplica al campo della critica letteraria e della storia giuridica statunitense. Nel capitolo *Uses and abuses of a pragmatic past* del libro, Thomas ricostruisce le interconnessioni tra *l'eccezionalismo* storicista americano e l'antiidealismo e realismo giuridico fortemente radicato in una *fede* progressista di matrice pragmatista (il *cash value* delle verità del James antirazionalista e le *utilizzabili* conoscenze storiche di Dewey) il cui approdo naturale è la radicalizzazione del *modern sense of temporality*, [ibid.], p. 88. L'introduzione del concetto di esperienza (contrapposta alla legge razionalmente e formalmente perfetta, logicamente completa) nel campo degli studi giuridici si coniuga, quindi, con la confutazione della *correspondence theory of truth* ed è alla base del pluralismo, scevro da ogni indebito ossequio ad una tradizione *storicamente* data, che caratterizza quella società che ha attuato, anche grazie ad un dislocamento, la possibilità del *new*. Negli studi storici questo comporta un'attenzione verso quei settori disciplinari che permettono un'osservazione della realtà sociale così come si presenta con il suo carico di esperienze contraddittorie e, quindi, conduce ad una accentuata professionalizzazione che traduce il principio di *tecnicizzazione*, l'affidarsi agli esperti, della politica nel suo mandato di *problems solving*, di ingegneria sociale: «la New History servirebbe come sintesi di varie discipline allo scopo di arrivare ad una spiegazione scientifica di come il presente è sorto», [ibid.], p. 93. Nel campo giuridico, però, si sviluppa una critica a quel principio di *objective causation* (con una differenziazione tra *proximate* e *remote* causa, basata, secondo il giurista Green, su due metafore) che introduce il principio della rete degli antecedenti che, insieme producono quegli effetti che sarebbe indebito attribuire ad una sola causa, *avvenimento* arbitrariamente estrapolato dalla *web* degli antecedenti. Nel campo storico questo determina una posizione imbarazzante per lo studioso che tenta di spiegare le cause, inducendo Beard, da Thomas seguito nell'evoluzione delle sue riflessioni, a concepire una *storia senza cause*, anticipazione a tutti gli effetti della pratica della *thick description*. D'altra parte lo stesso attraversamento dei *boundaries* effettuato dai *new historicists* sarebbe stato anticipato dalla *native tradition* degli storici americani, come p. es. Robinson, vittime, così come i loro successori, delle critiche mosse dai settori più tradizionalmente *disciplinati*. Inoltre, a che cosa si appellerebbe quell'*ideological criticism* dell'*american way of life*, dell'ideologia americana, se non ad un'*ideal notion of America as a reference point*, come nota Sacvan Bercovitch? I legami tra le nuove tendenze critiche americane e il vecchio *eccezionalismo* sarebbero, secondo Thomas, più che evidenti, una volta che siano state inquadrate *storicamente* le influenze della cultura europea su quella americana. «Un modo differente di confermare l'ideologia Americana è sostenere di stare proponendo un nuovo tipo di *critica culturale* attingendo al pensiero continentale mentre inconsapevolmente si rimane all'interno di una tradizione indigena. E questo, sosterrei, è precisamente ciò che molti *new historicists* hanno fatto, poiché molte "innovazioni" poststrutturaliste sono, a dire il vero, di fatto parte di una tradizione indigena. [...] Se il poststrutturalismo offre qualcosa di "nuovo" per gli storici attuali,

non è il richiamo [al fatto] che noi costantemente riscriviamo il passato» [ibid.], pp. 96-97. L'ottimismo progressista degli storici *alla Holmes* nel *new pragmatism* dell'*Against theory* di Fish si ripropone in una certa misura con la *sameness of new*, poiché questa opposizione antifondazionalista, come nella teologia di Ranke, legittima laicemente il presente in quanto giustificata sostituzione del vecchio, reintegrando quindi il principio di progresso nella temporalità ridefinita storicamente. La mancanza di un punto di vista esterno alla contingenza, un occhio di Dio al cospetto del quale tutte le epoche sono uguali, assolutizza, in quanto più idoneo *now*, il nostro punto di vista *contingente*. In fondo l'antirazionalismo di James aveva reintegrato la ragione, la *sua ragione utile*, come base giustificativa e dinamica di un processo che nella comunità dialogante e sperimentatrice del valore di verità aveva il suo punto di forza: il discorso riguardo alla natura *costruttivista* della storia non inficia il dialogo interno alla comunità scientifica degli storici tendente ad un accordo sugli standards su ciò che significa verificare affermazioni a proposito del passato, casomai riguarda la metastori: «Questo argomento serve a ricordarci che non risolviamo il problema della natura *costruita* della conoscenza storica semplicemente con l'essere consapevoli di essa. [...] Concordando con i *pragmatic* attacchi al razionalismo e alla teoria della corrispondenza della verità, i neopragmatisti che aderiscono all'argomentazione dell'*Against theory*», continuano a garantire autorevolezza alle comunità competenti. La conoscenza, per loro, è prodotta all'interno di un insieme di vincoli istituzionali e disciplinari. Influenzati, comunque, non solo dall'analisi foucaultiana di una tale conoscenza disciplinare, ma anche dagli eventi storici, essi non condividono più la fede di Peirce nella natura disinteressata di questa conoscenza» [ibid.], p. 99. Proprio questa *crisi* che va ad incidere su quello stesso valore di verità, verità che per essere tale va verificata come utile, per cui l'interesse che risulta garantito, date queste premesse, non coincide più con un utile *collettivo*, ma sempre con gli interessi di una particolare comunità, rende il neo-pragmatismo inidoneo a cogliere il problema di fondo che la *storia* pone. In fondo lo stesso Fish [Stanley Fish, 1989] si appella ad un *always* («ma la novità – sempre un possibile risultato – non sarà un nuovo *metodologico* – [...] ma soltanto un altro movimento nella pratica della storia come è sempre stato fatto») che negherebbe ogni possibilità a un *new* storicismo assolutizzando una nozione di comunità scientifica e di società pluralistica che è a sua volta prodotto storico, perpetuando così la *tradizione di quelli che vorrebbero sussumere la storia sotto un logos* [ibid.], p. 103. Se quindi la *memoria*, così come viene codificata in storia nel pragmatismo, non ci offre un utilizzo del passato che possa contrapporsi alla nietzscheana critica della storia nella versione post-strutturalista di De Man, il Neo-pragmatismo si dimostra incapace di dar conto di cambiamenti che non si riferiscano unicamente ad una visione lineare del processo temporale, ineluttabilmente destinato a essere definito autotrasformativo senza alcuno spazio per le differenze che al suo interno si palesano con le sofferenze, le esclusioni, le lotte. Il richiamo a Benjamin, via Nietzsche e soprattutto via il Nietzsche *padre* del post-strutturalismo, è evidente. Il post-strutturalismo contesta proprio la verificabilità di quelle *true ideas* che James faceva confrontare con una realtà in fieri, proiettata verso un futuro e che in questo futuro costituirebbe se stessa e i suoi stessi criteri: la lezione di Nietzsche di un'azione che si fonda non sulla memoria ma sull'oblio, non sulla scia di una storia ma sul vuoto che un attivo rifiuto del suo peso crea, non sulle potenzialità aperte da un tempo lineare ma contro una storia *generata da atti di repressione* [ibid.], p. 106, è ripresa da De Man in un raffronto tipicamente bloccato in un'indecibilità tra *memoria* (storia) e *azione* (che lo storico tende a porre come il *new*, la creazione del moderno con un salto fuori da ciò che è stato, punto di inizio: «*la riconciliazione della memoria e dell'azione è il grande sogno di tutti gli storici. Attraverso uno studio rigoroso del passato, lo storico spera di contribuire ad un nuovo futuro*» [Paul De Man, 1971]). Una *new history* allora non sarebbe un recupero del senso ed una nuova costruzione che chiarisca processi e implicazioni, bensì solo un modo in cui, aporeticamente *nel sogno di tutti gli storici*, la rottura, il confermarsi dell'eterno ritorno dell'uguale, *verrebbe inghiottita dal e reintegrata in un processo storico regressivo* perché modernità e storia «sembrano condannate ad essere concatenate in un'autodistruttiva unione che minaccia la sopravvivenza di entrambe» [ibid.]. La storia reprime *the play of chance*, riduce a racconto lineare le rotture compiute nel campo degli atti e, da questo punto di vista, rende possibile il *moderno*, che si autoproclama fuori da quello che lo precede, ma che può ciò solo costituendosi ed articolandosi in dipendenza della storia. Solo una storia che non permetta lo schiacciamento delle possibilità, delle accidentalità in un racconto unico ed omogeneo potrebbe sfuggire alla rovina in cui la trascinerrebbe *un tempo progressivo e lineare*; ma questa storia dovrebbe, come suggerisce Derrida, essere a sua volta resa con narrazioni a loro volta soggette al *play of chance*. Traducendo questa *centralità* dell'accidentale in *punti di vista* che si affacciano nella dinamica del recupero del passato, l'adesione alla procedura di Benjamin permette un diverso senso di *new* applicato alla storia, riattraversando il passato non con lo sguardo del vincitore, ma con la consapevolezza che ogni *redenzione* è sì spaccatura di una cronologia, ma che, se assunta come punto di approdo definitivo, comporta altre *repressioni* ed *esclusioni*; in questo la mentalità post-moderna può integrare la vendetta dei morti con una consapevolezza del mutamento dei *punti di vista* che inibirebbe ogni ulteriore totalizzazione. È proprio, *politicamente*, la constatazione di come l'ipostatizzazione storica

Thomas si dichiara scettico rispetto a qualsiasi uso *politico* di esso, privilegiando l'uso di altre categorie storiche (come quella di Benjamin) che non approderebbero a quell'*eccezionalismo* che comunque si collega alla percezione *moderna* della storicità. Ma che la storia sia *testuale* non significa solo che *le azioni umane e le istituzioni e le relazioni* non sono solo *hard facts* da contrapporre ai prodotti del linguaggio poiché esse stesse *rappresentazioni simboliche* [Brook Thomas, 1991a], p. 7, ma anche che la storia nasce in quanto racconto di sé che la società produce (e lo fa *producendo testi di storia*), momento essenziale dell'autoconsapevolezza dello spirito oggettivo hegeliano, categoria fondamentale della conoscenza nel pensiero storicista, organizzazione retorica della

dell'accidentale, intesa come traduzione del nietzscheano rifiuto della storia, compiuto dalla cultura post-strutturalista, o, genericamente, dal post-moderno inteso come atteggiamento interpretativo, inibisce proprio le istanze di emancipazione di quei settori finora esclusi dalle grandi narrazioni, ad indurre Thomas ad una rielaborazione della *redenzione* dei morti che sfugga sia ai rischi di una nuova percezione di un *futuro* conclusivo (realismo socialista) sia a quelli di una complicata e raffinata accettazione di uno status quo definito e legittimato proprio da un'ideologizzazione della casualità. Sardonicamente Thomas aveva già notato come la cultura europea nel momento della propria autodescrizione *decostruttiva* aveva sancito l'impossibilità di scrivere nuove storie proprio quando altre culture rivendicavano il diritto di scrivere le proprie (e questo è argomento di discussione particolarmente *attuale* negli Stati Uniti); ora coglie la portata inconsapevolmente *ideologica* di una posizione che contro altre teorie afferma lo spazio primario della contingenza: «ironicamente, quindi, l'enfasi poststrutturalista sulla necessità di tenere conto della *chance* potrebbe, *by chance*, non contestare lo status quo economico e sociale, ma aiutare a mantenerlo» [p. 108]. In questo modo cioè, chiariamo noi, il post-strutturalismo farebbe rientrare dalla finestra l'ideologia di un'economia di mercato, luogo ideale dove possibilità non predeterminate non vengono costrette in nessun percorso obbligato; a questo punto si chiarisce anche l'affermazione di Thomas riguardo alla portata *pragmatica* degli sforzi *storicisti* dei pragmatisti nei primi decenni del XX secolo messa a confronto con l'inefficacia dell'*against theory* di Fish a proposito di una società in fase di continue ristrutturazioni ed *inclusioni*. Insomma, se da una parte il poststrutturalismo mette in guardia verso quell'esclusione insita in un concetto di integrazione in una logica *razionale* delle relazioni intellettuali per quelle culture che a questa logica non appartengono, per cui la memoria storica può aiutarci a vedere che cosa le attuali costruzioni rese possibili dalla *logica* hanno escluso, dall'altra «è proprio sul punto della memoria che l'aspetto nietzscheano del poststrutturalismo rivela i suoi limiti per una tale impresa storica. A condizione che l'azione dipenda dal dimenticare, non dalla memoria, il poststrutturalismo può denunciare le esclusioni passate ma anche essere usato apologeticamente per rivelare che esse sono necessarie per lo svolgersi del processo del mondo. Una tale visione certamente confuta un senso di temporalità progressiva, ma sembra anche garantire che tutti i tentativi per una nuova storia saranno, nelle parole di De Man «"inghiottite e reintegrate in un processo storico regressivo" abbiamo fratture temporali, solo per confermare l'eterno ritorno dell'uguale». Il presente riportato in primo piano da Benjamin si contrapporrebbe, così, anche a quei racconti marginali recuperati da Greenblatt e contrapposti alle narrazioni ufficiali, dove *staticamente* persiste un dominio ineludibile perché egli «contemporaneamente garantisce attenzione al precedentemente escluso e lo inserisce in una logica storica in cui la sua sconfitta era inevitabile». La contrapposizione parte proprio da quello spostamento dello sguardo che è anche presa di posizione, possibilità di *apocastasi* per cui il negativo viene ribaltato in positivo e il presente ristruttura il futuro da aprire (non più quindi *futuro* che incassa i risultati dei nostri sacrifici) al riparo da ogni dogmatismo di un inevitabile progresso che avviene in un tempo continuo ed omogeneo. Il concetto marxiano di rivoluzione diviene quindi questo salto nell'*aria aperta della storia* allo scopo di frantumare l'ineluttabilità temporale, sconvolgendo la processione dei vincitori per ristabilire le ragioni e la vita degli oppressi: il passato è la realtà da vendicare ma anche il senso della nostra presente frattura ed il futuro non sarà più stabilito da una monocratica utilizzabilità del vissuto in cui le sofferenze non avrebbero nessuno spazio e, soprattutto, nessun senso da imporre. La correzione postmoderna dei sempre nuovi punti di vista arresterebbe ogni tendenza alla repressione ed alla dominazione da parte dei probabili vincitori restituendo tutta la potenzialità liberatoria insita nella storia così come il tentativo di Benjamin si era contrapposto alla ristabilita filosofia della storia teleologica dei "piani quinquennali" che ipotecavano il futuro e con esso il tempo riconquistato, con la *poesia del passato*.

processualità dei fatti nella speculazione di White (che non a caso così ricostruisce l'hegeliano passaggio dai fatti alla storiografia: «è questa necessità e questo impulso a classificare gli avvenimenti secondo la loro significanza per la cultura o per il gruppo che sta scrivendo la propria storia a rendere possibile una rappresentazione narrativa degli eventi reali» [Hayden V. White, 1980], pp. 46-47). Anche la consultazione degli archivi, dei *dati grezzi*, laddove sono raggiungibili, quindi presuppone una storia-disciplina, una storia-oggetto e una storia-dinamica sociale e culturale, con tutti i rischi che ciò comporta, in cui inserire i nuovi elementi del discorso. Che questo vada a costituire, a *creare* un soggetto, imprigionandolo in un discorso o che, al contrario, questo garantisca l'emancipazione dell'individuo dalle ristrettezze dell'*intelletto*, è questione più generale, ma che il *new historicism* sembra aver risolto aderendo all'interpretazione foucaultiana e, indirettamente whiteiana. Su questo, in fondo, vertono le critiche di Thomas a proposito del *foucauldian pessimism*, e i commenti di Lentricchia: «Nell'odiare un mondo che non abbiamo mai creato, nel volerlo trasformare, ci prepariamo per una vacanza dalla realtà, uno spazio accuratamente sigillato e riservato all'espressione dell'anarchia estetica, un lungo "week-end" che dissolve le implicazioni radicali della nostra infelicità» [Frank Lentricchia, 1989], p. 189 e di Porter «*questo nuovo storicismo proietta una visione della storia come un'interminabile matassa di panno ornata in un complesso, globale disegno con l'ago ed il filo del Potere. Devi solo tirare il filo in un punto per scoprirlo connesso ad un altro*» [Carolyn Porter, 1988], p. 765. La storia viene sempre *piegata* e, in un certo qual modo uniformata, per descrivere un'omogeneità ed una coesione sociale che era la chiave interpretativa dell'*old historicism*, sostiene Jardine: «Quando Greenblatt presenta Shakespeare come "il principale artefice di ciò che potremmo considerare il prototipo dei mass media", sostiene la sua tesi della complicità degli autori *patronized* nell'assoggettamento del soggetto solo a spese dell'accuratezza storica. [...] arguire che non c'è nessuna possibilità al di fuori di quella affermata dalla propaganda governativa è ripetere la fallacia del vecchio storicismo»¹⁹ [M. D.

¹⁹

Jardine fa riferimento alla posizione di un *vecchio* storicismo rappresentato dalla *nostalgica* interpretazione della coesione sociale fatta da Buxton del periodo elisabettiano (*il mito dell'età d'oro dell'Inghilterra*) e riproposto come modello nelle condizioni storiche della seconda guerra mondiale e al lavoro di Tillyard. A proposito delle somiglianze-differenze tra Tillyard e i new historicists cfr. [John Brannigan, 1998], pp. 59-60. Per Jardine, Buxton e la sua controparte *new historicist* Don Wayne (nei libri [Don Wayne, 1987] e [Don Wayne, 1984]) sono preda dello stesso fascino emanato dalla *bucolic atmosphere* del *patronage*. La stessa critica è mossa alle affermazioni di Tennenhouse [Leonard Tennenhouse, 1986], pp. 15-16 riguardo alla mutua legittimazione corpo del monarca-corpo *teatrale*. Jardine considera il revisionismo ed il *new historicism*, con la sua esclusione degli eventi reali, entrambi come fenomeni storici «fiorenti in un periodo in cui ci viene detto che i movimenti di opposizione stanno scemando (mentre, paraossalmente, l'insicurezza

Jardine, 1991], p. 289. Distinguere, in questo riperpetuarsi del *Potere*, in quanto forza che si esplicita autodescrivendosi in forme diverse ma sempre ineluttabilmente costringenti, diviene quasi inutile e perciò colonialismo e religiosità, rivolte contadine e processi agli eretici, cultura inglese e cultura italiana, si fondono in quell'unica descrizione del *potere* che si esplicita nell'organizzazione del mondo simbolico, in cui l'aneddoto può assumere il ruolo di chiave per un microcosmo che ci rende visibile la struttura del *mondo*. Questo rinfacciano a Greenblatt i suoi critici, questa sua adesione totale ad un'unica chiave di lettura che fonde e confonde le istanze storiche dei tentativi di sovvertimenti e la capacità di normalizzazione che il *discorso* attuerebbe grazie alla sua *improvvisazione* (il modo in cui la capacità di *containment* si esplicita [Stephen J. Greenblatt, 1983; Stephen J. Greenblatt, 1988b], [Clifford Geertz, 1980]). In fondo noi cogliamo la contraddizione tra *subversion-containment* perché siamo inseriti in un altro contesto che il potere si è *dato* in cui non ci sentiamo minacciati da *quella* condizione (abbiamo superato una dei due elementi, abbiamo strutturalmente assunto l'altro e lo abbiamo accreditato come legittimo fattore

sta crescendo)» aggiungendo che «non si può lasciare che la storia venga riscritta left con questo doppio disegno di rendere invisibili le lotte reali di donne ed uomini per rovesciare sistemi che negavano loro accesso al potere» [M. D. Jardine, 1991], p. 298. Il giudizio di Jardine sui risvolti politici dell'impostazione neo-storica è estremamente duro, accomonandoli a quelli più dichiaratamente e squisitamente reazionari della destra politica e *culturale* e collegandoli allo *spirito del tempo* tatcheriano. La sua chiosa all'articolo di Gallagher e alla frase, da noi già citata, con cui preventivamente l'autrice si difende dalle probabili accuse di *disfattismo* («To dismiss such challenges as the mere echoes of reactionary defeatism would be a serious mistake» [Catherine Gallagher, 1989], p. 47) è che egli avrebbe omesso l'uso dell'aggettivo *mere*. In effetti per Jardine è proprio l'operazione di schiacciamento degli eventi storici in un'unica totalizzante (e che per questo non offre alcuna via di fuga) episteme, a garantire questa visione kafkiana e *disfattista* ed il suo conseguente *uso* politico: fenomeni sociali (ed economici) come la nascita di un *pubblico* pagante, diverso da, e a volte conflittuale con, quello di corte, generano cambiamenti, producono *sites of contest*, e perlomeno sono indicatori di *nuovi* rapporti sociali destinati ad entrare in conflitto con il *patronage system* e non *accomodabili* in esso. Lo schiacciamento quindi diviene non solo *storico* ma anche semantico, generando un'ambiguità fondata tutta sull'uso di uno stesso termine: «camuffati dall'uso dello stesso termine questi non sono idee e valori condivisi, come lo storicismo [n. b.: vecchio e nuovo] vorrebbe, ma sono antagonistici» [M. D. Jardine, 1991], p. 301. *Service* significa due cose se inserito in due contesti economico-sociali diversi e, naturalmente, in due diversi tipi di rapporto di lavoro; nel *patronage system* agisce un supporto *ideologico* che è quello della *christian doctrine of obedience* dove è il dovere a fungere da collante e da meccanismo coercitivo (ne consegue che ogni *diritto* è frutto di una liberalità patronale), nell'economia di mercato (ricordando che Greenblatt giustifica il suo interesse per il Rinascimento proprio per la sua caratteristica di sistema *in fieri*) è invece il *soggetto disincarnato* cartesiano (cfr. [Francis Barker, 1984], p. 67: «diseredato e separato, il corpo è diffamato come una cosa sradicata di follia e scandalo; e quindi alla fine, nel suo aspetto di oggetto, se ne fa uso») che permette la *vendita* del corpo e quindi della forza-lavoro con una transazione che determina *diritti-doveri* sradicati, a questo punto, da ogni altro fondamento morale-religioso. L'errore e lo schiacciamento, quindi, riguardano non solo gli eventi storici, ma anche la semantica, potremmo dire, sociale e la stessa interpretazione della filosofia dell'epoca. Come epoca di transizione, il Rinascimento presenterebbe queste due diverse forme di *service* in contrapposizione tra loro e non sussumibili, come vorrebbero gli *storicismi*, sotto un unico *potere* indefinito.

sovversivo²⁰); è la nostra *cultura* che ci porta a guardare alle altre epoche storiche e, in questa cultura ci formiamo come *critici*. «Il termine “sovversivo” ci serve per definire quegli elementi della cultura rinascimentale che le autorità del tempo cercavano di controllare, o di distruggere quando un’azione di contenimento sembrava impossibile, ma che al giorno d’oggi sono del tutto conformi alle nostre concezioni di verità e realtà. In altri termini, individuiamo come “sovversive” nel passato quelle cose che non sono più sovversive per noi, quelle cose che non pongono più una minaccia all’ordine secondo cui viviamo e secondo cui distribuiamo le nostre risorse [...] All’opposto, identifichiamo come principii legati all’ordine sociale e al potere quegli aspetti nel testo rinascimentale che noi considereremmo sovversivi se li prendessimo sul serio al giorno d’oggi»; per cui «Il fatto di non ritenere più queste idee sovversive» dipende dalla situazione in cui ci troviamo inseriti «nel senso che i nostri valori sono sufficientemente forti da poter contenere quasi senza sforzo elementi estranei» [Stephen J. Greenblatt, 1988b], pp. 31-32.

L’influenza di Foucault, il percepire la *costruzione* dello sguardo che rende possibili le scienze umane e che inaugura la costruzione dello sguardo *storico* condizionerebbe non solo la metodologia, in parte, del cultural materialism (più legato alle elaborazioni neo-marxiste di Raymond Williams, come si è già visto, e per certi versi più vicino ad alcune elaborazioni gramsciane del concetto di egemonia) e del new historicism ma lo stesso fuoco sull’oggetto dell’osservazione (e quindi non solo il punto di vista). La novità del *new historicism* risiede in questo, come lo stesso Greenblatt chiarisce, nel 1983, nell’introduzione al fascicolo di *Genre* dedicato alla *propria* corrente critica: «Il nuovo storicismo erode il solido fondamento sia della critica che della letteratura. Tende a porre domande sulle proprie assunzioni metodologiche e su quelle degli altri [...] la pratica critica presentata in questo volume ricusa le assunzioni che garantiscono una sicura distinzione tra ‘literary foreground’ e ‘political background’ o, più comunemente, tra produzione artistica ed altri tipi di produzione sociale» [The Forms of Power and the Power of the Forms in Renaissance, 1982], p. 5. La convergenza con la *genealogia* foucaultiana, a questo punto,

²⁰

«Il punto principale di Greenblatt è che noi, ora, stiamo anche negoziando e contenendo le possibilità sovversive per i nostri tempi quando leggiamo e guardiamo le sue opere teatrali. Identifichiamo come anteriormente sovversive la verità e la morale che accettiamo ora – il diritto divino dei re a governare è insostenibile; [...] facciamo uso della differenza storica tra l’epoca di Shakespeare e la nostra per invalidare qualsiasi delle idee di Shakespeare che deporrebbero le nostre attuali certezze. Esclusi dall’aula sono qualunque pensiero, modo di condotta, atteggiamento culturale che contraddirebbero le nostre pietas e panacee liberal-umaniste. Nel leggere Shakespeare possiamo trovare sovversione ovunque, senonché ciò che individuiamo in questo modo sono quegli elementi che anacronisticamente confluiscono nella nostra visione del mondo» [Paul Hamilton, 1996], p. 158.

chiaramente, non si limita solo agli assunti teorici riguardo all'*episteme* che caratterizza un'epoca ma si esplicita anche nella scelta tematica, nel modo di guardare l'oggetto di studio nel suo *conformarsi* e perciò nel cogliere, p. es., la nascita di quell'universo controllante e controllato che sono le carceri; D. A. Miller, nel fascicolo che inaugura la rivista *Representations*, rimonta e descrive quella rete di discorsi che rende funzionanti l'organizzazione carceraria e Dickens, la famiglia mononucleare della società industriale e la sua ideologia della *tranquillità domestica*²¹ [D. A. Miller, 1983]. Specialmente in Greenblatt la relazione *subversion-containment* altro non è che una dipendenza dialetticamente data per la normalità che ci *regola*: la sovversione, la sua possibilità, la sua presenza variamente esplicitata, variamente *piegata* o minacciata, è la linfa vitale per ogni *mantenimento* del *discorso*. Così come, per alcuni teorici del conflitto, gli stati-nazione hanno bisogno di stati-nemici per mantenere se stessi come poteri legittimanti, così il *potere* va alla ricerca ed alla costruzione della sovversione, anzi «il potere al cui servizio si pone Harriot e che egli stesso incarna non solo produce la sua propria sovversione ma in essa trova il suo fondamento effettivo: nella colonia della Virginia la radicale sovversione dell'ordine cristiano non rappresenta il limite negativo ma la condizione in positivo che permette di stabilirlo» [Stephen J. Greenblatt, 1988b], p. 26. Da un punto di vista marxista quello che viene contestato è proprio l'operazione di *montaggio*, di adattamento dell'oggetto alla convenienza dello sguardo dell'osservatore che farebbe scomparire, per favorire una trama in un certo qual modo arbitraria, proprio i rapporti di forza, le condizioni economiche, le organizzazioni del potere al di fuori del supposto sistema simbolico che li sussumerebbe. La natura arbitraria che Cohen attribuisce alle relazioni poste in essere dalle ricostruzioni *eccentriche* compiute da Greenblatt, si rivela, però, una *falsa* arbitrarietà, perché una volta giustificata e dimostrata la relazione, è proprio questa arbitrarietà a rendere evidente il punto di contatto con il *vecchio storicismo* in quanto portatrice di significato che permea un'intera società in cui avvengono negoziazioni e scambi tra settori e dove si disegnano e ridisegnano i *boundaries*. Se, quindi, «strategia prima del nuovo storicismo è quella di ipotizzare un territorio unico, nel quale far confluire materiali culturali di varia natura e destinazione» [Barbara Gastaldello, 1993], Litvak rende esplicita la critica implicita nella perplessità, di chiara matrice marxista, di Cohen che

²¹

«Il *topic* del carcerario in Dickens - o meglio, il carcerario come *topic* - funzionava così per garantire il senso della differenza tra, da una parte, uno spazio istituzionale confinato in cui il potere è esercitato con violenza su soggetti collettivizzati, e dall'altra uno spazio di "*liberal society*", comunemente determinato come un dominio libero, privato e individuale e di fatto identificato con la famiglia» [ibid.], p. 59.

sembra colpito soprattutto dall'arbitrarietà delle connessioni, rispetto alla messa in pratica di una metodologia che a questa strategia si rifà²²: il new historicism integra il poststrutturalismo, così titola una sezione del suo saggio Litvak, *motivando l'arbitrario* [Joseph Litvak, 1988], pp. 127-134. La thick description permette l'allargamento della tecnica del montaggio di scene isolate in una trama proprio perché è quella trama, ed il sistema da cui emerge, a permettere l'*arbitrary connectedness*, che perciò si rivela tutt'altro che arbitraria e casuale, ma semmai intimamente legata al circolo ermeneutico, vero punto di crisi di una cultura che non riesce ad oltrepassare i limiti che la costituiscono. Oppure, sempre confrontando l'attività critica di Greenblatt con l'ermeneutica gadameriana e la concezione kantiana della *libera attività artistica*, proprio grazie all'acquisizione di un fondamentale scetticismo *foucauldian* attribuibile alla visione dell'autoperpetuarsi del *potere* nelle differenti *epistemes*, la thick description, con la sua sostanziale adesione ad una diversità che scalza il concetto di *common human nature*, si traduce in una *colonizing activity*²³ in cui l'attività critica si ripresenta come un gioco disinteressato, senza un apprezzabile futuro, senza nessuna velleità e capacità liberatoria: «la critica non ci libera dal potere che critica, ma ricicla il potere per i propri scopi» [Paul Hamilton, 1996], p. 162. Lo stesso concetto viene espresso nel 1990 da Young in *White mythologies*, che pone in coda al capitolo su Foucault una considerazione sulla consapevolezza delle implicazioni teoretiche insite nelle *ricostruzioni discorsive* dei neostoricisti [Robert J. C. Young, 1990], pp. 88-90, considerazione ripresa da Brannigan e sviluppata nel tracciare le differenze tra le *tensioni* di Foucault ed il

²²

Il problema riguarda l'interpretazione che diamo della *teoria*, dice Bromwich, e non l'interpretazione che diamo dei suoi risultati, cfr. [David Bromwich, 1986], pp. 157-158. Cfr. anche il paragrafo *Converting details into knowledge: the classic moves* in [H. Aram Veesser, 1994], pp. 4-7 dove, p. 4, si afferma: «Questa tensione irrisolta tra contingenza arbitraria e condizionata rende il NH volatile e inesauribile».

²³

«In secondo luogo, il new historicism anche colonizza; colonizza gli altri discorsi, proclamando il suo scettico attivismo, tralasciando i protocolli indigeni per i propri scopi [...] Esibisce il potere senza assumersi la responsabilità di esso, dicendo che sta solo raccontando una storia sul potere, pure impugnando quella distanza *fictional* nella sua affermazione concorrente che il potere non è niente altro che le storie che racconta di sé» [Paul Hamilton, 1996], pp. 171-172. A proposito dell'analisi di Greenblatt del colonialismo culturale insito nell'*Otello* shakespeariano, in cui, contestualizzando l'opera all'interno di quella dottrina cristiana sulla sessualità che è esplicitata negli scritti che vanno da Agostino a Sidney, viene reso palese sia in Iago, che nello stesso Shakespeare, il rapporto tra una cultura che *interpretando*, fa parlare l'altro nei suoi propri termini, e la cultura *interpretata*, Hamilton sostiene: «Greenblatt non mostra le carte, non più che Iago o Shakespeare, fourché nella sua scettica manipolazione per i suoi scopi professionali del potere discorsivo. Il potere riappare, ma solo per consentire un discorso critico - 'nothing if not critical' - fondato su uno scetticismo a proposito della legittimità di questo potere» [ibid.], p. 173. Il saggio a cui Hamilton fa riferimento, analizza il rapporto Iago-Otello come l'esplicitazione di una forma di colonialismo culturale attinente, appunto, alla sfera della sessualità, cfr. [ibid.], p. 233 «l'atteggiamento di Iago nei confronti di Otello è ciononostante coloniale: nonostante si trovi in una posizione subordinata, l'*ensign* considera il suo generale nero un "barbaro errante" la cui "natura libera e aperta" è un terreno fertile di sfruttamento» [Stephen J. Greenblatt, 1984c].

discursive idealism in cui in *new historicism* risolve le *foucauldian* tensioni [John Brannigan, 1998], pp. 210-216.

3. Rappresentazioni e soggetti

Per affrontare la novità storica che il sedicesimo secolo sembra offrire agli occhi dello studioso, diviene utile adottare una terminologia che distanzi la propria dalle più vecchie interpretazioni; Burckhardt rappresenta chiaramente un punto di riferimento per chi vuole affrontare il problema dell'automodellamento, dell'autoformazione dell'individuo rinascimentale. Il vocabolario di Burckhardt, però, non può essere sufficiente per Blumenberg che considera il fenomeno culturale della ridefinizione dei problemi e delle domande da parte della società umana o per Elias che affronta da un punto di vista sociologico la costruzione culturale dell'individuo moderno (la specie dell'*homo clausus*). Se la crescente autocoscienza che caratterizza l'uomo moderno, contrapposto a quello medievale, è un fenomeno sociale, frutto di modificazioni istituzionali e comportamentali, è ovvio che l'ideale di Burckhardt dell'individuo *libero* va riconsiderato criticamente da Greenblatt e, quindi, *rinominato*. La distanza rischierebbe di essere poco comprensibile, se lo stesso aggettivo, lo stesso termine venisse adattato a due gradazioni semantiche diverse di cui una intrinsecamente ed *ironicamente* critica dell'altra. Si perderebbe la dialetticità che è insita in quel fenomeno storico che è la nascita di una soggettività che è affermazione di una autocreatività del soggetto (l'identità individuale autonoma di Burckhardt) e, contemporaneamente, di un *assoggettamento* di questo a strutture normative e normalizzatrici: «l'identità individuale nel periodo *early modern* funzionava non tanto come meta finale quanto come una stazione intermedia sulla strada per una solida e risolutiva identificazione con strutture normative» [Stephen J. Greenblatt, 1988c], pp. 75-76. Cioè, come sintetizza Pieters nella sua accurata ricognizione: «It involves both a *self-fashioning* and a *self-fashioning*» [Jürgen Pieters, 2001], p. 43.

Anche in questo caso l'ispirazione sembra provenire, pur senza ricalcarne in modo passivo le ricostruzioni storiche, dalla riflessione di Foucault; da quegli stimoli, cioè, che negli Stati Uniti sono serviti a filosofi e antropologi come Dreyfus e Rabinow per confrontarsi con la propria tradizione di pensiero, problematizzandola e ritraducendola in un diverso contesto tematico, ma anche a intellettuali che operano in altri campi specialistici per ridisegnare i confini e gli scopi della propria ricerca. «Ci sono due

significati della parola *soggetto*: soggetto a qualcun altro, attraverso il controllo e la dipendenza, e soggetto vincolato alla sua propria identità dalla coscienza e dalla conoscenza di sé: in entrambi i significati viene suggerita una forma di potere che soggioga e assoggetta» argomenta Foucault, nel testo apparso nel 1982 in appendice al libro di Dreyfus e Rabinow, e distinguendo le tre forme di lotta che caratterizzano, con il criterio della prevalenza, le diverse società (feudale, del XIX secolo e contemporanea: contro la dominazione, contro lo sfruttamento, e «contro tutto ciò che lega l'individuo a se stesso e assicura così la sua sottomissione agli altri») per chiarire come ognuna di esse non è esclusiva ma, appunto, *prevalente* in un'epoca intrecciandosi con le altre afferma: «Tutti quei movimenti che si svilupparono nel XV e nel XVI secolo, e che ebbero nella Riforma la loro principale espressione e conseguenza, dovrebbero essere analizzati come una grande crisi dell'esperienza occidentale della soggettività, e come una rivolta contro il tipo di potere religioso e morale che aveva dato forma a questa soggettività durante il Medioevo» [Michel Foucault, ©1982], p. 241. Il testo di Greenblatt è del 1980 e Foucault fa a tempo a citarlo in *L'uso dei piaceri* proprio in relazione a Burckhardt. Le date ravvicinate, più che il prima e il dopo che indicherebbero un'influenza diretta e unidirezionale, segnalano una condivisione di tematiche e, per certi versi, di metodologia. Le aporie che sembrano attraversare tutte le categorie utilizzate per descrivere questa nuova *tecnologia del sé* sono gli effetti di una mossa analitica di per se stessa problematica; cogliere, cioè, nel nostro presente, il senso attribuito, nelle dinamiche di potere dell'Inghilterra rinascimentale, ad un concetto relazionale come quello di *autonomia*. Senza una legge universale, profonda e a-temporale a cui fare riferimento, non possiamo determinare preventivamente il significato storicamente acquisito di *autonomia* senza correre il rischio di fare del *presentismo* o del *teleologismo*. Le difficoltà, nella ricostruzione di un problema così come si delinea in una cultura, non risiedono nel giudizio che noi diamo di *autonomia* ma dalla sua mancanza di un significato trans-temporale. E, con la presa d'atto di questa difficoltà, infatti, esordisce il libro di Greenblatt, chiarendoci, subito dopo, che non è certo la difficoltà principale, essendo il potere di autoformazione solo un aspetto del più generale potere di controllare l'identità [Stephen J. Greenblatt, 1984b], p. 1. Il Foucault che tematizza le pratiche di libertà non come la riacquisizione di una soggettività pura, universale e trascendentale ma come una via di fuga dalle costrizioni, assume il presente come impegno da svolgere costantemente, anche nel campo della riflessione. L'Illuminismo a cui guarda Foucault, non è quello del soggetto trascendentale, ma quello del Kant meno considerato, più *storico* e più consapevole della peculiarità della portata etica che la

situazione richiede al pensiero. In maniera indiretta e senza riferimenti precisi, la pratica del *new historicism* di Greenblatt ripropone questo modo di lettura che scompone i *sistemi* e contesta categorie interpretative per offrire l'analisi che appare più urgente e più impegnativa: insomma, nel disordine preventivato, così come nella follia, c'è sempre del *metodo*. Il dialogo con il morto di Greenblatt è una forma di *storia del presente* che diffida di ogni nozione ermeneutica di una verità profonda senza cedere alle lusinghe di una decostruzione che si accontenta della propria pratica.

Greenblatt, che racconta come in un'occasione in cui gli era stato richiesto di profferire le parole "voglio morire" gli fosse stato impossibile esaudire la preghiera perché «la mia identità e le parole che io pronuncio coincidono», nel corso del suo studio sulla costruzione del sé nella cultura rinascimentale si accorge come in essa "modellare se stessi ed essere modellati da istituzioni culturali – famiglia, religione, stato – fossero inseparabilmente intrecciati». Insomma nella cultura di cui noi ci poniamo in qualche modo in continuazione la rinuncia ad autoformarsi viene considerata come la cessazione della nostra libertà, l'abbandono di un controllo su di sé che genera la morte. L'illusione di essere il principale artefice della propria identità è qualche cosa di molto più forte di una mera *rappresentazione*, o meglio, è, in quanto tale qualche cosa di molto più vitale di una semplice finzione. In questo senso la rappresentazione non si esaurisce in una sua opposizione alla *realtà* per quella che veramente è, fuori dai nostri legami con la cultura: è implicita, in questa convinzione una critica alle robinsonate e all'essentialismo ideologico perché il discorso automaticamente si sposta verso la geertziana constatazione che «tutte le volte che mettevo chiaramente a fuoco un momento di apparentemente autonomo automodellamento, trovavo non un'epifania di identità liberamente scelta ma un artefatto culturale» [Stephen J. Greenblatt, 1984c], pp. 256-257.

Va tenuto presente che il discorso parte *da* e si consolida successivamente *nel* campo dell'*estetico*, un campo dove forte è il legame, quasi automatico, si potrebbe dire psicologico, con concetti quali atto creativo, autonomia intellettuale e, in un'accezione non necessariamente romantica, spontaneità. Procedimenti analitici come quelli di Greenblatt sembrerebbero paradossalmente, conservare alcuni elementi (come quello della *meraviglia*) per svuotarli del loro significato storicamente acquisito e per scompagnarli semanticamente distogliendoli dall'intreccio di relazioni concettuali a cui una certa critica estetica ci ha da sempre abituati.

L'aspetto paradossale scompare se consideriamo un certo momento nella storia della costruzione del sé, quella della laicizzazione della spontaneità come vicinanza alla

propria natura non inficiata da sovrastrutture culturali. Il mito di una natura umana percepibile fuori dalla sua costruzione sociale entra nella storia comportamentale del soggetto occidentale in genere come critica radicale alla costruzione sociale del sé attraverso convenzioni, modelli e, naturalmente, educazione. Fenomeno storicamente determinato o idea ricorrente (grappolo di idee per Lovejoy e Boas) il primitivismo ne è una variante, rimandando o a un passato cronologico o a un livello esistenziale che comunque determina la nostra essenza. Greenblatt ovviamente ne coglie, anche sulla scorta dell'analisi di Althusser, ma anche di Geertz, l'intimo paradosso e, nel contempo, la forma di costruzione culturale. Se Marx denunciava la funzione ideologica (di universalizzazione e naturalizzazione delle caratteristiche di una classe sociale al potere) della costruzione *a-sociale* di un individuo che corrisponde all'individuo borghese (le robinsonate), la categoria della spontaneità, sotto altri aspetti, sembra indicare quel livello di assoluta autonomia che si oppone alle imposizioni della società e della cultura. Geertz non può accettare un concetto di cultura come qualche cosa che si stratifica su un fondamento biologico e naturale dell'uomo, per cui la spontaneità è pur sempre, ammesso che fossimo in grado di darne un senso di radicale antinomia, un fenomeno culturale e condiviso socialmente. Viene da sé che la contraddizione va colta non come paradosso logico, ma nella sua dimensione socio-culturale. Difatti il *mito* della spontaneità si manifesta nelle politiche e nelle tecniche comportamentali pretendendo di agire a livello di atteggiamenti. La contestazione delle convenzioni borghesi che la soffocherebbero è tutta interna a queste, cioè senza queste convenzioni non ci sarebbe alcun livello percepibile di autonomia e spontaneità. Il concetto scomparirebbe e con esso qualsiasi comportamento immaginato che funzionasse da referente. Per cui qualsiasi costruzione di un sé avviene all'interno di un mondo già pre-compreso e già interiorizzato. Senza la rete della cultura non si creerebbe quell'ipotetico spazio interno da contrapporre a quello pubblico. Lo spirito oggettivo hegeliano non arriva cronologicamente dopo un percorso attuato in un altro spazio. "Sii spontaneo" è uno dei più classici esempi di double-bind in cui un comando normativizza un comportamento la cui forza sarebbe quella di non aderire ad alcuna norma esterna. La spontaneità diventa un costume ed obbedirebbe ad alcune norme culturali socialmente percepibili. Da un punto di vista logico è insostenibile perché l'autoconsapevolezza frenerebbe la sua immediata natura di manifestazione; da un punto di vista disciplinare, prevede un'ideologia della libertà che ha già gerarchizzato e qualificato i bisogni. Insomma fuori dalla cultura non possiamo parlare di spontaneità, al suo interno essa si normativizza. Non c'è spontaneità che garantisca uno spazio

autonomo ad un'individualità precedente ad un soggetto althusserianamente *interpellato*. Per un marxista questo non è un dramma, anzi è una conferma, per un ideologo della costitutiva individualità a cui i soggetti sociali farebbero riferimento, un paradosso da evitare per conservare un mito: quello di un individuo a cui i soggetti storicamente determinati guarderebbero costantemente ed universalmente. Rispetto alla consapevole ed auto-disciplinata pratica di costruzione del sé che caratterizza la nascita della cultura borghese nel Rinascimento inglese, il mito della spontaneità indica la crisi di un soggetto storico determinato, ma anche l'elemento contraddittorio che, in maniera carsica, accompagna la costruzione culturale del soggetto moderno. La costruzione del sé tende ad ignorare, a teologizzare o ad inglobare questo tema ricorrente della spontaneità. L'*umanismo*, che sia Althusser che Foucault sottopongono a feroce critica, ne è, da questo punto di vista, la manifestazione culturale più evidente: quest'ultimo coglie nella spontaneità l'intima ragione di ciò che culturalmente oggi siamo o il luogo dell'anima dove avvertiamo petrarchescamente lo stridente contrasto con la nostra vita quotidiana, il nostro *senso* profondo perennemente tradito dai *sensi* sociali a cui dobbiamo necessariamente aderire. La spontaneità comunque non è solipsismo perché è sempre una manifestazione, un comportamento e perciò necessita di uno spazio pubblico. La cosa più seria che ci dice il mito della spontaneità è che siamo perennemente presenti a noi stessi in quanto attori sociali. La spontaneità ci pone al di fuori della follia in una rassicurante nicchia emotiva, in una vicinanza che possiamo continuamente negoziare con le altre pratiche quotidiane.

L'estetico quindi non è un luogo dove una spontaneità originale possa trovare libertà d'azione, né nel momento della produzione né in quello della ricezione, bensì diviene la possibilità di *parlare con il morto*, cioè di adottare una pratica comunicativa che non trascenda la nostra costitutiva socialità, né ci permette di liberarci dal nostro campo di gravità per entrare in un altro. Il disorientamento provocato dalla meraviglia avviene nella *nostra* conformazione culturale, non fuori di essa. Piuttosto la possibilità, attraverso essa, di giungere alla *resonance* assomiglia a quella *meraviglia speculativa* che per Wittgenstein ci aiuta ad entrare in contatto con pratiche simboliche diverse dalle nostre. Geertz, così, diviene il punto di contatto con l'altra tradizione filosofica, quella post-wittgensteiniana, mai resa esplicita dalla auto-collocazione neo-storicista nel campo post-strutturalista con i suoi riferimenti alla filosofia *francese*. Questo legame, questo filo rosso Wittgenstein-Ryle-Geertz-Greenblatt, viene messo in luce da un saggio pubblicato nel 1999, forse unico tentativo di produrre e dimostrare questa linea genealogica; ancora è l'origine *privata* ad essere oggetto della critica ma anche la *spiegazione* che l'antropologia di Frazier fornisce

del *diverso* [David Schalkwyk, 1999]. Da una parte l'impossibilità di un linguaggio privato, e quindi, la *pubblicità* dei nostri pensieri, dall'altra l'irriducibilità del gioco linguistico del magico a quello della conoscenza scientifica («il magico non è un'ipotesi scientifica errata, ma un tipo di gioco diverso» [ibid.], p. 140), sono i motivi di fondo della critica di Wittgenstein alla procedura analitica e, soprattutto, alla *teoria* che genera la *spiegazione* che l'antropologia di Frazier dà delle culture diverse. La spiegazione, in fondo, è il prodotto di una filosofia che non si limita a descrivere, per quanto possa farlo *profondamente*, *densamente*, di una filosofia, cioè, che non si limita a costruire mappe concettuali, ma che invece riproduce costantemente *teorie* unificanti che *spiegano* e collegano *necessariamente* fenomeni osservabili. Con una certa forzatura di percorso, potremmo scorgere in questa posizione una giustificazione dell'uso fatto da Greenblatt del termine *negoziazione* a proposito degli scambi tra zone diverse di una data cultura, oltre che dell'idiosincrasia verso una teoria esplicitata e non solo costantemente suggerita attraverso la citazioni di altre teorie. Viene da sé che men che mai c'è spazio per un teleologismo che pretenda di farsi *spiegare* dal processo storico ciò che storicamente accadeva in un dato momento. Il diacronico è solo un modo di assemblare i dati, afferma Wittgenstein, dando loro una spiegazione storica, una linearità processuale che privilegia alcuni di essi a danno del sincronico. In questo modo le critiche di *arbitrarietà* (in particolar modo quella di Cohen) non verrebbero rigettate, ma sostanzialmente accettate per poi essere capovolte: arbitraria sarebbe una teoria che pretende di *spiegare tutto* privilegiando ed abbracciando una parte limitata di questo tutto attraverso un rapporto di causa-effetto. In effetti, esplicitando e sviluppando gli accenni neo-storicisti è possibile trovare affinità e contrasti con gran parte dei protagonisti del dibattito filosofico e culturale contemporaneo; quello che ci è permesso da una parte, però, ci viene precluso da un'altra, perché quello che interessa sapere è proprio che cosa ne vuol fare, il neo-storicismo, di tutte queste *teorie* e *non-teorie*. Sicuramente vagliare la possibilità di punti di *dialogo* con l'*altro*; e questo, allora, ci riconduce alle ipotesi interpretative di Geertz ed all'importanza che rivestono per la pratica *neo-storicista*. In un saggio in cui viene scandagliata la contrapposizione relativismo-assolutismo che attanaglia sia l'antropologo a contatto con la categoria della diversità che il *borghese liberale postmoderno* (figura a cui *rortyianamente* Geertz sente di aderire²⁴) l'autore si trova a confrontarsi con una strana alleanza kant-

²⁴

«In quanto membro di entrambe queste tradizioni intellettuali, ovvero dello studio scientifico della diversità culturale per professione e del liberalismo borghese postmoderno per convinzione» [Clifford Geertz,

hegeliana (un Kant senza soggetto trascendentale ed un Hegel senza spirito assoluto) riscontrabile nella sostanziale convergenza di Levi-Strauss e Rorty su un *relativismo* etico-cognitivo-culturale. Il pericolo grosso è quello di condannarsi a vivere consapevolmente in una monade semantica in conseguenza ad *un cronico uso errato* dell'assunzione fondamentale dell'antropologia *dal punto di vista dei nativi* e della *filosofia delle forme di vita*: «l'idea che il significato è socialmente costruito» [Clifford Geertz, 2000], p. 94. In Levi-Strauss e in Rorty alberga la stessa paura per un eucumenismo che esorcizza le differenze, eucumenismo che intravede nell'autoreferenzialità delle culture un ostacolo da abbattere e non la sola garanzia per una possibilità di costruzione dei codici identitari. In questo senso l'assolutismo comporterebbe, una volta realizzato, un paradossale assoluto senza elementi di riferimento che lo rendano tale. Insomma per Levi-Strauss e Rorty, l'importanza della diversità culturale consiste nel fornire, dice Geertz riprendendo una frase di Williams, sempre un'alternativa a noi stessi e non per noi stessi. La presa di posizione di Levi-Strauss è una risposta ufficiale data nel 1971 all'universalismo dell'UNESCO che minacciava di annullare ogni diversità confondendo razzismo ed etnocentrismo che invece «non solo non è in se stesso una cattiva cosa, ma almeno finchè non ci sfugge di mano è addirittura una buona cosa» [Clifford Geertz, 2000], p. 87, quella di Rorty è, fondamentalmente, un appello morale rivolto al liberale bianco di un paese ricco, proprio in ottemperanza alla lealtà verso il *proprio* ambiente culturale che riconosce la legittima presenza di altri ambienti culturali, a cercare un contatto non fagocitante con *quelli con cui noi abbiamo bisogno di parlare*, [Richard Rorty, 1983], p. 271. Il saggio di Geertz, che serve anche a motivare la proficuità della scrittura etnografica, della narrazione antropologica, in un universo di contatti culturali sempre più interni al proprio individuale spazio vitale, confuta, tra l'altro una lettura errata del mondo-linguaggio di Wittgenstein «Ciò che egli intendeva, naturalmente era che i limiti del mio linguaggio determinano i limiti del mio mondo, il che implica non che la portata delle nostre menti, di quello che possiamo dire, pensare, apprezzare e giudicare sia intrappolata nei confini della nostra società, del nostro paese, della nostra classe o del nostro tempo, ma che la portata delle nostre menti, ossia la gamma di segni che possiamo riuscire in qualche modo ad interpretare, è ciò che definisce lo spazio morale, emozionale e intellettuale in cui viviamo» [Clifford Geertz, 2000], p. 95. Il saggio tende a sottolineare le conseguenze etico-politiche di una certa arrendevolezza nei confronti di un esasperato etnocentrismo culturale che preclude

proprio questo incremento della *gamma di segni* e quindi l'allargamento dello *spazio morale, emozionale e intellettuale*; comunque le convinzioni che determinano la pratica di ricerca di Geertz svolgono un ruolo centrale. Innanzitutto vengono ribaditi lo statuto della narrazione etnografica, la sua testuale affinità con la sensibilità e creatività artistica, con la capacità del romanziere di raccontare in maniera *profonda* le mentalità altrui e il suo compito fondamentale che porta l'etnografo ad utilizzare *dispositivi concettuali non così diversi da quelli degli storici*²⁵. Due considerazioni, comunque, meritano di essere annotate, per quanto marginali e meramente strumentali possano apparire nell'economia del saggio. La prima riguarda proprio il *racconto* storico, che, forse proprio grazie all'influenza dell'etnografia, sta cambiando i suoi strumenti e la sua *missione* emancipandosi da un ruolo culturale che, in passato, faceva sì che «di fatto spendeva gran parte del suo tempo a confortare la nostra autostima e a sostenere o la nostra convinzione che stessimo progredendo attraverso la celebrazione dei nostri eroi e la demonizzazione dei nostri nemici, o il rimpianto della grandezza svanita» [Clifford Geertz, 2000], p. 102. La seconda, ancora più marginale, riguarda l'uso degli esempi, ma il termine risulterebbe improprio, data la natura di conferma che in genere viene assegnato all'esempio nel corpo di una teoria. Sia Geertz che Greenblatt, come abbiamo visto, non sono produttori di teorie riconducibili a modelli astratti: l'esempio è più quel *touch of the real* che l'aneddoto produce che una conferma di una ipotesi elaborata. È il punto di partenza e la cosa da spiegare inserendola nel suo costitutivo ambiente simbolico.

Se la costruzione del sé si determina in circostanze che lo condizionano nella sua conformazione, il discorso sulla nascita di una individualità *libera* non può che appropriarsi tematicamente di quella precarietà che le visioni organicistiche tendono ad ignorare. Quei punti di frattura che percepiamo nella nostra realtà contemporanea sono percepibili in quella costruzione culturale che caratterizza il sedicesimo secolo. Il periodo in cui la normatività doveva affrontare la sfida delle altre culture e in cui venivano messe a rischio tutte le *costruzioni* ideologiche, le proprie e non solo quelle degli altri, ha affinità con lo stesso mondo di cui oggi ci troviamo a considerare la portata relativa e limitata. Questa persistente incrinazione delle strutture portanti è più di una affinità, è una continuità-diversità nella nostra cultura occidentale. La consapevolezza della precarietà dell'intero

²⁵

«Quali che siano le differenze nel metodo e nella teoria che ci hanno separati, noi siamo stati simili almeno in questo: nell'essere ossessionati professionalmente da mondi altrove e nel renderli comprensibili prima a noi stessi e poi, tramite dispositivi concettuali non così diversi da quelli degli storici e dispositivi letterari non così diversi da quelli dei romanzieri, ai nostri lettori» [Clifford Geertz, 2000], pp. 100-101.

mondo è la consapevolezza del carattere contingente di ogni costruzione e con questa, ci dice Greenblatt, la modernità, al suo sorgere e al suo dileguarsi, deve in ogni caso fare i conti, per cui «se l'intera civiltà si poggia, come argomenta Freud, sulla repressione, nondimeno la particolare civiltà che produciamo e in cui siamo situati si basa su una complessa tecnologia di controllo le cui origini facciamo risalire al Rinascimento» [Stephen J. Greenblatt, 1984c], p. 174. L'esperienza della soggettività (in senso soggettivo ed oggettivo) diviene così il fulcro di interesse per Greenblatt allorché la sua attenzione si sposta *sulle costruzioni interpretative che i membri di una società applicano alle proprie esperienze*, cioè sui testi, più o meno letterari, dei sei autori (More, Tyndale, Wyatt, Spenser, Marlowe e Shakespeare) chiamati a testimoniare del processo di self-fashioning nell'epoca rinascimentale. Evitando i complessi riferimenti alle teorie sulla produzione letteraria, riferimenti che risentono della vivacità del dibattito e della indeterminatezza propria di una ricerca in movimento, è opportuno rivolgersi alla sintesi, provocatoriamente didascalica come si addice alla convenzione, offerta da Greenblatt del suo concetto di *culture*, in *Critical terms for literary study*, una specie di dizionario dei termini che vengono utilizzati nella critica letteraria. La bibliografia suggerita è altamente selettiva e colpisce più per le esclusioni che per gli autori (Bachtin, Benjamin, Elias, Geertz, Williams) e per i saggi indicati.

La questione, innanzitutto, si pone proprio dall'interno del campo di studio di cui il volume vuole essere uno strumento di orientamento: «Perché un tale concetto dovrebbe essere utile agli studenti di letteratura?» [Stephen J. Greenblatt, 1995], p. 225. Data l'estrema vaghezza del termine, vaghezza che l'accomunerebbe a *ideologia* (il riferimento è alla definizione datane dall'antropologo Tylor nel 1871) sembrerebbe auspicabile la sua esclusione da un campo di studi specifico fatto salvo l'utilizzo comune che ci permette di riferirci a fenomeni di cui necessariamente dobbiamo parlare (*aristocratic culture, youth culture, human culture*). Afferrando il concetto da un altro punto di vista, invece, ci troviamo immediatamente ad affrontare due cose che appaiono opposte: *limitazione* e *mobilità (mutevolezza)*. L'insieme di pratiche e credenze che vanno a formare una data cultura fungono da pervasiva *tecnologia di controllo* in quanto costringono il comportamento sociale all'interno di limiti pre-fissati e gli atteggiamenti individuali attraverso la produzione di modelli ai quali conformarsi. Le società si differenziano, anche, per la meticolosità e per la quantità di questi vincoli, ma non certo per la loro assenza o la loro presenza. L'efficacia delle tecniche disciplinari non va osservata nella spettacolarità e crudezza delle pratiche punitive che si contrappongono ai pericoli estremi (prigione, esilio,

etc.) ma nella interazione quotidiana: il sorriso di condiscendenza, il disprezzo dissimulato dalla compassione, il freddo silenzio, ma anche, in maniera positiva (produttiva, diremmo, attraverso la tecnica del rinforzo) l'onore riservato a chi viene ritenuto degno di ammirazione, il gesto di apprezzamento e tutti i piccoli premi psicologici che scaturiscono dall'approvazione. Questo va a determinare praticamente i confini di una cultura e il corrispettivo letterario di queste pratiche sono la satira ed il panegirico. È attraverso esse che la letteratura occidentale ha assolto il suo compito di istituzione tesa al mantenimento ed all'imposizione dei *cultural boundaries*. In maniera molto lineare Greenblatt ci introduce nel cuore della tematica affrontata dal new-historicism, con la sua rielaborazione della stessa nozione di contesto. Va innanzitutto rimarcata l'affermazione sul ruolo svolto dalla letteratura all'interno di una società; né presenza di istanze universali che emergono da un contesto storico da cui deve emanciparsi e nemmeno, però, mero riflesso di una realtà di cui ci fornirebbe una certa chiave di lettura e di comprensione. La letteratura partecipa all'*enforcement of cultural boundaries*, prende parte alla costituzione ed al mantenimento di una data cultura, che, per quanto vaga ed estesa possa essere la sua definizione, abbiamo visto si determina e si caratterizza attraverso una tecnologia di controllo che le permette di autodefinirsi. La letteratura, da questo punto di vista, in quanto corrispettivo delle tecniche quotidiane di approvazione e di condanna, richiederebbe, per essere compresa, di essere messa nella sua relazione originaria con l'ambiente dove ha svolto la sua funzione; le note a pie' pagina ci rimandano ad un contesto e lo descrivono per permetterci di comprendere il testo che, spesso, ha perso ogni capacità comunicativa. Questi tipi di opere sembrano al loro apparire rilevanti ma «la loro potenza comincia rapidamente ad affievolirsi quando gli individui a cui le opere si riferiscono cominciano ad affievolirsi, e l'evaporazione della potenza letteraria continua quando i modelli e i limiti che le opere articolavano e imponevano (rafforzavano) sono essi stessi sostanzialmente cambiati» [Stephen J. Greenblatt, 1995], p. 226. Eppure ciò che noi perdiamo è proprio il senso dell'opera che non si può raggiungere con una maggiore completezza referenziale, le note a pie' pagina, cioè, ci spiegano a chi le opere si riferiscono e le date degli avvenimenti descritti ma non possono rispondere alle domande²⁶ che un testo ci impone riguardo alla

²⁶

«Quali tipi di comportamento, quali modelli di pratica, quest'opera mostra di rafforzare? Perché i lettori dovrebbero in un particolare tempo e luogo trovare quest'opera irresistibile? Ci sono differenze tra i miei valori e i valori impliciti nell'opera che sto leggendo? Da quali conoscenze sociali l'opera dipende? La libertà di pensiero e di movimento di chi potrebbe essere compresa implicitamente o esplicitamente con questa opera? Quali sono le più ampie strutture sociali con cui questi particolari atti di approvazione o di riprovazione potrebbero essere connessi?» [Stephen J. Greenblatt, 1995], p. 226.

sua funzione, non possono ridarci il senso di piacere e di dolore che il testo fa circolare all'interno di una data società. Il passaggio cruciale allora diventa quello di considerare il testo (in quanto opera d'arte) come un momento di un contesto culturale più vasto, un elemento del gioco sociale definito dai propri limiti e, nel contempo, di considerarlo non come qualche cosa che va esternamente rapportato al *contesto*, ma come ciò che è in grado di assorbirlo e di riportarlo al suo interno. Quindi, se da una parte l'opera va inserita nel suo contesto storico, nel suo luogo di provenienza per coglierne la sua capacità di entrare nel gioco complessivo che va a formare e a delimitare una cultura, dall'altra questa cultura è *interna* al testo: i testi letterari «sono culturali in virtù dei valori sociali e contesti che essi stessi hanno efficacemente assorbito» [Stephen J. Greenblatt, 1995], p. 227. Allora vi sono due opzioni che danno un senso alla stessa critica letteraria. Da una parte la comprensione della cultura come un tutto-insieme può essere vista come la mossa interpretativa che ci permette di apprezzare e capire l'opera d'arte (storicizzazione allo scopo di cogliere il senso originario del testo e la sua importanza per noi); dall'altra una *close reading*, un'attenta lettura del testo letterario può portarci ad una elevata comprensione della cultura dentro cui è stato prodotto. Questa seconda opzione è resa praticabile dalla rimozione della distinzione tra ciò che è dentro e ciò che è fuori dal testo. Le negoziazioni hanno trascinato all'interno del prodotto creativo quanta più realtà, intesa come produzione sociale e culturale, possibile. Greenblatt, tradendo la sua origine *letteraria*, opta, potremmo dire deontologicamente, per questa seconda opzione. Nonostante la stessa organizzazione del volume in cui appare la voce da lui redatta sembri suggerire che l'analisi della cultura sia al servizio degli studi letterari, in un'educazione umanistica intesa in senso lato «it is literary study that is the servant of cultural understanding». In questo modo il *new historicist* si accolla la responsabilità di intraprendere un percorso che va dai *literary* ai *cultural studies* [Antony Easthope, 1991], dall'altra condivide l'onere dello storico, di colui, cioè, che si assume il rischio interpretativo di inoltrarsi fra i discorsi istituiti all'interno di confini che non sono più i nostri e, che molto probabilmente non riusciamo a identificare con esattezza e precisione proprio per la nostra propensione *culturale* a sovrapporre i nostri confini a quelli degli altri. Le *works of art*, quindi diventano uno strumento di analisi in quanto ci portano là dove altri testi non possono se non attraverso la ricostruzione esatta della situazione da cui sono scaturiti. «Works of art, per contrasto, contengono direttamente o per implicazione molto di questa situazione dentro se stesse, ed è questa prolungata assimilazione che consente a molte opere letterarie di sopravvivere al collasso delle condizioni che portarono alla loro

produzione» [Stephen J. Greenblatt, 1995], p. 227. Sarà anche vero come suggeriscono Ryan [Kiernan Ryan, 1996], p. XIV e Brannigan [John Brannigan, 1998], p. 91 che la scelta di presentarsi dietro un'altra etichetta serva a distogliere lo sguardo ferocemente critico degli storici di professione dalla propria produzione, ma quella in cui sono impegnati, e che in effetti producono, i *new historicists* è un tipo di ricerca storica.

Continuando a considerare la cultura come un sistema di vincoli, di costrizioni, l'aspetto su cui comunque si è maggiormente indirizzato l'interesse dell'analisi culturale e letteraria è stato quello della partecipazione dell'opera d'arte alla formazione dei soggetti storici e alla codificazione della stratificazione sociale in atteggiamenti e comportamenti. *L'internalizzazione* e la pratica di un codice di condotta, le *buone maniere*, come *cultivation* rimanda ad un senso originario del termine cultura, dove questa è già stabilita nel processo di auto-differenziazione interna ad una società. Fattore di riconoscibilità della collocazione dell'individuo all'interno della stratificazione sociale, il codice di comportamento è comunque anche frutto di una disciplina e di pratiche che prevedono l'affinamento di tecniche di controllo e costruzione delle soggettività attraverso l'educazione. Parte essenziale per entrambe le componenti (a. il saper riconoscere, leggendo i comportamenti, la collocazione del soggetto nella stratificazione sociale e b. l'acquisizione di queste regole comportamentali) viene svolta dalla letteratura. La letteratura, infatti, ripropone, naturalizzando (in *Come vi pare* di Shakespeare l'animo nobile rivela la sua natura anche nelle più avverse condizioni in cui non ha avuto modo di *coltivarsi*) questa stratificazione e, contemporaneamente propone i modelli ed educa all'accettazione ed all'acquisizione dei modelli. Questa funzione, che è poi quella verso cui maggiormente si è focalizzata l'attenzione del *cultural materialism*, si esplica nella forma rappresentativa per eccellenza, il teatro, dove, appunto, viene rappresentata la negoziazione dei confini culturali da parte dei personaggi, attraverso la postura, la regolazione dei movimenti del corpo, l'acquisizione dei codici di distanza e, nello stesso tempo si stabiliscono e si partecipa al mantenimento di questi confini comunicandoli ed imponendoli al pubblico. Inoltre l'arte è *an important agent* per la trasmissione della cultura da una generazione all'altra, come il poeta Spenser consapevolmente assume nel presentare il suo *The Faerie Queene* come contributo alla formazione dei gentiluomini e delle gentildonne in una virtuosa e nobile disciplina. Il confrontarsi di allegorie, metafore, il susseguirsi di espedienti narrativi che si intrecciano nelle figure che risultano significanti e allusive in un dato ambiente culturale, richiedono da parte nostra una comprensione

«dell'intera cultura di Spenser, dalla sua *nuanced* concezione Aristotelica delle gerarchie morali alle sue fantasie apocalittiche, dalla raffinata ricercatezza a corte alla violenza coloniale in Irlanda» [Stephen J. Greenblatt, 1995], p. 228. Quello che dobbiamo afferrare, cioè, è come quell'insieme di desideri conflittuali, di motivi eterogenei si andassero, per Spenser, a costituire in un ordine morale, in una serie di modelli da contrapporre alla minaccia di *anarchia, ribellione e caos* e, di conseguenza, da trasmettere come *ethical constraints*.

4. Storie e cultura

L'opera di Spenser, però, diventa l'occasione per spostare l'attenzione dalla cultura come una struttura di limiti (limiti che impone e, quindi, si autoimpone determinando la sua connotazione) alla cultura come regolatore e garante di movimento. Il romanzo cavalleresco, tenuto assieme quasi esclusivamente dall'ininterrotto girovagare, dai paesaggi diversi che fanno da sfondo ad un movimento incessante e ad uno spostamento senza sosta di situazioni e personaggi, diventa l'altra faccia di un ordine che ha bisogno, per poter assurgere ad un senso nel suo limitare, di un universo dove è possibile attuare esperimenti, improvvisazioni, scambi. Il rapporto, la *ratio*, che le culture istituiscono tra *mobility* e *constraint* determina la loro differenza; da un massimo di staticità, comunque mitigata dalla necessità di riprodurre se stessa nell'avvicendamento delle generazioni, ad un massimo di mobilità, comunque frenata dal bisogno di sopravvivenza cui ogni identità aspira, attraverso alcuni limiti che la *cultura* deve imporre e imporsi, le culture si muovono all'interno di questi spazi dove si colloca e si sviluppa l'esistenza individuale. Di questo flusso di continuo aggiustamento a cui gli individui devono adeguarsi, di questa necessità di coniugare *improvvisazione* in situazioni che emergono in maniera cangiante e *collocazione* in un ordine stabile che rassicura, il romanzo ottocentesco è la più fedele rappresentazione e divulgazione come stile di vita. «Nel rappresentare questo adattamento come una educazione sociale, emozionale ed intellettuale, questi romanzi effettivamente tematizzano il loro proprio posto nella cultura, poiché le opere d'arte sono esse stesse strumenti educativi» [Stephen J. Greenblatt, 1995], p. 229. Questa affermazione implica una precisa concezione dell'autore, che smette i suoi panni di *creatore* puro, di *inventor* per assumere quelli dell'adattatore, del brillante improvvisatore di variazioni su temi preesistenti. È il caso di Dickens che si appropria grazie alla sua intelligenza *improvvisatrice* del melodrammatico e maniacale gusto per l'intreccio della letteratura

d'appendice, di Shakespeare che saccheggia tra le storie popolari e la narrativa classica, di Spenser che rivisita adattandole alla sua cultura le storie immaginate e raccontate da Ariosto e Tasso. Il motivo principale di questa precisazione, però, non consiste tanto nel ridefinire il rapporto artista – cultura di appartenenza quanto nel chiarire uno dei criteri di base che servono a Greenblatt per distinguere una cultura. Questa elasticità che permette agli individui di trovare spazio e possibilità di movimento in una data cultura, di adottare una delle variazioni praticabili, è una *struttura di improvvisazione* che segnala il grado di mobilità in rapporto ai limiti imposti. Questa mobilità non è l'espressione di un moto accidentale ma di una pratica di *scambio*: «Una cultura è una particolare rete di negoziazioni per lo scambio di beni materiali, di idee e – attraverso istituzioni come la schiavitù, l'adozione o il matrimonio – di persone» Gli antropologi non a caso si occupano dei vincoli familiari e delle storie (miti, racconti popolari e storie sacre) che caratterizzano una cultura, in quanto sia gli uni che le altre sono indici dei codici che governano vincoli e mobilità. I grandi scrittori, in quanto padroni di questi codici e specialisti nello *scambio* culturale, creano «strutture per l'accumulazione, trasformazione, rappresentazione, e comunicazione di energie e pratiche sociali» [Stephen J. Greenblatt, 1995], pp. 229-230. La loro abilità nella costruzione di storie, la loro destrezza nella rielaborazione del linguaggio, creazione collettiva che essi governano con la naturalezza di chi ne conosce i codici, la loro ingegnosità nello spostare paure, angosce e piaceri da un luogo all'altro, li rende manipolatori di questa economia. Soprattutto, la loro capacità di *negoziatori* si esplica in questo persistente spostamento da una zona all'altra di una cultura del materiale simbolico provocandone l'incremento della forza emotiva, alterandone il significato e coniugandolo con materiale carpito da un'altra zona. Per questo il re Lear (*forse la più intensa esperienza di tragico piacere mai creata*) va letta, per ottenere una *nuanced cultural analysis* che oltrepassi i confini formali dell'opera, attraverso le matrici da cui Shakespeare ricavò il materiale per ottenere quella miscela in cui convergono le ansietà che in quell'epoca i legami familiari procuravano, le angosce della lotta civile e le apocalittiche aspettative religiose. Vi sono altri testi da studiare, quindi, per carpire le informazioni riguardo all'educazione dei figli, ai problemi legati alla progenie di genitori anziani, al dibattito sulla legittimità o meno della disobbedienza verso il sovrano, alle predizioni sulla fine del mondo. Questo impegno riavvicina in uno spazio comune coloro che la pratica accademica e le concezioni dell'arte avevano condannato ad ignorarsi praticando le loro discipline in territori *estranei*: gli storici e gli studiosi di letteratura. Perché se da una parte lo studio dei prodotti altamente simbolici richiede una conoscenza del luogo storico da cui

il materiale è stato tratto, dall'altra bisogna tenere in considerazione le dimensioni simboliche delle pratiche sociali. In ogni caso, *qualche cosa* accade agli oggetti, alle convinzioni ed alle pratiche quando vengono rappresentati e rielaborati nei testi letterari: «Questo “qualche cosa” è il segno sia del potere dell'arte sia del radicamento della cultura nelle contingenze della storia»[Stephen J. Greenblatt, 1995], p. 231. La letteratura, dice Greenblatt a parziale revisione di una sua, *presunta*, precedente tendenza, non è sempre, anche se spesso accade, automaticamente armonizzata con le strutture sociali e le credenze dominanti di una data cultura. Il suo rapporto non è *necessariamente* posto in una relazione *positiva* con la cultura; la produzione artistica e gli altri modi di produzione e riproduzione di una società non sono sempre reciprocamente legate. L'assemblare le forze di una data cultura in un modo originale, il porre in contatto elementi che funzionavano in ambienti distanti che non interagivano tra loro può avere una funzione destabilizzante di questa relazione *positiva*. Questa possibilità di contravvenire alle regole della pensabilità e della dicibilità è una potenziale facoltà eversiva che la letteratura può far valere contro i limiti imposti dalla propria cultura. La letteratura, ci suggerisce Greenblatt, ha una forza sua propria, che non deriva dalla genialità creativa dell'artista, l'*assemblatore*, né dalla tematica o dai contenuti che le vengono offerti dalla sua storia e dalla sua posizione all'interno della società e della produzione culturale. In quanto raffinata arte combinatoria di elementi da negoziare in continuazione, si imbatte in voci discordanti, frasi che non trovano sistemazione nell'ordine dei discorsi, comportamenti la cui esclusione dall'universo della cultura codificata dà a quest'ultima legittimità e identità. Le invettive di Calibano non rientrano nel mondo ordinato di Shakespeare, né nella sua percezione del rapporto tra Europei ed Amerindi, e tanto meno nei codici culturali di una società che si avviava a legittimare lo sfruttamento coloniale da parte di Prospero, depositario di conoscenza, civiltà, buone maniere e, per certi aspetti, spirito religioso. Sono piuttosto materiale proveniente da una zona altra della cultura, dove svolge un ruolo di definizione in negativo, in quanto espressioni del selvaggio da contrapporre alla cultura stessa ed alla sua capacità di forgiare individui attendibili e disciplinati. Quella voce, però, entrando in contatto con il momento in cui si legittima la sua esclusione dal mondo ordinato, diventa traccia dell'altro, insopprimibile e visibile. Questo altro di cui raramente possiamo ascoltare la voce nei resoconti ufficiali, bofonchia il suo linguaggio sconnesso in un'opera teatrale, rappresentata nel luogo dove si formalizzano e si rappresentano i rituali di una cultura e dove la lingua celebra il suo trionfo. Le negoziazioni, cioè, non sono mai completamente dominate da chi le mette in atto. «Se è compito della critica culturale

decifrare il potere di Prospero, è egualmente suo compito ascoltare gli accenti di Calibano» [Stephen J. Greenblatt, 1995], p. 232. In queste poche pagine Greenblatt condensa le sue concezioni riguardo alla costituzione della soggettività per mezzo delle tecnologie di controllo, alla istituzionalizzazione della letteratura come strumento di trasmissione dei codici culturali di una società e alla funzione più sfuggente di questa come veicolo di conoscenza e di comprensione di una cultura diversa dalla nostra. Inoltre chiarisce come lo stesso concetto di contesto da contrapporre ad un testo in effetti altro non è che l'altra faccia di una concezione che tende a estraniare la produzione artistica da quello stesso contesto. Lo stesso rapporto tra mobilità e vincolo-costrizione più che dialettico rimanda alla affermazione di Foucault a proposito di un potere che produce libertà di movimenti su cui esercitare la sua funzione. Nello stesso tempo all'interno delle stesse pratiche artistiche si aprono degli spiragli di resistenza che provengono dalle negoziazioni che mettono in relazione energie sociali tenute rigidamente separate nella topografia di un sistema culturale. In effetti una precisa analisi delle singole parole chiave e delle singole affermazioni richiederebbe uno studio delle influenze e dei motivi presenti nella critica neostoricista che difficilmente si esaurirebbe nell'identificazione di una teoria omogenea.

Andrebbe innanzitutto notata la scontata precauzione che il termine cultura impone a chi ne tenta una definizione, per quanto limitata all'uso da farne all'interno dei literary studies. La precauzione dipende da due fattori diversi. Il primo riguarda la problematica situazione di definire all'interno di un linguaggio che ha già incorporato il suo significato, un termine. Il problema era stato sollevato da Lovejoy, in maniera abbastanza provocatoria nei confronti della non meglio definita filosofia analitica e proprio a proposito del problema del *significato di significato*, in polemica diretta con Carnap. La procedura diviene, spesso, quella di istituire una serie di negazioni che ne limitano la portata semantica: è il caso della terminologia coniata e poi utilizzata da Foucault in *L'archeologia del sapere*. Quanti di quei significati negati, però, continuano a funzionare implicitamente nell'utilizzo del nuovo significato e nella stessa definizione? La questione più che rimandare alla relazione tra negazione e determinazione, può sollevare una ulteriore serie di quesiti che possono arrivare fino alla legittimità per una teoria di parlare di altre teorie ponendosi in un luogo neutro di osservazione. È questo l'appunto mosso da Dreyfus e Rabinow alla stessa archeologia foucaultiana²⁷, sancendone *il fallimento metodologico* in quanto «come ha

²⁷

A differenza dei linguisti e dell'ultimo Heidegger «il linguaggio dell'archeologo (analisi, serie, sistema, funzione enunciativa, elemento, regole, episteme), come quello del fenomenologo [...] sembra non possedere alcuna storia e viene usato come una terminologia trasparente, tecnica, inventata col preciso

dimostrato Foucault, tutte queste teorie sugli esseri umani devono inevitabilmente fallire, perché il tentativo di cogliere il quadro complessivo richiede che queste teorie rendano oggettive le condizioni attraverso le quali l'oggettivazione risulta possibile» [Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, ©1982], p. 124 ed essa stessa non si è dimostrata in grado di spiegare *dall'interno del linguaggio e della storia* «per quale motivo questi tre modi di rappresentazione del mondo si siano sviluppati» [Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, ©1982], p. 125 per cui «l'archeologia appartiene alla sua epoca e che perciò anche il discorso archeologico deve essere giustificato e relativizzato». Il new historicism, secondo l'impostazione interpretativa fornita da Greenblatt, evita questo rischio proprio perché non definisce negando e, quindi, non si contrappone ad altri significati imposti da altre teorie, ma li usa, elaborando la possibilità della loro applicazione in ambiti che si ridisegnano a seconda delle contingenze storiche e delle esigenze dell'analisi. Questo spiegherebbe l'eclettismo di Greenblatt che, da questo punto di vista, risulterebbe molto meno ingenuo di quanto possa apparire. Non a caso Pieters insiste sulle tante implicazioni teoriche che la procedura neo-storicista suggerisce. Proprio a proposito di questa voce redatta da Greenblatt vengono chiamate in causa le influenze *culturaliste* di Williams e quelle strutturaliste di Hall, passando per Althusser e Geertz e altri ancora. Il problema allora diviene quello della produzione di significati attraverso le teorie e l'acquisizione, in un bagaglio critico, di queste attraverso la formazione dell'interprete che fa i conti con gli oggetti della sua ricerca. Greenblatt consapevolmente ripropone la nostra attualità di interpreti, attualità che è anche il luogo teorico da cui osserviamo, configuriamo e mettiamo in relazione le cose. Non ci è concessa altra possibilità per giungere a quel *touch of the real* a cui aspiriamo.

Il secondo fattore è anche una conseguenza di queste riflessioni. Noi abitiamo la nostra cultura, in essa troviamo gli stimoli, le *limitazioni* e la possibilità di movimento che ci permettono di porci domande sulla sua stessa natura. Rovesciando il gioco di proiezione (quello per cui tendiamo a sovrapporre il nostro mondo a quello di altre culture e di altri periodi storici) la difficoltà di osservare dall'interno il funzionamento del sistema-cultura in cui siamo inseriti può essere mitigata dalla osservazione e possibile comprensione di altri sistemi a noi esterni e quindi dalla opportunità di procedere per differenze. Resta, chiaramente (qui banalizzata al massimo grado) la circolarità ermeneutica della

intento di essere adeguata ai fenomeni». Da qui deriva che «l'archeologia è semplicemente una disciplina storica, fornita di una terminologia tecnica storica in grado di esaminare e ordinare gli eventi della storia proprio perché essa non ne fa parte» [Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, ©1982], p. 122.

comprensione di differenze già istituite all'interno del luogo da cui guardiamo. Comunque questa osservazione, per quanto pre-guidata, può destrutturare il gioco di aspettative conoscitive ed indurci, attraverso l'analisi di altri sistemi simbolici, ad una maggiore comprensione di noi stessi e del come siamo posti nella nostra rete di negoziazioni. In questo senso noi ci stiamo impegnando in un progetto di autocomprensione che passa attraverso la comprensione di un passato che, pur essendo cronologicamente in continuità con noi stessi, è altro da noi in quanto appartenente ad un'altra *cultura*. In questo modo la definizione minimale del termine (un sistema di *constraint* e *mobility*) permette di cogliere la precarietà ontologica delle nostre stesse differenze per ridiscuterne la validità. L'affinità tra l'antropologia interpretativa e lo studio storico degli scambi simbolici risiede in questo effetto di ritorno su noi stessi e sul nostro presente. Questo spiegherebbe anche la peculiarità dell'opera d'arte che introduce al suo interno lo stesso contesto, cioè il meccanismo attraverso cui queste differenze vengono istituite. Il reiterato esempio fatto in diverse occasioni da Greenblatt del *selvaggio* Calibano serve a rendere percepibile la rete di negoziazioni attraverso cui è stata istituita la coppia oppositiva civilizzato – selvaggio.

In questo modo, seguendo Greenblatt, non abbiamo definito il concetto di cultura, ma abbiamo usato un criterio per trovare *differenze* e, nello stesso tempo, abbiamo potuto ignorare il primo paradosso, quello di definire un termine utilizzando un suo significato all'interno della definizione.

Quanto questo procedimento sia collegabile al progetto genealogico di Nietzsche e poi di Foucault, quanto in effetti il new historicism riesca a porsi dal punto di vista della *Herkunft*, o quanto sia in grado di emanciparsi da ogni teleologismo ed imprigionamento in un *Ursprung* che lo porrebbe in una certa connessione con un *old* historicism, è questione che esula dalla semplice descrizione che ogni *scuola* critica tende a dare di se stessa. Le perplessità di Ankersmit nell'accettare come date e chiaramente tracciate le distinzioni tra un old ed un new historicism basandosi su categorie che molto spesso sono condivise ed applicate da entrambi gli storicismi (la polemica di Nietzsche contro la storia antiquaria, fino a che punto colpisce le pratiche e le convinzioni di un Ranke?) in fondo sono indizio del tentativo di individuare un fondamento teorico per una metodologia che abusa di termini altamente teorici (intendendo con teorici dei termini che acquisiscono significato all'interno di una teoria definita e riconosciuta come tale) [Frank R. Ankersmit, 2003], p. 255. Ankersmit, in questa recensione-saggio che sarà ripresa nel prossimo capitolo, inquadrandola nella teoria *narrativista* di Ankersmit, lamenta la scarsa rilevanza data dai *new historicists* al pensiero di Gadamer che avrebbe senza dubbio dato più sostegno

teorico alla loro posizione, visto che lo stesso Greenblatt chiarisce in maniera prettamente gadameriana i motivi del suo interesse verso il Rinascimento. Quello che preme ad autori come Ankersmit (il saggio qui citato è un doppio confronto con le metodologie e le ricerche *new historicist* e l'interpretazione che di esse dà Pieters nel suo libro) è individuare una reale novità nella pratica storiografica, una possibilità di rappresentazione del passato che non ripeta tecniche e convinzioni metodologiche già affrontate nel fare *storia*. La mancanza di un sostegno omogeneo alle varie ricerche neo-storiciste genera un susseguirsi alquanto casuale di *novità*: le ricerche di Einstein rendono *superate* quelle di Newton senza che questo implichi necessariamente una profonda differenza metodologica tra i due [Frank R. Ankersmit, 2003], p. 258. Insomma Ankersmit spende la sua autorevolezza di conclamato e raffinato *narrativista* per semplificare e rendere leggibili le confutazioni di un *vecchio* storicismo da parte di chi si impossessa di terminologie e di ipotesi di ricerca come quelle di De Certeau, Bourdieu, Foucault etc. senza verificare la loro reale capacità euristica. Chiamato in causa come corresponsabile dei nuovi atteggiamenti *storicisti*, si assume la responsabilità di chiarire in maniera lineare i termini della questione per scorgere ciò che è *nuovo* e ciò che è *vecchio* in un susseguirsi di posizioni che raramente si concretizzano in una convergenza di propositi e di metodologia. Questo comporta che il nuovo storicismo dovrebbe dimostrare che le sue divergenze, p. es., dalla tendenza monologica dell'*old* non sono di natura empirica (*trovare* l'omogeneo invece che l'eterogeneo, l'armonico invece che il conflitto) ma di natura metodologica (*cercare* l'omogeneo invece che l'eterogeneo): «lo ritengo che la discordanza tra old e new historicism sia solamente empirica» [Frank R. Ankersmit, 2003], p. 260. La mossa *semplificatrice* di Ankersmit consiste nell'impostazione della sua argomentazione che arriva, alla fine, a dimostrare come né il vecchio storicismo sia sempre alla ricerca di un tutto omogeneo né il nuovo storicismo disdegni di proiettare la sua ricerca di un significato unificante sull'oggetto della ricerca. Anzi, seppur rimandando all'avvicinarsi di mode critiche all'interno della critica letteraria e alla impostazione *geertziana* che permette di cogliere *sincronicamente* un sistema di segni, Strier, nel 1995 afferma «Fare una poetica culturale è "leggere" una cultura pressappoco nel modo in cui i New Critics leggono un poema, come un tutto tematicamente unificato in cui tutte quelle che vengono considerate le parti rilevanti sono 'organicamente' o funzionalmente connesse » [Richard Strier, 1995], p. 71. La mossa consiste proprio nel permettere la condivisione da parte dei contendenti dei criteri che assegnerebbero una relazione univoca tra i termini e gli oggetti a cui si applicherebbero, cioè ipotizzare che per entrambi, dati alcuni elementi riconoscibili, una

situazione appaia armonicamente articolata o seriamente conflittuale; a questo punto le divergenze non potrebbero che essere o empiriche o metodologiche. Da una chiara distinzione tra *Sinn* e *Bedeutung*, che rigetti le impostazioni fuorvianti di Lyotard, conseguirebbe la possibilità di assegnare valore alle affermazioni ed alle ricerche in cui s'impegnano i singoli studiosi. In questo spazio comunicativo le poco esplicitate teorie francesi non possono che creare confusione e ambiguità e, in effetti, una volta definite astruse e infondate le teorie filosofiche che sono alla base delle ricerche neo-storiciste, e ambigua la collocazione delle stesse affermazioni degli autori a cui si fa riferimento, resta ben poco di nuovo se non una certa ridondanza citazionale che oscura il già detto dai vecchi storici e storicisti. Lo stesso concetto di *governmentalità* più che segnare una reale svolta negli studi storici, spostando la loro impostazione teorica da Althusser a Foucault, come lungamente viene esposto nel libro di Pieters, serve a Greenblatt a teorizzare ed ad introdurre le sue concezioni di *zone* e *negoziazioni*, impedendogli di afferrare la loro affinità con le categorie utilizzate da Burckhardt. «Probabilmente la scarsa familiarità di Greenblatt con il vecchio storicismo lo induce a scorgere differenze dove non ce ne sono» e quindi, collegandoci alle conclusioni del saggio di Ankersmit, «l'impresa di Greenblatt avrebbe potuto trarre beneficio di più da ciò che gli storici "ordinari" avevano già scritto sul periodo in questione che dalle oscure e astruse opere di alcune delle sue guide teoriche» [Frank R. Ankersmit, 2003], pp. 269-270.

In effetti questa è una recensione ad un libro di analisi del new historicism di Greenblatt, che è a sua volta impegnato sia nella critica della cultura, intendendola in senso lato e in quello *istituzionale*, sia dei modi in cui questa è stata interpretata. Il libro di Pieters è impegnato in una continua chiarificazione di ciò che non è teoricamente esplicitato ma solo accennato da Greenblatt, e la critica di Ankersmit tende a eliminare quanti più strati possibili in questo dibattito che si muove su più piani, ognuno dei quali si riferisce a quello immediatamente sottostante. Il richiamo di Ankersmit ad una maggiore considerazione di ciò che effettivamente fanno gli storici vuole proprio essere un tentativo di trovare uno spazio comune e orizzontalmente condivisibile dove il dibattito possa assumere un senso ed una forma di comunicazione. La mossa chiarificatrice di cui si parlava in precedenza non è un rifiuto delle implicazioni teoriche, quanto il tentativo di predisporre questo spazio orizzontalmente condivisibile.

Ovviamente, il problema, per molti degli autori così fustigati da Ankersmit, risiede proprio in quello spazio condiviso, e molte delle loro critiche riguarda proprio la natura, la genesi e la legittimità di questo spazio: è il problema e non la soluzione di un problema.

Il sospetto che sembra agitare alcuni critici, siano essi marxisti ortodossi o *neo*, siano essi storicisti *tradizionali* o *narrativisti*, è sempre che da qualche parte si nasconda un Sokal storico, filologo o quant'altro, pronto a produrre un saggio di delirante falsità ma costruito in modo tale da assemblare tutti vari *post* riproducendone le efferatezze stilistiche e i divieti sacrali consolidati, senza che la comunità degli studiosi si renda conto che si tratta di una scherzosa dissacrazione del *dissacrante*. Parlando proprio a proposito del *new historicism* c'è chi paventa la possibilità che un certo gergo incomprensibile possa gettare discredito sulle discipline umanistiche, purtroppo meritatamente, «come lo scandalo dell'affare Sokal di pochi anni fa mostrò così spiacevolmente» [Frank R. Ankersmit, 2003], p. 263.

Ripetutamente Greenblatt ha insistito sulla legittimità di questo spazio che permette uno sguardo sinottico non garantito da un tutto omogeneo, ma proprio dalla possibile mobilità, anche questa un criterio di differenziazione storica, che caratterizza i confini posti all'interno di una cultura. Nel già citato saggio riguardo alla storia della letteratura Greenblatt utilizza proprio il progetto baconiano che dovrebbe giungere alla costituzione di questo spazio comune da cui i vari *idola* sarebbero estromessi e dove un linguaggio comune ed un minimo di premesse ontologiche potrebbero essere istituite, per cogliere i sempre incerti e precari confini di questo spazio. La letteratura ha un ruolo, il *genius illius temporis literarius* di cui parla Bacone si esplica soprattutto nel «ruolo che essa gioca sia nell'inventare la realtà sia nel riconoscere che la realtà è un'invenzione» [Stephen J. Greenblatt, 1997a], p. 184. Questo potere di carpire e di produrre *ambiguità ontologiche* che attraversano una cultura è quello *spirito letterario di ogni epoca* che Bacone vorrebbe essere evocato *come se fosse lo spirito di un morto*. Chiaramente da Greenblatt viene qui messa in discussione proprio la stabilità e l'adeguatezza metodologica di quello spazio orizzontale che uno storico pretende per circoscrivere l'ambito della sua ricerca ed il suo oggetto. La letteratura è indizio e fattore di questa precarietà, e questo non solo in virtù del materiale che manipola, il linguaggio, e non perché aggiunge ambiguità ad ambiguità, ma proprio perché è forza creatrice posta in mezzo a sistemi culturali che, in quanto dinamici e problematici, ridefiniscono in continuazione confini e principi di verità: «I confini della letteratura segnano il punto di transizione di un rilevante cambiamento di stato fra categorie problematiche, come *legit* e *non legit*, o "poesia" e "filosofia", o "illusione" e "realtà", o "morto" e "non morto". E la figura retorica più adatta a rappresentare questi confini – o meglio, il potere misterioso che li rigenera, è quel *genius literarius* che Bacon

invita gli storici della letteratura a richiamare dal regno dei morti» [Stephen J. Greenblatt, 1997a], p. 183.

L'evocazione degli spiriti è una mera figura retorica o risente, malgrado i proponimenti esplicitati di Bacone, di una necessaria pratica in cui si ha a che fare con i segreti del *genius literarius*? Quella che viene discussa, prendendo a pretesto il progetto baconiano, è l'impossibilità di parlare di letteratura senza parlare di questo potere indefinito; quello che viene suggerito è che, nel suo progetto di tracciare una storia della letteratura (poesia) che abbracci tutte le epoche del mondo, Bacone può dare un senso alla sua pretesa grazie alla contaminazione di elementi provenienti da altri ambiti e modalità di pensiero (e questo è un problema affrontato dagli storici della filosofia e della scienza), e soprattutto grazie alla *presenza di visioni esoteriche all'interno del progetto razionale di Bacon* che s'insinuano proprio nel momento storico in cui vengono stabiliti i criteri della scienza moderna. Ci troveremmo, cioè, di fronte ad una *scaltra* movenza del linguaggio, e della sua capacità di darci indicazioni su una realtà che il testo tenta di escludere, all'interno di un pensiero che si autopone come regolatore. Greenblatt gioca con la dimensione polisemantica del termine *spirito* per alludere alla instabilità degli stessi proponimenti *scienziati* baconiani non per riproporre una visione olistica della cultura ma proprio per sottrarre al termine ogni connotazione idealista. Proprio parlando della liceità della storia della letteratura di cogliere uno spirito che tenta di *evocare*, ciò che viene espulso è proprio il significato hegeliano di spirito e questo grazie a quello certamente più esoterico che lo vede accomunato a *fantasma*. Questa evocazione accomuna lo storico della letteratura a colui che è in grado di parlare con i morti, a colui che indeciso tra scetticismo e *mezza professione di fede*, decide di ascoltare lo spettro del padre. La continua tensione allusiva di Greenblatt crea uno spazio orizzontale diverso da quello perorato da Ankersmit, uno spazio dove coesistono Shakespeare (che diventa colui che, in quanto ha questo straordinario potere di evocare gli spiriti [Stephen J. Greenblatt, 2001a], p. 3, parla di questo *genius literarius* che sarebbe l'oggetto e lo stimolo della ricerca dello storico letterario), lo storico letterario, l'opera, la sua tematica ed il contesto: «Lo Spettro di *Hamlet* è il *genius literarius* venuto a suscitare la meraviglia dello storico per quel potere che ha l'immaginazione di inventare e destabilizzare la realtà» [Stephen J. Greenblatt, 1997a], p. 185. Qui indubbiamente il neo-storicista assembla dati e ricerche storiche, informazioni provenienti da raffinate analisi di storia della mentalità e della cultura per darci l'unica soluzione *astorica*, individuando una persistenza con cui, fino a quando saremo interessati a cogliere il modo di costruire e di demolire immagini di realtà, dovremo sempre fare i

conti. La letteratura è posta in una rete di relazioni la cui storicità determina i suoi effetti e risultati, ma non la sua forza e potenza che si confonde con la mutevolezza di ogni sistema culturale e con la continua produzione di significati differenti e di culture che cambiano, proprio perché, possiamo dedurre, aspirano ad un'universalità continuamente beffata dalle proprie differenze. «La poesia, quindi è solo un pezzo di quel grande mosaico che il termine "letteratura" comprende, un termine il cui equivalente moderno potrebbe essere "*cultural poetics*", intendendo con tale espressione la totalità dei discorsi e delle pratiche attraverso le quali apprendiamo e interveniamo sul mondo e, più in particolare, i discorsi e le pratiche che ci permettono di distinguere tra immaginazione e realtà» [Stephen J. Greenblatt, 1997a], p. 175. Non avremo quindi una *Letteratura* riconoscibile e di cui possiamo seguire il tracciato temporale avendo lo sguardo fisso su alcune caratteristiche universalmente riconoscibili ma il formarsi di letterature in rapporto differenziale con altre pratiche culturali. Dinamica interna che, però, almeno dal punto di vista dello storico, può dare più informazioni sulle identità culturali di quanto possano le statiche rappresentazioni autocelebrative, la letteratura si rigenera incessantemente in un rapporto, che determina i suoi stessi elementi di riconoscibilità, con le altre pratiche e le altre forme culturali; per questo: «I began with the desire to speak with the dead» [Stephen J. Greenblatt, 1988a], p. 1.

