

LE CATEGORIE DEL MODERNO E DEL POSTMODERNO

Giuseppe Patella

Quali sono stati il ruolo e la valenza del dibattito su moderno e postmoderno negli ultimi anni? Dopo l'esplosione avvenuta negli anni Ottanta della discussione sulle categorie del moderno e del postmoderno — con il moltiplicarsi delle pubblicazioni e delle discussioni accademiche, congressuali, giornalistiche, il crescere dell'interesse dell'opinione pubblica — ci si può infatti domandare se la questione del postmoderno abbia davvero acquisito un significato essenziale nel panorama della cultura filosofica contemporanea. Il momento attuale, allora, caratterizzato dalla favorevole condizione in cui sembrano essersi sopiti gli entusiasmi e gli scongiuri dei protagonisti che hanno animato il dibattito, sembra offrire quel necessario distacco, quella peculiare e al tempo stesso indispensabile condizione a posteriori con cui diviene possibile cercare di fare chiarezza sul complesso *affaire* moderno/postmoderno.

È indubbio che sotto le categorie del moderno e del postmoderno si sono nell'ultimo ventennio raccolte alcune delle voci più significative del dibattito filosofico internazionale, che hanno indicato quelle che sono le coordinate reali del tempo in cui viviamo; tempo complesso e forse ambiguo, le cui coordinate articolate e contraddittorie esprimono esattamente i segni anche problematici di questi ultimi anni. Segni che vanno adeguatamente approfonditi anche a partire da una riflessione puntuale sull'origine del termine «postmoderno» e sulle sue estensioni in campo storico, artistico, letterario e soprattutto filosofico.

Dal punto di vista storico, come sostiene lo studioso tedesco MICHAEL KÖHLER nel suo saggio «*Postmodernismus*»: una sintesi storico-concettuale [1977], trad. it. in AA.VV., a cura di C. ALDEGHERI e M. SABINI, *Immagini del post-moderno*, Cluva, Venezia

1983, pp. 115-129, il termine «postmoderno» si incontra forse per la prima volta nell'ambito linguistico spagnolo a partire dal 1930 circa come concetto tecnico della storia letteraria (Federico de Onís nella *Antología de la Poesía Española y Hispanoamericana* del 1934 lo impiega per indicare una corrente poetica che si oppone al «modernismo» letterario) e a partire dal 1940 circa è riscontrabile invece nell'uso linguistico angloamericano, nel quale soprattutto durante gli anni Sessanta trova una sempre maggiore diffusione come termine della critica letteraria, poi anche della critica dell'arte e della cultura. È espressione, continua Köhler, di una mutata comprensione della nostra epoca e come tale sta in opposizione al concetto di «moderno» nell'arte e a «ciò che appartiene all'età moderna» nella storiografia in generale. Lo storico americano ARNOLD TOYNBEE nel suo *A Study of History* (Oxford 1947) per «post Moderno» intende la fase storica successiva al 1875, assimilabile quindi all'età contemporanea nel senso cronologico che i manuali storici ne danno. Come termine indicante una nuova tendenza della narrativa si sviluppa in America negli anni Sessanta: sotto il nome di *postmodernist fiction* si raccoglie infatti tutta una generazione di romanzieri (Barth, Pynchon, Gass, Barthelme, Vonnegut, ecc.) che, rifiutando la pratica letteraria tradizionale del romanzo moderno, la sua forma composta, il protagonismo dei suoi grandi eroi, la sua ideologia liberalconservatrice, decreta la fine della stagione del romanzo americano dei vari Hemingway e Steinbeck. Nello stesso periodo, anche nell'ambito della critica letteraria statunitense, prende forma tutta una serie di tendenze critiche (distruzione, decostruzione, genealogia) che in nome delle idee di «differenza» e «disseminazione» reagiscono ai principi dominanti del modernismo letterario incarnato dal formalismo del

New Criticism (cfr. AA.VV., a cura di P. CARRAVETTA e P. SPEDICATO, *Postmoderno e letteratura*, Bompiani, Milano 1984). In campo architettonico, inoltre, il termine viene impiegato da CH. JENCKS nel suo *The Language of PostModern Architecture* (London 1977) per indicare quei modi di fare architettura che dagli anni Cinquanta in poi si ponevano in aperta contrapposizione con il funzionalismo del movimento «moderno» (in ambito italiano cfr. P. PORTOGHESI, *Dopo l'architettura moderna*, Laterza, Roma-Bari 1980). Sempre nell'America degli anni Settanta, infine, il termine trova ospitalità anche in campo sociologico e viene presto assimilato al termine complementare e sinonimo di «postindustriale» (D. BELL, *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Book, New York 1973), impiegato per descrivere le complesse trasformazioni della società a livello economico-politico e culturale in seguito all'avvento delle nuove tecnologie informatiche e telematiche in ogni ambito della vita dell'uomo.