Troppo evocativo e denso di riferimenti teorici non assunti come impegno metodologico, il linguaggio dei new historicists, comunque, sembra, ai tanti suoi critici, non permettere di chiarire una volta per tutte se l'arte va considerata secondo, p. es., la nozione althusseriana di distanza interna ([Stephen J. Greenblatt, 1984c], p. 153, [Stephen J. Greenblatt, 1985] p. 126), o se le influenze *post-strutturaliste* concernono solo il vocabolario adottato per definire l'oggetto della propria ricerca. Per questo l'esame di una coerenza sistemica sembra essere destinato ad essere perennemente deluso e nuove assonanze interpretative incessantemente *scoperte*. Queste *nuove scoperte* dipendono spesso molto banalmente dall'ambito di studio da cui si osserva la critica neo-storicista, intendendo con questo non solo genericamente gli ambiti della filosofia, della storia della letteratura o della storiografia, ma anche i settori che all'interno di questi si sono scelti, le tematiche affrontate e le modalità d'indagine adottate. Tante altre teorie andrebbero bene nel dare omogeneità al discorso critico di Greenblatt o degli altri new historicists, e in effetti l'encomiabile sforzo di Pieters consiste nel cercare le possibili applicazioni consequenziali alle varie definizioni fornite dalla pratica critica del *new historicism* inserendole nelle costruzioni teoriche dei vari autori citati. È appunto il caso di Althusser e Macherey di cui

Pieters fornisce un esauriente esame dell'analisi del linguaggio letterario che, appunto, avrebbe potuto offrire una consistenza e coerenza maggiore al lavoro di Greenblatt.

5. Il lavoro della meraviglia

In ogni caso a Greenblatt interessa cogliere il modo in cui conoscenza, cultura, racconti e tutto il materiale simbolico a disposizione di una società entrino in contatto con quel mondo materiale che filtra in ogni momento della vita sociale, sia essa istituzionalmente codificata o meno. Un ruolo importante, naturalmente, hanno in questo contatto quelli che sono gli strumenti comunicativi e di *legittimazione* e che, con vezzo post-foucaultiano e post-moderno, definiamo *tecnologie*.

Erodoto, Montaigne e il viaggiatore Mandeville da una parte, Colombo e i redattori di diari di viaggi impegnati nella conquista di terre nuove, dall'altra, ci raccontano come la meraviglia sia sempre intrecciata, positivamente e negativamente, alla consapevolezza dell'*altro* e alla possibilità del possesso.

La quantità enorme di scritti sulle terre conquistate nel Nuovo Mondo, sui suoi abitanti, sulle cose più o meno fantastiche lì incontrate hanno un prodromo nella *scrittura* sul diario di bordo della nave ammiraglia di Colombo della cronaca di un evento formale (la solenne cerimonia della presa di possesso delle terre tenuta davanti agli ignari indigeni, testimoni e soggetti coinvolti al contempo) la cui ratifica prevedeva proprio la forma notarile.

La categoria del moderno, quindi, anche nella codificata scansione cronologica propria della storiografia, si va ad istituire con la sanzione scritta del possesso delle terre d'oltre oceano da parte di Colombo. La contraddizione di una forma economica destinata ad essere oltrepassata da quegli stessi meccanismi messi in atto, si manifesta proprio nella formalizzazione retorica dell'istituzione del dominio e della narrazione dell'avvenimento. Questa formalizzazione e questa narrazione, però, sono solo riflesso di una più profonda contraddizione, o, piuttosto, fanno parte in maniera più profonda, di quella stessa contraddizione? Innanzitutto Colombo pronuncia la formula che sanziona la presa di possesso dei nuovi territori. Ma di che tipo di atto linguistico si tratta? La sua performatività deriverebbe dalla sua *serietà*, e sul concetto di serietà avevano conteso Derrida e Searle proprio a proposito della giusta interpretazione e valutazione dell'opera di

Austin (cfr. il resoconto fattone in [Henry Staten, ©1984]); ma può essere considerato serio un atto linguistico che per produrre effetti dovrebbe essere pronunciato di fronte ad interlocutori in grado di opporvisi ma che, data la diversità di lingua, non sono in grado di comprenderlo? «L'atto verbale costitutivo di Colombo nel Nuovo Mondo è spettacolarmente "infelice" praticamente in tutti i sensi elencati da Austin in *How to do things with words*: è una bomba inesplosa e indebita come invocazione, applicazione ed esecuzione» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 119.

Vi è una spiegazione etimologica ricorrente almeno due volte, un fondare aneddoticamente l'origine di un nome, un'origine mai assoluta, ma piuttosto un errore di traduzione di una parola in cui ci si imbatte quando la meraviglia cede il posto alla necessità di possedere le cose attraverso la loro integrazione nella nostra lingua («il rapimento del linguaggio è un "ratto" –a tutti gli effetti uno stupro» [Piero Boitani, 1994], p. 11): Yucatan e canguro²⁸ significherebbero all'origine la stessa cosa ("che cosa dici?"). La nostra meraviglia, la presa d'atto di un dominio incompleto rispetto alle cose del mondo incontrate fuori dalla nostra organizzazione della conoscenza, viene riconvertita in possesso attraverso un atto di imposizione semantica. La nostra lingua non è universale, gli altri nominano le cose in modo diverso e non c'è una base comune per negoziare significati, c'è solo la nostra volontà di possesso e la necessità di scrivere il nome di questi nuovi territori, di queste strane cose in cui ci siamo imbattuti con meraviglia e che potremmo reinvestire in una produzione esteticamente controllata di ulteriore meraviglia. *Che cosa dici?* (che significherà *canguro* o *Yucatan*) o *gavagai* (che significherà *coniglio*) hanno bisogno delle nostre ontologie per assurgere a dignità semantica, ma le nostre ontologie si ricostruiscono e si funzionalizzano anche a partire dalle nostre meraviglie,

²⁸

L'aneddoto a proposito del significato originario di Kangaroo è riportato da Hacking in [Ian Hacking, 1974] e poi ripreso, discusso e contestato in [Ian Hacking, 1981] come spunto per affrontare la teoria di Quine dell'indeterminatezza della traduzione. L'aneddoto apparve originariamente sul supplemento dell'*Observer* del 25 novembre 1973. «Molti anni dopo si scoprì che quando gli arborigeni dicevano "kangaroo", di fatto non stavano nominando l'animale, bensì chiedevano a quelli che li interrogavano: "che cosa stai dicendo?"» in [Ian Hacking, 1974], p. 183. Nell'articolo del 1981 Hacking, comunque, rivela che il filosofo australiano Smart gli avrebbe fatto presente che l'episodio è inventato e che si tratta di una *leggenda metropolitana* o meglio di una *leggenda arborigena*. Altri due episodi simili sono riportati sempre nello stesso articolo riprendendo una conversazione pubblicata tra Quine e Putnam e riguardano le parole *indri* e *vasistas*. Hacking chiama questo tipo di errore di traduzione *malostension* ma rigetta anche le ricostruzioni fatte a proposito di questi due termini in quanto improbabili *leggende*. Nel primo caso si tratta di una *tradimento* fonetico, come nel caso del canguro che veniva chiamato *ganurru* solo nel dialetto dell'area dove era approdato Cook, nel secondo la frase tedesca *Was ist das* indicava la funzione che la grata ha in quel tipo particolare di finestra (permettere di guardare fuori per vedere *che cosa, chi c'è*) per cui la francesizzazione non è stata conseguenza di una domanda su che cosa fosse quell'oggetto.

attraverso un processo in cui il *materiale* e l'*ideologico* si compenetrano a vicenda grazie all'attività produttiva dell'immaginazione. Questo è lo spazio dove si stabilisce il piano *estetico*, ma anche quello che ci permette di analizzare un frammento di un resoconto di viaggio con gli strumenti della critica letteraria. Questo è lo spazio, insomma, dove spiega la sua forza *riproduttiva* il *capitale mimetico* nel suo triplo aspetto di espressione storicamente consolidatasi del capitalismo, di accumulazione in grado, appunto, di *riprodurre*, e di rapporto di produzione sociale [Stephen J. Greenblatt, 1991], pp. 29-30. Allora l'avverbio *storicamente* riacquista una valenza euristica perché «è, a mio parere, un errore teorico e uno sbaglio pratico annullare la distinzione tra rappresentazione e realtà, e tuttavia allo stesso tempo non possiamo tenerle isolate l'una dall'altra. Esse sono costrette ad un difficile connubio in un mondo in cui non esiste l'unione estatica né il divorzio» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 30. Il *gioco* dell'immaginazione (che è il campo privilegiato del critico letterario) non coincide con l'immaginazione al *lavoro* come la possiamo trovare scavando in profondità del testo scritto con intenti *non-artistici*: la critica letteraria può fornire i suoi strumenti all'analisi di questi testi ma non per scoprire «i piaceri dell'immaginario bensì la potenza irresistibile del reale», [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 51. La *meraviglia* allora sembrerebbe essere una reazione che designa allo stesso tempo quel minimo comune denominatore di una *cultura europea*, pur così differenziata e frammentarizzata dagli scontri ideologici, religiosi, politici, dalle persistenze tardo-medievali e dalle intellettualizzazioni che oggi definiremmo cartesiane: «questa concettualizzazione teorica del meraviglioso era già *in fieri* prima del discorso sul Nuovo Mondo, ma non era ancora ben articolata. [...] la frequenza e l'intensità dell'appello alla meraviglia sull'onda delle grandi scoperte geografiche del tardo XV e primo XVI secolo contribuirono (insieme a molti altri fattori) a provocarne la concettualizzazione» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 45. Confutando l'ipotesi di Todorov, che vede nella tecnologia di rappresentazione che è insita nella scrittura, la forza e la potenza della cultura europea che avrebbe sconfitto la meno dotata *tecnologicamente* cultura indigena, Greenblatt sposta l'attenzione verso la pratica del *possesso*, vista sia nei suoi fondamenti epistemologici che nelle sue formalizzazioni retoriche: «il meraviglioso è dunque un aspetto centrale di tutto il complesso sistema di rappresentazione, verbale e visivo, filosofico ed estetico, intellettuale ed emotivo attraverso il quale l'uomo del tardo Medioevo e del Rinascimento apprendeva, e quindi possedeva o scartava, lo sconosciuto, l'altro, il terribile, il desiderabile e l'odioso» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 50. Si trovi ad operare nel

dominio del cervello, come per Cartesio e Spinoza (quindi un elemento del processo di conoscenza prima di ogni distinzione tra bene e male) o in quello del *cuore* prima di ogni conoscenza come per Aristotele e Alberto Magno, il *meraviglioso* si distingue per l'indeterminatezza e la *malleabilità* permettendo «una gamma di usi estremamente eterogenei» anche perché Greenblatt non crede che l'«uso possessivo del meraviglioso sia assolutamente definitivo», [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 52. Montaigne non riscatta l'uso *imperialistico* fatto del meraviglioso da parte delle potenze conquistatrici, non rende sopportabile la storia di oppressione redimendola nell'arte, ma ci dimostra che il dominio non è l'unica forma di uso della *meraviglia*; parimente l'*esperienza* del meraviglioso in John Mandeville («Mandeville è il cavaliere del non possesso» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 63) è la conferma della provvisorietà del nostro dominio del mondo e quindi può indurre ad un arretramento rispetto ad ogni proponimento di possesso, garantendo alla nostra rinuncia un supporto intellettuale ed emotivo. Un intero capitolo tratta di questa possibilità, di come la meraviglia possa essere disgiunta dal prendere possesso, di come la rinuncia alla conoscenza, «alla capacità di distinguere tra verità e illusione» permetta di enfatizzare lo spostamento, il movimento come una condizione soggettiva ed un rapporto con il mondo che si costruisce sul «rifiuto di occupare» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 62. La meraviglia di un viaggio, non importa quanto *immaginario*, intrapreso e raccontato in pieno Trecento anticipa nella sua funzione critica e nella sua valenza anti-ideologica quella di Gulliver raccontata quattrocento anni dopo. Fandonia o calcolata produzione di *meraviglioso*, fatto sta che il racconto del viaggio verso Oriente del cavaliere John Mandeville, dalla metà del libro in poi, perde ogni riferimento a qualsiasi *centro* per divenire una successione di continue deviazioni, dove alla meraviglia è preclusa ogni possibilità di giungere ad una forma di conoscenza certa. Il gioco sembra essere complesso: il *meraviglioso* in quanto caratteristica del nuovo mai prima incontrato fungerebbe da autenticazione di un viaggio effettuato e poi raccontato; oppure, più prosaicamente, servirebbe da tecnica atta a distrarre dai veri propri plagi ai danni di resoconti di viaggi realmente effettuati, in cui le esperienze riportate dal *cauto* mentitore come proprie, sono presentate come dicerie locali. Nella storia della sua ricezione, il testo perderà parti consistenti della sua identità: dapprima la sua fisionomia di resoconto reale, poi ogni affidabilità. Infine la cura analitica degli studi di fine Ottocento trascinerà nell'universo della creazione fantastica la stessa figura dell'*autore*, eppure *i Viaggi di Mandeville* continuerà la sua storia di testo forse proprio a causa di questo eccesso di elementi di finzione. Tutto è fittizio; persino la finzione, nel volersi avvalere degli strumenti con cui si opera nella realtà (una richiesta di

preghiere a beneficio del finto viaggiatore-narratore), si autonega, perché, nel richiedere uno scambio spirituale con un io minuziosamente costruito con dettagli che si rivelano invenzioni o *più spesso un furto*, il testo richiede, in realtà «uno scambio non con un essere creato da Dio ma con un'invenzione umana, un manufatto testuale» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 70. Un *sistema circolare di autenticazione* proprio del Medioevo non risolve la questione del corpo mancante dell'autore che ha fatto esperienza delle meravigliose cose di cui parla il libro. Qui non ci troviamo di fronte alla richiesta di una sospensione della incredulità ma alla richiesta *istitutiva del linguaggio* quella cioè di metterci in contatto con la realtà, una realtà che va esperita, che necessita che le sue meravigliose cose siano frequentate e convalidate dall'*esistenza fisica di un testimone oculare*: «I *Viaggi di Mandeville*, e il fenomeno testuale che chiamiamo Mandeville, sono cuciti insieme da frammenti di esperienze umane, per lo più frammenti passati per molte mani come monete usate o ancor meglio come vecchie banconote» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 73. Le banconote, frutto di una capacità autosanzionatoria che caratterizza il potere rappresentativo dell'autorità del Gran Khan, incorporano proprio questo rapporto di dominio che i segni esercitano sulla realtà, rappresentandola e attribuendole valore, rendendo, cioè *significativa* l'esistenza materiale. Eppure uno scarto profondamente indicativo di un atteggiamento si verifica alla metà del libro, quando il *viaggiatore* si congeda dal centro geografico-spirituale del mondo (Gerusalemme, su cui persiste una velleità di possesso suffragata dai segni e dalle testimonianze di una *occupazione* fisica che determina la pretesa di *proprietà*) per affrontare il viaggio verso i margini del mondo, verso quell'Oriente le cui meraviglie non saranno più trattate *metonimicamente* ma *metaforicamente*²⁹. In questo passaggio, alla fine del capitolo, si manifesta la necessaria presa d'atto di una correzione della percezione tutta *metaforica* della storia da parte del derridiano De Man: se, da una parte, i *Viaggi di Mandeville* sono «un'allegoria del testo della storia, e l'assenza di Mandeville dall'opera che porta il suo nome è un simbolo dell'assenza dell'umano dalla storia» perché riproducono l'"errare del linguaggio che non raggiunge mai il suo obiettivo" (per De Man ciò che Benjamin chiama storia), dall'altra, con

²⁹

«Ma qualcosa di decisivo accade nel momento in cui la metonimia verticale e sacramentale che si solidifica in quelle rocce cede il posto alla metonimia orizzontale e secolarizzante simboleggiata dai passi del viaggiatore che si allontana da Gerusalemme. [...] nel mondo sferico [...] quando scorgi un oggetto ne evochi lo strano simulacro che esiste in un altro luogo, e quando ti richiami a un testo avverti l'eco di un altro testo. Nel passaggio dal centro della terra al suo rotondo confine, dalla Cupola della Roccia alla sfera, *dal sogno della ripresa del possesso ad un movimento senza fine, la metonimia si è trasformata in metafora*» [Stephen J. Greenblatt, 1991], pp. 81-82 [Corsivo ns.].

calcolata perfidia Greenblatt nota che «questa accettazione e mutua celebrazione della differenza sono complicate nell'opera di De Man dalla storia di cui egli non parlò mai, la storia che non era “una complicazione puramente linguistica”, la storia che portò al suicidio di Benjamin» [Stephen J. Greenblatt, 1991], pp. 89-90. Si potrebbe chiosare Greenblatt notando che egli si riferisce ad una terza accezione del termine *storia*, oltre a quelle contenute nell'ibridazione post-strutturalista di *avvenimenti* e *racconto di avvenimenti*, e cioè quella di *storia personale*, in questo caso di De Man, che non affrontò mai e non trascinò mai fuori dalle ambiguità del linguaggio quel fenomeno *storico* di cui il suicidio di Benjamin non fu solo metafora ma effetto, non facendo mai i conti con il proprio (reale, presunto, finto?) antisemitismo. Storicamente, quindi, nell'accezione più comune e accettabile dell'avverbio, l'intolleranza nei confronti degli ebrei da parte del *tollerante* ed *ironico* Mandeville, manifesta qualche cosa di più preoccupante che ci riconduce alla *nostra storia*, al nostro conflittualizzarci in vista di un possesso, di una possibile imposizione della nostra costruita ma *potente* identità. Agli ebrei non è concesso di rientrare nella sfera della “comprensione metaforica”. Questo è forse un passaggio dove più forte si determina il significato polemico dell'aggettivo storicista: «essi sono contemporaneamente suoi rivali nel sogno della riconquista e nel sogno del vagabondaggio. Come nemici giurati essi assicurano quell'identità che minaccia continuamente di sfuggire dal testo di Mandeville, e la loro presenza ci permette di intravedere i semi di quella militanza che, in un'epoca e in un luogo differenti, avrebbe ispirato l'espulsione e la *Reconquista* e quella spinta verso i confini che avrebbe portato al Nuovo Mondo. [...] Colombo fece vela verso l'oriente nello stesso anno della caduta della Granada moresca e dell'espulsione degli ebrei dalla Spagna» [Stephen J. Greenblatt, 1991], pp. 91-92. La complicata procedura argomentativa e l'intreccio di riferimenti citazionali e teorici che caratterizza la critica *new historicist* sfocia, pur in previsione di un ulteriore sviluppo teorico ed analitico, in una *verificabile* constatazione cronologica che ci invita a cercare qualche cosa che stia oltre il *linguaggio* di «questi atti verbali» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 105. L'analisi dovrà scavare nelle pratiche linguistiche e nelle convenzioni discorsive che permettono di legittimare una presa di possesso³⁰, eppure dovrà anche dar conto di che cosa sia intervenuto nella storia del *meraviglioso* nella cultura occidentale e di come esso possa essere coniugato con il *possesso*. Greenblatt ritiene che «sia importante opporsi a quello che potremmo chiamare

³⁰

«Per Colombo prendere possesso significa principalmente eseguire una serie di atti linguistici: dichiarare, testimoniare, registrare» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 108.

determinismo ideologico *a priori*, ossia la convinzione che particolari modalità di rappresentazione siano inerenti e necessariamente legate ad una data cultura o classe o sistema di credenze, e che i loro effetti siano unidirezionali» [Stephen J. Greenblatt, 1991], pp. 26-27, eppure quel che interviene a determinare uno slittamento di significato ed una ristrutturazione degli effetti di ciò che *assume l'aspetto insolito di citazioni* [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 106) è una condizione che non potremmo che definire (banalmente, forse) storica. La cerimonia imbastita da Colombo³¹ per sancire la presa di possesso, in cui è prevista la presenza di un notaio nella sua funzione di garante della performatività dell'azione verbale, è una procedura atta già a storicizzare l'avvenimento, a renderlo un *fatto storico* e quindi un fatto che avrà conseguenze materiali (anche per lo stesso Colombo a cui andrebbe un decimo dei tesori e dei prodotti), in cui le due componenti, quella fonetica e quella scritturale, concorrono a realizzare un'*operazione scritturale*³². La domanda però è: «ma cosa sono questi atti linguistici? Per chi e in base a quale diritto vengono eseguiti? Su quali basi possiamo stabilirne l'efficacia?» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 110.

Dove davvero la forma scrittura si palesa come forza coercitiva che si frappone tra il dominio degli uomini sugli uomini e la sua giustificazione storiografica, il silenzio degli altri è un requisito che appare nella stessa formulazione ritualistica. Gli altri sono ciò che la presa di possesso esclude di per se stessa, uno zero svuotato di significato e quindi di capacità volitiva e di intenzione oppositiva proprio perché la formula suggella un'esclusione che il concetto di proprietà giuridicamente implica. Gli altri sono testimoni, non agenti, nella formulazione che meticolosamente il conquistatore Colombo riporta sul giornale di bordo. Qui la scrittura agisce come strutturazione della realtà a molteplici livelli: da quello dei fatti (il fatto che Colombo prende possesso dell'isola seguendo le procedure concepite in funzione di una registrazione scritta e tramandabile) a quello degli atti linguistici che richiedono un adeguamento a formulazioni affidate ad un corpo di consuetudini scritte, a quello del contesto creato dove si oppongono due codici diversi

³¹ «La scrittura fissa qui una serie di atti linguistici pubblici, conferisce loro un carattere ufficiale, li rende avvenimenti "storici"» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 110.

³² «È così almeno che si manifesta una delle regole del sistema che si è costituito come "occidentale" e "moderno": l'operazione scritturale, che produce, preserva, coltiva "verità" non periture, si articola su un brusio di parole svanite non appena pronunciate, perse dunque per sempre» [Michel de Certeau, 1975], pp. 222-223.

(quello degli europei e quello dei nativi) che divergono proprio sulla tecnologia utilizzata per la custodia dei singoli atti linguistici e per la conservazione degli effetti da essi creati, infine a quello squisitamente storiografico dove la testimonianza valida, qualsiasi possa essere l'interpretazione che di essa potrà essere data, è quella recuperabile proprio perché scritta. Non importa se la narrazione sarà per necessità arida e contenuta in un formulario rigido e predefinito, quasi ridicolo se lo si immagina riferito ad un auditorio incapace di comprendere le parole pronunciate; quello che interessa perché il dominio venga sancito è che esse siano state pronunciate e che di questo atto vi sia un racconto, un resoconto scritto. In questo senso la capacità del formale di fare violenza sulla realtà va oltre il semplice gioco di verità che la conoscenza impone nel suo esercizio di potere: qui il formale ha la capacità di cambiare la Storia nell'accezione di determinare una nuova serie di avvenimenti e di lotte e non nel senso di dare una nuova interpretazione di questi avvenimenti e di queste lotte. La competenza linguistica, strettamente collegata all'uso *tecnico* che di essa si fa, diviene un'arma la cui pericolosità consiste principalmente nel non essere immediatamente percepita come tale dagli altri. Più che la sconfitta di una cultura da parte di un'altra, qui, molto più materialisticamente, si constata la sconfitta di una forma economica da parte di un'altra a causa dei diversi strumenti e tecniche che esse hanno a disposizione e che mettono in atto. Questo suggerisce l'uso, che a volte rasenta l'abuso, del termine tecnologia a proposito della scrittura. Il segno vuoto che coinciderebbe con *l'altro*, contemplerebbe, per poter essere riempito, non solo una competenza linguistica, come sostiene Greenblatt, ma la completa appartenenza, consapevole ed attiva, ad un'economia che normalizza, attraverso queste formulazioni linguistiche, i suoi rapporti di potere. Che una competenza linguistica vinca su un'altra può essere considerata una comoda metonimia per poter dire che una forma economica sottomette un'altra e che una potenza statale conquista dei territori.

Greenblatt sostiene quindi che «non può esservi alcuna contestazione del proclama che possa provenire dagli isolani stessi, perché solo la competenza linguistica, la capacità di comprendere e di parlare, permetterebbe di riempire il segno» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 112, il che significa che l'altro potrebbe essere diverso da zero se fosse in grado di comprendere, se cioè fosse in grado di cogliere il senso del formale annuncio fatto da Colombo. Ancora una volta la lingua qui sta metonimicamente per qualche cosa d'altro, ovvero per i rapporti di proprietà e di esclusione dal possesso che vigono in una data società e che vengono regolamentati, codificati, imposti e riconosciuti attraverso una lingua condivisa, ma che scaturiscono da rapporti di natura economica e produttiva:

seppur tradotto fedelmente, un rogito notarile difficilmente avrebbe senso in una società che non prevede alienazioni e passaggi di proprietà. «Quella flotta che non aveva un prete ma aveva infatti un notaio» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 109, prende possesso di un'altra terra, ma l'atto linguistico del suo comandante vale nei confronti della terra da cui si è mossa ed in questo ha ragione Greenblatt a sostenere che l'altro è un puro zero, proprio perché fuori da quella struttura di potere in cui può avere senso la formalizzazione della presa di possesso di una *res nullius*. Quell'atto linguistico, in quanto espressione e sanzione formalizzata di una presa di possesso, annulla la storia dell'altro in quanto la rende impossibile perché non sincronizzabile con quella dei conquistatori, effettuando dall'esterno quella rottura del *continuum* che Benjamin scorgeva nell'azione rivoluzionaria. La forza del formalismo risiede nella forza che lo impone e lo usa; e difatti Greenblatt ci illustra come lo stesso formalismo possa essere imbrigliato in una contestazione della validità del rituale messo in atto da Colombo e degli effetti politici prodotti: «Non dovremmo dunque concludere che le parole non importano, che le tattiche del discorso sono intercambiabili, che il linguaggio non è che uno schermo che nasconde la brutale realtà del potere? [...] Dal nostro punto di vista privilegiato, le parole sembrano solo una copertura degli spagnoli» [Stephen J. Greenblatt, 1991], pp. 116-117. Nel testuale, però, si annidano le resistenze alla mera constatazione e legittimazione dello status quo, che altro non sono che l'avvertire una discrepanza (se non ancora una contraddizione) tra forza e giustizia, tra la presa di possesso dei territori e la storia dei nativi resi muti ed annullati dall'exasperazione formalistica dell'atto linguistico. Nel discorso vi è *incastonato* questo riconoscimento, riconoscimento che viene represso faticosamente, oltre che grottescamente, dal formalismo che taglia fuori chi non partecipa alla sua solennità e non comprende la sua forza cogente³³.

Questo paradossale uso del formalismo, questo incongruo appello alla forza del discorso legittimante si salda, però, con l'aggiustamento dell'inadeguatezza e inefficacia patrimoniale del discorso del meraviglioso che accompagna il passaggio tra due epoche diverse della storia dell'uomo occidentale. Il risultato è una presa di possesso che ristabilisce la primordiale capacità di nominare le cose, di *battezzarle* e di dare loro una nuova, e *vera*, vita. Se per Alberto Magno la meraviglia è il meccanismo che disloca le

³³

«Se il suo formalismo non dipende da una necessità teorica, una politica innata, o una causa determinante, nondimeno ci sono ragioni strategiche per la sua presenza come forza che dà forma al suo discorso» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 119.

cose introducendole nel mondo della filosofia, della conoscenza che, sola, è in grado di trascinarle dal nulla dell'ignoranza alla *pienezza* della loro comprensione, per Colombo la meraviglia, l'incontro non contemplato dalle proprie schematizzazioni e dal proprio vocabolario, è la fonte della facoltà di imporre nomi e, quindi, di possederle. Naturalmente il dominio, quello che si articola in comando politico e sfruttamento economico, si manifesta nello stesso identico modo: l'eponimo ne è testimonianza così come la stessa consuetudine giuridica di imporre nomi ai luoghi di cui si è preso possesso. O meglio, la presa di possesso si può stabilire come effettiva solo allorquando il luogo è stato battezzato. A prescindere, però, da questi dettagli di natura legale, *l'imperialismo cristiano* è intimamente legato al rapporto verità-conoscenza-potere (cfr. [Lorraine Daston and Katharine Park, 1998]) che raffigura quel processo della conoscenza che per Lutero, come per Bacone, fonda e legittima il potere. Il gesto risolutivo di Colombo, quindi, ciò che lo differenzia dagli altri viaggiatori Marco Polo e Mandeville, meravigliati anch'essi dalla diversità del lontano, è proprio il battesimo, vero e proprio atto istitutivo dell'*imperialismo cristiano*: «tale battesimo comporta la cancellazione del nome nativo – l'obliterazione dell'identità aliena, forse demoniaca - e dunque una sorta di rigenerazione: è nel contempo un esorcismo, un'appropriazione e un dono. Il battesimo è quindi l'istanza culminante dell'atto verbale meraviglioso [...] La pretesa di possesso si fonda sulla potenza del mirabile» [ibid.], p. 140. Colombo, insomma, mette in pratica ed usa, più o meno consapevolmente, quel bagaglio di nozioni estetiche, retoriche, religiose e filosofiche che si erano condensate nelle riflessioni di coloro che avevano dovuto fare i conti con lo *sconvolgente* per addomesticarlo ad una conoscenza; la sua giusta dimora sarebbe stato quell'alveo che la cultura occidentale chiama *pensiero*. La perenne ricerca di fondamento da parte di questo pensiero, la sua pretesa di cogliere ancoraggi o mete definibili, può rendere funzionale persino quello scombussolemento delle certezze che è l'incontro con il meraviglioso. Se la percezione del meraviglioso non può, ipso facto, costituire titolo di possesso, l'intero processo in cui viene inserito, al contrario, si installa in una posizione di dominio rispetto alle cose, agli uomini che le toccano e alle *altre* parole con cui gli *altri* le nominano. Sicuramente anche i nativi avranno imposto dei nomi a quelle strane cose che apparvero il 12 ottobre del 1492 all'orizzonte e a quegli strani uomini con le loro strane armature che destavano meraviglia; quei nomi, però, noi non li conosciamo e nella nostra storia rappresenterebbero la sanzione di una fine e non il battesimo per una nuova vita.

D'altronde anche Todorov ci parla di segni accolti dall'osservatore Colombo in base ad un orizzonte di aspettative che si fondano su un rapporto prestabilito dalla scrittura tra il

particolare della visione ed il generale del linguaggio. Colombo *ermeneuta* partecipa ad una possibilità di dominio che è affidata ad una tecnologia che istituzionalizza e rende agibile il mondo noto [Tzvetan Todorov, 1982]. L'esperienza serve a confermare un mondo già conosciuto, o meglio, teorizzato nella sua conformazione e nelle sue possibilità di tragitto e perciò riconducibile ad una forma di scambio linguistico che permetta di comprendere e di comunicare³⁴. Proprio questo intimo legame tra il mondo conosciuto e da convalidare e gli strumenti adibiti a questo scopo rende possibile il proseguimento, dopo il 1513, sotto forma di *Requerimiento*, del farsesco rituale con cui si era preso possesso dei territori in nome di una potenza europea da parte di Colombo; la lingua dell'atto linguistico agisce sul vuoto della lingua di coloro che questo atto linguistico dovrebbe *battezzare*. La forza performativa della lingua dei vincitori è tutta in questa incompienza della *resistente alterità* degli indigeni perché la questione non è di natura epistemologica ma riguarda la struttura di potere che agisce all'interno di essa e le capacità funzionali della cultura di cui è agente e, nel contempo, prodotto. Queste capacità funzionali, ribadisce Greenblatt [Stephen J. Greenblatt, 1995], pp. 228-9; [Stephen J. Greenblatt, 1984a] determinano le caratteristiche di una cultura a seconda della loro collocazione all'interno dello spazio in cui agiscono le forze creative e, in senso lato, produttive, ridisegnando e dislocando i confini che separano zone diverse al suo interno. Questo comporta il diverso ruolo che la *capacità di improvvisazione* va a coprire nella cultura dei conquistatori e in quella dei *conquistati* indigeni, che pur si dimostrano in grado di adottarla all'esigenza [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 172. Le due attitudini all'improvvisazione, cioè, si trovano immediatamente a confronto, ma delle due, una agisce subdolamente e strategicamente sulla *meraviglia* a cui l'altra risponde [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 180 e, in sostanza, si palesa come reale strumento di dominio sulle cose e sugli uomini. Eppure, questa ineguale contrapposizione di segni che si concretizza in un ineguale scambio (scambio di cose, che è uno dei principali stimoli al confronto con l'altro) si fonda sempre su un vuoto che è quello dei segni da riempire di significato. Gestì, reazioni, comportamenti e gli stessi agenti (gli amerindi o gli esquimesi) vengono risucchiati in quanto segni nel sistema rappresentativo europeo proprio grazie a quel vuoto che si ripaleserà di nuovo nel momento del fallimento funzionale e del riconoscimento della sterilità economica dell'ipotesi di sfruttamento. Quello che la sovrapposizione dei racconti dimostra è che la proiezione non avviene solo sul vuoto del

³⁴

«La grande tentazione era quella di ipotizzare la trasparenza, di precipitarsi dalla meraviglia, dall'esperienza di attonita sorpresa, al possesso o almeno all'illusione del possesso» [ibid.], p. 167.

segno ma anche sulla stessa interpretazione dei nativi dei propri segni *europèi*. In questo senso la rappresentazione estetica inglese agisce come veicolo di inquadramento dei pensieri dei nativi in una politica di scambi ineguali in cui il proprio *valore*, conseguenza del significato attribuito ai propri *segni civilizzati*, viene fatto emergere dai comportamenti del nativo al cospetto del potere mimetico della pittura occidentale. Il racconto da cui prende spunto Greenblatt è quello di George Best³⁵ in cui vengono riportate, ma anche attuate, a diversi livelli, e con alterne fortune, mosse e contromosse interpretative che riguardano oggetti, manufatti, tecniche lavorative, produzioni di segni atti a favorire una comunicazione tra individui che non comprendono l'altrui lingua e, infine, riproduzioni iconografiche con cui si tenta di riempire i vuoti creatisi nel corso di questi tentativi di comunicazione. E, in questo senso, ancora, il vuoto si dimostra come pericolo imminente e mai definitivamente sconfitto, in grado di imporsi alla fine di un tragitto che avrebbe dovuto riempirlo e renderlo *comprensibile* e funzionale: la terra esplorata, e i nativi che la abitano risultano inscrivibili nell'intero sistema di segni che l'imperialismo britannico vorrebbe sovrapporre a quello locale, tanto da meritarsi l'appellativo, da parte della massima autorità, la regina Elisabetta, di *Meta Incognita*. In questo caso *la potente fiducia nel sistema simbolico* che gli inglesi *portano con sé* nulla può contro quel senso di vuoto legato proprio *al potere immaginativo della propria arte*, che pure era servito a riempire di significati e di pensieri i comportamenti di un prigioniero esquimese [Stephen J. Greenblatt, 1991], pp. 190-193. Prosaicamente, quello scontro tra segni diversi perde interesse, per gli inglesi, proprio perché non c'è più *interesse*, perché lo sfruttamento delle terre abitate dagli esquimesi appare impossibile e *il valore* di ciò che potrebbe essere tratto si dimostra misero per giustificare una lotta tra i valori incastrati in una lingua. *Interesse* e *valore*, d'altronde, sono proprio due termini la cui ambiguità nell'utilizzo che se ne fa nel linguaggio corrente e in quello scientifico mostra quanto la lotta semantica che avviene all'interno di una stessa parola sia di origine extralinguistica. Il sogno *umanista* di valori da contrapporre, comunque, ad un mondo che agisce solo alla ricerca di *valori economici*, si palesa come tale proprio nel momento in cui due lingue, due culture, si trovano in un ineguale confronto, a valutare il proprio *interesse* nello scambio con l'altra. Quel vuoto semantico, allora, potrebbe stare per altro, per un vuoto che non è riempito, al momento, da nessun processo produttivo. Greenblatt, di sfuggita, accenna ad un tema che riappare, in forma diversa, nel pensiero anti-colonialista e post-colonialista, quello di come l'altro (la

³⁵ In Michael Lok, *Three voyages of Martin Frosbiber*, a cura di Richard Collinson, London, Hakluyt Society, 1867

donna del *terzo mondo*, p. es.) resti in ogni caso muto e senza una percezione della realtà: «Il concetto di valore economico relativo - la nozione che una perla di vetro o una campanella sarebbero state preziose rarità nel nuovo mondo – era estraneo alla maggior parte degli europei; essi pensavano semplicemente che i selvaggi non capissero il valore naturale delle cose e perciò potessero essere indotti a scambiare tesori contro oggetti senza valore, segni pieni contro segni vuoti» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 184 Seguendo il filo del ragionamento iniziato prima, questa incomprendimento della relatività del valore economico appare, però, nient'altro che il necessario correlato cognitivo di un processo che avrebbe portato all'imposizione di un unico, generale (e quindi *naturale*) *valore*, processo in grado di far lucrare plus-valenze anche grazie ai meccanismi perversi di uno scambio, *oggettivamente*, ineguale. Solo in senso metaforico, cioè, potremmo definire ogni desiderio di resistenza a questo processo, di origine linguistica e simbolica. Il puro desiderio si dimostra un artificio retorico allorquando riusciamo a storicizzare e contestualizzare sia i *desideri* che le loro manifestazioni nel concreto di un mondo conflittuale e il loro perdersi nel territorio delle ipotesi impraticabili; Greenblatt consapevolmente conferma che «i vuoti risultati, le frustrazioni e le avversità dei viaggi di Frobenius suggeriscono quanto fragile sia quella potenza, in che misura essa dipenda dall'adempimento di desideri, quanto tenue sia il suo nesso con l'effettiva esperienza dell'alterità» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 192. L'arte fa proprio questo gioco tra vuoto e pieno, sempre in bilico tra assoluto potere e produzione di illusione e perciò «i grandi artisti inglesi del Rinascimento colgono tutti questa terribile vulnerabilità: quando si appropriano delle energie immaginative delle scoperte del Nuovo Mondo, le trasformano prudentemente in fittizie immagini di autocoscienza, volutamente ambigue» [Stephen J. Greenblatt, 1991]. Prudentemente, appunto, almeno fino a quando alla prudenza che segue la meraviglia non si potrà sostituire la *naturalezza* della padronanza di un segno completamente *riempito*.

Lo storico come testimone (ripristinando l'originario significato del termine) può quindi adottare come Erodoto, e molto più tardi il *meravigliato* Madeville ed il raffinato Montaigne, un decentramento dallo spazio dove le sue convinzioni trovano comoda conferma, oppure schiacciare ciò che è fuori nella comoda categoria della *barbarie*. Gli esiti, comunque, in un caso e nell'altro non sono mai scontati. Greenblatt capovolge il senso della frase di Benjamin «non esiste un documento della civiltà che non sia al tempo stesso un documento di barbarie» ([Walter Benjamin, ©1966], p. 31) proprio per spiegare la

mossa discorsiva di Erodoto, *filobarbaro* per i suoi critici, che nell'accettazione dell'io dell'altro trova la possibilità di vittoria degli Ateniesi sui Persiani, fuori dalla protezione delle mura della città, sacrificando la sicurezza domestica. Il nomadismo degli Sciiti, diventa, secondo l'interpretazione di Hartog della concezione politica dello storico Erodoto, la strategia positiva che deriva dal nomadismo epistemologico dello stesso. L'*aporia* del popolo nomade viene superata nel testo storico e, con essa, l'irrigidimento strategico che, in difesa di un'autorità culturale da contrapporre a tutto ciò che è diverso ed altro, avrebbe compromesso ogni possibilità di vittoria nei confronti della *barbarie* (qui in senso giustamente benjaminiano) persiana. Lo storico deve muoversi dai propri confini, diventare testimone del *meraviglioso*, dell'altro, inferire da quello che vede con i propri occhi ciò che non gli è stato possibile vedere e far diventare il proprio testo registrazione e veicolo di questa testimonianza. In questo senso il testo può diventare il luogo dove l'«io ho visto» può assurgere a strumento retorico in grado di produrre tolleranza, di trascinare la meraviglia per la diversità verso il riconoscimento dell'«io nell'altro e dell'altro nell'io» nel doppio senso di ammissione dell'altrui soggettività attraverso l'autocoscienza della propria alterità e di avvicinamento tra le differenze attraverso il riconoscimento e l'«articolazione dei legami sommersi tra modi d'essere radicalmente opposti». Il racconto storiografico o le memorie di viaggio quindi possono seguire un percorso che conduce dalla radicale alterità ad «un riconoscimento di sé che è anche una modalità di estraniamento» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 222, ad un sovvertimento, cioè, dell'unicità assolutistica in cui si configura l'io. Il possesso, invece, richiede un procedimento opposto, il passare, cioè, da un'identificazione conoscitiva (la prossimità e somiglianza dei riti religiosi che ci danno la possibilità di descrivere l'altro, per esempio) alla completa estraniamento, alla riduzione dell'altro ad oggetto estraneo da distruggere e perciò potenzialmente incorporabile a proprio piacimento. Queste due opposte strategie discorsive segnano l'uso che la meraviglia permette nella concezione dell'altro della cultura occidentale. Il *bloccaggio* è proprio la mossa che impedisce alla circolazione mimetica di condurre all'antitesi del possesso, alla consapevolezza della contingenza e della non affidabilità delle proprie costruzioni culturali; Montaigne, addirittura, rifiutando ogni forma di *bloccaggio* riesce a condurre quell'alterità d'oltreoceano all'interno della propria civiltà scorgendo in coloro che non hanno voce, o meglio capacità retoriche, l'equivalente di quell'alterità selvaggia creata attraverso una manovra di esclusione. «Il saggio *Dei cannibali* indica che la testimonianza del servitore di Montaigne [...] è la nuda verità del Nuovo Mondo, la stessa verità che troveremmo se potessimo eliminare dal discorso dell'élite le aggiunte interpretative e

retoriche» [Stephen J. Greenblatt, 1991], pp. 236-237. L'*intermediario* di Montaigne, il suo servitore che descrive il Nuovo Mondo come lo vedrebbero i subalterni, è qualche cosa di più di un artificio retorico, è l'indizio di uno sguardo che riscrive tutte le differenze e stabilisce distanze diverse e più complesse vicinanze. Se ci si affida a tali intermediari, se non li si utilizza solo come espediente retorico con cui celare la propria cultura e la propria condizione sociale di scrittore coinvolto in una strategia di dominio, allora nessun possesso è possibile, ma solo si può comprendere che «siamo incompleti e instabili, siamo intermediari, non sappiamo chi Dio ami, né chi abbia in odio» [Stephen J. Greenblatt, 1991], p. 239.

6. Il rischio della narrazione

Questi temi, che abbiamo visto emergere lungo questi due capitoli, riappaiono costantemente in quasi tutti i saggi sinora citati, si intersecano in maniera diversa, ma fondamentalmente fungono da senso ultimo delle varie posizioni teoriche che vengono assunte. Si potrebbe dire che i temi sono più forti delle teorie con cui vengono affrontati, che queste danno coloriture diverse e posizioni gerarchiche diverse ai temi, ma che: «le critiche sollevate da almeno una generazione in qua dal decostruzionismo, dal new historicism, e dal femminismo, tra gli altri, alle vecchie storie letterarie nazionali non erano meramente tattiche» [Stephen J. Greenblatt, 2001b], p. 56. Questa affermazione serve a contestare, in una maniera che potremmo dire ci ricorda Hobsbawm (non citato), la legittimità di alcune operazioni di ricostruzione di identità prevalentemente etniche, fatte con gli stessi strumenti con cui, attraverso le storie letterarie, erano stati imposti e accreditati *confini* nazionali, *spiriti del popolo* e memorie *artificiali*. In genere queste operazioni inavvertitamente o meno si affidano a tre atteggiamenti, tutti altamente rischiosi: quello dell'*opportunismo cinico*, della *performatività forzata* e della *ripetizione*. La ripetizione di cui parla Greenblatt è la ripetizione di quelle storie teleologiche che sono servite in passato a costituire la narrazione *unica*, e che tradirebbe quell'attitudine a seguire le fasi della costruzione di altre identità come se fossero gli stadi necessari che ogni gruppo deve seguire per potere giungere ad una liberazione vera ed ad

un'indipendenza che gli era stata sinora preclusa³⁶. Il saggio si occupa soprattutto di come le storie letterarie *nazionali*, quelle vecchie storie che sono servite per foraggiare nazionalismi, razzismi e sensi di appartenenza, possano influenzare negativamente fenomeni culturali che sono emersi in un contesto di sempre maggiore denazionalizzazione. Intrecciando, come suo solito, la tematica con aneddoti personali ed un brano letterario (da Austen), Greenblatt mette in guardia contro ciò che di *performativo*, di legato ad una assunzione di ruolo, ci possa essere in una simile posizione; ognuno, secondo questa logica, si occuperebbe di ciò che rinforzerebbe il suo ruolo, perdendo così ogni possibilità di fare ciò che la letteratura *scritta*, sempre, ha fatto: porsi in uno spazio *tra* i confini. Non a caso Greenblatt richiama la polemica di Borges contro i nazionalisti argentini e l'uso che egli fa della figura dell'ebreo come intellettuale *produttivo*, che si pone ai margini e che dai margini *lavora* in una data cultura perché da alcuni miti, che sono imposti da una *data* cultura, si può essere fagocitati: «tali gruppi possono credere che si stanno appropriando delle forme tradizionali, ma può ben essere che le forme si stiano appropriando di loro» [ibid.], p. 58. Fatta eccezione di questo mito sviluppatosi negli stati nazionali europei e che ha in parte legittimato una *certa* letteratura, questa, è per sua natura, *mobile*, la sua capacità di essere transterritoriale non è un fenomeno moderno (non è, cioè, il frutto di una condizione di mercato e tecnologica³⁷) ma ha sempre vissuto in questi continui interscambi, in queste *negoziazioni* non geograficamente definite, e quindi: «questi frammenti ci possono condurre a concludere che i *mobility studies* riguardano soprattutto ciò che i teologi medioevali chiamavano *contingentia*, il senso che il mondo così come lo conosciamo non è necessario: il punto non è solo che il mondo cesserà, ma anche che esso *sarebbe potuto essere stato altrimenti*» [ibid.], p. 60. Con la differenza, simboleggiata dal non-legame dell'ebreo, si possono creare identità letterarie;

³⁶

Nel terzo capitolo si accennerà alla critica di Thomas all'operazione post-strutturalista di *bloccaggio* delle altre storie e che coinciderebbe in parte con le perorazioni alle quali Greenblatt sembra qui rispondere (il referente reale è comunque Linda Hutcheon, ex presidente della *MLA*, che sostiene, *cautiously praises*, la causa di storie letterarie per quei gruppi sinora emarginati) e che sintetizza così: «per i gruppi confortevolmente sistemati in posizioni di potere, è un amabile lusso dare un calcio alla scala con cui sono saliti, ma questo è un lusso che altri meno ben insediati non possono permettersi» [Stephen J. Greenblatt, 2001b], p. 58.

³⁷

«Ci sono, certamente, fattori importanti nel permetterci di ritornare ad una *world culture* [...] È abbastanza facile confondere la globalizzazione con il trionfalismo americano [...] Ma la *world culture* non dipende da eventi recenti o dall'attuale vigore della lingua inglese. Un globale vitale discorso culturale è antico; solo la sempre più radicata e burocratizzata natura delle istituzioni accademiche nel diciannovesimo e nell'inizio del ventesimo secolo, combinata con un'indecente intensificazione di etnocentrismo, razzismo, nazionalismo, produsse la momentanea illusione di sedentarie, indigene culture che facevano sporadiche incursioni verso i margini» [Stephen J. Greenblatt, 2001b], p. 59.

rapportandosi a ciò che un *essenzialismo* pernicioso³⁸ (la nostra identità di *argentini* da assumere come comportamento) stigmatizzerebbe come *estraneo*, si può giungere ad una *rimappatura* e non ad una semplice auto-collocazione in una mappa da altri già disegnata.

La narrazione storica è un elemento importante in quello scontro reale da cui provengono anche le nostre pretese identitarie, è un fatto culturale che, però, ha sempre una valenza politica. Da essa dipende, sicuramente, anche la nostra normalità.

³⁸

Questi rischi, comunque, sono ben presenti a tutti i vari autori che abbiamo sinora incontrato; Greenblatt sintetizza, però, così le sue perplessità nei confronti di una certa accondiscendenza: «le narrazioni che caratterizzarono le storie letterarie nazionali sono soggette a raggelanti critiche da parte del femminismo, del decostruzionismo e del new historicism. Queste critiche sono sospese, comunque, quando le narrazioni sono messe al servizio di una politica identitaria che si presume sia degna di ammirazione e di sostegno. Ma non viene prodotto alcun argomento per giustificare questa presunzione o per dar conto della sospensione di scettica analisi o per spiegare perché rivendicazioni di memoria razziale o di solidarietà etnica che sono tutt'altro che progressiste nella politica del mondo reale di, diciamo, Serbia, Rwanda, o Sri Lanka, per non parlare di Israele, del Sudan, Irlanda, o Sudafrica, dovrebbero in qualche modo essere trasformate quando sono messe in versi o canonizzate in una storia letteraria» [Stephen J. Greenblatt, 2001b], p.

Riferimenti

1. *The forms of power and the power of the forms in Renaissance*, Stephen J. Greenblatt (ed.), **Genre**, vol. 15 (1982).
2. Frank R. Ankersmit, *An appeal from the new to the old historicists*, **History and theory**, vol. 42 (2003), pp. 253-270.
3. Francis Barker, *The tremulous private body: essays on subjecton*, London, Methuen, 1984.
4. Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, ©1966, trad. it. *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997.
5. Alietta Biersack, *Local knowledge, local history: Geertz and beyond*, in Lynn Hunt (ed.), *The new cultural history*, Berkeley, University of California press, 1989, pp. 72-96.
6. Piero Boitani, *Il racconto di un'avventura*, in Stephen J. Greenblatt, *Meraviglia e possesso: lo stupore di fronte al Nuovo Mondo*, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 7-16.
7. John Brannigan, *New historicism and cultural materialism*, Houndmills, Macmillan, 1998.
8. David Bromwich, *Recent works in literary criticism*, **Social Research**, vol. 53 (1986), pp. 411-448, trad. it. *Letteratura e teoria: Nuovi studi di critica letteraria*, in *Neostoricismo: Neostoricismi*, **Studi di estetica**, vol. 24 (1996), pp. 141-171.
9. Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, trad. it. *La scrittura della storia*, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1977.
10. Lorraine Daston and Katharine Park, *Wonders and the order of nature 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998, trad. it. *Le meraviglie del mondo: mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all'Illuminismo*, Roma, Carocci, 2000.
11. Paul De Man, *Blindness and insight*, New York, Oxford University press, 1971, trad. it. *Cecità e visione: linguaggio letterario e critica letteraria*, Napoli, Liguori, 1975.
12. Greg Dening, *Islands and beaches, discourses on a silent land: Marquesas 1774-1880*, Melbourne, 1980.
13. Jonathan Dollimore, *Introduction: Shakespeare, cultural materialism and the New Historicism*, in Jonathan Dollimore and Alan Sinfield (eds.), *Political Shakespeare: new essays in Cultural Materialism*, Manchester, Manchester University Press, 1985, trad. it. *Shakespeare, il «cultural materialism», e il neostoricismo*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 163-179.
14. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, University of Chicago press, ©1982, trad. it. *La ricerca di Michel Foucault: Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989.
15. Antony Easthope, *Literary into cultural studies*, London and New York, Routledge, 1991.
16. Maurizio Ferraris, *La svolta testuale: Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli «Yale critics»*, Milano, Unicopli, ©1986.
17. Joel Fineman, *The history of the anecdote: fiction and fiction*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 49-76.
18. Stanley Fish, *Commentary: the young and the restless*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 303-316.
19. Vita Fortunati e Giovanna Franci, *Introduzione*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 7-28.

20. Michel Foucault, *The subject and the power*, in Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, University of Chicago press, ©1982, trad. it. *Il soggetto e il potere*, in Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault: Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989, pp. 235-254.

21. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, trad. it. *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, ©1971, 1980.

22. Amos Funkenstein, *Theology and scientific imagination from the middle ages to the seventeenth century*, Princeton, Princeton University Press, 1986, trad. it. *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, Torino, Einaudi, 1996.

23. Catherine Gallagher, *Marxism and the New Historicism*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 37-48.

24. Catherine Gallagher, *Counterhistory and the anecdote*, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000a, pp. 49-74.

25. Catherine Gallagher, *Counterhistory and the anecdote*, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000b, pp. 49-74.

26. Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000.

27. Barbara Gastaldello, *Il «nuovo storicismo» negli studi letterari anglo-americani*, in *Il nuovo storicismo*, **L'Asino d'oro**, vol. 4 n. 8 (1993), pp. 4-18.

28. Clifford Geertz, *The impact of the concept of culture on the concept of man*, **Bulletin of the Atomic Scientists**, vol. 22 (1966), pp. 2-8, ripubblicato in Clifford Geertz,

The interpretations of cultures, New York, Basic books, 1973, trad. it. *L'impatto del concetto di cultura sul concetto di uomo*, in *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, ©1987, 1998, pp. 45-70.

29. Clifford Geertz, *The interpretations of cultures*, n. e., New York, Basic books, 1973a, trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, ©1987.

30. Clifford Geertz, *Thick description: toward an interpretive theory of culture*, in Clifford Geertz, *The interpretations of cultures*, New York, Basic books, 1973b, pp. 3-30, trad. it. *Verso una teoria intrerpretativa della cultura*, in Clifford Geertz, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, ©1987, 1998, pp. 9-42.

31. Clifford Geertz, *Centers, kings, and charisma: reflections on the symbolic of power*, in J. Ben-David and T. N. Clark, eds., *Culture and its creators*, Chicago, University of Chicago press, 1977, ripubblicato in Clifford Geertz, *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York, Basic books, 1983, trad. it. *Centri, re e carisma: riflessioni sul simbolismo del potere*, in *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, c1988, pp. 153-185.

32. Clifford Geertz, *Blurred genres: the refiguration of social thought*, **American Scholar**, vol. 29 (1980), ripubblicato in *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York, Basic books, 1983, trad. it. *Generi confusi: la rappresentazione allegorica del pensiero sociale*, in *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, c1988, pp. 25-46.

33. Clifford Geertz, *Common sense as a cultural system*, **Modern Language Notes**, vol. 91 (1976), ripubblicato in *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York, Basic books, 1983, trad. it. *Il senso comune come sistema culturale*, in *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, c1988, pp. 91-117.

34. Clifford Geertz, *From the native's point of view: on the nature of anthropological understanding*, **Bulletin of American Academy of arts and sciences**, vol. 28 (1974), ripubblicato in *Local knowledge:*

further essays in interpretive anthropology, New York, Basic books, 1983, trad. it. *Dal punto di vista dei nativi: sulla natura della comprensione antropologica*, in *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, c1988, pp. 71-90.

35. Clifford Geertz, *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York, Basic books, 1983, trad. it. *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, c1988.

36. Clifford Geertz, *History and anthropology*, **New Literary History**, vol. 21 n. 2 (1990), pp. 321-335.

37. Clifford Geertz, *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*, Princeton [N. J.], Princeton University press, 2000, trad. it. *Antropologia e filosofia: frammenti di una biografia intellettuale*, Bologna, il Mulino, ©2001.

38. Lionel Gossman, *Anecdote and history*, **History and theory**, vol. 42 (2003), pp. 143-168.

39. Stephen J. Greenblatt, *Murdering peasants: status, genre, and the representation of rebellion*, **Representations**, n. 1 (1983), pp. 1-30.

40. Stephen J. Greenblatt, *The improvisation of power*, in Stephen J. Greenblatt, *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago press, 1984a, pp. 222-254.

41. Stephen J. Greenblatt, *Introduction*, in Stephen J. Greenblatt, *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago press, 1984b, pp. 1-9.

42. Stephen J. Greenblatt, *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago press, 1984c.

43. Stephen J. Greenblatt, *Shakespeare and the exorcists*, in Gregory S. Jay and D. A. Miller, eds., *After strange texts: the role of theory in study of literature*, Birmigham, University of Alabama press, 1985, pp. 101-123, ripubblicato in Stephen J.

Greenblatt, *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley, University of California press, 1988, pp. 94-128.

44. Stephen J. Greenblatt, *The circulation of social energy*, in *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley, University of California Press, 1988a, pp. 1-20, trad. it. *La circolazione dell'energia sociale*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il Neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 81-106.

45. Stephen J. Greenblatt, *Invisible bullets: Renaissance authority and its subversion, Henry IV and Henry V*, in Jonathan Dollimore and Alan Sinfield, eds., *Political Shakespeare: new essays in Cultural Materialism*, Berkeley, University of California Press, 1988b, pp. 18-47, ripubblicato in Stephen J. Greenblatt, *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Ithaca, Cornell, 1991, pp. 21-65, trad. it. *Pallottole invisibili: potere e sovversione nel Rinascimento, l'«Enrico IV» e l'«Enrico V»*, in *Il nuovo storicismo*, **L'Asino d'oro**, vol. 4 (1993), pp. 19-52.

46. Stephen J. Greenblatt, *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley, University of California press, 1988c.

47. Stephen J. Greenblatt, *Towards a poetics of culture*, in H. Aram Veese (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 1-14, trad. it. *Per una poetica della cultura*, in *Neostoricismo: Neostoricismi*, **Studi di estetica**, vol. 24 (1996), pp. 21-39.

48. Stephen J. Greenblatt, *Marvellous possessions: the wonder of the New World*, Oxford, Clarendon Press, 1991, trad. it. *Meraviglia e possesso: lo stupore di fronte al Nuovo Mondo*, Bologna, il Mulino, 1994.

49. Stephen J. Greenblatt, *Culture*, in Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin (eds.), *Critical terms for literary study*, 2^a ed., Chicago; London, University of Chicago press, 1995, pp. 225-32.

50. Stephen J. Greenblatt, *What is the History of Literature?*, **Critical Inquiry**, vol. 23 (1997a), pp. 460-481, trad. it. *Che cos'è la storia della letteratura?*, in *Letteratura, Studi di estetica*, vol. 29 (2001), pp. 165-186.

51. Stephen J. Greenblatt, *The touch of the real*, **Representations**, vol. 59 (1997b), pp. 14-29, ripubblicato in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000b, pp. 20-48.

52. Stephen J. Greenblatt, *Hamlet in purgatory*, Princeton, Princeton University press, 2001a.

53. Stephen J. Greenblatt, *Racial memory and Literary History*, in *Globalizing Literary Studies*, **PMLA**, vol. 116 (2001b), pp. 48-63.

54. Gilles Gunn, *The semiotics of culture and the interpretation of literature: Clifford Geertz and the moral imagination*, **Studies in the literary imagination**, vol. 12 n. 1 (1979), pp. 109-128.

55. Ian Hacking, *Why does language matter to philosophy?*, Cambridge, Cambridge University press, 1974, trad. it. *Linguaggio e filosofia*, Milano, Raffaele Cortina, 1994.

56. Ian Hacking, *Was there ever a radical mistranslation?*, **Analysis**, vol. 41 (1981), pp. 171-176, ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, pp. 152-158.

57. Ian Hacking, *Two kinds of "New Historicism" for philosophers*, **New Literary History**, vol. 21 (1990), pp. 343-364, ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, pp. 51-72.

58. Paul Hamilton, *Historicism*, London; New York, Routledge, 1996.

59. John Hickam and Paul K. Conkin (eds.), *New directions in American intellectual history*, Baltimore, 1979.

60. Jean E. Howard, *The New Historicism in Renaissance studies*, **English Literary Renaissance**, vol. 16 (1986), pp. 13-43, trad. it. *Il neostoricismo negli studi del Rinascimento*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 181-217.

61. Donatella Izzo, *Introduzione*, in Donatella Izzo (ed.), *Teoria della letteratura: Prospettive dagli Stati Uniti*, Firenze, NIS, 1996, pp. 11-30.

62. M. D. Jardine, *New historicism for old: new conservatorism for old?: the politics of patronage in the renaissance*, **Yearbook of English studies**, vol. 21 (1991), pp. 286-304.

63. Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, 1969, trad. it. *Perché la storia della letteratura?*, 4^a ed., Napoli, Guida editori, 1989.

64. Donald R. Kelley, *Horizons of intellectual history: retrospect, circumspect, prospect*, **Journal of the History of Ideas**, vol. 48 (1987), pp. 143-169.

65. Donald R. Kelley, *What is happening to the history of ideas?*, **Journal of the History of Ideas**, vol. 51 (1990), pp. 3-25.

66. Donald R. Kelley, *Eclecticism and the history of ideas*, **Journal of the History of Ideas**, vol. 62 (2001a), pp. 577-592.

67. Donald R. Kelley, *Eclecticism and the history of ideas*, **Journal of the History of Ideas**, vol. 62 (2001b), pp. 577-592.

68. Donald R. Kelley, *The descent of ideas: the history of intellectual history*, Burlington, Ashgate, 2002a.

69. Donald R. Kelley, *History of ideas in British tradition*, **Storia della storiografia**, vol. 41 (2002b), pp. 3-19.

70. Donald R. Kelley, *History of ideas in British tradition*, **Storia della storiografia: Histoire de l'historiographie; History of historiography; Geschichte der Geschichtsschreibung**, vol. 41 (2002c), pp.

3-19.

71. Donald R. Kelley, *Intellectual and cultural history: the inside and the outside*, **History of Human sciences**, vol. 15 (2002d), pp. 1-19.

72. Dominick LaCapra, *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*, Ithaca, 1983.

73. Frank Lentricchia, *Foucault's legacy - A new Historicism?*, in H. Aram Veeseer, *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 231-242, trad. it. *L'eredità di Foucault: un neostoricismo?*, in *Neostoricismo: Neostoricismi*, **Studi di estetica**, vol. 24 (1996), pp. 173-190.

74. Joseph Litvak, *Back to the future: a review-article on the New Historicism, Deconstruction and Nineteenth-century fiction*, **Texas Studies in literature and language**, vol. 30 (1988), pp. 120-149.

75. Giovanni Mari, *Eternità e tempo nell'opera storica*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

76. D. A. Miller, *Discipline in different voices: bureaucracy, police, family and bleak house*, **Representations**, n. 1 (1983), pp. 59-90, ripubblicato in *The novel and the police*, Berkeley [etc.], University of California press, 1988.

77. J. Hillis Miller, *Presidential address 1986: the triumph of theory, the resistance to reading and the question of material base*, **PMLA**, vol. 102 (1987), pp. 281-291, ripubblicato in *Theory now and then*, Hemel Hempstead, Melbourne University press, pp. 309-327, trad. it. *Il trionfo della teoria, la resistenza alla lettura e la questione della base materiale*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 251-277.

78. W. J. Thomas Mitchell (ed.), *Against theory: literary studies and the new pragmatism*, Chicago; London, The University of Chicago press, 1985.

79. Louis A. Montrose, *Renaissance literary studies and the subject of history*, **English Literary Renaissance**, vol. 16 n. 1

(1986), pp. 5-12.

80. Louis A. Montrose, *Professing the Renaissance: the poetics and politics of culture*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 15-36, trad. it. *Professare il Rinascimento: poetica e politica della cultura*, in *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 107-130.

81. Louis A. Montrose, *New historicisms*, in Stephen J. Greenblatt and Giles Gunn (eds.), *Redrawing the boundaries: the transformation of English and American literary studies*, New York, MLA, 1992, pp. 392-417.

82. Louis A. Montrose, *The Purpose of Playing: Shakespeare and the Cultural Politics of the Elizabethan Theatre*, Chicago; London, University of Chicago press, 1996.

83. Christopher Norris, *Literary theory, science and philosophy of science*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 401-417.

84. Stephen Orgel, *The illusion of power: political theater in the English Renaissance*, Berkeley, University of California press, 1975.

85. Lee Patterson, *Negotiating the past: the historical understanding of medieval literature*, Madison, 1987.

86. Vincent P. Pecora, *The limits of local knowledge*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 243-276.

87. Jürgen Pieters, *Moments of Negotiation: The New Historicism of Stephen Greenblatt*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2001.

88. Carolyn Porter, *Are we being historical yet?*, **South Atlantic Quarterly**, vol. 87 n. 4 (1988), pp. 743-786.

89. Carolyn Porter, *History and*

literature: "after the New Historicism", **New Literary History**, vol. 21 (1990), pp. 253-272.

90. Jonathan Rée, *The vanity of historicism*, **New Literary History**, vol. 22 (1991), pp. 961-983, trad. it. *Vanità dello storicismo (elogio dell'anacronismo)*, in *Neostoricismo: Neostoricismi*, **Studi di estetica**, vol. 24 (1996), pp. 93-122.

91. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Brighton, University of Minnesota, 1982, trad. it. *Conseguenze del pragmatismo*, Milano, 1986.

92. Richard Rorty, *Postmodern bourgeois liberalism*, **Journal of Philosophy**, vol. 80 (1983), pp. 583-589, trad. it. *Liberalismo borghese postmoderno*, in Richard Rorty, *Scritti filosofici*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

93. Renato Rosaldo, *Response to Geertz*, **New Literary History**, vol. 21 n. 21 (1990), pp. 337-341.

94. Renato I. Jr. Rosaldo, *A Note on Geertz as a Cultural Essayist*, in *The fate of "Culture": Geertz and beyond*, **Representations**, n. 59 (1997), pp. 30-34.

95. Brian Rosenberg, *Historicizing the New Historicism: understanding the past in criticism and fiction*, **Modern Language Quarterly**, vol. 50 (1989), pp. 375-392, trad. it. *Storicizzare il neostoricismo: comprendere il passato nella critica e nella "fiction"*, in *Neostoricismo: Neostoricismi*, **Studi di estetica**, vol. 24 (1996), pp. 41-62.

96. Kiernan Ryan, *New historicism and cultural materialism: a reader*, London [etc.], Arnold, 1996.

97. David Schalkwyk, *"Speaking Wittgenstein all along": Stephen Greenblatt and the philosophical contexts of the New Historicism*, in Jürgen Pieters (ed.), *Critical Self-Fashioning: Stephen Greenblatt and the New Historicism*, Frankfurt am Main [etc.], Peter Lang, 1999, pp. 129-149.

98. Quentin Skinner, *On describing and explaining beliefs*, in James Tully (ed.), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Blackwell, 1988a, pp.

235-259, trad. it. *Interpretazione, razionalità e verità*, in Quentin Skinner (testo rivisto), *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 83-122.

99. Quentin Skinner, *On meaning and speech-acts*, in James Tully (ed.), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Blackwell, 1988b, pp. 259-273, trad. it. *Significato, atti linguistici e interpretazione*, in Quentin Skinner (testo rivisto), *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 123-153.

100. Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, Basil Blackwell publisher, ©1984.

101. Richard Strier, *Resistant structures: particularity, radicalism, and Renaissance*, Berkeley; Los Angeles, University of California press, 1995.

102. Leonard Tennenhouse, *Power on display: the politics of Shakespeare's genres*, London, Methuen, 1986.

103. Brook Thomas, *The new historicism and other old-fashioned topics*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989a, pp. 182-203.

104. Brook Thomas, *The new historicism and other old-fashioned topics*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989b, pp. 182-203.

105. Brook Thomas, *The new historicism: and other old-fashioned topics*, Princeton, Princeton University press, 1991a.

106. Brook Thomas, *Walter Benn Michaels and the New Historicism: where's the difference?*, **Boundary-2: an international journal of literature and culture**, vol. 18 n. (1) (1991b), pp. 18-59.

107. Eustace Mandeville Wetenhall Tillyard, *The elizabethan world picture (1943)*, London, Penguin, 1963.

108. Tzvetan Todorov, *La conquete de l'Amerique: la question de l'autre*, Paris, Editions du Seuil, 1982, trad. it. *La conquista dell'America: il problema dell'"altro"*, Torino, Einaudi, 1984.

109. H. Aram Veeseer, *The new historicism*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The new historicism reader*, New York; London, Routledge, 1994, pp. 1-32.

110. Ronald G. Walters, *Signs of the times: Clifford Geertz and historians*, **Social Research**, vol. 47 n. 3 (1980), pp. 537-556.

111. Don Wayne, *Penshurst: the semiotics of place and the poetics of history*, Madison, 1984.

112. Don Wayne, *Power, politics, and the Shakesperean text: recent criticism in England and the United States*, in Jean E. Howard and Marion O'Connor (ed.), *Shakespeare reproduced: the text in history and ideology*, London; New York; Mehuen, 1987, pp. 47-67.

113. Hayden V. White, *The value of narrativity in the representation of reality*, **Critical Inquiry**, vol. 7 (1980), ripubblicato in *The Content of the Form: narrative discourse and historical representation*, Baltimore and London, John Hopkins University press, 1987, pp. 1-25, trad. it. *Il valore della narratività nella rappresentazione della realtà*, in Hayden V. White, *Storia e narrazione*, Ravenna, Longo, 1999, pp. 37-63.

114. Robert J. C. Young, *White mythologies*, London, Routledge, 1990.

115. Robert J. C. Young, *Postcolonialism : an historical introduction*, Oxford; Malden, Blackwell, 2001.

Le novità storiciste

«L'*American Heritage Dictionary* dà tre significati per il termine "historicism":

La convinzione che nella storia ci sono processi in corso che l'uomo può fare poco per alterare.

La teoria che lo storico deve evitare tutti i giudizi di valore nel suo studio dei periodi passati o delle culture precedenti.

Venerazione del passato e della tradizione.

Gran parte della produzione etichettata *new historicist*, e certamente il mio stesso lavoro, si è contrapposta risolutamente ad ognuna di queste posizioni» [Stephen J. Greenblatt, 1990b], p. 164. Sembrerebbe che l'*American Heritage Dictionary* abbia facilitato il compito del *new historicist* di definirsi attraverso delle negazioni. Indubbiamente la mossa esplicativa non è tra le più corrette, cambiando, a seconda delle esigenze, il registro ed il tono del discorso, passando da un livello di chiarificazione semantica ad uso della comprensione del parlare comune (finalità per cui sono redatti i dizionari generali di una lingua) alle citazioni ed alla disamina di raffinate e complesse posizioni teoriche. In questo modo, definito così l'*historicism*, ogni posizione critica legittima l'uso dell'aggettivo *new*. Ci troviamo di fronte a quella che è stata una costante di alcuni studi che hanno caratterizzato una stagione che si è definita *post* e che rispetto al *pre* ha utilizzato una serie di distinguo non sempre teoreticamente giustificati, che ha cercato lontane parentele (in questo forse suggestionata anche dalla radicale riabilitazione heideggeriana della filosofia pre-socratica) e trovato fratture la cui valenza politica è spesso difficile da stabilire. In effetti più che distinzioni teoriche, nella storiografia sono spesso più visibili differenze di metodologia, di obiettivi e di ambiti di ricerca come la scuola francese delle *Annales*¹, da una parte, e lo sviluppo della microstoria in quanto contrapposta ad una macrostoria dall'altra, hanno reso, negli anni, palese. Lo spostare il fuoco della propria attenzione sui meccanismi che non si esauriscono nella storia politica, ma che, invece, consentono di spiegare come la storia del potere politico e delle forme di dominio si sia sviluppata in relazione ai fenomeni sociali lontani da quei luoghi della *politica*, (e che, quindi, non possono essere compendiate dalla mera storia dei conflitti nazionali) aveva già in passato

¹ «La cultura non è più intesa come come il privilegiato campo intellettuale ed estetico di una elite, ma piuttosto come il modo in cui un'intera popolazione sente e vive la vita» [George G. Iggers, 1993], p. 52.

caratterizzato la storiografia marxista e la stessa storia culturale aveva posto altrove, lontano dai luoghi dove la decisione politica concretizza la lotta di potere, i necessari legami che rendono comprensibile una ricostruzione storica. Le esperienze degli uomini concreti, il loro farsi in un mondo di decisioni determinate non da grandi progetti e strategie ma da limiti e condizioni spesso non comprensibili dall'interno, più che rappresentare l'elemento empirico di conferma delle ipotesi di Lyotard della fine delle grandi narrazioni (e quindi delle filosofie speculative) sembrano diventare oggetto di studio proprio perché riescono a fornire quella possibilità di collegamento tra teorie di ampio respiro e mondo reale, cioè il mondo della storia. In questo senso le teorie di Foucault, Derrida, ma anche più tradizionalmente di Gramsci, possono, per i *nuovi* storicismi, rappresentare ottimi spunti per tentare operazioni di questo genere. L'uso di nuovi strumenti di analisi, quindi, permetterebbe quello sforzo di collegare il letterario ed il quotidiano, il macroeconomico e l'esistenza interpretata dagli stessi individui, le grandi trasformazioni culturali e i piccoli aggiustamenti personali con cui gli uomini si adattano a vivere nella propria realtà socio-economica. Oppure, all'opposto, questi nuovi strumenti di analisi condurrebbero inesorabilmente verso una sorta di nichilismo gnoseologico, dove ogni comprensione non è null'altro che un'effimera sistemazione prospettica in un quadro dove si tenta di mettere insieme ciò che non ha alcun senso se non quello di disperdersi in tutte le direzioni. Molto difficile, in questo secondo caso, trovare un collante teorico che possa giustificare il significato *culturale* e politico di simili operazioni critiche. Per questo e in questo modo, riappare costantemente, centrale, e contemporaneamente oggetto di diffidenze e di rinnovate attenzioni, la categoria del *politico*.

Non è un caso che molte delle critiche e delle perplessità scaturite da una lettura dei testi della stagione *post* riguardano lo smarrimento di una comprensibile implicazione politica, implicazione pur sempre presente nei *vecchi* historicisms, ed anzi interpretata, nel caso dell'*historism*, come vera ispiratrice, implicitamente conservatrice, di una posizione teorica. La valenza politica non sta a significare un impegno che automaticamente darebbe senso a posizioni teoriche, quanto il modo in cui le due accezioni del termine *storia* agiscono l'una sull'altra. Bloch e Benjamin avevano trovato in ciò che è stato sconfitto dal processo storico la possibilità di riscatto sia per il lavoro del *materialista storico* sia per gli stessi soggetti che hanno ereditato quella sconfitta, e quella scoperta era iscritta, seppur criticamente, in un progetto politico rivolto alla reale frattura *temporale* tra un prima e un dopo dove la funzione lasciata allo scetticismo nei confronti di concetti come *motore della storia*, *progresso*, etc., era squisitamente strumentale rispetto a questa (non

garantita da una metafisica *ragione nascosta*) frattura². In Italia, e su tutt'altro versante politico, e guardando ad un altro *soggetto*, lo Stato, l'attualismo aveva insistito sulla coincidenza di storia e storiografia e Croce aveva posto all'ordine del giorno, per l'intellettuale, la conoscenza storica come forma di conoscenza che è anche impegno nel mondo.

Con un nuovo tipo di storiografia, conscia della perdita di quell'*unicità* processuale che la *modernità* aveva decantato come propria premessa, la ricerca, dal secondo dopoguerra in maniera definitiva, inizia a calibrarsi su *tempi diversi*, che rendono incerte e labili le cesure all'interno di un tempo unico e continuo; il problema, giustamente, perde, qui, la sua immediatezza *politica* e l'impegno dello storico e del teorico della storiografia diviene in parte diverso³: «Il tempo nel senso Newtoniano come un'entità obiettiva o nel senso Kantiano di una categoria universale del pensiero non esisteva più. Il tempo storico variava, per Braudel, con il soggetto del suo studio, ognuno con una differente velocità e ritmo, a seconda che lo storico affrontasse le grandi strutture sovrastanti dentro cui la storia naturale o sociale, economica e culturale si sottoponeva a cambiamenti gradualmente, o la rapida cadenza della storia politica» [George G. Iggers, 1993], p. 7 «al posto di un [solo] tempo storico, essi videro una pluralità di tempi coesistenti, non solo tra differenti civiltà, ma anche all'interno di ogni civiltà» [ibid.], p. 56. Questa attenzione per i *tempi diversi* comporta una esclusione a priori di una ricerca sul *sensu* della storia, ma non è certamente questa cultura storiografica ad essere inquadrabile in quel fenomeno indistinto che è stato definito con il prefisso *post*, anche se gran parte delle riflessioni in questione sono largamente debitorie nei confronti della scuola delle *Annales*. Il *new historicism*, con la sua attenzione verso le microstorie, verso i dettagli di una cultura che si manifesta nelle quotidiane frizioni con il mondo e con le istituzioni, sembra guardare ad un progetto critico che tende non semplicemente a smascherare la natura ideologica di alcune opere ritenute *universali*, ma a cogliere il modo in cui esse *funzionano* all'interno di una società, focalizzando l'attenzione su ciò che, attraverso negoziazioni continue, hanno preso e restituito ad una società storicamente determinata. Questo, però, è possibile solo se ci si pone fuori da una

² La citazione è stata fatta proprio in considerazione di quanto entrambi i pensatori siano debitori di due tradizioni *mistiche* di pensiero messianico e chiliastico, e, contemporaneamente, di come abbiano tentato di coniugarle con il superamento marxista della metafisica hegeliana, interpretando ciò come un *impegno*³, anche etico, dell'intellettuale.

³ «Essi furono molto meno ideologici della maggior parte degli storici tedeschi, che videro come primaria funzione del loro studio la giustificazione degli scopi nazionali tedeschi e delle istituzioni politiche e sociali della Germania imperiale» [George G. Iggers, 1993], p. 54.

narrazione che preveda il movimento di una *Storia* che tutto comprenderebbe e ci farebbe *comprendere*: «mi sembra che i vari metodi di ciò che potrebbe essere chiamata critica post-strutturalista storicista e materialista possa essere caratterizzata da un tale spostamento dalla *Storia* alle *storie*» [Louis A. Montrose, 1996], p. 4. Il potere, in ogni caso, *allarma*, e l'allarme che ne scaturisce è politico, come le stesse *politiche* non tradizionali femministe e post-coloniali hanno sottolineato più volte, e quindi l'atteggiamento nei confronti del proprio impegno *critico*, dovrà pur sempre, rimanendo giustamente scettico nei confronti delle *grandi narrazioni*, manifestarsi *politicamente* e non solo in maniera *pessimisticamente* scettica. Questo, in breve, il senso della ricorrente critica di *accademismo impolitico*, rivolto al *new historicism*, elegantemente rassegnato nelle proprie raffinate descrizioni di un potere da analizzare con gli strumenti dell'etnologo che adotta la tecnica di una *descrizione densa* delle altre culture.

Se tralasciamo questo aspetto ricorrente delle critiche (che coinvolgono non solo i *nuovi* storicismi ma tutti i fenomeni culturali genericamente *post*) e ritorniamo a quell'uso delle definizioni estrapolate da un dizionario, la domanda che sorge è: in che cosa, sostanzialmente e teoricamente, e a prescindere da ovvie considerazioni storico-culturali, il *new* si differenzerebbe dall'*old*?

1. Vecchio e nuovo

Due interpretazioni, con rispettivi resoconti, nella ricostruzione fatta da Ankersmit, si fronteggiano per dare ragione della reazione storicista alla storiografia illuminista e queste due interpretazioni sembrerebbero a prima vista non conciliabili. Da una parte ritroviamo la critica di Meinecke al concetto di diritto naturale e la conseguente assunzione dell'impegno *storicista* come reazione all'astoricità che in questo concetto allignava e che faceva riferimento ad un'ontologia precisa, interpretazione, questa, che dà il senso dell'opera *Die Entstehung des Historismus* e che lo stesso Mannheim codifica, sostanzialmente in accordo con l'*auto*interpretazione storicista. Dall'altra la nascita dello *storicismo* tedesco viene posta in relazione, in particolar modo da Rüsen, con una necessità insita nello sviluppo stesso del concetto di conoscenza storica che per emanciparsi dall'aleatoria dimensione letteraria della scrittura storica, deve rompere con una certa tradizione retorica, che si era incorporata nella storiografia illuminista, e recuperare una vicinanza ed un'attenzione ai *fatti* proprio come vincolo epistemico. «Che cosa potrebbe

ragionevolmente avere a che fare la filosofia del diritto naturale con il suo amore per l'argomento razionale, del procedimento *more geometrico*, e le sue affinità con ciò che ora conosciamo come scienze sociali, con la retorica e la letteratura?» [Frank R. Ankersmit, 1995a], p. 146. Attraverso il tropo dell'ironia, per Ankersmit, le due teorie si coniugano in un'analisi del pensiero illuminista che parte proprio dall'ontologia *sostanzialista*, che ne è alla base e dalla conseguente critica lockeana del concetto di *substratum*. Data una fissità oggettuale ed un cambiamento spiegabile grazie ad un principio di causalità esterna, è proprio la causa *sufficiente* che, differenziandosi dalla condizione necessaria *esterna*, tende ad *internalizzarsi*, ad avvicinarsi a quella sostanza i cui confini Locke riteneva non definibili nei confronti del contingente e comunque mutevoli al nostro sguardo e, in fin dei conti, arbitrari. Questa ontologia che è poi quella del *true statement*, in cui si differenziano soggetto e proprietà ad esso attribuite e che sono quindi passibili di cambiamento, tende a perdere fissità, a rendere indistinguibili esterno ed interno e, alla fine, a produrre quella che Ankersmit definisce *the dialectic of Enlightenment historical writing* con il suo linguaggio *causale* trascinato sempre più vicino al *dominio* della sostanza⁴. Questo processo rende la sostanza non più identificabile con il passivo *substratum* e rende *interni* alla sostanza cause ed effetti facendoli diventare gli uni parte degli altri; quindi la sostanza si presenta come causa di se stessa e della propria storia ed ogni separazione tra cause ed effetti diviene perciò arbitraria. «Questo significa che la coerenza dell'uso del linguaggio causale non ha più le sue garanzie in una realtà (storica) esterna al linguaggio, ma solo nello stesso linguaggio dello storico. [...] Se il regime che tradizionalmente governa il linguaggio di causa ed effetto è abrogato [...] noi entriamo in un mondo che è definito dal tropo dell'ironia. Poiché è essenziale per l'ironia ironizzare sulle nostre intuizioni a proposito della relazione tra causa ed effetto» [Frank R. Ankersmit, 1995a], p. 148. In questo senso, l'ironia ci può portare all'interno di un cambio non-cambio dove lo *statement* si riferisce ad un'entità unica (il *genius* di Roma nella ricostruzione storica di Gibbon), dove, cioè, si può parlare di una sostanza che incorpora la sua dimensione temporale e la sua possibilità di modifica senza che questo entri in rapporto traumatico, per quanto riguarda la sua identità, con i fatti in cui si esplicita. I primi storicisti, *coraggiosamente*, vanificano questa ontologia proprio togliendo unicità al soggetto-sostanza e rendendolo collocato e definibile in uno spazio temporale determinato e preciso; proprio questo, però,

4

«Perché è proprio in quel dominio che possono essere date cause interne [“deeper”] e non meramente periferiche per i fenomeni studiati dagli storici» [Frank R. Ankersmit, 1995a], p. 147.

comporta uno scollamento delle due assunzioni teoriche degli *storici storicisti*, che tenute insieme da un proposito di *coerenza*, si distanziano l'una dall'altra appena messe in contrapposizione. Se da una parte la diacronicità insiste sulla dimensione temporale e dinamica del *soggetto*, la frammentazione di quest'ultimo in tanti momenti temporali diversi, che assumono pari dignità agli occhi dello storico e che determinano la condizione ontologica del *soggetto*, conduce verso una dimensione tutta sincronica che scompone e disperde proprio quel *soggetto*. Quest'ultima tendenza arriva ad assomigliare agli effetti che il *postmodernismo* ha avuto sul concetto di conoscenza storica, dove si perde ogni possibilità di sovrapposizione del piano sincronico e di quello diacronico, per cui, come affermato nel 1985 da Rüsen [Jörn Rüsen, 1985], già in Burckhardt possiamo scorgere elementi di quel *postmoderno* smarrimento dell'unicità del soggetto storico, dove i frammenti di cui sarebbe composto l'intero processo resistono ad ogni forzatura ed inclinazione unificante: «Alla fine il soggetto del cambiamento storico si dissolve completamente e tutto ciò che resta è una semplice mescolanza di frammenti che resistono tenacemente ad ogni tentativo di connetterli in modo pregnante» [Frank R. Ankersmit, 1995a], p. 153. Ad Ankersmit interessa rilevare dove la *rivoluzione* storicista si connette ad una teoria *narrativista* quale la sua, dove, cioè, quella contraddizione si manifesta per quella che è, cioè il tributo pagato ad un'ontologia spontanea e saldamente radicata non solo in un oggettivismo *illuminista*, ma nella stessa comune rappresentazione del mondo dove le teorie vengono chiamate a legittimare e a confortare il modo in cui abitiamo il mondo⁵. Per Ankersmit, al contrario, la migliore teoria è quella che più ci disincaglia dalle certezze, è quella che popperianamente ci consegna il maggior numero di falsificabilità, la visione meno rassicurante e accomodante, quella, in altre parole, che ci porta ad affrontare le fondamentali discrepanze dell'*historism* e a coglierne pertanto la proficua indicazione contenuta nel concetto di *historische Idee*⁶. Questa, nella concezione

⁵ «La storiografia moderna così come la conosciamo è il risultato della vittoria del Romanticismo sulla visione illuminista dell'ordine sociale. La concezione illuminista della realtà storico-sociale trovò la sua espressione più caratteristica nelle cosiddette filosofie del diritto naturale dei secoli diciassettesimo e diciottesimo» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 75. In un altro saggio ripubblicato nello stesso libro, Ankersmit, a proposito delle affinità con il pensiero postmoderno sostiene: «la latente e spesso inconscia resistenza alla dicotomia linguaggio/realtà – che gli storici hanno sempre rivelato, di fatto – aveva la sua origine nell'ignorato ma nondimeno corretto intuito degli storici nella natura fondamentale postmoderna della loro disciplina» [ibid.], p. 169.

⁶ Cfr. anche la sintesi effettuata da Ankersmit della sua posizione nei confronti dell'*historische Idee* nelle *six theses on narrativist philosophy of history* in [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 36 «Gli storicisti tentarono di scoprire l'essenza, o come essi la chiamarono, l'*historische Idee*, che assunsero come presente negli stessi

storicista, è un'entelechia: «La loro soluzione fu di attribuire un'entelechia alle cose socio-storiche che esaminavano in quanto storici. Ciò che li spinse verso l'idea di entelechia, o verso l'"historische Ideenlehre" come essi stessi la chiamavano, fu l'indicazione che è inerente nell'essenza o "Idee" delle cose socio-storiche manifestare nel corso del proprio sviluppo tutte le proprietà che queste cose avranno di fatto» [Frank R. Ankersmit, 1983], p. 122; quest'entelechia, però, per gli storicisti è realtà storica, nel senso che ciò che la narrazione racconta, la realtà stessa è in grado di raccontare. Facendo sua la convinzione di White che nessuno vive una storia («Nessun insieme di eventi rappresenta in avanti apoditticamente il tipo di significati che la storia (*story*) attribuisce loro. [...] *Nessuno e niente vive una storia*» [Hayden V. White, 1978b], p. 111), ma che una storia è tale solo se narrativizzata, che per White significa che il caos degli avvenimenti che si disperdono senza un senso direzionale può trovare un'omogeneità significativa solo nella *trama*, Ankersmit disloca l'*idea storica* dalla sua *storicista* presenza nel mondo del tempo storico all'universo narrativizzato. Da qui il concetto di *narrative substance*. Per il momento quello che qui interessa è che la valenza che questa contestazione di un piatto realismo narrativo assume una caratteristica diversa da una mera contestazione della storia *teleologica* fin qui incontrata. Gli strumenti e gli obiettivi polemici di Ankersmit vanno ricercati soprattutto nel lungo dibattito che ha caratterizzato la riflessione anglosassone sulla *filosofia della storia*: non a caso il libro del 1983 di Ankersmit vuole fornire un resoconto della *logica* narrativa del racconto storico ed un'analisi *semantica* del linguaggio dello storico. Se in un'interpretazione *narrative realist* la *statement* ha una funzione referenziale rispetto a cose ed aspetti del passato, in quella *narrativista* questa funzione diviene doppia aggiungendo quella *idealist* per cui le *statements* «(in aggiunta alla prima funzione) in quanto componenti di una narratio sono proprietà di un'immagine o "quadro" del passato, cioè di una "sostanza narrativa"»⁷ [Frank R. Ankersmit, 1983], p. 101. Interpretando la risposta di Iggers al saggio di Ankersmit sull'*historism*, potremmo giungere ad una considerazione sulla capacità, da parte del *narrativismo*, di fornire una base dove la conoscenza storica ed il processo storico si incrociano, dove cioè l'esigenza di ricostruire il passato sia in stretto collegamento con il passato stesso ed il presente da cui lo osserviamo. L'osservazione di Iggers sulla connotazione *politica*, e quindi sull'esigenza non solo cognitiva, che

fenomeni storici. Il narrativismo, al contrario, riconobbe che un'interpretazione storica *proietta* una struttura sul passato e non la *scopre* come se la struttura esistesse nel passato stesso» [tesi 3.1.2].⁷

⁷ Subito dopo Ankersmit avverte che, per le ragioni addotte nel corso di tutto il libro, non avrebbe più utilizzato i termini *picture* e *image* proprio per evitare «gli allettamenti del realismo narrativo» [ivi].

caratterizza la stessa riflessione storiografica contemporanea, ci ripropone il problema affrontato dagli stessi new historicists della collocazione di un sapere all'interno di una realtà culturale che non è mai estraibile da una realtà di potere, dove cioè lo *knower* partecipa e risponde a quella diffusione di potere. In effetti è la vecchissima e semplice questione di come il processo storico influenzi la nostra attuale capacità di osservarlo, di come la realtà storica ci abbia determinato per quello che siamo, e non solo di come dal nostro punto di vista ricostruiamo ed interpretiamo quel processo storico. La *narrative substance*, cioè, appare una *thing* detemporalizzata dal suo essere inserita in (e resa possibile da) una *narratio*⁸. Sulla base di altre, più *tecniche*, considerazioni Iggers interpreta il passaggio dal *language* all'*experience* auspicato da Ankersmit come un ritorno al vecchio obiettivismo che, in nome di un'immediatezza fornita dai *nuovi* modi di comprensione, dimentica quanto prospettivismo (ideologico, politico, *emancipatorio*) vi sia nelle nuove⁹ *storie* e, contemporaneamente, di quanto bisogno ci sia, perché queste stesse storie siano *significantive*, di un inserimento del quotidiano, del minuscolo, del marginale in un ampio scenario dove agiscono *macrohistorical forces*: «Forse sarebbe più onesto ammettere che nessuna storia può evitare i limiti della prospettiva ideologica, ma che ogni prospettiva, perché è una prospettiva, solleva anche nuove questioni che permettono nuove penetrazioni nella realtà storica. Ogni visione del passato è ovviamente un costrutto del linguaggio che usa metafore, ma non un costrutto arbitrario » [George G. Iggers, 1995a], p. 167. Quanto queste acquisizioni di nuove prospettive siano esse stesse avvenimenti storici, o comunque a questi intimamente legate attraverso un processo che le determina e quanto le ideologie siano dinamicamente collegate alla dinamica storica,

⁸ Comunque Ankersmit nella conclusione del suo libro del 1983 fa riferimento al *potere/sapere* di Foucault: «Infatti, la conoscenza storica non è conoscenza nel senso proprio della parola; si caratterizza meglio come una *sistemazione* di conoscenza. Ciò che fa la conoscenza storica un fenomeno così filosoficamente interessante risiede nel fatto che è sempre collegata con la questione di *che cosa* noi dovremmo o non dovremmo dire sulla realtà e non con *come* dovremmo parlare della realtà (il dominio della scienza). Questa questione è sempre intimamente connessa con considerazioni "pratiche" o, come Foucault ha mostrato, con l'esercizio del potere» [Frank R. Ankersmit, 1983], p. 250.

⁹ Il riferimento di Iggers e di Ankersmit è alla *new cultural history* (cfr. anche [Lynn Hunt, 1989b]) in generale: «La nuova storia culturale che qui Ankersmit ha in mente propone un interesse verso gli aspetti della vita quotidiana che sono stati troppo a lungo ignorati. Essa così aggiunge un nuovo insieme di prospettive a quelle vecchie senza invalidare queste ultime. Ma l'interpretazione di Geertz delle culture per mezzo di "thick description", che Ankersmit ha in mente, non può offrirci più coerenza di quanto ne potesse l'immersione nelle fonti di Ranke e Droysen. Tutti i recenti lavori di microstoria o di antropologia storica - sto pensando a Geertz, Sahlins, Bourdieu, Ginzburg, Sabean, Medick Darnton, e molti altri - consapevolmente o inconsapevolmente assumono una coerenza culturale che dà ai "piccoli, insignificanti dettagli" che essi osservano il loro significato. Molti hanno connesso a questo un programma politico, comunitario, populista o femminista. E quasi tutti pongono il piccolo mondo che dipingono nel contesto di forze macrostoriche protese a schiacciare la cultura popolare del Friuli o di Montaignou» [Frank R. Ankersmit, 1995b], p. 167.

tuttavia, resta il problema dell'individuazione del luogo dove si sovrappongono *res gestae* ed *historia rerum gestarum*, da sempre problema di cui ogni *storicismo* è perfettamente consapevole. Per Iggers storici illuministi e *storicisti* avevano molto più in comune di quanto sostenga Ankersmit, perché per quanto si possa essere d'accordo sulla funzione che avrebbe una *restaurazione reazionaria* di concezioni *naive* di verità, conoscenza e realtà storica, la metafora che lo storico utilizza per avvicinarsi all'oggetto della propria ricerca presuppone proprio quella realtà che tendiamo a cogliere con la migliore approssimazione possibile¹⁰. Ankersmit, da parte sua, ritiene sconveniente ogni interrogativo sull'*utilità* e sul *danno* della storiografia in quanto errore categoriale, come quello rilevato da Ryle nella questione mente-corpo. La scrittura storica, a differenza della scienza e della politica¹¹, fa parte della *cultura*, e quindi «cultura e storia definiscono l'utilità, ma proprio per questo, non possono esse stesse essere definite in termini di utilità. Esse appartengono al dominio delle *presupposizioni assolute*, per usare la terminologia di Collingwood. Questa è anche la ragione perché la politica non dovrebbe interferire con la cultura» [Frank R. Ankersmit, 1994a], pp. 164-165. La *historical writing* contemporanea perciò va situata all'interno dell'intera cultura che ci troviamo ad *abitare*; di questa *civilization* è parte e la comprensione del suo sviluppo sarebbe facilitata da una considerazione dei parallelismi riscontrabili con la *letteratura*, la *critica letteraria*, la *stampa* (in breve *civilization*). La storia che ci permette di parlare di utilità e danno è, ancora, la storia raccontata dagli storici, la storia che fa parte della nostra cultura in quanto partecipa di un grado di civiltà i cui parametri sono tutti intellettuali. In questo senso, si può aggiungere, «l'historist view sostenuta da M. Foucault» e che Ankersmit suffraga, si inserisce in un rapporto più aperto che l'intera cultura stabilisce con la diversità; con il capovolgere i propositi di coloro che avevano sostenuto l'ipotesi euristica del *covering law model*, l'obiettivo della interpretazione storica diviene non quella di spiegare ciò che non capiamo

¹⁰

L'argomento è lo stesso usato dallo storico e teorico della storia Zammito, che si autodefinisce *empirista*, che ha più volte contrapposto le sue analisi a quelle di Ankersmit e che ha, con un libro del 2004, motivato epistemologicamente la sua posizione nei confronti delle teorie post-positiviste (cfr. [John H. Zammito, 2004] e più avanti il capitolo *la storicizzazione della normalità*): «Ankersmit vuole che riconosciamo che noi non *vediamo* mai *attraverso* una metafora (come un medium linguistico trasparente) ma *vediamo in termini di essa* (come una cosa opaca). [...] Una metafora apre il reale con una giustapposizione che crea *insight*. L'affermazione di opacità ha qui un senso. Tuttavia, la metafora trattiene una componente tenacemente *referenziale*. A meno che non possiamo giustapporre la metafora al suo *target*, e non semplicemente ad *altre* metafore, non è chiaro come si possa intuire ciò di cui essa è metafora, o come essa possa essere valutata» [John H. Zammito, 2005], p. 160. Sulla metafora in Ankersmit cfr. anche, dello stesso autore, [John H. Zammito, 1998].