La fine delle «metanarrazioni»

È necessario tuttavia giungere alla riflessione filosofica sul postmoderno per riuscire a scorgere una certa unitarietà tematica e una collocazione del concetto dai contorni più nitidi. Spetta quindi al filosofo francese J.-F. LYOTARD, con la pubblicazione dell'ormai famoso pamphlet *La condition postmoderne* (Minuit, Paris 1979; trad. it. Feltrinelli, Milano 1981), il merito dell'inaugurazione e della diffusione di questo tipo di riflessione teorica sul postmoderno. Secondo il filosofo francese la condizione postmoderna si presenta, in sintesi, come la condizione in cui diviene manifesta l'incredulità nei confronti delle «metanarrazioni» della modernità in seguito al crollo della metafisica. Al centro dell'analisi lyotardiana vi sono la questione del sapere e il problema della legittimazione del suo statuto nelle società più sviluppate. Egli comincia a indagare su questi temi a partire dall'età moderna, soffermandosi in modo particolare sui *metarécits*, o «grandi racconti», segnatamente individuati nell'Illuminismo e nell'Idealismo,

che nella modernità avevano la finalità di presiedere alla legittimazione sia filosofica sia etico-politica del sapere, per arrivare infine a riflettere sui cambiamenti dello statuto del sapere nel momento in cui le società entrano nell'età cosiddetta postindustriale e le culture nella condizione detta postmoderna. Ma accanto al grande racconto legittimante politico-emancipativo dell'Illuminismo, per il quale il sapere viene legittimato nella prospettiva dell'emancipazione e della libertà dell'umanità intera, e a quello filosofico-speculativo dell'Idealismo, per il quale il soggetto del sapere non è più la comunità universale, ma lo spirito speculativo dato entro un Sistema totalizzante, Lyotard inserisce altri due *metarécits*: il marxismo e il capitalismo. Se il marxismo si presenta come la narrazione dell'emancipazione dallo sfruttamento attraverso la lotta di classe o dell'emancipazione dall'alienazione per mezzo della socializzazione del lavoro, nondimeno il racconto capitalista si presenta come la grande narrazione della liberazione dalla povertà e dal sottosviluppo attraverso la diffusione della ricchezza e la crescita tecnico-industriale.

Ora secondo Lyotard, vi sono delle ragioni, sia teoriche che storiche, per il declino delle grandi narrazioni emancipatrici della modernità. Dal punto di vista teorico, sostiene il filosofo francese, in seguito allo sviluppo delle nuove tecnologie della comunicazione e alla conseguente tendenza all'informatizzazione della società, lo statuto del sapere si trasforma: mutano la sua natura e la sua funzione; esso diviene sempre più un oggetto di circolazione e di scambio, fonte di profitto e mezzo di controllo, cessa di essere fine a se stesso e perde definitivamente il proprio valore d'uso. Di fronte a questa situazione, sostiene Lyotard, non c'è più posto per grandi narrazioni legittimanti costruite su un tipo di sapere voluto come *Bildung* ed emancipazione o come sviluppo progressivo e illuminante della vita dello Spirito. Ma Lyotard sostiene anche il tramonto dei grandi racconti dell'età moderna da un punto di vista precisamente storico. Egli infatti sintetizza: «Ognuno dei grandi racconti di emancipazione, a qualunque genere abbia dato l'egemonia, è stato per così dire invalidato nel suo fondamento dagli ultimi cinquant'anni»: la razionalità del reale è stata confutata da Auschwitz («Almeno questo crimine, che è reale, non è razionale»); la rivoluzione proletaria è stata confutata da Stalin («Berlino 1953, Budapest 1956, Cecoslovacchia

1968, Polonia 1980», e la serie non è completa, confutano la dottrina del materialismo storico: i lavoratori insorgono contro il Partito»); la dottrina del liberalismo parlamentare e l'ideale emancipativo della democrazia sono stati confutati dal maggio '68 («Il sociale quotidiano mette in crisi l'istituzione rappresentativa»); la dottrina del liberalismo economico e la validità dell'economia di mercato sono state confutate dalle numerose e ricorrenti crisi del sistema capitalistico (J.-F. LYOTARD, *Il postmoderno spiegato ai bambini* [1986], trad. it., Feltrinelli, Milano 1987, p. 38). Il movimento autodelegittimante dei metaracconti si è spinto così in avanti da non lasciare più alcuno spazio ad un tipo di validazione universale del sapere, poiché le grandi narrazioni dell'età moderna sono state invalidate nei loro stessi fondamenti nel momento in cui sono state inverte, e con ciò hanno perduto credibilità. Il declino del narrativo e la crisi della dimensione legittimante, pensata come fondamento e narrazione onnicomprensiva, risultano essere il dato di fatto, oltre che il tratto saliente, della condizione postmoderna. Con il fallimento del progetto di fondazione di un sapere totalizzante è definitivamente tramontata l'eventualità di rifondare una qualsiasi metanarrazione onnicomprensiva che possa tenere ancora uniti in un dispositivo legittimante i diversi settori della conoscenza. La condizione postmoderna consisterebbe allora propriamente nella piena consapevolezza della impossibilità di comunicazione tra il regime di frasi, «il gioco linguistico» — per dirla con Wittgenstein — degli specifici ambiti del sapere, della impossibile connessione universale e totalizzante dei diversi settori della conoscenza. Con la crisi delle grandi narrazioni viene allora meno la possibilità di creare un metalinguaggio onnicomprensivo preposto alla determinazione di prescrizioni universali comuni alla molteplicità dei diversi giochi linguistici.