¹¹

«Se qualcosa può essere di utilità o di danno o ci consente di manipolare il mondo non è una parte di *civilization*», [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 164.

attraverso ciò che già sappiamo e capiamo, ma, al contrario¹², di *estraniarci* dalla nostra stessa identità culturale scavando «il gap fra il passato ed il presente quanto più è possibile» [Frank R. Ankersmit, 1983], p. 47. Non è un caso che Ankersmit parli di *historist* e non di *historicist* view di Foucault, perché è proprio sulla contestabile e non palese differenza tra *new* e *old* historicism che la presunta novità, almeno per quanto riguarda il suo ambito di competenza, la scrittura storica, diviene incomprensibile. La critica storicista alle concezioni universaliste e destoricizzate non differiscono molto dalle asserzioni di Greenblatt a proposito della finalità di una certa analisi foucaultiana storico-letteraria («sono impegnato nel progetto di rendere estraneo ciò che è diventato familiare» [Stephen J. Greenblatt, 1990a], p. 8) e l'insistenza delle critiche di questi alle presunte pecche teoriche degli storicisti vecchi, va, molto probabilmente, attribuita ad una scarsa conoscenza della reale produzione degli storici *historist*. Ankersmit contesta l'interpretazione (ma anche i riferimenti, che si limitano a pochi storici della letteratura) dell'*old* historicism fatta da Greenblatt e in subordine da Pieters¹³ «Devo confessare che ho sempre trovato difficoltoso afferrare l'esatta natura di questa differenza tra "Ursprung" e "Herkunft" – ed ancora di più comprendere perché l'"Herkunft" sarebbe necessariamente incompatibile con il vecchio storicismo. [...] suggerirei che "Herkunft" e "Ursprung" sono presenti sia nel vecchio che nel nuovo storicismo. [...] il vecchio storicismo iniziò sempre con un movimento di estraniamento del passato dal presente» [Frank R. Ankersmit, 2003], p. 256. La stessa affermazione di non voler *spiegare* il passato (o non voler spiegare il presente come risultato di questo passato, così come gli *historists* successivamente si risolvettero a fare), di fermarsi cioè all'*estraniamento* di questo passato, nei *genealogisti* e nei *new historicists* comporta una pretesa auto-contraddittoria in quanto il risultato sarà un diverso ma pur sempre reale impossessamento conoscitivo, una *comprensione* di questo passato ed un perfezionamento della conoscenza di noi stessi. Ankersmit insiste, richiamandosi all'autorità di Gadamer, che una certa forma di *presentismo* è ineludibile in ogni forma di comprensione storica e che, al contrario, rendere l'*estrangement* l'unico obiettivo della propria ricerca non è conseguentemente una forma di rispetto verso il passato e verso l'altro [ibid.], p. 257.

¹²

«Si potrebbe sostenere che, comunque, il compito dello storico non è di rendere familiare ciò che ci è ignoto o sconosciuto, ma di fare precisamente il contrario» [Frank R. Ankersmit, 1983], p. 47.

¹³

L'articolo di Ankersmit sviluppa le sue critiche alla definizione stessa di *new historicism*, partendo da una dettagliata recensione del libro di Pieters [Jürgen Pieters, 2001].

La *rivoluzione* storicista è entrata a far parte di una cultura che ci ha permesso di renderci conto di questa possibilità di comprensione, che ci ha condotti verso questo nuovo rispetto per il passato, dove la consapevolezza delle nostre responsabilità nei confronti del racconto ci induce a considerare la capacità descrittiva dei fatti riportati nella *narratio* alla luce dell'uso che di questi in essa si fa. Il principio storicista di *unicità* va spostato dal corso degli avvenimenti che si va ad analizzare al modo in cui gli aspetti di questa *unicità* sono collegati e integrati in una *narrative substance*: ciò che nella scienza è strumento euristico nel racconto storico è il raggiungimento degli scopi del lavoro per cui «l'history dovrebbe essere solo interpretato come una teoria filosofica che spiega come sia possibile la conoscenza narrativa del passato e quale sia la sua natura» [Frank R. Ankersmit, 1983], p. 47, p. 249. In questo senso Ankersmit si ritiene legato ad un *old historicism*, diffidando delle versioni *new*, dove le influenze *francesi* vengono assunte in maniera acritica ed automatica impedendo di fatto una chiarificazione su ciò che realmente pretendeva di essere il *progetto* storicista [Frank R. Ankersmit, 2003], pp. 261-264. La critica nei confronti dei *filosofi francesi* diviene sferzante e quasi insolente allorché si tratta di considerare gli assunti teorici di Lyotard che vengono definiti assurde affermazioni e *nonsense* costruiti su borbottii filosofici. Lo stesso vale per De Certeau che, addirittura, rimarrebbe nel vago a proposito dell'ambito del suo discorso non riuscendo a chiarire se le sue sono affermazioni di natura metodologica-filosofica o invece empirica¹⁴ (e in quanto tali confermabili o confutabili empiricamente). Proprio sulla questione della scrittura della storia, e del suo rapporto con l'*altro*, le affermazioni di De Certeau appaiono ad Ankersmit palesemente confuse, fino ad arrivare ad un ribaltamento di cause ed effetti, con l'affermazione che è la *tecnologia scritturale*, che costruisce la possibilità di raccontare e rendere permanente la propria storia, a colonizzare le altre culture. Da qui la sensazione, apparentemente contraddittoria, di *déjà vu* e contemporaneamente di applicazione di un nuovo vocabolario intraducibile nel vecchio, che il *new historicism* indurrebbe; a questo si va ad aggiungere il suo essere confinato ad un terreno *storico* limitato, quello della critica letteraria, dove la vera novità sembra esaurirsi nell'applicazione della nozione foucaultiana di *potere* e di *governamentalità*. Dove, però, nel merito, questa confliga con il *vecchio* storicismo e come questa comporti una diversa interpretazione della realtà storica è

¹⁴

«Allora, De Certeau sta qui facendo filosofia o scrivendo storia? Questo, naturalmente, è un prerequisito per una nostra possibilità di pronunciarci sulla plausibilità delle sue affermazioni. Ma De Certeau da nessuna parte dà un indizio riguardo all'esatto status epistemologico delle sue (spesso estremamente controintuitive) affermazioni » [Frank R. Ankersmit, 2003], p. 264.

difficile da stabilire: «questa è una questione senza alcuna ovvia implicazione per un esame dei meriti e dei difetti dello storicismo (sia vecchio che nuovo)» [Frank R. Ankersmit, 2003], p. 269. Sembrerebbe qui che Ankersmit ponga un limite alle pretese della cultura *post*, ed esattamente quello che può derivare da un serio confronto con le pretese della filosofia analitica e di un superamento delle sue imposizioni epistemologiche, meglio rappresentato dalle riflessioni di Richard Rorty che riesce a cogliere come un superamento del modernismo vada integrato, appunto in maniera *postmoderna*, con il riconoscimento che «in larga misura, le teorie postmoderne dipendono dalle, e si nutrono anche delle, loro omologhe moderniste» [cioè storiciste] [Frank R. Ankersmit, 1994c], p. 238. Come più volte ripetuto (cfr. anche [Jerzy Topolski, 1987]) le affinità tra *historism* e *pensiero postmoderno* sono tali da auspicarsi che quest'ultimo riesca a rinnovare i *triumphs* che l'*historism* ha garantito alla *historical writing*. La diffidenza di Ankersmit, quindi, non è rivolta al *postmoderno*, alla stagione cioè in cui tutti i fondamenti della modernità vengono rimessi in discussione e *temporalizzati*, quanto verso una riproposizione tutta teoretica ed autolegittimante delle contraddizioni che sono venute alla luce, riproposizione che può apparire sotto le stesse spoglie di un'*antiteoria*. Le pretese *postmoderne* di alcuni teorici di essersi liberati dai vincoli *oggettivistici* vanno analizzate ed affrontate in maniera specifica, partendo proprio da quella forma di rappresentazione che è la *rappresentazione storica*, che, nella sua ambivalenza *conoscitiva*, è in grado di disincagliarci da quei presupposti gnoseologici che condizionano la stessa riflessione *postmoderna* [Frank R. Ankersmit, 1994b] [Frank R. Ankersmit, 2000b]. Piuttosto, la *narrazione storica*, destabilizzando il rapporto tra linguaggio e realtà, produce una visione *storica* che *organizza* la conoscenza e, contemporaneamente, rende accessibile un piano di osservazione da cui è possibile constatare come linguaggio e realtà si correlino. Per questo, spiega Ankersmit, è un linguaggio *storico* quello che ci permette di cogliere le fasi in cui, nella scienza, un cambio di paradigma diviene necessario di fronte ad una situazione di incommensurabilità, quando cioè non ci si può appellare alla realtà, in quanto arbitro imparziale ed oggettivo, per definire la natura delle divergenze tra scienziati: «in tali situazioni il linguaggio "storico" è l'unico ricorso che abbiamo; da qui l'abbandono di Rorty dell'epistemologia in favore di un'ermeneutica ispirata da Gadamer. La situazione in cui si trova la scienza in certe circostanze è endemica in storiografia. La narrazione storica e l'uso fatto dallo storico del linguaggio sono perciò interessanti non solo per gli storici e per i filosofi della storia ma per i filosofi del linguaggio in generale» [Frank R. Ankersmit, 1994a], pp. 95-96.

2. Le svolte ricorrenti

«Penso che la cosa migliore per comprendere il ruolo del testualismo nella nostra cultura sia di considerarlo un tentativo di pensare in termini di assoluto pragmatismo, di assoluto abbandono della nozione di *scoperta della verità* che è comune sia alla teologia sia alla scienza» [Richard Rorty, 1982], p. 159. In questo modo nel 1982 Rorty sintetizzava, anche se egli stesso non sarebbe d'accordo sull'uso del termine nei suoi confronti, lo *Zeitgeist* che si sarebbe imposto anche negli studi culturali ed in certe riflessioni sulla scrittura storica per un lungo periodo, in particolar modo negli Stati Uniti. Per quanto utilizzato in maniera eccessivamente vaga, il concetto di testo è stato contrapposto ad una *realtà oggettiva*, che proprio quando viene affermata, nasconderebbe un prodotto ideologico, un atto di imposizione di verità e di *effetto di realtà* che mistificherebbe la natura discorsiva di ogni forma di oggettività.

Di nuovo a proposito del *testo culturale* di Geertz, la cui influenza non è limitata ai soli *new historicists*, nel capitolo intitolato *The "linguistic turn": the end of history as a scholarly discipline?* (in [George G. Iggers, 1993], pp. 118-133) Iggers affronta proprio i presupposti esplicitati all'antropologo statunitense per giustificare il suo modo di affrontare il *testo* e li trova distanti da (se non in aperta contrapposizione con) quelli di Max Weber, alla cui autorità, come si è già detto, egli si era richiamato nel suo lavoro sull'interpretazione delle culture [Clifford Geertz, 1973]. Weber, nella sua ricerca di un'*oggettività* per le scienze sociali si era *kantianamente* emancipato, rifiutandolo, dal metodo positivista che imporrebbe un'osservazione della realtà tutta empirica, attraverso una chiarificazione proprio della logica di una ricerca scientifica nel campo della realtà sociale. Il *web of significance* di Weber assume tutt'altro significato rispetto a quello che l'antropologo attraverso una *thick description* riuscirebbe a cogliere, in quanto strettamente collegato con il progetto di ricerca che è rivolto verso la relazione tra quel *web of significance* e le *strutture e i processi macrostorici e macrosociali*. «La nozione weberiana dell' "ideal tipo" non nega ma piuttosto presuppone la nozione che ci siano reali strutture e processi che formano il soggetto della ricerca scientifica sociale» [George G. Iggers, 1993], p. 124, il che significa che la ricerca di un metodo che abbia i caratteri dell'oggettività serve a spostare questa dal *mondo esterno* alla metodologia delle scienze sociali in grado, successivamente, di confrontare la proficuità euristica degli *ideal types* con gli accertamenti empirici. Il

significato della cultura diversa viene, invece, direttamente incontro all'antropologo e gli si presenta grazie ad una sua sistemica organicità che si manifesta in quei *testi* che affronta con lo spirito del critico letterario, ma questo, insiste Iggers, comporta che l'interpretazione dei simboli non può essere empiricamente verificata. Inoltre, si presuppone che la *cultura* sia «vista come un sistema semiotico, che è integrato e stabile, che forma un tutto. Geertz non vede la cultura all'interno del contesto dei processi sociali che si svolgono nella società balinese; né egli considera le divisioni sociali ed i conflitti sociali» [ibid.], p. 125. Questo concetto di cultura, sembrerebbe, a questo punto, cadere sotto la stessa critica che i *new historicists* hanno riservato all'*old historicism*, il cogliere, cioè, un'organicità ed uniformità in una società che si riflette nei singoli atti e nelle diverse espressioni simboliche che l'interprete così riesce a riempire di significato. Eppure è attraverso Geertz che Gallagher e Greenblatt adottano l'abusata metafora-modello del *testo* per giungere a descrivere frizioni ed eterogeneità delle culture finora presentate come *organiche* dall'*old historicism* e questo proprio perché il *testo* nell'accezione post-strutturalista, non è più il luogo dove si risolvono contraddizioni e si crea coerenza, quanto, al contrario, la possibilità, sempre *opacamente* presentata, di conflitti e discrepanze, *negoziazioni* e aggiustamenti¹⁵. Ankersmit, come abbiamo già visto, è molto dubbioso sul fatto che simili *new historicisms* siano in grado di evitare ogni forma di *approccio monologico*, pur accettando che qualche ragione a considerare con sospetto i propositi rankeiani di cogliere il passato come *una sinfonia* dove tutte le voci contribuiscono all'armonia del tutto, è giustificata. Quello che però contesta Ankersmit è la consueta confusione categoriale, per cui la proiezione del testo storico sul passato e quindi del suo *coerente* resoconto che coglie unicità dove sono tensioni e frizioni non è di per se stessa una prerogativa dell'*old historicism*: le divergenze rispetto alla descrizione di una realtà come *omogenea* o

¹⁵ Per Greenblatt i testi sono «campi di forze, luoghi di dissenso e di mutevoli interessi, occasioni per l'urtarsi di impulsi ortodossi e sovversivi» [Stephen J. Greenblatt, 1982], p. 3. In contrapposizione all'interpretazione di Dover Wilson, che intendeva attenersi ai principi elaborati da Ranke e che quindi affermava di voler cogliere l'opera attenendosi agli standards critici dell'epoca in cui l'opera era stata prodotta [John Dover Wilson, 1933], Greenblatt *legge* sia il testo che la cultura in maniera non *monologica*: «Greenblatt stesso in nessun modo intende sottovalutare l'importanza storica di qualsiasi sentimento collettivo ed individuale di paura ed ansietà. Comunque questi sentimenti gli servono come il trampolino per una più accurata analisi della complessità e dell'eterogeneità delle pratiche culturali e dei modi in cui una cultura permette a queste pratiche di funzionare in un tentativo collettivo di venire a patti con le divisioni interne da cui è marcata. Per i New Historicists, le esperienze storiche sono il punto di partenza da cui l'indagine della poetica della cultura può procedere, non il suo punto di arrivo. Ciò che per loro è importante sono precisamente le condizioni storiche (culturali, politiche, socio-economiche) di possibilità che sono alla base e plasmano queste esperienze» [Jürgen Pieters, 2001], pp. 89-90. Lo stesso Pieters comunque ammette che l'interpretazione dell'*old historicism* che Greenblatt fa sua meriterebbe qualche correzione.

eterogenea sono divergenze di natura empirica e non teoriche o metodologiche [Frank R. Ankersmit, 2003], p. 260. In effetti, ritornando alla critica di Iggers alla semiotica geertziana ed al suo uso nel campo degli studi storici notiamo che un altro punto in cui l'*ermeneutica* dell'antropologo diverge fundamentalmente da quella *classica* è che quest'ultima «assume che c'è un terreno comune tra l'osservatore e l'osservato che rende la comprensione possibile» mentre la prima vede, come sua stessa possibilità di interpretazione, la differenza come ineludibile e come condizione: «ridurre il soggetto in termini che noi possiamo capire significa distorcere piuttosto che afferrarlo nella sua alterità» [George G. Iggers, 1993], p. 124. Quanto sia centrale, per quanto poco esplicitato, il movimento di *estranamento* per Greenblatt, è stato più volte messo in risalto e aiuta a capire in che modo quello che Iggers definisce *irrazionalismo metodologico* possa servire al progetto di una *cultural poetics*.

L'espressione coniata da Bergman (*linguistic turn*) e poi resa celebre dall'antologia curata da Rorty tanto da diventare etichetta comune per diverse strade intraprese dalla riflessione filosofica (o *post-filosofica*) serve a caratterizzare sia l'interesse verso il linguaggio come problema filosofico sia l'attenzione verso il linguaggio effettivamente *utilizzato* e quindi analizzabile con gli strumenti che la stessa filosofia del linguaggio, la teoria della retorica, etc. mettono a disposizione. Lo storico della storia delle idee Kelley ha richiamato l'attenzione più volte su come costantemente nel pensiero occidentale si è presentata una *linguistic turn* e come ciò abbia determinato una più sistematica analisi e comprensione delle stesse *idee*. D'altronde nel delineare una *storia* della storia delle idee lo stesso Kelley ha sottolineato come una delle condizioni per lo stabilizzarsi di una disciplina come la *storia intellettuale* sia l'emergere dell'ecllettismo ed il consolidarsi di una cultura *eclettica* [Donald R. Kelley, 2001] e [Donald R. Kelley, 2002]. Egli stesso ha parlato del *fenomeno* del *new historicism* come di una corrente di pensiero tutta proiettata ad integrare i suggerimenti che la contemporaneità offre ad una pratica critica, ignorando in sostanza i corposi antecedenti storici a cui potrebbe essere assimilato. Senza forzare le opinioni altrui, si potrebbe aggiungere, sulla base di elementi empirici, quale la mole di lavoro *metacritici* che il *new historicism*, al pari di altre forme di *historicisms* contemporanei, ha ispirato, che una certa dose di ecllettismo, di sincretismo forse, è presente nelle condensate, ma piene di riferimenti teorici, note metodologiche e teoriche che Greenblatt ed altri hanno offerto agli studiosi di letteratura. Ne fa fede l'eterogeneità degli spunti metacritici offerta dalla comunità dei teorici e storici della letteratura e della cultura, spaziando dalle affinità con il post-modernismo a quelle con lo storicismo *classico*,

da quelle con il marxismo althusseriano a quelle con la sociologia di Bourdieu, passando attraverso l'esistenzialismo [Paul Stevens, 2002], lo strutturalismo, il culturalismo, il femminismo [Jürgen Pieters, 2000; Jürgen Pieters, 2001] ed altro ancora. Insomma non sono i soli Geertz e Foucault a rendere poco orientata la mappa che si tenta di tracciare dello *storicismo* di Greenblatt, poiché quasi tutti i riferimenti teorici sono a loro volta sfuggenti e soggetti a diverse ed a volte opposte interpretazioni. Seppur accettato come una forma di riflessione che ha prodotto approfondimenti teorici riguardo alla forma di soggettività che l'uomo nella storia tende ad assumere, il coniugare un concetto di potere nietzscheano con uno che proviene dalla tradizione marxiana o più genericamente da un'analisi socio-economica, comporta di per se stesso un disorientamento a proposito dello stesso oggetto di studio. Se poi questo potere lo vediamo azionarsi e manifestarsi principalmente in quel campo che la *linguistic turn* ha individuato come prioritario e condizionante (il linguaggio, appunto) e se inoltre lo si coglie in uno delle sue forme più problematiche (quella letteraria) gli strumenti di analisi a disposizione tendono a proliferare in maniera esponenziale, facendo diventare lo stesso *potere* un elemento che *spiega*, ma che non è *spiegato*. Questo comporta una certa ritrosia, da parte di quegli storici che sono abituati a studiare il *potere* nelle sue espressioni storiche, istituzionali, politicamente definibili e socialmente individuabili, di fronte a nuove categorie che, seppur in grado di fornire criteri di analisi nel campo della produzione culturale, tendono a rendere sfumata la stratificazione socio-economica in una data società storica. L'aver comunque accomunato sotto la stessa etichetta diversi progetti di ricerca può indurre a qualche distorsione; in quasi tutte le ricognizioni [John E. Toews, 1987], [Martin Jay, 1982], [George G. Iggers, 1993], [George G. Iggers, 1995a] sotto la *linguistic turn* vengono accomunati autori come Habermas, Skinner, Pocock e Koselleck che utilizzano l'analisi del linguaggio per guardare *oltre* il linguaggio ad altri in cui l'universo linguistico e simbolico sembra concludere il tutto delle attività umane, creando un effetto di circolarità dove strumento di analisi ed oggetto, punto di partenza e punto di arrivo, esterno ed interno coincidono. L'uso che Skinner fa della teoria austiniana degli *speech acts* serve appunto a stabilire la *performatività* del linguaggio e quindi, come lo stesso termine indica, la sua capacità di produrre effetti in un mondo reale e storicamente descrivibile dove le strutture discorsive agiscono in uno spazio politico. In questo modo Skinner ha posto le autosufficienti e persistenti *idee* degli storici delle idee come Lovejoy¹⁶ in uno spazio socio-politico dimensionato dalla loro stessa produttività

¹⁶ Sono indicative le seguenti affermazioni tratte dal lavoro di Skinner del 1969: «Il fatto che le idee

[Quentin Skinner, 1970; Quentin Skinner, 1971; Quentin Skinner, 1972; Quentin Skinner, 1980; Quentin Skinner, 1988; Quentin Skinner, 1969; James Tully, 1988], criticando da una parte l'uso *idealistico* e tutto intellettuale della nozione di *idea* e dall'altra un determinismo strutturale che non prende in considerazione la *forza* del discorso politico: i grandi teorici politici, che Skinner e Pocock studiano, tentando di interpretare le loro *intenzioni*, scrivendo i loro libri *facevano* qualche cosa e questo fare travalica i limiti di un discorso autoreferenziale¹⁷. La stessa semantica storica di Koselleck serve come strumento per una ricostruzione della storia delle strutture sociali e politiche. Allorquando il punto di partenza e l'oggetto iniziale dell'analisi è specificatamente non il discorso o il lessico politico, ma la produzione culturale o *artistica*, i punti di raccordo con la realtà sociale, economica e politica sono affidati a concetti quali quello gramsciano di *egemonia* o quello strutturalista (all'interno del dibattito nei *cultural studies*) di *articolazione*¹⁸.

L'articolazione dell'ideologia nelle formazioni sociali diviene così un punto di approdo per una ricerca che guarda alla cultura come luogo privilegiato dove osservare il modo in cui alcune relazioni emergono, altre scompaiono, altre, ancora, *resistono* in maniera carsica. Il problema diviene, quindi, stabilire quali teorie [Martin Jay, 1982] e in che modo alcune teorie del *linguaggio*, vengono utilizzate, o meglio, qual è, per queste teorie, il rapporto che il linguaggio va a costituire con la realtà e che cosa viene considerato l'oggetto prioritario, e perciò in grado di assumere un ruolo centrale, per la *spiegazione*

necessitano di soggetti che le portano avanti scompare, come se queste sorgessero e si affermassero autonomamente»; «In tutti questi casi, la difficoltà consiste nel fatto che, sebbene inevitabile, gli storici delle idee rischiano di avvicinarsi ai materiali che studiano con paradigmi preconcepiuti»; «In breve, per comprendere ogni affermazione di un certo valore è necessario cogliere non soltanto ciò che l'autore stava dicendo, ma anche ciò che stava facendo con quell'affermazione» [Quentin Skinner, 1969], p. 19, p. 41, p. 48.

¹⁷ «Entrambi usano il termine "pensiero politico" nei titoli dei loro libri. Si distinguono dalla storia intellettuale tradizionale per la loro attenzione per le strutture discorsive. Nel vedere i testi come veicoli per la comunicazione di idee consapevolmente sostenute, differiscono dalle concezioni postmoderne del linguaggio e del discorso. Le idee, sostengono, continuano ad essere concepite ed articolate da esseri umani pensanti che sono consapevoli di ciò che stanno facendo eppure si riflettono ed articolano nella cornice del discorso della loro comunità. Il discorso presuppone una comunità di attori relativamente autonomi che possono comunicare reciprocamente perché parlano un linguaggio comune attraverso cui possono influire sul mondo politico e sociale» [George G. Iggers, 1993], p. 127.

¹⁸ Il concetto di articolazione è stato elaborato nell'ambito dei *cultural studies* da Hall (di cui si può consultare l'articolo di ricostruzione della propria esperienza critica [Stuart Hall, 1990]). Cfr., a proposito del concetto di ideologia in Hall, [Graeme Turner, 1996], pp. 182-193. Una sintetica ma efficace definizione del concetto di *articolazione* nei *cultural studies* è quella inserita nella recensione di Jameson con il titolo *Articulation: a truck driver's manual* in [Fredric Jameson, 1993], pp. 30-33. La metafora del *truck* è usata dallo stesso Hall intendendo con questa indicare il legame *non necessario* eppure contingentemente effettivo che si va a stabilire sotto certe condizioni e che determina una apparente unità di un discorso che in realtà è solo il risultato di un'articolazione di elementi eterogenei che avrebbero potuto essere relati tra loro in maniera diversa. Meriterebbe comunque uno studio a parte l'influenza di Althusser sui *cultural studies* che ha determinato una contrapposizione tra *culturalisti* come Williams e *strutturalisti* come, appunto, Hall.

della *realtà storica*. Soprattutto, una volta ristabilita un certo tipo di connessione della storia con la *realtà* insieme con un rigetto di una semplicistica identificazione, si ripropone la questione di quale rapporto si stabilisca, in una *realtà* sociale, tra questa *realtà* e la creazione artistica che programmaticamente si pone, in quanto attività creatrice, solo come *rappresentazione*.

In effetti, come il saggio di Toews dimostra [John E. Toews, 1987], la questione della *linguistic turn*, diviene, con tutte le problematiche in essa insite, di competenza di tutta la *storia intellettuale*. Nello stesso anno in cui viene pubblicato questo saggio, McGuire in un seminario internazionale organizzato dal Lessico Intellettuale Europeo, dedicato alla *storia delle idee*, posiziona in differenti aree l'oggetto della ricerca della storia sociale e quello della storia intellettuale, contestando la collateralità, data per scontata, della seconda rispetto ad una centralità della prima, in un certo qual modo posta come condizione necessaria e *sufficiente* per la comprensione della vita della *mind* dagli stessi storici delle *Annales della seconda generazione (Annales II)* [James E. McGuire, ©1989], pp. 130-131. Dopo aver attaccato le derive decostruzioniste nell'analisi dei testi e la contraddittorietà delle dimostrazioni derridiane, McGuire pone le opportune difese metodologiche contro le pretese *totalizzanti* della storia sociale e lo fa affermando la complementarietà delle due *storie*. Anzi, ripropone la differenziazione e la non intercambiabilità delle due nella «costruzione della comprensione storica» proprio perché, se il decostruzionismo tende a far perdere significato alla distinzione tra *testo* e ciò che nel testo è rappresentato, la storia intellettuale, proprio facendo riferimento a quella distinzione pone come suo obiettivo principale la conoscenza di quelle «"self-consciously held beliefs" di una società a proposito della natura e delle fonti della conoscenza, e di a che cosa dovrebbe assomigliare una conoscenza degna di essere conseguita» [ibid.], p. 129. Questa nozione fa riferimento ai termini *images* e *ideals* usati rispettivamente da Elkana in un saggio del 1979 e da Funkenstein [Amos Funkenstein, 1986] che corrispondono alla riflessione ed alla consapevolezza che una società produce rispetto alla propria conoscenza. Inoltre questa distinzione permette una ulteriore chiarificazione del rapporto strumenti – scopo in quanto, se un approccio antropologico ci permette di chiarire la cultura in quanto scambio simbolico all'interno di una società e quindi riesce a descriverci come si vanno ad istituire, e diventano *operativi*, norme e valori, a livello *popolare*, la *storia delle idee* rischia così di rimanere separata, con la sua capacità di cogliere e analizzare le *idee* che si manifestano

nei campi dei saperi *specifici*¹⁹, in quanto confinata a scandagliare uno spazio *elitist* ed alto.

La citazione di questo saggio serve semplicemente a farci entrare nello specifico dell'operazione tentata dai *new historicists* (o almeno da Greenblatt) in quanto ci può chiarire alcune prese di distanza dalla *storia delle idee* e da altre forme di *storicismi*. Banalmente non possiamo non constatare che l'operazione di descrizione della *cultura* fatta con lo strumento della *thick description* riguarda quel tipo di *significati* condivisi che, rimanendo in ambito storiografico, andrebbe ascritta come campo di competenza di una *histoire des mentalités* e quindi lontano dal pensiero *formale e strutturato* della conoscenza *high* e delle *discipline*. Questo ci riporterebbe a considerare centrali, visto l'ambito di interesse del *new historicism*, e cioè la letteratura, il rapporto che intercorre tra la creazione artistica e la *cultura* di una società, l'ideologia che la attraversa, le dinamiche di resistenza e di adesione ad essa che vengono messe in essere. In effetti, però, è proprio in quel saltare gli steccati disciplinari, operazione che era stata propugnata dallo stesso Lovejoy, che andiamo a scorgere la differenza con una *storia delle idee*, perché le idee, se di *idee* si può ancora parlare, sono poste in un ambito *sociale* più dinamicamente operante, con le sue *negoziazioni*, i suoi scambi e le sue ricadute in termini di *limiti e possibilità*. In questo ambito vengono anche ad essere definiti i confini tra ciò che è possibile dire e ciò che non è possibile dire; in altre parole, i confini che determinano gli stessi *discorsi*. I *discorsi*, comunque, per una certa impostazione teorica cara ai *new historicists*, non hanno a che fare solo con le nostre conoscenze o con il modo in cui percepiamo la nostra *cultura*, ma anche con il nostro modo d'essere, il luogo che andiamo ad occupare in una società e quindi con la nostra collocazione in un gioco di dominio dove opera un *potere-sapere*. Il progetto, apparentemente sotto tono, di collegare il testo, che la *storia* poi avrebbe determinato come *classico*, con le banali e ignorate registrazioni di una quotidianità messa in testo per esigenze *basse* (atti giudiziari, diari di viaggio, relazioni mediche, etc.) sembra contrapporsi alle critiche di Ankersmit di una *teoria letteraria* di ascendenza *francese* che avendo preso il sopravvento su una *giustificata* svolta linguistica intervenuta nel campo della filosofia analitica, avrebbe determinato la perdita di ogni

19

«Le capacità degli storici delle idee – diciamo Cassirer, Koyré, o Berlin – sono imponenti. [...] E se le idee sono scientifiche o filosofiche, lo storico intellettuale deve sapere che cosa è pensare scientificamente o filosoficamente» [James E. McGuire, ©1989], p. 128; «I suoi [*della storia etnografica*] interessi non includono il pensiero formale e strutturato della scienza e della filosofia, e le sue tecniche sono inadatte per una ricerca su di esse. Nel *Grande massacro dei gatti*, Darnton riconosce questo abbastanza bene. Anzi, questo lo costringe a demarcare la sua forma di storia culturale (con la c minuscola) dalla “cultura alta ed *elitist*” che è il campo di competenza dello storico delle idee» [ibid.], p. 131.

nozione di *referenzialità* e di significato che sono in ogni caso importanti per la consapevolezza della pratica storica anche quando si propugna una teoria *narrativista* che pone il *racconto* storico in una zona conoscitiva che non può fare affidamento su di essi [Frank R. Ankersmit, 2000a] e che considera l'epistemologia di rivelanza solo per la *ricerca* storica e di nessuna importanza per la filosofia della scrittura storica o dell'interpretazione narrativa [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 37. La *teoria letteraria* che Greenblatt vuole utilizzare, al contrario, dovrebbe servire proprio per riacquistare dimestichezza e confidenza con quella referenzialità; dovrebbe, in altre parole, più che renderci consapevoli di un modo di *scrivere la storia*, assicurarci un *touch of the real*: «volevo recuperare nella mia critica letteraria una fiduciosa convinzione della realtà senza rinunciare al potere della letteratura di eludere o evadere il quotidiano e senza rinunciare ad una visione minimamente sofisticata che ogni testo dipende dall'assenza dei corpi e delle voci che rappresenta. Volevo il tocco del reale così come in un periodo precedente la gente voleva il tocco del trascendente» [Stephen J. Greenblatt, 1997], p. 31. Perché i discorsi e i modi in cui questi ci determinano hanno molto più a che fare con quel *reale* di quanto un'epistemologia *oggettivista* e la stessa *filosofia della scrittura storica* possano mostrare e perché l'*alto* ed il *basso* in una *cultura* sono termini relativi, posizioni acquisite attraverso negoziazioni, accettazioni ed emarginazioni. È proprio perché possiamo metterla in relazione con ciò che *letteratura* non è mai diventata che la letteratura è leggibile in trasparenza e, a dispetto dell'opacità fissata dal *canone* e dal *testo*, ci permette di scorgere quella energia *sociale* che percorre una cultura. In questo modo, questa nuova forma di *storicismo* si inoltra nella ricostruzione storica proprio affidandosi ad un universo linguistico, al suo manifestarsi e consolidarsi, tentando di cogliere in azione quel *potere* irradiato e contemporaneamente indeterminato che invece gli storici *classici* ponevano nello strato visibile e delimitato del dominio e della politica²⁰.

Come si è già visto, Ankersmit, quando parla di *linguistic turn*, si riferisce ad un altro ambito problematico. Utilizza concetti e figure che provengono dalla filosofia del linguaggio analitica e segue gli sviluppi della stessa filosofia analitica, facendo riferimento ad Austin, Quine, Rorty; distingue puntigliosamente tra *statements* e *sentences* (dove le prime necessitano di *demonstrative conventions* in quanto legate, per il loro apporto alla verità o falsità, ad *historical states of affairs* mentre le seconde si affidano a *descriptive*

²⁰

Lo stesso Ankersmit sviluppa una teoria della *representation* per dar ragione della sua emergenza nella pratica democratica (come rappresentanza che richiede una *distanza*) abbinandola ad una categoria estetica che si sarebbe sviluppata dal Romanticismo in poi [Frank R. Ankersmit, ©1996].

*conventions*²¹) per poi dimostrare come le *narratios* seguono criteri diversi e che, quindi, la *correspondence theory* della verità non è a loro applicabile, così come non lo sono le altre *normali* teorie della verità²². Per Ankersmit rimane sempre focale e prioritario constatare e ribadire come le *affermazioni* della narrazione storica non possono essere equiparate a quelle delle scienze esatte o anche a quelle che accompagnano la nostra esperienza comune: non abbiamo una realtà storica esterna a cui possiamo affidare il controllo delle nostre narrazioni ed il “*seeing as ...*” è il punto di approdo e non di partenza della ricerca. Altrettanto disutile è il parlare, in storiografia, di cambi di paradigmi, invece che di *fashions*, equiparando una tendenza ravvisabile, in un dato periodo, nella sua pratica disciplinare, alla ristrutturazione cognitiva ravvisabile nelle *rivoluzioni scientifiche*: «Per esempio, la storiografia ha i suoi “cambi di paradigma”? Le differenze tra la storiografia orientata agli eventi dell’inizio di questo secolo e, p. es., le storiografie strutturaliste della scuola francese delle *Annales* sono state qualche volta etichettate “cambio di paradigma”. Ma allora, quali sono i “problemi irrisolvibili” della tradizione precedente e le “soluzioni ad-hoc” (terminologia di Kuhn) proposte per risolverli?» [Frank R. Ankersmit, 1983], p. 89. Con la sintesi

21

La distinzione è ripresa da Austin e fa riferimento alle due convenzioni che regolano il funzionamento delle frasi e delle affermazioni per cui abbiamo «Convenzioni descrittive che correlano le parole (=le frasi) con i *tipi* di situazioni, cose, eventi, ecc. che si trovano nel mondo. Convenzioni dimostrative che correlano le parole (= le frasi) con le situazioni *storiche* ecc., che si trovano nel mondo» e «sono le convenzioni dimostrative che fissano qual è la situazione a cui l’affermazione si riferisce» [John Langshaw Austin, 1961], p. 117 e 124 nota. Cfr. [Frank R. Ankersmit, 1983], pp. 68-70 e in particolar modo la conclusione che: «comunque, a differenza delle frasi e delle affermazioni, le *narratios* non hanno qualche tipo di “significato” narrativo che serva da standard per fissare la loro verità o falsità».

22

Per Ankersmit, se la coerenza è data dall’applicazione del concetto di incompatibilità, quest’ultima è giustificata in storiografia quando l’obiettivo è un’interpretazione etica o legale; ma, proprio facendo riferimento alla *rivoluzione storicista* «dovremmo interpretare questa rivoluzione come risultante da una crescente consapevolezza tra gli storici della specificità inerente alla *narratio*, o per metterla metaforicamente, come una crescente predilezione per lo *statement* rispetto alla *sentence* (nella terminologia di Austin). E questa crescente consapevolezza, a sua volta, poté venire in conseguenza di un nuovo discernimento delle differenze tra le procedure seguite dai giudici e quelle seguite dagli storici; le *narratios* del giudice sono già fatte, quelle dello storico sono fatte su misura. I sistemi etici e legali non forniscono gli “standards” o “paradigmi” che gli storici applicano allo scopo di raggiungere la verità» [Frank R. Ankersmit, 1983], p. 75. In effetti la coerenza tra *narratios* risulta un concetto di difficile comprensione, oltre che applicazione, al di fuori dei *ragionamenti* etici e legali, soprattutto in considerazione del fatto che la teoria della coerenza ci dice innanzitutto (se non esclusivamente) *come* procedere e, soprattutto, fa affidamento su *statements* già assunti come veri o falsi: «ma se facciamo così, ci arroghiamo il diritto di usare le parole “vero” e “falso” ben prima che la nostra ricerca nei meriti della teoria della coerenza è stata realmente iniziata» [ibid.], p. 76. Sia la teoria *corrispondentista* che quella *coerentista*, quindi non possono legittimare, nel caso della *narratios*, l’uso dei termini *vero* e *falso*, per cui «da ora in poi, userò le parole “vero” e “falso” solo per affermazioni, e come loro analoghi narrativi propongo il termini “soggettivo” ed “oggettivo”. Una *narratio* di buona qualità, che nel linguaggio ordinario sarà detta essere “vera” sarà chiamata “oggettiva”, una *narratio* di qualità scadente sarà chiamata “soggettiva» [ibid.], p. 77. A proposito di *soggettivo ed oggettivo* in Ankersmit cfr. [John H. Zammito, 2005].

propria delle tesi enumerate in progressione²³, la differenza tra la sottodeterminazione delle teorie scientifiche (per cui è possibile un numero infinito di esse per un insieme di dati conosciuti) e delle interpretazioni è data da un avverbio, *only*, che ci dice che per tutti i dati conosciuti potrebbero essere date *solo* un numero infinito di *interpretazioni* e che l'interpretazione non è una traduzione e che quindi «il passato non è un testo che va *tradotto* in una storiografia narrativa; esso va *interpretato*» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 33.

Potremmo definire anche quello di Ankersmit un *nuovo* storicismo, dato che, da una parte egli si sente profondamente legato alla *rivoluzione* culturale prodotta dal *vecchio* storicismo, e vuole quindi continuare a proteggerne lo *spirito* di contrapposizione ad un *empiricism* che non può dar conto della *narrazione* storica, ma, dall'altra, ristrutturare i presupposti cognitivi su cui la *vecchia* comprensione storica faceva affidamento. A cominciare dalla definizione di *narrative substance* come *thing* (e non come concetto), cosa che non coincide con la sua dimensione di costrutto meramente linguistico e che come tutte le cose non può entrare a far parte delle affermazioni che si fanno a suo proposito: «le sostanze narrative sono insiemi di affermazioni e condividono con le cose come cani e tavoli la proprietà di essere *spoken about* in affermazioni senza mai essere parte di queste affermazioni stesse (solo il *nome* di di una Ns [sostanza narrativa], p. es. “il Rinascimento di Hans Baron”, può essere parte di una affermazione su una Ns)²⁴» [Frank R. Ankersmit, 1983], p. 100. La metafora, *l'opaca* possibilità di avvicinarci alle cose esterne, è ciò che unisce due cose, o meglio, ciò che rende possibile rappresentare una cosa per mezzo di un'altra. Inoltre la metafora insieme alla interpretazione narrativa è la forma basilare con cui linguisticamente ci rapportiamo al mondo²⁵. Siccome la *narrative substance* è una *cosa*

²³ Si tratta delle tesi 1.2.1 e 1.3.

²⁴ Cfr. anche [Frank R. Ankersmit, 1995a], p. 156 «per il narrativista la sostanza è una cosa linguistica che soddisfa tutti i requisiti ontologici di ciò che significa essere una cosa. Possiamo parlare di un tavolo, ma il tavolo stesso non sarà presente nel linguaggio. Allo stesso modo, possiamo parlare di sostanze narrative, enumerare le loro proprietà, discutere i loro meriti e demeriti, e così via, ma a dispetto del fatto di essere una cosa linguistica, la sostanza narrativa, come una poltrona o un tavolo, rimarrà sempre fuori quel linguaggio stesso» e [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 90 «Se noi parliamo di una sedia o di una casa, appariranno nel nostro linguaggio le parole usate per denotare queste cose, ma mai queste cose stesse. Sembra ragionevole definire le cose come quelle entità di cui si può parlare senza che esse stesse siano mai parte del linguaggio. Si dovrebbe osservare che questa è una definizione della parola *thing* e non una proposta per una precisa ontologia. Una definizione della parola *thing* afferma ciò che sarà vero delle cose a prescindere dell'ontologia che è avanzata. Comunque, se noi accettiamo la definizione data un momento fa, le narrazioni storiche sono cose, come sedie o case».

²⁵ «4.7.7. La metafora e l'interpretazione narrativa formano la base del nostro linguaggio» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 39 e cfr. anche il capitolo *the use of language in the writing of history* in [ibid.], pp. 75-96 e [Frank R. Ankersmit, 1983], pp. 197-226.

dal punto di vista logico (per quanto una cosa linguistica) la figura retorica favorita sia dallo storicismo che dal narrativismo sarà proprio la metafora in quanto è questa che permette di dar senso ad una cosa (in questo caso l'oggetto della ricerca dello storico ovvero la *realtà* storica) per mezzo di un'altra cosa (la cosa linguistica, la sostanza narrativa): «In altre parole, una cosa (linguistica) è usata per comprendere un'altra cosa (che è parte della realtà storica). Così funziona la metafora» [Frank R. Ankersmit, 1995a], p. 156 (a differenza della metonimia e della sineddoche che prevedono una continuità materiale o un rapporto di appartenenza). Quindi una differenza fondamentale con il vecchio *storicismo* diventa esattamente questa *consapevolezza* linguistica perché laddove questo, con un ritorno ad un *sostanzialismo* ancora più accentuato di quello illuminista, considerava il linguaggio dello storico come uno strumento *trasparente* che semplicemente indica le *res gestae* della *historical idea*, il *narrativismo* ha appreso dalla *linguistic turn* proprio l'opacità della cosa usata per cogliere e rappresentare la realtà.

Ritornando al saggio in cui Ankersmit prende le distanze dall'uso fatto nella teoria della letteratura di una *peculiare svolta linguistica*, troviamo un diverso sentiero argomentativo che ci porta lontano da quello percorso da Greenblatt. Qui risulta di nuovo chiarificatore l'utilizzo che Ankersmit, proprio per sfuggire ad un irrigidirsi dei discorsi, fa del concetto quineano di *ascesa semantica*, la manovra che ci permette di passare dal parlare degli oggetti che una teoria (nel caso dello storico una ricostruzione, una narrazione *attendibile*) prende sotto esame il parlare della teoria stessa [Frank R. Ankersmit, 2000a]. Come si vede a contestare la liceità degli *ordini* del discorso (se è possibile attribuire una tale finalità ad Ankersmit) non è, ribadiamo, la riflessione linguistica di ascendenza saussuriana e quindi strutturalista e poststrutturalista, ma proprio uno dei punti di non ritorno della *linguistic turn* anglo-americana (ma dovremmo estendere questa definizione geograficamente, non per altro in considerazione della provenienza di Ankersmit, ai paesi bassi), l'olismo di Quine. Quine, ponendo due teorie riducibili ontologicamente l'una all'altra solo sulla base di una teoria di sfondo nel linguaggio che permetta di tradurre gli oggetti dell'una in quelli dell'altra, inibisce la possibilità di una teoria ontologica assoluta garantendo una dimensione referenziale solo stabilizzandoci in quella che costituisce la nostra *lingua madre*. Lì risiedono le nostre assunzioni ontologiche su cui far giocare due teorie diverse, gioco che ci permette di comprendere, proiettando una teoria sull'altra, *quali* sono i loro *impegni ontologici*. La divisione carnapiana tra *fattuale* e *linguistico*, tra *interno* (che parla degli oggetti) ed *esterno* (che parla del linguaggio con cui parliamo degli oggetti) si rivela essere non aprioristicamente valida perché per sapere di

che cosa si stia parlando bisogna inquadrare le affermazioni all'interno di una teoria traducibile in un'altra e non appellandoci alla natura delle affermazioni stesse: la differenza è di grado e non di natura [Gloria Origgi, 2000]. Come in *Two dogmas of empiricism* il concetto di analiticità viene dimostrato essere *circolare* e quindi incapace di giustificare una distinzione tra analitico e sintetico e individuare una verità empirica contrapposta ad una verità data al livello del linguaggio (la distinzione, d'altra parte, si fonda essa stessa sulla trasgressione del dettato empirista, in quanto non riducibile né ad una verità di fatto né ad una verità di ragione²⁶), così con l'ascesa semantica il discorso *sul parlare della teoria* è visto non come facente parte di un altro ordine *esterno* a quello dove sono inseriti gli oggetti ma come un *grado ascendente* in quella teoria. Nella storiografia questa radicale critica degli assunti *empiricisti* (un fatto è un fatto e il dato che ce lo rende accessibile è di per se stesso anche esso un fatto) assume una comprensibilità ancora più accentuata che nelle scienze e nella filosofia della scienza. Quine chiarisce «che il compito del filosofo differisce da quello degli altri, allora nei dettagli; ma non nel modo drastico immaginato da coloro che assegnano al filosofo una posizione privilegiata al di fuori dello schema concettuale che egli prende in consegna. Non esiste un esilio cosmico di questo genere», cioè la sua posizione non è esterna ad uno schema concettuale come non lo è quella dello scienziato relativista che accetta la teoria einsteiniana «a causa delle riflessioni sul tempo, sulla luce, e sulle perturbazioni di Mercurio, ma anche a causa di riflessioni sulla teoria stessa, come discorso, e sulla sua semplicità in confronto a teorie alternative» [Willard Van Orman Quine, 1960], p. 336. Ankersmit dichiara esplicitamente e radicalmente l'inapplicabilità del *secondo dogma* empirista, quello sul riduzionismo e sul principio di verificabilità dei singoli enunciati *isolati*, alla ricerca storica: «[...] la storiografia è la disciplina dove *maggiormente* "la coercizione del linguaggio" tende ad essere confusa con "la coercizione

²⁶

La stessa constatazione viene vista come presupposto per uno studio *metafilosofico* in grado di fornirci una logica *della storia delle idee post-analitica* che deve, perciò, partire dalla *storica* confutazione del principio di verificabilità, cfr. [Mark Bevir, 1999], pp. 4-5 «I primi critici del positivismo logico si interrogarono a proposito dello status del principio di verificabilità. Essi mostrarono che questo principio non è né una proposizione sintetica da verificare con un accertamento empirico né una proposizione analitica da comprendere come una tautologia. [...] Nonostante le loro principali differenze, Kuhn, Quine, e Wittgenstein concordano tutti che i significati semantici sono dipendenti dai loro contesti in un modo che inficia il positivismo logico». L'approccio di Bevir tende a superare alcune distinzioni tra le tradizioni filosofiche ponendosi sulla scia dell'*anti-foundationalism* che caratterizza gran parte della filosofia *post-analitica*; cfr., a tal proposito, la sua concezione di una *reconstituted phenomenology* «una fenomenologia ricostituita dovrebbe esplorare gli oggetti teoreticamente costruiti che appaiono avanti alla coscienza allo scopo di ottenere una migliore comprensione della natura. [...] Siccome gli oggetti della coscienza teoreticamente costruiti costituiscono la nostra comprensione del mondo, noi possiamo approfondire ed estendere questa comprensione esplorando sia la loro natura sia la relazione che li lega. Questo è ciò che una fenomenologia ricostituita dovrebbe cercare di fare», [Mark Bevir, 2000], p. 425.

dell'esperienza" e dove ciò che *sembra* essere una discussione sulla realtà è *nei fatti* una discussione sul linguaggio che usiamo» [Frank R. Ankersmit, 1986], p. 61. Lo storico opera con le *rappresentazioni* e non con le *descrizioni* e se le descrizioni comportano una possibilità di distinzione tra *soggetto* e *predicato*, «nella rappresentazione *ambidue*, riferimento e predicazione, hanno luogo assieme e nello stesso luogo» [Frank R. Ankersmit, 2000b], p. 263, [Frank R. Ankersmit, 2000a]; l'uso della rappresentazione, cioè comporta *un discorso* che giustifichi la rappresentazione, un *parlare del parlare*, «ed è precisamente in questa fusione di "parlare" e "parlare di" che dovrebbero essere localizzati la comprensione e il dibattito storici» [Frank R. Ankersmit, 2000b], p. 264. La rappresentazione non fotografa semplicemente la realtà, ma scende nelle sue stratificazioni, sceglie un livello *significativo* e, a differenza della descrizione, non ha a che fare con la verità (empiricamente intesa), piuttosto ha a che fare con la coerenza (ma non intesa, abbiamo visto, come principio di *verità*) con cui si propone una ricostruzione di un fenomeno; ed il fenomeno non è una mera *idealistica* creazione della rappresentazione, anche se ne è determinato. Ankersmit si sofferma su questo aspetto in altre occasioni, parlando, come vedremo, di *intertestualità*, ma è chiaro che la logica della rappresentazione prevede un *dialogo* tra le rappresentazioni e quindi costantemente un metadiscorso che accompagna la ricerca sui *fatti*. Va ribadito che mentre la teoria della corrispondenza della verità ci dice che cosa significa il termine *vero*, la teoria coerentista ci mostra come procedere per stabilire la verità o la falsità perché in effetti noi usiamo già i termini *vero* e *falso* in quanto questi vengono adottati all'interno di un corpo di affermazioni già stabilite come vere. Per questo la teoria coerentista presuppone delle asserzioni veritiere (true statements) già date. Se questo può non essere pregiudiziale allorché parliamo di verità a proposito di asserzioni *semplici* e scontate, che ci permettono di procedere alla ricerca di una coerenza all'interno di un corpo di verità per *ulteriori* asserzioni vere, quando invece affrontiamo il problema della *narratio* il discorso cambia, perché ciò che va legittimato è proprio la possibilità di adottare il criterio *vero-falso* a proposito. Non possiamo cioè partire da *narrazioni* pre-stabilite come vere senza aver già adottato il principio da accettare o da rifiutare come congruo (come già detto: «possiamo parlare di narrazioni vere e di narrazioni false?» cfr. [Frank R. Ankersmit, 1983], pp. 76-77). Ancora più chiara appare la seguente affermazione: «Per le *narratios*, comunque, le cose sono differenti. Innanzitutto, una distinzione analoga a quella tra *statement* and *sentence* non può essere fatta a proposito della *narratio*. Se mai, la *narratio* mostra una certa somiglianza con le *statements* (ma non con le *sentences*) perché non si

può riferire a differenti circostanze storiche» [ibid., p. 69]. Con ciò Ankersmit intende affermare l'inapplicabilità alla *narratio* di quella relazione sentence-statement (*descriptive conventions* e *demonstrative conventions*) che Austin pone come basilare per la comprensione di una teoria *corrispondentista* della verità. La narrazione fa riferimento sempre ad una sola e specifica situazione storica e non può essere usata per caratterizzare una *particolare classe di stati di cose* e per questo non può essere assolutamente equiparata ad una *frase (sentence)*. Piuttosto l'unità e la coesione della *narrazione storica* ci dice qualche cosa d'altro rispetto alla sua natura di *cosa*, perché è proprio delle *cose* avere una interna coesione; quindi, un raffronto tra *cose*, per constatare quale *proposta* abbia maggiore validità intrinseca, richiede questi criteri di giudizio proprio perché «unità e coesione non sono proprietà del passato ma della narrazione storica»²⁷ » [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 93. Il grado di questa unità e di questa coerenza sarà sempre dato da un confronto con altre interpretazioni, perché laddove esiste una sola *narrazione*, l'essere *interpretazione* dell'interpretazione in quanto tale non è palese, e questa sola narrazione potrebbe, così, pretendere di proporsi come *descrizione*, secondo il paradigma *illuminista*, della realtà storica così *come era*. A differenza di altri tipi di scrittura la sua coesione appare non in quanto è stato adottato un uso coerente del linguaggio, ma solo attraverso un confronto con, ed una opposizione ad, altre interpretazioni e perciò la coerenza le sarà sempre ascritta dall'*esterno*. Questo *esterno* però non è mai il passato, ma le altre narrazioni su quel passato.

Il narrativismo di Ankersmit, cioè, si svincola, grazie anche alle posizioni di White, completamente dalle precedenti fasi in cui si era caratterizzato il dibattito epistemologico sulla storiografia. Nella prima fase (Gallie e Louch) il problema era stato affrontato dal punto di vista delle strategie retoriche atte a sospendere l'*incredulità* nel lettore; nella seconda l'attenzione si era rivolta alla connessione tra spiegazione e narrazione: la narrazione cioè serve a spiegare *geneticamente* gli eventi (Morton White e Arthur Danto); nella terza (i *phenomenologists* Ricoeur, Olafson e Carr) l'interpretazione narrativa veniva a trovarsi fondata nella struttura dell'esperienza vissuta. Ankersmit avanza verso un *narrativismo* più radicale proprio grazie alla sua elaborazione di *rappresentazione* secondo cui non siamo costretti a guardare alla realtà *attraverso* il linguaggio dello storico, *but from*

²⁷

Prima Ankersmit aveva affermato: «le cose narrative create dallo storico nell'universo narrativo dovrebbero avere questo maximum di unità e coesione. Questo spiega perché storici e filosofi della storia, in particolar modo quelli della tradizione storicista da Ranke in poi, hanno sempre preteso che lo storico mettesse in rilievo l'unità e la coesione di quei diversi aspetti o parti del passato indagati» [ivi].

the vantage point suggested by it [Frank R. Ankersmit, 1986], p. 65, perciò «Non esaminiamo la realtà passata attraverso il linguaggio; il linguaggio dello storico non è un medium che tenta di cancellare se stesso» [ibid.], p. 71. *Analitico* e *sintetico* acquisiscono nella rappresentazione storica (così come nell'opera d'arte) altro significato ed il *linguaggio* quindi entra direttamente in causa al livello del *parlare di parlare*, che come si è già visto non può essere aprioristicamente contrapposto al livello del *parlare*. Ankersmit, in ogni modo, pone la *rappresentazione storica* fuori dall'ambito di competenza dell'epistemologia per coglierne l'intima natura *estetica* di esperienza che si pone in quel punto di equilibrio tra soggettivo ed oggettivo che Dewey aveva considerato la *posizione* più favorevole per un'esperienza che non venga ridotta ad *atomi indivisibili* o alle categorie (di qualunque specie) che utilizziamo per *comprenderli*. L'esperienza diretta della realtà storica, paradossalmente, è favorita proprio dalla complessità del contatto, laddove gli atomi *protocollari* si pongono senza resistenza nella *prigione del contesto e della tradizione*: «Sia l'esperienza estetica che quella storica hanno origine quando né la realtà né il soggetto è il padrone assoluto nella relazione. [...] Comunque, se il contenuto dell'esperienza ha la caratteristica di una "superficie" o di un "volume" piuttosto che di un "punto", sarà in grado di resistere con successo ai poteri del linguaggio, della tradizione e così via. [...] Le ridotte e semplici assunzioni analitiche del *modernist* non sono le nemiche naturali di contesto e tradizione, ma, infatti, le loro migliori amiche» [Frank R. Ankersmit, 2000b], p. 162. La relazione tra il rappresentato e la rappresentazione è perciò diversa da quella che si pone come l'oggetto di studio dell'epistemologia (*singular statement* e *what statement is true of*) in quanto relazione di natura *estetica* (a che cosa si riferisce il singolo *colpo di pennello?*), ma lo scopo che il *testo storico* si prefigge (dirci la verità sul passato) pone, tra le rappresentazioni, quella storica più vicina alle pretese di conoscenza esaminate dall'epistemologia, senza dimenticare, però, che le *narratios* si caratterizzano proprio per il loro *ventre molle cognitivo* [Frank R. Ankersmit, 1983], p. 71). Anche in questo saggio del 2000, quindi, è costante, il raffronto tra le due tradizioni (quella analitica e quella di ascendenza sia ermeneutica che strutturalista) di analisi del linguaggio, e la presa in considerazione delle implicazioni presenti in entrambe: in questo Ankersmit si dimostra più consapevole delle due *svolte linguistiche* e, nelle sue prese di distanza, più attento di White al proprio ambiente filosofico di provenienza²⁸. L'analogia con la *rappresentazione* pittorica serve

²⁸

A proposito del narrativismo di Danto e di come, attraverso la rappresentazione, possiamo attribuire un'identità costante che attraversa le modificazioni temporali, cfr. l'articolo di Ankersmit apparso sul

anche per la confutazione della proposta *essenzialista* riguardo all'analisi della *narratio* storica; «*dove* è questa “essenza” se mai c'è una tale cosa? Sicuramente non nel passato stesso» [Frank R. Ankersmit, 1983], p. 54 e quindi «non ci sono due cose 1) l'“essenza” del passato, e 2) la rappresentazione narrativa di questa “essenza”. C'è solo una cosa, o piuttosto un tipo di cosa, cioè: *narratios*» [ibid.], p. 55. Lo stesso storico quando fa riferimento ad un'“essenza” dell'argomento storico che si appropinqua ad affrontare fa riferimento ad una forma embrionale di *narratio*. Conseguenza di questa argomentazione è la circolarità o l'autocontraddittorietà a cui è condannata la definizione di *ideal narratio* allorché si adotta un criterio *essenzialista*.

In effetti la critica al *CLM* (*Covering Laws Model*) viene preventivamente esposta da Ankersmit nel suo libro del 1983 in quanto, appunto, quello che da Hempel ed i suoi *seguaci* viene proposto è un *modello*, cioè una forma precettistica con cui adeguare la storiografia alla logica formale ed alle scienze esatte, e non, invece, un'analisi del modo in cui la narrazione storiografica viene *effettivamente* strutturata. Infatti: «Poi essi tentarono di stipare la *narratio* in questo modello. Da allora le opere filosofiche sulla natura della spiegazione storica sono state simili ad un tentativo di ricoprire un letto a due piazze con una coperta a una piazza: ogni sforzo di imbroggiare le cose in un posto ha causato che qualche cosa andasse male da qualche altra parte» [Frank R. Ankersmit, 1983], p. 41 e, a proposito delle *ideal narratios*, «queste argomentazioni, perciò, mostrano solo quali *narratios* sono predilette dai singoli teorici della *narratio*. E questi non sono fatti a proposito della *narratio* ma a proposito del gusto letterario e storiografico di questi filosofi *narrativisti*». [ibid.], p. 56.

Insomma la rappresentazione precede il rappresentato, la rappresentazione dell'Illuminismo precede l'oggetto storico *Illuminismo* e questo fa differenza con il *true statement* riguardo al “gatto che è sullo zerbino” che non determina la verità dell'esistenza della situazione (ed i filosofi analitici del linguaggio non sono riusciti ad andare oltre la *semplicità di questo uso del linguaggio*: «ed il risultato fu che il dibattito filosofico si impantanò nel dibattito su questi usi elementari del linguaggio, mentre i problemi causati dai più complessi usi del linguaggio non furono mai affrontati» [Frank R. Ankersmit, 2000b], p. 148). Il problema nel 1983 era stato esposto come il problema dell'identità attribuibile attraverso una *narrative substance*: «[nel sesto capitolo] si prova che le sostanze narrative non si riferiscono al (aspetti del) passato e che i due modi in cui le sostanze narrative

possono essere tipizzate spiegano la differenza tra concetti come “il Rinascimento” o “l'Illuminismo” (che non hanno la capacità di riferirsi alla realtà) e concetti come “questa poltrona” o “questo essere umano” (che posseggono questa capacità). Diventa chiaro che tutto ciò ha conseguenze per il concetto di auto-identità: in uno dei suoi usi la parola “lo” si riferisce ad una “narrative substance”» [Frank R. Ankersmit, 1983], pp. 2-3. Questo comporta una paradossale situazione proprio nell'epoca (e nei luoghi) dove i problemi riguardanti il linguaggio sono stati più ferocemente dibattuti: la linguistic turn *analitica* resta sostanzialmente indifferente alla problematica (che potremmo definire) *retorica* della costruzione narrativa e infatti «la filosofia contemporanea del linguaggio considera solo i problemi causati da parole, sentences e statements, ignorando quasi del tutto lo studio degli insiemi di affermazioni singolari, i. e. stories or narratios» [corsivo nostro]. [ibid.], p. 58.

Non più al riparo di concetti come quello di intenzione autoriale o di verità di fatto lo storico potrebbe vedersi affiancare al romanziere storico, e la sua *narratio* avvicinarsi pericolosamente alla *historical novel*. Questo giustifica il numero di pagine (che in altri contesti apparirebbero francamente eccessive) che Ankersmit dedica al problema: innanzitutto va rivendicato un nome specifico alla narrazione storica (*narratio*, appunto) in quanto corrispondente a e perciò diversa da altri *sistemi coerenti di enunciati* come poemi, romanzi, prove matematiche, etc. La questione, ancora una volta, non è facilmente risolvibile da un punto di vista *formale* perché va stabilita preliminarmente l'opportunità o di applicare coerentemente delle *etichette* (ed i termini corrispondenti *novel* e *narratio*) o di giustificare la loro distinzione in base ad una reale conoscenza della loro natura che è presupposta dall'uso che ne facciamo. Pur rifacendosi all'autorità di Strawson *contra* Russell (affermazioni senza valore di verità *contra* affermazioni false) un criterio di verità *sic et simpliciter* si dimostrerà fallace anche in questo caso, per cui bisognerà adattarsi ad un altro tipo di *stratificazione* di verità, quello adottato a proposito della *fiction* in relazione alla realtà da Scholes e Kellogg²⁹: avremmo una perfetta adesione dell'affermazione aristotelica di una poesia *più vera* della storia se noi ci affidassimo solo un livello di *verità* (quello della rappresentazione di tipi generali di realtà) senza collegarlo a quello della *esistenza reale* delle situazioni. La direzione (o meglio, il senso) che il *racconto* segue nei due casi (quello della *narratio* e quello del romanzo) è inversa, perché se lo storico suffraga una visione generale su un dato momento storico partendo dal primo livello (quello dei fatti) il novelliere fa esattamente l'opposto. Inoltre lo storico è impegnato ad

²⁹ In effetti, i livelli indicati da Scholes e Kellogg (R. Scholes & R. Kellogg, *The nature of narrative*, Oxford, 1975) sarebbero tre, ma, Ankersmit riunisce i primi due in un unico livello.

incrementare la conoscenza storica seguendo le procedure che ritiene adatte; detto altrimenti: «il suo discorso è espositivo e argomentativo; il romanziere storico, d'altro canto, *applica* questa generale conoscenza storica ad una o più situazioni storiche particolari (immaginarie). La differenza tra la narratio ed il romanzo storico è la stessa della differenza tra la scienza teorica ed applicata (questo, incidentalmente, mostra perché il criterio di verità è risultato essere inefficace: è impossibile distinguere la scienza teorica da quella applicata facendo ricorso a criteri di verità)» [Frank R. Ankersmit, 1983], pp. 24-25. Inoltre laddove il romanziere ci fa partecipi di un punto di vista che *guarda ad* una situazione storica (*homunculus*, nella terminologia di Ankersmit, cioè un personaggio fittizio) lo storico argomenta e giustifica un certo *punto di vista*: «in senso lato, “points of view” sono sempre conclusioni e mai argomenti» [ibid.], p. 26. Una storiografia ormai emancipatasi dalla visione di un *generalized knowing subject* dove il linguaggio *neutro* riflette la coestensione di questo e della realtà sociale, attesta che «perciò, parole come *il Rinascimento* o *la Guerra Fredda* ci mostrano come in storiografia c'è una sistematica imprecisione o indeterminatezza nella relazione tra il linguaggio e la realtà. E questa indeterminatezza non riflette qualche spiacevole stato di cose in storiografia che va superato a tutti i costi, ma è la condizione per la stessa possibilità della storiografia moderna» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 83. La *historical narrative*, insomma, *as a whole* riesce a superare i limiti del *costruttivismo* di Goldstein e Oakeshott che, affidandosi ad una, nella terminologia di Goldstein, *infrastructure* (che altro non sarebbe che l'insieme di metodi e tecniche che dall'analisi dei documenti storici porta ad una *superstructure*, cioè la narrazione), consegnava i *singular statements* alla facile critica di confondere *conoscenza* e *prova* e, cosa ancora più compromettente, *reference* e *verification*³⁰. Un esempio, applicato all'ambito tematico del *new historicism*, la storia della letteratura, del *costruttivismo* di Goldstein, viene dato da un suo articolo, risalente agli anni Settanta. Per un filosofo della storia, il discorso riguardo alla differenza tra *spiegazione* e *costituzione* (quest'ultima peculiare lavoro ed obiettivo dello storico), tra individuazione dell'oggetto storico e sua

³⁰

Le critiche che vengono mosse al costruttivismo diventano, quindi, le stesse che vengono mosse al *verificazionismo* (cioè la teoria, sviluppata da Schlick in poi, secondo la quale il significato di una affermazione è equivalente al significato di quelle asserzioni in grado di verificarla): «sia il verificazionismo che il costruttivismo palesano uno spostamento dall'asserzione stessa alla prova che abbiamo per verificare la verità di questa asserzione. [...] egli [Nowell-Smith] accusa Goldstein di confondere il riferimento di un'asserzione con la sua verifica. Il referente di un'asserzione è lo stato delle cose (storico) di cui si occupa l'asserzione; la verifica dell'asserzione è la prova che noi abbiamo della sua verità» [Frank R. Ankersmit, 1994a], pp. 85-86.

giustificazione, si complica entrando nello specifico letterario, perché un altro elemento può risultare modificabile dai risultati della ricerca e cioè proprio l'identità dell'oggetto stesso in quanto categorizzabile come *oggetto letterario*, o *appartenente alla storia della cultura francese (indiana, del XVIII secolo, etc.)*: fare un discorso storico comporta un impegno epistemico che non può godere dei benefici dell'ontologia pre-costituita delle scienze empiriche e, che, proprio per questo, può risultare inadeguato (e correggibile) nel corso dell'opera, anche se il suo oggetto risulta costruito proprio alla fine dell'opera [Leon J. Goldstein, 1976-1977]. L'indipendenza dell'oggetto risulta relativa perché, sebbene un concetto serva come criterio di inclusione o esclusione, affidandosi a criteri estetici e non-storici, la sua funzione si esplica nel corso dell'opera, ma la sua validità risulta solo dalla conclusione del lavoro di ricerca: «la sua indipendenza deve essere una indipendenza relativa, una indipendenza che è funzionale rispetto alla ricerca, eppure non deve essere logicamente definitiva né inadatta ad essere compromessa dalla ricerca stessa» [ibid.], p. 327. Insomma la *constitution* riguarda il discorso storico, determinandolo come impresa specifica di un certo tipo di conoscenza, perché la *spiegazione*, in ogni caso, si presuppone possibile in quanto garantita da criteri extra-storici (le *general laws* o, in alternativa, la natura umana in quanto tale) e perciò non in grado di giustificare di per se stessa il racconto storico [ibid.], p. 321. In più è proprio l'impossibilità di una *perceptual* conoscenza per *acquaintance* e quindi di una *verificabilità* empirica a costringere il procedimento dello storico in un ambito diverso da quello delle scienze empiriche; questo problema, però, sembrerebbe avulso dalla analisi del testo (*qui, ora leggibile sulla mia scrivania*) ma apre proprio quello della sua inclusione in una categoria, della sua definizione e, forzando la terminologia dell'autore, dell'interpretazione. Questo testo è un testo letterario e perché? Inoltre, è parte integrante di un qualche cosa che potremmo definire letteratura inglese, indiana, italiana, etc.? In base a quali criteri? Che cosa lo definisce come tale? (la sua componente interna come la lingua, p. es., o quella *esterna* come la sua diffusione in un'area geografica, la nazionalità dell'autore, i successivi avvenimenti politico-istituzionali che hanno riguardato l'area in questione?). Rispondere a queste domande significa problematizzare proprio gli strumenti che vengono usati per intraprendere la ricerca (che cosa è letteratura e che cosa può costituire un segmento storico di un fenomeno generalizzabile in modo tale da poterlo adottare come oggetto e principio di studio). In fondo questa problematica corrisponde a quelle pagine iniziali di tutti i manuali di storia della letteratura, in cui gli *inizi* concettualmente coincidono con i criteri adottati e le cose descritte e dove l'impegno di coerenza può essere produttivo solo alla

luce dell'intera opera: le questioni anche se non esplicitate, attraversano l'intero manuale, che può quindi giustificare l'*inizio*. La peculiarità delle varie storie letterarie nazionali, come spiegato da Greenblatt nel saggio del 2001 in cui parla delle identità *emergenti*, ci ha sempre posto a stretto contatto con questo *pericolo* di imposizione di un *artificiale* fondamento e di una *costruita necessità* che trascende la questione metodologica per assumere le caratteristiche di una storia teleologica, dove fenomeni eterogenei vengono interpretati come ciò che si sarebbe poi sviluppato in uno spirito nazionale: «la storia letteraria, come ogni altra forma di storia, deve affidarsi ad una visione della verità, comunque provvisoria, sfumata ed epistemologicamente moderata» [Stephen J. Greenblatt, 2001], p. 57.

Il costruttivismo avanza la giusta istanza, per Ankersmit, di allontanare un'idea di *corrispondenza* tra il linguaggio dello storico e la realtà, ma pecca nel restare fondamentalmente scettico nei confronti della capacità produttrice di quella che Goldstein definisce *superstructure*³¹. Le narrazioni storiche sono *proposals* cioè strumenti per *showing* la realtà storica, e come tutte le proposte si situano a metà strada tra ciò che si basa sulla *conoscenza* e l'*ottenere conoscenza*. Per quanto le singole *statements* possano avere valore cognitivo, una proposta è un invito, in questo caso un invito a guardare le cose in un certo modo, e le narrazioni sono esattamente questo *invito*. Novalis da una parte, con la sua affermazione che le narrazioni (nella terminologia di Ankersmit) organizzano la nostra conoscenza piuttosto che essere conoscenza, e Kuhn dall'altro, con il suo concetto di *paradigma* che racchiude il senso di *proposal*, mostrano qual è la natura di queste proposte non cognitive.

3. Rappresentazioni

Il prefisso *post* prevede una cognizione di un *ante*, di un qualche cosa di cui si possa determinare un'identità, cioè, nella terminologia di Ankersmit, di una *narrative substance*. Nello stesso tempo rende ambigue denotazione e connotazione di tutto ciò che andrebbe ad indicare, sia cronologicamente che caratteristicamente. Spesso, comunque, ciò che manca è proprio una concordanza sia sulle caratteristiche dell'*ante* che del *post*,

³¹ Per questo: «ma Goldstein è parimente riluttante a sbarazzarsi della realtà del passato quanto il realista che egli critica» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 138.

come l'abuso dei termini *post-moderno* e *post-strutturalista* stanno ad indicare: sprovviste di parametri condivisi, queste categorizzazioni richiedono faticosi sforzi di delimitazione dell'oggetto in discussione. A differenza di concetti come *secolarizzazione*, *rivoluzione industriale* che comunque fanno riferimento a fenomeni storicamente individuabili, in quanto collegati a realtà economiche, istituzionali e politiche su cui esiste una certa condivisione semantica, i concetti che riguardano fenomeni *contemporanei* genericamente designati dal prefisso *post* tendono ad essere definibili in base a criteri puramente *culturali*³² o comunque distanti dalle rigidità (così definite) categoriali della storiografia o dell'abborrito pensiero *sistematico*. Indubbiamente parte della critica cosiddetta post-strutturalista ha avuto ragione di queste rigidità, allorché imponevano *grandi narrazioni* ed escludevano punti di vista, mostrando quanta *gerarchizzazione* fosse implicita in ogni coppia oppositiva scelta e quanto artatamente imposto (e perciò costruito) fosse ogni concetto di *centralità*. Il *narrativismo* in storiografia, in un certo qual modo, ha suffragato alcune critiche insite nel pensiero *post-moderno*, prima fra tutte quella sulla presunta trasparenza e *strumentalità* del linguaggio. Eppure anche per una stagione che sembra destinata ad essere indefinitamente comprensiva (*post* indica tutto ciò che sta dopo senza un termine finale) possiamo scorgere atteggiamenti e prese di posizioni che si diversificano distanziandosi l'una dall'altra. Lo stesso tragitto delle riflessioni di Ankersmit non sembra fare eccezione. Insomma una buona conoscenza delle implicazioni della *svolta linguistica*, insieme ad una legittimata e lucida dimestichezza con nozioni come *reference, meaning and truth* (dimestichezza che distingue la filosofia post-analitica dalle discendenze saussuriane e *francesi* che hanno fatto breccia soprattutto tra i teorici della letteratura³³) servono ad Ankersmit proprio a porre la *rappresentazione* in un ambito problematico diverso da quello delineato dalla conoscenza scientifica e dal problema epistemologico: il racconto storico avendo a che fare con *narrative substances* e non con *theoretical concepts* non ha una valenza propriamente *cognitiva* (dando a questo aggettivo

³² Un tentativo di collegare il concetto di postmoderno alle categorie economico-marxiane è quello di Jameson [Fredric Jameson, 1984] che difatti parla di una *fase* del capitalismo con una sua connotazione culturale.

³³ Cfr. [Frank R. Ankersmit, 2001], p. 273 «Non è facile vedere quali sono i motivi per il giudizio contemporaneo che qualsiasi rappresentazione debba fallire. Sembra essere un articolo di fede, prevalentemente, nei circoli di teorici letterari piuttosto che il risultato di una prolungata e accurata analisi filosofica».

un senso squisitamente epistemologico³⁴). Nel libro apparso nel 1994 Ankersmit a proposito dell'uso del linguaggio nella scrittura della storia scrive: «l'ineluttabile verità è che la storia non è una scienza e che non produce conoscenza nel senso proprio della parola. E ci accorgeremo [nel prosieguo del saggio] che questo non è così dannoso come uno potrebbe inizialmente supporre» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 79.

Quindi per Ankersmit «le tre nozioni centrali della filosofia del linguaggio – riferimento, significato, e verità – vanno ridefinite allo scopo di giungere ad una comprensione adeguata della natura della rappresentazione. Riferimento dovrebbe essere sostituito con “aboutness”» e, dal momento che il *significato* si svela solo a confronto con altri testi «significato va sostituito con intertestualità [...] e questa condizione necessaria ha le sue conseguenze per la nozione di verità» [Frank R. Ankersmit, 2001], p. 284. Insomma per Ankersmit la strada per non restare intrappolati nelle iperboli postmoderne (a cui spesso è stato collegato³⁵) e, contemporaneamente, non ritornare ad un'innocenza ormai perduta che impedisca di vedere quanta costrizione da parte del linguaggio ci sia nelle nostre *verità storiche* è quella di trovare un *juste milieu*, perché, come dice un suo critico «Una volta che “indeterminatezza” si solidifica in “incommensurabilità”, il dialogo è precluso e ripiombiamo in stipulazioni iperboliche. L'incommensurabilità è il vicolo cieco della “svolta linguistica” – dove Kuhn incrocia Foucault, e Rorty incrocia Derrida, nell'iperbolico postmodernismo che ora Ankersmit ha rinnegato» [John H. Zammito, 2005], pp. 156-157. Il giudizio non molto lusinghiero dato da Ankersmit sul *nuovo storicismo* letterario, sulle affermazioni teorico-metodologiche di Greenblatt e sui riferimenti *filosofici* propri di queste teorie

³⁴ Cfr. la confutazione di Zammito, sulla base di una epistemologia naturalizzata, della dimensione non *cognitiva* che la rappresentazione storica, fondamentalmente *estetica*, assumerebbe in [John H. Zammito, 2005], e in particolare pp. 176-181.

³⁵ Cfr. [John H. Zammito, 1998], e [Frank R. Ankersmit, 1990]. Nel primo saggio Zammito naturalmente non fa riferimento al lavoro pubblicato da Ankersmit nel 2000 ma alla raccolta del 1994. Nell'abstract della sua recensione, che contesta l'equiparazione *estetica-storiografia*, sostiene: «L'articolazione di Ankersmit di una teoria postmoderna della storia prende sul serio sia gli sforzi dello storicismo tradizionale che il diritto degli storici di decidere su che cosa ha senso per la pratica disciplinare. Questo lo rende un interlocutore esemplare. Ankersmit propone una teoria della “rappresentazione” storica che radicalizza l'approccio narrativo alla storiografia nella direzione del testualismo poststrutturalista. Contro questo *postmodernism* ma facendo appello ad alcuni dei suoi stessi argomenti, io difendo la tradizionale posizione storicista. Esprimo critiche sulla teoria della referenza che la sua idea di “narrative substance” implica, sulla sua fondamentale analogia tra storiografia e la pittura moderna, e in ultimo sulla sua caratterizzazione dell'ermeneutica storica. In ogni caso lo trovo reo dell'iperbole contro cui egli stesso mette in guardia. Mentre è vero che le narrazioni storiche non possono essere assunte come trasparenti, nell'accettarle come opache Ankersmit si pone in una posizione indifendibile. Infine, Ankersmit cerca di sostenere le sue ragioni teoriche con un'interpretazione dei nuovi testi storici culturali di autori come Davis e Ginzburg. Mentre questa è una concretezza da accogliere con entusiasmo nei filosofi della storia, non trovo la sua spiegazione del lavoro di questa nuova scuola accettabile» [John H. Zammito, 1998].

letterarie sembrano, a questo punto, motivate soprattutto da una esigenza-volontà di prendere le distanze da quelle implicazioni postmoderne che gli erano state addebitate e che gli vengono, comunque, ancora candidamente ascritte dall'autore del libro sullo storico della letteratura americano³⁶. Ciò che resta difficile è sempre rendersi conto dell'attendibilità di alcune categorie che possono essere ascritte o rigettate in maniera non molto controllabile. L'analisi che Ankersmit fa dell'aneddoto nella storiografia *post-moderna* equiparandolo al colpo di pennello dell'arte contemporanea e che quindi non rimanda ad una realtà più generale e riconoscibile che sta oltre la *rappresentazione*, ma che semplicemente testimonia la propria *presenza*³⁷, è accettata da Ginzburg come riprova della *post-modernità* delle proprie rappresentazioni? O, piuttosto, quello di Ankersmit è un favorevole giudizio sulla *storiografia postmoderna* fondato, però, su un'equiparazione *creazione* artistica – *scrittura* storica che gli stessi storici delle *microstorie* non condividerebbero³⁸, dando del concetto stesso di post-moderno un'interpretazione diversa?

Nel già citato lavoro del 2000 [Frank R. Ankersmit, 2000b], Ankersmit contesta al *postmodernismo* una continuità con il retaggio dei *logoi* stoicisti in quanto *tertia*, retaggio del *modernismo* e risolti in una *linguistica controintuitiva*, in quanto garanzia (o, nel caso del postmodernismo, vanificazione) del rapporto che intercorre tra realtà e conoscenza. Così come l'esperienza estetica riesce a squarciare le nubi della tradizione e delle costrizioni linguistiche che si frappongono tra il soggetto e la realtà, così l'esperienza storica (Ankersmit fa riferimento alle riflessioni di Huizinga ed alla sua *riabilitazione* del senso tattile contrapposto alla vista ed all'udito più *educati* e *codificati*) ci pone in diretto contatto con la realtà storica. Gadamer e Derrida nientificano la struttura dell'esperienza collocando il contesto e la tradizione al suo posto, confondendo così la condizione che ostacola la nostra esperienza diretta con il contenuto dell'esperienza stessa. Proprio il post-modernismo che tende a rappresentarsi come atteggiamento *estetico* non coglie la

³⁶

Cfr. [Jürgen Pieters, 2001], p. 105 «L'alleanza teorica tra il Nuovo Storicismo e lo storicismo postmoderno di Ankersmit lascia ancora aperta la questione di in che misura la pratica di Greenblatt può essere considerata come la versione critico-letteraria di questo progetto storiografico postmoderno».

³⁷

«L'effetto di queste microstorie è tale da rendere la storiografia rappresentativa solo di se stessa: esse posseggono una capacità autoreferenziale molto simile ai mezzi di espressione dei *relevant* pittori moderni» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 123.

³⁸

Fondamentalmente è questa l'opinione di Zammito che nel suo saggio del 1998 invita Ankersmit ad *ascoltare* ciò che Ginzburg ha da dire a proposito delle forzature post-moderne sull'opacità della rappresentazione. In questo saggio, seppur di sfuggita, Zammito rinnova il suo giudizio a proposito del *new historicism*, giudizio ampiamente motivato in occasione del suo precedente [John H. Zammito, 1993].

portata autentica ed euristica dell'esperienza estetica (e storica), manifestando la sua diretta discendenza dal *modernismo* post-copernicano, contrabbandata per contrapposizione ad esso: «[...] il postmodernismo non è niente di più che una continuazione del modernismo, non la rottura radicale che ha sempre asserito di essere. A causa del supremo sdegno del postmodernismo per la realtà, i *tertia* volsero a diventare inutili parti della macchina metafisica o, forse, meccanismi che costantemente generarono varianti testualiste del ventesimo secolo dell'idealismo del diciannovesimo secolo. [...] A dispetto del loro estetismo e delle loro retoriche estetiche, i postmodernisti non sono mai stati realmente consapevoli della natura e della forza della sfida posta dall'estetica. [...] Poiché con l'eliminare i *tertia*, spezziamo il vincolo per cui il soggetto e l'oggetto potrebbero sovrastare l'uno l'altro. Vediamo, quindi, che cosa hanno in comune l'esperienza estetica e l'esperienza storica, come la prima contribuisce ad una comprensione migliore della seconda, e perché (in entrambe) la complessità del contenuto dell'esperienza assicura l'essere diretto e l'immediatezza che Huizinga associava all'esperienza storica» [ibid.], p. 166. Il punto focale resta comunque la *rappresentazione storica* in quanto rappresentazione di quella esperienza irriducibile ai *true statements*, anche perché non si può pretendere un riferimento oggettivamente storico a qualche cosa che non è di per se stesso *storico*, né riducibile alla struttura di un vissuto. Ankersmit, come abbiamo già visto, utilizza le riflessioni di Dewey a proposito dell'esperienza estetica in cui né la *realtà* né il *soggetto* sono padroni assoluti della scena, dove cioè non si è né *sasso che rotola* né *semplice lettore di segni* dove l'oggetto si presenta come mera *occasio* (come lo interpreterebbe Malebranche) di processi soggettivi. Solo quando vi è eguaglianza tra gli estremi, quando, cioè, si ottiene un equilibrio tra il *soggetto* e l'*oggetto* possiamo parlare di *esperienza estetica*; lo stesso avviene per l'*esperienza storica*, sostiene Ankersmit, che ricorda come molto spesso quest'ultima sia il risultato di una stimolazione proveniente dalla prima.

Ritorna qui una costante che caratterizza gran parte della critica *post-moderna* e che potremmo definire di esteticizzazione anche della propria pratica. Nel caso di Ankersmit abbiamo una difesa di quel caratteristico contatto con il mondo reso possibile dall'*esperienza estetica* e che egli sviluppa proprio rinfacciando alle teorie post-moderne una pavidità teorica nel rendere consequenziali alcuni atteggiamenti *culturali*; da altri, invece, questa esteticizzazione viene vista come una fondamentale pecca di una critica che tende ad appiattire e a rendere *estetico* ogni fenomeno culturale facendo diventare la componente estetica un specie di collante. Difatti, nel caso del *new historicism*, uno dei

punti deboli delle argomentazioni di Greenblatt sembra consistere (per Thomas, *new historicist* critico) proprio in quell'esteticizzazione del *fictional*; in quel ricomporre, cioè, in maniera paradossalmente contraddittoria la *esteticizzazione* come categoria autosufficiente che comprenderebbe tutte le pratiche simboliche. In questo modo quella *laicizzazione* dell'estetico si tramuterebbe in una specie di totalizzazione estetica della cultura: la componente estetica diverrebbe «la colla che tiene insieme la rete delle pratiche di una cultura» [Brook Thomas, 1991], p. 194. Non solo, ma la stessa scrittura del critico tende a seguire quelle forme di scrittura creativa, per cui si parla di virtuosismi letterari e di abilità creativa [John H. Zammito, 1993], di scrittura *poetica* [Sonia Laden, 1999] e capacità compositiva. Questo, forse, spiega la meticolosa ed analitica cura con cui Ankersmit nel libro del 1983 pone le basi per la distinzione tra *narratio* e *novel*. Quelle del *new historicism*, per quanto nuove, provocatrici e aneddoticamente intrecciate, vogliono essere delle ricostruzioni storiche e, se si può convenire sull'ineludibilità di quella che Ankersmit chiama la *historicization of historical subject* (lo storico contrapposto ad uno *historical object*, retaggio di un kantismo nel porre la relazione soggetto-oggetto), sicuramente il surplus *estetico* garantito dallo stesso *storico* comporta ulteriori problemi che ci avvicinano di più ad una pratica e ad una critica come quella decostruzionista e *testualista teorizzata* da De Man di continuità tra il testo del critico ed il testo analizzato [Paul De Man, 1971]. Porter in un saggio del 1988 pone radicalmente la questione della *storicizzazione*, proprio partendo da quello che sembra essere l'impulso iniziale verso un nuovo tipo di *storicismo* e cioè quel modello di Greenblatt, che in effetti viene «essenzializzato in modo tale che invece di storicizzare l'oggetto di analisi, in effetti lo destoricizza [...] esso *totalizza* il campo discorsivo e prontamente funziona come una *episteme* transtorica» [Carolyn Porter, 1988], p. 765.

Perché una certa stagione culturale debba essere considerata collegata ad una dimensione *estetica* lo spiega proprio Ankersmit in un saggio del 1989, poi ripubblicato nel libro del 1994, e proprio rifacendosi alle sue considerazioni sul *linguaggio*: «quando la dicotomia tra il linguaggio e la realtà è sotto attacco siamo poco distanti dall'estetismo. Dacché, sia il linguaggio del romanziere che quello dello storico ci danno l'illusione di una realtà, sia inventata che autentica» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 169. Gombrich ha insistito lungamente sul carattere *sostitutivo* e non mimetico del linguaggio dell'artista che si concretizza nell'opera d'arte, che quindi va a porsi come *realtà* nella realtà. La citatissima opera di Megill [Allan Megill, ©1985] ricostruisce la genealogia del post-moderno che va da

Nietzsche fino a Derrida proprio seguendo il filo conduttore di un estetismo che pretende di estendersi sull'intero dominio della rappresentazione della realtà. Questo estetismo, aggiunge Ankersmit, è perfettamente in linea con le acquisizioni a proposito della dimensione stilistica della scrittura storica proprio perché da Quine e Goodman in poi non è più garantita alcuna comoda distinzione tra forma o stile e contenuto e, come dice P. Gay, uno stile, una *maniera*, nello scrivere la storia, comporta una decisione a proposito del contenuto e dell'argomento³⁹. I vocabolari della *spiegazione* e dell'*interpretazione* (cioè di quelle ricerche che hanno caratterizzato principalmente la seconda metà del XX secolo, improntate una sul modello delle *covering laws* e l'altra sull'ermeneutica gadameriana) si mostrano insufficienti nell'analisi della rappresentazione storica⁴⁰. Difatti il vocabolario che potrebbe aiutarci in questo senso è proprio quella della *rappresentazione* che è in grado di liberarci dall'ambiguità di concetti come quello della ricerca di un *significato* laddove, molto probabilmente, non vi è nessun significato (a meno che non si voglia, attraverso un'adesione alle filosofie speculative, personalizzare il *processo storico*).

Applicando in un certo qual modo alla storiografia la critica di Rorty all'*imperialismo* epistemologico nei confronti della rappresentazione (imperialismo che va fatto risalire a Descartes e al suo postulato dell'occhio interno) Ankersmit pone la rappresentazione nel suo contestuale e storico differenziarsi, libera da costrizioni e dalle pretese di codificazione. «Di conseguenza, potremmo vedere l'epistemologia come un tentativo di codificare una certa forma, o certe forme, di rappresentazione. L'epistemologia è rappresentazione senza storia e senza le varietà rappresentative (rappresentazionali) che si svilupparono gradualmente nella storia della rappresentazione. C'è, perciò, una coalizione naturale tra storia e rappresentazione ed una inimicizia naturale tra questa coalizione e l'epistemologia. Quando la storia è eliminata e la rappresentazione codificata, entrambe cessano di esistere e l'epistemologia fa la sua apparizione al loro posto» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 105. La rappresentazione, cioè, in quanto non codificata, e non ridotta alle esigenze della scienza che impone la presenza di un *transcendental ego* che standardizza

³⁹

«Gay era nel giusto nel dire che lo stile riguarda non solo la maniera ma anche la materia del discorso storico» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 84.

⁴⁰

«Il vocabolario della rappresentazione, quando usato per parlare della scrittura della storia, è libero dai meno fortunati presupposti associati ai vocabolari della spiegazione e dell'interpretazione. Sarà perciò conveniente analizzare la scrittura della storia in termini di rappresentazione. Si può prevedere che tale analisi abbia implicazioni più ampie, dal momento che potrebbe insegnarci qualche cosa a proposito delle possibilità e dei limiti della epistemologia», [Frank R. Ankersmit, 1994a], pp. 106-107.

ed universalizza i modi rappresentativi⁴¹, mostra la sua capacità di entrare più in profondità e in uno spazio più ampio di quello che l'epistemologia pone come legittimamente appartenente alla conoscenza. Su questa base, dunque, la rappresentazione sviluppa potenzialità non *cognitive* e su questa base Ankersmit ritiene di poter confutare la convinzione, comune a Goodman ed agli studiosi di estetica idealisti, che l'arte sia una forma di conoscenza.

Abbiamo, quindi, che l'*idealista* Croce e Goodman si trovino a condividere alcune convinzioni a proposito della natura *cognitiva* della rappresentazione artistica. Croce, secondo Ankersmit, che riprende l'analisi fatta da White in [Hayden V. White, 1973], in effetti nel suo saggio del 1893, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, non fa altro che sostituire la *scienza idiografica* di Windelband e Rickert con *arte* in quanto il presupposto comune è che arte e storia rappresentano il particolare in quanto tale. Quello che va notato è che le argomentazioni di Croce⁴² non riguardano la *rappresentazione* in quanto tale ma, semplicemente, l'*oggetto* della rappresentazione. Goodman, da parte sua, sostanzialmente concorda con Croce sulla natura di linguaggio che l'arte assume e che permette di fuoriuscire dalla circolarità della denotazione che la rappresentazione dovrebbe garantire, ma che risulta affidata ad un *realismo* che è, a sua volta, frutto di convenzioni contingenti date dal sistema di rappresentazione in cui si sviluppa. Se è semplicemente la convenzione che affida ai simboli un *significato*, ci troviamo nella imbarazzante situazione di definire l'arte come un tipo di rappresentazione che rimanda ad un significato che non le appartiene ma che le è invece esterno⁴³. Insomma se per Croce la rappresentazione diviene la più vaga delle nozioni, per Goodman una rappresentazione è qualche cosa che assomiglia ad un nome a cui puoi assegnare un riferimento convenzionale. L'*essenza* della rappresentazione non sta nella denotazione perché la parte predominante in essa non è quella (rifacendosi alla struttura dello *statement*) del *soggetto* (colui o la cosa rappresentata nella sua singolarità) ma quella del *predicato*. Il

⁴¹ «L'inestimabile risultato positivo dell'epistemologia è stato creare nell'ego trascendentale la piattaforma indispensabile che è il prerequisito per tutta la scienza» [ibid.], p. 107. Zammito, che pur nel suo libro sulla filosofia della scienza post-positivista assume posizioni di critica verso le forme più estremiste e *relativiste*, critica, però, questa concezione troppo rigida delle differenze tra gli ambiti tematici fatta da Ankersmit, cfr. [John H. Zammito, 2005].

⁴² L'uso della teoria crociana è, ovviamente, usata qui in maniera strumentale senza tenere conto dello sviluppo del pensiero crociano e, quindi, delle modifiche sostanziali riscontrabili nella *Logica*.

⁴³ Cfr. [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 110 «inoltre, il significato dell'opera d'arte è espresso *in* essa (attrae la nostra attenzione su se stessa in un modo che i simboli linguistici non fanno mai) e non *attraverso* essa (come noi leggiamo i simboli di un rebus o di un testo pittografico)».

soggetto, nell'opera d'arte, ha solo la funzione di punto d'appoggio per i predicati in questione e quindi, dal momento che la referenzialità di un'asserzione è garantita dal soggetto, non può essere questa l'essenza della rappresentazione. L'arte è *sostituzione* della realtà, è un *ri-presentarsi* della realtà sotto una certa maschera, e perciò è contemporaneamente di più e di meno della *mimesis* in quanto è di più perché la realtà stessa viene di nuovo ad essere *fatta* presente e di meno perché la sua funzione può essere assunta anche dal più grossolano dei segni e dei simboli, come *insegnano* Danto e Gombrich⁴⁴. Attraverso Danto e Gombrich arriviamo, quindi, alla *narrative substance*, a quell'insieme di asserzioni che insieme incorporano la rappresentazione del passato che è *proposta* dalla *narratio*, cioè all'entità logica che ci permette di parlare della rappresentazione storica. La condizione logica delle asserzioni al suo riguardo è quella delle asserzioni *analiticamente vere*, in quanto ogni affermazione vera sui suoi attributi farà riferimento a questi in quanto parte del significato del nome della *narrative substance*⁴⁵. In questo senso la *narrative substance* va a svolgere il ruolo svolto dal *soggetto (logical dummy)* nella rappresentazione artistica, nascosta dietro le proprietà che le sono attribuite e comunque postulato necessario per la possibilità della rappresentazione stessa. Questo, ribadisce Ankersmit, determina quell'opacità del linguaggio *representational* sconosciuta alla scienza: «nella rappresentazione (storica), la verità delle affermazioni sul passato sono date più o meno per scontate – ciò che conta è che un insieme specifico di affermazioni, e non un altro, è stato proposto, e la sostanza narrativa determina la natura della proposta. I *logical dummies* richiesti dalla teoria sostitutiva della rappresentazione marcano la distinzione tra scienza e rappresentazione»

⁴⁴

«Sia Gombrich che Danto si rivolgono alle origini dell'arte: in origine, la rappresentazione artistica della realtà non era un'imitazione o una *mimesis* della realtà (come suggerito dall'intuizione che la rappresentazione artistica dovrebbe assomigliare a ciò che rappresenta) ma un sostituto della realtà» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 110. Nel corso del brano Ankersmit chiarisce di sentirsi più vicino alla prima versione della teoria di Gombrich, quando, cioè, i suoi *naturalist prejudices* non avevano ancora compromesso la teoria *sostitutiva* che, una volta ridotta ad una nuova teoria dell'effetto di somiglianza, potrebbe riproporre il modello epistemologico della rappresentazione. Perché nell'autocorrezione di Gombrich si riproporrebbe il problema epistemologico in quanto di fronte alla realtà *an sich* vi sarebbe un ego trascendentale ed il legame tra i due sarebbe garantito dalle leggi *quasi-epistemological* della psicologia della percezione: «per ovvie ragioni, l'epistemologia non è di aiuto quando le si chiede perché e come, per esempio, un semplice bastone possa essere la rappresentazione di un cavallo» [ivi]. Per questo motivo la versione di Danto della teoria della sostituzione è preferibile a quella di Gombrich. Per Danto vi è simmetria tra la realtà e ciò che rappresenta in quanto, se la rappresentazione è un simbolo per la realtà, quest'ultima è a sua volta un simbolo per la rappresentazione. Questo permette la nostra *uscita* dalla realtà, il nostro porci fuori da questa, in una posizione *opposite* e, quindi, in una relazione esterna che, sola, può costituire la realtà, così come la concepiamo. Diveniamo consapevoli della realtà attraverso la rappresentazione.

⁴⁵

«Di conseguenza, la sostanza narrativa non aggiunge nulla a ciò che le singole asserzioni della narrazione storica esprimono sul passato. Nondimeno è un postulato indispensabile se vogliamo discutere della natura della rappresentazione storica» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 114.

[Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 114. Ankersmit si dichiara d'accordo con Danto allorché sostiene che la rappresentazione pone la realtà a *distanza* grazie ad un principio di simmetria funzionale⁴⁶, ma la mossa di Danto, che dà alla rappresentazione questa capacità di porre il reale a *distanza*, ha un'ulteriore conseguenza oltre a quella di renderci consapevoli della realtà, in quanto pone proprio il concetto di *realtà* come *logical dummy* da correlare, nel caso della storiografia, all'altro *logical dummy* (la sostanza narrativa) con *in mezzo* (*schiacciate tra due logical dummies che non aggiungono nulla alla nostra conoscenza del mondo* [ibid.], p. 115) le asserzioni che saranno vere di entrambi i *dummies*. Facendo parte della sostanza narrativa le affermazioni vere riguarderanno entrambi i *dummies* dal momento che ogni asserzione sarà vera della sostanza narrativa *analiticamente*, per cui «le sostanze narrative sono la rappresentazione della realtà storica»⁴⁷. Il calice dell'idealismo, comunque, va bevuto fino in fondo, o meglio, bisogna essere consapevoli che l'assunzione della rappresentazione, come forma di rapporto con il *reale* così definito, pone colui che la teorizza in una posizione che legittima accuse che sembrerebbero più adatte al mito *creazionista* dell'arte. In effetti, però, la rappresentazione libera dal (perché lo trascende) dibattito a proposito del realismo e dell'idealismo, proprio perché questo è un dibattito che viene sollevato dall'epistemologia, da cui la rappresentazione è lontana. Inoltre, se nell'arte è possibile una ideologia del *look and see*, una possibilità a cui i fautori di una *mimesis* possono fare appello per un confronto tra il *paesaggio reale* ed il *paesaggio dipinto*, questo nella storiografia, dove il confronto andrebbe fatto con ciò che per definizione non è presente, cioè *il passato*, non è assolutamente plausibile. L'appello a ciò che della realtà possa essere bene o male rappresentato è impossibile nella storiografia, perché i contorni, la scelta degli scenari, i confini delle cose, l'importanza dei particolari non ha nessun tipo di riferimento esterno che non sia la scelta fatta in altre rappresentazioni. Né è possibile il richiamo a qualche cosa che possa essere l'equivalente delle leggi della prospettiva in pittura perché il sopraggiunto scetticismo nei confronti di quell'aiuto che sarebbe dovuto giungere dalle *scienze sociali*, ha reso inadottabili quegli strumenti analitici dalla maggior parte degli storici. Gli unici *contorni* forniti agli storici sono di natura modale in quanto riguardano ciò

⁴⁶ Vedi anche la nota riguardante Gombrich.

⁴⁷ «Di conseguenza, possiamo concordare con l'affermazione di Danto che la rappresentazione pone la realtà a distanza se noi assumiamo che significhi che, nella rappresentazione (in contrasto con la scienza), due *logical dummies* sono opposti l'uno all'altro, e che questa opposizione è la condizione necessaria perché la rappresentazione sia possibile» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 115.

che accadde e ciò che sarebbe potuto accadere ma non accadde, e la situazione di colui che vuole cogliere questi contorni nel passato assomiglia a chi voglia distinguere il coniglio e l'anatra nella famosa figura gestaltica senza aver mai visto né un'anatra né un coniglio. Eppure, ci dice Ankersmit, a dispetto di queste che possono sembrare assunzioni tese a dimostrare la natura *idealista* della storiografia, è proprio la particolarità della rappresentazione storica («la storiografia è la disciplina della rappresentazione *par excellence*» [ibid.], p. 118) che ci permette di svincolarci dalla strettoia idealismo/realismo in cui, apparentemente, dovremmo necessariamente inoltrarci. Nessuno, e a maggior ragione nessuno storico, è disposto a sostenere che non vi sia stata una reale sequenza di fatti, che il passato sia solo una nostra idea e quindi si dovrebbe desumere che, riguardo a ciò, bisogna essere *realisti*, eppure il modo in cui mettiamo in narrazione il passato sembra condurci verso una concezione *idealista*. È il nostro porci nei confronti dei due *logical dummies* (le *sostanze narrative* e il *concetto di realtà*) che determina la posizione ontologica che andremo ad assumere: «se conferiamo uno status ontologico al primo tipo di dummy, il risultato sarà l'idealismo; l'ontologizzazione del concetto di realtà ci dà il realismo» [ivi]. Nessuno dei due percorsi, comunque, sarà mai un percorso obbligato. Infatti le alternative reali non sono tra il *realismo* e l'*idealismo*, ma tra l'impegno ontologico nei confronti dei due dummies *assieme* o l'evitare qualsiasi impegno ontologico; in altre parole, o si è, contemporaneamente, idealisti e realisti (avendo ontologizzato entrambi i *logical dummies*) o si evita qualsiasi discorso a proposito di realismo ed idealismo. Ontologizzare il *reale* comporta accettare l'ontologizzazione della *narrative substance*, e, questo, fa perdere di senso alla contrapposizione: si può essere contemporaneamente realisti ed idealisti o, come alternativa, nessuno dei due. La *rappresentazione* supera il problema, laddove l'epistemologia non può che *esitare*, perché nel vocabolario di quest'ultima non c'è spazio per qualche cosa di così autocontraddittorio nello spiegare la relazione tra il mondo e la conoscenza.

Ankersmit preferisce non parlare di aneddoto, a proposito delle microstorie, perché l'aneddoto è legato ad un concetto di narrazione storica che la cultura postmoderna ha, in parte, superato. In questo senso la *simmetria* di cui parla Danto, porta ad una hegeliana *Aufhebung* dell'arte proprio eliminando la parte che materialmente veniva identificata con l'artisticità (il quadro, la scultura, l'opera *bella*). Imponendo al manufatto, all'oggetto di uso comune, una capacità rappresentazionale tipica dell'arte, come hanno fatto Duchamp, Warhol, l'arte ritorna alla sua origine, rovesciandosi sul suo punto di partenza. Ponendo in un museo ciò che è comunemente percepito come non artistico nella vita comune, ciò che

resta è solo «la pura idea di rappresentazione artistica» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 120, e questa idea si manifesta in maniera paradossale proprio nell'identificazione dell'oggetto *ready-made* reso *artistico* con la sua controparte comune: «l'oggetto estetico è esclusivamente la “partecipazione dello spettatore”, è esclusivamente contenuto nel modo in cui *noi* desideriamo guardare l'oggetto. [...] In altre parole, i *logical dummies* implicati in ogni rappresentazione (artistica) dimostrano che essi sono meri *dummies* nel fatto sorprendente che non c'è nessuna differenza tra una scatola di Brillo nel museo ed una in drogheria. Sicuramente, questa è una fase che la rappresentazione non sarà mai in grado di superare» [ivi]. Quindi l'idea, ripresa da Danto, di sostanzializzazione dell'aspetto materiale dell'opera d'arte, parallela alla scomparsa dell'oggetto *artistico* tradizionale, comporta, una volta applicata alla storiografia, un cambio di funzione nella rappresentazione storica rispetto a quella classica dell'aneddoto. Così come fa il singolo colpo di pennello nella pittura moderna, che *materialmente* richiama l'attenzione su di sé, a differenza dell'indistinta pennellata dell'imbianchino o dell'artificio *classico* che permette di focalizzare l'attenzione sull'*opera*, la *microstoria* diventa una metafora che raggiunge il suo effetto senza bisogno di un *literal analogue*. Parallela (anche se non cronologicamente coincidente, aggiungiamo noi) alla crisi di un concetto naturalista della rappresentazione artistica, per cui la *pennellata* rimandava all'oggetto rappresentato, la crisi della storiografia classica ha prodotto un allontanamento (*postmoderno*) della scrittura dalla pretesa di essere *attraversata* per creare un'*illusione* della realtà passata⁴⁸. Le *microstorie postmoderne*, quindi, a differenza dell'aneddoto delle *microstorie* della *petite-histoire*, non si pongono in maniera parassitaria rispetto alla *storia seria*, quella che descrive i grandi avvenimenti, quella che può spiegarci il senso delle cose *strane* riportate dall'aneddoto, ma che da questo non può che trovare conferma, perché le *microstorie postmoderne*, come quelle di Ginzburg, sono *time-independent*. Sono indipendenti perché, secondo Ankersmit, non sono spiegabili attraverso la narrazione complessiva che di una data epoca viene data attraverso elementi *rappresentativi* forniti dalla *storia seria*. La cosmologia di Menocchio del libro di Ginzburg non è derivata dalla comprensione storica *complessiva* di una data epoca, ma sta di fronte a noi a rappresentare se stessa, così

48

«Come nel caso della pittura naturalista, la narrazione storica implicitamente esortava il suo lettore a guardare *attraverso* essa e, nello stesso modo delle pennellate della pittura naturalista, gli espedienti linguistici che lo storico aveva a sua disposizione gli permettevano di creare un'*illusione* della realtà passata. La filosofia della storia, specialmente nel costume narrativista, esaminava questi espedienti linguistici dello storico, che erano l'analogo della storiografia dell'oggetto estetico della rappresentazione artistica» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 121.

come la pennellata della pittura moderna non chiede di essere attraversata ma ci testimonia la sua materiale capacità di essere *reale* e di essere, per noi, una *rappresentazione*: «Proprio come nella pittura moderna, lo scopo non è più accennare alla “realtà” oltre la rappresentazione, ma assorbire la “realtà” nella rappresentazione stessa»

[Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 123.

Danto, parlando dell'elemento *intensionale* nel testo letterario come elemento irriducibile (in quanto la *scelta* della parola non può, *salva veritate*, essere sottoposta ad una riduzione ad un significato definibile al di fuori della forma che assume in questo testo) suffraga la tesi, sostenuta da Ankersmit, dell'opacità della scrittura dello storico che condivide con l'arte questa natura intensionale, dove è lo storico, con le sue interpretazioni, le sue conoscenze, il suo *punto di vista* e, quindi, con la *forma* adottata, a determinare il significato dell'affermazione: «in altre parole, la forma esatta in cui fu formulata un'affermazione in un contesto intensionale è uno dei prerequisiti per la verità di questa affermazione. L'affermazione attrae, per così dire, attenzione su se stessa. Così, la *forma* dell'affermazione è senza dubbio importante qui quanto il *contenuto*. [...] Arte e scrittura storica possono perciò entrambe essere contrapposte alla scienza» [ibid.], p. 171. La contrapposizione è proprio una contrapposizione, e non semplicemente una questione di sfumature, anche prendendo in considerazione quei filosofi della scienza che insistono sulla componente estetica e letteraria⁴⁹ della scienza, perché in campo scientifico l'*insight* è più di natura sintattica che semantica e quindi meno soggetta ai problemi posti dalla sinonimia (che è, appunto, la questione cardine del contesto *intensionale*). «Solo le metafore confutano le metafore» [ibid.], p. 180 e solo il *significato* può dar senso all'operazione dello storico⁵⁰, di quel soggetto impegnato in un'operazione di lettura del *negativo* che nel post-moderno trova l'epoca più propizia, epoca in cui non esistono più indicazioni, *bildung* possibili, ma *mappe* che ci mostrano le strade ma non indicano il modo come percorrerle. La situazione di un presente che riesce a dialogare con il passato, che *gioca* con la memoria piuttosto che ricostruire il passato (o meglio, il suo *tronco* principale) è appunto *la condizione postmoderna* che viene assunta dallo storico, conscio che

⁴⁹ Senza entrare nel merito della questione cfr., per quanto riguarda i rapporti tra la ricerca in campo letterario e quella nel campo della filosofia della scienza [Christopher Norris, 2001].

⁵⁰ «Così è forse ora giunta una fase nella scrittura storica in cui il significato è più importante che la ricostruzione e la genesi, una fase in cui gli storici tentano di scoprire il significato di un numero di conflitti fondamentali nel nostro passato con l'emanciparli dal loro essere passato e con il dimostrare la loro contemporaneità» [Frank R. Ankersmit, 1994a], pp. 179-180.

l'incongruità tra il suo parlare del passato ed il passato è ineludibile. In questo modo, attraverso un tortuoso processo dimostrativo che arriva a Freud, via Duby e Le Roy Ladurie, Ginzburg e Lardreau, la critica del logocentrismo e la linea che da Nietzsche ed Heidegger si pone in continuità con essa ci conduce ad una riabilitazione della narrativa epica, pre-storiografica che può essere equiparata a quella fatta del pensiero *filosofico* pre-socratico. In questi saggi, nonostante le premesse metodologiche largamente debitorie nei confronti della riflessione *analitica*, la vicinanza ad un certo post-modernismo *francese* è più che palese e le posizioni di Ankersmit sembrano suffragare la centralità di quella seconda parte del chiasmo neo-storicista (la *testualità* della storia) che non a caso Montrose affida all'autorità intellettuale di un *narrativista* come White. La differenza con il *new historicism* allora sembra consistere proprio in un rigetto di quella che è la valenza *storicamente determinata* della proposta di un nuovo storicismo, che consiste in una nuova ricerca dell'elemento *contestuale* proprio in una stagione intellettuale che si è invece allontanata, come gli stessi saggi di Ankersmit sembrerebbero dimostrare, da una *storicizzazione* del testo, storicizzazione che può essere intesa come eccessivo tributo pagato a vecchi modelli come quello struttura-sovrastuttura o *spirito del tempo*. Con la focalizzazione sulla precipuità della *rappresentazione*, l'ambito problematico disegnato da Ankersmit per dar conto della specificità della scrittura storica, e di conseguenza delle nostre cognizioni storiche, è dato dal rapporto tra la *rappresentazione* dello storico e la realtà storica e dal significato che lo storico impone, attraverso il suo testo, a ciò che non ha significato (la realtà storica). L'operazione portata avanti dal *new historicism* è perciò diversa in quanto riguarda non tanto la *rappresentazione* dello storico, ma la *storicità* delle rappresentazioni, *artistiche* o meno. Questo, seppur non esplicitato, potrebbe essere un altro dei motivi profondi per un certo disinteresse da parte di Ankersmit nei confronti del *new historicism* (ma anche da parte di Iggers che nella sua introduzione a [George G. Iggers, 1995b] esplicita che non si sarebbe occupato del *new historicism* e nel libro [George G. Iggers, 1993] dedica ad esso poche righe sintetizzandone, comunque, pregevolmente la *novità*⁵¹) e

⁵¹

«I New Historicists rigettavano la nozione dell'autonomia dei testi e piuttosto vedevano i testi come parte di complesse negoziazioni simboliche che riflettevano le relazioni di potere intese in parte in termini foucaultiani, in parte in termini marxisti. I testi che formavano le basi delle loro analisi erano informati dalla stessa dialettica della società in generale dove sin dal periodo *early modern* avevano operato forze del mercato capitalista. Per loro, come per il sociologo Pierre Bourdieu, queste forze assumevano la forma non di materiale ma di capitale simbolico culturalmente negoziabile. Sottolineando i molteplici significati di tutti i testi letterari e culturali, rimanevano critici delle pratiche della "storia normale" come lo erano gli appartenenti alla teoria letteraria postmoderna. Essi miravano a quella che Stephen Greenblatt, l'inziatore del New Historicism, chiamava una "Poetica della Cultura"» [George G. Iggers, 1993], p. 11.

per la sostanziale diffidenza esplicitata nella recensione al libro di Pieters verso i suoi presupposti teorici. Infatti, parlando dell'affinità tra la scrittura storiografica e l'arte, Ankersmit chiarisce che questo non comporta una comparazione tra storia e storia dell'arte, in quanto parlando della prima, parliamo del *significato* che lo storico proietta sulla realtà, attraverso la sua *rappresentazione*, nel secondo caso, invece, stiamo parlando della critica della *meaningful* rappresentazione della realtà fatta dall'artista⁵². Questo sposta il problema, quindi, verso la *critica* in quanto questa ha a che fare sempre e comunque, derridianamente, con ciò che è nel testo e che non ha un esterno *non significativo*: lo storico dell'arte e lo storico della storiografia (unica comparazione possibile) «generalmente evitano lo spazio tra il significato e ciò che non ha significato» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 107. Si tratta, a ben vedere, della stessa critica mossa all'uso della teoria letteraria nella filosofia della storia.

4. Vecchi e nuovi *post*

Come si è fatto notare da più parti, la nuova contestualizzazione che scaturisce dalle impostazioni neostoriciste, guarda alla riscoperta complessità dell'universo culturale e coglie come elemento dinamico e di base quel *potere* la cui definizione si dà solo nella descrizione della sua disseminazione⁵³. Insomma, abusando dei prefissi, si può dire che la sua capacità di incidere in un dibattito non certamente concluso proviene principalmente dall'essere collocata temporalmente in un *post*, in questo caso in un *post-post-strutturalismo*. Il disperdersi del *contesto* in un susseguirsi di manovre testuali, di collocazioni effettuate da un punto esterno di osservazione che pretende di fissare e determinare rigidamente ciò che non è *testo*, è, però, come si è già detto, la questione che si pone come irrisolvibile, una volta che si radicalizza la critica ad ogni determinismo e rapporto di causalità, come chiarisce LaCapra in una critica al libro di Janik e Toulmin sulla

⁵²

«Dal momento che entrambe rappresentano il mondo, l'arte e la storiografia sono più vicine alla scienza di quanto lo siano la critica e la storia dell'arte; la spiegazione è che l'interpretazione del significato è la specialità degli ultimi due campi [...] Abbiamo scoperto che la storiografia è la culla del significato (da essere in seguito esaminato dall'interpretazione ermeneutica). Inoltre, la rappresentazione è lo sfondo su cui l'epistemologia – la rappresentazione codificata – può essere fruttuosamente studiata» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p.₅₃ 123.

Cfr. le reviews del 1987 [John E. Toews, 1987] e del 1993 di Zammito [John H. Zammito, 1993], il saggio, da cui è tratto il brano nel testo, di LaCapra a proposito della contestualizzazione [Dominick LaCapra, 1982], ed il saggio (sempre di Toews) [John E. Toews, 1997].

Vienna di Wittgenstein [Allan Janik and Stephen Toulmin, ©1973]: «// contesto, nel senso desiderato da Janik e Toulmin non esiste. La ricerca di questo è una richiesta di una chimera generata da una discutibile teoria del significato. Il contesto stesso è una specie di testo [...] Non può divenire il motivo per una lettura riduzionista dei testi. Per contrasto, il contesto stesso solleva un problema analogo a quello dell'“intertestualità”. Poiché il problema nel comprendere il contesto e – a fortiori la relazione del contesto al testo – è una faccenda di indagine sulle relazioni che interagiscono all'interno di un insieme di più o meno pertinenti contesti. Solo questo stesso processo comparativo crea un “contesto” per il giudizio che tenti di specificare l'importanza relativa di ogni dato contesto» [Dominick LaCapra, 1983a], pp. 95-96. Sulla base di un *testualismo* ancora più accentuato di quello di White (che comunque afferma: «i documenti storici non sono più opachi dei testi studiati dai critici letterari. Né è il mondo che questi documenti rappresentano più accessibile. L'uno non è più “given” dell'altro» [Hayden V. White, 1978a], p. 43), LaCapra sembra, a questo punto, ridurre tutta la *storicità* ad una questione culturale, cioè a quelli che potremmo definire *contesti* culturali, la cui linguisticità diviene, perciò, elemento autosufficiente. Questo ci sposta di nuovo completamente nella seconda parte del chiasmo, dando, paradossalmente, per scontata la soluzione del rapporto che intercorre tra la *storicità* del testo e la *testualità* della storia proprio perché l'oggetto della ricerca storica diventa ciò che è solo e ineluttabilmente *testo*⁵⁴.

Spostati completamente sul versante problematico della produzione storiografica e della *conoscenza* storica, quindi, i saggi di Ankersmit sulla storiografia post-moderna e sulla *fenomenologia dell'esperienza storica* ci dicono che cosa sia avere un rapporto con il passato (contestando l'*estremismo testualista* gadameriano sulla base di una freudiana concezione dell'esperienza *nostalgica* del proprio passato⁵⁵) e come questa esperienza sia

⁵⁴ Per una ricognizione delle differenze tra White e LaCapra, cfr. [Lloyd S. Kramer, 1989].

⁵⁵ «La mia tesi sarà, quindi che la nostalgia e la memoria nostalgica del passato ci danno la più intensa e la più autentica esperienza del passato, e che, di conseguenza, la nostalgia è la nostra più adeguata matrice se vogliamo fare una mappa delle somiglianze e delle diversità tra l'esperienza del passato storicista e quella postmoderna. Prendendo la nostalgia come la nostra matrice per esplorare l'esperienza storica, diverrà chiaro [...] che per quanto riguarda l'esperienza storica, il postmodernismo può essere visto come una più sofisticata, e in ogni caso, più coerente forma di storicismo. Sullo sfondo della nostalgia, lo storicismo può essere spiegato in termini di postmodernismo, mentre il contrario non tiene. Inoltre, c'è una ragione più circostanziale per focalizzare sulla nostalgia. I dibattiti contemporanei sulla nostalgia già suggeriscono un'affinità elettiva fra la nostalgia e l'atteggiamento postmoderno nei confronti del passato. Così Shaw e Chase anche arrivano a dire che “alcuni critici culturali hanno identificato l'intera esperienza della postmodernità come un tipo di macronostalgia”. Mi affretto ad aggiungere, comunque, che certamente non intendo sottoscrivere tutte le affermazioni fatte recentemente a proposito della nostalgia e del modo in cui si manifesta nella cultura contemporanea» [Frank R. Ankersmit, 1994c], pp. 197-198.

storicamente e culturalmente determinata. Di nuovo, quello che ne scaturisce è l'impressione che una *nuova* critica al concetto di realtà storica continui, comunque, a fare agio su un uso consuetudinario della sovrapposizione semantica dei due sensi del termine *storia* pur avendolo *teoricamente* messo al bando in quanto frutto di una *metanarrazione*. Per questo la forma più radicale di *critica storica* sembra essere non tanto quella della *storicizzazione* del *soggetto storico*, ma proprio quello della *storicizzazione* della stessa *storicizzazione*, critica fatta contemporaneamente all'analisi dell'emergere incrociato del concetto di storia e del problema dell'*inizio della storia*, come tentato da Foucault in *Le parole e le cose* ([Michel Foucault, ©1966]) e sviluppato poi nella sua analisi genealogica del rapporto intercorrente tra formazioni discorsive e non-discorsive. Nessuna novità, insomma, ci sarebbe nella considerazione di quanto sia legata la storia, intesa come *res gestae*, al sorgere del concetto di *storia* e allo svilupparsi di una *storiografia* degna, secondo parametri che automaticamente creano meccanismi di inclusione ed esclusione, di tale nome; più complicate, e con minore possibilità di verifica scientifica, un'*archeologia* e poi una *genealogia*. I vecchi conflitti sulla *storicizzazione* del tempo, sull'inizio di un accumulo di possibilità che si traduce in memoria operante e strumentale non perdono la loro attualità ed interesse, continuando a porre su versanti opposti marxisti ed idealisti, storicisti ed *empiristi*.

L'attenzione di teorici come Ankersmit, quindi, si va a focalizzare sul modo in cui ricostruiamo il nostro passato e su come lo *storicismo* significhi un rapporto diverso e più aperto nella stessa considerazione della realtà. La natura rivoluzionaria del postmoderno è data, per Ankersmit nel saggio del 1989, dal punto di vista logico, dall'aver assunto al suo interno, senza tentare di risolverlo, come invece propose Russell con la sua *teoria dei tipi*, il paradosso del mentitore ed averlo visto operante in tutta la produzione culturale occidentale; questa è, in fondo, la natura stessa dell'interpretazione storica che può fondarsi ed acquisire identità solo ed unicamente in quanto *non* è le altre interpretazioni, contro le quali, però, solo acquisisce senso, che sono quindi negate ed affermate come indispensabili. Dal punto di vista ontologico è la critica di Nietzsche alla nozione di causalità, in cui il *prima* ed il *dopo* vengono rovesciati, a capovolgere per rendere ingestibile, nei termini classici, il rapporto linguaggio-realtà, rapporto in cui le cose acquisiscono una natura "language-like" e di nuovo è la scrittura storica con la sua opacità a dare un esempio lampante di questa situazione, come dimostrato dalla stessa immagine

adottata da White e Ricoeur del passato come *testo*⁵⁶. Allora l'*evidence*, la prova, il segno si può trovare in ciò che un periodo *non* ha detto su se stesso (qui il *postmodernismo* di Ankersmit tende a seguire percorsi ed obiettivi diversi da quelli che abbiamo visto illustrati da McGuire), come in effetti la *nottoia* hegeliana e il progetto archeologico foucaultiano già hanno suggerito. Comunque Ankersmit pone come centrale l'idea di Duby del *destinatario* che riesce a cogliere una mentalità, uno stile, proprio perché *abita* un altro periodo, da dove, per differenza⁵⁷, non scopre qualche cosa che è nascosto dietro le *prove* ma interpreta dando un significato, rifacendosi proprio a queste *evidences* trovate tra il non detto o l'appena *bisbigliato*. Da qui la connessione tra storiografia e psicoanalisi e la natura fondamentalmente *nominalistica* che le accomunerebbe in quanto entrambe non seguono la catena causale che ha dato vita a quelle che chiamiamo *evidences* ma si affidano a strategie interpretative: «In entrambi i casi, l'attività di interpretazione è intesa in maniera strettamente nominalistica, non c'è nulla nella realtà storica o nella mente del nevrotico che corrisponda al contenuto delle interpretazioni» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 173. L'interpretazione psicoanalitica comunque offre anche un altro criterio di indagine che non si rivolge al non detto in quanto non *dicibile* dal soggetto (o dall'epoca storica) ma in quanto su quel non detto, sulla sua *repressione*, si fonda un'identità che tende a sopprimere e a nascondere la sua reale natura di *collage* piuttosto che di *substance*; quei piccoli dettagli che sfuggono alla capacità di controllo della *macchina* produttrice di *personalità* sono la possibilità per *noi* di scoprire «ciò che è realmente importante per noi» [ibid.], p. 174. Questa consapevolezza di un *non detto* che disaggrega una uniformità, che si dà in un'essenza, segna il passaggio dalle metanarrazioni, da quella teologica agostiniana a quelle secolarizzate, alle microstorie dove sono le *situazioni* ad essere oggetto di attenzione.

L'uso dell'aneddoto nella pratica neostoricista non sembrerebbe essere molto difforme, seppure viene posto in uno spazio, tra *l'eterologia* ed *il narrativismo*, definito

⁵⁶

«Inoltre sia Hayden White che Ricoeur (che certamente non intendo chiamare un postmoderno) amano dire che la realtà passata dovrebbe essere vista come un testo formulato in una lingua straniera con le stesse dimensioni lessicali, grammaticali, sintattiche e semantiche come ogni altro testo. È ugualmente caratteristico che gli storici nelle loro riflessioni teoriche mostrino spesso una tendenza a parlare a proposito del linguaggio storico come se fosse parte della realtà stessa e vice versa. Così, Marx parlava della *contraddizione* tra forze produttive e rapporti produzione come se stesse parlando di affermazioni a proposito della realtà invece che di *aspetti* di questa realtà» [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 169.

⁵⁷

Ankersmit fa riferimento anche qui alla *sensazione* storica di Huizinga che avviene attraverso un dettaglio, un suono, una nota che risulterebbero insignificanti se non fossero, appunto, le tracce di una diversità che si palesa [Frank R. Ankersmit, 1994a], p. 173.

come diverso da quello teorizzato da Ankersmit ([Jürgen Pieters, 2000; Jürgen Pieters, 2001]): «[l'aneddoto] offrì un accesso al quotidiano, il luogo dove le cose vengono effettivamente fatte, la sfera della pratica che anche nelle sue goffe e sconvenienti articolazioni avanza una richiesta sulla verità che è negata al più eloquente dei testi letterari. O piuttosto l'aneddoto fu una strada nella "zona di contatto", lo spazio incantato dove il *genius literarius* poteva essere evocato in vita» [Stephen J. Greenblatt, 1997], p. 48. L'aneddoto, cioè, può darci accesso a quella vita reale da cui tutto parte ma che comunque, essendo priva di una sua *essenza*, si manifesta e viene *adattata* in queste zone di contatto, dove ciò che sono in gioco non sono le verità universali ma la produzione proprio di continue e mutevoli verità che su quel quotidiano ritornano a far sentire il loro peso ed il loro *potere*. In questo senso il *contesto* è più fluido e precario e richiede accessi che non sono di natura *psicoanalitica*, ma anche *antropologico-culturali*, che ci permettano cioè di vedere non solo il represso ma anche il modo in cui questo è divenuto tale e quali strumenti culturali quella forma di organizzazione della vita collettiva ha adottato⁵⁸. «Scrittura e lettura sono sempre eventi storicamente e socialmente situati, compiuti *nel* mondo e *sul* mondo da agenti umani individuali e collettivi situati ideologicamente. In ogni reale situazione di *signification*, l'indeterminatezza del processo significante è delimitato dalla specificità storica delle pratiche discorsive, dalle limitazioni e risorse operative della formazione di lettura⁵⁹ dentro cui quella *signification* ha luogo» [Louis A. Montrose, 1996], p. 7. Nel suo libro su Greenblatt, Pieters insiste sul raffronto tra l'autore statunitense e le teorie sviluppate da

⁵⁸

Recentemente Oort così commenta, non favorevolmente, il tentativo di *antropologizzare* la critica letteraria da parte di Greenblatt: «Geertz fornisce a Greenblatt un'edificante risposta antropologica. Il punto essenziale di leggere letteratura è di scoprire il senso più profondo di cultura. E siccome cultura è sinonimo di umanità come sostiene Geertz, la critica letteraria è un modo privilegiato di fare antropologia. Quando leggi letteratura, stai imparando qualche cosa di "più importante" su che cosa significhi essere umano» [Richard van Oort, 2005], p. 622.

⁵⁹

Il concetto di *reading formation*, per Bennett è «un tentativo di inserire una via tra questi due approcci [quello intertestuale e quello social-posizionale] allo studio della lettura concependo le determinazioni intra-testuali come vengono determinate dall'operazione di determinazioni che, mentre non possono essere derivate dal testo implicato, non sono riducibili neanche ad un contesto sociale extra-testuale. È un tentativo di identificare le determinazioni che, nell'operare sia sui testi che sui lettori, mediano le relazioni fra testo e contesto, connettendo i due e fornendo i meccanismi attraverso cui essi interagiscono produttivamente nel rappresentare il contesto non come un insieme di relazioni extra-discorsive ma come un insieme di relazioni inter-testuali e discorsive che producono lettori per i testi e testi per i lettori. Questo mette in discussione le convenzionali concezioni di testi, lettori e contesti come elementi separabili, fissati nelle loro relazioni gli uni agli altri, suggerendo che essi sono funzioni variabili dentro un insieme discorsivamente ordinato di relazioni. Differenti formazioni di lettura, vale a dire, producono i propri testi, i loro lettori e i loro contesti» [Tony Bennett, 1987], p. 74. Montrose così commenta, a proposito della *testualità della storia*: «Il concetto di una *reading formation* implica critici in ruoli storicamente ed istituzionalmente collocati come lettori privilegiati, la cui specializzata per quanto per nulla disinteressata conoscenza costituisce il passato che si impegnano a delucidare» [Louis A. Montrose, 1996], p. 6 n. 8.

Foucault, De Certeau, Althusser, Lyotard, cioè con quegli autori che, nella sua successiva presa di distanza dal *postmoderno*, Ankersmit in parte critica. In effetti, i propositi di ricerca sembrano divergere non solo per questioni meramente nominaliste. Quello che sembra essere in questione è proprio quell'uso del termine storicismo che Ankersmit ha analizzato costantemente nelle sue declinazioni postmoderne, cogliendo quelle che per lui sono le caratteristiche di una pratica con cui una *civiltà* ha problematizzato il suo rapporto con il passato. Indispettisce, forse, l'eccessiva assertorietà delle (poche) affermazioni teoriche e metodologiche, la disinvoltata ecletticità con cui vengono utilizzati modelli di analisi diversi ed in fondo l'intero libro di Pieters è un continuo confrontare le interpretazioni di Greenblatt con teorie di altri autori senza trovare un nocciolo che possa spiegare l'articolazione di queste teorie.

Come abbiamo avuto modo di constatare, definirsi *storicisti* o dichiarare la necessità di tornare alla *storia* non implica automaticamente una scelta di campo. Difatti Porter, in un articolo apparso su un numero di *New Literay History* del 1990 dedicato alla questione *history and* (cfr. [Michael S. Roth, 1990] dove appare anche il saggio di Hacking su due tipi di *new historicism* in filosofia [Ian Hacking, 1990]), ci parla di una fondamentale e politicamente strutturale avversione dell'istituzione educativa statunitense alla *storia*: il formalismo è qualche cosa di più di una scelta critica, è un elemento chiave di una politica nazionale che vuole escludere a priori ogni lettura in grado di relativizzare il punto di approdo della storia americana. Il principio della *close-reading* risulta così funzionale a «la sua long-held convinzione che la mission dell'America fosse di portare a termine la storia»⁶⁰ [Carolyn Porter, 1990], p. 254. Lentricchia, non a caso citato dalla Porter, aveva già notato come la minaccia politica rappresentata dalla *derridean theory* fosse stata annacquata dalla scuola di Yale con un programma *formalista*. Contraltare di questa tendenza è proprio l'uso estremamente politico che è stato fatto della decostruzione da parte dei movimenti culturali di contestazione radicale a ogni forma di *containment* e a dimostrarlo è la sterminata letteratura prodotta che ci indica come questa decostruzione sia un elemento importante nella riconsiderazione del ruolo giocato dalla storiografia nella ricostruzione storica, dove la scelta delle *storie* da considerare come centrali avallerebbe la visione di un cammino della Storia dai cui percorsi sarebbero esclusi gli oppressi (donne, afro-americani, popoli del *terzo mondo*, etc.). Questa radicalità non è l'altra faccia della "textualist fallacy" (e quindi una specie di soggettivismo estremizzato in atteggiamenti

⁶⁰ Per un approfondimento di questa tematica cfr. anche [Brook Thomas, 1991].

che legittimano letture frammentarie e, tutto sommato, astoriche) bensì il risultato di una interpretazione politica dell'affermazione che *nulla esiste al di là del testo*, lettura che permette di considerare il testo non come campo di battaglia all'interno dell'istituzione accademica ma come luogo di uno scontro *reale* dove un potere dispiega la sua intera capacità di esclusione, marginalizzazione e appropriazione. In questo caso sembra valere poco la distinzione fatta da Rorty tra testualismo forte e testualismo debole, proprio perché è l'*uso politico*, contro una testualizzazione della realtà, ad avere il sopravvento sulla questione del rapporto linguaggio-verità, che rimane questione filosofica. Togliere *profondità* è la strada che ci porta lontano da ogni pericolo di *transcendence*: ogni forma di topografia (sopra-sotto, fuori-dentro, superficie-profondità) è un modo per ristabilire un ruolo residuale a ciò che sembrerebbe escluso, anche attraverso una negazione-nostalgia che Bennett aveva caricato di implicazioni politicamente *quietiste* tipiche di alcune tendenze decostruzioniste⁶¹ [Tony Bennett, 1987], pp. 65-66. L'opposizione binaria serve a mettere in luce un termine e ad estromettere l'altro ad uso di un progetto epistemologico che si costruisce e si fonda per esclusione e per *proscrizione* come, nell'analisi di Lukács, la kantiana pensabilità dell'inconoscibile serviva a tenere fuori dall'orizzonte scientifico tutto ciò che non rientrava nel sistema razionale di Kant. Ancora per Porter, che coniuga la cancellazione della *profondità* con i vantaggi della pratica critica di Bakhtin, l'operazione di Derrida di trasposizione di *significante-significato* all'unico piano del testo permette un uguale *shift*: «dire che non c'è nulla al di là del testo perché non c'è significato trascendentale è appunto cancellare profondità allo scopo di mettere in primo piano un processo significativo che opera in e costituisce un piano *horizonless*» [Carolyn Porter, 1990], p. 266. Simili operazioni critiche possono sembrare abbastanza *strane* se si pensa che vengono utilizzate (attraverso anche LaClau, Mouffle, Bourdieu etc.) per un *revisionismo* della teoria gramsciana di egemonia; assumendo il progetto *spettrologico* di Derrida, insomma, riusciremmo a dar conto di quel «tentativo, da parte di alcuni fondatori del decostruzionismo, di dimostrare che la decostruzione non è affatto un testualismo fine a se stesso, che ignora gli aspetti materiali e istituzionali della letteratura, ma un vero e

⁶¹

L'insistenza, da parte della decostruzione, sulle implicazioni negative per il pensiero marxista degli strumenti retorici utilizzati, potrebbe portare, secondo Bennett, se non utilizzata per una correzione teorica e politica, appunto ad una forma di disinteressato *quietismo*: «se non è questo il punto, allora la decostruzione sembra dover fare nulla di più che chiudersi in un cul-de-sac storico in cui tiene in vita una domanda di trascendenza semplicemente con il negare interminabilmente la sua possibilità – una critica dell'essentialismo che può velocemente diventare un lamento per la sua perdita, una consolazione per i limiti della condizione umana che è contemporaneamente una formula per l'immobilismo politico» [Tony Bennett, 1987], pp. 65-66.

proprio pensiero neo-materialista e neomarxista, pur mantenendo una grandissima “playfulness” à la Derrida e un grande attaccamento all’ideale del “close Reading”» [Paolo Prezzavento, 1995], p. 343. Insomma molti sono disposti a sottoscrivere l’affermazione di Derrida che invita a prendere in considerazione che «si studia meglio e si rispetta maggiormente la cosiddetta “realtà” sociostorica in certi testi definiti poststrutturalisti che non in certi testi “marxisti” o “neo-socio-storici”» [Jacques Derrida, 1990], p. 315. Negli studi post-coloniali, che hanno segnato un’importante svolta nella produzione teorica nella cultura accademica anglo-americana e, a prescindere dall’interesse specifico verso la produzione letteraria nei paesi una volta colonizzati, nel porre la questione post-coloniale, le implicazioni politiche del *fare teoria* e del riscrivere la storia si palesano come momento di verifica delle varie *filosofie alla moda*. Un esempio di lucida e profonda analisi delle correlazioni storico-politico-teoriche che scorgiamo nella realtà uscita fuori dall’esperienza coloniale, è l’ampia analisi compiuta nel libro del 2001 dello studioso inglese Young⁶², *Postcolonialism: an historical introduction*, che si conclude proprio con due penetranti analisi dei contributi reali o presunti, estraibili dal pensiero di Foucault e Derrida, che chiariscono e puntualizzano i precedenti appunti fatti [ibid.] cap.26 [Robert J. C. Young, 2001] all’uso fatto da Said ([Edward Said, 1978a; Edward Said, 1978b])[Edward Said, 1978b] della terminologia foucaultiana.

Meno radicale appare alla Porter (che si chiede: ma è proprio automaticamente *leftist* pretendere di storicizzare?) proprio la pratica dello *storicizzare* di Greenblatt che in *Invisible bullets* finisce per marginalizzare il costituirsi storico dello spazio discorsivo *English-Algonkian relations* per privilegiare quello dell’elaborazione testuale dove la cultura indiana viene integrata in una produzione e in un contenimento di elementi sovversivi. Il rischio di un certo testualismo è quello, appunto, di *estetizzare* la realtà, di coglierne la componente testuale a scapito della sua fattuale componente storica: «non preoccuparti più di come il testo è collegato alla realtà. La realtà è un testo e tu lo puoi leggere a piacimento» [Carolyn Porter, 1990], p. 257. Questa operazione, cioè, riproporrebbe il meccanismo di appropriazione-esclusione descritto dallo stesso Greenblatt [Stephen J. Greenblatt, 1991], proprio attraverso gli aneddoti che vengono integrati in una riscrittura di un rapporto con una cultura già (e non semplicemente per mezzo di una testualizzazione) *ammutilata*: Insomma il new historicism opera in maniera da «appropriarsi delle “strane”

⁶² Cfr. comunque anche [Robert J. C. Young, 1990].

cose reperibili fuori dal *literary*, mentre fa scomparire la realtà sociale e storica che le ha prodotte, depredando e cancellando contemporaneamente gli spazi discorsivi a cui l'argomento fa ricorso per il suo *historicist status*. Ma poiché questa operazione in realtà ritestualizza l'*extraliterary* come *literary*, le sue conclusioni mi sembrano indicate più correttamente come Colonialist Formalism che come New Historicism⁶³ » [ibid.], p. 261.

L'arbitrarietà, poi, può risolversi in una specie di logica interna al racconto come annota Ross: "la struttura dell'aneddoto stesso procura la logica per ogni cosa che sembra toccare l'aneddoto, cosicché la retorica accidentale di piccole storie diventa sempre la logica condizionale di una miracolosa omologia» [M. B. Ross, 1990]. Insomma da una premessa che tutto è connesso si può giungere sia ad una arbitraria sovrapposizione di eventi e testimonianze letti indifferentemente con l'occhio del critico letterario, sia a quella sorta di feticismo del contesto che White, da una parte, e LaCapra dall'altra, hanno deplorato. LaCapra con la sua critica ed analisi del concetto di contesto ha, in un modo o nell'altro, condizionato anch'egli il dibattito sulla funzione e lo *stile* della storia intellettuale degli anni Ottanta-Novanta: emancipatasi dall'ambiguità filosofica che la *vecchia* storia delle idee comportava proprio a ragione del termine *idea*, la storia intellettuale si trova a ridefinire i confini di competenza con la storia sociale⁶⁴ e quindi ad affrontare preliminarmente la questione del testo. Nell'introduzione del libro del 1983 *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language* (che non a caso esordisce con la citazione della domanda posta provocatoriamente da Hegel su chi, tra il latore del buon senso comune ed il *critico*, pensa *astrattamente*) LaCapra chiarisce che «La storia intellettuale condivide con discipline come la critica letteraria e la storia della filosofia, comunque, un iniziale *focus* su testi complessi ed un'esigenza di formulare come un problema ciò che spesso è assunto, in maniera ingannevole, come una soluzione: la relazione tra testi e loro vari contesti pertinenti. È solo quando la natura precisa di questa relazione è assunta come un autentico problema che si sarà in grado di neutralizzare l'assunzione dogmatica che ogni dato contesto, [...], è *il* contesto per l'adeguata interpretazione di testi. Il mio scopo esplicito in questi saggi è rendere "contesto" meno uno slogan o un *passe-partout* e più un concetto circoscritto, critico nella ricerca storica» [Dominick LaCapra, 1983b], [ibid.], p. 16.

LaCapra privilegia, per la loro consapevolezza e apertura critica verso la questione

⁶³ Cfr. anche [Paul Hamilton, 1996], pp. 171-172, dove si sostiene che il new historicism «colonizza gli altri discorsi [...] trascurando i protocolli locali al proprio scopo».

⁶⁴ Cfr. [Lynn Hunt, 1989a].

dell'uso del linguaggio, i testi *significant* nella storia intellettuale, indirizzandosi, quindi, al *canone* (scelta che lo pone in una pratica critica che si differenzia, e non solo dal punto di vista del materiale da analizzare, da quella dei new historicists e che lo vede propendere verso una concezione heideggeriana e gadameriana di *conversation with the past*⁶⁵). Lo stesso *canone*, allora, assume una sua importanza, come *situazione* in cui siamo collocati e in cui la *critical historiography* agisce: «La canonizzazione stessa è una procedura non solo di selezione ma di interpretazione selettiva, spesso nella direzione di *domestication*. Noi in quanto interpreti siamo situati in una stratificazione di letture che esige uno scavo» [ibid.], p. 45. Il problema qui si pone nell'ambito del rapporto testo-contesto (un tipo di relazione testo-contesto: quella società-testi) e più specificamente rispetto all'*impatto* dell'opera; interessante è la constatazione di quanto poco sia stata frequentata, sia dagli *intellectual historians* che dai *social historians*, quell'area di studio che potrebbe essere costituita dalle letture che i testi hanno subito nel corso di processi giudiziari intentati ai loro autori. La scelta dell'oggetto di analisi quindi ricade sui *great texts* e l'ambito verso cui è diretta la ricerca coincide con «ciò che è stata tradizionalmente (ed ora spesso dispregiativamente) chiamata “high” or “élite” cultura» [ibid.], p. 48. Nell'ambito del rapporto *cultura-testo* si rende problematica la relazione testo-contesto, quindi, proprio perché il *paradigma* di per se stesso non offre interpretazioni del suo funzionamento nei *differenti* prodotti testuali e questa questione si palesa nella scelta fatta di analizzare le figure *minori* interne ad un *community discourse* o solo alcuni limitati aspetti del pensiero delle *major figures*. Inoltre «le “communities” a cui prendono parte importanti intellettuali moderni possono essere a loro volta costituite più dal morto e dall'assente che dal vivente e dal presente» [ibid.], p. 51.

Trasformare, però, la problematica testo-contesto in quella intertestuale può indubbiamente servire ad evitare ogni forma di determinismo *vetero* o unidirezionale, ma rischia di schiacciare il *social text* e, nonostante i giudizi che normalmente LaCapra lancia nella direzione opposta, questo sembra essere proprio il risultato della critica *new historicist*. «Nella misura in cui questo avviene, il ‘social text’ rimane un testo nel senso formalista, piuttosto che il literary venga storicizzato come esso stesso una forma di discorso sociale» [Carolyn Porter, 1990], p. 261. Il sospetto di vedere operanti nella *history*

⁶⁵

Cfr., oltre al libro edito dallo stesso LaCapra e dove era stato originariamente pubblicato il suo saggio [Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan, 1982], anche [Lloyd S. Kramer, 1989].

attraverso un procedimento di somiglianza-simpatia le stesse forme rintracciabili nel testo letterario e tanto care ad ogni formalismo (*'ambiguity,' 'paradox,' 'contradiction,' 'irony,' e così via*) si manifesta in critici *new historicist* come Liu [Alan Liu, 1989] o in intellettuali femministe come Myra Jehlen sospettose che «il new historicism minacci(a) di rimandarci a un formalista, chiuso mondo di intertestualità» [Myra Jehlen, 1989], p. 34, o in coloro che ritengono che tutta la pratica *new historicist* si traduca in una specie di *ventriloquio*. Nel 1996 Zammito [John H. Zammito, 1996] inserisce nella sua ricognizione del *fenomeno new historicism* (meno ampia, comunque, per quanto riguarda il *new historicism*, della review del 1993) varie testimonianze della perplessità suscitata nell'uso dell'aneddoto, suggerendo l'assenza di dimestichezza con la riflessione interna alla comunità degli storici sull'argomento, sugli strumenti per la valutazione della sua tipicità e della sua relazione con la *storia*. Insomma, come sostiene Robert Hume «quello di New Historicism è un termine improprio, poiché il metodo ha poco a che fare con uno storicismo di ogni tipo» [Robert D. Hume, 1992], p. 71 per cui «laddove la storia delle idee raddrizza i quadri del mondo [...], il nuovo storicismo i quadri li riappende tutti storti, apparentemente a caso, mettendo i chiodi qua e là» [Alan Liu, 1989], p. 79.

Non esplicitamente affermata, però, c'è una semplice considerazione da fare: tutte le *vecchie* teorie (sia quelle speculative che quelle gnoseologiche) provenivano da un lungo percorso in cui il *reale* (la parola che spiega se stessa) era stato, se non definito, almeno posto come oggetto del contendere. Il *reale* per Hegel rientrava nella stessa definizione del suo pensiero, così per Marx, per Weber e così per gli storicisti *vecchi*. Il pensiero *postmoderno* rigetta la possibilità di definire il *reale* perché la linguisticità di cui questo è intriso inficia la sua stessa possibilità di essere *fuori* da quel linguaggio. Questa è una critica, sviluppata in modo consequenziale nell'ambito della *decostruzione*, del *logocentrismo* che assume su di sé i rischi stessi di questo *logocentrismo*, dal momento in cui non può fare a meno di usare gli stessi strumenti che critica (e la critica letteraria, statunitense in particolar modo, ha adottato una tecnica *decostruttiva* che agisce in maniera esponenziale su tutto ciò che si pretende di *dire* [Jonathan Culler, 1982; Jonathan Culler, 2002]) e che perciò pone ogni asserzione in quella che Austin definirebbe la natura

originariamente performativa di tutti gli enunciati⁶⁶. Resta, però, il *reale*, il non dicibile, a cui, in ogni caso, viene fatto riferimento, se non altro per negazione, e che, comunque, *per assenza*, viene contrapposto alla nostra *costruzione del reale*, alla tendenza performativa del linguaggio di porre coppie oppositive in gerarchie di fatto che dovrebbero *escludere*. In questo ambito, spiega Culler, la mossa decostruzionista è *doppia*: «Derrida usa la storia contro la filosofia: quando si trova a confronto con teorie essenzialiste, idealizzanti, e con rivendicazioni di tipo a-storico o trans-storico, afferma la storicità di questi discorsi e di queste assunzioni teoriche. D'altro canto, però, usa pure la filosofia contro la storia e le rivendicazioni delle narrazioni storiche⁶⁷ » [Jonathan Culler, 1982], p. 118. Lo stesso Derrida trova che il problema posto dai nuovi *storicismi* non è stato affrontato come tale, che, cioè, non sia stato *problematizzato* il *contesto*: «penso che la problematica del confine e dell'inquadramento – cioè del contesto – sia pericolosamente assente nel nuovo storicismo; e ritengo che sia proprio questa la questione che i neo-storicisti dovrebbero affrontare con estrema urgenza in taluni dei testi cosiddetti decostruzionisti» [Jacques Derrida, 1990], pp. 324-325.

Al riparo da qualsiasi accusa di intervenire nel dibattito post-moderno, Iggers dà, però, la sua interpretazione del termine *storicismo*, contestando proprio la validità dell'interpretazione, tanto cara al pensiero post-moderno, di Nietzsche degli studi storici come fattore paralizzante per l'azione umana. Nel suo breve saggio del 1995 pubblicato sul *Journal of history of ideas* ripropone la convinzione di Mannheim che lo storicismo non abbia prodotto un *relativismo* etico e culturale ma che i cambiamenti del mondo sociale ci abbiano indotto ad essere, in un modo o nell'altro, *storicisti*. Distante, quindi, da quelle affermazioni di Derrida che mettono in dubbio la legittimità del *contesto*, il suo punto di riferimento rimane quella *realtà* storica che può essere interpellata senza alcuna esigenza di totalizzazione idealistica. D'altronde la consapevolezza heideggeriana di una frammentazione e di un dileguarsi di ogni unità dietro quella *realtà concepita come storia* non ha prodotto un eroico confronto con le *assurdità* dell'epoca moderna, una

⁶⁶ Culler, appunto, mostra come quella di Austin sia un'analisi che mette in luce come lavora la logica del *supplemento*, in quanto da quelle che sembrano essere dei difetti della natura fondamentalmente *constativa* del linguaggio si procede verso una *decostruzione* ed inversione della gerarchia constativo/performativo mostrando come siano le asserzioni constatative ad essere casi speciali di *performatività*. Sul rapporto tra Derrida e la fonte di gran parte della filosofia linguistica anglo-americana (Wittgenstein) cfr. il libro del 1984 [Henry Staten, ©1984] e [Reed Way Dasenbrock, 1989].

⁶⁷ Il brano così continua: «la decostruzione abbina una critica filosofica della storia e della comprensione storica alla specificazione che il discorso è di natura storica e il significato storicamente determinato, sia in principio sia in pratica».

fenomenologia in grado di affrontare le necessarie *crisi*, quanto un'ingloriosa, e politicamente compromettente, «fuga da esse» [George G. Iggers, 1995b], p. 142 del t. in ing. Ponendosi criticamente rispetto allo *storicismo (historism)* classico, e cogliendone l'aspetto di adesione ad un progetto politico di coesione e di mantenimento di un *potere*, Iggers parla delle caratteristiche di *religione della storia* proprie dell'esperienza tedesca del XIX secolo come strumenti per l'imposizione dei propri valori su un passato studiato come conferma⁶⁸ (e a dispetto dei principi metodologici dichiarati): «La distinzione tra storicismo e l'Illuminismo fu più politica che fondamentale, con Ranke, come Edmund Burke prima di lui, che credeva che lo studio imparziale del passato avrebbe ratificato le istituzioni del presente» [George G. Iggers, 1995a], p. 164. La predilezione per le *individualità* della storiografia *storicista*, insomma, contiene molta più forza ideologica di quanto le altre *scuole* con cui Iggers entra in contraddittorio siano disposte ad ammettere⁶⁹. D'altronde lo stesso Ankersmit ripositiona il *politico*, e soprattutto la percezione del proprio rapporto con la società, sin dal suo libro del 1983⁷⁰, come un elemento spesso caratterizzante dello *scrivere la storia*. Il non sentirsi in armonia dell'intellettuale *romantico* con la società, così come era organicamente e *naturalmente* intesa dall'Illuminismo, permise allo storico di occuparsi degli effetti non *intenzionati* che risultano essere il vero oggetto storiografico. Questo, comunque, ci riporta proprio alla centralità di quel problema *contestuale* che abbiamo visto come la vera posta in palio del dibattito *post-moderno* e che Zammito, nella sua *review* del 1993, definisce la *polifonica* sostituzione del *singolo egemonico* contesto di *Tillyard* da parte di Greenblatt e del nuovo storicismo. Abbiamo da considerare due aspetti dell'operazione culturale tentata attraverso questa nuova contestualizzazione così concepita, operazione parallela a come abbiamo dovuto considerare i due aspetti che sempre accompagnano il termine *storia* (la realtà storica ed il nostro renderla *reale*

⁶⁸ «Come la scuola tedesca nel suo insieme dimostra, [lo storicismo] proiettò le concezioni ed i valori del diciannovesimo secolo sul passato medioevale» [George G. Iggers, 1995a], p. 164.

⁶⁹ Nella conclusione del suo articolo Iggers traccia le differenze di interpretazione tra le tre *scuole* storiche tedesche che hanno affrontato il problema *storicismo*: quella di Muhlack e Nipperdey, quella di Rösen, Blanke e Jäger e, infine, quella di Iggers, Hardtwig e Oexle.

⁷⁰ «Siccome ho separato i termini "oggettivo" e "soggettivo" completamente dalle *cause* che possono dare origine a *narratios* sia oggettive che soggettive (e. g. le convinzioni morali dello storico), non è contraddittorio dire che una *narratio* oggettiva sia stata ispirata da certi valori etici o politici. Valori etici (o altre condizioni extra-storiche) possono ispirare lo storico a scrivere una specifica (tipologia di) *narratio* sul passato, ma ciò non deve impedirci di decidere sulla sua (loro) relativa oggettività» [Frank R. Ankersmit, 1983], p. 241. Così LaCapra sintetizza la posizione di Ankersmit «Con sostanza narrativa, Ankersmit intende ciò che White teorizzava in termini di tropoi prefigurativi e dotanti-significato, strutture narrative proiettive. Come White, egli vede anche la sostanza narrativa o struttura come *fictive* e motivata politicamente o ideologicamente» [Dominick LaCapra, 2001], p. 10.

attraverso un racconto storico). Se inseriamo i *testi* in uno spazio non definibile per esclusione dal contesto, questo può significare un'operazione *a parte subjecti*: per ricostruire il *contesto*, abbiamo bisogno di *testi*, che attraverso la loro intrinseca contraddittorietà e, proprio grazie alla distanza storica dell'*ambiente* dove erano stati concepiti e diffusi, possono aiutarci, con una mossa critica che sfrutta la loro *distanza* [Pierre Macherey, 1966], a garantirci una approssimazione maggiore al *reale* e quindi a cogliere le condizioni che sono alla base della loro natura di testi *utili* in quanto svelano le contraddizioni dell'ideologia che *nasconde* il reale. Il contesto, così, si dimostrerà non essere quella *monologica* costruzione del *vecchio* storicismo letterario ed il testo non rispecchierà, automaticamente, ciò che nel *contesto*, ricostruito attraverso quella che LaCapra definisce la componente *documentale* da contrapporre a quella *worklike*, è dato. Una delle componenti della *fazione* romantica (da contrapporre a quella rinascimentale di Greenblatt e Montrose) afferma, perciò, che: «con la parola *storicismo* – una replica di una coniazione del diciannovesimo secolo – confessiamo la nostra partecipazione alle stesse finzioni che vogliamo demistificare»⁷¹ [Marjorie Levinson, 1989], p. 19. LaCapra fa esplicito riferimento al concetto di *working through* (si tratterebbe della elaborazione analitica o terapeutica) freudiano per contestare e superare la funzione, appunto, logocentrica e *presentista* del *acting out* (mimare) del passato dislocato in una *pienamente presente realtà*, fantasmatica⁷². Ankersmit, come abbiamo visto, concentra la sua attenzione

⁷¹

«Vogliamo una cornice che spiegherà il valore oggettivo di una critica differenziata [belated], una che legga nell'opera anticipazioni che *non* erano presenti nella vita contemporanea del testo, solo nella sua esistenza postuma, un'esistenza che si rigira e che *si pianta* nel passato» [Marjorie Levinson, 1989], p. 22. Levinson fa riferimento al concetto di totalizzazione sartriano, al movimento, cioè, bidirezionale che ci fa essere parte dell'oggetto che si studia che a sua volta è condizionato dagli effetti del nostro studio, e della nozione althusseriana di struttura: «Il nostro atto totalizzante così diviene parte del movimento con cui la storia continuamente si riorganizza. Come se noi dipendessimo dal reale sviluppo di quella storia come la condizione sufficiente dei nostri atti critici, questi atti anche accelerano quello sviluppo. Questo vuol dire che noi realmente *siamo* parte dell'oggetto che studiamo, soggetto alle trasformazioni che il nostro studio determina» [ibid.], p. 23. Per quanto riguarda i rapporti tra il concetto di totalizzazione in Lukács e Sartre e quello di struttura in Althusser l'autrice fa riferimento, evidentemente a [Fredric Jameson, 1981], in particolar modo, pp. 52-62 ed alla seguente affermazione: «In effetti possiamo dire qui che, in modo paradossale o dialettico, la concezione della totalità di Lukács si collega alla nozione althusseriana della Storia o del Reale come "causa assente"» [ibid.] p. 58. A proposito dell'esigenza per lo storicismo di superare un piatto concetto di storicità cfr. [Jonathan Rée, 1991], p. 122: «Se volete descrivere e spiegare il passato nel miglior modo possibile, dovete fare un uso costante dei concetti e dei fatti che erano sconosciuti o anche inconcepibili a quel tempo. [...] Il fatto è che, per quanto possa sembrare paradossale, lo storicismo, con il suo orrore per l'anacronismo, è l'opposto della storicità, perché la storicità stessa è anacronistica»

⁷²

«Con riferimento alla psicoanalisi, Freud formulò questo problema in termini di *transference*, e *transference* implica sia la tendenza alla relazione analista-analizzando a ripetere relazioni tipicamente inappropriate genitore-figlio sia la tendenza più generale di un discorso analitico a ripetere i problemi in questione nel suo oggetto di analisi. Lo scopo per Freud era di passare da una forse inevitabile e necessaria tendenza ad "act out" (o compulsivamente rivivere) - una tendenza particolarmente insistente rispetto a

sull'esperienza storica, la possibilità di avere un contatto con un passato di tipo *nostalgico*, dopo aver dato piena giustificazione al suo *narrativismo*. Il new historicism, alla prova dei fatti, siccome deve *ricostruire*, seppure in maniera non *monologica*, il passato e siccome per fare ciò sembra che debba *dimenticare* il post-strutturalismo, pena ricadere in una ansiogena situazione autocontraddittoria, *deve* funzionare come un *vecchio* storicismo. Questa è la condizione paradossale per tutto ciò che vuole apparire come *new*⁷³. E questo proprio perché per uscire da queste secche c'è bisogno di un qualche cosa che non lo appiattisca ad essere una novità tipica della moda che per Benjamin sarebbe *l'eterno ritorno del nuovo* in una società capitalista. La novità del *new historicism*, spiega Thomas, è una ridondanza perché lo storicismo nasce, come ha dimostrato Blumenberg, come conseguenza di un concetto moderno di realtà, concetto che si dà, con la sua temporalizzazione di ciò che può accadere in un mondo aperto, su una rottura con il mondo medioevale dove nessuna *novità* avrebbe mai potuto pretendere dignità ontologica: «gli eventi, perciò, si verificano non solo nella storia, ma *attraverso* la storia, e la temporalità è divenuta una parte componente della realtà» [Brook Thomas, 1989], p. 188. La storia e lo storicismo, cioè, nascono perché il futuro è aperto e la possibilità di raccontare la storia si rinnova continuamente nel tempo, trovando inghippi in vecchie verità e idee giuste in nuove *meraviglie*. Allorquando la crisi del *vecchio* storicismo si manifesta nel fallimento di un'ipotesi etica proiettata sul passato e, nella crisi dell'eurocentrismo e della cultura eurocentrica, appare la forma più devastante per ogni idea di centro, il *relativismo*, lo storicismo mostra la sua doppia faccia, il suo pendolare tra un ordine giustificato (con un futuro già determinato nella versione teleologica) ed una attitudine a considerare ogni centro come variabile dipendente della temporalizzazione. Le stesse storie vanno riscritte e Thomas, a questo punto, vede il post-strutturalismo, ed in particolar modo il decostruzionismo di de Man, proprio come una risposta ad un mondo storicizzato. Il suo nichilismo sembra una reazione al nichilismo conseguenza di una delle due versioni dello *storicismo* [Brook Thomas, 1989], p. 191. Qual è il gioco di questo anti-storicismo che sembra

eventi traumatici – al tentativo di richiamarli alla memoria ed elaborarli criticamente» [Dominick LaCapra, 2000], p. 22. Questo argomento è trattato in maniera estesa anche in [Dominick LaCapra, 2001], [Dominick LaCapra, 1985] e [Dominick LaCapra, 1983b].

⁷³ «L'unico modo per cui il New come ogni altro tipo di storicismo possa essere nuovo è con l'asserire una nuova verità a proposito di qualche cosa in opposizione a, o correzione di, o modificazione di, una verità precedentemente asserita da qualcun altro; ma la novità – sempre un risultato possibile – non sarà *metodologicamente* nuova, non sarà un nuovo (non-allegorico, non-escludente, che non-dimentica, che non-traccia-confine) modo di fare storia, ma semplicemente un altro movimento nella pratica della storia come è sempre stato fatto» [Stanley Fish, 1989], p. 313.

precludere ad altri una *narrative of emergence* che è stata la prerogativa dell'uomo bianco europeo? L'*acuto senso della storia* che, a dispetto di quanto teoricamente dichiarato, contraddistingue il post-strutturalismo, ha una funzione distruttiva, in questo periodo storico, verso un insieme di richieste a cui da quel centro era stato precluso ogni accesso alla *storia*. Insomma, vuole dire Thomas, il *new historicism* è tale non perché *post*, ma perché i suoi debiti sono verso il *moderno*, verso cioè la possibilità di scrivere *nuove* storie. La spazializzazione della novità⁷⁴ diviene l'*eccezionalismo* americano «product of the belief that history can be made new» e, come abbiamo visto precedentemente, va a determinare la natura fondamentalmente progressista dello storicismo statunitense coniugato con la nascita e con lo sviluppo del pragmatismo: laddove la crisi dello storicismo in Europa sfociò nel nichilismo di Nietzsche quella americana si risolse nella *fede* dell'*eccezionalismo*, parallela alla fede del *pragmatista* James. Qui interviene, grazie all'introduzione del pensiero *continentale* nei dipartimenti di letteratura americani, la forza destabilizzante e decentrante del post-strutturalismo che entra in tensione con lo storicismo disabituandolo ad ogni forma di *eccezionalismo*. Questa tensione può, insomma, proficuamente servire a «enfaticizzare l'etereogeneità piuttosto che l'omogeneità» [ibid.], p. 198 e mettere in guardia sulla neutralità politica di alcuni programmi, che, come si è visto del post-strutturalismo, non sono automaticamente intrisi di valori *progressive*, ma che, una volta riadattata l'ideologia *eccezionalista*, possono riabilitare vecchi meccanismi di esclusione e di costruzione di identità *chiuse*. La tensione è tra un *post* ed un *new*, tra una critica della chiusura che lo stesso *new* del moderno ha determinato ed una possibilità di apertura che non sia compromessa dal *già* che è implicito nel *post*. La tensione, cioè, si utilizza politicamente, facendo del *new* di Blumenberg qualche cosa che è rinforzato dal *post* di Foucault [ibid.], p. 201.

In effetti, nonostante sembri l'antitesi di tutti mega-racconti, la categoria di post-moderno tende ad inglobare e a sottomettere fenomeni e realtà che meriterebbero analisi e prese di posizioni specifiche e particolareggiate. Howard, in un saggio pubblicato nel 1991, propone la teoria-pratica femminista come una cartina al tornasole di una pericolosità insita nell'estecizzazione attraverso il criterio del sublime, che

74

«Paradossalmente, comunque, la stessa nozione di tempo lineare progressivo esclude rotture radicali nel futuro, dal momento che la storia si sviluppa in ciò che Benjamin chiama "il tempo omogeneo, vuoto". Ugualmente, l'*eccezionalismo* americano dipende da una convinzione che nel "nuovo" mondo il ciclo ripetitivo del "vecchio" mondo del peccato ereditario sarà sostituito da un mondo migliore che gradualmente si distende nel [corso del] tempo. Così, una volta che la rottura originaria con il passato europeo è accaduta nessuna "rivoluzione" è più necessaria per adempiere la promessa del nuovo» [Brook Thomas, 1989], p. 193.

caratterizzerebbe la destoricizzante critica post-moderna e del post-moderno, e come un correttivo ad una *historical practice* che potrebbe smarrire la sua ragion d'essere politica, il suo essere *politically committed* [Jean E. Howard, 1991]. Un esempio concreto è il *sovradeterminato* posizionamento delle lavoratrici asiatiche che assemblano componenti elettronici e a cui in premio vengono elargiti prodotti-simbolo della cultura consumistica occidentale; un intreccio di gerarchie diverse (razziali, sessuali e di classe) rende il periodo storico che definiamo post-modernità diverso da altri momenti storici per caratteristiche e situazioni produttive, sociali, culturali e politiche che non possono essere colte attraverso l'*estetico* o il momento della rappresentazione avulso dalle componenti storico-concrete (Howard cita Wicke in [Jean E. Howard, 1991], pp. 104-105). Il rischio, comunque, da un punto di vista storiografico, non è molto diverso da quello insito in ogni periodizzazione globalizzante e monolitica dove si *essenzializza* un dato momento storico anche attraverso l'esclusione di elementi residuali ed emergenti: «La postmodernità, perciò, sebbene utile come modo per designare alcuni elementi dominanti ed emergenti nel tardo capitalismo, non può essere usata per *essenzializzare* e totalizzare l'attuale momento storico» [Jean E. Howard, 1991], p. 105. La frammentazione non è solo ciò di cui si prende atto una volta acquisita la fine delle grandi narrazioni, del mito del soggetto trascendentale e della concezione di continuità storica di un progresso osservabile da un punto di controllo esterna ad essa; la frammentazione è anche la caratteristica culturale-ideologica-esistenziale del tardo capitalismo. Superare i limiti ideologici di una cultura come quella post-moderna significa perciò situarsi in questi limiti, prenderne atto ed agire *politicamente* da lì. In questo modo il femminismo delle storiche riuscirà a rompere i confini della microstoria relativizzante e atomizzante conferendo all'analisi e alla critica della subordinazione femminile la possibilità di essere posta in relazione con altre assi di gerarchizzazione in un contesto generale. Il saggio della Howard, per quanto conciliatorio con la pratica del *new historicism*, in fondo ribadisce un concetto già espresso da altri critici, e cioè che in Greenblatt ed altri, il disimpegno politico conferisce non già maggiore obiettività, ma, al contrario un surplus di ambiguità che vanifica in parte i suoi effetti positivi. Un'alleanza tra femminismo, *new historicism* e marxismo comporterebbe, attraverso un effetto incrociato, anche un affievolimento dei rispettivi *vizi* e cioè il particolarismo che si capovolge in *essenzialismo* (il soggetto-donna fuori da ogni surdeterminazione storicamente e socialmente individuabile), la riproposizione di un *occhio nascosto* che da un non-luogo avulso da coinvolgimenti politici osserva ed annota *obiettivamente* i coinvolgimenti degli altri discorsi in altre epoche storiche, il meccanicismo

storicista (in questo caso nell'accezione popperiana) che individua un'unica asse di contraddizione principale e che si trasforma in grande narrazione. Tra puntigliose critiche e riconoscimenti reciproci, insomma, le varie *correnti* tendono a vedere nel *politico* la chiave di risoluzione di problemi anche specificamente epistemologici, nel tentativo di arginare gli effetti *ritraenti* del decostruzionismo derridiano da una parte e dell'estetismo lyotardiano dall'altra. La condizione post-moderna, quindi, ci permette, o meglio, ci impone, di superare le concezioni monolitiche, ideologiche e positiviste ma nello stesso tempo ci pone, in quanto storici e in quanto *prodotti* storici, in un rischio di passività totale rispetto al *reale*. L'obiettivo politico, in questo caso *femminista*, ci spinge fuori da uno stallo cognitivo che potrebbe disinnescare ogni pratica critica. Le *conoscenze situate* (Howard cita Haraway [Jean E. Howard, 1991], pp. 116-117) perciò garantiscono una *pars destruens*: «lavorare apertamente all'interno di un situato progetto di conoscenza significa rifuggire da pretese di osservare ogni cosa come se uno fosse ubicato fuori dalla storia, come se uno fosse un dio onnisciente e disincarnato» [Jean E. Howard, 1991], p. 116, ma anche una *pars costruens* cioè gli effetti politici che da una tale conoscenza possono essere tratti. Ovviamente la componente post-moderna di questa estrema politicizzazione è leggibile proprio nel rifiuto di assegnare uno statuto di maggiore obiettività a qualsiasi delle conoscenze *situate*, elemento che caratterizza, da Marx ad Althusser, con tutti i distinguo riguardo all'*ideologico*⁷⁵, il privilegio di conoscenza più obiettiva attribuita, con un capovolgimento gerarchico, alla consapevolezza di classe degli sfruttati. Non vi è un luogo privilegiato per verità totali e definitive, ma pratiche politiche e senso attribuito al proprio impegno nell'ambito della cultura. Come si vede, proprio la categoria che sembrava proteggere dal relativismo post-moderno, il *politico*, può diventare elemento di una definizione dell'epistemologia post-moderna. Gli aggiustamenti soffrono della stessa precarietà a cui sono sottoposte le grandi narrazioni: il politico tende ad esaurirsi costantemente in obiettivi parziali ed effimeri e, comunque, perennemente auto-contraddittori.

La mossa di Greenblatt di porre il marxismo di Jameson ed il post-modernismo di Lyotard l'uno contro l'altro per mostrare come *storicamente* il capitalismo e la società culturale che lo caratterizza non possono essere ridotti ad una scissione che opera rompendo il rapporto individuo-società o ad una omogeneizzazione dei linguaggi e delle esistenze [Stephen J. Greenblatt, 1989], segue la stessa tattica dimostrativa. In fondo per questo

⁷⁵

Cfr. [Fredric Jameson, 1981], p. 31 «se usiamo qui il termine *ideologia* nel senso di Althusser come struttura rappresentativa che permette al singolo soggetto di concepire o immaginare il suo rapporto vissuto con realtà traspersonali come la struttura sociale o la logica collettiva della Storia».

nuovo storicismo, proprio quando decide che l'etichetta migliore sarebbe *cultural poetics*, resta decisiva una certa adesione, *a parte subjecti*, ad una realtà storica, intesa come processo storico così come si è dispiegato. Questa realtà storica, seppure difficilmente descrivibile secondo uno schema pre-definibile, ancora si presenta come qualche cosa di afferrabile con una sua identificabile identità. Anche dopo aver messo in crisi tutte le connotazioni che hanno reso *la storia* come un prodotto delle nostre ricostruzioni e delle nostre interessate scoperte di coincidenze cronologiche, questa continua a costituire, *a parte objecti*, il problema di tutti coloro che pensano che il pericolo di riconsiderare un tempo lineare e vuoto consista proprio nel sottoscrivere il resoconto storico che abbiamo a disposizione. Coniugate in maniera diversa, quindi, sono le stesse preoccupazioni verso la storia *a parte subjecti* e la storia *a parte objecti* ad attraversare, a dispetto dalle formulazioni più o meno *testualiste*, i *nuovi storicismi*.

Va considerato, però, che dietro le *teorie* che pretendevano di non ridurre il *reale* al gioco linguistico in cui siamo impegnati, e che nelle loro derive teleologiche, *essenzialiste* o *oggettivistiche* hanno prodotto *metanarrazioni*, il progetto filosofico era dato dalla volontà di escludere proprio un appiattimento del *reale*⁷⁶ ed una sua definizione su una logica della

⁷⁶

A questo proposito il saggio più teoreticamente completo e filosoficamente adeguato alla definizione di storicismo sembra essere, all'interno del new historicism nel suo complesso, quello della già citata Marjorie Levinson, che spiega il fenomeno *Romanticismo* e lo stesso *storicismo* in termini di riproposizione, in quanto cambiamento-adequamento, delle *Cartesian-materialist complicities*, la cui forma storica si risolse nella figura di Napoleone, *the absolute bourgeois*. Il primo passo consiste nel dimostrare come il materialismo *classico* in effetti ripropone lo stesso soggetto fuori dalla materialità, proprio come Cartesio: «Il postulato della materia come un essenziale Reale produce l'idea del soggetto come possessore di concetti precipitati da e costituiti di materia-in-movimento ma irreparabilmente alienata dalla verità profonda della materia-in-riposo. Quest'ultima è, naturalmente, una presenza metafisica evocata da una teoria che, con l'indicare la materia in un modo allo stesso tempo assoluto e meccanico, deposita nelle sue diverse forme (esterna ed interna) una essenziale, inconoscibile qualità» [Marjorie Levinson, 1989], p. 26. L'autrice pone la reazione storicista come una forma di *materialismo* che tende a porre l'oggetto storico in una dimensione esterna rispetto allo storico, tale che si produce il cosiddetto *dilemma dello storicismo*: «Ciò che era 'materiale' a proposito dello storicismo era la sua insistenza sulla realtà immanente e significato dei fenomeni storici: questo comunque, e piuttosto confusamente una funzione del loro carattere essenzialmente soggettivo. [in contrapposizione alla storiografia illuminista e all'astrazione della ragione operante, gli storicisti] contrastarono la tirannia di un estrinseco, astratto assolutismo con un'autorità intrinseca: cioè, lo spirito, concepito ad un altissimo livello di astrazione e come la fonte della materialità speciale della storia. Per lo storicismo, la realtà ed il significato della vita storica sono allineati con la sua capacità di essere risolta nella coscienza o *immaterializzata*», [ibid.], p. 28. Da qui la risoluzione del dilemma tramite Marx: «l'estensione di Marx della scoperta di Vico al regno della Natura – la sua storicizzazione dell'argomento materialista e la sua ombra Cartesiana – comportò la fine del dilemma storicista. [...] Se l'uomo', come la Natura, non è essenza, ma l'effetto del suo modo di produzione materiale, quindi egli può nella misura in cui la società glielo permette, cambiare se stesso, cambiando il modo in cui egli produce la sua vita» [ibid.], pp. 33-34. La ricostruzione che effettua Levinson risente delle influenze di Jameson ed Althusser come esplicitato dalla stessa autrice in nota: «Distinguo due Reali: un reale binario ed uno assoluto. Con il primo, intendo un ordine di significato ed eventi che funzioni come fuori ed altro: nella frase di Coleridge, la sua 'negazione positiva'. Con la seconda intendo la nozione di Althusser del Reale: ciò che

presenza. Indubbiamente il merito di una critica che va da Nietzsche fino a quello che viene definito *post-strutturalismo* è stato quello di aver criticamente dimostrato quanto poi ciò abbia contribuito ad ipostatizzare un'altra *presenza*, quanto, cioè abbia favorito la stessa logica dell'esclusione creando sistemi autosufficienti. Resta, però, quel confronto, diretto o mediato che sia, con il *reale*, quel tentativo di aggredirlo non nel suo darsi linguistico ma nella sua effettualità che ha riempito di *significato* il termine *storia* imponendogli di entrare a far parte di quella stessa definizione di *reale*. Nelle sue varie accezioni, il termine *storia* ha avuto lo stesso effetto dirompente rispetto ad altre *ipostatizzazioni*, trascinando il *reale* in una dinamicità i cui elementi costitutivi erano a loro volta soggetti ad analisi, giustificazioni e dimostrazioni che, come tutti i prodotti di costruzioni argomentative, subivano le pressioni di ideologie, dei pre-concetti e della loro stessa *storicità*. Tralasciando la nozione di storicismo, quello che va sottolineato, in

solo una tarda e concettualmente deviata conoscenza può strappare dai prodotti di un momento organizzato da, e dalla specifica ignoranza di, quel Reale. Il primo, reale binario, è un tipo di distrazione da quel costituente, inimmaginabile ordine» [ibid.], p. 60, n. 28. *L'investimento libidinale* di cui parla Jameson quindi diventa il lavoro in cui siamo impegnati nella lettura delle opere del passato: «Noi chiediamo alla nostra critica una sensibilità alla riduzione, così che il presente può usarlo per i propri esercizi nell'immaginario. Facciamo tutto questo perché le letterature del passato, se lasciate a se stesse, ci affrontano come strutture dispotiche: ciò che Sartre chiamava totalità come opposte a totalizzazioni. La frase più risonante è 'pratico-inert'. Non è questione, come pensava lo storicismo, di richiamare il passato e farlo parlare. Il passato è con noi tutto il tempo e non smette mai di parlare. Senza una aggressiva ri-costruzione del passato, esso ri-costruisce noi. [a proposito della parola *creativa*, *ciò che è significata in ogni linguaggio* di cui parla Benjamin nel suo saggio sulla traduzione] [col] togliere il taglio mistico da questo e [con il] coordinarlo con le osservazioni precedenti, possiamo identificare questa parola con il Reale che resiste assolutamente ad ogni simbolizzazione e che è perciò esperita come necessità. Con la nostra critica, configuriamo il nostro stesso, inimmaginabile Reale con il Reale del 1802, e sebbene noi non possiamo *ricordare* quel Reale – non possiamo, perciò, insegnarlo – possiamo, con la nostra cattiva ripetizione, rappresentarlo» [ibid.], p. 54. I riferimenti teorici sono quindi Althusser e Jameson ed in particolar modo [Fredric Jameson, 1981]. Per quanto riguarda l'interpretazione di Jameson dello storicismo cfr. [Fredric Jameson, 1979] e rispetto all'analisi marxiana: «affermare la priorità dell'analisi marxista come un fondamentale ed intrascendibile orizzonte semantico – cioè, l'orizzonte del *sociale* – così, implica che tutti gli altri sistemi interpretativi nascondono un *seam* che strategicamente li isola da quella totalità sociale di cui sono parte, e costituisce il loro oggetto di studio come un fenomeno apparentemente chiuso. [...] in tutte le critiche poststrutturaliste dell'interpretazione, in cui la riscrittura allegorica presuppone sempre qualche forma definitivamente privilegiata di *rappresentazione* – nel presente caso, presumibilmente, la rappresentazione di qualche cosa chiamata "Storia" stessa – possiamo semplicemente asserire che è precisamente a questo proposito che un'ermeneutica Marxista può essere radicalmente distinta dagli altri tipi elencati prima, poiché il suo "master code" o significato trascendentale è propriamente non dato come una rappresentazione ma piuttosto come una *causa assente*, come ciò che non può mai conoscere piena rappresentazione. Devo limitarmi ad una formula che ho proposto altrove, cioè, che la Storia non è essa stessa un master testo o una master narrazione, ma che ci è inaccessibile tranne che nella sua forma testuale o narrativa, o, in altre parole, che noi possiamo avvicinarci ad essa solo per mezzo di qualche precedente testualizzazione o (ri)costruzione narrativa» [ibid.], p. 42. Il saggio da cui è stato tratto il brano è stato rielaborato ed arricchito in [Fredric Jameson, 1981] dove si chiarisce: «La storia – la "causa assente" di Althusser, il "Reale" di Lacan – non è un testo, essendo fundamentalmente non narrativa e non rappresentazionale; si può aggiungere, però, la precisazione che la storia ci è accessibile solo in forma testuale o, in altri termini, che ci si può accostare a essa solo attraverso una precedente (ri)testualizzazione» [ibid.], p. 89. Cfr. anche per un aggiornamento del dibattito marxista sulla questione *Shakespeare* la raccolta di saggi del 2001 [Jean E. Howard and Scott Cutler Shershow, 2001].

opposizione alla proliferazione degli strati su cui viene posto il *reale* di cui si parla nei diversi *ambienti* culturali (idealista, marxista, *storicista*, post-strutturalista, etc.) è che il rivolgersi alla *storia* richiede un impegno teorico verso quello stesso *reale*, definibile proprio attraverso la dimensione storica⁷⁷. Nel concetto di storia, cioè, è implicito sempre qualche cosa di più rispetto ad una *presenza* e che non è riducibile ontologicamente al racconto della *storia*. L'ambiguità semantica del termine, insomma, è difficilmente risolvibile da una attenta lettura dei dizionari o da una stipulazione preventiva proprio perché per essere *reale*, la storia non ha bisogno di *significato* e se non c'è *storia* non esiste neanche il vocabolario in grado di dare un significato a qualche cosa che non si dà. Il chiasmo *neo-storicista* va inserito in questa problematica di cui, spesso, si coglie solo una delle due direzioni che la critica al concetto di *storia* può assumere. Senza quel *touch of the real*, la storiografia non avrebbe senso, neanche come *costruzione* ideologica.

⁷⁷ Per Ankersmit, comunque, come abbiamo visto, troveremmo le asserzioni vere schiacciate tra due *logical dummies*, *realtà enarrative substances* proprie della *rappresentazione*, possibilità unica per evitare al termine *reale* ogni ridondanza metafisica.

Riferimenti

1. Frank R. Ankersmit, *Aesthetic politics: political philosophy beyond fact and value*, Stanford, Stanford University press, ©1996.
2. Frank R. Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1983.
3. Frank R. Ankersmit, [*Historiography and Postmodernism: reconsiderations*]: reply to Professor Zagorin, **History and Theory**, vol. 29 n. 3 (1990), pp. 275-296.
4. Frank R. Ankersmit, *The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History*, **History and Theory. Beiheft**, vol. 25 (1986), pp. 1-36, ripubblicato in Frank R. Ankersmit, *History and tropology: the rise and fall of metaphor*, Berkeley, University of California press, 1994, pp. 44-74.
5. Frank R. Ankersmit, *History and tropology: the rise and fall of metaphor*, Berkeley, 1994a.
6. Frank R. Ankersmit, *The Origins of Postmodernist Historiography*, in Jerzy Topolski (ed.), *Historiography between Modernism and Postmodernism: Contributions to the Methodology of the Historical Research*, Amsterdam, Rodopi, 1994b, pp. 87-117.
7. Frank R. Ankersmit, *A phenomenology of historical experience*, in Frank R. Ankersmit, *History and tropology: the rise and fall of metaphor*, Berkeley, 1994c, pp. 182-238.
8. Frank R. Ankersmit, *Historicism: an attempt at synthesis*, in *Forum: the meaning of Historicism and its relevance for contemporary theory*, **History and theory**, vol. 34 n. 3 (1995a), pp. 143-161.
9. Frank R. Ankersmit, *Reply to Professor Iggers*, in *Forum: The meaning of Historicism and its relevance for contemporary theory*, **History and theory**, vol. 34 n. 3 (1995b), pp. 168-173.
10. Frank R. Ankersmit, *Danto on representation, identity, and indiscernibles*, **History and theory**, vol. 37 n. theme issue (1996), pp. 44-70.
11. Frank R. Ankersmit, *The linguistic turn, literary theory and historical theory*, **Historia**, vol. 45 (2000a), pp. 271-310, trad. it. *Svolta linguistica, teoria della letteratura, teoria storica*, **Iride**, vol. 14 (2001), n. 33, pp. 253-281.
12. Frank R. Ankersmit, *Representations and the representation of experience*, **Metaphilosophy**, vol. 31 n. 1-2 (2000b), pp. 148-169.
13. Frank R. Ankersmit, *Historical representation*, Stanford, Stanford University press, 2001.
14. Frank R. Ankersmit, *An appeal from the new to the old historicists*, **History and theory**, vol. 42 (2003), pp. 253-270.
15. John Langshaw Austin, *Philosophical papers*, Oxford, Oxford University press, 1961, trad. it. *Saggi filosofici*, Milano, Guerini, 1990.
16. Tony Bennett, *Texts in history: the determinations of readings and their texts*, in Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young (eds.), *Poststructuralism and the question of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 63-81.
17. Mark Bevir, *The logic of history of ideas*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 1999.
18. Mark Bevir, *Meaning, truth, and phenomenology*, **Metaphilosophy**, vol. 31 n. 4 (2000), pp. 412-426.
19. Jonathan Culler, *On deconstruction: theory and criticism after structuralism*, Ithaca, Cornell University press, 1982, trad. it. *Sulla decostruzione*, Milano, Bompiani, 1988.
20. Jonathan Culler, *Deconstruction: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, New York, Routledge, 2002.
21. Reed Way Dasenbrock (ed.), *Redrawing the lines: analytic philosophy*,

deconstruction, and literary theory, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

22. Paul De Man, *Blindness and insight*, New York, Oxford University press, 1971, trad. it. *Cecità e visione: linguaggio letterario e critica letteraria*, Napoli, Liguori, 1975.

23. Jacques Derrida, *Some statements and truisms about neologisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seismisms*, in David Carroll (ed.), *The states of 'theory': history, art and critical theory*, Stanford [CA], Stanford University press, 1990, pp. 63-94, trad. it. *Resoconti e constatazioni concernenti neologismi, neoismi, postismi, parossismi e altre piccole sismicità*, in Andrea Carosso (ed.), *Decostruzione e/è America: un reader critico*, Torino, Tirrenia, 1994, pp. 305-326.

24. John Dover Wilson, *The essential Shakespeare: a biographical adventure*, Cambridge (UK), Cambridge University press, 1933.

25. Stanley Fish, *Commentary: the young and the restless*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 303-316.

26. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, ©1966, trad. it. *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, ©1967, 1978.

27. Amos Funkenstein, *Theology and scientific imagination from the middle ages to the seventeenth century*, Princeton, Princeton University Press, 1986, trad. it. *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, Torino, Einaudi, 1996.

28. Clifford Geertz, *Thick description: toward an interpretive theory of culture*, in Clifford Geertz, *The interpretations of cultures*, New York, Basic books, 1973, pp. 3-30, trad. it. *Verso una teoria intrerpretativa della cultura*, in Clifford Geertz, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, ©1987, 1998, pp. 9-42.

29. Leon J. Goldstein, *Literary history as history*, **New Literary History**, vol. 8

(1976-1977), pp. 319-333.

30. Stephen J. Greenblatt, *Introduction: the forms of power*, in *The forms of power and the power of the forms in Renaissance*, **Genre**, vol. 15 (1982), pp. 3-6.

31. Stephen J. Greenblatt, *Towards a poetics of culture*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 1-14, trad. it. *Per una poetica della cultura*, in *Neostoricismo: Neostoricismi*, **Studi di estetica**, vol. 24 (1996), pp. 21-39.

32. Stephen J. Greenblatt, *Learning to curse: essays in early modern culture*, New York; London, 1990a.

33. Stephen J. Greenblatt, *Resonance and wonder*, **Bulletin of American Academy of arts and sciences**, vol. 43 (1990b), pp. 11-34, ripubblicato in Stephen J. Greenblatt, *Learning to curse: essays in early modern culture*, New York; London; Routledge, 1990, pp. 161-183, trad. it. *Risonanza e meraviglia*, in I. Karp and S. D. Lavine (eds.), *Culture in mostra*, Bologna, Clueb, pp. 27-45.

34. Stephen J. Greenblatt, *Marvellous possessions: the wonder of the New World*, Oxford, Clarendon Press, 1991, trad. it. *Meraviglia e possesso: lo stupore di fronte al Nuovo Mondo*, Bologna, il Mulino, 1994.

35. Stephen J. Greenblatt, *The touch of the real*, **Representations**, vol. 59 (1997), pp. 14-29, ripubblicato in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000, pp. 20-48.

36. Stephen J. Greenblatt, *Racial memory and Literary History*, in *Globalizing Literary Studies*, **PMLA**, vol. 116 (2001), pp. 48-63.

37. Ian Hacking, *Two kinds of "New Historicism" for philosophers*, **New Literary History**, vol. 21 (1990), pp. 343-364, ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, pp. 51-72.

38. Stuart Hall, *The Emergence of Cultural Studies and the crisis of the Humanities*, in *The Humanities as social*

technology, **October**, vol. 53 (1990), pp. 11-23.

39. Paul Hamilton, *Historicism*, London; New York, Routledge, 1996.

40. Jean E. Howard, *Towards a postmodern, politically committed, historical practice*, in Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iverson (ed.), *The uses of history: Marxism, Postmodernism and the Renaissance*, Manchester; New York, Manchester University press, 1991, pp. 101-122.

41. Jean E. Howard and Scott Cutler Shershow (ed.), *Marxist Shakespeares*, London; New York, Routledge, 2001.

42. Robert D. Hume, *Texts within contexts: notes toward a historical method*, **The Philosophical Quarterly**, vol. 71 (1992), pp. 69-100.

43. Lynn Hunt, *Introduction: history, culture and text*, in Lynn Hunt (ed.), *The new cultural history*, Berkeley, University of California press, 1989a, pp. 1-22.

44. Lynn Hunt (ed.), *The new cultural history*, Berkeley, University of California press, 1989b.

45. George G. Iggers, *Geschichtswissenschaft in 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Vergleich*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, trad. ing. *Historiography in twentieth century: from scientific objectivity to the postmodern challenge*, Middletown, Wesleyan University press, 1997.

46. George G. Iggers, *Comments on F. R. Ankersmit's paper, "Historicism: an attempt at synthesis"*, **History and theory**, vol. 34 n. 3 (1995a), pp. 162-167.

47. George G. Iggers, *Historicism. The history and meaning of the term*, **Journal of the History of Ideas**, vol. 56 (1995b), pp. 129-152, trad. it. *Storicismo. Storia e significato del termine. Una ricognizione critica nella letteratura recente*, **Archivio di storia della cultura**, vol. 9 (1996), pp. 275-299.

48. Fredric Jameson, *Marxism and Historicism*, **New Literary History**, vol. 11 n. 1 (1979), pp. 41-73.

49. Fredric Jameson, *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act*, Ithaca, N. Y., Cornell University press, 1981, trad. it. *L'inconscio politico: Il testo narrativo come atto socialmente simbolico*, Milano, Garzanti, ©1990.

50. Fredric Jameson, *Postmodernism, or the cultural logic of the late capitalism*, **New Left review**, vol. 146 (1984), pp. 53-92, trad. it. *Il postmoderno o la logica del tardo capitalismo*, Milano, Garzanti, 1989.

51. Fredric Jameson, *On "Cultural Studies"*, **Social Text**, n. 34 (1993), pp. 17-52.

52. Allan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, London, Weidenfeld and Nicolson, ©1973, trad. it. *La grande Vienna*, Milano, Garzanti, ©1975, 1997.

53. Martin Jay, *Should intellectual history take a linguistic turn? Reflections on the Habermas-Gadamer debate*, in Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan (eds.), *Modern european intellectual history: reappraisal and new perspectives*, Ithaca, 1982, pp. 86-110.

54. Myra Jehlen, *Patrolling the borders: feminist historiography and the New Historicism*, **Radical History Review**, vol. 43 (1989), pp. 31-37.

55. Donald R. Kelley, *Eclecticism and the history of ideas*, **Journal of the History of Ideas**, vol. 62 (2001), pp. 577-592.

56. Donald R. Kelley, *The descent of ideas: the history of intellectual history*, Burlington, Ashgate, 2002.

57. Lloyd S. Kramer, *Literature, criticism and historical imagination: the literary challenge of Hayden White and Dominick LaCapra*, in Lynn Hunt (ed.), *The new cultural history*, Berkeley, University of California press, 1989, pp. 97-128.

58. Dominick LaCapra, *Rethinking intellectual history and reading texts*, in

Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan, eds., *Modern european intellectual history: reappraisal and new perspectives*, Ithaca, Cornell University press, 1982, pp. 47-85, ripubblicato in Dominick LaCapra, *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*, Ithaca, Cornell University press, 1983, pp. 23-71.

59. Dominick LaCapra, *Reading exemplars: Wittgenstein's Vienna and Wittgenstein's Tractatus*, in Dominick LaCapra, *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*, Ithaca, 1983a, pp. 84-117.

60. Dominick LaCapra, *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*, Ithaca, 1983b.

61. Dominick LaCapra, *History and criticism*, Ithaca, 1985.

62. Dominick LaCapra, *History, reading and critical theory*, in Dominick LaCapra, *History and reading: Tocqueville, Foucault, French studies*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, pp. 21-72.

63. Dominick LaCapra, *Writing history, writing trauma*, Baltimore [etc.], The Johns Hopkins University, 2001.

64. Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan (eds.), *Modern european intellectual history: reappraisal and new perspectives*, Ithaca, Cornell University press, 1982.

65. Sonia Laden, *Greenblattian self-fashioning and the construction of 'Literary history'*, in Jürgen Pieters (ed.), *Critical Self-Fashioning: Stephen Greenblatt and the New Historicism*, Frankfurt am Main [etc.], Peter Lang, 1999, pp. 59-86.

66. Marjorie Levinson, *The new historicism: back to the future*, in Marjorie Levinson, Marilyn Butler, Jerome McGann, and Paul Hamilton (eds.), *Rethinking historicism: critical readings in Romantic history*, Oxford, Blackwell, 1989, pp. 18-63.

67. Alan Liu, *The Power of Formalism, the New Historicism*, **ELH: English Literary History**, vol. 56 (1989), pp. 721-771, trad. it. *Il potere del formalismo: il nuovo storicismo*,

in *Il nuovo storicismo*, **L'Asino d'oro**, vol. 4 (1993), pp. 78-122.

68. Pierre Macherey, *Pour une theorie de la production litteraire*, Paris, 1966, trad. it. *Per una teoria della produzione letteraria*, Bari, Laterza, 1969.

69. James E. McGuire, *Minds, ideas and texts: between images of knowledge and the construction of significance*, in Massimo Luigi Bianchi (ed.), *Storia delle idee: problemi e prospettive: Seminario internazionale, Roma, 29-31 ottobre 1987*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, ©1989, pp. 117-134.

70. Allan Megill, *Prophets of extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley [etc.], University of California press, ©1985.

71. Louis A. Montrose, *The Purpose of Playing: Shakespeare and the Cultural Politics of the Elizabethan Theatre*, Chicago; London, University of Chicago press, 1996.

72. Cristopher Norris, *Literary theory, science and philosophy of science*, in Christa Knellwolf and Cristopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 401-417.

73. Richard van Oort, *The Critic as Ethnographer*, **New Literary History**, vol. 35 (2005), pp. 621-661.

74. Gloria Origgi, *Introduzione a Quine*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

75. Jürgen Pieters, *Moments of Negotiation: The New Historicism of Stephen Greenblatt*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2001.

76. Jürgen Pieters, *New historicism: Postmodern historiography between narrativism and heterology*, **History and theory**, vol. 39 (2000), pp. 21-38.

77. Carolyn Porter, *Are we being historical yet?*, **South Atlantic Quarterly**, vol. 87 n. 4 (1988), pp. 743-786.

78. Carolyn Porter, *History and*
270

literature: "after the New Historicism", **New Literary History**, vol. 21 (1990), pp. 253-272.

79. Paolo Prezzavento, *Postfazione*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 327-346.

80. Willard Van Orman Quine, *World and object*, Cambridge [MA], 1960, trad. it. *Parola e oggetto*, Milano, il Saggiatore, 1970.

81. Jonathan Rée, *The vanity of historicism*, **New Literary History**, vol. 22 (1991), pp. 961-983, trad. it. *Vanità dello storicismo (elogio dell'anacronismo)*, in *Neostoricismo: Neostoricismi, Studi di estetica*, vol. 24 (1996), pp. 93-122.

82. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Brighton, University of Minnesota, 1982, trad. it. *Conseguenze del pragmatismo*, Milano, 1986.

83. M. B. Ross, *Contingent predilections: the newest Historicisms and the question of method*, **Centennial Review**, vol. 34 n. 4 (1990), pp. 485-538.

84. Michael S. Roth, *Introduction*, **New Literary History**, vol. 21 (1990), pp. 239-251.

85. Jörn Rüsen, *Jacob Burckhardt: political standpoint and historical insight on the border of post-modernism*, **History and Theory**, vol. 24 n. 3 (1985), pp. 235-246.

86. Edward Said, *Orientalism*, Harmondsworth, Penguin, 1978a, trad. it. *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

87. Edward Said, *The problem of textuality: two exemplary positions*, **Critical Inquiry**, vol. 4 (1978b), pp. 673-714.

88. Quentin Skinner, *Conventions and the understanding of speech acts*, **The Philosophical Quarterly**, vol. 20 (1970), pp. 118-138.

89. Quentin Skinner, *On performing and explaining linguistic actions*, **The Philosophical Quarterly**, vol. 21 (1971), pp. 1-21.

90. Quentin Skinner, "Social meaning" and the explanation of social action, in Peter Laslett, W. G. Runciman, and Quentin Skinner, eds., *Philosophy, politics and society*, Oxford, Basil Blackwell, 1972, pp. 136-157, ripubblicato in James Tully, *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Blackwell, 1988, pp. 79-96, trad. it. «Significato sociale» e azione sociale, in Quentin Skinner, *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 2001, (testo rivisto), pp. 59-81.

91. Quentin Skinner, *Language and social change*, in L. Michaels and C. Ricks, eds., *The state of the language*, Berkeley, University of California press, 1980, pp. 562-578, ripubblicato in James Tully, *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Blackwell, 1988, pp. 119-132, trad. it. *Linguaggio e mutamento sociale*, in Quentin Skinner, *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 2001, (testo rivisto), pp. 155-175.

92. Quentin Skinner, *Meaning and understanding in the History of Ideas*, **History and theory**, vol. 8 (1969), pp. 3-53, ripubblicato in James Tully (ed.), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Blackwell, 1988, pp. 29-67, trad. it. *Significato e comprensione nella storia delle idee*, in Quentin Skinner, *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 2001 (testo rivisto), pp. 11-57.

93. Quentin Skinner, *On meaning and speech-acts*, in James Tully (ed.), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Blackwell, 1988, pp. 259-273, trad. it. *Significato, atti linguistici e interpretazione*, in Quentin Skinner (testo rivisto), *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 123-153.

94. Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, Basil Blackwell publisher, ©1984.

95. Paul Stevens, *Pretending to be real: Stephen Greenblatt and the legacy of popular existentialism*, **New Literary History**, vol. 33 n. 3 (2002), pp. 491-519.

96. Brook Thomas, *The new historicism and other old-fashioned topics*, in

H. Aram Veese (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 182-203.

97. Brook Thomas, *The new historicism: and other old-fashioned topics*, Princeton, Princeton University press, 1991.

98. John E. Toews, *Intellectual history after the linguistic turn: the autonomy of meaning and the irreducibility of experience*, **American Historical Review**, vol. 92 (1987), pp. 879-907.

99. John E. Toews, *A new philosophy of history? Reflections on postmodern historicizing*, **History and theory**, vol. 36 (1997), pp. 235-248.

100. Jerzy Topolski, *Historical Narrative: towards a coherent structure*, in *The representation of historical events*, **History and Theory**, vol. 26 n. Beiheft 26 (1987), pp. 75-86.

101. James Tully (ed.), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Blackwell, 1988.

102. Graeme Turner, *British cultural studies: an introduction*, London; New York, Routledge, 1996.

103. Hayden V. White, *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University press, 1973, trad. it. *Retorica e storia*, Napoli, Guida, 1978.

104. Hayden V. White, *Historical writing as a literary text*, in Canary H. and Henry Kozicki (eds), *The writing of history: literary form and historical understanding*, Madison, 1978a.

105. Hayden V. White, *Tropics of discourse: essays in cultural criticism*, Baltimore [etc.], Johns Hopkins University press, 1978b.

106. Robert J. C. Young, *White mythologies*, London, Routledge, 1990.

107. Robert J. C. Young, *Postcolonialism : an historical introduction*, Oxford; Malden, Blackwell, 2001.

108. John H. Zammito, *Are we being*

theoretical yet? The New Historicism, the new philosophy of history, and "practicing historians", **Journal of Modern History**, vol. 65 (1993), pp. 783-814.

109. John H. Zammito, *Historicism, metahistory, and historical practice: "the historicization of the historical subject"*, **History and limits of interpretation. Symposium**, Farnsworth Pavilion, 15-17 March 1996. URL: http://cohesion.rice.edu/humanities/csc/conferences.cfm?doc_id=378.

110. John H. Zammito, *Ankersmit's postmodernist historiography: the hyperbole of "opacity"*, **History and theory**, vol. 37 n. 3 (1998), pp. 330-346.

111. John H. Zammito, *A Nice Derangement of Epistemes: Post-positivism in the Study of Science from Quine to Latour*, Chicago, University of Chicago press, 2004.

112. John H. Zammito, *Ankersmit and historical representation*, **History and Theory**, vol. 44 (2005), pp. 155-18.

La storicizzazione della normalità

Il chiasmo coniato da Montrose (*la storicità dei testi e la testualità della storia* [Louis A. Montrose, 1989], p. 114) che dovrebbe rappresentare la formulazione programmatica del *new historicism*, se letto fuori dalle considerazioni che sono seguite alle critiche al concetto di *storia* fatte da una linea di pensiero che va da Barthes fino a De Certeau e al significato derridiano di testo che si è imposto per un lungo periodo, deve la sua comprensibilità, paradossalmente, all'ambiguità insita nel termine *storia*. Questo spiega anche la disinvoltura con cui il termine *historicism* è stato spesso usato per significare cose abbastanza diverse tra loro o, comunque, per intendere una deviazione da un canone critico che perdeva ogni capacità di confronto con la realtà storicamente data, affidandosi spesso a categorie universali che, in altre tradizioni di pensiero non necessariamente *innovatrici*, venivano considerate come dei prodotti storici. L'ambiguità del termine viene sciolta in una pratica critica che può condurre verso una considerazione tutta *letteraria* della scrittura della *storia*, e quindi della conoscenza della *storia*, come accade in White, oppure nella pregnanza politica e nella dinamica escludente e di dominio che il concetto stesso di *storia* implica nella cultura occidentale, come una certa critica post-coloniale e gli studi *subaltern* sottolineano. Resta però l'ambiguità semantica del termine che nel linguaggio comune continua ad agire e che, nello stesso tempo, ci consente di parlare della realtà *in un certo modo*. Se poi lo stimolo maggiore a parlare della realtà in quel modo proviene dall'opera di un autore come Foucault, allora il termine *historicism* assume un significato ed un'ambiguità (e non solo negli studi letterari) particolari che nessun ricorso ad un dizionario può aiutare a determinare e sciogliere. La *storia* è testuale perché non vi è una possibilità data a priori per separare nettamente l'evento dalla sua rappresentazione, l'azione dal linguaggio che la rende significativa, l'istituzione dalla pratica discorsiva che la rende operante (e in questo caso la relazione chiasmatica diviene di identità e non di differenza [Brook Thomas, 1991], p. 10); e la *storia* è testuale perché ci arriva attraverso quel procedimento di selezione e di produzione testuale che caratterizza i *processi sociali* e che determina la ricostruzione storica, come ciò che la messa in *testo* ci permette di sapere del passato grazie anche alle tracce testuali pervenuteci e alla stessa

pratica storiografica che il passato stesso ci mette a disposizione¹ (qui, invece, l'ambiguità ritorna ad essere proficuamente operante). Poiché la realtà si produce nella forma testuale (come produzione simbolica, etc.) noi accediamo alla (e agiamo nella) realtà storica solo attraverso la sua forma rappresentativa e *rappresentata*, solo attraverso quelle tracce testuali che sono la possibilità di riconoscibilità e che ci permettono di definire quei momenti cronologicamente determinati come storia *passata*. La storia (in ambedue i sensi) si può dire che si *autoproduca* attraverso la sua possibilità testuale. Il testo, in questo senso, non svolge la stessa funzione della *Nottola di Minerva*, in quanto non vi è nessun superamento di un limite cronologico del pensiero, ma si presenta come condizione necessaria e sufficiente di cui possiamo solo essere consapevoli. Il testo *culturale* di Geertz ed il testo *storico* di White convergono, così, nella *testualità* della storia.

Il cosiddetto testualismo che sembra contrapporsi in maniera radicale al *vecchio* storicismo (mai precisamente definito se non in maniera di polemica contrapposizione) può avere una valenza più o meno estrema se applicata agli studi letterari. Non a caso il critico letterario *militante* Said² nel 1978 ritiene necessario chiarire le differenze tra Derrida

¹ Vi è anche un terzo senso che può essere dato alla frase: «Questo, a mio parere è un modo per comprendere quella famosa frase “la testualità della storia”. Con questa frase noi comunemente facciamo riferimento all’idea che il passato è trasmesso dai testi, che non può mai essere recuperato o appreso come una totalità vissuta. Qui io voglio usare la frase in un senso alquanto diverso, concentrando l’attenzione non sul processo di trasmissione testuale ma sulle dinamiche dello sviluppo storico, sulla sua sedimentata, non-uniforme, e perciò non totalizzabile trama. La storia stessa ha una trama, io sostengo, perchè ad ogni dato momento, c’è una congiunzione precaria dello “è stato” e del “non ancora”, del “già” e del “probabilmente,” una congiunzione messa in gioco dallo stesso passare del tempo, dalle ineguali velocità e mutevoli densità di cambiamento sociale. Storicizzare un testo, quindi, è anche recuperare quelle ineguali velocità e mutevoli densità, decostruire la sua unità spaziale in una virtuale (e inesplorata) sequenza, una congiunzione transitoria di tracce temporali, senza nessun particolare centro di gravità e nessuna particolare teleologia. Ogni lettura che tenta di chiudere il testo in una singola postura - di attribuirgli un centro ed una teleologia - lo può fare solo attraverso un atto di repressione storica, solo con il convertire una relazione temporale di sedimentazione multipla in una relazione spaziale o di opposizione o di contenimento» [Wai Chee Dimock, 1991], p. 615.

² La matrice *militante*, nel senso culturale-gramsciano, è esplicitata proprio dalla conclusione del saggio, dove Said, dopo aver spiegato i motivi della sua opzione per la concezione e la critica foucaultiana, pur rimanendo guardingo nei confronti di alcuni dirottamenti del pensiero del filosofo francese da concetti di base come *lotta di classe*, e da altre categorie proprie della critica marxiana, conclude che così «saremo capaci, penso, di leggere e scrivere con un senso del maggiore coinvolgimento nella *factivity* storica e politica che i testi letterari, così come tutti gli altri, hanno avuto» [Edward Said, 1978], p. 714. Questa lettura delle differenze tra le due forme di *testualismo* (quella foucaultiana e quella derridiana) viene naturalmente criticata da parte della *teoria*, rappresentata da J. Hillis Miller che, nel suo discorso d’apertura al convegno della MLA del 1986, sostenendo che in effetti le critiche da *destra* e quelle da *sinistra* (tra le quali oltre a quelle di Said e Lentricchia inserisce anche gli *editors* di *Representations*) convergono, precisa «Ho menzionato Lentricchia e Said perché, sebbene le loro opere si possano annoverare tra i più seri e responsabili tentativi di fare i conti con la decostruzione, anche loro sembrano lasciarsi spesso sedurre da alcuni fraintendimenti di cui ho parlato. Né Derrida né de Man hanno mai considerato il loro lavoro distinto dalla politica e dalla storia. Entrambi hanno sempre insistito, in modi diversi, sul fatto che non si può non essere impegnati nella storia e nell’azione politica» [J. Hillis Miller, 1987], p. 259.

e Foucault a proposito del problema della testualità [Edward Said, 1978]. Già in precedenza in un saggio del 1976 su Vico aveva riflettuto sulle implicazioni corporee insite nella riflessione e nello stesso *testo* vichiano: «*La Scienza nuova* è ovunque un pro-memoria che gli studiosi nascondono, trascurano o maltrattano le grezze fisiche evidenze dell'attività umana, comprese le proprie» [Edward Said, 1976], p. 820, da cui, però, data la dinamica che incorpora il testo nella sua cultura dopo che essa si sia prodotta dall'allontanamento dall'immediatezza corporea attraverso una rete di segni e significati, abbiamo che «per Vico il mondo degli uomini è come un testo, e vice versa. Entrambi vengono dal corpo in un atto di ispirata divinazione con cui oggetti inerti, tracce casuali, diventano sistemi di segni; come l'immediatezza sensuale è persa poteri intellettuali ed estetici vengono acquisiti: Giove, come il grande testo, diventa *optimum e maximus*» [ibid.], p. 826. Inoltre noi *leggiamo* la realtà come se fosse un testo, e questo accomuna l'etnografo e l'intervistato dell'antropologia interpretativa di Geertz, e possiamo dar conto dell'attività di coloro che abitano questa realtà solo se siamo coscienti delle loro *letture* e della loro partecipazione ad una produzione di *testi*: il mondo accumula (e si costruisce su) interpretazioni ed interpretazioni di interpretazioni. Ricoeur cita Geertz, a proposito della *mimesis*, per dar conto della possibilità della *poiesis* in quanto riproduzione e ripresentazione di qualche cosa di già simbolicamente mediato, in quanto l'azione umana può essere raccontata e poeticizzata perché è essa stessa sempre articolata attraverso segni, regole e norme; la rappresentazione poetica si va ad innestare su quelle che sono già mediazioni simboliche, in poche parole, proprio perché l'azione umana è *leggibile*. L'esperienza dei *social agents* è sempre inserita in un sistema *arbitrario* di segni, costantemente spostato rispetto al piano indicibile ed invisibile di una realtà che diviene semplicemente la risultante di atti di dominio nel discorso, come il decostruzionismo stesso suggerisce, e quindi questa esperienza va *letta* e decifrata con tutta l'attenzione che un testo impone e le necessarie contraddizioni che ci consegna, in quanto partecipe di un tentativo di attribuzione di senso al *mondo*. Lo storico che pensa di approdare ai *fatti* trova davanti a sé sempre dei *significati* ed i significati non stanno ad indicare la realtà, quanto, piuttosto, la *costruiscono* in un rimando continuo ad altri significati che non si esauriscono mai in un *oggetto*.

Il freno ad una crescita esponenziale ed incontrollata di *significati*, ad una dissipazione e quindi ad un'esclusione di tutto ciò che è *oltre il testo*, deriva proprio da quella considerazione della *storicità dei testi*, da quel vederli come *storicamente* determinati, iscritti nei limiti e nelle possibilità di una realtà che, seppur messa in testo, è

così e non altrimenti e che si produce come effetto di forze che non possono essere ridotte alla loro *testualizzazione*. Questa ambiguità resta fundamentalmente operante in ogni forma di lettura in senso lato *storicista*, sia essa *nuova* o *vecchia*, sia che pretenda una *spiegazione* o che si accontenti di una *comprensione* del passato. Il new historicism, forse, ha il merito di aver riattualizzato, rendendole *ipso facto* questioni da indagare e da spiegare nel loro manifestarsi, le vecchie domande “perché quel testo, in quel tempo?”, “che cosa ha a che fare quel testo con noi?”, “il testo è una possibilità o il frutto di un’inesorabile necessità?”. Il tutto tentando di sfuggire alle insidie di una teleologia che sempre si nascondono dietro ogni narrazione storica, che costantemente nella stessa organizzazione della *trama* pongono ciò che viene dopo come un frutto del seme racchiuso nel prima che necessariamente doveva dispiegarsi in quel modo, per cui la *contingenza* è il nome che diamo a ciò che non riusciamo a *spiegare*: il *dopo* spiega il *prima* con la conseguente appendice *teologico-deterministica* che implica una visione per cui il processo storico ha una sua necessaria ragione d’essere che verrà esplicitata alla sua fine, determinandone la conclusione e palesandone il *fine*. Estendere il concetto di *testo*, insomma, può renderci esperti nel leggere estesamente la realtà culturale come gli stessi *cultural studies* (altro punto di riferimento per Greenblatt) hanno dimostrato: «La più riconoscibile, e forse la più importante strategia teoretica che gli studi culturali hanno sviluppato è quella di ‘leggere’ i prodotti culturali, le pratiche sociali, anche le istituzioni, come ‘testi’. Inizialmente mutuata dagli studi letterari, essendo il suo conseguente ampio utilizzo significativamente indebitato con la semiotica di Barthes e Eco, l’analisi testuale è divenuta un complesso di metodi estremamente sofisticato - soprattutto per la lettura dei prodotti dei mass media» [Graeme Turner, 1996], p. 81. Può aiutarci a rimuovere gli ostacoli *elitari* che indirizzano lo storico verso le espressioni formalizzate e compiutamente canoniche di testi, per rendere accessibile alla sua analisi il comportamento simbolico di coloro che in una società sono posti fuori dai confini della cultura *alta* ma che comunque con il loro comportamento si inseriscono a pieno titolo in quelle reti di significati (con cui lo stesso Weber citato da Geertz³ identificava la cultura) fornendoci *eloquent texts* da scoprire ed interpretare [Ronald G. Walters, 1980], p. 550.

³ «Ritenendo, con Max Weber, che l’uomo sia un animale impigliato nella rete di significati che egli stesso ha tessuto, affermo che la cultura consiste in queste reti e che perciò la loro analisi è non una scienza sperimentale in cerca di leggi, ma una scienza interpretativa in cerca di significato» [Clifford Geertz, 1973b], p. 11. Per quanto riguarda gli *eloquent texts* forniti dal lavoro dell’antropologo: «Il risultato immediato per l’antropologo è un’aria di dignità conferito al combattimento dei galli balinese; questo ed un tipo di licenza ermeneutica collegata a questa dignità: il combattimento dei galli è un complesso, simbolicamente carico

Testualismo, invece, può significare qualche cosa in più, qualche cosa che non necessariamente gli stessi *narrativisti* si sentono disposti ad accettare. Potrebbe anche significare sviluppi attuali ed antimetafisici di quella che comunemente definiamo *filosofia continentale*, secondo la definizione data da Rorty nel 1982 e che ci porterebbe a distinguere tra *testualismo forte* e *testualismo debole*, accomunando in una sola definizione ermeneutica e decostruzionismo in quanto contrapposti ad una *linea* kantiana scienziata: «sul piano della definizione strettamente filosofica, osserviamo che con ‘testualismo’ (e più genericamente con tutta la *lignée* hegeliana) si designa qualcosa che eccede di molto la decostruzione secondo Derrida: in pratica tutta la filosofia ‘continentale’» [Maurizio Ferraris, ©1986], p. 27 e [Richard Rorty, 1982]. Said, da parte sua, predilige Foucault a Derrida proprio perché la sua analisi rende possibile il collegamento del

testo che può essere proficuamente letto da un valente interprete» [Stephen J. Greenblatt, 1994], p. 98; «Per alcuni semiologi ed antropologi semiotici, la cultura è dappertutto testuale, dappertutto che racconta una storia che deve essere decifrata ed interpretata. Con la cultura almeno, se non con il mondo in generale, forse non c’è nulla fuori dal testo, da cui seguirebbe che l’antropologia, la sociologia, la storia e simili dovrebbero essere inclini ad una *lettura* interpretativa come principale strumento di comprensione» [Mark A. Schneider, 1987], p. 809; «ma in che senso questi oggetti non letterari sono “testi”? Sono testi perché richiedono interpretazione» [Richard van Oort, 2005], p. 621. La *lettura* dei *testi* forniti da una cultura porta, comunque, a suscitare alcune perplessità (oltre a quelle espresse in questi due ultimi lavori citati) allorché si accavallano automaticamente concetti come *cultura* ed *ideologia*; è questo il senso di alcune critiche, seppur diversamente elaborate, che ritroviamo in [Dominick LaCapra, 1988] e nel saggio dell’antropologo Keesing il quale insiste, fornendo i risultati delle sue ricerche, sulla stratificazione della conoscenza in tutti i tipi di società, anche quelle meno complesse, che contraddirebbe l’uso generico e poco analitico del concetto di *cultura* come rete condivisa di significati: «Assumendo le culture come testi, l’antropologia simbolica cerca di leggerle in profondità [...] Le culture come testi, [...] sono differenzialmente lette, differenzialmente costruite, da uomini e donne, giovani e vecchi, esperti e non esperti, anche nelle società meno complesse. Un’antropologia che assume le culture come creazioni collettive, che le reifica in testi ed oggettivizza i suoi significati, nasconde e mistifica anche la dinamica della conoscenza ed i suoi usi. Questo ci porta ad un secondo insieme di dubbi sull’antropologia simbolica così come è praticata, poiché le culture non costituiscono semplicemente reti di senso, sistemi di significato che orientano gli uomini reciprocamente e verso il mondo. Esse costituiscono *ideologie*, mascherando le realtà umane politiche ed economiche come cosmicamente ordinate. Anche in società senza classi, ideologie culturali conferiscono potere ad alcuni e assoggettano altri, estraggono il lavoro di alcuni per l’utilità di coloro di cui servono e legittimano gli interessi. Le culture sono reti di mistificazione così come di senso» [Roger M. Keesing, 1987], p. 161. Il saggio di LaCapra fa riferimento diretto alla definizione di ideologia data da Geertz in *Ideologia come sistema culturale* in [Clifford Geertz, 1973a], pp. 223-272. Dopo aver suggerito quelle che possono essere cinque caratteristiche di «ideologia quando non è identificata semplicemente come un generico “sistema culturale” o anche come un modo di legittimazione», LaCapra sostiene che la stessa operazione ermeneutica potrebbe essere considerata *ideologica* in quanto tendente a dare coerenza ed identità all’esistenza sociale assumendosi una funzione che equivarrebbe alla freudiana *elaborazione secondaria* (la quinta delle proposte di definizione fatte da LaCapra) in cui al caos emergente dal lavoro del sogno verrebbero dati un significato ed una adattabilità alle esigenze dell’ego. Sostiene infatti LaCapra: «una tale metodologia fornisce fallacemente soluzioni metodologiche o “simboliche” a problemi concreti – problemi che occulta più che dischiudere all’analisi critica. E può essere vista come il complemento del “positivismo” piuttosto che come sua alternativa. [...] In questo senso, ci si può chiedere se l’intera “ermeneutica” di Geertz non sia essa stessa ideologica, poiché egli ha fatto molto per concentrare se non fissare l’attenzione sul problema di “significato” sociale, incluso il modo in cui l’ideologia presumibilmente fornisce un “significato” soddisfacente per la collettività» [Dominick LaCapra, 1988], p. 389 e p. 391. Lo sforzo ermeneutico, cioè, fungerebbe da *censura* e quindi razionalizzazione delle reali contraddizioni tra un ordine carico di *senso* e i conflitti insiti in esso.

discorso alla realtà politico-economica e il *narrativista* Ankersmit *caritatevolmente* reinterpreta il motto derridiano *il n'y a pas dehors texte* come una valutazione dell'intertestualità che contagia ogni testo sollevando parzialmente Derrida dall'accusa di *berkeleyismo decostruzionista* [Frank R. Ankersmit, 2003], pp. 261-262. Lo stesso Greenblatt riconosce un certo debito nei confronti della critica decostruzionista proprio a proposito dell'estensione del concetto di *testualità* al di fuori dei confini del *letterario*, estensione che permette la pratica critica di collegare *testi* diversi in un'unica analisi di una realtà culturale data⁴. La *storia*, però, rientra proprio nell'analisi di quelle *negoziazioni* e di quegli *scambi* che vanno ad istituire, in un dato tempo ed in una data società, istituzionalmente i bordi entro cui vengono definiti e legittimati (come letterari o no) i *testi* [Stephen J. Greenblatt, 1995]. Insomma, se è vero che non esiste alcuna garanzia universale per una distinzione tra *facts* ed *artifacts* (e questo ci riporta attraverso un'altra strada ad insistere sulla *testualità* della storia e quindi ad assumere un atteggiamento disincantato nei confronti dei *fatti* storici e della presunta innocenza della *storia*) è pur vero che le categorie che noi usiamo per distinguere i *testi* non sono ingenuamente sbagliate o fuorvianti, ma sono il prodotto di condizioni e conflitti storici ed agiscono nella complessiva tessitura della realtà assumendo, a loro volta, funzioni e ruoli storicamente diversi (storicità dei testi). I distinguo nei confronti del termine *testualismo*, comunque, restano ancora poco definiti e, non a caso, Sokal decide, nel 1996, di perpetrare la sua famosa *bufala* ([Alan Sokal, 1996]) su una rivista di *cultural studies*, che, come abbiamo già accennato, utilizzano il metodo di interpretare *testualmente* la produzione della cultura di massa, attaccando, però, con quelli che egli poi svelerà essere nient'altro che beffardi paradossi scientifici, non tanto il testualismo quanto un altro concetto-forza dei *nuovi studi*, quello di *costruzione sociale*.

Accantonando ogni considerazione sulle varie connotazioni che un tale *ismo* può assumere (post-moderna, geertziana, derridiana, etc.) la questione, tuttavia, sembra avere un corrispettivo nella stessa ambiguità semantica (certamente non nuova) del termine storia. L'ipotesi che potrebbe permetterci di disincagliarci dalle ambiguità terminologiche e teoriche in cui la pratica storiografica può indurci allorquando riflettiamo sulla *storia* è

⁴ Come è già stato notato ([Jürgen Pieters, 2001], p. 269), nella ripubblicazione del testo a cui qui si fa riferimento ([Stephen J. Greenblatt, 1985]) Greenblatt omette i suoi apprezzamenti nei confronti della critica decostruzionista di De Man e Derrida. Ci siamo già già soffermati in precedenza, comunque, sull'accusa da parte di Greenblatt e Gallagher verso i decostruzionisti di aver di fatto «ri-eretto i privilegi gerarchici del letterario» [Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, 2000], p. 14. Sul *feticismo* del testo cfr. il saggio *The absurdist moment* in [Hayden V. White, 1978], pp. 261-282 ed in particolare pp. 263-264.

quella di considerare un continuum semantico che vada dal significato di *historia rerum gestarum* a quello di *res gestae*. In questo continuum sarebbe possibile collocare l'uso che del termine storia viene fatto e, quindi, il concetto della storia come *realtà* che ne scaturisce. In effetti anche nel linguaggio comune le due accezioni tendono a sovrapporsi e ad agire l'una sull'altra, o meglio, a fungere l'una da complemento semantico dell'altra⁵. Comunque tra i due estremi teorici (la storia esiste solo nel racconto che si fa degli avvenimenti umani, considerando la centralità dell'*umano* come strumento per l'esclusione dell'*altro* e la storia è un processo determinato e teleologicamente definito, per cui si arriverà ad una *fine* della storia) la storia, come termine da adoperare e da definire, non necessariamente occupa uno spazio semantico diverso all'interno di questo continuum in funzione dei vari *idealismi*, *storicismi*, *marxismi*, *post-strutturalismi*, etc. In altre parole non è la teoria di per se stessa ad imporre l'accezione del termine da privilegiare. Ankersmit afferma che per comprendere appieno che cosa sia successo alla filosofia della

⁵ Ovviamente all'interno della riflessione post-strutturalista l'ambiguità si complica ulteriormente come tende a dimostrare Bennington che parla appunto di un destinatario e di un referente di una *domanda* di (e da parte della) storia, divisi «almeno nell'ambiguità standard per cui 'storia' nomina sia un discorso specifico che il referente di quel discorso» [Geoff Bennington, 1987], p. 16. Il saggio di Bennington si concentra principalmente sul libro di Eagleton [Terry Eagleton, 1996] (naturalmente si tratta della prima edizione del 1983) assunto come tipica reazione marxista al fenomeno complesso del, e forzatamente unificato sotto il termine di, *decostruzionismo* e alla presunta *astoricità* che lo caratterizzerebbe. Dopo un'allegoria corporale-digestiva che descriverebbe il modo in cui il marxismo si sia posto nei confronti sia di altre teorie esterne ad esso che delle *deviazioni* interne e che andrebbe a costituirlo come un insieme organico, un *corpo* appunto, l'autore riflette su come, sia in Althusser che in Jameson, lo storicizzare richieda una prescrizione (l'*always historicize* di Jameson) che non può essere a sua volta *storicizzata*: «Non puoi storicizzare la prescrizione che esige che tu storicizzi *sempre*. Questa limitazione sembra essere una condizione necessaria di ogni posizione veramente storicizzante, se si vuole evitare un regresso all'infinito. È una versione di questa limitazione che permette ad Althusser di affermare che il concetto di storia non è esso stesso storicizzabile [...]. Sembra ragionevole supporre che questa prescrizione primaria richieda il suo status trascendentale o "trans-storico" se si deve fondare qualcosa come una *teoria*» [[ibid], p. 20. Continuando con la sua descrizione allegorica in cui si parla di *appropriazione*, *ingerimento* ed *esclusione* da parte di un corpo teorico, la posizione di Eagleton viene caratterizzata come determinata da una specie di allontanamento da un originario generale scientismo verso un duplice atto di ingerimento e di epurazione di concetti che collegherebbero storia con *narrative and textuality*. Facendo agire i due *marxismi* di Jameson e di Eagleton l'uno contro l'altro per poi ricongiungerli, Bennington vuole mostrare come il concetto di *testualità* agisca all'interno della stessa considerazione di Eagleton rispetto all'alternativa *textuality-narrative* che si presenta costantemente nello stesso concetto di storia che caratterizzerebbe il marxismo (o i *marxismi*). Continuando ad usare e a riusare metafore sue e di Eagleton che dovrebbero servire ad illustrare l'alternativa *textuality-narrative* nella riflessione sulla storia, Bennington scorge comunque una riproposizione della tendenza *narrativa* (il riferimento sarebbe, come consuetudine, alla riflessione di Lyotard sulla storia come grande narrazione) nell'accettazione di una *necessità* ideologica althusserianamente intesa come *indispensable fantasy* che però, per essere compresa, richiede un punto di osservazione esterno, un porsi, comunque, come *domatore* che pretende di smascherare un altro *domatore*: «La pretesa di essere in grado di discernere le continuità reali e così fondare queste fantasie almeno parzialmente in 'verità' dipende semplicemente dall'illusione di un'intelligenza come soggetto di scienza di stare fuori e sopra quella realtà e quelle fantasie. Questa, nei suoi propri termini, non è per nulla una posizione storica o storicizzante: reistoricizzare *questa* fantasia sarebbe vedere in essa una storia [*story*] allo stesso livello delle altre nel testo, ed abbandonare ogni orizzonte trascendentale, e con esso, ogni idea di *telos*, *eschaton*, promesse e dialettica» [[ibid], p. 25.

conoscenza storica⁶ convenga osservare gli sviluppi in altri settori della filosofia ed in particolare prendere in considerazione come l'ortodossia che imperversava nella filosofia della scienza fosse stata sconvolta dal *rimescolamento* dei *livelli* che separavano realtà fisica, scienza e filosofia della scienza avvenuto grazie ai contributi di Quine, Searle, Davidson, Kuhn e Rorty [Frank R. Ankersmit, 1994], p. 59 e [Frank R. Ankersmit, 2000].

La storia della scienza è, forse, una disciplina dove, data la specificità dell'oggetto di studio, e se non fosse per alcuni concetti come quello di *accumulo* della conoscenza, sembrerebbe meno inquietante e compromettente l'ambiguità. La storia sembrerebbe implicare il resoconto cronologico di ciò che è entrato, più o meno a ragione, più o meno in conseguenza di una precedente accumulazione di conoscenze, nell'alveo della scienza. Non diversamente da altre trattazioni storiche, però, il punto da cui il resoconto storico viene fatto, implica l'accezione di *processo storico* e quindi, anche nella banale considerazione di *stato dell'arte*, di "*attraverso quali meccanismi e dinamiche si sia arrivati al punto in cui ci troviamo situati*" con le nostre conoscenze e con la nostra capacità di valutare ciò che è stato importante ed influente (e quindi degno di rientrare nei nostri resoconti) e ciò che non lo è stato (e quindi fuori dalla nostra area di competenza storiografica). Insomma si fa storia della scienza perché la scienza ha una *storia* alle spalle che si è concretizzata in un sapere che ora agisce anche come consapevolezza storica⁷. Come si vede anche lo *storicismo idealistico* potrebbe utilizzare la sovrapposizione delle accezioni in questo stesso punto del continuum semantico.

⁶ Adottiamo questa espressione per non incorrere in confusioni terminologiche. Per Ankersmit la filosofia della storia va distinta in tre aree diverse: storiografia, filosofia speculativa della storia e filosofia critica della storia. Va tenuta presente, leggendo la seguente traduzione della parte iniziale del capitolo *The reality effect in the writing of history*, anche per una esatta considerazione di altri brani riportati da opere di Ankersmit, l'accezione del termine *storiografia*, che coinciderebbe con lo studio delle opere storiografiche «La storiografia descrive la storia della scrittura della storia stessa attraverso i tempi. Il filosofo speculativo della storia cerca schemi o ritmi nell'intero processo storico; uno pensa alle teorie della storia concepite da Hegel, Marx, e Toynbee. La filosofia critica della storia, infine, è una riflessione filosofica su come i giudizi storici sono formati» [Frank R. Ankersmit, 1994], p. 125.

⁷ In un breve intervento del 1992 sul ruolo della storia della scienza nella riflessione filosofica su di essa, Vicedo punta l'attenzione sulla instabilità semantica del termine, questa volta per puntualizzare la centralità dell'elemento diacronico rispetto a quello *statico*, proprio per sottolineare come le considerazioni classiche che la filosofia della scienza continua a riproporsi (come, p. es., la diatriba realismo-antirealismo) vadano sempre considerate da un punto di vista *storico* in termini di dimensione temporale, altrimenti si rischia di confondere un uso strumentale di episodi del passato con una *reale* comprensione storica della conoscenza scientifica. Questo non significa che altre forme di analisi *strutturali* e sincroniche non siano proficue, ma che la conoscenza storica debba concentrarsi sull'aspetto *diacronico*, sul *processo*: «che cosa c'è di "storico" in un approccio che si concentra solo su isolati episodi nella scienza? Per un tale approccio la storia è preziosa perché ci permette di analizzare casi dal passato, non perché la dimensione diacronica della scienza ci interessi per la sua comprensione. Eppure al cuore di ogni processo evolutivo, compresa la scienza, vi è la sua dimensione temporale. Non dovremmo eliminare questo dalla nostra analisi, proprio perché la dimensione temporale della scienza per prima ha reso manifesti molti problemi di cui ci occupiamo

1. Scienza *normale* e tipi di cose

Quanto sia impossibile, però, al momento attuale, semplificare in questo modo gli atteggiamenti critici nei confronti della questione della *received view* in filosofia e storia della scienza, lo dimostrano i quaranta anni di acceso, e non concluso, dibattito che sono seguiti al libro di Kuhn *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*⁸, che si può considerare (o che almeno è stato considerato) il più poderoso attacco ad una concezione di *continuità* e di accumulo della conoscenza scientifica. Dalla sociologia della scienza di impianto anti-positivista e post-*mertoniano*, alla filosofia della scienza che ripropone i concetti di incommensurabilità e di sottodeterminazione delle teorie in maniera dirompente rispetto ad una pacificata gestione della discriminazione tra contesto della ricerca e contesto della giustificazione, il termine *storicismo* tende a porsi come un indicatore della precarietà in cui versa il concetto di asettica ed universalizzante razionalità che informerebbe il dialogo interno alle *comunità scientifiche*.

Il percorso in cui si incamminano alcuni filosofi della scienza come Hacking non è però circoscrivibile alla storia della conoscenza o inesorabilmente alla individuazione *dei paradigm shifts*; è un percorso che, più latamente riabilita la storicità come categoria conoscitiva e, allo stesso tempo, come oggetto di studio, proprio *attraverso* il modello di ricerca storiografica di Foucault. In effetti lo spostamento tematico dal sintetico a priori Kantiano all'*apriori storico* foucaultiano sembra evitare gran parte dello scandalo teorico che in ambiente europeo l'archeologia e la genealogia foucaultiana hanno comportato (ma lo stesso, forse, si potrebbe dire del decostruzionismo di Derrida, che egli stesso sembra considerare, nella versione statunitense, un po' troppo addomesticato [Jacques Derrida, 1990]) riabilitando una considerazione storica degli oggetti della ricerca che la pratica analitica filosofica anglo-americana aveva per lungo tempo ignorato grazie al rigetto dello *spirito*

oggi nella filosofia della scienza, essendo centrale tra essi la stessa storicità della conoscenza. Comunque, usando la storia della scienza solo come un deposito di casi non ci stiamo occupando di storia della scienza, ma solo di episodi passati nella scienza. Così non stiamo imparando dalla storia della scienza; ma al limite, stiamo imparando dal passato» [Marga Vicedo, 1992], p. 492.

⁸ Cfr. [Thomas Samuel Kuhn, 1970]. Naturalmente, proprio per collocare meglio l'opera di Kuhn all'interno della storia delle interpretazioni, delle correzioni, degli utilizzi e delle critiche che sono seguiti alla sua prima pubblicazione, va considerata la postfazione dello stesso Kuhn apparsa nella seconda edizione. Ulteriori considerazioni sull'utilizzo della propria teoria sono presenti in [Thomas Samuel Kuhn, ©1977]. Per un'ampia ricognizione di tutto il dibattito che è seguito alla crisi del positivismo e che vede coinvolti tutti i filosofi e sociologi della scienza, da Popper a Lakatos etc., e tutte le varie correnti e teorie che si sono succedute si rimanda (oltre alla letteratura ormai *classica*) alla ricostruzione storica fatta nel recente [John H. Zammito, 2004].

hegeliano: «da Hegel in poi siamo tutti diventati storicisti, anche se a volte ricalchiamo»⁹ [Ian Hacking, 1999], p. 157. Il guasto di una storia che vada alla ricerca di un'origine pura, di *the pristine, the innocent*, può riverberarsi sulla stessa filosofia (o ne è un effetto, a seconda dal punto da cui parte l'analisi) come l'errore iniziale del Foucault storico della follia che poneva una *puer, truer madness* preesistente alla sequenza di istituzionalizzazioni, oggettivizzazioni e pratiche che hanno organizzato e costruito la follia nel tempo [Ian Hacking, 2002], p. 7 (ma cfr. anche l'affermazione di Derrida, nella sua recensione alla *Storia della follia di Foucault*, a proposito del *fare la storia dell'origine della storia* che presuppone una ragione già operante in una delle sue figure determinate¹⁰). Quasi un errore romantico, una ricerca di un qualche cosa di antecedente alla sua costituzione nella pratica medica e nell'istituzionalizzazione avrebbe indotto Foucault ad una *quasi kantiana* storia dove la nostra esperienza del *folle* sarebbe un semplice fenomeno condizionato *dal nostro pensiero e dalla nostra storia* che nasconderebbe alla nostra vista *quella cosa in sé* incorruttibile e primaria che sarebbe la follia [Ian Hacking, 1981]. Per fortuna, sostiene Hacking, Foucault avrebbe in seguito rinunciato a questa *fantasia romantica* in cui indugiano i vari *junghismi* alla ricerca di un universale archetipo da districare dalle complesse ed oscure sintassi oniriche e le due forme storiche di indagine sulla *lingua universale*, quella mitica sulla lingua di Adamo, e quella disincantata di Chomsky sulla grammatica generativa trasformazionale. Di che cosa, invece, avrebbe in seguito ammesso Foucault in un'intervista, stava discutendo se non del *potere*? Quello che scaturisce da un attento esame dell'ambiguità della terminologia che viene adoperata nell'esplicitazione dei propositi di ricerca è proprio un inseguimento esasperato della definizione del proprio oggetto di ricerca, della sua collocazione all'interno del campo della conoscenza in generale e, perciò, dei metodi che si tenta di utilizzare. I neologismi foucaultiani ne sono un

⁹

Il brano così continua «Hegel negò la permanenza di una forma di conoscenza ma non l'ideale unificante. Il mio discorso sulla forma è parassitario rispetto all'idea comune di contenuto. Esso afferma che in ogni momento ci sono classi di possibili domande che poggiano su qualche argomento, e che queste categorie di possibilità sono pronte a cambiare per un motivo qualsiasi. Una preconditione per un contenuto è dato dalla forma: la classe delle possibilità. Ma i fattori che determinano queste forme sono molteplici. Una delle ragioni per cui l'unità della scienza è un'oziosa zufolata è che le diverse forme di conoscenza si manifestano a causa di catene di eventi non correlate e non correlabili» [ivi].

¹⁰

« Se esiste una storicità della ragione in generale, la storia della ragione non è mai quella della sua origine che la esige *già*, ma la storia di una delle sue figure determinate », [Jacques Derrida, 1963], p. 54. Cfr. anche, a proposito del problema della *storia* nel *post-strutturalismo*, [Ann Wordsworth, 1987], p. 117: «Nella sua recensione del 1963 "Cogito e storia della follia", Derrida pone due questioni principali: se la storia è un concetto razionale com'è possibile scrivere una storia della follia? E seconda, se Foucault pretende di parlare per una follia che per definizione deve rimanere silenziosa non rischia una riappropriazione attraverso lo stesso modo di esclusione che egli pretende di evitare?».

chiaro esempio, così come lo è, all'interno delle singole scienze, ogni rinnovamento sia del proprio vocabolario sia della propria semantica. In questo senso ogni *ontologia storicamente* data comporta, per essere compresa, una *historical ontology* in grado di attribuire uno statuto di esistenza individuabile nello spazio e nel tempo alle cose (cose, classificazioni, idee, tipi di gente, persone, istituzioni) di cui il linguaggio parla e che nello spazio e nel tempo sono venute alla luce. Parallelamente l'ambiguità dello stesso termine epistemologia, ambiguità resa ancora più accentuata dall'uso fattone da Rorty in *La filosofia e lo specchio della natura* per cui l'epistemologia coinciderebbe con il problema della fondazione filosofica della conoscenza certa, richiede una ridefinizione dei compiti che una ricerca su quelli che sono stati storicamente i concetti epistemologici si trova ad affrontare. Ridefinito l'obiettivo viene da sé che va usato un altro termine, *meta-epistemologia*, che distinguerebbe così lo studio delle concezioni epistemologiche come si sono evolute e come sono cambiate nel tempo, dalle considerazioni storiche che Bachelard considerava indispensabili alla pratica dell'epistemologia vera e propria¹¹ [Ian Hacking, 2002], p. 9. Il concetto di meta-epistemologia viene così ad essere inglobato in quello più generale di ontologia storica. La lezione di Foucault allora diviene quella della consapevolezza di come questa ontologia storica sia implicata nei tre assi di *conoscenza, potere ed etica*. Uno studio storico sull'emergere del problema dell'induzione, per es., potrebbe condurci, senza bisogno di smodate forzature teoriche, dalla partita doppia nei libri mastri all'appercezione trascendentale di Kant, a quella soluzione filosofica, cioè, in grado di garantire l'unità-unicità di quell'io squassato dallo scetticismo umano a sua volta frutto di una metafisica del fatto la cui struttura rimarca fedelmente quella del libro mastro a partita doppia. «Così il fatto particolare, figlio della contabilità in partita doppia e delle nuove pratiche commerciali, generò la filosofia trascendentale. E quando ci rendiamo conto di questo, possiamo porre la filosofia trascendentale in soffitta (non disfarcene: potrebbe essercene ancora bisogno)». Dalla riflessione filosofica, dunque, alla *meta-epistemologia storica* e di nuovo alla filosofia, passando per una conoscenza storica del periodo in cui il problema filosofico ed epistemologico era emerso, conoscenza che non riguarda solo il campo delle scienze e del sapere ma le più estese e comuni pratiche

¹¹

La questione terminologica nasce anche dalla necessità di differenziare il diverso significato che la stessa espressione aveva in Bachelard che l'aveva coniata. Infatti: «dove Bachelard sosteneva che le considerazioni storiche sono essenziali per la pratica dell'epistemologia, il meta-epistemologo storico esamina le traiettorie degli oggetti che giocano certi ruoli nella riflessione su conoscenza e credenza (che potrebbe includere una riflessione sul ruolo proprio di Bachelard nel cambiare il pensiero epistemologico)» [Ian Hacking, 2002], p. 9.

sociali e quotidiane che in quel periodo si sono sviluppate: «L'esame è il più semplice indicatore di come la meta-epistemologia storica possa avere relazione con la filosofia» [Ian Hacking, 2002], p. 14. L'ontologia storica incorpora la meta-epistemologia storica in quanto il proposito di Hacking eccede quello descritto in precedenza (che faceva riferimento al libro di Poovey sulla storia del *fatto* in età moderna [Mary Poovey, 1998]) perché va oltre l'esame di come alcuni oggetti diventino oggetti scientifici grazie allo studio che si fa su di loro o di come alcuni criteri, come p. es. quello dell'oggettività, siano condizionati dalla strumentazione e dalla tecnologia a disposizione, come nel caso della camera fotografica. Va inoltre tenuto presente che per Hacking la parola *fatto* fa parte di quella tipologia di *parole* che egli stesso definisce *elevatrici*, cioè quelle che «sono usate per dire qualcosa su ciò che diciamo del mondo» [Ian Hacking, 1999], p. 73 e che per questo sono definite *di alto livello* in quanto non messe in correlazione con le cose che *stanno nel mondo* ma con ciò che diciamo o pensiamo del mondo¹².

Nello stesso tempo i tre assi foucaultiani escludono dall'ontologia storica l'emergere nell'esistenza pura (e non solo nello studio) di fenomeni ed oggetti che sono apparsi nel mondo pubblicamente (anche se difficoltosamente) osservabile da un certo momento in poi del processo storico¹³. In questo caso si sta parlando di fenomeni che sono stati generati proprio dall'intervento umano, dalla pratica di laboratorio; spesso si tratta di oggetti e fenomeni non cercati e neanche precedentemente immaginati, ma che, da un certo momento in poi (come il raggio laser) diventano parte integrante del mondo dell'esistenza. Ciò che lo stesso realismo *ingegneristico*¹⁴ (*experimental realism*) di Hacking ci permette di considerare esistente, con implicazioni che vanno oltre la semplice riflessione meta-epistemologica e che ci permettono di evitare così le controversie realismo-antirealismo a proposito di tutta una serie di oggetti e di fenomeni, non rientra in

¹²

«Le parole semantiche di alto livello come "fatto", "reale", "vero" e "conoscenza" sono traditrici. Le loro definizioni, essendo soggette a circoli viziosi, mettono in imbarazzo i compilatori di dizionari. Queste parole funzionano a un livello differente da quello delle parole che stanno per le idee o gli oggetti. Per brevità le ho chiamate parole elevatrici», [ivi]. Precedentemente nel libro, illustrando la distinzione tra *oggetti*, *idee* e *parole elevatrici*, Hacking riporta l'aneddoto del gioco praticato da Austin e da altri filosofi del linguaggio consistente nel seguire su un vocabolario la catena di parole che entrano nella definizione di un'altra parola fino a ritornare, grazie al circolo vizioso insito nella procedura di definizione, alla parola iniziale.

¹³

«Gli effetti Hall sono cose nuove nel mondo, introdotte nell'essere nel corso della storia umana» [Ian Hacking, 2002], p. 15.

¹⁴

Cfr. [Giovanni Boniolo e Paolo Vidali, 1999], p. 599 «il miglior argomento a favore della realtà di certe entità non è portato dal filosofo che studia la scienza e la sua ontologia [...] ma dall'ingegnere che, nel costruire gli apparati per l'indagine sperimentale dei fenomeni, indica quali siano le entità manipolabili, ossia quelle reali».

questo ambito di studio. Sinteticamente Hacking ci parla di oggetti che sono implicati *nei nostri tre assi di conoscenza, potere ed etica* [Ian Hacking, 2002], p. 16 e, nello stesso tempo sono, entrati nel mondo dell'esistente solo in seguito al loro essere diventati oggetti di studio, differenziandosi così dalle ricerche di Daston (cfr. [Lorraine Daston, 1995; Lorraine Daston and Peter Galison, 1992; Lorraine Daston and Katharine Park, 1998]) che riguardano la dinamica che ha fatto di alcuni oggetti, degli oggetti di studio [Ian Hacking, 2002], p. 11. Questo giustifica l'adozione dell'espressione foucaltiana (oltre al fatto che la sua fortuna non è stata quella degli altri suoi neologismi) perché l'interesse del filosofo francese era rivolto proprio verso la costituzione di noi stessi, verso, cioè i modi storici con cui andiamo a costruire le nostre soggettività nel tessuto di *conoscenza, potere ed etica*. Se riprendiamo la considerazione fatta sugli oggetti che vengono alla luce in un certo momento, non pre-esistenti quindi alla loro costituzione in un laboratorio e creati in seguito a pratiche ed interventi che scaturiscono da una tecnologia *scientifica*, possiamo stabilire anche una più salda e consapevole connessione con l'archeologia e con la genealogia foucaltiana; e, cosa che in questo contesto ci interessa, potremmo verificare l'uso che dell'aggettivo *storica* viene fatto. L'occasione è un precedente saggio apparso per la prima volta in un libro collettivo sui rapporti tra filosofia e storia curato da Richard Rorty, J. B. Schneewind e Quentin Skinner [Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner, 1984] e poi ripubblicato nella stessa raccolta dove appare il saggio *Historical ontology*. Queste cose, questi *oggetti*, questi fenomeni per quanto *introdotti nell'esistenza* in dati momenti temporali, non sono *costituiti storicamente*. Senza negare quelle che possono essere le influenze che il dato periodo storico, le questioni sociali e gli stimoli che provengono dalla società possono avere sugli avvenimenti scientifici, l'apparire di questi fenomeni in un punto temporale preciso non li vincola alla situazione da cui sono emersi e la loro effettiva realtà non sarà in seguito inficiata dalle situazioni storiche: potranno da allora in poi essere negletti o esaltati, ma resteranno a tutti gli effetti dei fenomeni riproducibili e utilizzabili. «Da allora in poi sono fenomeni, a prescindere da ciò che accade. Chiamo questo *realismo sperimentale*» [Ian Hacking, 1984], p. 44. L'occasione di questa implicita rivalutazione della considerazione storica, che non riguarda cioè meramente ciò che è possibile descrivere del passato o ciò che sappiamo degli eventi (qualsiasi tipo di evento) cronologicamente distanti, è una critica del concetto di incommensurabilità di Kuhn, e, alla luce delle riflessioni di Bachelard, una diversa valutazione degli scarti cognitivi che avvengono nella comunità scientifica. Vi è accumulazione, forse non di conoscenza teorica, ma di *fenomeni e ragioni*, per Bachelard

anche di *tecniche sperimentali e di stili di ragionamento*: «fenomeni e ragioni si accumulano» [Ian Hacking, 1984], p. 45. Questo *realismo sperimentale*, cioè, tende a salvaguardare dalla storicizzazione e dal nominalismo kuhniani una serie di fenomeni operanti anche sotto diverse svolte teoriche perché la loro realtà è troppo *presente* per essere ridotta alla loro emergenza storica. Si rischierebbe, detto in parole povere, di sprecare tempo in una direzione sbagliata perché le scienze fisiche hanno sempre prodotto i propri fenomeni, e il fatto che questi vengano ricategorizzati e riadattati non li elimina dalla visibilità della comunità scientifica. Il realismo scientifico di Hacking non riguarda le teorie, per cui dovremmo seguire i principi di Peirce allorché si era appellato ai tre sentimenti di carità, fede e speranza come requisiti per la logica («il realismo scientifico sulle entità non esige tale virtù» [Ian Hacking, 1983], p. 313), ma su *entità* manipolabili: «Fare esperimenti su di un'entità non impegna a credere alla sua esistenza. Solo la *manipolazione* di un'entità, con lo scopo di fare esperimenti su qualcos'altro, ci impegna necessariamente a crederci» [Ian Hacking, 1983], p. 311. La manipolazione (e Hacking cita Brecht a questo riguardo) piuttosto che il *pensare* sono alla base di un realismo che possa dar conto di come questi *fenomeni fisici* creati dall'intervento umano siano *resilienti* ai cambi di paradigma¹⁵. Il *realismo* qui in questione non è quello che trova spazio semantico all'interno della dicotomia realismo/idealismo del pensiero post-kantiano¹⁶ (l'essere reale di ciò che non è percepito e non ricondotto al pensiero) quanto quello più antico, di origine scolastica che assume significato nella contrapposizione realismo/nominalismo a proposito della esistenza assoluta delle entità scientifiche o dei fenomeni [Ian Hacking, 1984], p. 42. Hacking ha più volte espresso le sue opinioni a proposito del *nominalismo rivoluzionario* di Kuhn; quello che, però, interessa in questo caso è una presa di distanza da un *nominalismo storicizzato* che tende a dar ragione della genesi e

¹⁵

Paolo Rossi accomuna l'interpretazione di Hacking delle teorie e dell'entità teoriche a quella baconiana che comporta un'abrogazione di teorie, un loro invecchiamento rispetto alla crescita della scienza: «la soluzione offerta da Bacon non è molto diversa da quella presente sia nel saggio di Enrico Bellone sia nel libro di Ian Hacking: bisogna che le teorie vengano rese 'antiquate' e di conseguenza abrogate dalla crescita della scienza: «hoc genius idolorum facilius ejicitur quia per constantem abnegationem theoriarum exterminari possunt» [Paolo Rossi, ©1989], pp. 109-110.

¹⁶

Cfr. anche [Ian Hacking, 1999], p. 158 «Parlando di forme di conoscenze [l'argomentazione è, praticamente, la stessa di quella che riguarda gli *stili di ragionamento*, che incontreremo più avanti] ci sembra di essere vicini alle questioni del realismo scientifico. La raffica di discussioni su realismo e anirealismo scientifico durante gli anni Ottanta, di solito si concentrava sull'idealismo, per esempio sull'esistenza o meno degli elettroni, se la scienza conduca alla verità o se essa sia un mero strumento di adeguazione, e così via. Questi dibattiti non mi riguardano. Parlare di una forma di conoscenza (nonostante si debba molto a Kant) ci riporta a una sorta di realismo il cui opposto è il nominalismo».

della trasformazione di sistemi *of naming* [Ian Hacking, 1984], p. 42. Da una parte sembra che, considerando il continuum semantico del termine *storia*, Hacking sia posizionato in un luogo di osservazione da dove la *storicizzazione* abbia una valenza meno dirompente e salvaguardi alcune possibilità di ricerca dal rischio della relativizzazione estrema, dall'altra, seppure con tutti i distinguo che l'impostazione foucaultiana richiede, la storicizzazione è diretta verso un coinvolgimento più complesso di pratiche, di dinamiche di verità e di *formazioni*, in cui riconosciamo qualche cosa di più vicino al nostro modo istintivo di concepire la storia (intesa come realtà storica, ma anche come conoscenza storica e, perché no?, come materia di studio). In questo ambito il relativismo storico (da non confondere con il relativismo storico di cui parla Dray, quello che riguarda la certezza della conoscenza storica [William H. Dray, ©1964], pp. 39-41) appare molto più devastante proprio perché si va a spostare sulla costituzione di quei soggetti che nei giochi di verità costruiscono, principalmente se stessi. Il difetto della *redundancy theory* (*p è vero* non dice nulla di più di *p*) non è logico ma *filosofico* perché considera, attraverso un'ascesa semantica, ridondante ma innocua l'attribuzione di verità impedendo, così, di vedere ciò che vede Foucault ossia la sua forza in quanto sistema di procedure ordinate e produzione di *effetti di potere* legata in una relazione circolare con *sistemi di potere* [Ian Hacking, 1984], p. 46. A proposito del concetto di trauma, concetto inserito nella nostra quotidianità attraverso delle procedure che lo hanno emancipato dalla sua originaria utilizzazione in campo medico-psichiatrico, Hacking ci mostra come esso vada a costituire e determinare personalità che *avranno esperienze* individuali di un certo tipo e che diventeranno un certo tipo di persone: «La traumatologia è diventata *la* scienza dell'anima turbata. [...] Così ecco un esempio di un modo in cui la comprensione storica di un concetto empirico, trauma psichico, può essere essenziale per comprendere i modi in cui noi costituiamo noi stessi» [Ian Hacking, 2002], p. 18. In questo modo l'esperienza smette di essere quella sorta di diretta percezione pura e non inficiata da alcun elemento estraneo; queste considerazioni sono in parte simili a quelle fatte dalla storica femminista Scott, anche nel suo caso con un esplicito riferimento alle teorie foucaultiane, a proposito della *originarietà* dell'esperienza in polemica con una certa tradizione di storia delle donne¹⁷ [Joan Wallach Scott, 1991]. La stessa formazione del bambino e dei genitori passa attraverso un procedimento che parte da

¹⁷

«Per il fatto di venire così classificate, le singole donne e le esperienze che fanno di se stesse cambiano» [Ian Hacking, 1999], p. 10 e «nel caso del genere [*gender*] la cosa è pacifica. Che cosa è costruito? L'idea degli esseri umani dotati di genere (idea), e gli stessi esseri umani dotati di genere (persone); il linguaggio; le istituzioni; i corpi. E soprattutto "l'esperienza di essere donna"» [Ian Hacking, 1999], p. 25.

un'idea scientifica, quello dello sviluppo, e che si potrebbe sintetizzare così: «La nostra idea di che cosa un bambino è è stata formata da una teoria scientifica di sviluppo. Essa forma l'intero nostro corpo di pratiche educative del bambino oggi, e, a sua volta, forma il nostro concetto di bambino. Queste idee e pratiche formano i bambini stessi, e formano anche i genitori. Il bambino, i suoi compagni di gioco, e la sua famiglia sono costituiti in un mondo di conoscenza a proposito dello sviluppo del bambino» [Ian Hacking, 2002], p. 21. Se il *nominalismo rivoluzionario* di Kuhn può darci ragione di come noi *rifacciamo* il mondo, il *nominalismo dinamico* di Foucault è proteso verso la comprensione di come *make up* le persone. Come si è già visto in precedenza, il *realismo* manipolativo permette di affrancare dalla storicizzazione tutta una serie di eventi la cui comparsa sulla scena dei fenomeni fisici è databile, e questo stesso realismo manipolativo induce Hacking a volgere la sua attenzione verso la materialità degli strumenti che rendono le idee operanti ed efficaci (le istituzioni, le pratiche, gli stessi giocattoli che si riferiscono ad un determinato grado di *sviluppo* del bambino). Questa volta, però, una considerazione per ciò che obiettivamente è operante nel mondo degli uomini determinandone le scelte, merita una reale comprensione storica, perché, come le categorie *create da ciò che Foucault chiama anatomopolitica e biopolitica*, bambini, traumatizzati, matti, delinquenti e tutte le altre classi di persone, ovvero tutte quelle categorie con cui le scienze umane si *arrischiano* a descriverci, sono costituite in «uno scenario essenzialmente storico» [Ian Hacking, 1984], pp. 40 e 49. Hacking separa giustamente i due tipi di analisi da far rientrare nelle due categorie: da una parte gli studi sull'insorgere di alcune *figure*, di alcune patologie in cui introdurre gli individui, per renderli questo tipo di soggetto o questa specie di malato mentale perché proiezioni di un esercizio disciplinare in cui è la funzionalità del corpo che interessa [Ian Hacking, ©1998; Ian Hacking, ©1995; Ian Hacking, 1986]; da un'altra gli studi sugli strumenti della *biopolitica* tesa a creare, attraverso i procedimenti di analisi, classificazione, quantificazione, l'oggetto *popolazione* e le sue possibilità¹⁸ [Ian Hacking, 1982; Ian Hacking, 1990a].

¹⁸ «A partire dal secolo XVIII la vita diventa oggetto del potere. La vita e il corpo. Un tempo c'erano dei soggetti, dei soggetti giuridici, a cui si potevano togliere dei beni, magari anche la vita. Adesso ci sono dei corpi e delle popolazioni: il potere è diventato materialista: ha smesso di essere giuridico» [Michel Foucault, 1998], p. 165. L'impressione di un procedimento foucaultiano che semplicemente sposti il fuoco della storiografia marxiana verso quegli elementi che avevano già portato Althusser a ridefinire il rapporto struttura-sovrastuttura e a utilizzare i concetti di sovradeterminazione e *ultima istanza*, trova conferma proprio in questo caso, dove ciò che è in questione e che viene analizzato è proprio il sorgere di rapporti economici la cui liceità è di natura extra-giuridica, ovvero il trionfo dell'economia borghese e la sua capacità di conformare statuti e istituzioni alle sue esigenze. Il capovolgimento foucaultiano risulta abbastanza chiaro in affermazioni come la seguente, dove in effetti si sta parlando della stessa cosa di cui parla la storiografia

Se da una parte, quindi, l'individuo *corpo-macchina* viene ad essere il fuoco di un interesse teso a controllarlo e a disciplinarlo in tutte le sue manifestazioni in quanto uomo che produce, che parla, che procrea, da un'altra è la popolazione statisticamente immersa in una serie di classificazioni ad essere oggetto di uno studio accanito che la vede in termini di processi biologici, di nascita, di mortalità, di moltiplicazione, di longevità, di aspettative di vita. Tra questi due poli i legami sono dati dalle pratiche con cui essi sono messi in relazione, cioè da ciò che *praticamente* viene fatto dagli statistici e *completato* dai medici e dalle istituzioni: attraverso questi processi si arriva addirittura a far assurgere i modi di suicidio a *carattere nazionale* [Ian Hacking, 1986], p. 113. Inoltre Hacking propone di inserire nella metafora spaziale dei poli *dell'anatomo-politica* e della *bio-politica* una terza forma di politica, la *mnemo-politica*, che potremmo far risalire all'insorgere di una riduzione scientifica di quello che era sempre stato il campo di intervento religioso, l'*anima*, in uno spazio controllabile e definibile da una scienza, quella della *memoria*: «Io propongo di integrare i due poli di Foucault rappresentati da anatomo-potere e bio-potere. Che cosa manca al quadro da lui offerto? Evidentemente la mente, la psiche, l'anima. [...] Quella che io chiamo mnemo-politica è un terzo punto estremo che [...] ci consente di disporre a triangolo le conoscenze più recenti» [Ian Hacking, ©1995], p. 294. Il sesso, comunque, per Foucault necessariamente richiede un'attenzione particolare, in quanto è l'*elemento di connessione di due assi lungo i quali si è sviluppata tutta la tecnologia politica della vita*¹⁹ e questa connessione avviene in modi efferatamente precisi e descrivibili, così come, per Hacking, avviene per le altre connessioni che *ci* riguardano e che ci vanno a *costruire*: «I due poli del bio-potere che si erano sviluppati separatamente nel XVIII secolo – controllo del corpo e controllo della specie – vennero unificati nella preoccupazione che veniva rivolta al sesso nel XIX secolo. [...] Il sesso divenne la costruzione mediante la quale il potere riusciva a legare la vitalità del corpo con quella della specie» [Hubert L. Dreyfus and Paul

marxista, cioè dell'affermazione del modo di produzione capitalista e del potere borghese sulla società: «Questo bio-potere è stato, senza dubbio, uno degli elementi indispensabili allo sviluppo del capitalismo; questo non ha potuto consolidarsi che a prezzo dell'inserimento controllato dei corpi nell'apparato di produzione, e grazie ad un adattamento dei fenomeni di popolazione ai processi economici. [...] L'investimento del corpo vivente, la sua valorizzazione e la gestione distributiva delle sue forze sono stati in quel momento indispensabili» [Michel Foucault, 1976], pp. 124-125.

¹⁹ «Il sesso è contemporaneamente accesso alla vita del corpo ed alla vita della specie. Ci si serve di esso come matrice delle discipline e principio delle regolazioni. È per questo che, nel XIX secolo, la sessualità è inseguita fin nei minimi particolari delle esistenze; [...] diventa la cifra dell'individualità, quel che permette contemporaneamente di analizzarla e di renderla docile. Ma la si vede anche diventare tema di operazioni politiche, d'interventi economici [...] Da un polo all'altro di questa tecnologia del sesso si dispongono tutta una serie di tattiche diverse che combinano in proporzioni diverse l'obiettivo della disciplina del corpo e della regolazione delle popolazioni» [Michel Foucault, 1976], p. 129.

Rabinow, ©1982], p. 165. Insomma gli oggetti delle scienze umane, a differenza di quelli delle scienze fisiche, sono costituiti da un *processo storico* (anche se questo processo non ha un fine che lo determina e un'origine da cui si *sviluppa*) e le categorie usate per raggrupparli, *costruiscono* le persone in un senso molto più forte di come le categorie, che il nominalismo kuhniano ci permette di cogliere nel loro sostituirsi all'interno della comunità scientifica, *cambiano* il mondo. Non è forse quel comparativo (*più forte*) ciò che ci obbliga a tracciare *genealogie* di fenomeni che abitano il nostro presente? La storia del presente di cui parla Foucault, la critica di Nietzsche all'ipertrofia storica che blocca la nostra conoscenza del passato in una catena di necessità e di passaggi vincolati da cui discendiamo come schiavi di un tempo lineare figlio di un *fondamento originario*, ci impegnano in considerazioni che riattualizzano il nostro rapporto con il mondo degli oggetti, delle idee, dei sentimenti e delle istituzioni che ci formano²⁰. La consapevolezza propria del senso comune *storico* di *provenire da qualche parte*, senza per questo giustificare quell'*origine*, ci abilita alla critica di questo nostro essere fatti così: «Ora, se il genealogista prende cura di ascoltare la storia piuttosto che prestare fede alla metafisica, cosa apprende? Che dietro le cose c'è «tutt'altra cosa»: non il loro segreto essenziale e senza data, ma il segreto che sono senza essenza, e che la loro essenza fu costruita pezzo per pezzo a partire da figure che le erano estranee» [Michel Foucault, 1971], p. 32. Hacking, nel saggio che esplicitamente fa riferimento a due tipi di *storicismo* parla di andare a dare *un'occhiata*, di rifarsi al principio lockeano di ricostruire il modo in cui si formano le idee, per poter cogliere come molti dei problemi filosofici si siano costituiti nella storia: «Dove altri giustamente vedono fondazioni, io vedo anche una ricerca di analisi e *genesi*» [Ian Hacking, 1990b], p. 63. La questione, però, allarga automaticamente l'ambito di competenza allorquando ci spostiamo da una semplice storia delle idee intesa in termini *lovejoyiani*, verso una genealogia che a quelle idee cerca uno spazio d'azione all'interno di quel campo di forze che è nient'altro che un sistema di potere. In questo senso il nominalismo *storicista* di Foucault consente ciò che il nominalismo *storicista* di Kuhn non può consentirci di fare e in questo senso, qualsiasi sia il punto del continuum semantico che il termine storia va ad assumere nei due autori, ci pone in una posizione critica e consapevole di fronte a ciò che comunemente chiamiamo il *processo storico* nel suo complesso. Il riferimento a Locke potrebbe sembrare altamente provocatorio da una parte

²⁰

Il riferimento è, naturalmente, triplice in quanto le posizioni di Nietzsche e di Foucault trovano una sintesi ragionata nel saggio dello stesso Foucault [Michel Foucault, 1971].

e forzatamente giustificatorio dall'altra. In effetti la sua funzione è quella di riannodare due tendenze presenti in Hacking e che sembrano agire in direzioni opposte: quella analitica con la sua concentrata attenzione sull'oggetto dell'analisi estrapolato da qualsiasi condizionamento storico-temporale e quella *storicista* con la sua ricerca dei percorsi che gli oggetti della nostra conoscenza hanno dovuto compiere per arrivare ad essere quello che sono. Se l'antropologo Geertz, dopo aver utilizzato la nozione di *thick description* pervenuta da un filosofo analitico come Ryle fa riferimento all'altra tradizione (Ricoeur nella fattispecie, palesando una mutualità citazionale) per giustificare la *lettura* delle forme culturali come *testo* [Clifford Geertz, 1973a], p. 430 n. 39, il filosofo analitico Hacking approda alla sua ricerca foucaultiana attraverso una *giustificazione* appropriata alla *sua* tradizione. Seguendo Anscombe definisce l'intenzione come azione *sotto* descrizione, cioè *sotto* quella tipologia di pratica *linguistica* incessantemente incastonata nelle nostre vite: «il termine "intenzionale" fa riferimento ad una *forma* di descrizione degli eventi»²¹ [Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1957], p. 84. In mancanza di una descrizione, ne consegue, non può esserci azione intenzionale e quindi «l'azione umana è più strettamente legata alla descrizione umana di quanto non lo sia l'azione batterica. [...] Per cui se nuovi modi di descrizione hanno origine, nuove possibilità per l'azione hanno origine di conseguenza» [Ian Hacking, 1986], p. 108 perché «la limitazione non è un vincolo fisico né una proibizione morale. L'impossibilità di formulare quelle intenzioni è un banale fatto logico. E questo fatto logico non può né apparirmi un limite né indurmi a lamentare un'impossibilità. Non posso sentirmi limitato dalla mancanza di una descrizione, giacché se mi sentissi consapevolmente tale, avrei almeno una pallida idea della descrizione dell'azione e quindi potrei pensare di sceglierla» [Ian Hacking, ©1995], p. 320. Il libro della Anscombe a cui Hacking fa spesso riferimento, ha avuto un'importanza considerevole per la nascita e lo sviluppo di quella branca della filosofia che va sotto il nome di *teoria dell'azione*, e, da questo punto di

²¹

La frase è riportata anche nel suo libro sull'intenzionalità da Gozzano che così spiega il contributo dell'Anscombe ad una teoria dell'azione che tenta di allontanarsi dal comportamentismo: «la concezione dell'azione che emerge dall'idea di Anscombe delle descrizioni molteplici mira ad identificare le azioni con forme di ragionamento pratico, concepito sulla falsariga del sillogismo pratico aristotelico, in cui da credenze e desideri, intesi come premesse, si passa alla conclusione rappresentata da un'azione. Le regole logiche e linguistiche seguite, però, non fanno parte di un codice mentale ma "stanno lì", nella pratica intersoggettiva [...] Gli elementi vengono dunque individuati tramite descrizioni che consentono di riconoscere le azioni come ragionamenti particolari che seguono regole condivise pubblicamente» [Simone Gozzano, 1997], p. 62. I puntini sospensivi stanno per un'altra affermazione della Anscombe riportata da Gozzano: «Se la spiegazione di Aristotele dovesse descrivere i processi mentali effettivi, in generale essa sarebbe assurda. L'interesse della spiegazione sta nel fatto che descrive un ordine che è presente ogni volta che un'azione è fatta con intenzione» [Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, 1957], p. 79.

vista, il suo concetto di *intenzione* è stato sottoposto a studi e critiche che hanno sviluppato il tema negli anni²²; ad Hacking serve soprattutto per due motivi: sostenere il darsi limitato dell'ambito delle scelte e delle assunzioni di azioni da parte degli agenti e coniugare un'ockamiana parsimonia nei confronti dell'azione con l'indeterminatezza delle rammemorazioni²³. Dall'omosessualità alla personalità sdoppiata, passando per la descrizione sartriana del *garçon de café*, le nostre possibilità, a livelli diversi di incidenza²⁴,

²² Lo stesso Davidson, di cui tratteremo brevemente solo il suo contributo alla critica dell'idea di *schema concettuale*, è stato tra coloro che più hanno contribuito al proliferare di riflessioni sulla *teoria dell'azione*. Per quanto riguarda la *storia* cfr. anche il suo ultimo lavoro [Donald Davidson, 2005]. La teoria dell'azione, comunque, molto spesso non è vista come una possibilità per dar conto del formarsi delle situazioni storiche, essendo legata ad una visione *intenzionalista* ed individualista dell'accadimento che la porterebbe lontano da quella capacità di analizzare fenomeni complessi e sovraindividuali (ma anche intersoggettivi) che sono l'oggetto dello storico. Ankersmit così esprime nelle sue *sei tesi sulla filosofia narrativista della storia* ([Frank R. Ankersmit, 1994], pp. 33-43) le sue critiche: «2.4.1. La filosofia dell'azione non può mai parlare il linguaggio delle conseguenze non intenzionali dell'azione umana. In quanto filosofia della storia, la filosofia dell'azione è applicabile solo alla storiografia preistorica. Essendo inadatta a trascendere i limiti dell'individualismo metodologico, è storiograficamente naive. 2.4.2. I tentativi di Von Wright e di Ricoeur di risolvere questo problema per la filosofia dell'azione sono infruttuosi. Il significato storico è differente dall'intenzione dell'agente. 2.4.3. Il linguaggio delle conseguenze non intenzionali è il linguaggio dell'interpretazione (c'è di solito una differenza tra la prospettiva dello storico e quella dell'agente storico» [ibid.], p. 35.

²³ Cfr. anche [Ian Hacking, 2003], p. 123.

²⁴ «Non credo ci sia una storia generale da raccontare a proposito di *making up* persone. Ogni categoria ha la sua propria storia. Se desideriamo offrire una cornice parziale in cui descrivere tali eventi, potremmo pensare a due vettori. Uno è il vettore di *etichettare* dall'alto, da una comunità di esperti che creano una "realtà" che alcune persone fanno propria. Differente da questo è il vettore del comportamento autonomo delle persone così etichettate, che premono dal basso, creando una realtà che ogni esperto deve affrontare: il secondo vettore è trascurabile per la persona diassociata, ma forte per quella omosessuale» [Ian Hacking, 1986], p. 111. In un'intervista rilasciata a Marco D'Eramo ed apparsa sul *Manifesto*, Hacking illustra così la sua ipotesi di ricerca: «Il titolo del corso che sto finendo al Collège de France s'intitola *Façonner les gens*, o in inglese *Making up people*. Sono interessato a come le nuove classificazioni toccano le persone, producono nuovi modi in cui le persone vedono se stesse, diventano un nuovo tipo di persona. Certe classificazioni, quando assimilate dalle persone e dal loro ambiente, quando sono implicate nelle istituzioni, modificano a loro volta il modo in cui le persone si percepiscono. Si può arrivare fino a una modificazione dei loro sentimenti e dei loro comportamenti, e questo avviene in parte per essere stati classificati in questo o quel modo. Io le chiamo "classificazioni interattive". Queste interazioni possono essere fortissime. Quel che si sapeva di persone classificate in un certo modo, può diventare falso perché sono cambiate sotto l'effetto della classificazione. È quel che chiamo "effetto valanga" (looping effect) [sic]. È stato detto che i sistemi attuali di diagnosi e trattamento contribuiscono essi stessi a produrre il genere di comportamento anormale della malattia. Classificazione e diagnosi sono allora costruiti e questa costruzione interagisce con le persone disturbate e contribuisce a produrre il loro comportamento che a sua volta conferma la diagnosi. Per esempio, per lungo tempo la diagnosi di "personalità multipla" è rimasta in letargo, non ha avuto effetto su nessuno fino agli anni '70 quando è riemersa - non era solo che i medici hanno ricominciato a usarla, è che questa classificazione è tornata in essere, è risuscitata e ha creato un nuovo modo di essere persona, ha reso possibile un nuovo tipo di persona, nuove descrizioni» [Ian Hacking, 2002]. Cfr., a tal proposito la lezione inaugurale tenuta al Collège de France [Ian Hacking, 2002]. Nel libro tratto dal ciclo di conferenze su *i viaggiatori folli* e dove l'attenzione viene rivolta verso quelle che egli definisce *nicchie ecologiche*, Hacking così esprime la sua opinione sulle conoscenze psicologiche e psichiatriche «sono colpito specialmente dalla maniera in cui la conoscenza scientifica su di noi - il semplice sistema di credenze - modifica la nostra maniera di pensare noi stessi, le possibilità che ci sono offerte, la concezione che abbiamo di noi e dei nostri simili. La

sono determinate dal modo in cui nominiamo le cose che ci riguardano, dalla dinamica di *labelling* degli uomini e dei loro comportamenti. In un mondo in cui si cercano soluzioni, quelle soluzioni non sono mai frutto della pura ingegnosità, ma un effetto delle circostanze²⁵. Per questo, quando le soluzioni vengono cercate, e trovate, all'interno di quelle scienze che hanno l'uomo come oggetto e che si pongono l'obiettivo di *conoscerlo* e di classificarlo, quelle soluzioni produrranno una ulteriore determinazione delle soluzioni esistenziali (e Hacking fa spesso riferimento alla sua giovanile lettura di Sartre): «Dobbiamo prendere sul serio la personalità antisociale o i disturbi esplosivi intermittenti e attribuire gran parte dei crimini violenti a fenomeni psichici del genere? Oppure dobbiamo considerarli una parte delle strategie con le quali la giustizia e la medicina tentano di definire e controllare la criminalità, al tempo stesso cancellando la povertà endemica in quanto componente critica del crimine?» [Ian Hacking, ©1998], p. 18.

2. La possibilità della *bivalenza*

Hacking, con il suo percorso di ricerca sintetizzato nella raccolta di saggi *Historical ontology*, ci serve in questo contesto a riconsiderare l'uso che del termine storicismo viene fatto in ambienti che *riattualizzano* ciò che era stato programmaticamente scartato da un certo *stile* analitico. Se la novità *neo-storica* in ambito letterario si contrappone ad una *close-reading* che detemporalizza l'opera letteraria, l'*autocorrezione* operata da Hacking si contrappone ad una considerazione a-storica dei concetti posti sotto esame. La radicalizzazione di una certa *perizia* storica, il fare riferimento ai due *strumenti* dell'archeologia e della genealogia (cioè allo studio di come *staticamente* le pratiche discorsive si pongano in sistema e alla *wirkliche Historie*, allo studio, cioè, delle dinamiche messe in essere all'interno di un meccanismo di potere che può permetterci una *storia del presente*²⁶) si riproiettano sulla stessa meticolosa, stringente pratica analitica a cui il

conoscenza interagisce con noi e con un ancora più vasto campo di pratica e di vita quotidiana, il che produce combinazioni socialmente accettabili di sintomi e di entità nosologiche» [Ian Hacking, ©1998], p. 20.

²⁵ «Noi spingiamo le nostre vite attraverso un folto d'alberi in cui rigidi fusti di determinismo sono aggrovigliati in avvolgenti piante di possibilità» [Ian Hacking, 2004], p. 282.

²⁶ Dreyfus e Rabinow sintetizzano così la positività della relazione tra i due strumenti «Dopo che l'archeologia ha svolto il proprio lavoro, il genealogista può chiedersi quali siano i ruoli politici e storici svolti dalle scienze che studia. Se si stabilisce che una particolare formazione discorsiva non è riuscita ad oltrepassare la soglia di epistemologizzazione, questo significa che l'archeologia ci ha consentito di spostare la nostra attenzione sulla questione relativa al ruolo che questa pseudoscienza, o questa scienza dubbia,

filosofo canadese è necessariamente legato. Proprio le considerazioni sul linguaggio, e in particolar modo sul concetto di *linguaggio pubblico*, uno dei lasciti più considerevoli di Wittgenstein alla *comunità* analitica, gli permettono di utilizzare questa possibilità per chiarire concetti che aveva già posto sotto stringente esame storico nel suo libro del 1974: «Ritengo che il nodo fondamentale del XVII secolo, quello delle idee, sia stato oggi spodestato dall'enunciato. [...] Nei dibattiti attuali il discorso mentale è stato sostituito dal discorso pubblico» [Ian Hacking, 1974], p. 193.

Questo, però, non basta, perché potrebbe portarci a conclusioni non corrette, dando per scontata una piena accettazione del lascito wittgensteiniano ed una sua pacifica e scontata utilizzazione. Così non è, spiega Hacking, perché il concetto ha una lunga storia e questa storia non è per nulla omogenea, anzi potremmo parlare di storie parallele che non necessariamente si incrociano, se non per una sovrapposizione squisitamente terminologica. Prendendo spunto dalla ricostruzione fatta dallo *storico delle idee* Isaiah Berlin, contrapponendosi alle interpretazioni di Chomsky ed alla parzialità dell'alveo problematico in cui si è inserito il lavoro di Foucault *Le parole e le cose*, Hacking riconduce la posizione di Wittgenstein a proposito dell'esistenza del *linguaggio privato* alle riflessioni anti-kantiane di Hamann. I moderni *analytic kantians*, aderiscono ad una visione del linguaggio pubblico in quanto linguaggio che garantisca un'obiettività, che sia cioè garanzia di condivisibilità: questo è il tipo di pubblicità che è divenuto il *luogo comune* della filosofia analitica. Diversa, secondo Hacking, la posizione di Wittgenstein: il suo argomento è il frutto di un assillo «non con la ragione, non con l'obiettività, ma, infine, con che cosa sia essere una persona» [Ian Hacking, 1992], p. 136. Questo ricondurre tematiche legate ad una svolta decisiva per un certo tipo di analisi, la *linguistic turn*, ad una più attenta considerazione storica, ci permette anche di giungere a conclusioni, accennate in questo caso, ma riprese in più occasioni, su un certo tipo di cultura *filosofica*. C'entra la storia, di nuovo e in tutte e due le accezioni del termine, perché in un eventuale filo che lega *i due* Humboldt, Herder, Hamann e Wittgenstein essa riappare come il processo dentro cui la persona, *nel* linguaggio si forma, e come il tipo di conoscenza che, nell'interpretazione di Foucault, attraverso la filologia, ha il sopravvento sulla *grammatica generale*. Guardare il linguaggio come un fenomeno astratto, trascinarlo fuori dalla realtà abitata da persone, significa *depoliticizzare* l'idea del linguaggio come essenzialmente pubblico, rendendo

svolge in un contesto più ampio. [...] Siamo allora portati a chiederci quali siano le funzioni svolte da queste formazioni discorsive, e di conseguenza a porre una domanda di carattere ancora più generale sul potere e sulle sue relazioni con il sapere» [Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, ©1982], p. 142.

possibile così il «non tener conto di questioni a proposito di che cosa significhi essere una persona in una comunità» [ivi]. Questa propensione tutta kantiana per un linguaggio pubblico che, in fin dei conti, si lega ad un'*unità* originaria situata fuori dalla comunità in cui il *self* è inserito, è servita, ci spiega Hacking (dandoci così contemporaneamente una spiegazione di un fenomeno come quello della tradizione filosofica *analitica*) da schermatura protettiva rispetto ad altri settori del pensiero contemporaneo: quasi un vaccino contro ogni trasformazione radicale. Questo giudizio, implicitamente, comporta l'altra domanda radicale da cui nessun *paradigma*²⁷ può tutelarci: a che cosa serve fare un'analisi filosofica, che cosa, con essa, vogliamo capire? In fondo, ci suggerisce Hacking nello stesso saggio, ricostruendo l'intreccio di posizioni teoriche, di progetti di ricerca e di polemiche interpretative tra Chomsky, Isaiah Berlin, Foucault ed il linguista Aarsleff, le considerazioni fatte sono conseguenza di come gli autori tendano a leggere la questione della pubblicità del linguaggio secondo anche *altri* principi. Se Aarsleff disconosce l'originalità di Herder, sostenendo che in fondo tutto andrebbe ricondotto a Condillac e, quindi, a Locke (la parola è il segno dell'idea: *le parole significano idee, i loro referenti privati*) è anche perché è egli stesso un *private linguist* e perché è politicamente un lockeano convinto; se Berlin coglie la svolta decisiva del pensiero di Herder e la sua influenza sugli studi filologici (e su Herder di Harmann) per arrivare ad un concetto di cultura in grado di dissipare ogni diaframma posto tra parole ed idee è anche perché da storico delle idee deve prendere in considerazione il principio che gli uomini non pensino *in* pensieri ed idee per poi rivestirli con parole come si fa di un guanto con una mano già formata e, soprattutto, perché condivide i valori di quella stagione liberale tedesca; se Chomsky vede in Humboldt l'ultima propaggine della grande tradizione della linguistica cartesiana e l'iniziatore di pericolosi errori è anche perché egli è un convinto assertore dell'universalità del linguaggio umano come principio razionale dell'eguaglianza inficiabile da una relativizzazione storica e culturale e perché, politicamente, il suo razionalismo si traduce in egualitarismo²⁸. Foucault non partecipa al contenzioso fondamentale

²⁷

«AP [la filosofia analitica], propongo, è la filosofia fondata sull'accettazione del lavoro di Frege e di Russell come un paradigma» [Neil Levy, 2003], p. 293. L'autore tenta in questo saggio di definire le differenze di fondo tra filosofia *analitica* e filosofia *continentale* proponendo come criterio di discriminazione l'assunzione, da parte della filosofia analitica, di un paradigma, al pari delle scienze fisiche. Infatti: «la mia proposta è questa: AP ha preso a modello con successo le scienze fisiche. Il lavoro è così guidato da paradigmi che funzionano nel modo che Kuhn tratteggia», [ibid.] p. 291.

²⁸

«L'aspetto creativo dell'uso del linguaggio, insieme ai poteri innati *species-specific* della mente umana hanno, per lui, una profonda portata politica. Pensare che qualche cosa di così basilare per l'umanità come il linguaggio sia meramente radicato nelle culture è incoraggiare l'*illiberalism* e probabilmente

perché critico dei valori liberali e quindi non interessato ad una competizione dove il tema più che il linguaggio è la celebrazione del liberalismo e dove l'obiettivo da raggiungere è dimostrare che «io sono più liberale di te, e i miei uomini sono più liberali dei tuoi» [Ian Hacking, 1992], p. 132.

La posizione di Hamann con il suo spostare la ragione tutta nel linguaggio, con il suo *idealismo linguistico* per cui il mondo e le cose ci sono solo quando ci sono parole per descriverli è analizzata da Hacking, *anche* per porre una questione che investe il nostro presente senza schiacciare anacronisticamente Wittgenstein, Herder e Hamann l'uno sull'altro, ma cogliendo comunque delle tendenze e, forse, delle *esigenze*. Senza pretendere di suggerire parallelismi fondati su banali differenziazioni di *culture*, si può accedere ad una parziale spiegazione di un'affermazione come quella di Hacking sulla *depoliticizzazione* della riflessione *analitica*, ad una comprensione della diffidenza verso i tecnicismi decostruzionisti americani ed alla stessa critica verso lo *scetticismo* politico di matrice foucaultiana del *new historicism* statunitense. Hacking non prende posizione, pare, ma contemporaneamente sembra fornirci una chiave di lettura utilizzabile in sede di *ricostruzione storica*.

In uno dei pochi saggi introdotti nel volume *Historical ontology* in cui non viene citato Foucault, e che originariamente faceva parte di un libro collettivo curato da Hollis e Lukes, Hacking si confronta con l'uso fatto dallo storico della scienza Alistair Crombie del

stimolare il dispotismo» [Ian Hacking, 1992], p. 131. Di una certa pericolosità di questa stagione culturale tedesca aveva parlato lo stesso Lovejoy in una sua polemica con Spitzer [Arthur O. Lovejoy, 1941; Arthur O. Lovejoy, 1944; Leo Spitzer, 1944] ponendo l'attenzione sulla diversità tra *meaning* e *significance* e mettendo in guardia contro le insidie che si nascondono sotto certe concezioni di *popolo*. La polemica contro Spitzer aveva una connotazione politica e militante molto forte e serviva anche come supporto teorico alla posizione interventista di Lovejoy. In ogni caso tali affermazioni a proposito del Romanticismo seguivano una serie di studi in cui, secondo il suo stile, Lovejoy aveva provveduto a distinguere le diverse tendenze confuse ed accumulate sotto lo stesso nome. Hacking, comunque, fa esplicito riferimento anche alla discussione-confronto tra Chomsky e Foucault tenutasi nel 1971 ad Eindhoven e ripresa dalla televisione olandese e pubblicata in Italia nel 1994 ([Noam Chomsky e Michel Foucault, 1994]). Alcune riflessioni su questo dibattito sono state fatte da Catucci in [Stefano Catucci, 2004]. Di nuovo, in quanto utile a chiunque sia interessato a seguire lo sviluppo di alcune tematiche ed il modo in cui sono state circoscritte, si rimanda a Lovejoy e in particolare all'*elenco* posto alla fine del libro di Lovejoy e Boas a proposito dei significati del termine *natura* dalla prospettiva di una storia delle idee [Arthur O. Lovejoy, 1935], parzialmente integrabile con l'articolo del 1927 sul significato di natura come norma estetica [Arthur O. Lovejoy, 1927]. A tal proposito cfr. anche [George Boas, ©1969] e [William J. Bouwsma, 1981]. Quanto poco consapevole sia stata la tradizione che viene fatta risalire a John Stuart Mill della valenza ideologica del termine *natura* in dibattiti quali quelli sui *generi naturali* è ribadito da Hacking nella sua lezione inaugurale del 2001, dove, appunto, afferma «Nessuno in questa tradizione vede mai quanto la parola stessa natura, apparentemente così trasparente, sia polemica, ideologica, mascherando con la sua aria di innocenza un'intera teoria della posizione, dei ruoli e dei doveri degli esseri umani, e della nostra condizione nel mondo» [Ian Hacking, 2002], p. 12. In effetti, quello che sembra uscire fuori da questo breve elenco di posizioni è che entrambi gli elementi della coppia oppositiva *natura-storia* vengono considerati come concetti facilmente utilizzabili *ideologicamente* e con una potenzialità di *significance* che travalica l'aspetto meramente *culturale*.

concetto di *stile*; in questa sede (un serrato confronto su razionalità e relativismo) viene accennato dall'autore, sia pur di sfuggita e per sancire la differenza tra la comunità scientifica e l'etnografo, un concetto che potrebbe essere integrato in una posizione *testualista*. Noi (coloro che si occupano dei cambiamenti intervenuti nella scienza), abbiamo possibilità di scorgere «the historical emergence of new styles of reasoning»²⁹ [Ian Hacking, 1982], p. 161 perché possiamo fare affidamento sulla memoria scritta. La natura di questa affermazione potrebbe portarci lontano, per estremizzare il concetto di *testualità* e coglierne il senso profondo per una cultura scientifica che è soprattutto *testo*, oppure per parlare di *tecnologia scritturale* che conforma il nostro essere nel mondo, o, ancora, per riflettere su come si costituiscono gli *archivi*. Ad Hacking serve solo per dirci che quelle che sono le difficoltà incontrate dall'etnografo sarebbero le stesse per noi se non potessimo fare chiaro affidamento sulle testimonianze *scritte* riguardo a come gli *stili di ragionamento* si differenzino e differenzino il senso delle affermazioni compiute a proposito degli oggetti e delle *verità* della scienza. In effetti una prima distinzione andrebbe fatta tra *soggettivismo* e *relativismo*, cioè tra l'asserire che nulla è vero se non pensato come vero e l'asserire che non c'è antitesi escludente *vero-falso* se non pensata da noi. Gran parte delle polemiche sembrano aver preso in considerazione la prima delle questioni, Hacking, invece, ritiene che è la seconda quella più degna di attenzione. A tal proposito Hacking pone i concetti di *bivalence* (l'essere vero o falso di una proposizione) e di *positivity* (il concetto comtiano di proposizioni che devono essere verificate come vere o false) a confronto per assegnare il primo dei due all'astrazione logico-matematica (*it is a noble astraction, but it is a consequence of art, not nature*) ed il secondo alle scienze *for which we believe we have methods that will determine the truth values*. Questo lo porrebbe fuori dall'influenza delle speculazioni di Dummett a proposito della bivalenza³⁰ in

²⁹

Abbiamo riportato l'espressione non tradotta che comunque è «l'emergere storico di nuovi stili di ragionamento», p. 185 della traduzione. Le pagine della traduzione saranno indicate da [tr.].

³⁰

Cfr. il paragrafo *Positivism* in [Ian Hacking, 1982], pp. 164-167, 188-192 [tr.]. A proposito di bivalenza Dummett dice «Il principio di bivalenza è il principio per cui ogni affermazione è determinatamente vera o falsa, indipendentemente dalla nostra conoscenza o dalle nostre capacità conoscitive» [Michael Dummett, 2001], p. 131. Dummett assume, notoriamente, una posizione anti-realista e, per questo rigetta il principio di bivalenza, così come quello del terzo escluso. Hacking spiega come il *costruttivismo* in filosofia della matematica arrivi alla confutazione dell'assunzione del principio del terzo escluso: «Gli intuizionisti ritenevano che gli oggetti matematici non esistano fino a che non vengono costruiti [*built up*] da dimostrazioni della loro esistenza, cioè fino a che non sono stati costruiti [*constructed*] da operazioni mentali. Le dimostrazioni valide devono essere *costruttive*; questo implica che si può assumere che un oggetto matematico esiste solo quando, come mezzo di una dimostrazione, siamo stati in grado di costruirlo a partire da entità intuitive. [...] Non si può assumere che per ogni proposizione *p*, o *p* è vera o non-*p* è vera.

quanto il concetto di *positive*, per quanto legato a quello di *bivalent*, risulta meno impegnativo di questo. Se però andiamo a combinare il percorso di pensiero positivista con il concetto di *stile di ragionamento* (un portato anche dello *storicismo* comtiano) troviamo all'interno dello stesso positivismo il *germe del relativismo*. In ogni caso la scelta del termine *positività*, per quanto sia indice di un fondo di *comtanesimo* nella filosofia di Hacking, va fatta risalire all'uso suggerito da Foucault, «la cui influenza sulla mia idea di stili di ragionamento è più profonda di quella di Comte o Crombie» [Ian Hacking, 1992], p. 190.

Andrebbe considerata, a questo proposito, un'altra delle accezioni del termine storicità che incontriamo nel continuum semantico che si era ipotizzato, e cioè quella di *continuità*. La continuità è determinata da un'identità che si riconosce agente nel tempo, che riconosce parte di se stessa nel passato attraverso la memoria e che ritrova oggettivata questa identità in una tradizione. Anche qui, come si può notare, le due accezioni *limite* del termine fungono da complemento semantico l'una dell'altra. Il concetto di rivoluzione scientifica di Kuhn, invece, interviene proprio a spezzare una continuità presunta, l'accumulo della scienza che si fonda su se stessa e che progredisce comtianamente in maniera direzionale e selettiva. Eppure è ad un altro estremo del contenuto semantico dello stesso termine *storicità* che l'analisi kuhniana agisce, proprio lì dove una scienza si definisce normale, e quindi con una sua storicità proprio perché posta in una dimensione temporale e storica che la distingue da un'altra scienza *normale*: la sua storicità è data proprio dalla sua differenza *incommensurabile* con quella precedente. Una storia, per avere senso, deve essere una storia di rotture, così come lo stesso concetto foucaultiano espresso con la sua *archeologia* indica³¹. Senza scomodare lo *storicismo* classico e i propositi di ricerca di Ranke, l'uso consuetudinario di *storicità* per indicare una continuità ineluttabile (tutto ciò che è *storico* è dato da ciò che precede ed ha una realtà qualitativamente superiore rispetto a ciò che non ha *storia*) andrebbe evitato o almeno vincolato ad una certa cautela, soprattutto in questo ambito. Per tentare di chiarire gli obblighi che hanno l'una verso l'altra la storia *generale* e le storie *settoriali*, Kuhn intende come compito prioritario il porsi fuori da quello che in ambito anglo-americano viene definito lo stile *whiggish* e propone di coordinare tutti coloro che in qualsiasi settore disciplinare hanno un interesse *rivolto al passato in evoluzione* [Thomas Samuel Kuhn, ©1977], p.

Questo perché la proposizione potrebbe riferirsi a un oggetto che non è ancora stato costruito dalla dimostrazione» [Ian Hacking, 1999], p. 41.

³¹ «La sesta ipotesi di Foucault è come quella di Kuhn: un'aspettativa di discontinuità» [Ian Hacking, 1979], p. 93.

169. Questo *passato in evoluzione*, questa continuità, può assumere senso solo se inserita in una storia non omogenea, dove, cioè una tradizione si crea e si ricrea in un'alternanza di rotture e normalità. Possiamo aggiungere che lo storico, appunto, non deve dare per scontata nessuna continuità disciplinare. Utilizzando i tre classici esempi delle scoperte dell'ossigeno, di Urano e dei raggi X, Kuhn in un saggio (*La struttura storica della scoperta scientifica* [Thomas Samuel Kuhn, ©1977], pp. 179-192) pubblicato su *Science* nel 1962, a ridosso, quindi, del suo libro più famoso, espone in che senso una scoperta scientifica ha una struttura storica. Affinché le anomalie vengano introdotte in un riaggiustamento generale che le *spieghi*, c'è bisogno di un lasso di tempo che renda possibile un cambio dalle vecchie teorie che rendevano *anomala* la situazione, c'è bisogno che il mondo venga ad essere diverso dopo aver constatato «il fallimento della natura ad adeguarsi interamente alle previsioni» [ibid.], p. 187, «in questo senso le scoperte hanno una storia interna loro propria, così come una preistoria ed una poststoria» [ibid.], p. 189. Riusciamo, cioè, a descrivere una storia *interna* della scoperta, una sua preistoria ed una sua poststoria, perché riusciamo a scorgere delle rotture là dove altri vedevano solo una progressiva continuità. Contro una storia della scienza come progresso della ragione e sconfitta della superstizione e degli errori (la storia di Condorcet, Comte e Sarton) o come ricostruzione fatta partendo dalle certezze scientifiche del presente delle *loro* premesse (la storia scritta dagli scienziati) il modello che è risultato più proficuo proviene dalla storia della filosofia perché «in questo campo solo i più parziali potrebbero fidarsi delle loro capacità di distinguere la conoscenza certa dall'errore e dalla superstizione». Tradottosi nella storia delle idee nelle ricerche di Cassirer, Lovejoy e di Koyré, questo modello ci permette di cogliere la *storicità*, intesa come determinabile e comprensibile in seguito ad una sua collocazione in un dato momento storico, della scienza: grazie agli scritti dei seguaci di Koyré «per la prima volta essa è divenuta potenzialmente un'attività pienamente storica, come la musica, la letteratura, la filosofia od il diritto» [Thomas Samuel Kuhn, ©1977], pp. 163-164. Il *potenzialmente* va riferito ai limiti di una *storia interna* ³².

32

Per quanto riguarda il giudizio sulla rilevanza della ricerca di Koyré, cfr. la seguente affermazione di Merquior «Koyré anticipa in modo sostanziale sia Kuhn che Foucault col suo sottolineare il ruolo dei «fattori extralogici» nell'accettazione o nel rifiuto delle teorie scientifiche» [José G. Merquior, 1985], p. 36; Merquior insiste sul fatto che mentre in Foucault le mutazioni epistemiche si succedono senza alcuna logica interna, e questo rimanda alla critica fatta degli storici di una successione di cui si ignorano le dinamiche operanti, in Koyré, essendo state rese meno nette le cesure nella storia, il concetto di *infrastruttura filosofica* rende possibile, insieme ad una visione non cumulativa e non lineare della conoscenza, «l'ammissione di una eterogeneità solo *relativa* tra ere, dovuta al fatto che la peculiarità di una nuova età della conoscenza

Senza questo concetto di discontinuità risulterebbe anche incomprensibile il perché del tentativo di Davidson di confutare la distinzione schema-contenuto e la sostituzione, da parte di Hacking, della *nozione gnoseologica* di schema con quella di *stile di ragionamento*, *nozione storico-dipendente*: «gli stili di ragionamento designano modalità discorsive e argomentative tra loro anche profondamente diverse, soggette a mutamenti e dotate di un intrinseco carattere storico», [Rosaria Egidi, 1988a]p. 37. L'ambito dell'intera questione è dato proprio da uno dei punti di svolta del dibattito epistemologico, il saggio di Davidson a cui lo stesso Hacking fa riferimento, saggio che si colloca contro il *relativismo*, e che argomenta scagliandosi proprio contro i *dogmi dell'empirismo*, aggiungendo ai due ormai canonici confutati da Quine il terzo, quello, appunto, della distinzione *schema-contenuto*³³. Questo anti-relativismo epistemico, cioè, ha ben poco da spartire con l'antirelativismo dello standard view e della concezione neoempirista, al contrario, la sua confutazione si basa esattamente su una critica dei retaggi *dogmatico-empiristi* presenti nei relativisti Feyerabend, Whorf, Kuhn che pongono come sensata e raggiungibile una distinzione linguaggio-realtà, schema-contenuto: «Se ammettiamo il dogma di un dualismo schema e realtà, otteniamo la relatività concettuale, la verità relativa a uno schema. Rinunciando al dogma, questo tipo di relatività vien meno. Certamente la verità degli enunciati resta relativa al linguaggio, ma quella è *tutta l'oggettività che essa può avere*» [Donald Davidson, 1974], p. 167 [corsivo nostro, trad. Egidi]. L'*empirismo* a cui Davidson, da parte sua, fa riferimento va iscritto in un alveo problematico diverso da quello a cui siamo abituati³⁴. Insomma vengono confutate proprio nozioni che se sembrano *relativizzare* all'estremo, in pratica salvaguardano proprio il contenuto, realtà neutra, fuori dallo schema, cioè quella

può consistere solo nella sua capacità di articolare momenti precedenti, originariamente del tutto estranei l'uno all'altro» [ibid.], p. 37

³³ «Vorrei sottolineare il fatto che questo secondo dualismo di schema e contenuto, di sistema che organizza e di qualche cosa che dev'essere organizzato, non può essere reso intellegibile né venire difeso. Anch'esso è un dogma, il terzo dogma dell'empirismo» [Donald Davidson, 1974], p. 158 trad. Egidi. Alcuni dei brani sono ripresi dalla traduzione precedente alla pubblicazione del libro in Italia e sono inseriti nel libro a c. di Egidi [Rosaria Egidi, 1988b]. Davidson nella sua introduzione alla raccolta di saggi ribadisce «si argomenta che se respingiamo l'idea di una fonte di evidenza non interpretata, non rimane spazio per la dualità tra schema e contenuto. Senza tale dualità il relativismo concettuale risulta per noi incomprensibile. [...] l'argomento contro il relativismo concettuale mostra che il linguaggio non è uno schermo o un filtro attraverso il quale deve passare la nostra conoscenza del mondo. Abbandonare la dualità di schema e contenuto vuol dire rinunciare a un tema centrale dell'empirismo nelle sue varie forme» [Donald Davidson, 1984], p. 39.

³⁴ Cfr. a tal proposito [Eva Picardi, 1999], p. 88: «Mentre nel lavoro di Tarski si dà per presupposto il significato, e si caratterizza induttivamente la verità, nell'interpretazione radicale accade l'inverso. La teoria dell'interpretazione ha portata empirica e riceve sostegno empirico dalla quantità di enunciati di cui prevede correttamente le condizioni di verità».

esperienza umana che Feyerabend definisce *processo realmente esistente* e che per Quine rappresenta i *punti limite della scienza nella sua globalità*. Realtà ed esperienza sono i due *oggetti da sistemare* (secondo una prima metafora per cui gli schemi *organizzano*) o a cui *adeguarsi* (secondo una seconda metafora per cui gli schemi si *sottopongono a*); ma la realtà è un *armadio* in cui ci sono cose da sistemare e sarebbe inconcludente ordinare il *armadio* stesso e non le cose che vi sono dentro [Donald Davidson, 1974], p. 274 e la stessa esperienza è una molteplicità di eventi che riusciamo a distinguere in base a principi già noti. Per quanto riguarda la realtà, il poter affermare che l'estensione di alcuni predicati in un linguaggio non ha corrispondenza in un altro linguaggio presuppone un'ontologia comune ai due linguaggi con cui individuare gli stessi oggetti, ontologia comune, quindi, come piattaforma di osservazione da cui poter cogliere l'*intraducibilità*. L'*esperienza*, da parte sua, sembra rimandarci a due difficoltà: la prima, appunto, è quella di postulare un linguaggio molto simile al nostro che ci permetta di individuare questi *pezzi* di molteplicità, la seconda, che vale per la metafora *forte* (ordinamento), è quella di non considerare che un linguaggio non ordina solo *sensazioni, irritazioni superficiali, etc.*, ma anche *coltelli e forchette, ferrovie e montagne, cavoli e regni*. Per quanto riguarda la metafora *debole* (confronto con l'esperienza) ci troviamo a dover considerare non i singoli termini, i predicati e i quantificatori, cioè l'apparato referenziale del linguaggio, ma gli enunciati; cioè ci troviamo a dover considerare l'esperienza nella sua funzione di evidenza empirica con cui i nostri enunciati, con la loro capacità di *previsione*, devono confrontarsi. Qui si verifica l'allontanamento in un punto decisivo di Davidson da Quine, come sintetizza Picardi: «è il concetto di verità e non quello di riferimento che ancora il linguaggio al mondo. [...] Secondo Davidson, per evitare il relativismo (ontologico, concettuale, linguistico) occorre volgere le spalle al «mito del soggettivo» al convincimento che sia l'evidenza sensibile, collocata negli organi di senso del soggetto, a garantire in qualche modo il fondamento della conoscenza»³⁵ [Eva Picardi, 1999], p. 83. Il procedimento di Davidson condensa in poche pagine le varie teorie del significato che da Schlick in poi, attraverso Carnap, Quine e Tarski, hanno posto come prioritario il problema del rapporto tra verità, significato ed esperienza, allo scopo di

³⁵

Sempre Picardi chiarisce nell'introduzione italiana a *Truth and interpretation* «L'anti-relativismo consiste nel rifiuto dell'idea che vi sia un contenuto empirico allo stato puro, che lingue diverse organizzano secondo forme o schemi diversi. La distinzione tra contenuto e schema concettuale è, a parere di Davidson, un residuo romantico dell'empirismo, sopravvissuto alla cura drastica cui esso fu sottoposto negli anni Cinquanta da Quine» [Eva Picardi, 1994], pp. 12-13.

giungere alla formulazione di quel principio di *carità* che avrebbe dato una risposta diversa alla questione sia del significato che della verità degli asserti degli interlocutori: «È impossibile – e non è necessario – fare di più» [Donald Davidson, 1974], p. 166 trad. Egidi. L'interdipendenza dei concetti di verità e di traduzione conseguenza proprio dall'accettazione della convenzione T (o V in italiano) di Tarski, riducono al paradosso ogni affermazione riguardo alla possibilità di cogliere una verità diversa in una lingua intraducibile. In effetti nessuna cosa, nessun fatto³⁶ aggiunge valore di verità, perché se il riferirsi all'esperienza sensibile ci dice qualche cosa a proposito di un'opinione sulla natura o origine dell'evidenza, questo stesso riferimento risulta inutile nel caso della verità, perché questa può benissimo essere asserita senza menzionare i fatti. Quello che era il tentativo di trovare un accordo con una certa *entità*³⁷, sfocia nella «semplice idea che qualcosa è uno schema concettuale o una teoria accettabile se è vero» [Donald Davidson, 1974], p. 163 trad. Egidi.

Non si può provare che uno schema concettuale è completamente diverso dal nostro se per fare questo siamo costretti a separare nozione di verità e nozione di traduzione, non c'è, cioè, uno spazio esterno alle teorie dove collocare i diversi schemi, con le loro diverse verità, non c'è, infine, una base *per mettere a confronto schemi concettuali*. In maniera più rudimentale potremmo dire che verità e verità del (e nel) linguaggio coincidono: non possiamo parlare di schemi diversi perché questo significherebbe uscire fuori dal linguaggio, e questo non è possibile, e perché è lì tutta l'oggettività di cui abbiamo bisogno e di cui non possiamo fare a meno. Se in questo modo la versione più *forte* dell'intraducibilità (totale) viene ad essere messa in crisi, quella più *modesta* (parziale) può essere evitata considerando proprio la biforcazione di fronte a cui si trova ogni interpretazione: quella tra *credenze* e *significato*. Ogni interpretazione mette in atto due teorie che rendono possibile la comunicazione e molte di quelle che vengono definite differenze di *significato*, possono rivelarsi differenze di opinioni o di credenze³⁸.

³⁶ «Nulla, tuttavia, nessuna cosa rende veri enunciati e teorie: né l'esperienza, né le irritazioni di superficie, né il mondo possono rendere vero un enunciato.», [Donald Davidson, 1974], p. 166 trad. Egidi.

³⁷ «Di fatto, è chiaro che Frege pensava al *Sinn* (di un'espressione) come a un oggetto. Di che genere di oggetto si tratta? Un filosofo nominalista come Davidson, sempre timoroso di moltiplicare le entità più del necessario, trova sollievo nello scoprire che l'uguaglianza dei significati può essere spiegata in termini di verità, e che non c'è alcun bisogno di menzionare i *significati*» [Ian Hacking, 1974], p. 173.

³⁸ Ancora più sinteticamente Hacking spiega il concetto: «Scopriamo che gli alieni parlano l'Alieno. Come facciamo a sapere che l'Alieno è un linguaggio? Solo, dice Davidson, se possiamo tradurlo, nel suo insieme, nel nostro linguaggio. Questo richiede (afferma Davidson) che noi assumiamo che gli alieni condividano con noi un gran numero di credenze. Quindi pensiamo di aver tradotto il linguaggio di questi

Tralasciando la ricognizione dei passaggi di questo saggio che richiederebbe una più profonda attenzione e cura analitica³⁹, data anche la sua importanza all'interno del dibattito successivo, quello che preme a questo punto considerare è che ancora il punto focale è la *verità* e con questo il rapporto schema-verità, e, nella conclusione del saggio, l'incidenza dell'assunzione di una verità concessa all'interlocutore per un allargamento dello spettro delle opinioni.

3. La discontinuità delle normalità

Davidson naturalmente non può essere sintetizzato in questo frettoloso resoconto di un suo pur importante saggio. Il suo interesse in questa sede consiste piuttosto nella sua analitica considerazione di un linguaggio, dove facciamo fatica a trovare spazio, nonostante l'affermazione di Hacking sembri propugnare il contrario⁴⁰, per quella che comunemente chiamiamo *storia*. In effetti qui ci ritroviamo ancora a considerare un'altra accezione in quel continuum semantico a cui abbiamo fatto riferimento. Questa accezione è quella che più ci avvicina ad una totalizzante filosofia della storia, ad una storia che si dirama in tutti i settori e le manifestazioni della vita umana, quella storia, cioè, che diventa soggetto di se stessa e che permea tutta quella cultura e tutti quei *saperi particolari* di cui costruiamo la *storia*. Per rimanere in questo ambito, possiamo parlare di una storia che ci aiuti a seguire i *paradigm shifts* oppure di una *storia* che ci *spieghi* per quali cause, non interne, questi cambi sono avvenuti.

In sociologia della scienza questo determinerebbe la differenza tra il primo *programma forte* della *Scuola di Edimburgo* (e gli strumenti e gli obiettivi della macrosociologia) e quello *debole* degli studi sulle comunità dei laboratori (e quindi la

esseri solo se abbiamo tradotto la loro fisica in qualcosa di simile alla nostra fisica. Quindi la traduzione elude la questione dell'equivalenza» [Ian Hacking, 1999], p. 68.

³⁹ «Questi saggi di Davidson, invece, sono succinti, allusivi, lunghi la metà rispetto a quelli che normalmente compaiono nelle riviste contemporanee di filosofia, ma al tempo stesso molto più complessi. Non sono facili da capire, e spesso danno per scontati risultati piuttosto tecnici di filosofia della logica» [Ian Hacking, 1974], p. 160.

⁴⁰ «Quine scrive come se le teorie non avessero una storia, come se fossero atemporali. Ma esse, insiste Davidson, al contrario, sono storiche, e vengono costruite e controllate nel corso del tempo per mezzo di "esili elementi di prova"» [Ian Hacking, 1974], p. 189.

microsociologia o etnometodologia)⁴¹. Esterno ed interno non bastano a determinare la differenza di estensione che la parola storia va ad assumere: per questo l'*archeologia* di Foucault, lo spostamento di interesse verso le *formazioni discorsive*, nell'ambito della storia della cultura, mantiene una proficua ambiguità⁴². Non basta dire che storicizzare significa *relativizzare*, perché in una filosofia della storia *forte* e teleologica, in una *metanarrazione*, quella relativizzazione diventa componente essenziale di un'assolutizzazione.

Ma anche fuori dalla filosofie della storia *teleologiche* la differenza diviene palese⁴³: se consideriamo la storia come qualche cosa di non meramente *interno* all'oggetto del nostro studio, come abbiamo visto, la velocizzazione degli scambi commerciali e la necessità di ridurre gli oggetti delle transazioni a *fatti* sono intimamente collegate a (e determinanti per) quei *fatti* che permetteranno una rivoluzionaria organizzazione della ricerca scientifica e una radicale ricostruzione (per Rorty si parla proprio di nascita della) epistemologia. Kuhn in un saggio ripubblicato nella raccolta *La tensione essenziale*, dove affrontava da un punto di vista metodologico e di contenuto i rapporti tra *storia* e *storia della scienza* [Thomas Samuel Kuhn, ©1977], pp. 139-176, aveva posto una serie di assunzioni tipiche degli *storici delle idee* sotto esame, rendendole, ipso facto, problematiche. Così come il pericolo delle analisi mertoniane non era quello di sostenere come reali dei

⁴¹ Cfr. anche [John H. Zammito, 2004], *chapter 5: How Kuhn became sociologist (and why he did'n't like it): the strong program and the social construction of science*, pp. 123-150 *chapter 6: At the way down: social constructivism and the turn to microsociological studies*, pp. 151-182. «Insomma, lo Strong Program propose di *eliminare* il contesto di giustificazione con l'*incorporare* la sua parte residua nel contesto della scoperta, e propose di *spiegare* il contesto della scoperta in termini di *cause sociali*», [ibid.], p. 140. Naturalmente questo tipo di differenziazione tra microsociologia e macrosociologia, adottata qui per ragioni di sintesi, rischia di essere troppo rigida e di non tener conto di come le due metodologie spesso ricorrano all'interno dello stesso autore e dello stesso saggio; si rimanda comunque anche alla ricognizione fatta da Marta Spranzi dove si afferma «mentre l'etnometodologia privilegia il momento *descrittivo* e *interpretativo* proprio dell'antropologia di ispirazione strutturalista da Claude Lévi-Strauss a Clifford Geertz per mettere in evidenza le configurazioni stabili sottostanti ai fenomeni, la macrosociologia del programma forte vuole giungere ad una *spiegazione* nel senso scientifico del termine, cioè causale del suo oggetto», [Marta Spranzi, 1994], p. 242. Per quanto riguarda lo *strong program* di Bloor si rimanda, oltre che ai *classici* [Barry Barnes, David Bloor, and John Henry, 1996; David Bloor, ©1991] anche ai due saggi (il primo è una *review* del lo *storico* volume curato da Lakatos [Imre Lakatos and Alan Musgrave, ©1970, ©1972, ©1974]) dello stesso autore [David Bloor, 1971; David Bloor, 1997]. La critica di Kuhn allo *strong program* è in [Thomas Samuel Kuhn, 2000].

⁴² «Pensiamo [insieme a Crombie] per esempio all'episteme e alla formazione discorsiva di Michel Foucault» [Ian Hacking, 1992], p. 180.

⁴³ A proposito della teoria di Kuhn e della sua utilità per gli storici, Hollinger sostiene: «non connessa ad alcuno schema cosmico totale, la teoria si situa alquanto distante dalla "filosofia speculativa della storia". Non c'è un determinato *ciclo vitale*, nessuna implicazione che alcuni cambiamenti siano "naturali" per un'unità culturale in certi periodi, nessuna insistenza che delle tradizioni otterranno o non otterranno un certo grado di stabilità, nessuna ragione, in principio, perché una data tradizione non possa vivere per sempre», [David A. Hollinger, 1973], p. 375 di AHR.

rapporti tra società e scienza, quanto quello di approdare ad un certo riduzionismo causale (nella sociologia di Merton una copresenza di istanze marxiane e weberiane) che avrebbe inficiato la comprensione della loro vera natura, la storia delle idee rischiava di perdere di vista i due momenti cruciali in cui potevano essere colti i *reali* mutamenti all'interno sia della comunità scientifica che della società. In parole povere cogliendo affinità di idee, rincorrendo una definizione ed un concetto nell'arco dei secoli, si perdeva di vista sia l'importanza reale di questo patrimonio per le nuove concezioni che sarebbero emerse, sia l'importanza che per la rinnovata comunità scientifica andava ad assumere il *paradigm shift* (in questa occasione Kuhn non usa, però, l'espressione): «Ciò che Darwin fece, a differenza dei suoi predecessori, fu di mostrare come i concetti dell'evoluzione potessero essere applicati ad una massa di nuovi materiali osservativi, che era stata accumulata solo durante la prima metà del XIX secolo e che procurava, in modo completamente indipendente dalle idee di evoluzione, già delle difficoltà a parecchie riconosciute discipline scientifiche» [Thomas Samuel Kuhn, ©1977], p. 153. La questione aveva tutta una sua valenza *professionale*, quasi interna ai dipartimenti di studi storici statunitensi⁴⁴, e veniva posta rientrando all'*interno* dei contenuti della scienza. Da un punto di vista metodologico Kuhn non poteva che constatare che l'influenza delle concezioni scientifiche sulla società e sulle altre discipline, veniva cercata, da parte degli storici delle idee, affidandosi o a fonti secondarie o a quei testi *programmatici* che si autoproclamavano come momenti di svolta: il libro I del *Novum Organum* (ma non il libro II), il *Discorso sul metodo*, (ma non i tre saggi di cui è l'introduzione), il *Saggiatore* (ma non l'intero contenuto delle *Due nuove scienze*) e, per quanto riguarda la letteratura secondaria, *Dal mondo chiuso all'universo infinito* di Koyré (ma non gli *Studi galileiani*). Insomma potremmo dire, banalizzando, sarebbe come scrivere la *storia* degli avvenimenti affidandoci ai soli atti linguistici performativi pronunciati dai vari protagonisti (o presunti tali) coinvolti in quegli avvenimenti o alle loro dichiarazioni programmatiche, tralasciando di indagare i loro *reali atti*. Indubbiamente è attraverso queste opere *programmatiche* che le idee scientifiche raggiungono un pubblico più vasto, ma potrebbero risultare fuorvianti per chi voglia comprendere l'influenza della *scienza*

44

Nel considerare i rapporti tra filosofia e storia della scienza e nel sottolineare come i contributi maggiormente utili per gli storici siano provenuti dall'ambito della filosofia, Kuhn non può che specificare in maniera lapalissiana che «essi sono venuti dalla filosofia, per quanto molti, come Koyré, dalle scuole europee nelle quali la divisione tra storia e filosofia non è assolutamente così profonda come nel mondo di lingua inglese» [Thomas Samuel Kuhn, ©1977], p. 148. Ci sembra, per quanto marginale, un'ulteriore prova che la valenza di rottura che i termini storia e storicismo sembrano assumere in ambito statunitense siano dovuti soprattutto al suo contesto filosofico e critico. Attraverso Kuhn e Foucault, cioè, si può arrivare a propugnare uno *storicismo*.

reale sulla più ampia cultura: «L'impatto intellettuale della scienza sul pensiero extrascientifico non sarà, in breve, compreso, senza prestare attenzione anche al nucleo tecnico della scienza» [Thomas Samuel Kuhn, ©1977], p. 146. In un altro saggio compreso nella stessa raccolta Kuhn propone un parallelo che permetta una distinzione di procedure adottate tra gli storici della scienza e gli storici dell'arte che potrebbe tornare utile a proposito della *critica storicista* della letteratura e della stessa storiografia letteraria: mentre lo storico dell'arte si assume spesso egli stesso l'onere della critica e comunque ha una conoscenza diretta degli oggetti della critica, adottando una debita distinzione tra artisti e critici, lo storico della scienza non interviene nel merito del pensiero scientifico ma si affida al lavoro critico effettuato, generalmente, dagli stessi scienziati, trascurando, così, di fatto la *scienza*. Una particolare attenzione va posta a questo punto sul termine *tecnica* adottato da Kuhn per alleviare il compito dello storico che, date queste premesse, sembrerebbe improbo. Questo stesso termine sarà ripreso, o riadottato, da Hacking per formare un neologismo che descriverebbe il suo campo di studio e che differenzerebbe questo da quello dello storico: *philosophical technology*, intendendo con questo lo studio filosofico di certe tecniche auto-stabilizzanti atte alla conservazione degli stili di ragionamento⁴⁵. Per certi aspetti potremmo dire che in Kuhn il termine *tecnica* (sia come aggettivo che come sostantivo) serva parimente a sgravare il lavoro dello storico delle idee e a limitare il campo di studio, perché, se è vero che suo dovere sarebbe quello di confrontarsi con la *scienza reale*, è anche vero che (Kuhn si schernisce parlando di sospetto) «dopo che una scienza è divenuta completamente tecnica [...] il suo ruolo come forza nella storia intellettuale diviene relativamente insignificante. [...] Se lo storico delle idee deve prendere in considerazione gli scienziati, essi sono generalmente le prime personalità che si presentano nello sviluppo delle loro discipline» [Thomas Samuel Kuhn, ©1977], p. 147. Insomma se da una parte l'attenzione verso la scienza reale ci permette di chiarire in maniera storiograficamente corretta il rapporto tra *storia esterna* e *storia interna*, dall'altra ci esime dal seguire in maniera dettagliata la ricerca che si sviluppa all'*interno* di una scienza, allorquando questa abbia assunto gli statuti per essere una *scienza normale*. È nei suoi momenti *rivoluzionari*, o almeno iniziali, diremmo sulla base della conoscenza del pensiero di Kuhn, che la scienza (ma, occorre insistere, la scienza *effettiva*, non quella proclamata) influenza il modo di pensare, le idee ed i ragionamenti di ambienti ad essi

⁴⁵

« Ciò che intendo con *philosophical technology* è lo studio filosofico di certe tecniche, così come l'antropologia filosofica è lo studio di certi aspetti dell'uomo, l'epidemiologia delle malattie epidemiche» [Ian Hacking, 1992], p. 197.

esterni, permettendo ad una disciplina anche di estendere la sua influenza sui metodi e sui contenuti di altre discipline; è nei suoi momenti rivoluzionari che una scienza si presenta di fronte alla società come forza in grado di proporre cambiamenti sostanziali e non nel suo momento di auto-fondazione programmatica. Entrando nello specifico, il ruolo svolto dai discorsi sul metodo e la connessione tra filosofia sperimentale e sviluppo scientifico sono stati dagli storici eccessivamente sopravvalutati a detrimento del reale lavoro scientifico, entrando così in un procedimento dimostrativo tutto-o-niente che impedisce di vedere che la loro funzione è stata soprattutto quella di creare *nuovi campi*, le cui radici, spesso erano in precedenti attività manuali. Una tesi *mertoniana*, così rivisitata, si dimostra proficuamente istruttiva, permettendo, nel contempo, di individuare i reali modelli operanti⁴⁶. In questo modo, cioè, possiamo rivolgerci correttamente all'altro vettore direzionale (società verso scienza) per cogliere come l'ambiente intellettuale circostante e la realtà socio-economica influenzano *gli stadi rudimentali dello sviluppo di un campo*, come specificamente asserito nella voce redatta da Kuhn per la *International Encyclopedia of the Social Science* «All'inizio dello sviluppo di un nuovo campo i bisogni ed i valori sociali sono le principali cause che determinano i problemi ai quali gli addetti si interessano» [Thomas Samuel Kuhn, ©1977], p. 130. Sembrerebbe anche qui valido ciò che è stato detto per l'altro aspetto della storia della scienza, in quel caso nei confronti della storia delle idee nella direzione opposta, e cioè che per riuscire a cogliere il momento di maggiore influenza da parte dell'ambiente bisogna rivolgersi agli esordi di un nuovo *campo*. In questo modo si adotterebbe un punto di vista *internalista* che, anche quando si allarga alla storia delle idee, come nel caso di Koyré, non si allarga oltre i confini di una storia intellettuale⁴⁷. L'«insieme sofisticato di teorie tradizionali e di tecniche strumentali,

⁴⁶ «Nell'ottica e nella fisiologia l'esperimento giocò un ruolo maggiore, ma i modelli non furono baconiani ma piuttosto classici e medievali: Galeno nella fisiologia, Tolomeo e Alhazen nell'ottica» [Thomas Samuel Kuhn, ©1977], p. 150.

⁴⁷ A questo proposito Kelley, utilizzando sempre i concetti di *interno* ed *esterno*, traccia una differenza tra storia intellettuale e storia culturale, anch'essa comunque posta in continua precarietà (la storia intellettuale e la storia culturale sono rispettivamente la storia interna e la storia esterna l'una dell'altra), nel campo di studi di quella che originariamente veniva chiamata *storia delle idee*, cfr. [Donald R. Kelley, 2002b]. Cfr. comunque il capitolo *The history of science* in [Donald R. Kelley, 2002a], pp. 205-230 e più avanti nel testo. Dal punto di vista della sociologia della scienza dello *strong program* i vari contributi alla storia della scienza vengono analizzati da Barnes, nel libro-manifesto del 1974, in un capitolo dedicato proprio alla dicotomia *interna/esterna* (*'Internal' and 'external' factors in the history of science* in [Barry Barnes, 1974], pp. 99-124). Interessante anche la discussione a proposito dei *boundaries* (che ritroveremo come costante problematica posta da Greenblatt) di ciò che oggi definiamo come pratica scientifica ed il criterio dell'autopercezione dei protagonisti (gli *actors*) dello spazio culturale in cui la loro attività va ad inserirsi. In effetti la questione diviene problematica proprio nel momento in cui spostiamo il nostro sguardo verso

matematiche e verbali» [ivi], rende la scienza matura una particolare sottocultura in grado di autopromuoversi, selezionare e giudicare, isolando gli scienziati dall'ambiente culturale in cui vivono il loro tempo extraprofessionale. Vi sono, però, tutta una serie di problemi importanti che Kuhn contrappone all'orientamento *internalista* e che quest'ultimo non riesce ad affrontare, quali quei fattori esterni alle scienze, *come gruppo interagente*, che condizionano la produzione di conoscenza. Dall'autoconsiderazione degli scienziati, determinata da fattori sociali, alla professionalizzazione di questi e quindi il ruolo svolto dalle istituzioni culturali, dalla tecnologia e dalle condizioni della società ai nuovi canali di comunicazione tra discipline originariamente distanti ed ai mezzi (compreso il

organizzazioni del sapere diverse dalla nostre, in cui la nostra istituzionalizzazione e, di converso, la nostra percezione delle comunità scientifiche coincidono con l'autopercezione degli *attori* di ciò che sono e di ciò che fanno: «Questi confini sono definiti esplicitamente o implicitamente dagli attori stessi». Se invece facciamo riferimento alla storia della scienza non possiamo più fare affidamento su questa coincidenza: «Le distinzioni interno/esterno diventano sempre più difficili da spiegare sulla base delle definizioni degli stessi attori; i confini diventano sempre più nebulosi» [Barry Barnes, 1974], p. 121. Questo comporta una separazione meno netta tra storia della scienza e storia della cultura o delle idee, proprio perché diviene più difficile parlare di una separazione sulla base dell'attuale separazione. Per quanto riguarda Koyré, Barnes ritiene problematica la definizione dell'autore come squisitamente *internalista*, in quanto andrebbe considerata l'influenza del dibattito filosofico sullo sviluppo scientifico come meramente *interna*, considerando, appunto, l'autopercezione del filosofo-scienziato in un campo che è quello della filosofia-scienza così come era praticata all'epoca indagata da Koyré. In questo senso quella di Koyré è storia intellettuale, in quanto riguarda *la storia generale dell'intelletto*, e potremmo parlare di *internalismo*, ovviando alle considerazioni a proposito della differenziazione filosofia-scienza (il caso classico di Galileo è evidentemente al limite, ponendosi all'inizio di quella che oggi definiamo, in maniera abbastanza codificata, pratica scientifica). Perciò: «sembra ragionevole ed appropriato per Koyré presentare il suo lavoro come la storia generale dell'intelletto, senza troppa preoccupazione per distinzioni tra scienza e filosofia. Avendo prodotto l'argomentazione contro la determinazione socio-economica, l'idealista Koyré non ha ulteriore bisogno della dicotomia interna/esterna. [...] Se le influenze 'filosofiche' sono meglio definite come interne o come esterne in se stesse può avere poca importanza se esse a loro volta sono determinate da altri, più generali, fattori sociali o culturali. Un lavoro come quello di Koyré non può essere usato per mostrare come la scienza è isolata dal più ampio contesto sociale senza una teoria di come le 'idee filosofiche' salgono alla ribalta. Se esse sono, per esempio, meri riflessi di interessi di classe, allora la scienza diviene connessa alla struttura sociale *attraverso* le connessioni stabilite dalla storia interna» [Barry Barnes, 1974], pp. 114-115. Comunque più avanti Barnes sostiene che «un approccio migliore è considerare le idee come strumenti con cui gruppi sociali possono cercare di raggiungere i loro scopi in particolari situazioni. Le idee si adattano a degli scopi non grazie a qualche relazione logica, ma perché sono naturalmente adattate a particolari tipi d'uso all'interno di un esistente sistema di credenze e norme. Per cui, le idee sono collegate ad una struttura sociale con l'esaminare la situazione percepita di attori in particolari collettività, e i loro problemi e scopi percepiti. Credenze che 'funzionano' in una situazione possono essere completamente inappropriate in un'altra. La connessione tra interessi ed idee è contestualmente mediata» [ibid.], p. 116. Ne consegue, quindi, che «È possibile scrivere una storia pura delle idee, ma questa storia non spiega compiutamente se stessa. Potremmo dire che è necessario di più di questo se la storia deve aspirare ad essere qualche cosa di più di 'narrazione e cronaca'» [ibid.], p. 120. La questione rimane quindi non tanto di come la storia delle idee possa giovare in situazioni dove la dicotomia interno/esterno non è definita come quella attuale, quanto quella di come si pongano in relazione queste idee ai fattori socio-economici, di come, cioè, si possa essere idealisti e concepire la storia dell'intelletto come non determinabile in base ad influenze socio-economiche o positivisti o, infine, vedere, come egli stesso fa, un promettente futuro per quelle teorie che collegano le idee alla struttura sociale. Per Kelley, comunque assistiamo ad una costante riproposizione di tematiche già affrontate in altre sedi ed a dimostrazione di questo fa riferimento proprio alla polemica apparsa sulla rivista diretta da Nagel in seguito ad un suo articolo (una book review) e di una recensione di stampo *marxista* a *The great chain of being* fatta da Charles Trinkaus, cfr. [Ernest Nagel, 1936-1937], [Charles Trinkaus, 1936-1937] e [Four letters on Ernest Nagel review of Lovejoy 'The Great Chain of Being', 1936-1937].

finanziamento) con cui *la cultura intesa in senso lato* influenza lo sviluppo scientifico, l'ambiente più vasto della società entra in rapporto con la scienza, imponendo allo storico di considerare l'attenzione verso l'*interno* e l'attenzione verso l'*esterno* come complementari. Entrando, però, nel merito delle ricerche effettuate dagli storici a proposito di nodi problematici che diventano schemi, vanno prese in considerazione due posizioni di Kuhn che risulteranno chiarificatrici anche delle polemiche che verranno ad intrecciarsi a distanza di venti, trenta ed anche quaranta anni dal momento in cui questi saggi vennero scritti. La prima riguarda l'atteggiamento verso quelle idee che sbrigativamente vengono definite pre-scientifiche, in quanto non rispondenti a quelli che Hacking chiama il *nostro stile di ragionamento* ed ai risultati della scienza moderna. Quelle che un certo tipo di storico definisce idee *superstiziose* altro non erano che elementi cruciali ed indispensabili in sistemi scientifici che avevano una loro validità e capacità di previsione e che non erano da addebitare, come nel caso del sistema astronomico circolare solo alla non ancora *sopraggiunta* verità del *metodo* (un mito della storiografia classica) o, nel caso del pre-concetto della fissità in biologia, ad una eccessiva accondiscendenza verso una lettura letterale della Bibbia. La seconda riguarda il rapporto tecnologia-scienza, anche questa necessitata da dogmatiche premesse che non aiutano a distinguere all'interno di un rapporto che si vuole considerare meccanico e già spiegato. Dalla premessa che «la scienza quando influenza in qualche modo lo sviluppo socio-economico, lo fa attraverso la tecnologia» si arriva alla facile conclusione che, dal punto di vista della produzione e della realtà socio-economica, scienza e tecnologia possano, da Bacone in poi, essere appiattite l'una sull'altra tanto da attribuire alla prima un ruolo economico costante. Le interazioni, spiega Kuhn, sono state di tre tipi: la prima vedeva la scienza come beneficiata dalla già esistente tecnologia in quanto le era permesso di applicarsi per lo studio delle proprie teorie sui prodotti che artigiani e *tecnici* avevano precedentemente standardizzato⁴⁸, la seconda fu un utilizzo da parte delle arti pratiche di metodi adottati all'interno della comunità scientifica ma non si può definire il suo ruolo come determinante per lo sviluppo di industrie già mature, la terza, infine, è quella a cui più siamo abituati e che ci porta a generalizzare questa connessione retrodatandola e che possiamo considerare quella in

⁴⁸

«Fino alla fine del XIX secolo le innovazioni tecnologiche significative non provennero quasi mai dagli uomini, dalle istituzioni o dai gruppi sociali che contribuirono alla scienza. [...] La serie di innovazioni tecnologiche del tardo medioevo e del Rinascimento, che resero possibile l'emergere della moderna cultura europea era ampiamente conclusa prima dell'inizio della Rivoluzione Scientifica. [...] lo storico dello sviluppo socio-economico farebbe bene a trattare la scienza e la tecnologia come attività completamente distinte, non diversamente della scienza e delle arti» [Thomas Samuel Kuhn, ©1977], pp. 156-157.

cui più organicamente la scienza determina uno sviluppo economico e l'articolarsi dei modi di produzione [Thomas Samuel Kuhn, ©1977], pp. 155-161.

4. Verità e normalità

In ogni caso il termine storia ha con sé una tale valenza connotativa, da non permettere un'autoreferenzialità garantita dal semplice *programma di ricerca* dello storico. Forse è questo il senso più appropriato dell'affermazione di Althusser per cui Marx apre alla conoscenza scientifica il *continente storia*, continente che può essere esplorato solo grazie ad una *teoria scientifica*. Questo però ci porterebbe lontano da quella proficua ambiguità che viene offerta dalle ricerche archeologiche e genealogiche a quei filosofi che, come Hacking, ritengono necessario guardare a livello di *cose, classificazioni, idee, tipi di gente, persone, istituzioni*. Non solo, ma utilizzando l'idea di *stili di ragionamento*, proprio il guardare dentro i processi di formazione, stabilizzazione e permanenza di questi, ci obbliga a un *materialismo* che guarda verso gli strumenti adottati e verso i *material, institutional requirements*⁴⁹ [Ian Hacking, 1992], p. 194.

Riprendendo momentaneamente la questione degli *schemi*, va considerato che per Quine restano fondamentali la nozione di *sentences* (enunciati) e la metafora della periferia e del centro, quindi per Quine uno schema permette ad alcune *verità* di conservare una invariante capacità di resistenza tale che queste ultime dal centro riescono a resistere alle modificazioni che l'esperienza impone alla periferia⁵⁰: si tratta di *verità* che distinguono due schemi mentali diversi. Tradurre tra due lingue diverse può creare, secondo la tesi dell'indeterminatezza, enunciati *tradotti* incompatibili tra loro e questo comunque produce *troppe* traduzioni a differenza di ciò che avverrebbe secondo la teoria kuhniana (e quella più estrema di Feyerabend) dell'incommensurabilità (*no common measure*) dove non vi sarebbe alcuna traduzione possibile. Se con l'incommensurabilità è la *conoscenza*, infatti, ad essere posta in una dimensione olistica che impedisce alle singole proposizioni di mantenere il loro riconoscibile valore di verità, con l'indeterminatezza è il significato in quanto tale ad essere olisticamente condizionato; la prima è una teoria epistemologica, la seconda semantica. La prima ci pone di fronte ad

⁴⁹ «In verità, se le mie considerazioni meritano di essere fissate da un qualsiasi consueto "ismo" filosofico, bene esso è materialismo» [ibid.].

⁵⁰ Cfr. [Willard Van Orman Quine, 1960], cap. 2.

individui che vivono in mondi diversi, la seconda di fronte ad un unico mondo a cui ci si riferisce in modi differenti e non compatibili. Con il suo rifiuto del *significato*, Quine sembra essere vicinissimo alla foucaultiana mossa di applicarsi al *discorso*, a ciò che realmente viene detto, prodotto, letto, ascoltato e non a ciò che di *nascosto* vi è dietro: «La sua [di Foucault] nozione di discorso e la “fabric of sentences” di Quine sono idee analoghe» ma le affinità terminano presto perché «una ragione è che Quine è astorico» [Ian Hacking, 1979], p. 92.

Le altre ragioni che tengono lontani Quine e Foucault, hanno a che fare con concetti che rispondono comunque ad un modello ipotetico-deduttivo, per il primo, al considerare centrale, cioè, l'insieme teoretico, il corpo dinamicamente omogeneo di credenze e non, come avviene in Foucault, quel campo concettuale di possibilità in cui si possono sviluppare *connaissances* incompatibili secondo uno schema che prevede una verità che si contrappone ad un'altra verità. Ciò che negli Stati Uniti apparve sensazionale dell'opera di Kuhn, in fondo, ci dice Hacking, apparve come cosa risaputa in Francia, dove Foucault seguiva una lunga tradizione di studi che si era impegnata attentamente a teorizzare e descrivere le *rotture epistemologiche* con Bachelard e le rivoluzioni scientifiche *over the whole panoply of science* con Canguilhem⁵¹. Dove si differenzia in maniera decisiva il progetto di ricerca di Kuhn da quello di Foucault è proprio in quella zona che lo stesso Kuhn aveva sottratto alla semplicistica definizione di *superstizione*. Kuhn riesce a descriverci le dinamiche di tante rivoluzioni che inseriscono discontinuità all'interno di *special sciences*, che coinvolgono qualche centinaio di specialisti, ma non può darci il senso di quelle svolte più generali che avvengono in maniera più complessiva. Non può darci gli strumenti necessari per capire, insomma «eventi come “la” rivoluzione scientifica del diciassettesimo secolo, anche se quell'evento è in parte composto di rivoluzioni kuhniane in ottica, dinamica, iatro-chimica e così via» [Ian Hacking, 1979], p. 94. Il concetto stesso, cioè, rimane intrappolato nella scienza normale con le sue comunità scientifiche e i *paradigmi* che lo rendono possibile. La procedura di Foucault, al contrario, attraversa i discorsi, ci fa intravedere e ci mostra il *cambio*, entra nel corpo delle conoscenze così come si danno e si strutturano e, così, *spiega* evitando una contrapposizione *interno-esterno* un cambiamento, un *sovertimento* nel pensiero che non può essere ricondotto ad

⁵¹

Anche da un punto di vista che contesta convenzionalismo e contestualismo in nome di un *weak intentionalism*, le rassomiglianze vengono fatte notare: «Foucault è in debito con Saussure, e anche con Gaston Bachelard e Georges Canguilhem, due filosofi francesi le cui idee assomigliano moltissimo a quelle di Kuhn» [Mark Bevir, 1999], p. 37.

una semplice kuhniana crisi⁵². Questo rende possibile l'attenzione verso il *discorso normale*, verso la sua valenza politica e, nel contempo, verso le *immature sciences* con le loro *normalizzanti* regolarità da rintracciare non nella luminosa apparizione di qualche fenomeno storico, ma nell'anonima massa di materiale che si sono lasciate dietro. Questa *depth knowledge*, questa articolazione di regolarità⁵³, si manifesta in una superficie dove non esiste una profondità di significati da cercare con gli strumenti di una qualche ermeneutica, si dà nella normalità, ed è lì che si focalizza l'interesse perché: «le "rivoluzioni" sono interessanti perché sono gli inizi, e noi possiamo vedere bene all'avvio le regolarità che spiegano la scienza normale. Ma è la "normalità" che è interessante se dobbiamo cercare di capire come i sistemi di possibilità possono avere un dominio su come noi pensiamo» [Ian Hacking, 1979], p. 95.

L'incrinatura *storicista* di Hacking, allora, anche nel saggio *specialistico* dove parla di *linguaggio, verità e ragione*, si determina con lo spostarsi dal concetto di verità a quello di verità-o-falsità, ovverosia, dall'asserzione di una verità alla possibilità di recepire questa verità in un campo di possibilità (uno stile di ragionamento) che dia senso alla conoscenza. Accantonando necessariamente le sofisticate analisi a proposito della questione *truth-falsehood*, che naturalmente ha anche una sua implicazione per la *conoscenza storica*, arriviamo all'affermazione che qui più interessa: se le possibilità, se i candidati per la verità o falsità dipendono dallo *stile*, allora il tutto viene, per così dire, relativizzato al venire ad essere ed al persistere nel tempo, perchè il venire ad essere dello stile è un qualche cosa che si dà nella storia, «l'esistenza dello stile ha origine da eventi storici» [Ian Hacking, 1982], p. 167. Inoltre questo permetterebbe di non far cadere le proprie ricerche sotto la scure di qualche cosa di simile al quarto principio dello *Strong program*, cioè il principio di *simmetria* che impone, nei propositi di ricerca di Bloor, Barnes ed altri sociologi della scienza che aderiscono alla *scuola* di Edimburgo⁵⁴, di adottare una

⁵²

«La crisi non è offerta come la spiegazione del cambio (nessuna perdita: crisi reali sono più difficili da trovare negli stessi esempi di Kuhn di quanto egli suggerisca» [Ian Hacking, 1979], p. 94.

⁵³

[José G. Merquior, 1985], p.p 32-33 «Una *episteme*, pertanto, può essere chiamata un paradigma, purché non la si concepisca come un esemplare, un modello del lavoro cognitivo. È una base (*sous-sol*) del pensiero, una infrastruttura mentale soggiacente a tutti gli strati della conoscenza (sull'uomo a una data epoca), una «griglia» concettuale (*grille*, nella terminologia lévi-straussiana di Foucault) che equivale «a un *a priori* storico» quasi una forma storicizzata delle categorie kantiane. Ora questi *a priori* storici sono non solo incompatibili, ma anche incommensurabili». L'uso, in parte diverso da quello di Hacking, del termine *incommensurabili* è dovuto alla sua collocazione del brano nel testo di Merquior, cioè alla fine di un confronto tra il concetto di *episteme* foucaultiano e quello di *paradigma* di Kuhn.

⁵⁴

«'Vero' come 'buono' è un'etichetta istituzionalizzata usata nel vagliare una credenza o un'azione in base all'autorità di criteri stabiliti socialmente» [Barry Barnes, 1974], p. 22.

metodologia *causale* non solo per le *false beliefs* ma anche per quelle *true*. In effetti Hacking arriva, per via *filosofica*, e con una mossa *kantiana* (applicare alla verità l'enunciato di Kant a proposito dell'esistenza, che non è un predicato, che non aggiunge nulla al soggetto) ad una conclusione simile a quella della scuola di Edimburgo per quanto riguarda la *stabilità*, per cui non è la verità di una proposizione che spiega la nostra scoperta, né tanto meno la sua accettazione da parte di una comunità scientifica. La peculiarità di uno stile di ragionamento, però, è quella di emanciparsi dalle contingenze storiche che lo hanno reso possibile, che lo hanno messo in essere e che gli hanno permesso una sua successiva stabilizzazione. Questo stabilizzarsi, in effetti, risponde a criteri e principi che si autonomizzano, a differenza di quanto succede, p. es., per gli *stili artistici*, dal contesto storico-temporale che ha dato vita al *nuovo stile*. Quando, però, si può parlare di *un nuovo stile*, quando cioè siamo autorizzati a definire uno stile di ragionamento come qualche cosa che rimpiazza un vecchio stile, creando uno standard di obiettività, una *positività*, che ristrutturata la nostra conoscenza del mondo esterno e che crea nuovi oggetti e specifiche tecniche *autostabilizzanti*?

Già l'epidemiologo Fleck nel 1935 aveva ironizzato a proposito di un eccessivo rispetto nei confronti dei *fatti scientifici* da parte di alcuni sociologi e la sua critica nasceva all'interno di una controversia squisitamente e, potremmo dire, tragicamente scientifica, quella sull'accettazione da parte della comunità del test di Wasserman per la sifilide [Ludwik Fleck, 1935]. Kuhn avrebbe in seguito riconosciuto il valore del libro di Fleck, tanto da curarne anche l'edizione in inglese negli Stati Uniti, dopo averlo citato in *la struttura delle rivoluzioni scientifiche*⁵⁵. In quel libro Fleck aveva posto l'attenzione sulle dinamiche che vanno a conformare un collettivo di pensiero con un suo stile (*denkstile*) ed i diversi cerchi concentrici di accreditamenti legittimanti che garantiscono ai *fatti scientifici* la loro dimensione oggettiva e la pensabilità delle idee a loro correlate. Hacking privilegia l'espressione *stile di ragionamento* in quanto libera il concetto da qualsiasi implicazione *mentalista* e lo caratterizza come un qualche cosa di operante con una sua dimensione pubblica data, oltre che dal *pensare*, anche dal parlare, dal dimostrare e dall'argomentare, ovverosia da attività eminentemente *pubbliche*. In effetti, inserendo le riflessioni sugli stili di ragionamento di Hacking in questo contesto, ciò che appare evidente è che la *quasi-stabilità* che gli stili garantiscono danno *normalità* alla pratica scientifica. Gli stili si differenziano in quanto si sviluppano introducendo una gran mole di novità: «nuovi tipi di:

⁵⁵

A tal proposito cfr. anche [Sandro Landucci e Alberto Marradi, 1997].

oggetti, evidenza, sentenze, nuovi modi di essere un candidato per la verità o falsità, leggi o almeno modalità, possibilità» [Ian Hacking, 1992], p. 189. Il filosofo canadese ha dedicato un intero libro al problema del *costruzionismo* specificando e distinguendo i vari usi che del termine si è fatto; in questa sede spiega come proprio il concetto di stile di ragionamento permetta di liberarsi dalle incessanti *negoziazioni* che i costruzionisti pretendono di intravedere dietro ogni *fatto*. Un dato stile di ragionamento permette ad una *sentence* di essere falsa o vera a prescindere dalle immediate e contestuali negoziazioni, anche se, dal nostro punto di vista, non riesce a darci ragione del *perché* del suo emergere ed imporsi rispetto ad un altro stile. È, questa, la vecchia polemica degli storici nei confronti di Foucault che non dava ragioni, per esempio, del crollo che si era verificato ad un certo punto della storia dell'episteme rinascimentale della somiglianza e lo stesso Hacking si chiama fuori da un obbligo del genere, dal dover cioè considerare l'avvicinarsi degli *stili di ragionamento* come un problema che richieda una *spiegazione* storica.

Per Hacking lo *stile* galileiano continua proficuamente ad offrirci dei vantaggi che possono garantire il suo stesso *anarcho-rationalism*, in quanto se una meta-ragione sembra destinata a cadere nei tranelli della giustificazione *interna* allo stile, la capacità del ragionamento adottato dalla comunità scientifica si palesa non nelle *verità* raggiunte, quanto nelle ricerche e nelle risposte continuamente elaborate, cioè nella sua *apertura*: «Sebbene Chomsky non faccia queste distinzioni, la sua meta-ragione, più che insistere sul fatto che lo stile galileiano continua a scoprire la verità, sottolinea la sua capacità di istituire nuove modalità di ricerca e di soluzione» [Ian Hacking, 1982], p. 201 [tr.] e (a proposito delle classificazioni ⁵⁶) «mi capita di pensare che Duhem sia in qualche maniera più vicino alla verità che Kuhn» [Ian Hacking, 2002], p. 7. Qui dentro, con tutta la sua consapevolezza delle possibilità di diversi stili di pensiero, l'anarco-razionalista combina tolleranza e razionalismo, perché sartrianamente riconosce la sua *storicità*: «C'est ça ma tradition, je n'en ai pas d'autre. Ni la tradition orientale, ni la tradition juive. Elles me manquent par mon historicité» ⁵⁷ [Ian Hacking, 1982], p. 177.

⁵⁶ Cfr. [ivi]: «scelgo Duhem per una sola ragione. Egli esprime la ferma convinzione che nelle scienze le nostre spiegazioni fondamentali dei fenomeni non sono molto stabili, e che si può prevedere che succeda che vengano corrette, soppiantate o rovesciate. Ma le nostre classificazioni dei fenomeni diventano sempre più stabili con la crescita delle scienze».

⁵⁷ Si tratta di una dichiarazione tratta dall'ultima intervista rilasciata da Jean Paul Sartre a Benny Levy apparsa sul *Nouvel Observateur* in tre numeri successivi (800, 801, 802 del 10, 17 e 24 marzo 1980 rispettivamente con il titolo *L'Espoir, Violence et fraternité, L'Histoire juive et l'antisémitisme*. Il brano è tratto dalla prima parte dell'intervista.

Come si vede le serrate analisi che si susseguono e che fanno riferimento l'una all'altra appartengono ad uno *stile di ragionamento*, potremmo dire parafrasando in maniera impropria Hacking, che pongono Quine, Davidson, Kuhn ed Hacking lontani dalla prosa inventiva e dall'impetuoso tecnicismo creativo di Foucault, eppure qualche cosa ad un certo punto impone allo studioso *analitico* di volgere lo sguardo verso *le inaugurazioni* delle malattie mentali, verso la violenza sui bambini, verso i dissociati, quasi come se, senza queste storie, tutto il resto avesse poco senso. «Foucault diffida di tutti i concetti che si concentrano sulla coscienza e l'intenzione di un individuo. Molta critica letteraria, specialmente in Francia, condivideva questo argomento negli anni Settanta. Foucault stesso ha fatto del suo meglio per evitare anche il concetto di "letteratura" e di "autore"» [Ian Hacking, 1979], p. 90. Amleto non è *timeless*, anche se ha una sua *risonanza*; e per comprendere quel fondo di scetticismo che ci ritroviamo ancora addosso dobbiamo cogliere l'angoscia dell'eucarestia in una cultura che era costretta a rappresentare sangue e truculenti vendette [Stephen J. Greenblatt, 2000; Stephen J. Greenblatt, 2000] o prendere in considerazione il fatto che: «L'intera importanza sociale ed economica del Purgatorio nell'Europa cattolica si fondava sulla credenza che preghiere, digiuni, atti di carità e messe costituivano una merce preziosa, -"suffragi" come venivano chiamati – che poteva essere acquistata, direttamente o indirettamente, a favore di persone morte» [Stephen J. Greenblatt, 2001], p. 19. Dunque, di che cosa parla la scienza, di che cosa parla la letteratura, o meglio, *che cosa fa la scienza, che cosa fa la letteratura?*

5. La normalità della comprensione storica

«I quark non formano un genere interattivo, l'idea di quark non interagisce con i quark. Ci sono un'infinità di questioni intorno a questa distinzione, ma resta fondamentale. Alcune versioni di essa producono una differenza fondamentale tra le scienze naturali e le scienze sociali» [Ian Hacking, 1999], p. 29. Le scienze sociali devono necessariamente entrare in quel campo di cose materiali che producono ontologie, cose storicamente collocate insieme a soggetti che si costituiscono ed entrano in rapporto con una realtà costruita grazie ed *attraverso* esse. Giocattoli e *lettere scarlatte* appese al collo dei bambini e che testimoniano del loro livello di *sviluppo* mentale, sono cose materiali e da queste cose materiali nessuna idea è tutelata, così come non lo è nessuna delle vite di cui tentiamo

costantemente di dare una ragione. Bourdieu interessandosi delle dinamiche di una lotta per il potere che si concretizza attraverso un legittimante *percipi* dell'autorità che impone un *percipere*, parla di agenti che, in base al *capitale simbolico* detenuto, impongono «il consenso sul senso del mondo sociale che è alla base del senso comune», e la scienza si presenta come uno degli elementi coinvolti nella *lotta per l'imposizione della visione legittima*. Bourdieu parla di *parole*, ma soprattutto di istituzioni e delle dinamiche che rendono possibili l'*alchimia della rappresentazione* (sia in senso di *rappresentare* un mondo che di *essere rappresentante* di un'istituzione⁵⁸) ed afferma che «la scienza sociale deve inglobare nella teoria del mondo sociale una teoria dell'effetto della teoria che, contribuendo a imporre un modo di vedere il mondo sociale più o meno autorizzato, contribuisce ad edificare la realtà di questo mondo» [Pierre Bourdieu, 1982], p. 80. Se alcune forme di narrativismo, cioè il ridurre la storia al modo in cui la raccontiamo, può assumere come proprio oggetto di studio la storiografia e la sua struttura retorica (ed è il caso di White [Hayden V. White, 1973]) una genealogia come quella proposta da Hacking, via Foucault, deve affrontare il problema della forza che le *parole e le cose* assumono nella nostra vita di persone perennemente coinvolte tra quei tre assi di conoscenza, potere ed etica. Se si affronta il problema della nostra storia non si sta parlando solo di come pensiamo la realtà, ma soprattutto di come la *viviamo* questa realtà; qualsiasi siano le critiche che si possono rivolgere al Foucault storico ed alla sua concezione dello *scrivere storia* [Jan Goldstein, 1994], è inoppugnabile che egli sia *a fact lover*⁵⁹ [Ian Hacking, 1981], p. 74. Se con ontologia ci troviamo a far riferimento a due *types of being*, gli universali e i particolari, l'emergere degli *universali* (il trauma, lo sviluppo dei bambini) comporta l'emergere anche delle singole istanze in cui questi si concretizzano (i traumatizzati, i bambini): questa concezione dell'intero processo Hacking la chiama, come abbiamo già detto, *nominalismo dinamico* perché connette ciò che viene in *esistenza* con le dinamiche storiche di *naming* ed il susseguente uso del termine [Ian Hacking, 2002], p. 26. In molti casi le nostre classificazioni e le *cose* classificate sorgono *tenendosi per mano*, stimolandosi a vicenda e creando un

⁵⁸

A tal proposito cfr. anche, perché inserita nella tematica della *rappresentazione* negli studi letterari da Mitchell [W. J. Thomas Mitchell, 1995], la relazione dei due sensi (più forte, da un punto di vista semantico in lingua inglese) di *representation* in [Hanna Fenichel Pitkin, 1967].

⁵⁹

«A dispetto degli schemi astratti per cui Foucault è divenuto famoso, egli è anche il più concreto degli scrittori» [ibid.]. Cfr. anche il capitolo *Adorno, Horkheimer, Marcuse: chi è il «negatore della storia»?* in [Duccio Trombadori (1981), 2005], pp. 79-87.

effetto circolare che porrebbe indurci ad una diversa definizione, *dialectical realism*⁶⁰, «il *naming* ha effetti reali sulle persone, e i cambiamenti nelle persone hanno effetti reali sulle classificazioni susseguenti» [Ian Hacking, 2004], p. 280. Le nostre possibilità di scelta emergono nella storia, così come una certa nuova concezione di soldato emerse insieme ad una nuova tipologia di soldati specificati ed obbligati nel loro essere attori di un certo tipo in una realtà precisa e potente, così come «la personalità multipla ha aperto alle persone un modo nuovo di essere infelici» [Ian Hacking, ©1995], p. 321. Sapere e potere, appunto; ma questo ci sposta verso quelle motivazioni che *normalmente* ci spingono a *studiare* e a conoscere la storia. Detto in termini squisitamente professionali *l'ontologia storica* non coincide con la *storia*, ma qui siamo spostati decisamente verso uno dei due estremi del *continuum*, quello che giustifica lo studio dei modi di *fare storia*, lo studio cioè di come una disciplina sia riuscita a darsi una presunta uniformità scientifica ed una capacità di autocorrezione, creando il suo *argomento*. La filosofia analitica della storia ha lungamente insistito proprio su questa ricerca di uno statuto epistemologico, che, al pari delle scienze fisiche, permettesse alla storia (alla *conoscenza storica*) di raggiungere un ideale di correttezza scientifica e di certezza conoscitiva grazie anche alle *covering laws* teorizzate da Hempel [Carl Gustav Hempel, 1963]. Ancora Kuhn aveva, dall'interno di una disciplina che si poteva definire *nuova*, la storia della scienza, confutato la legittimità della ricerca di *covering laws*, individuandone inoltre la fonte di ispirazione nella sociologia piuttosto che nella storia. La scrittura della storia, la pratica storiografica funziona non per adeguamento a leggi di copertura; non sono queste che garantiscono la conformità della narrazione all'oggetto della narrazione, quanto quel meccanismo che funziona grazie ad un *riconoscimento di similitudine*, lo stesso che agisce all'interno delle comunità scientifiche, per cui, dato che la «relazione di similitudine non si presta di per sé ad una riformulazione sotto forma di legge», l'intero peso della connessione dei fatti è affidato a «questa oscura relazione globale», quella cioè che rende possibile il gioco del puzzle nei bambini e il funzionamento del paradigma (l'esempio concreto) negli scienziati o aspiranti tali⁶¹ [Thomas

⁶⁰

La definizione, spiega Hacking, era stata suggerita da Bert Hansen nel 1984 e «mi piace questa alternativa, poiché le classi di individui che si originano sono abbastanza reali, in ogni ragionevole senso della parola. Hanno inizio grazie ad una dialettica tra classificazione e chi è classificato» [Ian Hacking, 2004], p. 280.

⁶¹

Il saggio da cui sono tratti i passi era originariamente un intervento ad una conferenza, mai pubblicato prima di apparire nel libro, dal titolo *Le relazioni tra la storia e la filosofia della scienza*, in [Thomas Samuel Kuhn, ©1977], pp. 5-25. Si tratta qui, ovviamente, della seconda accezione del termine paradigma, che corrisponde al terzo elemento che compone la *matrice disciplinare* (prima accezione del termine dei due

Samuel Kuhn, ©1977], p. 21. Kuhn nel suo post-scritto alla seconda edizione della *struttura delle rivoluzioni scientifiche* aveva riconosciuto un certo debito nei confronti della convenzionale storiografia politica e dell'arte per quanto riguarda il concetto di sviluppo storico, ma era stato piuttosto l'inverso tragitto (da Kuhn alla storiografia politica, Pocock⁶², Wolin, Skinner, p. es.) che aveva attirato l'attenzione di uno storico delle idee come Hollinger nel 1973⁶³. In che modo il modello proposto da Kuhn può essere fatto valere al di fuori di quel processo di controllo della contingenza che si ritrova ad un certo punto incapace di affrontare nuove sfide che la stessa organizzazione del sapere propone a chi vuole inserire l'esperienza in un insieme di leggi coerenti? La comunità scientifica, si ribadisce nel saggio di Hollinger, può attraversare un periodo di crisi nella sua *normale* procedura per varie ragioni, non escluso un sovvertimento cognitivo in un'area adiacente alla disciplina in questione. In effetti non vi è nessuna teoria del perché avvengano i cambi, o meglio, non vi è nessuna legge *interna* alla storia a cui possiamo affidarci per seguire una dinamica necessaria o che si ripete in momenti cruciali. Anche quella che sembra essere la teoria più vicina alla descrizione kuhniana, quella funzionalista della tendenza dei sistemi a perpetuarsi, ha comunque un substrato *finalistico* (il funzionamento di un sistema è finalizzato al mantenimento e alla persistenza del sistema stesso) che manca invece in Kuhn; la sua spiegazione opera come *species-specific* per la *natural science*, per cui, in maniera quasi tautologica e circolare, il fine della conoscenza viene determinato all'interno della

specificati successivamente da Kuhn). Si tratta, come ampiamente ripetuto da Kuhn, dell'accezione prioritaria e, a dispetto dei 22 usi rintracciati da Masterman [Margaret Masterman, 1972] di *paradigma* nella *Struttura delle rivoluzioni scientifiche*, del significato a cui faceva riferimento l'autore allorché andava ad elaborare i contenuti del libro. In effetti la forza polemica delle considerazioni di Kuhn a proposito di una *tradizione* è più comprensibile se si tiene bene in mente questo uso del termine come egli stesso suggerisce in *Nuove riflessioni sui paradigmi*: «Gli esempi condivisi possono servire per una funzione conoscitiva attribuita comunemente alle regole condivise. Quando lo fanno la conoscenza si sviluppa in modo diverso dal modo nel quale si sviluppa quando è governata da regole. Questo lavoro è stato, soprattutto, un tentativo di isolare, chiarificare ed enfatizzare questi punti essenziali» [Thomas Samuel Kuhn, ©1977], pp. 349-350. Anche nella sua risposta ai critici nel convegno del 1965 [Thomas Samuel Kuhn, 1972], Kuhn ribadisce la centralità di questo concetto di relazione di somiglianza per la spiegazione del concetto di incommensurabilità che troverà la sua forma più conosciuta nel post-scriptum del 1969 alla *Struttura delle rivoluzioni scientifiche*.

⁶² «Pocock originariamente fondava la sua metodologia sulla filosofia della scienza di Kuhn, prima di spostarsi in seguito verso una posizione basata sulla teoria linguistica di Saussure» [Mark Bevir, 1999], p. 37. Cfr. anche la *review* di Toews del 1987 [John E. Toews, 1987].

⁶³ «Se gli storici sono ordinariamente distanti dalla filosofia della storia, essi sono ancora meno attenti alla filosofia della scienza – eppure le note a piè di pagina attuali dimostrano che la teoria della *scienza* di Kuhn parla a, e per, gli storici come poche opere di filosofia della *storia* hanno mai fatto» [David A. Hollinger, 1973], p. 370 di AHR. Il saggio di Hollinger intende affrontare tre questioni che possono essere di interesse per la pratica storica e cioè: in che misura è possibile applicare la teoria kuhniana a comunità diverse da quella scientifica, quali sono le implicazioni *normative* per migliorare la qualità della conoscenza prodotta dagli storici e, infine, che interesse hanno gli storici nella controversia tra Kuhn ed i suoi critici nella disputa sulla natura della scienza. Cfr. anche l'articolo del 1992 [Paul Hoyningen-Huene, 1992].

conoscenza scientifica stessa. Proprio questo, però, per Hollinger determina una certa proficuità del modello kuhniano per lo storico, in quanto in grado di fornire descrizioni e, in una certa qual misura, spiegazioni di mutamenti all'interno di una dinamica dove la tradizione si presenta come agente e mostra una capacità di risposta, e non solo di mantenimento, della comunità alla *esperienza contingente*. Questo permetterebbe allo storico una certa libertà nell'impostazione della ricerca e, nello stesso tempo, un maggiore scrupolo nell'individuare i contesti verso cui indirizzare la propria attenzione: prendendo in considerazione gli studi ormai classici dei cosiddetti *contestualisti* Dunn e Skinner⁶⁴, ciò che scorgiamo è un rigore che non potrebbe derivare da una generalizzazione storica, in quanto «di orientamento più sociologico che metafisico o psicologico, la visione di Kuhn dello sviluppo storico si affida del tutto alle "comunità", le cui relazioni interne ed esterne richiedono in ogni caso attente definizioni» [David A. Hollinger, 1973], p. 377. All'interno delle comunità opera la tradizione come capacità di *problem solving*, e la stessa dinamica dei mutamenti va considerata secondo questo principio deweyano, secondo un funzionamento di prototipi che, come abbiamo già visto, non possono essere appiattiti sulle astrazioni e razionalizzazioni che li giustificano⁶⁵. Il *paradigma*, però, viene utilizzato dagli storici anche in maniera riflessiva, per parlare della loro *impresa*, della loro comunità e per rinnovare, sotto diversa luce, antiche dispute sulla natura stessa della storiografia, se, cioè, la sua vicinanza alla scrittura creativa ne infici qualsiasi pretesa di scientificità, se, al contrario, pur non essendo *nomotetica*, possa aspirare ad una comprensione profonda oppure, ancora, se praticata con rigore normativo e, facendo riferimento a leggi *oggettive*, possa mirare ad un'approssimazione accettabile ad una *conoscenza certa*. Il problema si può banalmente sintetizzare con la domanda: fino a che punto riesce la pratica degli storici a fungere da norma prescrittiva all'interno della comunità di studi e fino a che punto questa comunità può vantare gli stessi requisiti delle comunità studiate da Kuhn? Inseribile, secondo gli schemi kuhniani, tra le *proto-scienze*, la storia ha comunque sempre dovuto confrontarsi con il problema dell'obiettività. Quella capacità predittiva, in cui consiste gran parte del *work* delle scienze *sviluppate*, non è certamente propria di quelle *proto-scienze* che non riescono a possedere un paradigma ed uno standard problematico condiviso dalla

⁶⁴

Tenendo conto dell'anno di pubblicazione del saggio, il riferimento a Skinner riguarda l'ormai storico lavoro del 1969 [Quentin Skinner, 1969].

⁶⁵

«Per esempio, i coloni inglesi in America schiavizzarono gli africani molto prima che il principio di schiavitù vitale, ereditabile e razziale fosse riconosciuto dagli americani inglesi. Il comportamento dei coloni inglesi fu influenzato da precedenti in situazioni sociali che essi consideravano analoghe», [David A. Hollinger, 1973], p. 378 di AHR.

comunità. Anche quest'ultima sembra alquanto fluida nella sua definizione in quanto non circoscrivibile solo agli *esperti* (gli storici di professione) come accade all'interno delle comunità scientifiche *sviluppate*, dove gli agenti fungono anche da giudici, per quanto una certa testabilità delle *proposizioni* renda possibile un *organized criticism*, una *imperfetta conoscenza*, non nel senso di manchevolezza di *covering laws*, quanto di flebilità della rete di *organizzato* consenso che le è assicurata. A disposizione però della pratica storica restano quei sistemi di valori e di procedimenti cognitivi, compreso anche il modello ipotetico-deduttivo, che possono essere utilizzati come aggiustamenti di un principio di razionalità continuamente negoziato all'interno della comunità. Nulla di più, ma sufficiente per *responsabilizzare* abbastanza la comunità e per permetterle di considerare con oculatezza i contributi delle altre *scienze* e con rispetto la normale *razionalità* dell'ambiente circostante⁶⁶. Il rapporto di *imperfetta* giustificazione che lega la *proto-scienza* all'ambiente culturale può essere fatto valere anche all'interno della disciplina per quanto riguarda quei sottogruppi (i marxisti, p. es.) che vantano una peculiare *prospettiva*, il cui impegno nei confronti della comunità in generale, comunque, resta in un certo qual modo stabile. La mossa di Kuhn di liberare la filosofia della scienza dall'esigenza di un *transcendent* standard di giudizio non può che riverberarsi sulle stesse preoccupazioni che, legittimamente, accompagnano la *pratica* del fare storia, quasi una contropartita del fatto che l'attacco di Kuhn alla *whiggery* (intesa soprattutto come giudizio sui valori) nella storia della scienza ha approfittato di una certa consapevolezza maturata nel campo storiografico. Quella stessa pericolosità che era stata ravvisata dai critici nei confronti di quegli storici americani che avevano cercato di indagare su tematiche come il legittimarsi della giurisprudenza (Holmes che storicizza il *farsi* operativo della legge) o il comporsi del substrato culturale che aveva permesso l'abbattimento del regime schiavistico, è avvertita da Popper nello *storicismo*⁶⁷ kuhniano [Karl R. Popper, 1972]. Per Ankersmit, molto più semplicemente, non si tratta di una diversità di concezioni sulla crescita della conoscenza, come Popper, Kuhn ed altri partecipanti al dibattito sembra credessero, quanto un dibattito su che cosa sia essenziale nella scienza affrontato con due vocabolari differenti, per cui al

⁶⁶

Quest'obbligo non è solo inerente alle *proto-scienze*, ma per Hollinger interprete di Kuhn «ovviamente, le discipline senza il consenso da "scienza normale" devono vivere sempre in uno stato che è molto simile alla "crisi" in una "scienza normale", e Kuhn assume che gli scopi di base di queste discipline sono costrittivi abbastanza da consentire ai suoi praticanti da tollerare l'incertezza ed il conflitto che scorta la proliferazione di teoria e l'attiva critica metodologica» [David A. Hollinger, 1973], p. 386 di AHR.

⁶⁷

In questo caso, anche se il riferimento a Popper funge da elemento di confusione, *storicismo* non viene usato nell'accezione assolutizzante e deterministica negativamente usata da Popper stesso.

principio di verificabilità (positivisti logici) e di falsificazione (popperiani) si contrapponeva la natura della retorica scientifica (kuhniiani) [Frank R. Ankersmit, 1994], p. 98. Comunque, smussare l'anormalità per descrivere come la *normalità* si sia prodotta, può avere come effetto un supplemento di fatica e di inquietudine che viene esorcizzato con lo spettro del relativismo foriero di un'implosione di civiltà e di valori. Al contrario «la *Struttura delle rivoluzioni scientifiche* può essere letta come come un invito ad abbandonare finalmente gli assoluti immaginari della teologia naturale» [David A. Hollinger, 1973], p. 392. Un impegno, questo, che la storia, sempre in stretto contatto con questioni di valore, deve continuamente accollarsi, senza ritenere sconveniente il *comprendere* ciò che viene ritenuto *universalmente* accettato⁶⁸.

68

Nel numero speciale di *New literary History*, dove appare originariamente il saggio di Hacking *Two kinds of "New Historicism" for philosophers*, viene pubblicata una critica alla posizione di Hacking da parte di Hollinger [David A. Hollinger, 1990] a cui fa seguito una replica da parte di Hacking [Ian Hacking, 1990]. La polemica ha come pretesto una metafora di William James a proposito dei compiti che la filosofia si trovava ad affrontare dopo che il *Pragmatismo* era divenuta una corrente di pensiero accreditata. La costruzione dell'altra metà dell'arco, la cui prima metà era rappresentata dal pragmatismo stesso, prevedeva, in questo scritto pubblicato postumo e curato dal figlio di James, l'impegno di fronte ad una serie di problemi la cui natura potrebbe essere definita *timeless* ma che, comunque, la filosofia doveva, come suo compito ora prioritario, urgentemente affrontare. Hollinger, da storico, e in maniera alquanto ironica (paragonando la difesa fatta dallo storico della *utilità* della filosofia analitica alla furba mossa vincente di Nixon, paladino dei rapporti con la Cina, che approfitta del timore dei democratici di essere considerati troppo sbilanciati nel cercare un rapporto con la Cina comunista) prende le difese di una *caratteristica* modalità di pensiero e di analisi che contraddistingue il filosofo in quanto tale, quel filosofo, cioè, seguendo la ricostruzione fatta da Hacking e, in modo diverso da Rorty, che si pone come compito il *problem solving*. Questo compito, questa impostazione quasi deontologica dell'attività del filosofo *analitico*, spiega Hacking, è stata una parentesi neanche tanto lunga, se confrontata con la lunga storia del pensiero filosofico, e che può essere *fatta partire* dalla stagione inaugurata dagli scritti di Moore, Russell e James. Ad Hollinger sembra che il *comprendere* (anche storicamente) i problemi serva a Rorty ed anche ad Hacking, come antitesi al *risolvere* filosoficamente i problemi, intendendo con questo anche la soluzione in dibattiti contemporanei che coinvolgono direttamente il nostro presente o la chiarificazione di alcuni temi la cui natura universale continua a riguardarci. Insomma, per Hollinger, la posizione di Hacking difficilmente può comportare un'unificazione delle due metà dell'arco (per Hollinger, la storia e la filosofia): «Ma il messaggio di Hacking può essere più radicalmente storicista. Egli può star dicendo che se facciamo sul serio a "taking a look" e "historicist undoing", ci arresteremo anche nel cercare di formulare e difendere risposte ai persistenti problemi della filosofia, noi dovremo semplicemente accontentarci di una "comprensione" di queste questioni» [David A. Hollinger, 1990], p. 370. La replica di Hacking contesta proprio la definizione dei due *semiarchi*, che non sono la storia e la filosofia, quanto quelli posti metaforicamente da James, cioè pragmatismo e *problemi* e ribadisce che la metafora, nelle proprie intenzioni, aveva la funzione di annullare l'estremizzazione propria di Rorty dello *historicist undoing* che impediva, appunto, il confronto con *problemi*. Quello che ad Hacking preme sottolineare è che il *taking a look* può servire a cogliere come alcuni dei *problemi* che sono ancora presenti e che sono di per se stessi *timeless* abbiano avuto una loro connotazione nel corso del tempo e che la comprensione di questa possa servire alla nostra attuale pratica filosofica senza pretese di giungere, per definizione, ad una risolutiva aggressione della questione. Affrontare i tentativi di risoluzione di Big Problems, tra cui quelli da Kant ritenuti irrisolvibili, richiede una capacità di attuare un'analisi dei concetti che può, nello specifico, utilizzare un *taking a look*, uno sguardo storico, cioè, che aiuti a considerare i vari modi di affrontare il *big problem*: «penso che uno potrebbe comprendere molto di più impegnandosi in qualche vangatura archeologica, che potrebbe anche condurre a un piccolo annullamento dell'argomento [*the argument from design*, e le sue confutazioni tentate per via statistica e di ipotesi sugli universi possibili, cfr. [Ian Hacking, 1987]] in una maniera che possa essere più inoppugnabile di quella di Kant» [Ian Hacking, 1990], p. 375. Nel proprio saggio a cui Hacking fa riferimento, si confuta, da un punto di vista logico, il tentativo di

6. La copertura della normalità

Vecchio ormai di più di trent'anni, questo saggio espone tematiche interne alla professione storica ed alla riflessione *specializzata* su di essa che verranno in seguito affrontate sempre più sotto l'egida della problematica *relativizzante*. Alcune di queste tematiche saranno parzialmente ristrutturare, se non neglette, dal fenomeno culturale del cosiddetto *post-strutturalismo*, soprattutto negli Stati Uniti⁶⁹. I vari riferimenti teorici che si susseguono e che sembrano mettere sempre di più in forse la riconoscibilità dei due estremi di quel *continuum* semantico, ritornano però a patteggiare la comprensibilità con quelle vecchie categorie di cui parla Hacking e con quelle più nuove di cui, sempre Hacking, ci dice che è possibile parlare. Spesso è proprio uno sguardo storico che arriva ad ausilio di una ricerca che, assumendo come indistinguibili testo e contesto [Dominick LaCapra, 1983], rischia di smarrire l'oggetto ed il fine della propria ricerca [Stephen J. Greenblatt, 1997]. Questo, forse, spiega come a tante altre, ad un certo punto si aggiunga anche una *historical turn* [Terence J. McDonald, 1992] e come si cerchi di attribuire alla *cultura* come luogo di produzione della realtà, una capacità di illustrazione che vada ben oltre la popperiana

dimostrare per via di probabilità statistica l'inconsistenza della posizione che asserisce la necessità di un'intelligenza creatrice per un *universo ordinato*. Le confutazioni peccano di una fallacia che Hacking denomina *the inverse gambler's fallacy*, consistente nell'inferire dal verificarsi dell'evento la quantità di eventi che lo hanno preceduto e quindi sostenere che esso è avvenuto in quanto possibilità. Fra le varie tesi Hacking considera anche quella esposta da Hume, e questo sarebbe un *taking a look*, ma la confutazione che egli stesso elabora non farebbe riferimento alla considerazione storica dell'argomento quanto alla capacità di coglierne le inconsistenze logiche. Hume, così come Carter, con la sua teoria della coesistenza di diversi mondi, devono la forza dei loro argomenti, più inattaccabili di quelli di Wheeler con la sua teoria degli universi che si succedono, al principio di *pienezza* e non a quello di probabilità. Questa viene attaccata in base a considerazioni che non sono storiche, ma *present-timeless*: «Questo ci porta a profonde questioni di cosmologia. Ci porta anche a questioni di logica della coincidenza che non sono affatto di facile risoluzione», [Ian Hacking, 1987], p. 340. L'*undoing*, si ribadisce, ha a che fare con la verità-falsità delle questioni, l'essere cioè *candidate* ad un'analisi per la verità o falsità e non, come nel caso di una disputa teorica, con la falsità delle opinioni altrui o di altri periodi storici (la falsità di alcune convinzioni). In questo senso Bacone e Kant hanno praticato l'*undoing* rispetto al pensiero filosofico precedente. Quella di Leibniz nei confronti di Locke era, invece, una *denial*, una confutazione delle sue affermazioni, cfr. [Ian Hacking, 1990b], p. 57.

⁶⁹ Come le due *tradizioni* continuano a considerarsi estranee è però testimoniato da questa affermazione di Danto, dell'autore cioè che aveva tentato di sistematizzare ed analizzare nel 1965 l'intero dibattito sulla *filosofia della storia analitica* e quindi, come si vedrà nel testo, la questione posta da Hempel a proposito delle *covering laws* ([Arthur C. Danto, 1965]): «Per contrasto con le argomentazioni di Hempel [Danto si riferisce alle argomentazioni svolte da Hempel contro lo stesso fondazionalismo dell'empirismo logico], qualcosa come l'imputazione della 'metafisica della presenza' rivolta contro Husserl è il tipo di argomentazione che è propria della *classe terminale* di un ordinario *lycée*» [Arthur C. Danto, ©1995], p. 71. Per quanto riguarda l'uso del prefisso *post* nella problematizzazione della pratica storica risulta utile la consultazione dei seguenti testi [Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young, 1987] e [Robert J. C. Young, 1990].

comprensione e difesa della nostra civiltà *scientifica* da contrapporre all'irrazionale relativismo Kuhniano⁷⁰.

Se colleghiamo il *post-hoc* con Kuhn che cita Quine per rispondere a Popper che contesta i concetti di incommensurabilità e di proliferazione di traduzioni [Thomas Samuel Kuhn, 1972], pp. 353-354, possiamo avere una certa approssimazione alle difficoltà dello storico della cultura di fronte ad una *cultura* altra, necessitato a non fidarsi troppo della linearità autorappresentativa di quella cultura ed a cercare quei grumi di intraducibilità che ci permettono di tentare una comprensione. Quei grumi intraducibili potrebbero corrispondere a quei grumi di incomprendibilità negli altri *stili di pensiero*. È lì che va cercato un punto di accesso per la comprensione, è lì che si può svelare un *ordine* diverso e non in quei punti di acquisita familiarità su cui appoggiamo la nostra impressione di omogenea continuità. In questo senso il concetto di incommensurabilità si ripresenta costantemente di fronte ad una differenza che avevamo tentato di rendere omogenea alla nostra identità e a cui non ci è permesso alcun accesso semplificato da una riduzione ad una *caratteristica universalis*. Il Kuhn più possibilista, quello che rispondendo ai suoi critici e riproponendo la sua ipotesi di stimolo-sensazione e di raggruppamento di insiemi per mezzo di ostensioni ed esempi «senza che intervengano astrazioni di criteri e generalizzazioni» [ibid.], p. 361, ribadisce la sua distanza da qualsiasi concezione di un linguaggio neutrale e, pur accettando di parlare di traduzione, la connette ad una *conversione* [ibid.], p. 364. Da questo momento in poi, però, ogni ulteriore utilizzo del termine *incommensurabile* fuori dal contesto delle comunità scientifiche, richiederebbe una forzatura teorica bisognosa di troppi distinguo ed aggiustamenti.

Tuttavia: «Voglio parlare di uno speciale tipo di fatto, uno in cui il mondo di qualcuno cambia. [...] La teoria di Kuhn dei cambi di paradigma si applica ottimamente a se stessa, giacché è proprio ciò che essa stessa fu» [Arthur C. Danto, ©1995], pp. 84-85. Proprio uno degli autori che tentò di sistematizzare e di adottare uno sguardo d'insieme sulla *filosofia analitica della storia*, quella filosofia, cioè, che più si era posta fuori da ogni

⁷⁰

«Ma di che tipo sono i suoi argomenti principali? Non sono psicologici o storici, sono logici: Kuhn suggerisce che la razionalità della scienza presuppone l'accettazione di un quadro comune. [...] Questa è una tesi largamente accettata e anzi di moda: la tesi del *relativismo*. Ed è una tesi *logica*. [...] Il mito del quadro è, nel nostro tempo, il baluardo centrale dell'irrazionalismo. La mia controtesi è che esso semplicemente esagera una difficoltà facendola divenire un'impossibilità» [Karl R. Popper, 1972], pp. 126-127. Cfr. il capitolo *L'eredità di Thomas Kuhn: il testo giusto al momento giusto*, in [Clifford Geertz, 2000], pp. 183-190 e [Jorge Arditi, 1994].

possibilità di sovrapposizione semantica tra le due accezioni del termine⁷¹, riconosce che nella *storia* del pensiero occidentale qualche cosa di fondamentale è cambiato nei *mondi* e nei *points of views* dopo la comparsa del libro di Kuhn. Quel mondo che era il *world* di Hempel dove era possibile immaginare delle *covering laws* che spiegassero adattandosi alle spiegazioni che ci dicono come vanno le cose nel mondo *fisico*, non è più il nostro mondo, o meglio, seguendo le descrizioni fatte da Danto, quel mondo comune che risulta dalla sovrapposizione dei nostri singoli *worlds* costituiti attraverso i nostri *point of views*. La mossa adottata da Danto è quella di applicare gli strumenti teorici all'area stessa da cui dovrebbero essere applicati; quindi le *covering laws* alla storia stessa della loro fortuna e decadenza, la confutazione della *folk's psychology* (l'attribuzione reciproca di credenze, etc. in base ad un vocabolario che fa riferimento ad entità mentali ed intenzionali) alla stessa scienza che dovrebbe renderla possibile. In quest'ultimo caso la scienza non riuscirebbe a spiegare se stessa, ammesso che riesca a ridurre credenze, stati mentali etc. a descrizione di carattere neuronale, proprio perché impossibilitata a dare una soddisfacente rappresentazione di se stessa; come, cioè, potrebbe la scienza spiegare se stessa e tutta l'attività che la caratterizza nella *lingua promessa dell'utopica neuroscienza* di Churchland [ibid.], pp. 81-82? Le *covering laws* di Hempel resistono alla prova (spiegare, cioè se stesse e la loro storicità) a patto di inserire due elementi che le distanziano dalla loro applicazione in quanto esempi di un'*unified science*. Possiamo spiegare perché, nonostante le veementi opposizioni a cui andò incontro, Hempel non ritenne necessario, a differenza di come aveva fatto per gli importantissimi assunti dell'empirismo logico di cui dovette ammettere la fallacia, rivedere le sue posizioni a proposito delle leggi di copertura. La *spiegazione* storica (ma non c'è ragione di opporla ad una antitetica *Verstehen*) è tale perché il fenomeno che affronta e che *rappresenta* è irriducibile ad altre più fondamentali strutture, perché i *point of views*⁷² sono situati in specifici momenti storici e perché essi costituiscono quella condizione umana (anche Danto fa riferimento a Sartre e al suo concetto di progetto originale) con cui la pratica della narrazione storica si misura. Per

⁷¹

La distinzione tra i due significati di *filosofia della storia* viene fatta preliminarmente sia nel libro del 1965 di Danto che in quello di Dray che divide in maniera netta il suo libro in due parti, ognuna dedicata ad una delle due accezioni dell'espressione. Come chiarisce anche la Predaval Magrini nella sua introduzione: «l'intento della maggior parte degli autori qui rappresentati è decisamente polemico nei confronti di una considerazione speculativa delle questioni connesse alla storia nel suo duplice aspetto di essenza dello sviluppo del mondo umano e di conoscenza di questo stesso sviluppo. I protagonisti del dibattito anglosassone tengono anzi a stabilire una precisa distinzione preliminare tra una filosofia speculativa della storia e una filosofia critica o analitica della storia» [Maria Vittoria Predaval Magrini, 1979], p. V.

⁷²

Danto definisce i punti di vista attraverso una procedura di esclusione di ciò che è vero ma non è rilevante, potremmo dire, parafrasando Popper, attraverso un criterio di *tollens tollendo*.

quanto il concetto di *Verstehen* sia stato spesso associato a quello di rapporto empatico «vi è qualche cosa di molto profondamente importante nell'idea di *Verstehen* [...] cioè quello di *point of view*» [ibid.], p. 80. Narrazione e *covering laws*, quindi, non si fronteggiano negandosi a vicenda e questo da quando la questione era *la questione* «Il mio stesso libro *Analytical philosophy of history*, pubblicato nel 1965, cercò di dimostrare un'equivalenza fra spiegazione come interpretata da Hempel, e narrazioni, sostenendo così il cosiddetto “modello covering-law” contro l'eccezione che i modelli *narrational* erano profondamente alternativi ad esso», prima cioè che la questione diventasse di interesse per i soli storici della filosofia, perdendo ogni mordente. Prima significa in un momento storico antecedente a quando «Kuhn espose una visione della storia così potente che, piuttosto che essere una scienza applicata, come Hempel sosteneva che fosse, venne ad essere la matrice per osservare *tutte le scienze*» [ibid.], pp. 71-72. Come abbiamo visto la teoria di Kuhn si applica benissimo a se stessa così come conviene a tutte le teorie filosofiche che ambiscano ad una certa credibilità, per cui una teoria della conoscenza deve spiegare nei suoi propri termini la propria verità, una teoria della comprensione come noi la comprendiamo ed una teoria del significato come acquisisca un significato⁷³. Le covering laws spiegano a patto che produciamo una definizione, non applicabile al campo della fisica, di *mondo* e precisamente di *mondo secondo X (according to)*, un mondo come sistema stratificato di rappresentazioni che può sovrapporsi a quello di altri in quello spazio comune che definisce e caratterizza il momento storico, il quale a sua volta rende possibili o impossibili alcune rappresentazioni: «il mondo è qualche cosa che noi produciamo. Essere umano di fatto è avere prodotto un mondo. [...] In ogni caso, comprendere Hempel, applicare la *Verstehen* a Hempel è ricostruire il Mondo secondo Hempel» [ibid.], p. 76. Quel mondo è spiegabile adottando il modello delle *covering laws*, per cui alcune cose saranno comprese come soggiacenti a leggi a cui giungiamo via abduzione e che applichiamo al comportamento di un agente che si inserisce, costruendolo, in quel *mondo*. Lo Hempel liberale che rinuncia⁷⁴ a *un pezzo di analisi filosofica* in nome di una *logica* che comunque va preservata non può rinunciare alla sua teoria delle *covering laws*, pena la perdita del suo mondo. Quel *mondo* era il mondo dei

⁷³

Di conseguenza, per Ankersmit, che riprende l'affermazione di Danto, una spiegazione *storicista* dovrebbe applicare i propri principi al fenomeno storico dell'emergere dello *Storicismo* come corrente culturale, cfr. [Frank R. Ankersmit, 1995], p. 145.

⁷⁴

Il riferimento di Danto è alla rinuncia, certamente dolorosa, ma necessaria dei principi di *confirmation and verification and meaning* [Arthur C. Danto, ©1995], p. 75.

positivists, un mondo (*according to logical positivism*) in cui l'analisi del linguaggio ordinario non aveva ancora fatto sentire la sua influenza su un'intera tradizione di pensiero filosofico, in cui, cioè, i *world-holders* potevano ancora restare ancorati alle loro rappresentazioni ed ai loro *punti di vista* senza rischiare alcun collasso teorico, perché, in fondo i *world-holders* sono per natura *conservatori*⁷⁵ [ibid.], p. 78. Per cui le *covering laws* così come venivano usate da Hempel non ci permetterebbero di generalizzare su quel *mondo* e quindi di capire perché Hempel resistette a tutti gli attacchi senza cambiare opinione, mentre, al contrario, proprio ciò che non era possibile grazie a loro concepire in quel contesto ci permette oggi di utilizzarle per *storicizzarle*. I punti di vista costituiscono quelle entità rappresentazionali strettamente imparentate con il concetto di monade leibniziano e di prospettivismo di Nietzsche, in cui i centri di potere sono punti di vista che tentano di imporsi sulla vuota, passiva realtà; è a questo punto che la situazione, temporalmente definibile e descrivibile, ci indica le reali possibilità: «la storia, in breve, definisce il mondo a noi accessibile» [ibid.], p. 80. L'orizzonte è definito dal punto di vista ed il punto di vista è dato storicamente: Danto non procede verso un'ulteriore correlazione nella dinamica. Quello che gli preme sottolineare è che appellarsi alle *leggi* come garanzia di conoscenza non implica assumere un unico tipo di leggi, quelle indicate da Hempel⁷⁶, ma obbliga, invece, a pensare storicamente, ad osservare come si succedano i *punti di vista*, come, cioè, sia possibile che i mondi si sovrappongano, da un certo momento in poi, in maniera diversa da come si erano sovrapposti sino ad allora, per cui abbiamo inizi e

⁷⁵

«Anche il modo abbozzato con cui sono andato a sviluppare il concetto di mondi fa affidamento su scoperte nel concetto di intenzionalità, che non erano per nulla *in place* nel 1942», [ibid.], p. 78.

⁷⁶

Danto riprende in questa sede sinteticamente la sua illustrazione dei *representational beings* per cui dato un *ens representans* abbiamo quattro tipologie di leggi in grado di fornire spiegazioni causali di episodi a seconda se ci troviamo di fronte ad uno stato *representational* o ad uno stato *non-representational* e a seconda delle modalità di combinazione: per cui avremo a. leggi *psycho-psyhic* (che spiegano credenze generate da credenze); b. leggi *psycho—physical* (gesti e movimenti causati da credenze); c. leggi *physico-psyhic* (eventi fisici che generano credenze); d. leggi *physico-physical* (eventi fisici che generano fatti fisici). Nel primo e nel secondo caso possiamo appellarci a leggi solo sullo sfondo dei *mondi* degli individui il che significa «rispetto ai corpi di credenza, unificati sotto i punti di vista, degli individui sotto spiegazione. Nelle leggi *physico-physical* non abbiamo bisogno di queste considerazioni di sfondo: o meglio abbiamo bisogno solo dello sfondo del modo in cui *il mondo* è fatto: non *W* (x) [il mondo secondo x] o *W* (y) ma *W*: il mondo a cui forse il *Tractatus* di Wittgenstein si riferisce. Naturalmente il mondo contiene fra le altre cose gli individui X e Y ognuno con il suo [his or her] mondo» [ibid.], p. 80. Ne consegue «dal momento che i punti di vista sono essenziali ai mondi *degli* individui ma non hanno spazio nelle scienze naturali [...] la spiegazione storica, avendo a che fare come deve con i punti di vista sarà differente dalle spiegazioni nelle scienze naturali, non nei termini che la seconda richieda leggi di copertura e la prima no, ma nei tipi di legge che esse rispettivamente richiedono. [...] Ciò che posso dire è che dal momento che i punti di vista sono storicamente posizionati, dal momento, cioè, che i mondi degli esseri storici sono pervasi dalle loro collocazioni storiche, la *nuova* filosofia della storia è praticamente una nuova comprensione di noi stessi come completamente storici» [ibid.], p. 85.

conclusioni di *epoche storiche*, come accadde agli scolastici del secolo di Lutero che improvvisamente trovarono le loro aule di lettura svuotate o a Dewey che ebbe a sostenere «non abbiamo risolto il problema, l'abbiamo superato» a proposito delle questioni che i movimenti realisti statunitensi avevano imposto per lungo tempo⁷⁷ (ed indicando così altre problematiche e forse, in termini kuhniani, altri *rompicapi* ad una pratica disciplinare). Kuhn, ci dice Danto, aprì un nuovo periodo nella storia del pensiero e decisamente uno nuovo nella filosofia della scienza, creò un prima ed un dopo: «nel periodo precedente era di una certa importanza mostrare la continuità tra storia e scienza, come fece Hempel; nel periodo successivo la natura storica della scienza fu ritenuta così scontata che la questione precedente perse la sua impellenza» [ibid.], p. 85. L'incommensurabilità qui diventa direttamente una questione di rilevanza, cioè si manifesta direttamente con i suoi effetti più che nell'impossibilità di misurare secondo parametri comuni due *mondi* diversi; semplicemente un mondo non presenta più questioni degne di *relevance*, viene abbandonato e noi possiamo comprenderlo solo se applichiamo ad esso le sue *covering laws*. Se manca un piano comune dove possono sovrapporsi mondi diversi, questi mondi saranno incommensurabili proprio perché saranno costituiti da punti di vista impegnati a *misurare* e a valutare cose diverse. La normalità, cioè, è la possibilità che ci viene data di misurare le cose, di usare e di riconoscere leggi e di far funzionare queste leggi nel nostro rapporto con il mondo, ma questo mondo cambia e si adatta *storicamente*, e per comprendere le altre normalità dobbiamo adottare un criterio storico, un'assunzione di normalità per tutto ciò che ci sembra anormale. Ancora i due estremi semantici si sovrappongono in uno spazio instabile per rendere ragione l'uno dell'altro.

7. «I quark non formano un genere interattivo, l'idea di quark non interagisce con i quark»

Hacking, come abbiamo visto, non ritiene il concetto di *incommensurabilità tra teorie* in grado di farci comprendere la differenza tra il nostro *stile* e quello di Paracelso oppure l'uso *non* distorto che è possibile fare del libro di Laplace scritto nel 1800 sulla meccanica celeste newtoniana: «non sono le teorie ad essere incommensurabili, ma i

⁷⁷

Riprendiamo l'affermazione, come fatto anche in altra sede per dar conto dell'esaurirsi storico della polemica *realista*, da [Herbert Wallace Schneider, 1947], pp. 621-622.

corpi di discorso, i sistemi di possibilità» [Ian Hacking, 1979], p. 97, è la *depth knowledge* sottostante ad essere incommensurabile. In questi sistemi di possibilità si costituiscono alcuni *oggetti*, che agiscono secondo alcune *leggi* e che rientrano in alcuni *tipi di genere*. Lo storico ci dimostra che gli *analytic concepts have application*, ci fornisce, cioè, un resoconto di come alcune concezioni di conoscenza oggettiva sono venute alla luce, ci permette di osservare il formarsi di quelle *tecniche* che costituiranno gli *stili di pensiero* e che poi diverranno autonome dalle loro origini storiche persistendo nel tempo; a quel punto il filosofo si ritroverà di fronte tutta la vecchia *gang* di verità, realtà, esistenza, più quei compiti che egli stesso ritiene degni di diventare nuovi *topics*, come, nel suo stesso caso, la *philosophical technology* [Ian Hacking, 1992], pp. 198-199. Sia lo storico che il filosofo della scienza, però, si troveranno a fronteggiare lo stesso concetto, l'*oggettività*, e, soprattutto, non potranno che constatare la difficoltà di un'impresa che vuole abbracciare qualche cosa in cui essi stessi sono sempre e comunque inseriti, quella stessa *oggettività* che non è un dono della conoscenza, ma il frutto di *tecniche* che la rendono possibile: «filosofi e storici in eguale misura sono parte della comunità di cose viventi che sono state trasformate dai supporti di quella visione nelle loro interazioni con la natura così come l'hanno vista» [ibid.], p. 199.

Programmaticamente ci ritroviamo spesso di fronte a questo obiettivo, rendere cioè conto di come si vanno a formare le oggettività, di come queste si costituiscano in quella «autonomia *relativa* dei discorsi specifici» e di come, nello stesso tempo, questi discorsi svolgano una funzione che si esplicita con «la loro forza di impatto sulla formazione sociale, di fare accadere le cose formando le soggettività degli individui sociali» [Louis A. Montrose, 1989], p. 119. Questo, come sinteticamente accennato prima, accomuna alcune analisi su *che cosa fa la scienza e su che cosa fa la letteratura* in quanto tendono a superare i confini dati dalla specificità dei campi e delle pratiche *culturali*, raccogliendo, grazie all'attenzione verso i *paradigmi*, le *epistemi*, gli *stili di pensiero*, le *negoziazioni*, una parte di quel pensiero che ritiene essenziale, per la comprensione dei prodotti culturali, la loro *contestualizzazione*, il loro determinarsi in un dato ambiente ed in una data struttura economico-sociale, senza, però, ridurre il tutto ad un mero riflesso, ad un gioco di rapporti struttura-sovrastuttura che indurrebbe ad ignorare la capacità performativa della *cultura* e dei processi di conoscenza. Concetti come quelli di *storicità* e di *collegamento tra*

⁷⁸
archeologia e genealogia, tra le due accezioni del termine foucaultiano di *disciplina*, perdono la loro rigidità definitoria per diventare possibilità di analisi di come tutte le pratiche si inseriscano in una generale costruzione di un'oggettività che produrrà i suoi effetti sulla realtà sociale. Questo permette di sganciare la critica letteraria e l'analisi delle forme di conoscenza da concetti universalistici e da *umanismi* di vario genere da una parte e da determinismi e meccanicismi da un'altra. In questo ambito anche il riutilizzo, apparentemente inappropriato, del termine *storicismo*, acquisisce un senso più generale, potremmo dire anti-fondazionalista, per un tentativo di scorgere il formarsi delle normalità e di comprendere tutto ciò che quelle stesse normalità, insediandosi, nascondono, scompongono e ricompongono. In effetti per quanto vaghe ed indeterminate da un punto di vista delle dinamiche socio-economiche, le nozioni di *testualismo* e di *costruzione sociale* sono tentativi di aggredire quelle *normalità* con cui dobbiamo sempre convivere ma che, se guardate con *sguardo storico*, per quello che ci permette la nostra stessa *storicità*, si paleseranno l'una *anormale* rispetto all'altra. Sia che si provenga dalla *tradizione* analitica e dalla filosofia della scienza e si faccia riferimento al nominalismo di Goodman, sia che l'alveo in cui si inserisce la propria attività sia quella della critica letteraria con tutti i suoi stretti collegamenti con riflessioni come l'ermeneutica gadameriana, Ricoeur, la teoria della ricezione di Jauss, etc., e, *filosoficamente*, con il *testualismo* così come definito da Rorty, l'uso degli strumenti foucaultiani serve a districare l'analisi della produzione culturale e della conoscenza scientifica da concetti *idealistici* come *Weltschaung* e ortodossamente marxisti come *sovrastruttura*. Ovvio la critica che ne può derivare: questi progetti possono avere capacità descrittive, possono avere una potenzialità di astrazione che descrive i meccanismi attraverso i quali abitiamo mondi che si formano nei nostri discorsi, ma evitano di cogliere il punto chiave, il luogo dove la realtà non viene giustificata ma *prodotta*, impedendo così di passare dalla *comprensione* del mondo al *cambiare* il mondo. Critici marxisti come Jameson, cioè, inseriscono a pieno titolo nel proprio progetto, senza emendamenti sostanziali del concetto marxiano di *storia*, pur sostenendo che «la storia è inaccessibile tranne che in forma testuale» [Fredric Jameson, 1981], p. 35, la possibilità di estendere il concetto di *contesto* senza ulteriori concessioni a nuovi stili *compositivi* che

⁷⁸

Cfr. [Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, ©1982], p. 186 «Secondo Foucault, la stessa definizione che le scienze umane hanno prescelto per sé, presentandosi come «discipline» dotte, è strettamente legata alla diffusione di tecnologie disciplinari. Il legame che si istituisce all'interno di tale definizione è più che una semplice convergenza retorica. [...] Questi discorsi, queste pseudoscienze, queste discipline appartenenti alle scienze sociali svilupparono proprie regole di evidenza, proprie modalità di reclutamento e di esclusione, proprie compartimentazioni disciplinari, e svilupparono tutto questo all'interno del contesto più ampio delle tecnologie disciplinari».

conducano a un «montage of historical attractions» [Fredric Jameson, ©1991], p. 190. Come già accennato altrove, la categoria di *lavoro* (che foucaultianamente avrebbe una sua collocazione in un'*episteme* particolare e storicamente definita) riempie lo spazio tra le seguenti due affermazioni: «Il termine «Soggetto», d'uso grammaticale e politico insieme, ha avuto ampia diffusione non solo come sinonimo di «Individuo», ma proprio per sottolineare che gli individui e il concetto stesso di «Individuo» sono costituiti storicamente dal linguaggio e dalla società» [Louis A. Montrose, 1989], p. 115 e «la vera democrazia socialista, al contrario, riunirebbe queste due parti di ciascuno (la generale e l'individuale), consentendo di partecipare attivamente ai processi politici generali come individui concretamente particolari [...] e non soltanto come cittadini puramente astratti all'interno della democrazia rappresentativa liberale» [Terry Eagleton, 1997], p. 69. Ovviamente ci troviamo di fronte a due forme di comunicazione diverse (la *specialistica* con tutte le sue allusioni ad un piano teoretico presupposto e non completamente esplicitato e la *divulgativa*): questa differenza, però, potrebbe anche implicare differenze più profonde sul concetto di *cultura* e sulla funzione ad essa assegnata. Allontanando ancora di più le posizioni abbiamo, cioè, da una parte l'insistenza ad inserire il problema della *cultura* in quella produzione di tropi che ci porta a «*materialità* o *base materiale*» in quanto creazione per *catacresi* (*gamba di un tavolo*) [J. Hillis Miller, 1987], pp. 270-271 e dall'altra a considerarla come costantemente, e non solo perchè simbolicamente sostituiva, in stretta relazione con la *reale* e *materiale* produzione della *gamba di un tavolo*.

Con Hacking, invece, come abbiamo visto, ci troviamo a considerare un altro aspetto che deriva dal porre la propria attenzione su ciò che è *storicamente* determinabile e cioè quello che Fineman, nel suo saggio sull'uso dell'aneddoto nel *new historicism*, definisce il modo in cui, dopo l'analisi dei cambi paradigmatici di Kuhn, è stato recepito e (condizionato nella ricezione) il lavoro di Foucault [Joel Fineman, 1989], pp. 50-51. Qui il passaggio dall'analisi delle forme di conoscenza e di rappresentazione della realtà all'analisi della dinamica che caratterizza l'interazione sociale non necessita di forme di autogiustificazione del tipo prodotto dallo stesso *derridiano* Miller («Ciò che la *materialità* nomina non può mai essere incontrato in quanto tale, perché è sempre mediato dal linguaggio o da altri segni, come Hegel e Marx, ognuno a modo suo, riconobbero» [J. Hillis Miller, 1987], p. 270). Piuttosto il passaggio dalla considerazione della intrinseca normatività che regge il discorso alla sua capacità di produrre effetti nelle persone, avviene facendo

riferimento ad una sociologia *dinamica*, quella dell'interazionismo faccia-a-faccia di Erving Goffman con la sua attenzione verso i meccanismi che sono messi in azione dalle istituzioni, quelli che si danno nell'interazione faccia a faccia e che comunque creano il *self* «mediante il rituale virtualmente dal nulla» [Pier Paolo Giglioli, ©1998], p. 22. Innanzitutto va notata una pregevole, per quanto semplice, pratica di chiarificazione linguistica che spesso viene evitata comportando sovrapposizioni di significato: così come va sempre specificato se si sta parlando della funzione, dell'evento e dell'atto del sentire, percepire e pensare (*ings*) o di ciò che è stato sentito, percepito e pensato da quell'atto (*eds*) con tutto ciò che ne consegue da un punto di vista filosofico⁷⁹, quando parliamo di processi che si dispiegano necessariamente nel tempo dovremmo specificare se stiamo parlando del processo di *costruzione* (ma lo stesso varrebbe anche per il termine *formazione*) o del prodotto finale di quel processo⁸⁰ (cioè, del processo di *costruzione* di un edificio o dell'*edificio* costruito). I resoconti storici servono, in genere, a descriverci il *processo* attraverso cui qualche cosa viene prodotta, a fare una ricognizione dei meccanismi che arrivano a creare un risultato finale, che giungono ad una conclusione, ma possono partire anche da una *costruzione-prodotto* che viene ritenuto come il risultato di una *costruzione-processo*: «Se per caso dovessimo sentire l'affermazione: "Anch'io sono una costruzione sociale", sappiamo che è della persona in quanto prodotto che si tratta, una persona che è stata costruita da un processo sociale, la storia della vita di questa persona» [Ian Hacking, 1999], p. 33. In questo modo l'analisi del processo, la ricostruzione *storica*, è liberata da vincoli troppo stretti che il *contingentismo* puro da una parte, e il *teleologismo* sempre in agguato da un'altra tenderebbero ad imporre. Per Hacking il problema è quello di comprendere come il *discorso*, astrattamente definito e descritto da Foucault, entri in azione nelle nostre vite reali, di come le *epistemi* influenzino, formino e compongano i nostri comportamenti e come vadano a determinare il nostro porre quell'oscuro oggetto di analisi che definiamo *self*. Se l'analisi del *self-fashioning* di Greenblatt va ad occuparsi di quel momento storico e di quel preciso ambiente culturale dove vediamo sorgere sia il concetto di *autonomia* individuale come possibilità di *self-fashioning* che il determinarsi di

⁷⁹

Cfr. le pagine introduttive di [Arthur O. Lovejoy, 1930] dove si afferma (p. 8) che «anche "coscienza" tendeva ad essere confusa con contenuto, ciò di cui siamo consci». Lovejoy riprende la distinzione e la terminologia da Alexander.

⁸⁰

«Gran parte delle parole che finiscono per "ione" non chiariscono se si tratti di processi o di prodotti; oscillano tra i modi in cui uno vi giunge e il risultato» [Ian Hacking, 1999], p. 32.

questa individualità in una rete di istituzioni e di relazioni culturali⁸¹ [Stephen J. Greenblatt, 1984], il sociologo Goffman analizza proprio il darsi di queste possibilità nelle interazioni sociali in una società dove agiscono, tra l'altro, più potenti che mai, *istituzioni totali*⁸². La ricezione di Goffman in Italia è legata principalmente ad un periodo in cui si sono andate a formare e ad articolare pratiche e teorie che vengono genericamente identificate con il movimento dell'*antipsichiatria*, periodo in cui anche altri autori, come p. es. Laing, venivano posti a diretto confronto con ipotesi *operative* che sarebbero poi sfociate, dopo un periodo di lotte politiche, culturali e sociali, nella formalizzazione giuridica, la cosiddetta *legge Basaglia*, di alcuni dei principi di base che avevano alimentato quella stagione di lotte. Hacking concentra la sua attenzione principalmente sull'istituzionalizzazione, per quelle che possono essere le correlazioni con l'analisi foucaultiana, e sulle dinamiche simboliche che sono l'oggetto della lettura inaugurale di Goffman (mai effettivamente *letta* perché già colpito dalla malattia che lo avrebbe condotto alla morte) del convegno del 1982 dell'American Sociological Association, *the interaction order* [Erving Goffman, 1983]. Come si è visto sinora, l'*etichettamento* non viene inquadrato come una dinamica o un prodotto che riguarda solo il nostro rapporto conoscitivo con il mondo ma come un processo che determina un dato risultato: in poche parole, se finora abbiamo parlato delle dinamiche che rendono una scienza *normale*, ora si tratta di vedere come questa scienza, quando si trovi a che fare con l'elemento umano, fondi la sua *normalità*, classificando, etichettando e facendo diventare *reali* le *anormalità* (e quindi rendendo possibili le stesse *normalità*) o almeno i *tipi* che tende a classificare. Il proposito di studiare i *generi interattivi* sposta l'attenzione verso gli effetti di una data attività classificatoria che fa venire alla luce intere nuove popolazioni di *persone* particolari o di *comportamenti* anormali, come i bambini iperattivi con deficit di attenzione o gli affetti da sindrome di Munchausen⁸³,

⁸¹

«Egli ora si concentra sulle costrizioni culturali che reiteratamente smentiscono le nozioni di libertà individuale e determinano le forme che il *self* può assumere. Lo scopo attuale di Greenblatt è quindi demistificare una retorica come quella di Pico, con la sua enfasi sulla *Protean* abilità dell'uomo di divenire ciò che desidera, al fine di rivelare come un senso del *self* è culturalmente, piuttosto che personalmente, costruito» [Jean E. Howard, 1983], p. 42. La recensione tende comunque a sottolineare che da un punto di vista teorico i saggi inclusi nel libro non riescono compiutamente a dar conto della tesi di fondo, proprio perché Greenblatt non fa *i conti* fino in fondo con i suoi riferimenti teorici, rimanendo a metà strada tra una vecchia tradizione *umanistica* e le nuove possibilità critiche offerte dagli autori da lui *positivamente* citati (Marx, Freud, Foucault, Lacan e principalmente l'antropologo Geertz): in poche parole l'accusa è quella ricorrente di *accademicismo*. Che sarebbe il suo *self-fashioning*.

⁸²

«Nella nostra società esse sono luoghi in cui si forzano alcune persone a diventare diverse: si tratta di un esperimento naturale su ciò che può essere fatto del sé» [Erving Goffman, ©1961], p. 42.

⁸³

L'indice delle vecchie e nuove categorie nosologiche è consultabile in *Pubmed* sul sito della *National Library of Medicine* di Bethesda (istituzione pubblica statunitense che cura l'indicizzazione di tutta la

normalizzando, se così si può dire, le *anormalità* e producendo contemporaneamente un effetto circolare: «Erving Goffman argomentava sul fatto che la classificazione dei devianti data dagli scienziati sociali potrebbe rinforzare o addirittura generare un comportamento deviante» [Ian Hacking, 1999], p. 146. L'analisi di Foucault si potrebbe definire *top-down*, riferendosi a *sistemi di pensiero*, come il nome della cattedra che aveva scelto per il suo insegnamento al Collège de France, laddove quella di Goffman capovolge la forma di analisi andando ad indagare le situazioni in cui gli individui si trovano inseriti con altri individui (l'astrazione di Foucault è principalmente astrazione dagli *agenti* [Ian Hacking, 2004], p. 278). Questo non comporta però identificare l'analisi di Goffman, come spiega Giglioli [Pier Paolo Giglioli, ©1998], pp.12-13, con una teoria dell'azione individualista e psicologista, sia essa *utilitarista* o *interpretativa*, in quanto non si presuppone una priorità dell'individuo rispetto all'interazione ed alle meccaniche *normali* da questa messe in atto ⁸⁴.

Bisogna, a questo punto, per comprendere anche il senso della inclusione di Hacking, e della storia della scienza, all'interno di una riflessione sull'accezione e sull'uso del termine *storicismo*, dare unità alle frammentarie citazioni incontrate dell'esistenzialismo sartriano. Questa possibilità ci viene offerta dallo stesso Hacking che la espone nel suo recente saggio *Between Michel Foucault and Ervin Goffman* dove, prima di introdurci a questa integrazione di Foucault con Goffman, viene riesposta, alla luce di ciò che abbiamo visto precedentemente a proposito del concetto di azione intenzionale, l'influenza che un certo esistenzialismo divulgato, e *vissuto* come strumento di liberazione, ha avuto su una

letteratura medica): <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/entrez/query.fcgi?CMD=Details&DB=mesh>. Originariamente cartaceo, il repertorio bibliografico (*Index Medicus*) dedicava parte del suo volume introduttivo all'elenco delle *nuove entrate*, specificando attraverso la *scope note*, l'ambito di pertinenza e la malattia, disfunzione o sindrome indicati dal nuovo termine. Uno studio interessante (che sembrerebbe suggerito dalle riflessioni di Hacking, ma lo stesso si potrebbe dire anche prendendo in considerazione le *negoziazioni* che avvengono tra settori ed ambiti diversi di una cultura) sarebbe quello di indagare sull'epidemiologia di alcune sindromi psichiatriche dopo che sono state ufficialmente inserite nel thesaurus *Mesh*. Studi sull'influenza esercitata da un dato oggetto di ricerca di una specifica disciplina sugli studi di altre discipline vengono attualmente condotti da aderenti alla scuola di *Social Studies of Science* utilizzando il repertorio di citazioni *Science citation index* dell'ISI. Per quanto riguarda la creazione di un linguaggio comune all'interno delle comunità scientifiche auto-referenziale e libero da costrizioni normative effettuate da controlli semantici e da standardizzazioni dall'esterno, tipici delle strutture thesauriali, cfr. l'articolo di Eugene Garfield, *The use of citation data in writing the history of science*, 1964, con cui Garfield (ideatore dell'ISI e di tutte le sue creature, tra cui lo stesso *impact-factor*, computo di incidenza delle varie riviste scientifiche ampiamente utilizzato in campo accademico per la valutazione dei titoli) illustra il suo progetto di repertorio di citazioni. Particolarmente interessante, per il tentativo di definizione, anche dal punto di vista degli strumenti comunicativi interni che la vanno a costituire come tale, della *comunità scientifica*, è la citazione del lavoro di Garfield inserita nella post-fazione da Kuhn, cfr. [Thomas Samuel Kuhn, 1970], p. 215.

⁸⁴ Cfr. [Pier Paolo Giglioli, ©1998], p. 21 «essenzialmente, l'operazione teorica che Goffman compie nella sua analisi dell'interazione consiste infatti nel trasportare a livello microsociologico la duplice tesi durkheimiana che Dio è simbolo della società, e che, nelle differenziate società modene, l'individuo è l'oggetto sacro per eccellenza».

generazione intera⁸⁵. L'antiessenzialismo esistenzialista (che riprende la tradizione di pensiero per cui l'esistenza precede l'essenza) riconduce nelle mani e nelle scelte dell'individuo, di colui che sceglie, l'onere morale della sua essenza: questo, almeno, nella sua forma più divulgativa ma, sicuramente, più intellettualmente influente. L'antica determinazione di entrare in contatto con se stessi per *forgiarsi*, per mettere in pratica *tecnologie* che ci rendano padroni di questa essenza, attraversa l'intera cultura occidentale dagli stoici agli epicurei, da Socrate ad Aristotele, dal proto-romantico Pascal fino alle nostre religioni e modi di concepire le responsabilità morali; eppure l'idea di autonomia non è un *human universal* anche se sembra imporsi a dispetto di ogni discriminazione tra *essenzialisti* ed *antiessenzialisti*. Determina gran parte della nostra concezione del *self*, ci porta ad attuare strategie di cui ci possiamo ritenere padroni quasi assoluti (esistenzialismo ottimistico) o inconsapevoli e disuniti esecutori (esistenzialismo pessimistico che riduce il *self* a guerreggianti frammenti di *self* la cui unità può essere solo il frutto di uno *sguardo esterno*, quello dello psicoanalista⁸⁶). L'assolutezza del nulla che Sartre vede nell'impossibilità del coevo di Duns Scoto di fronte al concetto dell'uso dell'automobile è lo strumento cognitivo che ci permette, diremmo, per *storicizzare* le possibilità, e, quindi, per circoscrivere e descrivere nel tempo la pratica e gli effetti del classificare. *Criminale di guerra* non è un'etichetta che possiamo retrodatare perché le istituzioni e le pratiche che rendono possibile classificazione ed etichettamento agiscono sul proprio *tempo*, creano possibilità ed immagini del sé in una materialità storicamente data: Simon de Monfort che trucidò con *disumana* efferatezza gli Albigesi non poteva essere classificato come tale e quindi non poteva decidere di *esserlo* (anche se lo fu senz'altro) e di scegliere, quindi tra le possibilità a sua disposizione, quella di *forgiarsi* come (e di considerarsi) tale. In che senso, allora, è possibile un quasi-esistenzialismo *della scelta* di fronte ad un determinismo (*essenzialista* in senso lato, comprendendo il genetico, il contestualmente acquisito ed il culturalmente trasmesso) se siamo imprigionati in uno spazio abitato da possibilità storicamente date? Proprio nel *diminuire* la dimensione di assolutezza e di indeterminata libertà che noi assegniamo al termine *choice*: le scelte sono piccole scelte, in un ambiente che ci determina ma che ci consente piccole

⁸⁵

«Confesso che mi è impossibile rileggere Sartre senza essere infuso di nuovo di roseo sentimentalismo adolescenziale» [Ian Hacking, 2004], p. 282.

⁸⁶

«O così Freud sembrava insegnare. Egli pervertì in anticipo la possibilità dell'esistenzialismo. Presa per un lato la psicoanalisi mette in dubbio, per individui che hanno assorbito l'idea di un *choosing self* che continuamente fa e rifa se stesso, la stessa idea di *self*, di un soggetto unitario che sceglie» [Ian Hacking, 2004], p. 284.

quotidiane possibilità, piccoli ma consistenti rifiuti, che si risolvono in un comportamento finale che possiamo etichettare in un certo modo: «Naturalmente le madri [Hacking parla della crudeltà e dell'abuso nei confronti dei figli da parte delle madri] non hanno veramente scelto di essere crudeli. Ma hanno fatto piccole scelte, giorno dopo giorno, che culminano in queste tragedie» [Ian Hacking, 2004], p. 287. La *grande* scelta non è che un atto visibile in una catena di piccole scelte che quotidianamente avviluppa la nostra esistenza, e queste piccole scelte, «che noi tutti, santi e peccatori facciamo ogni giorno» [ivi] sono date anche dai nomi che imponiamo alle cose e che determinano l'intero universo delle nostre *possibilità*. Quindi la domanda diviene: «come lo spazio dell'azione possibile e reale è determinata non solo dalle barriere ed opportunità fisiche e sociali, ma anche dai modi in cui concettualizziamo e realizziamo chi siamo e chi possiamo essere, in questo qui e ora» [ivi]. *Asylums* e *La nascita della follia* vanno ad affrontare contemporaneamente⁸⁷, nel 1961, da due punti di vista diversi, il problema dell'istituzione globale: da una parte si descrive ed analizza come nell'interazione *face-to-face* i ruoli vengano stabiliti e come i modelli di normalità e devianza agiscano sugli agenti e, infine, come questi ultimi riescano a cambiare le norme in una specie di effetto *feedback*, dall'altra quali siano le precondizioni perché sia possibile l'operatività delle istituzioni e come le forme istituzionali cambino. La successiva (rispetto alla pubblicazione di *La nascita della follia*) attenzione *genealogica* di Foucault verso la formazione di potenzialità non scenderà mai, comunque, nell'analisi del quotidiano. La complementarità dei due orientamenti (quello di Foucault e quello di Goffman) riavvicina anche, in maniera mediata ma sicuramente possibile, il teorico della morte del *soggetto* (ma anche della cura e delle tecnologie del *sé*) e Sartre, teorico di quel *self* che venuto al mondo senza un'essenza, quest'essenza se la costruisce nella *scelta*, cioè l'*antifenomenologo* e colui che di fenomenologia era *imbevuto*⁸⁸.

In Goffman il concetto di ruolo (il ruolo che si assume nelle situazioni in cui si è *attori*) non si poggia su una definizione aprioristica di un *self*, il *self*, cioè, non è nascosto dal ruolo che si va ad assumere in una data situazione, rimanendo comunque il substrato che permette comportamenti diversi per diverse relazioni sociali: «i ruoli diventano aspetti della persona, alcuni più riconosciuti, alcuni più ritenuti offensivi [*resented*], ma sempre

⁸⁷

«Il primo libro famoso di Goffman fu *Asylums* (1961). L'era dell'anti-psichiatria era stata annunciata l'anno precedente con *The divided self* di Donald Laing (1960). *Folie et Dérison: Histoire de la folie dans l'âge de la raison* (1961) fu simultaneo ad *Asylums*» [Ian Hacking, 2004], p. 292.

⁸⁸

«La presunta antitesi fra Foucault e Sartre può essere più la creazione di critici che nel cuore di entrambi. Foucault era certamente furioso quando gli editori cercavano di trovare sulla sua bocca parole aspre su Sartre» [Ian Hacking, 2004], p. 288.

una parte in evoluzione di ciò che una persona è» [Ian Hacking, 2004], p. 290. Il *looping*, la circolarità che le relazioni innescano (concetto che Hacking fa risalire alla cibernetica ed all'interesse nei suoi confronti da parte di un'intera generazione di intellettuali negli anni Quaranta e Cinquanta) assume in Goffman un significato particolare che lo distingue dalla tradizione di studi da cui proviene. Le *scuole* di Chicago, che, nel loro differenziarsi da Dewey e Mead in poi, mantengono comunque una comune prospettiva verso l'interazione sociale e verso un concetto di *uomo* che, nella famosa frase di Peirce, è egli stesso un *segno*, e *nient'altro che un segno*, danno vita a quel programma di studio e alla teoria che vengono definiti *interazionismo simbolico*, in cui un anti-essenzialismo di base viene coniugato con l'analisi delle situazioni sociali in cui i ruoli vengono assunti dai soggetti anche mediante i comportamenti minuti osservabili nel linguaggio e nella postura. Distanziandosi anche da un'altra propaggine dell'interazionismo simbolico, la *labelling theory*, Goffman osserva e descrive il farsi quotidiano di questi ruoli in situazioni *totalizzanti*, situazioni in cui il soggetto è sempre inchiodato ad un unico ruolo (l'internato, il prigioniero, etc.) ed in situazioni in cui i ruoli possono contestualmente variare; resta, comunque, fuori dal suo progetto di studio, il farsi di istituzioni, la loro *emergence*, il loro, porsi cioè, in contesti storici determinati ed il loro effetto su dinamiche più generali. In questo senso la differenza del significato e della funzione assegnati al *looping effect* in Goffman ed Hacking spiega il proposito di quest'ultimo di integrare *archeologia* e *sociologia*: in Goffman la circolarità chiarisce il protrarsi, tendenzialmente infinito, nelle istituzioni totali, dove i normali comportamenti che salvano il soggetto da una situazione mortificante non sono ammessi, di effetti e di reazioni nell'interazione, in cui si risponde a tentativi di difesa del proprio *self* con un attacco a quegli stessi comportamenti⁸⁹ (la reazione dell'infermiere all'ironia, all'ingiuria proferita sottovoce, etc., con cui normalmente si tenta di *salvare la faccia* di fronte ad un'umiliazione inflitta al proprio sé). Hacking, come ripetuto ampiamente, si interessa, invece, di come la circolarità parta da una classificazione che ha la pretesa di far parte della nostra conoscenza scientifica delle cose e delle persone per produrre effetti su quelle stesse persone che a loro volta modificheranno il loro comportamento e che, così, imporranno, in molti casi, la necessità di una nuova e diversa classificazione. Come si può notare ciò che è in questione non è l'esattezza o meno della classificazione, la sua arbitrarietà o la sua capacità di essere

⁸⁹

«Ciò che accade in un ospedale psichiatrico o in un ospedale o in prigione o persino in un collegio è, nelle opere di Goffman, «una partita rituale per avere un'identità», dove il personale ha la maggior parte delle carte con la figura e tutti gli assi» [Clifford Geertz, 1980], p. 32.

oggettiva, quanto la dinamica messa in moto da quella produzione più generale di *verità* che viene incorporata dalle istituzioni che rendono le classificazioni operative e in grado di produrre effetti. Un esempio lampante è il modo in cui le istituzioni trasmettono e impongono le classificazioni a quei *classificati* che, si presume, non sono consapevoli del loro essere stati così classificati, ma che comunque entrano in un meccanismo circolare attraverso un *effetto indiretto* di quelle che Hacking chiama *classificazioni inaccessibili*⁹⁰. Idea già presente in Goffman, che così si distanzia dalla troppo semplicistica *labelling theory* della devianza, la classificazione *inaccessibile* sposta l'attenzione verso quelle realtà storiche che sono le istituzioni, dove il potere-sapere si concretizza in pratiche che comunque si articolano nella vita quotidiana: «è molto probabile che il mio tipo di *looping*, al livello astratto di discorso, funziona solo grazie al concreto *looping effect* di Goffman, al livello interpersonale di interazione faccia-a-faccia» [Ian Hacking, 2004], p. 299.

Se in *L'archeologia del sapere*, Foucault aveva chiarito la distanza che separa il suo progetto di ricerca dalla *storia delle idee*⁹¹, in *La volontà di sapere* definisce, radicalizzando proprio il concetto di *materialità*, la sua distanza da una *storia delle mentalità*: «lo scopo di questa ricerca è proprio di dimostrare come dei dispositivi di potere si articolano direttamente con il corpo – con i corpi, le funzioni, i processi fisiologici, le sensazioni, i piaceri – [...]. Non dunque “storia delle mentalità” che terrebbe conto dei corpi solo attraverso il modo in cui li si è percepiti e si è dato loro senso e valore; ma la “storia dei

⁹⁰ L'esempio fatto da Hacking è quello dei bambini autistici che apprendono che cosa significhi comportarsi da autistici grazie all'integrazione in pratiche istituzionali per cui «imparano, se non da altra fonte, dai loro compagni così classificati». Precedentemente nella pagina afferma «La labelling theory era troppo semplicistica per Goffman. Egli ebbe parole aspre rispetto alla stessa parola 'deviante'. Non pensava che la categoria stessa fosse utile. Egli adottò una sorta di ironico riflessivo nominalismo, in base al quale certe caratteristiche di individui – forse una gran quantità di esse - sono create dai sociologi, dai criminologi e dagli psicologi. Non esistono fino a quando non sono definite e studiate. [...] Pochi criminali conoscono le elaborate teorie e strutture della classificazione criminologica. Ma ci sono effetti indiretti connessi all'interazione con le istituzioni, e i ruoli che sono creati nelle prigioni o trasmessi da precedenti detenuti» [Ian Hacking, 2004], p. 297.

Cfr. [Michel Foucault, 1969] p. 181 "da un lato, essa [la storia delle idee] racconta la storia degli aspetti secondari e marginali. Non la storia delle scienze, ma quella delle conoscenze imperfette, male fondate [...] Storia di quelle filosofie umbratili che ingombrano le letterature, l'arte, le scienze, il diritto, la morale e perfino la vita quotidiana degli uomini [...] storia di quelle tematiche secolari che non si sono mai cristallizzate in un sistema rigoroso ed individuale [...] Storia non della letteratura, ma di quel rumore collaterale, di quella scrittura quotidiana di breve durata che non raggiunge mai lo statuto di opera o ne viene subito estromessa [...]" e p. 183 "Essa è l'analisi delle nascite silenziose, delle corrispondenze lontane, delle persistenze che durano ostinatamente sotto i cambiamenti apparenti [...] Genesi, continuità, totalizzazione: ecco i grandi temi della storia delle idee quella per cui si riallaccia ad una certa forma, ormai tradizionale, di analisi storica. E' normale che tutti quelli che si fanno ancora della storia, dei suoi metodi, delle sue esigenze e delle sue possibilità, questa idea un pò appassita, non possano concepire che si abbandoni una disciplina come la storia delle idee; o piuttosto che considerino che ogni altra forma di analisi del discorso sia un tradimento della storia stessa."

corpi” e del modo in cui si è investito ciò che c’è di più materiale e di più vivente in essi» [Michel Foucault, 1976], p. 135. In questo senso, lungi dal volere stabilire la lettura più corretta dell’opera di Foucault o l’uso più appropriato delle tematiche che scaturiscono da una generica adesione al suo programma, va comunque sottolineato come le sue indicazioni vengano proficuamente a tradursi in metodologie e progetti di ricerca che guardano costantemente a questa materialità che ci *obbliga* costantemente, istituzionalmente e quotidianamente e che non è semplicemente il frutto di una *catacresi*⁹² anche se la riflessione parte dalla constatazione che, seguendo Nietzsche, creiamo essenze *nominando le cose* [Ian Hacking, 2002], p. 8. Sia che si tratti di un metodo di critica letteraria che esplicitamente usi il termine *historicism*, sia che si tratti di una riflessione *filosofica* sul farsi della scienza *normale*, Foucault aiuta a spostare lo *sguardo* storico verso questa parte del mondo che una *storia delle idee*, impegnata a scovare continuità, laddove la *continuità* è solo un’idea *post hoc*, non riesce ad osservare, per quanto impegnata ad osservare la *migrazione delle idee* da un campo all’altro del *sapere*. La centralità del concetto di sapere-potere, insomma, ci fa trovare di fronte non ad un *conflitto di idee* ma ad una diversità di *posizioni* occupate all’interno di quel potere a cui tutti *partecipiamo* e che il *vecchio* storicismo tendeva a cogliere in maniera *monologica* guardando all’opera d’arte come lo specchio di una realtà sociale omogenea ed organica [Stephen J. Greenblatt, 1990]. Da una parte, quindi, avremo l’attenzione verso la sociologia di Goffman (autore ampiamente utilizzato da Bourdieu⁹³, a sua volta altro punto di riferimento del *new historicism*) dall’altra un uso *spregiudicato* di aneddoti, della diaristica, di dibattiti proto-scientifici, di verbali processuali attraverso i quali possiamo cogliere quella *circolazione di energia sociale* anch’essa in qualche modo imparentata con Bourdieu ed il suo concetto di *capitale simbolico*. La differenza sostanziale tra il *filosofo* ed il *letterato* consiste che nel primo i riferimenti sono *spiegati* passo dopo passo nel loro necessario richiamarsi, nel secondo, invece, *citati*; d’altronde la citazione è parte stessa di quel continuo formarsi del

⁹²

«I nomi non lavorano da soli, come meri suoni o significanti. Essi lavorano in un immenso mondo di pratiche, istituzioni, autorità, connotazioni, analogie, memorie, fantasie. [...] Ed il mondo di coloro che noi conosciamo come grassi è un mondo invaso da strumenti: scale, metri, tabelle allestite da attuari. È un mondo di norme» [Ian Hacking, 2002], pp. 9-10.

⁹³

«Alcuni ruoli diventano non solo abituali, ma quasi una parte integrale del corpo. Bourdieu, un grande ammiratore di Goffman, usò quest’idea per formare il suo concetto di *habitus*, del modo in cui le classificazioni del *self* diventano incarnate in un linguaggio di corpo e di pratica. Avverrà che una classificazione e la sua incarnazione corporale in un ruolo stabile, diventino una parte dell’essenza di un uomo. Bourdieu ci sensibilizzò ai modi in cui il comportamento, incluso il linguaggio verbale e corporeo, diventa una manifestazione esteriore di chi noi siamo, benché cominci con l’interiorizzazione dei ruoli. Si pensi al *garçon de café* immortalato da Sartre» [Ian Hacking, 2004], p. 299.

canone [Harold Bloom, 1995] e dell'edipico gioco della creatività artistica che Harold Bloom rinfaccia in un certo qual modo agli stessi *new historicists* di voler ignorare con la loro *politica del risentimento*. Comunque, Hacking ha chiarito ripetutamente come dall'importanza delle classificazioni in una cultura che procede creando *stili di pensiero* ed ambiti di *verità-o-falsità* si passi a parlare di oggetti che *incorporano* queste classificazioni e la *new historicist* Gallagher, nell'illustrare il suo proposito di descrivere *la patata nell'immaginazione materialista* ed il suo scopo di partecipare a quel progetto generale di una *storia del corpo* in cui vengono rimescolate le classiche distinzioni tra simbolico e materiale, si affida ad una nota in cui, tra altri lavori, viene citata, per prima, proprio la *storia della sessualità* di Foucault⁹⁴. Chiaramente stiamo in un campo di definizioni dove le stesse definizioni richiederebbero ulteriori giustificazioni e chiarificazioni tanto che già nel 1980, il critico Lentricchia sintetizzava così la ricostruzione delle differenze all'interno del cosiddetto *poststructuralism* riferendosi in particolar modo al *new historicism* di Foucault⁹⁵: «Ciò che Foucault chiama "effective history", quindi non è un nuovo storicismo, ma quello vecchio disturbato, messo in dubbio, [con] le sue duplicità e tecniche chiarite» [Frank Lentricchia, 1980], p. 210. In ogni caso, se utilizziamo il termine *storicismo* in senso lato, sia che lo sguardo dello storico sia *vecchio* che *nuovo*, i due problemi posti esplicitamente dalla *genealogia* nella sua *storia del presente*, ma risalenti alla stessa consapevolezza dello

94

[Catherine Gallagher, 2000], pp. 220-221: «Il tipo di storia del corpo a cui qui si riferisce cominciò ad apparire in Europa e negli Stati Uniti negli anni Sessanta. Facendo ricorso alla storia medica e scientifica, alle storie del discorso politico di sesso, genere e corporeo; delle istituzioni disciplinarie, della famiglia, del cibo, dell'esercizio fisico, dello sport, e del lavoro, queste storie dimostrano che il corpo non è stato solo percepito, interpretato, e rappresentato in maniera differente in epoche diverse, ma anche che è stato vissuto differentemente».

95

La frase riportata nel testo è preceduta dalla seguente: «Dal momento che la rivoluzione contro la metafisica occidentale e gli innumerevoli discorsi che sostiene (molti dei quali non sarebbero normalmente caratterizzati come metafisici) può essere fatta solo dall'interno della tradizionale metafisica, non si tratta di disimpegnarsi in un nuovo ordine non repressivo (non ce ne sono) ma di generare una scrittura che ecceda, mettendoli in questione, i valori più cari alla tradizione» [ivi]. Nella conclusione di questo libro del 1980 Lentricchia, a differenza della *sospettosa* posizione che avrebbe poi assunto, a proposito del concetto onnipervasivo di *potere*, nella raccolta di saggi sul *new historicism* del 1989 [Frank Lentricchia, 1989], guarda positivamente alle possibilità aperte dallo stesso concetto di potere di Foucault: «Descrivere il potere come "già sempre" lì nel discorso, come una differenza o incommensurabilità di relazioni di forza, e definire il discorso non come un passivo medium di rappresentazione ma come un atto di potere, un locus di potere, è sottrarre ai teorici critici la possibilità di isolare la regione letteraria dalle sue relazioni pratiche e diacritiche con altre regioni. Il discorso letterario nella scia di Foucault non ha più bisogno di essere fatto entrare a forza in contatto con i discorsi politici e sociali, come se queste fossero regioni al di fuori della letteratura in cui gli scrittori devono essere trascinati da critici ben intenzionati. Poiché in quanto atto di potere marcato e impegnato da altri atti discorsivi di potere, l'intertestualità del discorso letterario è un segno non solo della necessaria storicità della letteratura ma, cosa molto più importante, del suo fondamentale coinvolgimento con tutti i discorsi. Nel suo rifiuto di polarizzare il potere o in un discorso dominante o in un discorso sovversivo che appartiene a poeti e matti, l'ultimo lavoro di Foucault ci dà un quadro di potere-in-discorso che sposta la teoria critica oltre le sue discussioni attualmente paralizzate» [Frank Lentricchia, 1980], p. 351.

storicismo classico (*presentismo* che si articola in *proiezione* del presente sul passato e *finalismo*⁹⁶) rimangono ad indicare il pericolo ricorrente di ogni ricostruzione storica, come ben avvertito sia dal *new historicist* Greenblatt, con la sua attenzione nel determinare ciò che sarebbe realmente *sovversivo* in una data cultura [Stephen J. Greenblatt, 1988], che dall'*epistemologo* Hacking, con il suo insistere sulla *storicità* e sugli effetti delle categorie che ci riguardano. Greenblatt diffida di quella mescolanza di proiezione e finalismo che ci porta a porci in continuità con quegli aspetti del passato con cui ci sentiamo più in sintonia, di cui, in un certo qual modo ci sentiamo eredi morali e conseguenze *legittime*, cogliendo nelle società precedenti quei fattori che *ora* noi riteniamo giustamente sovversivi. Per Hacking, in un certo qual modo, la *fallacia presentista* tende ad agire nella stessa memoria, come spiegato (e poi chiarito con parziali correzioni esplicative in successive occasioni [Ian Hacking, 1999; Ian Hacking, 2003]) nel capitolo *Un'indeterminazione concernente il passato* in [Ian Hacking, ©1995], pp. 318-347. Agisce in quanto *proiezione* di categorie storicamente anacronistiche per ciò che viene ricordato sull'oggetto della memoria, stabilendo ricostruzioni che si impongono sul significato degli atti e sulla loro connotazione; agisce, inoltre, attraverso una forma di giustificazione *whiggish*, una forma di teleologia che silenziosamente permea ogni conoscenza (i casi presi maggiormente in considerazione riguardano le diagnosi psichiatriche) che tende a porsi come approdo certo e retroattivamente operante sul passato, in quanto necessariamente implicito in quel passato e perciò in grado di svelarne la verità. Hacking usa un *controfattuale* (la vittoria nazista durante la seconda guerra mondiale) per smontare la pretesa di verità oggettiva e transtemporale di diagnosi come quella di post-traumatic stress disorder (PTSD), che non avrebbe mai avuto possibilità di emergere come categoria scientifica da applicare ai disertori giudicati e condannati nel 1917⁹⁷. La sottile distinzione fatta da Hacking, che non

⁹⁶

«La fallacia presentista si rivela quando lo storico prende un modello o un concetto, una istituzione, un punto di vista o un simbolo della sua epoca, e cerca quasi involontariamente di stabilire se esso aveva un analogo significato anche in passato. Potremmo pensare all'etnocentrismo come ad una variante del medesimo tipo di errore. [...] L'altra faccia del presentismo è il finalismo. Esso consiste in quel tipo di storia che trova l'essenza del presente già collocata in qualche punto lontano del passato e mostra la necessità finalizzata dello sviluppo che si è realizzato a partire da quel momento fino al nostro presente. [...] Tutto ha un significato e un posto in relazione allo scopo finale che la storia deve raggiungere» [Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, ©1982], pp. 143-144.

⁹⁷

«Nel 1917 non era determinato che la psichiatria clinica si sarebbe sviluppata come [lo] è stata [in seguito]. [...] Questo tipo di indeterminazione può avere una grande importanza quando uno sta pensando al proprio passato alla luce di nuove categorie disponibili» [Ian Hacking, 2003], pp. 122-123. L'esempio era stato trattato in precedenza in [Ian Hacking, ©1995], pp. 327-328, dove tra l'altro Hacking chiarisce: «Nella descrizioni retroattive non intendo convincere le persone a tracciare la linea in un punto particolare. Mi limito a

è uno *storico* né uno *storicista*, può essere assunta comunque come monito da ogni *storicismo* (*foucaultiano* o no) di fronte ad un'epoca *estranea* alla nostra *normalità* e alle nostre categorie che la rendono possibile.

Allo stesso tempo se da una parte la consapevolezza storica ci permette di diffidare di una capacità risolutiva dei *problemi-base*, capacità che sarebbe fondata su una conoscenza certa, permettendoci, così, di vedere ciò che di *vecchio* c'è nei presunti dibattiti attuali, dall'altra storicizzare significa cogliere il senso e la funzione che assume un *testo* nella sua realtà storica: «per me, anche quando si discute di scienze, una certa sorta di filosofia ed una certa sorta di storia – incluse le considerazioni storiche – sono così implicate l'una nell'altra che sono difficilmente distinguibili» [Ian Hacking, 2002], p. 2; «il significato e la funzione dei testi che interessano sia i critici letterari che gli antropologi sono stabiliti solo in una relazione storicamente specifica con altri testi circostanti. In ogni linguaggio, è un particolare modo di relazione, una circolazione o scambio di segni, che costituisce il significato, non un'astratta, formale necessità atemporale» [Stephen J. Greenblatt, 1994], p. 99. Quello che accomuna, comunque, questi sforzi è l'esigenza di andare a vedere *oltre il testo* (ed i *testi*) e dentro *i principi classificatori* per cogliere che cosa stiamo facendo di noi stessi in quanto soggetti inseriti in una dinamica di *naming*. Per questo, a ridosso di una stagione che era iniziata proprio con la messa in crisi di *certezze* scientifiche, crisi che avrebbe poi influenzato la stessa filosofia⁹⁸, ciò che va osservata, compresa e studiata è proprio la *normalità*.

Queste sono dimensioni che interessano l'ontologia storica che vanta due versioni, quella *boldest*, che dalle *storie del presente* intende trarre indicazioni per un intervento nel presente e quella *more modest* che si ferma all'analisi dei *nostri* concetti. Questa ultima versione in Hacking diventa la correzione di quel *vizio* analitico della tradizione filosofica da cui egli proviene, quello, cioè, di affrontare i *concepts* come realtà *timeless*, senza alcun riguardo verso i modi e i contesti in cui la loro struttura logica si è andata a costituire, perdendo così la possibilità di *percepirli* correttamente. Sicuramente questo non è *fare*

sostenere che in passato potrebbe non essere stato così scontato che certe descrizioni future di azioni intenzionali passate potessero o dovessero trovare applicazione» [Ian Hacking, ©1995], p. 331.

⁹⁸ «Il ventesimo secolo fu dominato dai pensieri di confutazione, rivoluzione e fratture epistemologiche nella scienza: Karl Popper, Thomas Kuhn, Gaston Bachelard. Il loro secolo iniziò con rivoluzioni scientifiche davvero sbalorditive. La relatività speciale e la nuova teoria dei quanti furono le più radicali. Esse rovesciarono non solo la fisica ma anche la filosofia. Due dei grandi corpi a priori della conoscenza, su spazio e causalità, collassarono. Solo ora alcuni filosofi sono stati in grado di rilassarsi e di discutere della straordinaria stabilità delle scienze» [Ian Hacking, 2002], p. 6.

storia, ma, implicitamente, garantisce la liceità di entrambi i poli semantici del *continuum* del termine storia: questo sforzo analitico «fa uso del passato, ma non è storia» [Ian Hacking, 2002], p. 25. Ci riavvicina, però, all'uso consuetudinario che del termine *storia* facciamo, permettendoci di spostare la nostra attenzione verso quella realtà in cui siamo sempre immersi e che quel *sempre* traduce in *storia*.

Riferimenti

1. Frank R. Ankersmit, *An appeal from the new to the old historicists*, **History and theory**, vol. 42 (2003), pp. 253-270.
2. Frank R. Ankersmit, *Historicism: an attempt at synthesis*, in *Forum: the meaning of Historicism and its relevance for contemporary theory*, **History and theory**, vol. 34 n. 3 (1995), pp. 143-161.
3. Frank R. Ankersmit, *History and tropology: the rise and fall of metaphor*, Berkeley, 1994.
4. Frank R. Ankersmit, *The linguistic turn, literary theory and historical theory*, **Historia**, vol. 45 (2000), pp. 271-310, trad. it. *Svolta linguistica, teoria della letteratura, teoria storica*, **Iride**, vol. 14 (2001), n. 33, pp. 253-281.
5. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1957.
6. Jorge Ardit, *Geertz, Kuhn and the idea of a cultural paradigm*, **The British Journal of Sociology**, vol. 45 n. 4 (1994), pp. 597-617.
7. Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young (eds.), *Poststructuralism and the question of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
8. Barry Barnes, David Bloor, and John Henry, *Scientific knowledge: a sociological analysis*, London, Athlone, 1996.
9. Barry Barnes, *Scientific knowledge and sociological theory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1974.
10. Geoff Bennington, *Demanding history*, in Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young (eds.), *Poststructuralism and the question of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 15-29.
11. Mark Bevir, *The logic of history of ideas*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 1999.
12. Harold Bloom, *The Western Canon. The books of the ages*, London, MacMillan, 1995, trad. it. *Il canone occidentale. I libri e la scuola delle ere*, Milano, Bompiani, 1996.
13. David Bloor, *Knowledge and social imagery*, 2nd, Chicago ; London, Routledge, ©1991, trad. it. *La dimensione sociale della conoscenza*, Milano, Cortina, 1994.
14. David Bloor, *Remember the Strong Program?*, **Science, Technology, & Human Values**, vol. 22 n. 3 (1997), pp. 373-385.
15. David Bloor, *Two paradigms for scientific knowledge?: criticism and the growth of knowledge*, **Science Studies**, vol. 1 n. 1 (1971), pp. 101-115.
16. George Boas, *The history of ideas: an introduction*, New York, Scribners sons, ©1969.
17. Giovanni Boniolo and Paolo Vidali,

Filosofia della scienza, Milano, Bruno Mondadori, 1999.

18. Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1982, trad. it. *La parola e il potere: l'economia degli scambi linguistici*, Napoli, Guida, 1988.

19. William J. Bouwsma, *Intellectual history in the 1980s: from history of ideas to history of meaning*, **Journal of interdisciplinary history**, vol. 12 (1981), pp. 279-291.

20. Stefano Catucci, *La «natura» della natura umana. Note su Michel Foucault*, in *La natura umana, Forme di vita*, vol. 1 n. 1 (2004), pp. 74-85.

21. Noam Chomsky and Michel Foucault, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, Paris, Gallimard, 1994, trad. it. *Della natura umana: invariante biologico e potere politico*, Roma, DeriveApprodi, 2005.

22. Arthur C. Danto, *Analytical philosophy of history*, Cambridge, Cambridge University press, 1965, trad. it. *Filosofia analitica della storia*, Bologna, Il Mulino, 1971.

23. Arthur C. Danto, *The decline and fall of the analytical philosophy of history*, in Frank R. Ankersmit and Hans Kellner, *A new philosophy of history*, London, Reaktion books, ©1995, pp. 70-85.

24. Lorraine Daston and Peter Galison, *The Image of Objectivity*, in *Seeing Science, Representations*, n. 40 (1992), pp. 81-128.

25. Lorraine Daston, *The Moral Economy of Science*, in *Constructing knowledge in the history of science, Osiris 2nd Series*, vol. 10 (1995), pp. 2-24.

26. Lorraine Daston and Katharine Park, *Wonders and the order of nature 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998, trad. it. *Le meraviglie del mondo: mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all'Illuminismo*, Roma, Carocci, 2000.

27. Donald Davidson, *On the very*

idea of a conceptual scheme, Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, vol. 47 (1974), pp. 5-20, ripubblicato in Donald Davidson, *Truth and interpretation*, Oxford, Oxford University press, 1984, trad. it. *Sull'idea stessa di uno schema concettuale*, in Donald Davidson, *Verità e interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 263-282.

28. Donald Davidson, *Truth and interpretation*, Oxford, Oxford University press, 1984, trad. it. *Verità e interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 1994.

29. Donald Davidson, *Truth, language, and history*, Oxford, Clarendon press, 2005.

30. Jacques Derrida, *Cogito et historie de la folie, Revue de Métaphysique et de morale*, n. 3/4 (1963), ripubblicato in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, trad. it. *Cogito e storia della follia*, in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 39-79.

31. Jacques Derrida, *Some statements and truisms about neologisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seismisms*, in David Carroll (ed.), *The states of 'theory': history, art and critical theory*, Stanford [CA], Stanford University press, 1990, pp. 63-94, trad. it. *Resoconti e constatazioni concernenti neologismi, neoismi, postismi, parossismi e altre piccole sismicità*, in Andrea Carosso (ed.), *Decostruzione e/è America: un reader critico*, Torino, Tirrenia, 1994, pp. 305-326.

32. Wai Chee Dimock, *Feminism, New Historicism, and the reader, American Literature*, vol. 63 n. 4 (1991), pp. 601-622.

33. William H. Dray, *Philosophy of history*, 2^a, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, ©1964, trad. it. *Filosofia e conoscenza storica*, Bologna, Il Mulino, 1973.

34. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, University of Chicago press, ©1982, trad. it. *La ricerca di Michel Foucault: Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989.

35. Michael Dummett, *La natura e il futuro della filosofia*, Genova, Il Melangolo, 2001.
36. Terry Eagleton, *Literary theory: an introduction*, 2nd ed., Oxford, Blackwell, 1996, trad. it. *Introduzione alla teoria letteraria*, Roma, Editori Riuniti, 1998.
37. Terry Eagleton, *Marx*, London, Phoenix, 1997, trad. it. *Marx*, Milano, Sansoni, 1998.
38. Rosaria Egidi, *Introduzione*, in Rosaria Egidi (ed.), *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*, Milano, Franco Angeli, 1988a, pp. 7-45.
39. Rosaria Egidi (ed.), *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*, Milano, Franco Angeli, 1988b.
40. Maurizio Ferraris, *La svolta testuale: Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli «Yale critics»*, Milano, Unicopli, ©1986.
41. Joel Fineman, *The history of the anecdote: fiction and fiction*, in H. Aram Veesser (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 49-76.
42. Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache: Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Basel, Schwabe, 1935, trad. it. *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico: per una teoria dello stile e del collettivo di pensiero*, Bologna, Il Mulino, 1983.
43. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, trad. it. *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, ©1971, 1980.
44. Michel Foucault, *Le maglie del potere*, in *Archivio Foucault: interventi, colloqui, interviste: vol. 3. Estetica dell'esistenza, etica, politica, 1978-1985*, Milano, Feltrinelli, 1998.
45. Michel Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in Suzanne Bachelard (ed.), *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses universitaires de France, 1971, pp. 145-172, trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Michel Foucault, *Microfisica del potere: interventi politici*, Torino, Einaudi, ©1977, pp. 29-54.
46. Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, ©Gallimard, 1976, trad. it. *La volontà di sapere: storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli ©1978, 1984.
47. *Four letters on Ernest Nagel review of Lovejoy' "The Great Chain of Being"*, **Science & Society**, vol. 1 (1936-1937), pp. 410-416.
48. Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Introduction*, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000, pp. 1-19.
49. Catherine Gallagher, *The potato in materialist imagination*, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000, pp. 110-135.
50. Clifford Geertz, *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*, Princeton [N. J.], Princeton University press, 2000, trad. it. *Antropologia e filosofia: frammenti di una biografia intellettuale*, Bologna, il Mulino, ©2001.
51. Clifford Geertz, *Blurred genres: the refiguration of social thought*, **American Scholar**, vol. 29 (1980), ripubblicato in *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York, Basic books, 1983, trad. it. *Generi confusi: la rappresentazione allegorica del pensiero sociale*, in *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, c1988, pp. 25-46.
52. Clifford Geertz, *The interpretations of cultures*, n. e., New York, Basic books, 1973a, trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, ©1987.
53. Clifford Geertz, *Thick description: toward an interpretive theory of culture*, in Clifford Geertz, *The interpretations of cultures*, New York, Basic books, 1973b, pp. 3-30, trad. it. *Verso una teoria intrerpretativa*

della cultura, in Clifford Geertz, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, ©1987, 1998, pp. 9-42.

54. Pier Paolo Giglioli, *Presentazione*, in Erving Goffman, *L'ordine dell'interazione*, Roma, Armando, ©1998, pp. 7-34.

55. Erving Goffman, *Asylums. Essays on the social situation of mental patients and other inmates*, Chicago, Aldine Publishing Company, ©1961, trad. it. *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Torino, Edizioni di Comunità, ©1968, ©2001.

56. Erving Goffman, *The interaction order*, **American sociological review**, vol. 48 (1983), pp. 1-17, trad. it. *L'ordine dell'interazione*, Roma, Armando, ©1998.

57. Jan Goldstein (ed.), *Foucault and the writing of history*, Oxford-Cambridge (Mass.), Blackwell, 1994.

58. Simone Gozzano, *Storia e teorie dell'intenzionalità*, Roma; Bari, Laterza, 1997.

59. Stephen J. Greenblatt, *Culture*, in Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin (eds.), *Critical terms for literary study*, 2ª ed., Chicago; London, University of Chicago press, 1995, pp. 225-32.

60. Stephen J. Greenblatt, *The eating of the soul*, **Representations**, n. 48 (1994), pp. 97-116.

61. Stephen J. Greenblatt, *Hamlet in purgatory*, Princeton, Princeton University press, 2001.

62. Stephen J. Greenblatt, *Invisible bullets: Renaissance authority and its subversion, Henry IV and Henry V*, in Jonathan Dollimore and Alan Sinfield, eds., *Political Shakespeare: new essays in Cultural Materialism*, Berkeley, University of California Press, 1988, pp. 18-47, ripubblicato in Stephen J. Greenblatt, *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Ithaca, Cornell, 1991, pp. 21-65, trad. it. *Pallottole invisibili: potere e sovversione nel Rinascimento, l'«Enrico IV» e l'«Enrico V»*, in *Il nuovo storicismo, L'Asino d'oro*, vol. 4

(1993), pp. 19-52.

63. Stephen J. Greenblatt, *The mousetrap*, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000, pp. 136-162.

64. Stephen J. Greenblatt, *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago press, 1984.

65. Stephen J. Greenblatt, *Resonance and wonder*, **Bulletin of American Academy of arts and sciences**, vol. 43 (1990), pp. 11-34, ripubblicato in Stephen J. Greenblatt, *Learning to curse: essays in early modern culture*, New York; London; Routledge, 1990, pp. 161-183, trad. it. *Risonanza e meraviglia*, in I. Karp e S. D. Lavine (eds.), *Culture in mostra*, Bologna, Clueb, pp. 27-45.

66. Stephen J. Greenblatt, *Shakespeare and the exorcists*, in Gregory S. Jay and D. A. Miller, eds., *After strange texts: the role of theory in study of literature*, Birmingham, University of Alabama press, 1985, pp. 101-123, ripubblicato in Stephen J. Greenblatt, *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley, University of California press, 1988, pp. 94-128.

67. Stephen J. Greenblatt, *The touch of the real*, **Representations**, vol. 59 (1997), pp. 14-29, ripubblicato in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000, pp. 20-48.

68. Stephen J. Greenblatt, *The wound in the wall*, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000, pp. 75-109.

69. Ian Hacking, *The archaeology of Michael Foucault*, **The New York review of books**, (1981), ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, 2002, pp. 73-86.

70. Ian Hacking, *Between Michel Foucault and Ervin Goffman: between discourse in the abstract and face-to-face*

interaction, **Economy and Society**, vol. 33 n. 3 (2004), pp. 277-302.

71. Ian Hacking, *Biopower and the avalanche of printed numbers*, **Humanities in society**, vol. 5 (1982), pp. 279-295.

72. Ian Hacking, *Five parables*, in Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner, eds., *Philosophy in history*, Cambridge [etc.], Cambridge University press, 1984, pp. 103-124, ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, pp. 27-50.

73. Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, 2002.

74. Ian Hacking, *How, why, when, and where did language go public?*, **Common Knowledge**, vol. 1 (1992), pp. 74-91, ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, pp. 121-139.

75. Ian Hacking, *Indeterminacy in the past: on the recent discussion on chapter 17 or Rewriting the soul*, **History of the human sciences**, vol. 16 n. 2 (2003), pp. 117-124.

76. Ian Hacking, *The invention of split personalities*, in Alan Donegan, A. P. Jr. Perovich, and M. V. Wedin (eds.), *Human nature and natural knowledge*, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 63-83.

77. Ian Hacking, *The inverse Gambler's Fallacy: the argument from design. The anthropic principle applied to wheeler universes*, **Mind, New Series**, vol. 96 n. 383 (1987), pp. 331-340.

78. Ian Hacking, *Language, truth and reason*, in Martin Hollis and Steven Lukes, eds., *Rationality and relativism*, Oxford, Blackwell, 1982, pp. 48-66, ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, pp. 159-177, trad. it. *Linguaggio, verità e ragione*, in Rosaria Egidi (ed.), *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 183-202.

79. Ian Hacking, *Leçon inaugurale faite le jeudi 11 janvier 2001*, Paris: Collège

de France; *Inaugural Lecture: Chair of Philosophy and History of Scientific Concepts at the Collège de France, 16 January 2001*, **Economy and Society**, vol. 31 n. 1 (2002), pp. 1-14.

80. Ian Hacking, *Mad travelers: reflections on the reality of transient mental illness*, ©1998, trad. it. *I viaggiatori folli: lo strano caso di Alberto Dadas*, Roma, Carocci, 2000.

81. Ian Hacking, *Making up peoples*, in Thomas Heller, Morton Sosna, and David Wellberry, eds., *Reconstructing individualism*, Stanford, Stanford University press, 1986, pp. 222-236, ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, pp. 99-114.

82. Ian Hacking, *Michel Foucault's immature science*, **Noûs**, vol. 13 (1979), pp. 39-51, ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, pp. 87-98.

83. Ian Hacking, *Quei nomi che riplasmano l'anima*, (intervista realizzata da Marco D'Eramo), **Il Manifesto**, April 26, 2002.

84. Ian Hacking, *A reply to David Hollinger*, **New Literary History**, vol. 21 n. 2 (1990), pp. 373-375.

85. Ian Hacking, *Representing and intervening: introductory topics in the philosophy of natural science*, Cambridge, Cambridge University press, 1983, trad. it. *Conoscere e sperimentare*, Roma; Bari, Laterza, 1987.

86. Ian Hacking, *Rewriting the soul: multiple personality and the sciences of memory*, Princeton [N. J.], Princeton University press, ©1995, trad. it. *La riscoperta dell'anima: personalità multipla e scienze della memoria*, Milano, Feltrinelli, 1996.

87. Ian Hacking, *The social construction of what?*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, 1999, trad. it. *La natura della scienza: riflessioni sul costruzionismo*, Milano, McGraw-Hill, 2000.

88. Ian Hacking, 'Style' for historians and philosophers, **Studies in history and philosophy**, vol. 23 (1992), pp. 1-20, ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, pp. 178-199.

89. Ian Hacking, *The taming of chance*, Cambridge, Cambridge University press, 1990a, trad. it. *il caso pomodoro*, Milano, Il saggiatore, 1994.

90. Ian Hacking, *Two kinds of "New Historicism" for philosophers*, **New Literary History**, vol. 21 (1990b), pp. 343-364, ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, pp. 51-72.

91. Ian Hacking, *Why does language matter to philosophy?*, Cambridge, Cambridge University press, 1974, trad. it. *Linguaggio e filosofia*, Milano, Raffaele Cortina, 1994.

92. Carl Gustav Hempel, *Reasons and covering laws in historical explanation*, in Sidney Hook (ed.), *Philosophy and History, a symposium*, New York, New York University press, 1963, pp. 143-163, trad. it. *Come lavora uno storico*, in Carl Gustav Hempel and Dario Antiseri, *Come lavora uno storico*, Roma, Armando, 1977, pp. 83-112.

93. David A. Hollinger, *Reflections on the Jamesian arch*, **New Literary History**, vol. 21 n. 2 (1990), pp. 365-371.

94. David A. Hollinger, *T. S. Kuhn's theory of science and its implications for history*, **American Historical Review**, vol. 78 (1973), pp. 370-393, ripubblicato in David A. Hollinger, *In the American province: studies in the history and historiography of ideas*, Bloomington, Indiana University press, 1985, pp. 105-129.

95. Jean E. Howard, *Review: The Cultural Construction Of the Self in The Renaissance*, **Shakespeare Quarterly**, vol. 34 (1983), pp. 378-381.

96. Paul Hoyningen-Huene, *The interrelations between the philosophy, history and sociology of science in Thomas Kuhn's theory of scientific development*, **The British**

Journal for the Philosophy of Science, vol. 43 n. 4 (1992), pp. 487-501.

97. Fredric Jameson, *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act*, Ithaca, N. Y., Cornell University press, 1981, trad. it. *L'inconscio politico: Il testo narrativo come atto socialmente simbolico*, Milano, Garzanti, ©1990.

98. Fredric Jameson, *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*, Durham, Duke University press, ©1991.

99. Roger M. Keesing, *Anthropology as interpretive quest*, **Current Anthropology**, vol. 28 n. 2 (1987), pp. 161-176.

100. Donald R. Kelley, *The descent of ideas: the history of intellectual history*, Burlington, Ashgate, 2002a.

101. Donald R. Kelley, *Intellectual and cultural history: the inside and the outside*, **History of Human sciences**, vol. 15 (2002b), pp. 1-19.

102. Thomas Samuel Kuhn, *The essential tension: selected studies in scientific tradition and change*, Chicago, University of Chicago Press, ©1977, trad. it. *La tensione essenziale: cambiamenti e continuità nella scienza*, Torino, Einaudi, ©1985.

103. Thomas Samuel Kuhn, *Reflections on my critics*, in Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the growth of knowledge: proceedings of the international colloquium in the philosophy of science, London, 1965*, London, Cambridge University press, 1972, pp. 231-278, trad. it. *Riflessioni sui miei critici*, in Imre Lakatos e Alan Musgrave (eds.), *Critica e crescita della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 313-365.

104. Thomas Samuel Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, 2nd enlarged, Chicago, University of Chicago press, 1970, trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, ©1978.

105. Thomas Samuel Kuhn, *The trouble with the historical philosophy of*

science. Rotschild lecture, 1991, in James Conant and John Haugeland (eds.), *The road since structure: philosophical essays, 1970-1993, with an autobiographical interview*, Chicago, University of Chicago press, 2000, pp. 105-120.

106. Dominick LaCapra, *Culture and Ideology: From Geertz to Marx*, in *The rhetoric of interpretation and the interpretation of rhetoric*, **Poetics today**, vol. 9 n. 2 (1988), pp. 377-394.

107. Dominick LaCapra, *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*, Ithaca, 1983.

108. Imre Lakatos and Alan Musgrave, eds., *Criticism and the growth of knowledge*, 3rd, Cambridge, Cambridge University press, ©1970, ©1972, ©1974, trad. it. *Critica e crescita della conoscenza*, 3ª, Milano, Feltrinelli, 1993.

109. Sandro Landucci e Alberto Marradi, *Kuhn da filosofo della storia a filosofo della conoscenza: una maturazione dell'insegnamento di Fleck?*, **Sociologia e ricerca sociale**, vol. 18 (1997), pp. 53-67.

110. Frank Lentricchia, *After the New Criticism*, Chicago, University of Chicago press, 1980.

111. Frank Lentricchia, *Foucault's legacy - A new Historicism?*, in H. Aram Veeseer, *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 231-242, trad. it. *L'eredità di Foucault: un neostoricismo?*, in *Neostoricismo: Neostoricismi*, **Studi di estetica**, vol. 24 (1996), pp. 173-190.

112. Neil Levy, *Analytic and continental philosophy: explaining the differences*, **Metaphilosophy**, vol. 34 n. 3 (2003), pp. 284-304.

113. Arthur O. Lovejoy, *Appendix: Some meanings of 'nature'*, in Arthur O. Lovejoy and George Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity. A documentary history of Primitivism and related ideas*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1935, pp. 447-456.

114. Arthur O. Lovejoy, *The meaning*

of Romanticism for the historian of ideas, **Journal of the History of Ideas**, vol. 2 (1941), pp. 257-278.

115. Arthur O. Lovejoy, *Nature as aesthetic norm*, **Modern Language Notes**, vol. 42 (1927), pp. 444-450, ripubblicato in *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins press, 1948, pp. 69-77, trad. it. *Natura come norma estetica*, in *L'albero della conoscenza: saggi di storia delle idee*, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 105-114.

116. Arthur O. Lovejoy, *Reply to Professor Spitzer*, **Journal of the History of Ideas**, vol. 5 (1944), pp. 204-219.

117. Arthur O. Lovejoy, *The revolt against dualism: an inquiry concerning the existence of ideas*, La Salle [Ill.], Open Court Pub. Co., 1930.

118. Giovanni Mari, *Eternità e tempo nell'opera storica*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

119. Margaret Masterman, *The nature of paradigm*, in Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the growth of knowledge: proceedings of the international colloquium in the philosophy of science, London, 1965*, London, Cambridge University press, 1972, pp. 59-89, trad. it. *La natura di un paradigma*, in Imre Lakatos e Alan Musgrave (eds.), *Critica e crescita della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 129-163.

120. Terence J. McDonald, *The Historical Turn in the Human Sciences: Essays on Transformations in the Disciplines*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992.

121. José G. Merquior, *Foucault*, London ; Glaslow, Fontana press/Collins, 1985, trad. it. *Foucault*, Roma ; Bari, Laterza, 1988.

122. J. Hillis Miller, *Presidential address 1986: the triumph of theory, the resistance to reading and the question of material base*, **PMLA**, vol. 102 (1987), pp. 281-291, ripubblicato in *Theory now and then*, Hemel Hempstead, Melbourne University press, pp. 309-327, trad. it. *Il trionfo della teoria, la resistenza alla lettura e*

la questione della base materiale, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 251-277.

123. W. J. Thomas Mitchell, *Representation*, in Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin (eds.), *Critical terms for literary study*, 2^a ed., Chicago; London, University of Chicago press, 1995, pp. 11-22.

124. Louis A. Montrose, *Professing the Renaissance: the poetics and politics of culture*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 15-36, trad. it. *Professare il Rinascimento: poetica e politica della cultura*, in *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 107-130.

125. Ernest Nagel, *The great chain of being (book review)*, **Science & Society**, vol. 1 (1936-1937), pp. 252-256.

126. Richard van Oort, *The Critic as Ethnographer*, **New Literary History**, vol. 35 (2005), pp. 621-661.

127. Eva Picardi, *Teorie del significato*, Roma; Bari, Laterza, 1999.

128. Jürgen Pieters, *Moments of Negotiation: The New Historicism of Stephen Greenblatt*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2001.

129. Hanna Fenichel Pitkin, *The concept of representation*, Berkeley; Los Angeles, University of California press, 1967.

130. Mary Poovey, *A history of the modern fact: problems of knowledge in the sciences of wealth and society*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

131. Karl R. Popper, *Normal science and its dangers*, in Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the growth of knowledge: proceedings of the international colloquium in the philosophy of science, London, 1965*, London, Cambridge University press, 1972, pp. 51-58, trad. it. *La scienza normale e i suoi pericoli*, in Imre Lakatos e Alan Musgrave (eds.), *Critica e crescita della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 121-128.

132. Maria Vittoria Predaval Magrini, *Introduzione*, in Maria Vittoria Predaval Magrini, *Filosofia analitica e conoscenza storica*, Firenze, La nuova Italia, 1979, pp. V-LXIII.

133. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Brighton, University of Minnesota, 1982, trad. it. *Conseguenze del pragmatismo*, Milano, 1986.

134. Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in history*, Cambridge [etc.], Cambridge University press, 1984.

135. Paolo Rossi, *Le credenze, la scienza, le idee*, in Massimo Luigi Bianchi (ed.), *Storia delle idee: problemi e prospettive: Seminario internazionale, Roma, 29-31 ottobre 1987*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, ©1989, pp. 99-115.

136. Edward Said, *The problem of textuality: two exemplary positions*, **Critical Inquiry**, vol. 4 (1978), pp. 673-714.

137. Edward Said, *Vico on the Discipline of Bodies and Texts*, in *Centennial Issue: Responsibilities of the Critic*, **MLN**, vol. 91 n. 5 (1976), pp. 817-826.

138. Herbert Wallace Schneider, *A history of American philosophy*, New York, 1947, trad. it. *Storia della filosofia americana*, Bologna, Il Mulino, 1963.

139. Mark A. Schneider, *Culture-as-Text in the work of Clifford Geertz*, **Theory and Society**, vol. 16 n. 6 (1987), pp. 809-839.

140. Joan Wallach Scott, *The Evidence of Experience*, **Critical Inquiry**, vol. 17 n. 4 (1991), pp. 773-797.

141. Quentin Skinner, *Meaning and understanding in the History of Ideas*, **History and theory**, vol. 8 (1969), pp. 3-53, ripubblicato in James Tully (ed.), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Blackwell, 1988, pp. 29-67, trad. it. *Significato e comprensione nella storia delle idee*, in Quentin Skinner, *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 2001 (testo rivisto), pp. 11-57.

142. Alan Sokal, *Transgressing the boundaries: toward a transformative hermeneutics of quantum gravity*, **Social text**, (1996), pp. 217-252.
143. Leo Spitzer, *Geistesgeschichte vs. History of Ideas as applied to Hitlerism*, **Journal of the History of Ideas**, vol. 5 (1944), pp. 191-203.
144. Marta Spranzi, *La sociologia e la retorica della scienza*, in Giulio Giorello (ed.), *Introduzione alla filosofia della scienza*, Milano, Bompiani, 1994, pp. 235-281.
145. Brook Thomas, *The new historicism: and other old-fashioned topics*, Princeton, Princeton University press, 1991.
146. John E. Toews, *Intellectual history after the linguistic turn: the autonomy of meaning and the irreducibility of experience*, **American Historical Review**, vol. 92 (1987), pp. 879-907.
147. Charles Trinkaus, *Review of A. O. Lovejoy's The great chain of being*, **Science & Society**, vol. 1 (1936-1937), pp. 410-412.
148. Duccio Trombadori (1981), *Colloqui con Foucault: pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, 2.a, Roma, Castelvecchi, 2005.
149. Graeme Turner, *British cultural studies: an introduction*, London; New York, Routledge, 1996.
150. Marga Vicedo, *Is the history of science relevant to the philosophy of science?*, in *What has the history of science to say to the philosophy of science?*, **PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association**, n. Volume Two: symposia and invited papers (1992), pp. 490-496.
151. Ronald G. Walters, *Signs of the times: Clifford Geertz and historians*, **Social Research**, vol. 47 n. 3 (1980), pp. 537-556.
152. Hayden V. White, *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University press, 1973, trad. it. *Retorica e storia*, Napoli, Guida, 1978.
153. Hayden V. White, *Tropics of discourse: essays in cultural criticism*, Baltimore [etc.], Johns Hopkins University press, 1978.
154. Ann Wordsworth, *Derrida and Foucault: writing the history of historicity*, in Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young, *Poststructuralism and the question of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 116-125.
155. Robert J. C. Young, *White mythologies*, London, Routledge, 1990.
156. John H. Zammito, *A Nice Derangement of Epistemes: Post-positivism in the Study of Science from Quine to Latour*, Chicago, University of Chicago press, 2004.

Bibliografia

Theodor Wiesengrund Adorno, *Stichworte: kritische Modelle*, Frankfurt A. M., Suhrkamp, 1969, trad. it. *Parole chiave: modelli critici*, Milano, SugarCo, 1974.

Svetlana Alpers, *Interpretation without Representation, or, the viewing of Las Meninas*, **Representations**, n. 1 (1983), pp. 30-42.

Charles Altieri, *Can we be historical ever? Some hopes for a dialectical model of historical self-consciousness*, **Modern Language Quarterly**, vol. 54 (1993), trad. it. *Possiamo essere storici? Per un modello dialettico dell'autocoscienza storica*, in *Neostoricismo: Neostoricismi*, **Studi di estetica**, vol. 24 (1996), pp. 123-139.

Frank R. Ankersmit (ed.), *Knowing and telling history: the anglo-saxon debate*, Middletown, Wesleyan University, ©1986.

Frank R. Ankersmit, *Aesthetic politics: political philosophy beyond fact and value*, Stanford, Stanford University press, ©1996.

Frank R. Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1983.

Frank R. Ankersmit, *[Historiography and Postmodernism: reconsiderations]: reply to Professor Zagorin*, **History and Theory**, vol. 29 n. 3 (1990), pp. 275-296.

Frank R. Ankersmit, *Davidson en Derrida over de metafoor*, in Rien T Segers (ed.), *Visies op cultuur en literatuur: Opstellen naar aanleiding van het werk van J. J. A. Mooij*, Amsterdam, Rodopi, 1991, pp. 221-28.

Frank R. Ankersmit, *The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History*, **History and Theory. Beiheft**, vol. 25 (1986), pp. 1-36, ripubblicato in Frank R. Ankersmit, *History and tropology: the rise and fall of metaphor*, Berkeley, University of California press, 1994, pp. 44-74.

Frank R. Ankersmit, *History and tropology: the rise and fall of metaphor*, Berkeley, 1994.

Frank R. Ankersmit, *Introduction*, in Frank R. Ankersmit, *History and tropology: the rise and fall of metaphor*, Berkeley, 1994, pp. 1-32.

Frank R. Ankersmit, *Kantian Narrativism and Beyond*, in Mieke Bal, Inge E. Boer, and Jonathan Culler (ed.), *The Point of Theory: Practices of Culture Analysis*, New York, Continuum, 1994, pp. 155-97.

Frank R. Ankersmit, *The Origins of Postmodernist Historiography*, in Jerzy Topolski (ed.), *Historiography between Modernism and Postmodernism: Contributions to the Methodology of the Historical Research*, Amsterdam, Rodopi, 1994, pp. 87-117.

Frank R. Ankersmit, *A phenomenology of historical experience*, in Frank R. Ankersmit, *History and tropology: the rise and fall of metaphor*, Berkeley, 1994, pp. 182-238.

Frank R. Ankersmit, *Historicism: an attempt at synthesis*, in *Forum: the meaning of Historicism and its relevance for contemporary theory*, **History and theory**, vol. 34 n. 3 (1995), pp. 143-161.

Frank R. Ankersmit, *Reply to Professor Iggers*, in *Forum: The meaning of Historicism and its relevance for contemporary theory*, **History and theory**, vol. 34 n. 3 (1995), pp. 168-173.

Frank R. Ankersmit, *Danto on representation, identity, and indiscernibles*, **History and theory**, vol. 37 n. theme issue (1996), pp. 44-70.

Frank R. Ankersmit, *Experience, transcendentalism and the limits of Interpretation*, **History and limits of interpretation. Symposium**, Farnsworth Pavilion, 15-17 March 1996. URL: http://cohesion.rice.edu/humanities/csc/conferences.cfm?doc_id=345.

Frank R. Ankersmit, *Between Language and History: Rorty's Promised Land*, **Common Knowledge**, vol. 6 n. 1 (1997), pp. 44-78.

Frank R. Ankersmit, *Remembering the Holocaust: Mourning and Melancholia*, in Pirjo Ahokas and Hutchinson Martine Chard (eds.), *Reclaiming Memory: American Representations of the Holocaust*, Turku, Finland, University of Turku, 1997, pp. 62-86.

Frank R. Ankersmit, *Hayden White's appeal to the historians*, **History and theory**, vol. 37 n. 2 (1998), pp. 182-193.

Frank R. Ankersmit, *Why Realism? Auerbach on the Representation of Reality*, in *Erich Auerbach and literary representation*, **Poetics Today**, vol. 20 n. 1 (1999), pp. 53-75.

Frank R. Ankersmit, *Representations and the representation of experience*, **Metaphilosophy**, vol. 31 n. 1-2 (2000), pp. 148-169.

Frank R. Ankersmit, *Historical representation*, Stanford, Stanford University press, 2001.

Frank R. Ankersmit, *The Sublime Dissociation of the Past: Or How to Be(come) What One Is No Longer*, **History and theory**, vol. 40 n. 3 (2001), pp. 295-323.

Frank R. Ankersmit, *An appeal from the new to the old historicists*, **History and theory**, vol. 42 (2003), pp. 253-270.

Frank R. Ankersmit, *The linguistic turn, literary theory and historical theory*, **Historia**, vol. 45 (2000), pp. 271-310, trad. it. *Svolta linguistica, teoria della letteratura, teoria storica*, **Iride**, vol. 14 (2001), n. 33, pp. 253-281.

Frank R. Ankersmit and Hans Kellner (eds.), *A new philosophy of history*, London, Reaktion books, ©1995.

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1957.

Jonathan Arac and Barbara Johnson (eds.), *Consequences of theory*, Baltimore, 1991.

Jorge Ardit, Geertz, Kuhn and the idea of a cultural paradigm, **The British Journal of Sociology**, vol. 45 n. 4 (1994),

pp. 597-617.

Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young (eds.), *Poststructuralism and the question of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

John Langshaw Austin, *Philosophical papers*, Oxford, Oxford University press, 1961, trad. it. *Saggi filosofici*, Milano, Guerini, 1990.

Firdous Azim, *Post-colonial theory*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 237-247.

Timothy Bahti, *Literary criticism and the history of ideas*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 31-42.

Keith Michael Baker, *On the problem of the ideological origins of the French revolution*, in Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan (eds.), *Modern european intellectual history: reappraisal and new perspectives*, Ithaca, Cornell University press, 1982, pp. 197-219.

Chris Barker and Dariusz Galasinski, *Cultural studies and discourse analysis: a dialogue on language and identity*, London, Sage, 2001.

Francis Barker, *The tremulous private body: essays on subjecton*, London, Methuen, 1984.

Francis Barker, *Which dead? Hamlet and the ends of history*, in Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iverson (ed.), *The uses of history: Marxism, Postmodernism and the Renaissance*, Manchester; New York, Manchester University press, 1991, pp. 47-75.

Francis Barker, *The Culture of Violence: Tragedy and History*, Manchester, Manchester University Press, 1993.

Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iverson, *Introduction*, in Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iverson (ed.), *The uses of history: Marxism, Postmodernism and the Renaissance*, Manchester, Manchester University press, 1991, pp. 1-23.

Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iverson (ed.), *The uses of history: Marxism, Postmodernism and the Renaissance*, Manchester, Manchester University press, 1991.

Barry Barnes, *Scientific knowledge and sociological theory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1974.

Barry Barnes, David Bloor, and John Henry, *Scientific knowledge: a sociological analysis*, London, Athlone, 1996.

Marleen S. Barr, *Genre fission: a new discourse practice for cultural studies*, Iowa City, University of Iowa press, ©2000.

Roland Barthes, *Introduzione all'analisi strutturale dei racconti*, in *L'analisi del racconto*, 2^a ed., Milano, Bompiani, 1969, pp. 7-46.

Catherine Belsey, *Making histories then and now*, in Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iverson (ed.), *The uses of history: Marxism, Postmodernism and the Renaissance*, Manchester, Manchester University press, 1991, pp. 24-46, trad. it. *Creare storie ora e allora: Shakespeare da Riccardo II a Enrico V*, in Alessandra Marzola (ed.), *L'altro Shakespeare: Critica, storia e ideologia*, Milano, Guerini, 1992, pp. 129-155.

Catherine Belsey, *Reading and critical practice*, **Critical quarterly**, vol. 45 n. 3 (2003), pp. 22-31.

Catherine Belsey, *Literature, history, politics*, **Literature and History**, vol. 9 (1993), pp. 17-27, trad. it. *Letteratura, storia, politica*, in Vita Fortunati and Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 219-236.

Catherine Belsey and Jane Moore (eds), *The feminist reader: essays in gender and the politics of literary criticism*, 2^a ed.,

Basingstoke; London, Macmillan, 1997.

Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, ©1966, trad. it. *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997.

Tony Bennett, *Texts in history: the determinations of readings and their texts*, in Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young (eds.), *Poststructuralism and the question of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 63-81.

Geoff Bennington, *Demanding history*, in Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young (eds.), *Poststructuralism and the question of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 15-29.

Geoff Bennington and Robert Young, *Introduction: posing the question*, in Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young (eds.), *Poststructuralism and the question of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 1-11.

Robert F. Jr. Berkhofer, *The challenge of poetics to (normal) historical practice*, **Poetics today**, vol. 9 (1988), pp. 139-155.

Robert F. Jr. Berkhofer, *Beyond the great history: history as text and discourse*, Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard University Press, 1995.

Charles Bernstein, *What's art got to do with it? The status of the subject of the humanities in the age of cultural studies*, **American Literary History**, vol. 5 n. 4 (1993), pp. 597-615.

Philippa Berry, *Of chastity and power: Elizabethian literature and the unmarried queen*, London and New York, 1989.

Mark Bevir, *Objectivity in history*, **History and theory**, vol. 33 (1994), pp. 328-344.

Mark Bevir, *The logic of history of ideas*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 1999.

Mark Bevir, *Meaning, truth, and phenomenology*, **Metaphilosophy**, vol. 31 n. 4 (2000), pp. 412-426.

Mark Bevir, *How to be an intentionalist*, **History and theory**, vol. 41 (2002), pp. 209-217.

Mark Bevir, *Mind and method in history of ideas*, **History and Theory**, vol. 36 (1997), pp. 167-189, trad. it. *Mente e metodo nella storia delle idee*, **Intersezioni**, vol. 21 (2001), pp. 213-242.

Massimo Luigi Bianchi, *Introduzione*, in Massimo Luigi Bianchi (ed.), *Storia delle idee: problemi e prospettive: Seminario internazionale, Roma, 29-31 ottobre 1987*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, ©1989, pp. VII-XIV.

Massimo Luigi Bianchi (ed.), *Storia delle idee: problemi e prospettive: Seminario internazionale, Roma, 29-31 ottobre 1987*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, ©1989.

Alietta Biersack, *Local knowledge, local history: Geertz and beyond*, in Lynn Hunt (ed.), *The new cultural history*, Berkeley, University of California press, 1989, pp. 72-96.

Mirella Billi, Vita Fortunati, and Stephen J. Greenblatt (ed.), *Discourses on/of the body*, Genova, Tilgher, 2000.

Harold Bloom, *The Western Canon. The books of the ages*, London, MacMillan, 1995, trad. it. *Il canone occidentale. I libri e la scuola delle ere*, Milano, Bompiani, 1996.

David Bloor, *Knowledge and social imagery*, 2nd, Chicago ; London, Routledge, ©1991, trad. it. *La dimensione sociale della conoscenza*, Milano, Cortina, 1994.

David Bloor, *Two paradigms for scientific knowledge?: criticism and the growth of knowledge*, **Science Studies**, vol. 1 n. 1 (1971), pp. 101-115.

David Bloor, *Idealism and the Sociology of Knowledge*, **Social Studies of Science**, vol. 26 n. 4 (1996), pp. 839-856.

David Bloor, *Remember the Strong Program?*, **Science, Technology, & Human Values**, vol. 22 n. 3 (1997), pp. 373-385.

Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 2^a ed., trad. it. *La legittimità dell'età*

moderna, Genova, Marietti, 1992.

George Boas, *The history of ideas: an introduction*, New York, Scribners sons, ©1969.

George Boas and Philip P. Wiener (ed.), *Studies in intellectual history*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1953.

Piero Boitani, *Il racconto di un'avventura*, in Stephen J. Greenblatt, *Meraviglia e possesso: lo stupore di fronte al Nuovo Mondo*, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 7-16.

Giovanni Boniolo and Paolo Vidali, *Filosofia della scienza*, Milano, Bruno Mondadori, 1999.

Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1982, trad. it. *La parola e il potere: l'economia degli scambi linguistici*, Napoli, Guida, 1988.

William J. Bouwsma, *Intellectual history in the 1980s: from history of ideas to history of meaning*, **Journal of interdisciplinary history**, vol. 12 (1981), pp. 279-291.

Paul A Bové, *Discourse*, in Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin (eds.), *Critical terms for literary study*, 2^a ed., Chicago; London, University of Chicago press, 1995, pp. 50-65.

Andrew Bowie, *The 'German-French' debate: critical theory, hermeneutics and deconstruction*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 121-132.

John Brannigan, *New historicism and cultural materialism*, Houndmills, Macmillan, 1998.

Benjamin Brebuyck, *Greenblatt, Girard, and the recontextualisation of aesthetic experience, or: what does aesthetic practice have to do with cultural theories?*, in Jürgen

Pieters (ed.), *Critical Self-Fashioning: Stephen Greenblatt and the New Historicism*, Frankfurt am Main [etc.], Peter Lang, 1999, pp. 174-195.

Thomas Bredsdorff, *Lovejovianism or the ideological mechanism: an inquiry into the principles of the History of Ideas according to Arthur O. Lovejoy*, **Orbis Litterarum**, vol. 30 (1975), pp. 1-27.

Thomas Bredsdorff, *Lovejoy's idea of idea*, **New Literary History**, vol. 8 (1977), pp. 195-211.

Joseph Bristow, *Gay, lesbian, bisexual, queer and transgender criticism*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 217-234.

David Bromwich, *Recent works in literary criticism*, **Social Research**, vol. 53 (1986), pp. 411-448, trad. it. *Letteratura e teoria: Nuovi studi di critica letteraria*, in *Neostoricismo: Neostoricismi*, **Studi di estetica**, vol. 24 (1996), pp. 141-171.

Peter Brooks, *Ideology and poetics*, in Giovanna Franci (ed.), *Remapping the boundaries: a new perspective in comparative studies*, Bologna, CLUEB, 1997, pp. 57-64.

Gillian Brown, *Domestic individualism: imagining self in nineteenth-century America*, Berkeley, University of California Press, 1990.

Catherine Burgass, *Challenging theory: discipline after deconstruction*, Adelrshot, Ashgate, 1999.

Peter Burke, *Storia e teoria sociale*, Bologna, Il Mulino, 1992.

Peter Burke, *Varieties of cultural history*, Cambridge, Polity press, 1997, trad. it. *Sogni, gesti, beffe: saggi di storia culturale*, Bologna, Il Mulino, c2000.

Peter Burke (ed.), *History and Historians in the Twentieth Century*, Oxford,

Oxford University Press, 2002.

Richard Burke, "Work" and "Play", **Ethics**, vol. 82 n. 1 (1971), pp. 33-47.

Phillippe Burrin, *Living with Defeat: New Historicism and Cultural Materialism*, Edward-Arnold, To-be-published-in: Date not provided.

Giuseppe Cacciatore, *Storia e tempo storico in Marx*, in Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Cantillo, Giuseppe Lissa (a cura di), *Lo storicismo e la sua storia: temi, problemi, prospettive*, Milano, Guerini, ©1997, pp. 246-259.

H. Cadzow, *Writing History After the New Historicism*, **Genre-Forms of Discourse and Culture**, vol. 28 n. 4 (1995), pp. 373-384.

Alex Callinicos, *Marxism and literary criticism*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 89-98.

Andrea Carosso, *L'Amérique, mais c'est la déconstruction*, in Andrea Carosso (ed.), *Decostruzione e/è America: un reader critico*, Torino, Tirrenia, 1994, pp. 3-35.

Andrea Carosso (a cura di), *Decostruzione e/è America: un reader critico*, Torino, Tirrenia, 1994.

David Carroll, *The Subject of Archaeology or the Sovereignty of the Episteme*, **MLN**, vol. 93 (1978), pp. 695-722.

David Carroll (ed.), *The states of 'theory': history, art and critical theory*, Stanford [CA], Stanford University press, 1990.

Stefano Catucci, *Introduzione a Foucault*, Roma; Bari, Laterza, ©2000.

Stefano Catucci, *La «natura» della natura umana. Note su Michel Foucault*, in *La natura umana*, **Forme di vita**, vol. 1 n. 1 (2004), pp. 74-85.

Clive Cazeaux, *Words and things in*

phenomenology and existentialism, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 309-322.

Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, trad. it. *La scrittura della storia*, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1977.

Remo Ceserani, René Wellek, **Belfagor**, vol. 24 n. 5 (1969), pp. 547-578.

Remo Ceserani, *Breve viaggio nella critica americana*, Pisa, ETS, 1984.

Remo Ceserani, *L'intervista: Rappresentazioni: Stephen Greenblatt e Svetlana Alpers*, in Remo Ceserani, *Breve viaggio nella critica americana*, Pisa, ETS, 1984, pp. 101-127.

Remo Ceserani, *Raccontare il postmoderno*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997.

Remo Ceserani, *Guida allo studio della letteratura*, Roma; Bari, Laterza, 1999.

Remo Ceserani, *Guida breve allo studio della letteratura*, Roma; Bari, Laterza, 2003.

Dipesh Chakrabarty, *Postcoloniality and the artifice of History: who speaks for "Indian" pasts?*, in *Imperial fantasies and postcolonial histories*, **Representations**, n. 38 (1992), pp. 1-26.

Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, Princeton ; Oxford, Princeton University press, ©2000, trad. it. *Provincializzare l'Europa*, Roma, Meltemi, 2005.

Roger Chartier, *Intellectual history or sociocultural history? The French trajectories*, in Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan (eds.), *Modern european intellectual history: reappraisal and new perspectives*, Ithaca, Cornell University press, 1982, pp. 13-46.

Noam Chomsky e Michel Foucault, *De*

la nature humaine: justice contre pouvoir, Paris, Gallimard, 1994, trad. it. *Della natura umana: invariante biologico e potere politico*, Roma, DeriveApprodi, 2005.

John Christman, *Narrative unity as a condition of personhood*, **Metaphilosophy**, vol. 35 (2004), pp. 695-713.

Brian Coates, *Anthropological criticism*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 265-274.

Walter Cohen, *The Merchant of Venice and the possibilities of historical criticism*, **Elh: English Literary History**, vol. 49 n. 4 (1982), pp. 765-789.

Walter Cohen, *Political criticism in Shakespeare*, in Jean E. Howard and Marion O'Connor (eds.), *Shakespeare reproduced: the text in history and ideology*, New York; London, Methuen, 1987.

Claire Colebrook, *New literary histories: new historicism and contemporary criticism*, Manchester; New York, 1997.

Michael C. Coleman, *Gut reactions of a historian to a missionary tract*, **American Quarterly**, vol. 50 n. 2 (1998), pp. 340-348.

S. L. Collins, *The New Historicism - Veveser, Ha*, **Clio a Journal of Literature History and the Philosophy of History**, vol. 20 n. 1 (1990), pp. 84-91.

Saul Cornell, *Moving Beyond the Great Story: Post Modern Possibilities*, *Postmodern Problems (Robert Berkhofer)*, **American quarterly**, vol. 50 (1998), pp. 349-357.

Luca Crescenzi, *Dalla critica delle fonti alla ricerca delle tracce*, in "Cultural studies", **Osservatorio critico della germanistica**, vol. 3 n. 7 (2000), pp. 20-24.

Luca Crescenzi, "Cultural studies" e "Kulturwissenschaft": contributi per un dibattito aperto, in "Cultural studies",

Osservatorio critico della germanistica, vol. 3 n. 7 (2000), pp. 2-9.

Jonathan Culler, *On deconstruction: theory and criticism after structuralism*, Ithaca, Cornell University press, 1982, trad. it. *Sulla decostruzione*, Milano, Bompiani, 1988.

Jonathan Culler, *Literary theory: a very short introduction*, Oxford, Oxford University press, 1997, trad. it. *Teoria della letteratura: una breve introduzione*, Roma, Armando, 1999.

"Cultural studies", **Osservatorio critico della germanistica**, vol. 3 n. 7 (2000).

Franca D'Agostini, *Analitici e continentali: guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Milano, Raffaele Cortina editore, ©1997.

Franca D'Agostini, *Ontologia ermeneutica e ontologie analitiche*, **Teoria**, vol. 22 n. 1 (2002), pp. 43-92.

Franca D'Agostini e Nicola Vassallo (ed.), *Storia della filosofia analitica*, Torino, Einaudi, 2002.

Daniela Daniele, *Multiculturalismo e teorie postcoloniali*, in Donatella Izzo (ed.), *Teoria della letteratura: Prospettive dagli Stati Uniti*, Firenze, NIS, 1996, pp. 131-158.

Arthur C. Danto, *The decline and fall of the analytical philosophy of history*, in Frank R. Ankersmit and Hans Kellner, *A new philosophy of history*, London, Reaktion books, ©1995, pp. 70-85.

Arthur C. Danto, *Analytical philosophy of history*, Cambridge, Cambridge University press, 1965, trad. it. *Filosofia analitica della storia*, Bologna, Il Mulino, 1971.

Robert Darnton, *Intellectual and cultural history*, in Michael Kammen (ed.), *The past before us: contemporary historical writing in the United States*, Ithaca; London, Cornell University press, 1980, pp. 327-349.

Reed Way Dasenbrock, *Redrawing the lines: an introduction*, in Reed Way Dasenbrock (ed.), *Redrawing the lines: analytic philosophy, deconstruction, and*

literary theory, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, pp. 3-26.

Lorraine Daston, *The Moral Economy of Science*, in *Constructing knowledge in the history of science*, **Osiris 2nd Series**, vol. 10 (1995), pp. 2-24.

Lorraine Daston and Peter Galison, *The Image of Objectivity*, in *Seeing Science*, **Representations**, n. 40 (1992), pp. 81-128.

Lorraine Daston and Katharine Park, *Wonders and the order of nature 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998, trad. it. *Le meraviglie del mondo: mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all'Illuminismo*, Roma, Carocci, 2000.

Donald Davidson, *Truth and interpretation*, Oxford, Oxford University press, 1984, trad. it. *Verità e interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 1994.

Donald Davidson, *Truth, language, and history*, Oxford, Clarendon press, 2005.

Donald Davidson, *On the very idea of a conceptual scheme*, **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, vol. 47 (1974), pp. 5-20, ripubblicato in Donald Davidson, *Truth and interpretation*, Oxford, Oxford University press, 1984, trad. it. *Sull'idea stessa di uno schema concettuale*, in Donald Davidson, *Verità e interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 263-282.

Natalie Zemon Davis, *Anthropology and history in the 1980s*, **Journal of interdisciplinary history**, vol. 12 n. 2 (1981), pp. 267-275.

Natalie Zemon Davis, *Religion and Capitalism Once Again? Jewish Merchant Culture in the Seventeenth Century*, in *The fate of "Culture": Geertz and beyond*, **Representations**, n. 59 (1997), pp. 56-84.

Robert Con Davis and Ronald Schleifer (ed.), *Contemporary Literary Criticism: Literary and Cultural Studies*, New York, Longman, 1998.

Gary Day, *Literature and institutional context in Britain*, in Christa Knellwolf and

Cristopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 165-172.

Peter de Bolla, *Disfiguring history, Diacritics*, vol. 16 n. 4 (1986), pp. 49-58.

Paul De Man, *Blindness and insight*, New York, Oxford University press, 1971, trad. it. *Cecità e visione: linguaggio letterario e critica letteraria*, Napoli, Liguori, 1975.

Paul De Man, *The resistance to theory*, Minneapolis, 1986.

Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Edition Galilée, ©1993, trad. it. *Spettri di Marx: stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano, Raffaele Cortina editore, ©1994.

Jacques Derrida, *Cogito et historie de la folie, Revue de Métaphysique et de morale*, n. 3/4 (1963), ripubblicato in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, trad. it. *Cogito e storia della follia*, in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 39-79.

Jacques Derrida, *Some statements and truisms about neologisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seismisms*, in David Carroll (ed.), *The states of 'theory': history, art and critical theory*, Stanford [CA], Stanford University press, 1990, pp. 63-94, trad. it. *Resoconti e constatazioni concernenti neologismi, neoismi, postismi, parossismi e altre piccole sismicità*, in Andrea Carosso (ed.), *Decostruzione e/è America: un reader critico*, Torino, Tirrenia, 1994, pp. 305-326.

Paola Di Cori (ed.), *Altre storie: la critica femminista alla storia*, Bologna, Clueb, 1996.

Jan Frans Dijkhuizen (van), *Mystical bodies. 'King Lear' and the discussion of possession*, in Jürgen Pieters (ed.), *Critical Self-Fashioning: Stephen Greenblatt and the New Historicism*, Frankfurt am Main [etc.], Peter Lang, 1999, pp. 104-128.

Michael Dillon, *Poststructuralism, complexity and poetics, Theory, Culture & Society*, vol. 17 n. 5 (2000), pp. 1-26.

Wai Chee Dimock, *Feminism, New Historicism, and the reader, American Literature*, vol. 63 n. 4 (1991), pp. 601-622.

Wai Chee Dimock, *A Theory of Resonance, PMLA: Publications of the Modern Language Association of America*, vol. 112 n. 5 (1997), pp. 1060-71.

Nicholas B. Dirks, Geoff Eley, and Sherry B. Ortner (eds.), *Culture/power/history: a reader in contemporary social theory*, Princeton, Princeton university press, ©1994.

Nicholas B. Dirks, Geoff Eley, and Sherry B. Ortner, *Introduction*, in Nicholas B. Dirks, Geoff Eley, and Sherry B. Ortner (eds.), *Culture/power/history: a reader in contemporary social theory*, Princeton, Princeton university press, ©1994, pp. 3-45.

Arif Dirlik, *Whiter history? Encounters with new historicism, postmodernism, postcolonialism, Futures*, vol. 34 (2002), pp. 75-90.

Jonathan Dollimore, *Radical tragedy*, Chicago, Chicago University press, 1984.

Jonathan Dollimore, *Introduction: Shakespeare, cultural materialism and the New Historicism*, in Jonathan Dollimore and Alan Sinfield (eds.), *Political Shakespeare: new essays in Cultural Materialism*, Manchester, Manchester University Press, 1985, trad. it. *Shakespeare, il «cultural materialism», e il neostoricismo*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 163-179.

Jonathan Dollimore and Alan Sinfield (eds.), *Political Shakespeare: new essays in Cultural Materialism*, Ithaca, Cornell UP, 1985.

John Dover Wilson, *The essential Shakespeare: a biographical adventure*, Cambridge (UK), Cambridge University press, 1933.

John Drakakis, *Cultural materialism*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 43-58.

William H. Dray, *Philosophy of history*, 2^a, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, ©1964, trad. it. *Filosofia e conoscenza storica*, Bologna, Il Mulino, 1973.

Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, University of Chicago press, ©1982, trad. it. *La ricerca di Michel Foucault: Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989.

Michael Dummett, *La natura e il futuro della filosofia*, Genova, Il Melangolo, 2001.

Dennis L. Dworkin, *Cultural Marxism in postwar Britain: history the new left and the origins of cultural studies*, Durham; London, 1997.

Terry Eagleton, *Literary theory: an introduction*, 2nd ed., Oxford, Blackwell, 1996, trad. it. *Introduzione alla teoria letteraria*, Roma, Editori Riuniti, 1998.

Terry Eagleton, *Marx*, London, Phoenix, 1997, trad. it. *Marx*, Milano, Sansoni, 1998.

Terry Eagleton, *The idea of culture*, Oxford (UK), Blackwell, 2000, trad. it. *L'idea di cultura*, Roma, Editori Riuniti, 2001.

Terry Eagleton, *Return of the worthy pioneer*, **The Guardian**, June 9, 2001.

Andrew Edgar, *Adorno and the early Frankfurt school*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 109-120.

Rosaria Egidi, *Introduzione*, in Rosaria Egidi (ed.), *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*, Milano,

Franco Angeli, 1988, pp. 7-45.

Rosaria Egidi (ed.), *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*, Milano, Franco Angeli, 1988.

Diane Elam, *Feminism and deconstruction*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 207-215.

Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspero éditeur, ©1962, trad. it. *I dannati della terra*, 2^a ed., Torino, Einaudi, ©1962, 1976.

The fate of "Culture": Geertz and beyond, **Representations**, n. 59 (1997).

Marta Fattori e Massimo Luigi Bianchi (eds.), *Idea: VI Colloquio internazionale, Roma, 5-7 gennaio 1989*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, ©1990.

Howard Felperin, «*Cultural Poetics*» vs. «*cultural materialism*»: *The two new historicisms in Renaissance studies*, in *The uses of the canon: Elizabethan literature and contemporary theory*, Oxford, Clarendon press, 1990, pp. 76-100, trad. it. «*Cultural Poetics*» vs. «*cultural materialism*»: *i due nuovi storicismi negli studi del Rinascimento*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 133-162.

Maurizio Ferraris, *La svolta testuale: Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli «Yale critics»*, Milano, Unicopli, ©1986.

Joel Fineman, *The history of the anecdote: fiction and fiction*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 49-76.

Stanley Fish, *Commentary: the young and the restless*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 303-316.

Stanley Fish, *Boutique multiculturalism, or why liberals are incapable*

of thinking about hate-speech, **Critical Inquiry**, vol. 23 (1997), pp. 378-395.

Stanley Fish, *Truth but no consequences: why philosophy doesn't matter*, **Critical Inquiry**, vol. 29 (2003), pp. 389-417.

Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache: Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Basel, Schwabe, 1935, trad. it. *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico: per una teoria dello stile e del collettivo di pensiero*, Bologna, Il Mulino, 1983.

Maria Carolina Foi, *Studi culturali e interdisciplinarietà. Osservazioni in margine a un recente dibattito*, in "Cultural studies", **Osservatorio critico della germanistica**, vol. 3 n. 7 (2000), pp. 24-29.

The forms of power and the power of the forms in Renaissance, Stephen J. Greenblatt (ed.), **Genre**, vol. 15 (1982).

Vita Fortunati e Giovanna Franci, *Introduzione*, in Vita Fortunati and Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 7-28.

Vita Fortunati e Giovanna Franci (a cura di), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995.

Vita Fortunati e Giovanna Franci, *Introduzione*, in *Neostoricismo: Neostoricismi, Studi di estetica*, vol. 24 n. 13 (1996), pp. 5-19.

Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, ©1966, trad. it. *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, ©1967, 1978.

Michel Foucault, *The subject and the power*, in Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, University of Chicago press, ©1982, trad. it. *Il soggetto e il potere*, in Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault: Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989, pp. 235-254.

Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, trad. it. *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, ©1971, 1980.

Michel Foucault, *L'ordre du discours*, ©Foucault, 1970, trad. it. *L'ordine del discorso*, 6ª ed., Torino, Einaudi, ©1972, 1986.

Michel Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in Suzanne Bachelard (ed.), *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses universitaires de France, 1971, pp. 145-172, trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Michel Foucault, *Microfisica del potere: interventi politici*, Torino, Einaudi, ©1977, pp. 29-54.

Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, ©Gallimard, 1976, trad. it. *La volontà di sapere: storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli ©1978, 1984.

Michel Foucault, *Le souci de soi*, Paris, ©Gallimard, 1984, trad. it. *La cura di sé: storia della sessualità 3*, Milano, Feltrinelli ©1985, 1991.

Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, trad. it. *L'uso dei piaceri: storia della sessualità 2*, 5ª ed., Milano, Feltrinelli, ©1984, 2000.

Michel Foucault, *Le maglie del potere*, in *Archivio Foucault: interventi, colloqui, interviste: vol. 3. Estetica dell'esistenza, etica, politica, 1978-1985*, Milano, Feltrinelli, 1998.

Four letters on Ernest Nagel review of Lovejoy' "The Great Chain of Being", **Science & Society**, vol. 1 (1936-1937), pp. 410-416.

Elizabeth Fox-Genovese, *Literary criticism and the politics of the New Historicism*, in H. Aram Veveser (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 213-224.

Giovanna Franci, *Oltre la decostruzione?*, in *L'ansia dell'interpretazione*, Modena, Mucchi, 1989, pp. 281-313.

Giovanna Franci (ed.), *Remapping the boundaries: a new perspective in*

comparative studies, Bologna, CLUEB, 1997.

Paul Franssen, "With all my heart": the pound of flesh and the execution of justice, in Jürgen Pieters (ed.), *Critical Self-Fashioning: Stephen Greenblatt and the New Historicism*, Frankfurt am Main [etc.], Peter Lang, 1999, pp. 87-103.

Amos Funkenstein, *Theology and scientific imagination from the middle ages to the seventeenth century*, Princeton, Princeton University Press, 1986, trad. it. *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, Torino, Einaudi, 1996.

Catherine Gallagher, *The New Materialism in marxist esthetics: Marxism and literature Raymond Williams, Criticism and ideology Terry Eagleton, Theory and Society*, vol. 9 n. 4 (1980), pp. 633-646.

Catherine Gallagher, *The industrial reformation of English fiction: social discourse and narrative form, 1832-1867*, Chicago, University of Chicago press, 1985.

Catherine Gallagher, *Marxism and the New Historicism*, in H. Aram Veesser (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 37-48.

Catherine Gallagher, *Counterhistory and the anecdote*, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000, pp. 49-74.

Catherine Gallagher, *The novel and other discourses of suspended disbelief*, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000, pp. 163-210.

Catherine Gallagher, *The potato in materialist imagination*, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000, pp. 110-135.

Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Introduction*, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.],

University of Chicago press, 2000, pp. 1-19.

Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000.

Margaret A. Gallucci, (a cura di), *Il nuovo storicismo e il futuro della letteratura, Allegoria*, vol. 8 n. 24 (1996), pp. 130-143.

Barbara Gastaldello, *Il «nuovo storicismo» negli studi letterari anglo-americani*, in *Il nuovo storicismo, L'Asino d'oro*, vol. 4 n. 8 (1993), pp. 4-18.

Susan Gearhart, *History as criticism: the dialogue of history and literature, Diacritics*, vol. 17 n. 3 (1987), pp. 56-65.

Susan Gearhart, *Reply to Stephen Greenblatt, New Literary History*, vol. 28 (1997), pp. 483-485.

Susan Gearhart, *The Taming of Foucault: New Historicism, Psychoanalysis, and the Subversion of Power, New Literary History*, vol. 28 (1997), pp. 457-80.

Clifford Geertz, *After the facts: two countries, four decades, one anthropologist*, Cambridge, [Mass.], Harvard University press, ©1995, trad. it. *Oltre i fatti: due paesi, quattro decenni, un antropologo*, Bologna, il Mulino, ©1995.

Clifford Geertz, *The impact of the concept of culture on the concept of man, Bulletin of the Atomic Scientists*, vol. 22 (1966), pp. 2-8, ripubblicato in Clifford Geertz, *The interpretations of cultures*, New York, Basic books, 1973, trad. it. *L'impatto del concetto di cultura sul concetto di uomo*, in *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, ©1987, 1998, pp. 45-70.

Clifford Geertz, *The interpretations of cultures*, n. e., New York, Basic books, 1973, trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, ©1987.

Clifford Geertz, *Thick description: toward an interpretive theory of culture*, in Clifford Geertz, *The interpretations of cultures*, New York, Basic books, 1973, pp. 3-30, trad. it. *Verso una teoria intrerpretativa*

della cultura, in Clifford Geertz, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, ©1987, 1998, pp. 9-42.

Clifford Geertz, *Centers, kings, and charisma: reflections on the symbolic of power*, in J. Ben-David and T. N. Clark, eds., *Culture and its creators*, Chicago, University of Chicago press, 1977, ripubblicato in Clifford Geertz, *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York, Basic books, 1983, trad. it. *Centri, re e carisma: riflessioni sul simbolismo del potere*, in *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, c1988, pp. 153-185.

Clifford Geertz, *Blurred genres: the refiguration of social thought*, **American Scholar**, vol. 29 (1980), ripubblicato in *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York, Basic books, 1983, trad. it. *Generi confusi: la rappresentazione allegorica del pensiero sociale*, in *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, c1988, pp. 25-46.

Clifford Geertz, *Common sense as a cultural system*, **Modern Language Notes**, vol. 91 (1976), ripubblicato in *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York, Basic books, 1983, trad. it. *Il senso comune come sistema culturale*, in *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, c1988, pp. 91-117.

Clifford Geertz, *Found in translation: on the social history of the moral imagination*, **Georgia Review**, vol. 31 (1977), ripubblicato in *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York, Basic books, 1983, trad. it. *Trovato in traduzione: sulla storia sociale dell'immaginazione morale*, in *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, c1988, pp. 47-69.

Clifford Geertz, *From the native's point of view: on the nature of anthropological understanding*, **Bulletin of American Academy of arts and sciences**, vol. 28 (1974), ripubblicato in *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York, Basic books, 1983, trad. it. *Dal punto di vista dei nativi: sulla natura della comprensione antropologica*, in *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, c1988, pp. 71-90.

Clifford Geertz, *Local knowledge: fact and right in comparative perspective*, in *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York, Basic books, 1983, trad. it. *Conoscenza locale: fatto e diritto in prospettiva comparata*, in *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, c1988, pp. 209-299.

Clifford Geertz, *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York, Basic books, 1983, trad. it. *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, c1988.

Clifford Geertz, *The way we think now: toward an ethnography of modern thought*, **Modern Language Notes**, vol. 35 (1982), ripubblicato in *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York, Basic books, 1983, trad. it. *Il modo in cui oggi pensiamo: verso una etnografia del pensiero moderno*, in *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, c1988, pp. 187-208.

Clifford Geertz, *History and anthropology*, **New Literary History**, vol. 21 n. 2 (1990), pp. 321-335.

Clifford Geertz, *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*, Princeton [N. J.], Princeton University press, 2000, trad. it. *Antropologia e filosofia: frammenti di una biografia intellettuale*, Bologna, il Mulino, ©2001.

Clifford Geertz, *An inconstant profession: the anthropological life in interesting times*, **Annual Reviews of Anthropology**, vol. 31 (2002), pp. 1-19.

Clifford Geertz, *Common sense as a cultural system*, **Antioch Review**, vol. 33 (1975), pp. 5-26, trad. it. *Il senso comune come sistema culturale*, in *Antropologia interpretativa*, Bologna, il Mulino, c1988, pp. 91-117.

Clifford Geertz, in Clifford Geertz, New York, Basic books, (1973), trad. it. *Sviluppo della cultura ed evoluzione della mente*, in Clifford Geertz, Bologna, il Mulino, ©1987, 1998, pp. 71-107.

Koen Geldof, *The dialectic of*

modernity and beyond: Adorno, Foucault, Certeau and Greenblatt in comparison, in Jürgen Pieters (ed.), *Critical Self-Fashioning: Stephen Greenblatt and the New Historicism*, Frankfurt am Main [etc.], Peter Lang, 1999, pp. 196-219.

Pier Paolo Giglioli, *Presentazione*, in Erving Goffman, *L'ordine dell'interazione*, Roma, Armando, ©1998, pp. 7-34.

Giulio Giorello, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Milano, Bompiani, 1994.

Antonello Giugliano, *Materiali filosofici: per una «storia della cultura»*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002.

Erving Goffman, *Asylums. Essays on the social situation of mental patients and other inmates*, Chicago, Aldine Publishing Company, ©1961, trad. it. *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Torino, Edizioni di Comunità, ©1968, ©2001.

Erving Goffman, *The interaction order*, **American sociological review**, vol. 48 (1983), pp. 1-17, trad. it. *L'ordine dell'interazione*, Roma, Armando, ©1998.

Jonathan Golberg, *The politics of Renaissance literature: a review essay*, **Elh: Journal of English Literary History**, vol. 49 (1982), pp. ????

Jan Goldstein (ed.), *Foucault and the writing of history*, Oxford-Cambridge (Mass.), Blackwell, 1994.

Jan Goldstein, *Introduction*, in Jan Goldstein (ed.), *Foucault and the writing of history*, Oxford-Cambridge (Mass.), Blackwell, 1994, pp. 1-15.

Leon J. Goldstein, *Literary history as history*, **New Literary History**, vol. 8 (1976-1977), pp. 319-333.

Lionel Gossman, *Anecdote and history*, **History and theory**, vol. 42 (2003), pp. 143-168.

Simone Gozzano, *Storia e teorie dell'intenzionalità*, Roma; Bari, Laterza, 1997.

Gerald Graff and Bruce Robbins, *Cultural criticism*, in Stephen J. Greenblatt and Giles Gunn (eds.), *Redrawing the boundaries: the transformation of English and American literary studies*, New York, MLA, 1992, pp. 419-436.

Roberto Grandi, *Post-colonialism, New Historicism, and audience studies: cultural experience and identity*, in Giovanna Franci (ed.), *Remapping the boundaries: a new perspective in comparative studies*, Bologna, CLUEB, 1997, pp. 65-76.

Stephen J. Greenblatt, *Sidney's "Arcadia" and the mixed mode*, **Studies in Philology**, vol. 70 n. 3 (1973), pp. 269-278.

Stephen J. Greenblatt, *Learning to curse: aspects of linguistic colonialism in the Sixteenth century*, in Fredi Chiappelli, ed., *First images of the New World on the Old*, Berkeley, University of California press, 1976, pp. 561-580, ripubblicato in Stephen J. Greenblatt, *Learning to curse: essays in early modern culture*, New York; London, 1990, pp. 16-39.

Stephen J. Greenblatt, *Introduction: the forms of power*, in *The forms of power and the power of the forms in Renaissance*, **Genre**, vol. 15 (1982), pp. 3-6.

Stephen J. Greenblatt, *Murdering peasants: status, genre, and the representation of rebellion*, **Representations**, n. 1 (1983), pp. 1-30.

Stephen J. Greenblatt, *At the table of the great: More's self-fashioning and self-cancellation*, in Stephen J. Greenblatt, *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago press, 1984, pp. 11-73.

Stephen J. Greenblatt, *The improvisation of power*, in Stephen J. Greenblatt, *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago press, 1984, pp. 222-254.

Stephen J. Greenblatt, *Introduction*, in Stephen J. Greenblatt, *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago press, 1984, pp. 1-9.

Stephen J. Greenblatt, *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago press, 1984.

Stephen J. Greenblatt, *To fashion a gentleman: Spenser and the blower of bliss*, in Stephen J. Greenblatt, *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago press, 1984, pp. 157-192.

Stephen J. Greenblatt, *Exorcism in the art*, **Representations**, n. 12 (1985), pp. 15-23.

Stephen J. Greenblatt, *Shakespeare and the exorcists*, in Gregory S. Jay and D. A. Miller, eds., *After strange texts: the role of theory in study of literature*, Birmingham, University of Alabama press, 1985, pp. 101-123, ripubblicato in Stephen J. Greenblatt, *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley, University of California press, 1988, pp. 94-128.

Stephen J. Greenblatt, *Loudun and London*, **Critical Inquiry**, vol. 12 n. 2 (1986), pp. 326-346.

Stephen J. Greenblatt, *Psychoanalysis and Renaissance Culture*, in Patricia Parker and David Quint (eds.), *Literary Theory/Renaissance Texts*, Baltimore; London, Johns Hopkins University Press, 1986, pp. 210-224.

Stephen J. Greenblatt, *The circulation of social energy*, in *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley, University of California Press, 1988, pp. 1-20, trad. it. *La circolazione dell'energia sociale*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il Neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 81-106.

Stephen J. Greenblatt, *Invisible bullets: Renaissance authority and its subversion, Henry IV and Henry V*, in Jonathan Dollimore and Alan Sinfield, eds., *Political Shakespeare: new essays in Cultural Materialism*, Berkeley, University of California Press, 1988, pp. 18-47, ripubblicato in Stephen J. Greenblatt, *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social*

Energy in Renaissance England, Ithaca, Cornell, 1991, pp. 21-65, trad. it. *Pallottole invisibili: potere e sovversione nel Rinascimento, l'«Enrico IV» e l'«Enrico V»*, in *Il nuovo storicismo*, **L'Asino d'oro**, vol. 4 (1993), pp. 19-52.

Stephen J. Greenblatt, *Representing the English Renaissance*, Berkeley, University of California press, 1988.

Stephen J. Greenblatt, *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley, University of California press, 1988.

Stephen J. Greenblatt, *Towards a poetics of culture*, in H. Aram Veeger (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 1-14, trad. it. *Per una poetica della cultura*, in *Neostoricismo: Neostoricismi, Studi di estetica*, vol. 24 (1996), pp. 21-39.

Stephen J. Greenblatt, *Introduction*, in Stephen J. Greenblatt, *Learning to curse: essays in early modern culture*, New York; London, 1990, pp. 1-15.

Stephen J. Greenblatt, *Learning to curse: essays in early modern culture*, New York; London, 1990.

Stephen J. Greenblatt, *Marvellous possessions: the wonder of the New World*, Oxford, Clarendon Press, 1991, trad. it. *Meraviglia e possesso: lo stupore di fronte al Nuovo Mondo*, Bologna, il Mulino, 1994.

Stephen J. Greenblatt (ed.), *New world encounters*, Berkeley [etc.], University of California press, 1993.

Stephen J. Greenblatt, *The eating of the soul*, **Representations**, n. 48 (1994), pp. 97-116.

Stephen J. Greenblatt, *Culture*, in Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin (eds.), *Critical terms for literary study*, 2^a ed., Chicago; London, University of Chicago press, 1995, pp. 225-32.

Stephen J. Greenblatt, *A Response to Suzanne Gearhart*, **New Literary History**, vol. 28 (1997), pp. 481-482.

Stephen J. Greenblatt, *The*
364

mousetrap, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000, pp. 136-162.

Stephen J. Greenblatt, *The touch of the real*, **Representations**, vol. 59 (1997), pp. 14-29, ripubblicato in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000, pp. 20-48.

Stephen J. Greenblatt, *The wound in the wall*, in Catherine Gallagher and Stephen J. Greenblatt, *Practicing new historicism*, Chicago [etc.], University of Chicago press, 2000, pp. 75-109.

Stephen J. Greenblatt, *Hamlet in purgatory*, Princeton, Princeton University press, 2001.

Stephen J. Greenblatt, *Racial memory and Literary History*, in *Globalizing Literary Studies*, **PMLA**, vol. 116 (2001), pp. 48-63.

Stephen J. Greenblatt, *Will in the world: how Shakespeare became Shakespeare*, W. W. Norton & Company, 2004.

Stephen J. Greenblatt, *Marlowe, Marx, and anti-semitism*, **Critical Inquiry**, vol. 5 (1978), pp. 291-307, ripubblicato in Stephen J. Greenblatt, *Learning to curse: essays in early modern culture*, New York; London, Routledge, 1990, pp. 40-58.

Stephen J. Greenblatt, *Resonance and wonder*, **Bulletin of American Academy of arts and sciences**, vol. 43 (1990), pp. 11-34, ripubblicato in Stephen J. Greenblatt, *Learning to curse: essays in early modern culture*, New York; London; Routledge, 1990, pp. 161-183, trad. it. *Risonanza e meraviglia*, in I. Karp and S. D. Lavine (eds.), *Culture in mostra*, Bologna, Clueb, pp. 27-45.

Stephen J. Greenblatt, *What is the History of Literature?*, **Critical Inquiry**, vol. 23 (1997), pp. 460-481, trad. it. *Che cos'è la storia della letteratura?*, in *Letteratura*, **Studi di estetica**, vol. 29 (2001), pp. 165-186.

Stephen J. Greenblatt and Giles Gunn, *Introduction*, in Stephen J. Greenblatt

and Giles Gunn (eds.), *Redrawing the boundaries: the transformation of English and American literary studies*, New York, MLA, 1992, pp. 1-11.

Stephen J. Greenblatt and Giles Gunn (eds.), *Redrawing the boundaries: the transformation of English and American literary studies*, New York, MLA, 1992.

Stephen J. Greenblatt, Istvan Rev, and Randolph Starn, *Introduction*, in *Identifying histories: Eastern Europe before and after 1989*, **Representations**, n. 45 (1995), pp. 1-14.

Lawrence Grossberg, Nelson Cary, and Paula A. Treichler (eds.), *Cultural studies*, London; New York, Routledge, 1992.

Ranjit Guha, *On some aspects of the historiography of colonial India*, in Ranajit Guha (ed.), *Subaltern studies: vol. I: Writing in South Asian history and society*, New Delhi, Oxford University press, 1982, trad. it. *A proposito di alcuni aspetti della storiografia dell'India coloniale*, in Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, *Subaltern studies: Modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre corte, 2002, pp. 31-42.

Ranjit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, *Subaltern studies: Modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre corte, 2002.

Gilles Gunn, *The semiotics of culture and the interpretation of literature: Clifford Geertz and the moral imagination*, **Studies in the literary imagination**, vol. 12 n. 1 (1979), pp. 109-128.

Ian Hacking, *The emergence of probability: a philosophical study of early ideas about probability, induction and statistical inference*, Cambridge, Cambridge University press, ©1975, trad. it. *L'emergenza della probabilità: ricerca filosofica sulle origini delle idee di probabilità, induzione e inferenza statistica*, Milano, Il Saggiatore, 1987.

Ian Hacking, *Rewriting the soul: multiple personality and the sciences of memory*, Princeton [N. J.], Princeton University press, ©1995, trad. it. *La*

riscoverta dell'anima: personalità multipla e scienze della memoria, Milano, Feltrinelli, 1996.

Ian Hacking, *Mad travelers: reflections on the reality of transient mental illness*, ©1998, trad. it. *I viaggiatori folli: lo strano caso di Alberto Dadas*, Roma, Carocci, 2000.

Ian Hacking, *Why does language matter to philosophy?*, Cambridge, Cambridge University press, 1974, trad. it. *Linguaggio e filosofia*, Milano, Raffaele Cortina, 1994.

Ian Hacking, *Biopower and the avalanche of printed numbers*, **Humanities in society**, vol. 5 (1982), pp. 279-295.

Ian Hacking, *Language, truth and reason*, in Martin Hollis and Steven Lukes, eds., *Rationality and relativism*, Oxford, Blackwell, 1982, pp. 48-66, ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, pp. 159-177, trad. it. *Linguaggio, verità e ragione*, in Rosaria Egidi (ed.), *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 183-202.

Ian Hacking, *Representing and intervening: introductory topics in the philosophy of natural science*, Cambridge, Cambridge University press, 1983, trad. it. *Conoscere e sperimentare*, Roma; Bari, Laterza, 1987.

Ian Hacking, *Five parables*, in Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner, eds., *Philosophy in history*, Cambridge [etc.], Cambridge University press, 1984, pp. 103-124, ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, pp. 27-50.

Ian Hacking, *The invention of split personalities*, in Alan Donegan, A. P. Jr. Perovich, and M. V. Wedin (eds.), *Human nature and natural knowledge*, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 63-83.

Ian Hacking, *Making up peoples*, in Thomas Heller, Morton Sosna, and David Wellberry, eds., *Reconstructing individualism*, Stanford, Stanford University press, 1986, pp. 222-236, ripubblicato in Ian Hacking,

Historical ontology, Cambridge (Mass.), Harvard University press, pp. 99-114.

Ian Hacking, *The inverse Gambler's Fallacy: the argument from design. The anthropic principle applied to wheeler universes*, **Mind, New Series**, vol. 96 n. 383 (1987), pp. 331-340.

Ian Hacking, *A reply to David Hollinger*, **New Literary History**, vol. 21 n. 2 (1990), pp. 373-375.

Ian Hacking, *The taming of chance*, Cambridge, Cambridge University press, 1990, trad. it. *il caso domato*, Milano, Il saggiatore, 1994.

Ian Hacking, *Searle, reality and the social*, **History of the human sciences**, vol. 10 n. 4 (1997), pp. 83-92.

Ian Hacking, *The social construction of what?*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, 1999, trad. it. *La natura della scienza: riflessioni sul costruzionismo*, Milano, McGraw-Hill, 2000.

Ian Hacking, *The archaeology of Michael Foucault*, **The New York review of books**, (1981), ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, 2002, pp. 73-86.

Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, 2002.

Ian Hacking, *Leçon inaugurale faite le jeudi 11 janvier 2001*, Paris: Collège de France; *Inaugural Lecture: Chair of Philosophy and History of Scientific Concepts at the Collège de France, 16 January 2001*, **Economy and Society**, vol. 31 n. 1 (2002), pp. 1-14.

Ian Hacking, *Quei nomi che riplasmano l'anima*, (intervista realizzata da Marco D'Eramo), **Il Manifesto**, April 26, 2002.

Ian Hacking, *Indeterminacy in the past: on the recent discussion on chapter 17 or Rewriting the soul*, **History of the human sciences**, vol. 16 n. 2 (2003), pp. 117-124.

Ian Hacking, *Between Michel Foucault*

and Ervin Goffman: between discourse in the abstract and face-to-face interaction, **Economy and Society**, vol. 33 n. 3 (2004), pp. 277-302.

Ian Hacking, *How, why, when, and where did language go public?*, **Common Knowledge**, vol. 1 (1992), pp. 74-91, ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, pp. 121-139.

Ian Hacking, *Michel Foucault's immature science*, **Noûs**, vol. 13 (1979), pp. 39-51, ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, pp. 87-98.

Ian Hacking, 'Style' for historians and philosophers, **Studies in history and philosophy**, vol. 23 (1992), pp. 1-20, ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, pp. 178-199.

Ian Hacking, *Two kinds of "New Historicism" for philosophers*, **New Literary History**, vol. 21 (1990), pp. 343-364, ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, pp. 51-72.

Ian Hacking, *Was there ever a radical mistranslation?*, **Analysis**, vol. 41 (1981), pp. 171-176, ripubblicato in Ian Hacking, *Historical ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, pp. 152-158.

Stuart Hall, *The Emergence of Cultural Studies and the crisis of the Humanities*, in *The Humanities as social technology*, **October**, vol. 53 (1990), pp. 11-23.

Paul Hamilton, *Historicism*, London; New York, Routledge, 1996.

Paul Hamilton, *Historicism and historical criticism*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 17-29.

Geoffrey Galt Harpham, *Foucault and*

the new historicism, **American Literary History**, vol. 3 n. 2 (1991), pp. 360-375.

Geoffrey Galt Harpham, *Ethics and literary criticism*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 371-385.

Jonathan Gil Harris, *Historicizing Greenblatt's "containment": the cold war, functionalism, and the origin of social pathology*, in Jürgen Pieters (ed.), *Critical Self-Fashioning: Stephen Greenblatt and the New Historicism*, Frankfurt am Main [etc.], Peter Lang, 1999, pp. 150-173.

Geoffrey Hartman, *Art and consensus in the era of progressive politics*, **The Yale Review**, vol. 80 (1993), pp. 50-61, trad. it. *Arte e consenso nell'era della politica progressista*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 309-325.

Jeremy Hawthorn, *A Concise glossary of Contemporary Literary Theory*, London etc., Edward Arnold, 1992.

Francis Hearn, *Toward a critical theory of play*, **Telos**, n. 30 (1976-1977), pp. 145-160.

Carl Gustav Hempel, *Reasons and covering laws in historical explanation*, in Sidney Hook (ed.), *Philosophy and History, a symposium*, New York, New York University press, 1963, pp. 143-163, trad. it. *Come lavora uno storico*, in Carl Gustav Hempel e Dario Antiseri, *Come lavora uno storico*, Roma, Armando, 1977, pp. 83-112.

E. M. Henning, *Archaeology, deconstruction, and intellectual history*, in Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan (eds.), *Modern european intellectual history: reappraisal and new perspectives*, Ithaca, Cornell University press, 1982, pp. 153-196.

John Hickam and Paul K. Conkin (eds.), *New directions in American intellectual history*, Baltimore, 1979.

Eric D. Jr. Hirsch, *The aims of interpretation*, Chicago, University of Chicago press, ©1976, trad. it. *Come si interpreta un testo*, Roma, Armando, 1978.

Eric D. Jr. Hirsch, *Validity in interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967, trad. it. *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria*, Bologna, Il Mulino, 1973.

Graham Holderness, *Production, reproduction, performance: Marxism, history, theatre*, in Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iverson (ed.), *The uses of history: Marxism, Postmodernism and the Renaissance*, Manchester; New York, Manchester University press, 1991, pp. 153-178.

David A. Hollinger, *Historians and the discourse of intellectuals*, in John Higham and Paul Conkin, eds., *New directions in American intellectual history*, Baltimore, Johns Hopkins University press, 1979, pp. 42-63, ripubblicato in David A. Hollinger, *In the American province: studies in the history and historiography of ideas*, Bloomington, Indiana University press, 1985, pp. 130-151.

David A. Hollinger, *American intellectual history: issues for the 1980s*, in Stanley I. Kutler and Stanley N. Katz, eds., *The promise of American history: progress and prospects*, Baltimore, Johns Hopkins University press, 1982, pp. 306-317, ripubblicato in David A. Hollinger, *In the American province: studies in the history and historiography of ideas*, Bloomington, Indiana University press, 1985, pp. 176-188.

David A. Hollinger (ed.), *In the American province: studies in the history and historiography of ideas*, Bloomington, Indiana University press, 1985.

David A. Hollinger, *T. S. Kuhn's theory of science and its implications for history*, **American Historical Review**, vol. 78 (1973), pp. 370-393, ripubblicato in David A. Hollinger, *In the American province: studies in the history and historiography of ideas*, Bloomington, Indiana University press, 1985, pp. 105-129.

David A. Hollinger, *Reflections on the*

Jamesian arch, **New Literary History**, vol. 21 n. 2 (1990), pp. 365-371.

Robert Holub, *Modernism, modernity, modernisation*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 277-287.

Jean E. Howard, *Review: The Cultural Construction Of the Self in The Renaissance*, **Shakespeare Quarterly**, vol. 34 (1983), pp. 378-381.

Jean E. Howard, *Towards a postmodern, politically committed, historical practice*, in Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iverson (ed.), *The uses of history: Marxism, Postmodernism and the Renaissance*, Manchester; New York, Manchester University press, 1991, pp. 101-122.

Jean E. Howard, *The New Historicism in Renaissance studies*, **English Literary Renaissance**, vol. 16 (1986), pp. 13-43, trad. it. *Il neostoricismo negli studi del Rinascimento*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 181-217.

Jean E. Howard and Scott Cutler Shershow (ed.), *Marxist Shakespeares*, London; New York, Routledge, 2001.

Jean E. Howard and Marion O'Connor (eds.), *Shakespeare reproduced: the text in history and ideology*, London; New York, Methuen, 1987.

Paul Hoyningen-Huene, *The interrelations between the philosophy, history and sociology of science in Thomas Kuhn's theory of scientific development*, **The British Journal for the Philosophy of Science**, vol. 43 n. 4 (1992), pp. 487-501.

Robert D. Hume, *Texts within contexts: notes toward a historical method*, **The Philosophical Quarterly**, vol. 71 (1992), pp. 69-100.

Robert D. Hume, *Reconstructing*

contexts: *the aims and principles of archeo-historicism*, Oxford, 1999.

Lynn Hunt, in W. J. Thomas Mitchell (ed.), *Against theory: literary studies and the new pragmatism*, Chicago and London, The University of Chicago press, 1985, pp. 93-104.

Lynn Hunt, *Introduction: history, culture and text*, in Lynn Hunt (ed.), *The new cultural history*, Berkeley, University of California press, 1989, pp. 1-22.

Lynn Hunt (ed.), *The new cultural history*, Berkeley, University of California press, 1989.

Lynn Hunt, *Psychoanalysis, the Self, and Historical Interpretation*, **History and limits of interpretation. Symposium**, Farnsworth Pavilion, 15-17 March 1996. URL: C:\new_historicism\PDF\Newhistoricismpdf\hunt.pdf
http://cohesion.rice.edu/humanities/csc/conferences.cfm?doc_id=378.

George G. Iggers, *Historicism*, in Philip P. Wiener (ed. in chief.), *Dictionary of the history of ideas: studies of selected pivotal ideas*, vol. 2, New York, Scribner, 1974, pp. 457-464.

George G. Iggers, *New directions in European historiography*, London, Methuen, 1975, trad. it. *Nuove tendenze della storiografia contemporanea*, Catania, Edizioni del prisma, 1981.

George G. Iggers, *Geschichtswissenschaft in 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Vergleich*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, trad. ing. *Historiography in twentieth century: from scientific objectivity to the postmodern challenge*, Middletown, Wesleyan University press, 1997.

George G. Iggers, *Comments on F. R. Ankersmit's paper, "Historicism: an attempt at synthesis"*, **History and theory**, vol. 34 n. 3 (1995), pp. 162-167.

George G. Iggers, *Historicism. The history and meaning of the term*, **Journal of the History of Ideas**, vol. 56 (1995), pp. 129-

152, trad. it. *Storicismo. Storia e significato del termine. Una ricognizione critica nella letteratura recente*, **Archivio di storia della cultura**, vol. 9 (1996), pp. 275-299.

Wolfgang Iser, *The Act of Reading. A theory of Aesthetic Response*, 1978, trad. it. *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica*, Bologna, Il Mulino, 1987.

Maria Cristina Iuli, *I cultural studies*, in Donatella Izzo (ed.), *Teoria della letteratura: Prospettive dagli Stati Uniti*, Firenze, NIS, 1996, pp. 159-184.

Donatella Izzo, *Introduzione*, in Donatella Izzo (ed.), *Teoria della letteratura: Prospettive dagli Stati Uniti*, Firenze, NIS, 1996, pp. 11-30.

Donatella Izzo, *La teoria della critica femminista*, in Donatella Izzo (ed.), *Teoria della letteratura: Prospettive dagli Stati Uniti*, Firenze, NIS, 1996, pp. 57-88.

Fredric Jameson, *The prison-house of language: a critical account of structuralism and Russian formalism*, Princeton, Princeton University press, ©1972, trad. it. *La prigione del linguaggio: interpretazione critica dello strutturalismo e del formalismo russo*, Bologna, Cappelli, 1982.

Fredric Jameson, *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*, Durham, Duke University press, ©1991.

Fredric Jameson, *Marxism and form: twentieth-century dialectical theories of literature*, Princeton, N.J., Princeton University press, 1971, trad. it. *Marxismo e forma: teorie dialettiche della letteratura nel XX secolo*, Napoli, Liguori, ©1975.

Fredric Jameson, *Marxism and Historicism*, **New Literary History**, vol. 11 n. 1 (1979), pp. 41-73.

Fredric Jameson, *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act*, Ithaca, N. Y., Cornell University press, 1981, trad. it. *L'inconscio politico: Il testo narrativo come atto socialmente simbolico*, Milano, Garzanti, ©1990.

Fredric Jameson, *On "Cultural*

Studies", **Social Text**, n. 34 (1993), pp. 17-52.

Fredric Jameson, *Postmodernism, or the cultural logic of the late capitalism*, **New Left review**, vol. 146 (1984), pp. 53-92, trad. it. *Il postmoderno o la logica del tardo capitalismo*, Milano, Garzanti, 1989.

Allan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, London, Weidenfeld and Nicolson, ©1973, trad. it. *La grande Vienna*, Milano, Garzanti, ©1975, 1997.

Lisa Jardine, 'No offence i' th' world': *Hamlet and unlawful marriage*, in Francis Barker, Peter Hulme, and Margaret Iverson (ed.), *The uses of history: Marxism, Postmodernism and the Renaissance*, Manchester; New York, Manchester University press, 1991, pp. 123-139.

M. D. Jardine, *New historicism for old: new conservatorism for old?: the politics of patronage in the renaissance*, **Yearbook of English studies**, vol. 21 (1991), pp. 286-304.

Hans Robert Jauss, *Kleine Apologie der Asthetischen Erfahrung*, 1967, trad. it. *Apologia dell'esperienza estetica*, Torino, Einaudi, 1985.

Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, 1969, trad. it. *Perché la storia della letteratura?*, 4ª ed., Napoli, Guida editori, 1989.

Hans Robert Jauss, *The Idealistic Embarrassment*, **New Literary History**, vol. 7 (1975), pp. 191-208.

Hans Robert Jauss, *Asthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, 1982, trad. it. *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria: vol. I: Teoria e storia dell'esperienza estetica*, Bologna, Il Mulino, 1987.

Hans Robert Jauss, *Estetica della ricezione*, a cura di Antonello Giugliano, Napoli, Guida, 1988.

Gregory S. Jay, *American literature and the new historicism: the example of Frederick Douglas*, **Boundary 2**, vol. 17

(1990), pp. 211-242, trad. it. *La letteratura americana e il nuovo storicismo: l'esempio di Frederick Douglas*, in *Il nuovo storicismo*, **L'Asino d'oro**, vol. 4 (1993), pp. 123-153.

Martin Jay, *The dialectical imagination: A history of the Frankfurt school and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston-Toronto, Little, Brown and Company, ©1973, trad. it. *l'immaginazione dialettica: Storia della scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, Torino, Einaudi, ©1979.

Martin Jay, *Should intellectual history take a linguistic turn? Reflections on the Habermas-Gadamer debate*, in Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan (eds.), *Modern european intellectual history: reappraisal and new perspectives*, Ithaca, 1982, pp. 86-110.

Myra Jehlen, *Patrolling the borders: feminist historiography and the New Historicism*, **Radical History Review**, vol. 43 (1989), pp. 31-37.

John J. Joughin (ed.), *Philosophical Shakespeares*, London; New York, Routledge, 2000.

Steven Justice, *Writing and Rebellion: England in 1381*, Berkeley, University of California press, 1994.

Roger M. Keesing, *Anthropology as interpretive quest*, **Current Anthropology**, vol. 28 n. 2 (1987), pp. 161-176.

Donald R. Kelley, *Horizons of intellectual history: retrospect, circumspect, prospect*, **Journal of the History of Ideas**, vol. 48 (1987), pp. 143-169.

Donald R. Kelley (ed.), *The history of ideas: canon and variations*, Rochester, 1990.

Donald R. Kelley, *Introduction: reflections on a canon*, in Donald R. Kelley (ed.), *The history of ideas: canon and variations*, Rochester, 1990.

Donald R. Kelley, *What is happening to the history of ideas?*, **Journal of the History of Ideas**, vol. 51 (1990), pp. 3-25.

Donald R. Kelley, *The old cultural history*, **History of Human sciences**, vol. 9 (1996), pp. 101-126.

Donald R. Kelley (ed.), *History and the disciplines: the reclassification of knowledge in early modern Europe*, Rochester [N. Y.], University of Rochester Press, 1997.

Donald R. Kelley, *The writing of history and the study of law*, Aldershot; Brookfield, Variorum, 1997.

Donald R. Kelley, *Eclecticism and the history of ideas*, **Journal of the History of Ideas**, vol. 62 (2001), pp. 577-592.

Donald R. Kelley, *The descent of ideas: the history of intellectual history*, Burlington, Ashgate, 2002.

Donald R. Kelley, *History of ideas in British tradition*, **Storia della storiografia: Histoire de l'historiographie; History of historiography; Geschichte der Geschichtsschreibung**, vol. 41 (2002), pp. 3-19.

Donald R. Kelley, *Intellectual and cultural history: the inside and the outside*, **History of Human sciences**, vol. 15 (2002), pp. 1-19.

Jaegwon Kim, *The American origins of philosophical naturalism*, **Philosophy in America at the Turn of the Century**, n. Supplement (2003), pp. 83-98.

Preston King, *Historical contextualism: the New Historicism?*, **History of European Ideas**, vol. 21 n. 2 (1995), pp. 209-234.

Jon Klancher, *English Romanticism and cultural production*, in H. Aram Veese (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 77-88.

Christa Knellwolf, *The history of feminist criticism*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 193-205.

Christa Knellwolf, Christopher Norris,

Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives, Cambridge, Cambridge University press, 2001.

Lloyd S. Kramer, *Literature, criticism and historical imagination: the literary challenge of Hayden White and Dominick LaCapra*, in Lynn Hunt (ed.), *The new cultural history*, Berkeley, University of California press, 1989, pp. 97-128.

Leonard Krieger, *The autonomy of intellectual history*, **Journal of the History of Ideas**, vol. 34 (1973), pp. 499-516.

Thomas Samuel Kuhn, *The essential tension: selected studies in scientific tradition and change*, Chicago, University of Chicago Press, ©1977, trad. it. *La tensione essenziale: cambiamenti e continuità nella scienza*, Torino, Einaudi, ©1985.

Thomas Samuel Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, 2nd enlarged, Chicago, University of Chicago press, 1970, trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, ©1978.

Thomas Samuel Kuhn, *Reflections on my critics*, in Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the growth of knowledge: proceedings of the international colloquium in the philosophy of science*, London, 1965, London, Cambridge University press, 1972, pp. 231-278, trad. it. *Riflessioni sui miei critici*, in Imre Lakatos e Alan Musgrave (eds.), *Critica e crescita della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 313-365.

Thomas Samuel Kuhn, *The trouble with the historical philosophy of science. Rotschild lecture, 1991*, in James Conant and John Haugeland (eds.), *The road since structure: philosophical essays, 1970-1993, with an autobiographical interview*, Chicago, University of Chicago press, 2000, pp. 105-120.

Dominick LaCapra, *Rethinking intellectual history and reading texts*, in Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan, eds., *Modern european intellectual history: reappraisal and new perspectives*, Ithaca, Cornell University press, 1982, pp. 47-85,

ripubblicato in Dominick LaCapra, *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*, Ithaca, Cornell University press, 1983, pp. 23-71.

Dominick LaCapra, *A poetics of historiography: Hayden White's Tropic of discourse*, in Dominick LaCapra, *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*, Ithaca, 1983, pp. 72-83.

Dominick LaCapra, *Reading exemplars: Wittgenstein's Vienna and Wittgenstein's Tractatus*, in Dominick LaCapra, *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*, Ithaca, 1983, pp. 84-117.

Dominick LaCapra, *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*, Ithaca, 1983.

Dominick LaCapra, *History and criticism*, Ithaca, 1985.

Dominick LaCapra, *History, politics, and the novel*, Ithaca, Cornell University Press, 1987.

Dominick LaCapra, *Culture and Ideology: From Geertz to Marx*, in *The rhetoric of interpretation and the interpretation of rhetoric*, **Poetics today**, vol. 9 n. 2 (1988), pp. 377-394.

Dominick LaCapra, *Soundings in critical theory*, Ithaca and London, Cornell University press, 1991.

Dominick LaCapra, *History and reading: Tocqueville, Foucault, French studies*, Toronto, University of Toronto Press, 2000.

Dominick LaCapra, *History, reading and critical theory*, in Dominick LaCapra, *History and reading: Tocqueville, Foucault, French studies*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, pp. 21-72.

Dominick LaCapra, *Writing history, writing trauma*, Baltimore [etc.], The Johns Hopkins University, 2001.

Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan (eds.), *Modern european intellectual history: reappraisal and new perspectives*, Ithaca, Cornell University press, 1982.

Sonia Laden, *Greenblattian self-fashioning and the construction of 'Literary history'*, in Jürgen Pieters (ed.), *Critical Self-Fashioning: Stephen Greenblatt and the New Historicism*, Frankfurt am Main [etc.], Peter Lang, 1999, pp. 59-86.

Sonja Laden, *Recuperating the archive: anecdotal evidence and questions of 'Historical Realism'*, **Poetics today**, vol. 25 (2004), pp. 1-28.

Imre Lakatos and Alan Musgrave, eds., *Criticism and the growth of knowledge*, 3rd, Cambridge, Cambridge University press, ©1970, ©1972, ©1974, trad. it. *Critica e crescita della conoscenza*, 3ª, Milano, Feltrinelli, 1993.

Peter Lamarque, *Criticism, aesthetics and analytic philosophy*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 323-334.

Sandro Landucci e Alberto Marradi, *Kuhn da filosofo della storia a filosofo della conoscenza: una maturazione dell'insegnamento di Fleck?*, **Sociologia e ricerca sociale**, vol. 18 (1997), pp. 53-67.

Christopher Lane, *Poverty of context: Historicism and nonmimetic fiction*, **Pmla Publications of the Modern Language Association of America**, vol. 118 n. 3 (2003), pp. 450-469.
Dan Latimer, *American neopragmatism and its background*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 359-369.

Bruno Latour, *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, trad. it. *La scienza in azione: introduzione alla sociologia della scienza*, Torino, Edizioni di Comunità, c1998.

Jacques Le Goff, *Peut-on encore*

parler d'une histoire des idées aujourd'hui, in Massimo Luigi Bianchi (ed.), *Storia delle idee: problemi e prospettive: Seminario internazionale, Roma, 29-31 ottobre 1987*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, ©1989, pp. 69-85.

Simon Lee-Price, *African American literary history and criticism*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 249-264.

Richard Lehan, *The Theoretical Limits of the New Historicism*, **New Literary History**, vol. 21 (1990), pp. 533-553.

Theodore B. Leinwand, *Negotiation and New Historicism*, **PMLA: Publications of the Modern Language Association of America**, vol. 105 n. 3 (1990), pp. 477-490.

Frank Lentricchia, *Criticism and social change*, Chicago; London, University of Chicago press, ©1985.

Frank Lentricchia, *After the New Criticism*, Chicago, University of Chicago press, 1980.

Frank Lentricchia, *Foucault's legacy - A new Historicism?*, in H. Aram Veese, *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 231-242, trad. it. *L'eredità di Foucault: un neostoricismo?*, in *Neostoricismo: Neostoricismi*, **Studi di estetica**, vol. 24 (1996), pp. 173-190.

Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin (eds), *Critical terms for literary study*, 2^a ed., Chicago; London, University of Chicago press, 1995.

Letteratura, **Studi di estetica**, vol. 29 n. 13 (2001).

Marjorie Levinson, *The new historicism: back to the future*, in Marjorie Levinson, Marilyn Butler, Jerome McGann, and Paul Hamilton (eds.), *Rethinking historicism: critical readings in Romantic history*, Oxford, Blackwell, 1989, pp. 18-63.

Neil Levy, *Analytic and continental philosophy: explaining the differences*, **Metaphilosophy**, vol. 34 n. 3 (2003), pp. 284-304.

Jeff Lewis, *Cultural studies - the basics*, London, SAGE, 2002.

Nadia Lie, *The author as hymen: Fernando de Rojas' "La Celestina" between Stephen Gilman and Michel Foucault*, in Jürgen Pieters (ed.), *Critical Self-Fashioning: Stephen Greenblatt and the New Historicism*, Frankfurt am Main [etc.], Peter Lang, 1999, pp. 44-58.

Joseph Litvak, *Back to the future: a review-article on the New Historicism, Deconstruction and Nineteenth-century fiction*, **Texas Studies in literature and language**, vol. 30 (1988), pp. 120-149.

Alan Liu, *Local transcendence: cultural criticism, postmodernism, and the romanticism of detail*, **Representations**, n. 32 (1990), pp. 75-113.

Alan Liu, *The New Historicism and the Works of Mourning*, **Studies in Romanticism**, vol. 35 n. 4 (1996), pp. 553-562.

Alan Liu, *The Power of Formalism, the New Historicism*, **ELH: English Literary History**, vol. 56 (1989), pp. 721-771, trad. it. *Il potere del formalismo: il nuovo storicismo*, in *Il nuovo storicismo*, **L'Asino d'oro**, vol. 4 (1993), pp. 78-122.

Chris Lorenz, *Can Histories Be True? Narrativism, Positivism, and the "Metaphorical Turn"*, **History and theory**, vol. 38 n. 1 (1998), pp. 309-329.

Arthur O. Lovejoy, *On the existence of ideas*, in Knight Dunlap, Edward Herrick Griffin, and Arthur O. Lovejoy, *Three studies in current philosophical questions*, Baltimore, John Hopkins University press, 1914, pp. 42-99.

Arthur O. Lovejoy, *The revolt against dualism: an inquiry concerning the existence of ideas*, La Salle [Ill.], Open Court Pub. Co., 1930.

Arthur O. Lovejoy, *Appendix: Some meanings of 'nature'*, in Arthur O. Lovejoy and George Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity. A documentary history of Primitivism and related ideas*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1935, pp. 447-456.

Arthur O. Lovejoy, *The meaning of Romanticism for the historian of ideas*, **Journal of the History of Ideas**, vol. 2 (1941), pp. 257-278.

Arthur O. Lovejoy, *Reply to Professor Spitzer*, **Journal of the History of Ideas**, vol. 5 (1944), pp. 204-219.

Arthur O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins press, 1948, trad. it. *L'albero della conoscenza: saggi di storia delle idee*, [trad. parziale], Bologna, Il Mulino, 1982.

Arthur O. Lovejoy, *Nature as aesthetic norm*, **Modern Language Notes**, vol. 42 (1927), pp. 444-450, ripubblicato in *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins press, 1948, pp. 69-77, trad. it. *Natura come norma estetica*, in *L'albero della conoscenza: saggi di storia delle idee*, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 105-114.

Arthur O. Lovejoy and George Boas, *Primitivism and related ideas in antiquity. A documentary history of Primitivism and related ideas*, Baltimore, The John Hopkins press, 1935.

Pierre Macherey, *Pour une theorie de la production litteraire*, Paris, 1966, trad. it. *Per una teoria della produzione letteraria*, Bari, Laterza, 1969.

Pierre Macherey, *A quoi pense la littérature?: exercices de philosophie littéraire*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

Ian Maclean, *Foucault's Renaissance episteme reassessed: an Aristotelian counterblast*, **Journal of the History of Ideas**, vol. 59 n. 1 (1998), pp. 149-166.

Maurice Mandelbaum, *History of ideas, intellectual history, history of philosophy*, **History and theory**, vol. Beiheft 5 (1965), pp. 33-66.

Maurice Mandelbaum, *The problem of historical knowledge: A answer to relativism*, New York; Evanston; London, Harper & Row, 1967.

Maurice Mandelbaum, *History, man, and reason: a study in nineteenth-century thought*, Baltimore; London, The John Hopkins Press, 1971.

Maurice Mandelbaum, *Anatomy of historical knowledge*, Baltimore; London, The Johns Hopkins University Press, 1977.

Maurice Mandelbaum, *The presuppositions of metahistory*, in *Metahistory: Six Critiques*, **History and Theory**, vol. 19 n. Beiheft 19 (1980), pp. 39-54.

George E. Marcus, *The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scene of Anthropological Fieldwork*, in *The fate of "Culture": Geertz and beyond*, **Representations**, n. 59 (1997), pp. 85-108.

Giovanni Mari, *Eternità e tempo nell'opera storica*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

Giorgio Mariani, *Un nuovo storicismo*, **Igitur**, vol. 3 n. 2 (1991), pp.

Giorgio Mariani, *La critica marxista e il New Historicism*, in Donatella Izzo (ed.), *Teoria della letteratura: Prospettive dagli Stati Uniti*, Firenze, NIS, 1996, pp. 89-107.

David Marshall, *The place of textuality*, in Giovanna Franci (ed.), *Remapping the boundaries: a new perspective in comparative studies*, Bologna, CLUEB, 1997, pp. 99-106.

Karl Marx, in *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Röhentwurf) 1857-1858*, Berlin, Dietz Verlag, 1953, trad. it. *Introduzione*, in *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica. 1857-1858*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 1-40.

Margaret Masterman, *The nature of paradigm*, in Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the growth of knowledge: proceedings of the international colloquium in the philosophy of science*,

London, 1965, London, Cambridge University press, 1972, pp. 59-89, trad. it. *La natura di un paradigma*, in Imre Lakatos e Alan Musgrave (eds.), *Critica e crescita della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 129-163.

Eugenio Mazzarella, *Nietzsche e la storia*, Napoli, Guida, 1983.

Terence J. McDonald, *The Historical Turn in the Human Sciences: Essays on Transformations in the Disciplines*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992.

Terrence J. McDonald (ed.), *The Historic Turn in the Human Sciences*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.

James E. McGuire, *Minds, ideas and texts: between images of knowledge and the construction of significance*, in Massimo Luigi Bianchi (ed.), *Storia delle idee: problemi e prospettive: Seminario internazionale, Roma, 29-31 ottobre 1987*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, ©1989, pp. 117-134.

Allan Megill, *Prophets of extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley [etc.], University of California press, ©1985.

José G. Merquior, *Foucault*, London ; Glaslow, Fontana press/Collins, 1985, trad. it. *Foucault*, Roma ; Bari, Laterza, 1988.

Metahistory twenty years after: 1 Interpreting tropology, **Storia della storiografia: Histoire de l'historiographie; History of historiography; Geschichte der Geschichtsschreibung**, n. 24 (1993).

Metahistory twenty years after: 2 Metahistory and practice of history, **Storia della storiografia: Histoire de l'historiographie; History of historiography; Geschichte der Geschichtsschreibung**, n. 25 (1994).

Walter Benn Michaels, *The Victims of New-Historicism*, **Modern Language Quarterly**, vol. 54 n. 1 (1993), pp. 111-120.

Walter Benn Michaels, *You-Who-Never-Was-There, Slavery and the New Historicism, Deconstruction and the*

Holocaust, Narrative, vol. 4 n. 1 (1996), pp. 1-16.

D. A. Miller, *Discipline in different voices: bureaucracy, police, family and bleak house*, **Representations**, n. 1 (1983), pp. 59-90, ripubblicato in *The novel and the police*, Berkeley [etc.], University of California press, 1988.

D. A. Miller, *The novel and the police*, Berkeley [etc.], University of California press, 1988.

J. Hillis Miller, *Presidential address 1986: the triumph of theory, the resistance to reading and the question of material base*, **PMLA**, vol. 102 (1987), pp. 281-291, ripubblicato in *Theory now and then*, Hemel Hempstead, Melbourne University press, pp. 309-327, trad. it. *Il trionfo della teoria, la resistenza alla lettura e la questione della base materiale*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 251-277.

J. Hillis Miller and D. A. Miller, *The profession of English. An exchange*, **ADE Bulletin**, (1988), trad. it. *Miller contro Miller: una polemica*, in *Neostoricismo: Neostoricismi*, **Studi di estetica**, vol. 24 (1996), pp. 191-236.

Kevin Mills, *Literature and theology*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 389-400.

W. J. Thomas Mitchell (ed.), *Against theory: literary studies and the new pragmatism*, Chicago; London, The University of Chicago press, 1985.

W. J. Thomas Mitchell, *Representation*, in Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin (eds.), *Critical terms for literary study*, 2^a ed., Chicago; London, University of Chicago press, 1995, pp. 11-22.

Louis A. Montrose, *Sport by sport o'erthrown: "Love's Labour's Lost" and the Politics of Play*, **Texas Studies in Literature and Language**, vol. 18 n. 4 (1977), pp. 528-

552.

Louis A. Montrose, "The perfecte paterne of a Poete": The poetics of courtship in "The Shepheardes Calender", **Texas Studies in Literature and Language**, vol. 21 n. 1 (1979), pp. 34-67.

Louis A. Montrose, *Gifts and reasons: the contexts of Peele's araynement of Paris*, **Elh: Journal of English Literary History**, vol. 47 n. 3 (1980), pp. 433-461.

Louis A. Montrose, "The place of a brother" in "As You Like It": social process and comic form, **Shakespeare Quarterly**, vol. 22 n. 1 (1981), pp. 28-54.

Louis A. Montrose, A poetics of Renaissance literature, **Criticism**, vol. 23 (1981), pp. 349-359.

Louis A. Montrose, *Of gentlemen and sherpherds: the politics of Elizabethan pastoral form*, **Elh: Journal of English Literary History**, vol. 50 n. 3 (1983), pp. 415-459.

Louis A. Montrose, "Shaping fantasies": figurations of gender and power in elizabethan culture, **Representations**, n. 2 (1983), pp. 61-94.

Louis A. Montrose, *Renaissance literary studies and the subject of history*, **English Literary Renaissance**, vol. 16 n. 1 (1986), pp. 5-12.

Louis A. Montrose, *Professing the Renaissance: the poetics and politics of culture*, in H. Aram Veese (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 15-36, trad. it. *Professare il Rinascimento: poetica e politica della cultura*, in *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 107-130.

Louis A. Montrose, *The work of gender in the discourse of discovery*, in *The New World*, **Representations**, n. 33 (1991), pp. 1-41.

Louis A. Montrose, *New historicisms*, in Stephen J. Greenblatt and Giles Gunn (eds.), *Redrawing the boundaries: the transformation of English and American*

literary studies, New York, MLA, 1992, pp. 392-417.

Louis A. Montrose, "Eliza, queene of Shepherds" and the pastoral of power, in H. Aram Veese (ed.), *The new historicism reader*, New York; London, Routledge, 1994, pp. 88-115.

Louis A. Montrose, *The Purpose of Playing: Shakespeare and the Cultural Politics of the Elizabethan Theatre*, Chicago; London, University of Chicago press, 1996.

Louis A. Montrose, *Idols of the Queen: policy, gender, and the picturing of Elizabeth I*, **Representations**, n. 68 (1999), pp. 108-161.

Wesley Morris, *Toward a New Historicism*, Princeton, Princeton University press, 1972.

Movimenti postcoloniali, **Derive Approdi**, vol. 12 n. 28 (2003).

Francesco Muzzioli, *Le teorie letterarie contemporanee*, Roma, Carocci, 2000.

Ernest Nagel, *The great chain of being* (book review), **Science & Society**, vol. 1 (1936-1937), pp. 252-256.

La natura umana, **Forme di vita**, vol. 1 n. 1 (2004).

Cary Nelson and Dilip Parameshwar Gaonkar (eds.), *Disciplinary and dissent in cultural studies*, London; New York, 1996.

Neostoricismo: Neostoricismi, **Studi di estetica**, vol. 24 n. 13 (1996).

New Americanists 2: National Identities and Postnational Narratives, Donald E. Pease (ed.), **Boundary-2: an international journal of literature and culture**, vol. 19 n. 1 (1992).

New Americanists: Revisionist Interventions into the Canon, Donald E. Pease (ed.), **Boundary-2: an international journal of literature and culture**, vol. 17 n. 1 (1990).

J. Newton, *Historicisms New and Old* -

Dickens, Charles Meets Marxism, Feminism, and West-Coast Foucault, **Feminist Studies**, vol. 16 n. 3 (1990), pp. 449-470.

Judith Lowder Newton, *History as usual Feminism and the "New Historicism"*, in H. Aram Veesser (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 152-167, trad. it. *La solita storia? Femminismo e neostoricismo*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 239-249.

Cristopher Norris, *Deconstruction: theory and practice*, London; New York, Methuen, ©1982.

Cristopher Norris, *Contest of faculties*, London; New York, Methuen, 1985.

Cristopher Norris, *Literary theory, science and philosophy of science*, in Christa Knellwolf and Cristopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 401-417.

Il nuovo storicismo, Barbara Gastaldello (a cura di), **L'Asino d'oro**, vol. 4 n. 8 (1993), pp. 1-153.

Patricia O'Brien, *Michel Foucault's history of culture*, in Lynn Hunt (ed.), *The new cultural history*, Berkeley, University of California press, 1989, pp. 25-46.

Richard van Oort, *The Critic as Ethnographer*, **New Literary History**, vol. 35 (2005), pp. 621-661.

Stephen Orgel, *The illusion of power: political theater in the English Renaissance*, Berkeley, University of California press, 1975.

Gloria Origgi, *Introduzione a Quine*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

Sherry B. Ortner, *Introduction*, in *The fate of "Culture": Geertz and beyond*, **Representations**, n. 59 (1997), pp. 1-13.

Sherry B. Ortner, *Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering*, in *The fate of "Culture": Geertz and beyond*,

Representations, n. 59 (1997), pp. 135-162.

William J. Palmer, *Dickens and new historicism*, London, Macmillan, 1997.

Nancy Partner, *Hayden White: the form of the content*, **History and theory**, vol. 37 n. 2 (1998), pp. 162-172.

James J. Passon, *The Green(blatt)ing of America; reflections on the institutional genealogy of Greenblatt's new historicism*, **Minnesota review**, vol. 41/42 (1993-1994), pp. 221-235.

Lee Patterson, *Historical criticism and the claims of humanism*, in Kiernan Ryan (ed.), *New historicism and cultural materialism: a reader*, London [etc.], Arnold, 1996, pp. 92-102.

James J. Paxson, *The Green[blatt]ing of America: reflections on the institutional genealogy of Greenblatt's New Historicism*, **The Minnesota review (n. s.)**, n. 41-42 (1995), pp. 221-235.

Edward Pechter, *The New Historicism and its discontents: politicizing Renaissance drama*, **PMLA: Publications of the Modern Language Association of America**, vol. 102 (1987), pp. 292-303, trad. it. *Il disagio del neostoricismo: la politicizzazione del dramma rinascimentale*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il Neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 279-307.

Vincent P. Pecora, *The limits of local knowledge*, in H. Aram Veesser (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 243-276.

Philosophies in time, **Representations**, n. 74 (2001).

Eva Picardi, *Introduzione all'edizione italiana*, in Donald Davidson, *Verità e interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 9-29.

Eva Picardi, *Teorie del significato*, Roma; Bari, Laterza, 1999.

Jürgen Pieters (ed.), *Critical Self-Fashioning: Stephen Greenblatt and the New Historicism*, Frankfurt am Main [etc.], Peter Lang, 1999.

Jürgen Pieters, *General introduction*, in Jürgen Pieters (ed.), *Critical Self-Fashioning: Stephen Greenblatt and the New Historicism*, New York, Peter Lang, 1999, pp. 11-21.

Jürgen Pieters, *New Historicism and Cultural Materialism*, **Postmodern Culture**, vol. 10 n. 2 (2000), pp. U166-U172.

Jürgen Pieters, *Moments of Negotiation: The New Historicism of Stephen Greenblatt*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2001.

Jürgen Pieters, *New historicism: Postmodern historiography between narrativism and heterology*, **History and theory**, vol. 39 (2000), pp. 21-38.

Domenico Pietropaolo, *La novità del nuovo storicismo americano*, **Allegoria**, vol. 7 n. 19 (1995), pp. 139-142.

Hanna Fenichel Pitkin, *The concept of representation*, Berkeley; Los Angeles, University of California press, 1967.

Mary Poovey, *A history of the modern fact: problems of knowledge in the sciences of wealth and society*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

Karl R. Popper, *Normal science and its dangers*, in Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the growth of knowledge: proceedings of the international colloquium in the philosophy of science, London, 1965*, London, Cambridge University press, 1972, pp. 51-58, trad. it. *La scienza normale e i suoi pericoli*, in Imre Lakatos e Alan Musgrave (eds.), *Critica e crescita della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 121-128.

Carolyn Porter, *Are we being historical yet?*, **South Atlantic Quarterly**, vol. 87 n. 4 (1988), pp. 743-786.

Carolyn Porter, *History and literature: "after the New Historicism"*, **New literary History**, vol. 21 (1990), pp. 253-272.

Mark Poster, *Foucault, marxism and history: mode of production versus mode of information*, Cambridge, Polity press, 1984.

Maria Vittoria Predaval Magrini, *Filosofia analitica e conoscenza storica*, Firenze, La nuova Italia, 1979.

Maria Vittoria Predaval Magrini, *Introduzione*, in Maria Vittoria Predaval Magrini, *Filosofia analitica e conoscenza storica*, Firenze, La nuova Italia, 1979, pp. V-LXIII.

Paolo Prezzavento, *Postfazione*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 327-346.

Marco Pustianaz, *Teoria gay e lesbica*, in Donatella Izzo (ed.), *Teoria della letteratura: Prospettive dagli Stati Uniti*, Firenze, NIS, 1996, pp. 109-130.

Willard Van Orman Quine, *World and object*, Cambridge [MA], 1960, trad. it. *Parola e oggetto*, Milano, il Saggiatore, 1970.

Willard Van Orman Quine, *Two dogmas of empiricism*, **The Philosophical Review**, vol. 60 (1951), pp. 20-43, ripubblicato in *From a logical point of view*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, 1961, trad. it. *Due dogmi dell'empirismo*, in Willard Van Orman Quine, *Il problema del significato*, Roma, Ubaldini, 1966, pp. 20-44.

Antonio Rainone, *Filosofia analitica e scienze storico-sociali*, Pisa, ETS, 1990.

Jonathan Rée, *The vanity of historicism*, **New Literary History**, vol. 22 (1991), pp. 961-983, trad. it. *Vanità dello storicismo (elogio dell'anacronismo)*, in *Neostoricismo: Neostoricismi*, **Studi di estetica**, vol. 24 (1996), pp. 93-122.

Rethinking historicism: critical readings in Romantic history, Marjorie Levinson, Marilyn Butler, Jerome McGann, and Paul Hamilton, Oxford, Blackwell, 1989.

Ann Rigney, *Literature and the longing for History*, in Jürgen Pieters (ed.), *Critical Self-Fashioning: Stephen Greenblatt and the New Historicism*, Frankfurt am Main [etc.], Peter Lang, 1999, pp. 21-43.

Ann Rigney and Douwe Fokkema, *Cultural participation: trends since the middle*

ages, Amsterdam; Philadelphia, Benjamins, 1993.

Tom Rockmore, *Interpretation as historical, constructivism, and history*, **Metaphilosophy**, vol. 31 n. 1/2 (2000), pp. 184-199.

Emanuele Ronchetti, *Introduzione alla storia delle idee: perché non possiamo fare a meno della storia*, Milano, Unicopli, 2002.

Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, Cambridge University press, ©1989, trad. it. *La filosofia dopo la filosofia: Contingenza, ironia e solidarietà*, Roma ; Bari, Laterza, 1989.

Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Brighton, University of Minnesota, 1982, trad. it. *Conseguenze del pragmatismo*, Milano, 1986.

Richard Rorty, *The historiography of philosophy: four genres*, in Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner (ed.), *Philosophy in history*, Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 1984, pp. 49-75.

Richard Rorty, *Postmodern bourgeois liberalism*, **Journal of Philosophy**, vol. 80 (1983), pp. 583-589, trad. it. *Liberalismo borghese postmoderno*, in Richard Rorty, *Scritti filosofici*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner, *Introduction*, in Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 1-14.

Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in history*, Cambridge [etc.], Cambridge University press, 1984.

Renato Rosaldo, *Response to Geertz*, **New Literary History**, vol. 21 n. 21 (1990), pp. 337-341.

Renato I. Jr. Rosaldo, *A Note on Geertz as a Cultural Essayist*, in *The fate of "Culture": Geertz and beyond*, **Representations**, n. 59 (1997), pp. 30-34.

Brian Rosenberg, *Historicizing the*

New Historicism: understanding the past in criticism and fiction, **Modern Language Quarterly**, vol. 50 (1989), pp. 375-392, trad. it. *Storicizzare il neostoricismo: comprendere il passato nella critica e nella "fiction"*, in *Neostoricismo: Neostoricismi*, **Studi di estetica**, vol. 24 (1996), pp. 41-62.

Paolo Rossi, *Le credenze, la scienza, le idee*, in Massimo Luigi Bianchi (ed.), *Storia delle idee: problemi e prospettive: Seminario internazionale, Roma, 29-31 ottobre 1987*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, ©1989, pp. 99-115.

Stefano Rosso, *La decostruzione*, in Donatella Izzo (ed.), *Teoria della letteratura: Prospettive dagli Stati Uniti*, Firenze, NIS, 1996, pp. 32-56.

Michael S. Roth, *Introduction*, **New Literary History**, vol. 21 (1990), pp. 239-251.

Kiernan Ryan, *New historicism and cultural materialism: a reader*, London [etc.], Arnold, 1996.

Michael Ryan, *Marxism and poststructuralism*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 99-108.

Jörn Rüsen, *Jacob Burckhardt: political standpoint and historical insight on the border of post-modernism*, **History and Theory**, vol. 24 n. 3 (1985), pp. 235-246.

Jörn Rüsen, *Narrativity and Objectivity in Historical Studies*, **History and limits of interpretation. Symposium**, Farnsworth Pavilion, 15-17 March 1996. URL: C:\new_historicism\PDF\Newhistoricismpdf\historyand_limits.PDF
http://cohesion.rice.edu/humanities/csc/conferences.cfm?doc_id=369.

Edward Said, *Vico on the Discipline of Bodies and Texts*, in *Centennial Issue: Responsibilities of the Critic*, **MLN**, vol. 91 n. 5 (1976), pp. 817-826.

Edward Said, *Orientalism*,

Harmondsworth, Penguin, 1978, trad. it. *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

Edward Said, *The problem of textuality: two exemplary positions*, **Critical Inquiry**, vol. 4 (1978), pp. 673-714.

Duncan Salkeld, *New historicism*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 59-70.

Jean-Paul Sartre, in Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspero éditeur, ©1962, trad. it. *Introduzione*, in Frantz Fanon, *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, ©1962, 1976, pp. VII-XXIX.

John D. Schaeffer, *The use and misuse of Giambattista Vico: rethoric, orality, and theories of discourse*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 89-101.

David Schalkwyk, "Speaking Wittgenstein all along": *Stephen Greenblatt and the philosophical contexts of the New Historicism*, in Jürgen Pieters (ed.), *Critical Self-Fashioning: Stephen Greenblatt and the New Historicism*, Frankfurt am Main [etc.], Peter Lang, 1999, pp. 129-149.

Herbert Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel: die Probleme des Historismus*, München, Alber, 1974, trad. it. *La Filosofia della storia dopo Hegel: i problemi dello storicismo*, Napoli, Morano, 1990.

Herbert Wallace Schneider, *A history of American philosophy*, New York, 1947, trad. it. *Storia della filosofia americana*, Bologna, Il Mulino, 1963.

Mark A. Schneider, *Culture-as-Text in the work of Clifford Geertz*, **Theory and Society**, vol. 16 n. 6 (1987), pp. 809-839.

Andreas Schönle, *Social power and individual agency: the self in Greenblatt and Lotman*, **The Slavic and East European**

journal, vol. 45 (2001), pp. 61-79.

Joan Scott, *After History?*, **History and limits of interpretation. Symposium**, Farnsworth Pavilion, 15-17 March 1996. URL: [C:\new historicism\PDF\Newhistoricismpdf\scott.pdf](http://cohesion.rice.edu/humanities/csc/conferences.cfm?doc_id=378) http://cohesion.rice.edu/humanities/csc/conferences.cfm?doc_id=378.

Joan Wallach Scott, *The Evidence of Experience*, **Critical Inquiry**, vol. 17 n. 4 (1991), pp. 773-797.

Joan Wallach Scott, *Gender: a useful category of historical analysis*, **American Historical Review**, vol. 91 (1986), pp. 1053-75, ripubblicato in Joan Wallach Scott, *Gender and the politics of history*, New York, Columbia University Press, 1989, pp. 28-50, trad. it. *Il "genere": un'utile categoria di analisi storica*, in Paola Di Cori (ed.), *Altre storie: la critica femminista alla storia*, Bologna, Clueb, 1996, pp. 307-347.

John R. Searle, *Intentionality, an essay in the philosophy of mind*, Cambridge, Cambridge University press, ©1983, trad. it. *Della intenzionalità: un saggio di filosofia della conoscenza*, Milano, Bompiani, 1985.

William H. jr. Sewell, *Geertz, cultural systems, and History: from synchrony to transformation*, in *The fate of "Culture": Geertz and beyond*, **Representations**, n. 59 (1997), pp. 35-55.

Ian Shapiro, *Realism in the study of history of ideas*, **History of political thought**, vol. 3 (1982), pp. 535-578.

Morag Shiach (ed.), *Feminism and cultural studies*, Oxford, Oxford University press, 1999.

Raffaella Simili, *La spiegazione nel discorso storico: il modello di Carl G. Hempel*, Bologna, Clueb, 1981.

Raffaella Simili (a cura di), *La spiegazione storica*, Parma, Pratiche, 1984.

David Simpson, *Literary criticism and the return of the "history"*, **Critical Inquiry**, vol. 4 (1987-1988), trad. it. *Critica letteraria e ritorno alla "storia"*, in *Neostoricismo:*

Neostoricismi, **Studi di estetica**, vol. 24 (1996), pp. 63-92.

Quentin Skinner, *Conventions and the understanding of speech acts*, **The Philosophical Quarterly**, vol. 20 (1970), pp. 118-138.

Quentin Skinner, *On performing and explaining linguistic actions*, **The Philosophical Quarterly**, vol. 21 (1971), pp. 1-21.

Quentin Skinner, "Social meaning" and the explanation of social action, in Peter Laslett, W. G. Runciman, and Quentin Skinner, eds., *Philosophy, politics and society*, Oxford, Basil Blackwell, 1972, pp. 136-157, ripubblicato in James Tully, *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Blackwell, 1988, pp. 79-96, trad. it. «Significato sociale» e azione sociale, in Quentin Skinner, *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 2001, (testo rivisto), pp. 59-81.

Quentin Skinner, *Language and social change*, in L. Michaels and C. Ricks, eds., *The state of the language*, Berkeley, University of California press, 1980, pp. 562-578, ripubblicato in James Tully, *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Blackwell, 1988, pp. 119-132, trad. it. *Linguaggio e mutamento sociale*, in Quentin Skinner, *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 2001, (testo rivisto), pp. 155-175.

Quentin Skinner, *The idea of negative liberty: philosophy and historical liberty*, in Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in history*, Cambridge [etc.], Cambridge University press, 1984, pp. 193-221.

Quentin Skinner, *Meaning and understanding in the History of Ideas*, **History and theory**, vol. 8 (1969), pp. 3-53, ripubblicato in James Tully (ed.), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Blackwell, 1988, pp. 29-67, trad. it. *Significato e comprensione nella storia delle idee*, in Quentin Skinner, *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 2001 (testo rivisto), pp. 11-57.

Quentin Skinner, *On describing and explaining beliefs*, in James Tully (ed.), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Blackwell, 1988, pp. 235-259, trad. it. *Interpretazione, razionalità e verità*, in Quentin Skinner (testo rivisto), *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 83-122.

Quentin Skinner, *On meaning and speech-acts*, in James Tully (ed.), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Blackwell, 1988, pp. 259-273, trad. it. *Significato, atti linguistici e interpretazione*, in Quentin Skinner (testo rivisto), *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 123-153.

Quentin Skinner, *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 2001.

Alan Sokal, *Transgressing the boundaries: toward a transformative hermeneutics of quantum gravity*, **Social text**, (1996), pp. 217-252.

Theodore Spencer, *Shakespeare and the nature of man*, New York, Macmillan, 1942.

Leo Spitzer, *Geistesgeschichte vs. History of Ideas as applied to Hitlerism*, **Journal of the History of Ideas**, vol. 5 (1944), pp. 191-203.

Gayatri Chakravorty Spivak, *Three women's texts and a critique of imperialism*, **Critical Inquiry**, vol. 12 (1985), pp. 243-261.

Gayatri Chakravorty Spivak, *Displacement and the discourse of the woman*, in Mark Krupnick (ed.), *Displacement: Derrida and after*, Bloomington, Indiana University press, 1987, pp. 169-195.

Gayatri Chakravorty Spivak, *Speculations on reading Marx: after reading Derrida*, in Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young (eds.), *Poststructuralism and the question of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 30-62.

Gayatri Chakravorty Spivak, *The New Historicism: political commitment and the postmodern critic*, in H. Aram Veesser (ed.),

The New Historicism, New York, Routledge, 1989, pp. 277-292.

Gayatri Chakravorty Spivak, *In other worlds: essays in cultural politics*, London, Routledge, 1994.

Gayatri Chakravorty Spivak, *Subaltern studies: deconstructing historiography*, in Gayatri Chakravorty Spivak, *In other worlds: essays in cultural politics*, London, Routledge, 1994, pp. 197-221, trad. it. *Subaltern studies: decostruire la storiografia*, in Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, *Subaltern studies: Modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre corte, 2002, pp. 103-143.

Gayatri Chakravorty Spivak, *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*, Cambridge (Mass.), Harvard University press, 1999, trad. it. *Critica della ragione postcoloniale: verso una storia del presente in dissolvenza*, Roma, Meltemi, 2004.

Marta Spranzi, *La sociologia e la retorica della scienza*, in Giulio Giorello (ed.), *Introduzione alla filosofia della scienza*, Milano, Bompiani, 1994, pp. 235-281.

Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, Basil Blackwell publisher, ©1984.

Paul Stevens, *Pretending to be real: Stephen Greenblatt and the legacy of popular existentialism*, **New Literary History**, vol. 33 n. 3 (2002), pp. 491-519.

Richard Strier, *Resistant structures: particularity, radicalism, and Renaissance*, Berkeley; Los Angeles, University of California press, 1995.

Hans-Peter Söder, *The return of cultural history? 'Literary' historiography from Nietzsche to Hayden White*, **History of European Ideas**, vol. 29 (2003), pp. 73-84.

Charles Taylor, *The hermeneutics of conflict*, in James Tully (ed.), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Blackwell, 1988, pp. 218-228.

Richard Terdiman, *Is there class in this class?*, in H. Aram Veeseer, *The New*

Historicism, New York, Routledge, 1989, pp. 225-230.

Brook Thomas, *The new historicism and other old-fashioned topics*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 182-203.

Brook Thomas, *The new historicism: and other old-fashioned topics*, Princeton, Princeton University press, 1991.

Brook Thomas, *Preface*, in Brook Thomas, *The new historicism: and other old-fashioned topics*, Princeton, Princeton University Press, 1991, pp. vii-xvi.

Brook Thomas, *Walter Benn Michaels and the New Historicism: where's the difference?*, **Boundary-2: an international journal of literature and culture**, vol. 18 n. (1) (1991), pp. 18-59.

Brook Thomas, *Writing Subaltern Histories in which Parts Determine an Undetermined Whole*, **History and limits of interpretation. Symposium**, Farnsworth Pavilion, 15-17 March 1996. URL: C:\new_historicism\PDF\Newhistoricismpdf\thomas.pdf
http://cohesion.rice.edu/humanities/csc/conferences.cfm?doc_id=378.

Thomas Richards, *Archive and Utopia*, in *Imperial fantasies and postcolonial histories*, **Representations**, n. 38 (1992), pp. 104-135.

Edward Palmer Thompson, *The making of English working class*, London, Gollancz, 1963, trad. it. *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Milano, Il saggiatore, 1969.

Eustace Mandeville Wetenhall Tillyard, *The elizabethan world picture (1943)*, London, Penguin, 1963.

Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtine: le principe dialogique suivi de Ecrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1981, trad. it. *Michail Bachtin: il principio dialogico*, Torino, Einaudi, c1990.

Tzvetan Todorov, *La conquete de l'Amerique: la question de l'autre*, Paris,

Editions du Seuil, 1982, trad. it. *La conquista dell'America: il problema dell'"altro"*, Torino, Einaudi, 1984.

John E. Toews, *Intellectual history after the linguistic turn: the autonomy of meaning and the irreducibility of experience*, **American Historical Review**, vol. 92 (1987), pp. 879-907.

John E. Toews, *A new philosophy of history? Reflections on postmodern historicizing*, **History and theory**, vol. 36 (1997), pp. 235-248.

John E. Toews, *Historiography as Exorcism: Conjuring up "Foreign" Worlds and Historicizing Subjects in the Context of the Multiculturalism Debate*, **Theory and Society**, vol. 27 n. 4 (1998), pp. 535-564.

Jerzy Topolski, *Historical Narrative: towards a coherent structure*, in *The representation of historical events*, **History and Theory**, vol. 26 n. Beiheft 26 (1987), pp. 75-86.

Charles Trinkaus, *Review of A. O. Lovejoy's The great chain of being*, **Science & Society**, vol. 1 (1936-1937), pp. 410-412.

Duccio Trombadori (1981), *Colloqui con Foucault: pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, 2.a, Roma, Castelvecchi, 2005.

David Trotter, *The New Historicism and the Psychopathology of Everyday Modern Life*, **Critical Quarterly**, vol. 42 n. 1 (2000), pp. 36-58.

James Tully (ed.), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Blackwell, 1988.

Graeme Turner, *British cultural studies: an introduction*, London; New York, Routledge, 1996.

Richard T. Vann, *The reception of Hayden White*, **History and Theory**, vol. 37 n. 2 (1998), pp. 143-161.

Achille C. Varzi, *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Roma, Carocci, 2001.

Achille C. Varzi, *Ontologia e metafisica*, in Franca D'Agostini e Nicla Vassallo (ed.), *Storia della filosofia analitica*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 157-193.

Jan R. Veenstra, *The New Historicism of Greenblatt, Stephen on Poetics of Culture and the Interpretation of Shakespeare*, **History and Theory**, vol. 34 n. 3 (1995), pp. 174-198.

Jan R. Veenstra, *Thematising social energy: the 'Bal des ardents' and the production of the demonic in Medieval culture*, in Jürgen Pieters (ed.), *Critical Self-Fashioning: Stephen Greenblatt and the New Historicism*, Frankfurt am Main [etc.], Peter Lang, 1999, pp. 220-237.

H. Aram Veeseer, *Introduction*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. IX-XVI.

H. Aram Veeseer (ed.), *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989.

H. Aram Veeseer, *The new historicism*, in H. Aram Veeseer (ed.), *The new historicism reader*, New York; London, Routledge, 1994, pp. 1-32.

H. Aram Veeseer (ed.), *The new historicism reader*, New York; London, Routledge, 1994.

Marga Vicedo, *Is the history of science relevant to the philosophy of science?*, in *What has the history of science to say to the philosophy of science?*, **PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association**, n. Volume Two: symposia and invited papers (1992), pp. 490-496.

Brian Vickers, *Bacon, Francis and the Progress of Knowledge*, **Journal of the History of Ideas**, vol. 53 n. 3 (1992), pp. 495-518.

Ronald G. Walters, *Signs of the times: Clifford Geertz and historians*, **Social Research**, vol. 47 n. 3 (1980), pp. 537-556.

Patricia Waugh, *Postmodernism*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary*

criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 289-305.

Don Wayne, *Power, politics, and the Shakesperean text: recent criticism in England and the United States*, in Jean E. Howard and Marion O'Connor (ed.), *Shakespeare reproduced: the text in history and ideology*, London; New York, Methuen, 1987, pp. 47-67.

Chris Weedon, *Cultural studies*, in Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.), *The Cambridge history of literary criticism: Volume IX: Twentieth-Century historical, philosophical and psychological perspectives*, Cambridge, Cambridge University press, 2001, pp. 155-164.

René Wellek, *Arthur O. Lovejoy, Essays in history of ideas*, **Germanic Review**, vol. 24 (1949), pp. 306-310.

René Wellek, *A history of modern criticism*, New Haven [Conn.], Yale University Press, 1955-, trad. it. *Storia della critica moderna*, Bologna, Il Mulino, 1958.

René Wellek and Austin Warren, *Theory of literature*, London, Cape, 1949, trad. it. *Teoria della letteratura e metodologia dello studio letterario*, Bologna, il Mulino, 1956.

Robin Headlam Wells, *Historicism and 'presentism' in Early Modern Studies*, **Cambridge Quarterly**, vol. 29 n. 1 (2000), pp. 37-60.

Robin Headlam Wells, Glenn Burgess, and Rowland Wymer, *Introduction*, in Robin Headlam Wells, Glenn Burgess, and Rowland Wymer, *New Historicism: studies in Renaissance literature, history and politics*, Rochester, Boydell and Brewer inc., 2000, pp. 1-27.

Robin Headlam Wells, Glenn Burgess, and Rowland Wymer, *New Historicism: studies in Renaissance literature, history and politics*, Rochester, Boydell and Brewer inc., 2000.

Hayden V. White, *Foucault decoded:*

notes from underground, **History and Theory**, vol. 12 (1973), pp. 23-54, ripubblicato in Hayden V. White, *Tropics of discourse: essays in cultural criticism*, Baltimore [etc.], Johns Hopkins university press, ©1978, pp. 230-260.

Hayden V. White, *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University press, 1973, trad. it. *Retorica e storia*, Napoli, Guida, 1978.

Hayden V. White, *The fictions of factual representation*, in Angus Fletcher, ed., *The literature of fact*, New York, Columbia University press, 1976, ripubblicato in Hayden V. White, *Tropics of discourse: essays in cultural criticism*, Baltimore [etc.], Johns Hopkins University press, 1985, pp. 121-134.

Hayden V. White, *Historical writing as a literary text*, in Canary H. and Henry Kozicki (eds), *The writing of history: literary form and historical understanding*, Madison, 1978.

Hayden V. White, *Tropics of discourse: essays in cultural criticism*, Baltimore [etc.], Johns Hopkins University press, 1978.

Hayden V. White, *Method and ideology in intellectual history: the case of Henry Adams*, in Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan (eds.), *Modern european intellectual history: reappraisal and new perspectives*, Ithaca, Cornell University press, 1982, pp. 280-310.

Hayden V. White, *The Content of the Form: narrative discourse and historical representation*, Baltimore; London, The Johns Hopkins University Press, 1987.

Hayden V. White, *The politics of historical interpretation: discipline and desublimation*, **Critical Inquiry**, vol. 9 (1982), ripubblicato in Hayden V. White, *The Content of the Form: narrative discourse and historical representation*, Baltimore and London, John Hopkins University press, 1987, pp. 58-82, trad. it. *La politica dell'interpretazione storica: disciplina e desublimazione*, in Hayden V. White, *Storia e narrazione*, Ravenna, Longo, 1999, pp. 65-96.

Hayden V. White, *The value of narrativity in the representation of reality*, **Critical Inquiry**, vol. 7 (1980), ripubblicato in *The Content of the Form: narrative discourse and historical representation*, Baltimore and London, John Hopkins University press, 1987, pp. 1-25, trad. it. *Il valore della narritività nella rappresentazione della realtà*, in Hayden V. White, *Storia e narrazione*, Ravenna, Longo, 1999, pp. 37-63.

Hayden V. White, *New historicism: a comment*, in H. Aram Veesser, *The New Historicism*, New York, Routledge, 1989, pp. 293-302.

Hayden V. White, *The historical emplotment and the problem of truth*, in Saul Friedländer (ed.), *The final solution and the limits of representation*, Harvard, Harvard University Press, 1991, trad. it. *L'intramazione storica e il problema della verità*, in Hayden V. White, *Storia e narrazione*, Ravenna, Longo, 1999, pp. 97-116.

Hayden V. White, *Le poetiche della storia*, in Vita Fortunati e Giovanna Franci (ed.), *Il neostoricismo*, Modena, Mucchi, 1995, pp. 31-80.

Hayden V. White, *The modernist event*, in Vivian Sobchack, *The persistency of history: cinema, television and the modern event*, New York, Routledge, 1996, pp. 17-38, trad. it. *L'evento modernista*, in Hayden V. White, *Storia e narrazione*, Ravenna, Longo, 1999, pp. 117-140.

Hayden V. White, *Storia e narrazione*, Ravenna, Longo, 1999.

Hayden V. White, *Anomalies of Genre: the utility of theory and history for the study of literary genres*, **New Literary History**, vol. 34 (2003), pp. 597-615.

Philip P. Wiener (ed. in chief.), *Dictionary of the history of ideas: studies of selected pivotal ideas*, New York, Scribner, 1974.

Bernard Williams, *What was wrong with Minos? Thucydides and historical time*, in *Philosophies in time*, **Representations**, n. 74 (2001), pp. 1-18.

Raymond Williams, *Marxism and literature*, Oxford, Oxford university Press, 1977, trad. it. *Marxismo e letteratura*, Roma; Bari, Laterza, 1979.

Raymond Williams, *Keywords: a vocabulary of culture and society*, London, Fontana press, 1983.

Richard Wilson and Richard Dutton, *New Historicism and Renaissance Drama*, Longman, 1992.

Ann Wordsworth, *Derrida and Foucault: writing the history of historicity*, in Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young, *Poststructuralism and the question of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 116-125.

John W. Yolton, *Idea in 17th and 18th century in British philosophy*, in Marta Fattori e Massimo Luigi Bianchi (eds), *Idea: VI Colloquio internazionale, Roma, 5-7 gennaio 1989*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, ©1990, pp. 237-253.

R. V. Young, *New Historicism: Literature and the Will to Power*, **The Intercollegiate review**, n. Fall (1995), pp. 3-14.

Robert J. C. Young, *White mythologies*, London, Routledge, 1990.

Robert J. C. Young, *The New Historicism - Veesser, Ha*, **Review of English Studies**, vol. 42 n. 168 (1991), pp. 606-608.

Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London; New York, Routledge, 1995.

Robert J. C. Young, *Postcolonialism: an historical introduction*, Oxford; Malden, Blackwell, 2001.

John H. Zammito, *Are we being theoretical yet? The New Historicism, the new philosophy of history, and "practicing historians"*, **Journal of Modern History**, vol. 65 (1993), pp. 783-814.

John H. Zammito, *Historicism, metahistory, and historical practice: "the historicization of the historical subject"*, **History and limits of interpretation**.

Symposium, Farnsworth Pavilion, 15-17
March 1996. URL:
http://cohesion.rice.edu/humanities/csc/conferences.cfm?doc_id=378.

John H. Zammito, *Ankersmit's postmodernist historiography: the hyperbole of "opacity"*, **History and theory**, vol. 37 n. 3 (1998), pp. 330-346.

John H. Zammito, *A Nice Derangement of Epistemes: Post-positivism in the Study of Science from Quine to Latour*, Chicago, University of Chicago press, 2004.

John H. Zammito, *Ankersmit and historical representation*, **History and Theory**, vol. 44 (2005), pp. 155-181.

Indice

Introduzione	2
Riferimenti	25
Un nuovo storicismo	30
1. Nuovi temi.....	33
2. La circolazione del simbolico	44
3. Energia sociale	53
4. Letteratura, arte e <i>storicismo</i>	71
5. Cultura, testi e senso della <i>politica</i>	84
Riferimenti	109
Le storie diverse ed i testi diversi del nuovo storicismo	117
1. Descrizioni	121
2. Gli oggetti delle descrizioni	138
3. Rappresentazioni e soggetti	154
4. Storie e cultura.....	166
5. Il lavoro della meraviglia	177
6. Il rischio della narrazione	191
Riferimenti	194
Le novità storiciste	201
1. Vecchio e nuovo	204
2. Le svolte ricorrenti	213
3. Rappresentazioni.....	232
4. Vecchi e nuovi <i>post</i>	246
Riferimenti	267
La storicizzazione della normalità	273
1. Scienza <i>normale</i> e tipi di cose	281
2. La possibilità della <i>bivalenza</i>	293
3. La discontinuità delle normalità.....	303
4. Verità e normalità.....	310
5. La normalità della comprensione storica	315
6. La <i>copertura</i> della normalità	322
7. «I quark non formano un genere interattivo, l'idea di quark non interagisce con i quark»	327
Riferimenti	342

Bibliografia.....	351
Indice.....	387