Occorre, a questo punto, cercare di capire in cosa consiste il principio di legittimità della conoscenza nella condizione postmoderna. Qual è il criterio di validazione del sapere dopo il declino delle metanarrazioni? La risposta di Lyotard a queste domande può essere articolata in questo modo. Nel momento in cui vengono meno le grandi narrazioni dell'età moderna, nell'orizzonte del postmoderno non è lasciata più alcuna possibilità di manovra a legittimazioni universali, globali, totalizzanti del sapere; si fanno largo invece giustificazioni locali, parziali, particolari, relative, rever-

sibili, mirate, differenziate, riferite ad un specifico sapere in un campo determinato. I criteri di legittimazione del sapere nella condizione postmoderna, sostiene Lyotard, non possono più essere pensati in una dimensione assoluta e globale, ma debbono risultare elastici, ordinati da strategie locali, scelti dagli interlocutori volta per volta (cfr. *La condizione postmoderna*, p. 109).

Habermas: la fiducia nella modernità

Nel dibattito internazionale suscitato dall'elaborazione del postmoderno a la Lyotard, durante i primi anni Ottanta è intervenuto, chiamato in causa anche da Lyotard stesso, il filosofo tedesco Jürgen Habermas, il quale ha fatto del postmoderno l'oggetto di veementi attacchi critici, giudicandolo nelle sue linee essenziali come un segno dei tempi, il sintomo di una posizione culturale fondamentalmente immobile e passiva di fronte al trionfo di quello che egli chiama il «neoconservatorismo» ideologico degli anni Settanta e Ottanta. Per Habermas il postmoderno, in sintesi, sarebbe un segno della crisi in cui versa il vero progetto culturale della modernità (quello emancipativo illuministico), progetto per il quale egli ritiene ancora necessario battersi, nonostante i segnali di dissoluzione da cui sembra minato. Il postmoderno, col suo relativismo metodologico e il suo nichilismo teorico, sarebbe responsabile di aver infranto la razionalità comunicativa della modernità culturale e minacciato i suoi ideali emancipativi, che è ora necessario riprendere — sostiene Habermas — attraverso la riattivazione di quel progetto di modernità, formulato nelle sue linee essenziali dall'Illuminismo ed elevato a sistema filosofico da Hegel, che è stato abbandonato, tradito, disatteso e, perciò, rimasto incompiuto (J. HABERMAS, *Die Moderne — Ein unvollendetes Projekt*, Suhrkamp, Frankfurt 1981). È infatti nell'idealismo tedesco che si compiono quei processi di autoaccertamento e autofondazione della modernità, indagati in maniera esemplare da Hegel, il quale tuttavia, secondo Habermas, pur sforzandosi non riesce a portare fino in fondo, ma egli lascia una rigorosa impostazione del problema con cui si misurano le nuove generazioni dei filosofi post-hegeliani (soprattutto gli hegeliani di sinistra) i quali, facendo tesoro della immensa eredità speculativa hegeliana,

giungono ad organizzare in maniera stabile e permanente *Der philosophische Diskurs der Moderne* (J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità* [1985], trad. it. Laterza, Roma-Bari 1987). Ora, se «l'epoca moderna sta anzitutto sotto il segno della libertà soggettiva», argomenta Habermas, con gli hegeliani di destra e in particolare con Nietzsche inizia quel processo di sottoporre «la ragione centrata nel soggetto ad una critica immanente»: il pensatore della «morte di Dio», cioè, «rinuncia ad una rinnovata revisione del concetto di ragione e manda in congedo la dialettica dell'Illuminismo» (Ivi, p. 88) e con essa la posizione privilegiata della modernità. Dalla critica radicale della ragione e della modernità, inaugurata da Nietzsche, secondo Habermas si diparte poi quella *lignée* che, con argomentazioni psicologiche, storiche e letterarie, passa attraverso Bataille, Lacan e Foucault e, con motivi filosofico-ontologici, arriva ad Heidegger e Derrida. Infine in questa tradizione di pensiero radicale che ha messo profondamente in discussione il concetto di ragione e l'idea della modernità, Habermas include un'appendice conservatrice o «neoconservatrice», consistente nel favorire una ripartizione del sapere in sfere autonome della conoscenza, tendenze critiche nei confronti del progetto di emancipazione proposto dall'Illuminismo e della modernità culturale in genere, squilibrati processi di modernizzazione capitalistica e tecnologica. Proprio da tale tradizione che ha cercato in tutti i modi di mettere in discussione l'idea stessa di modernità e il suo progetto, Habermas ritiene di dover trarre il dovuto insegnamento per continuare ad accordare fiducia a quel progetto di ragione e modernità, formulato nelle sue linee generali ancora prima del sistema idealistico dalla filosofia dell'Illuminismo, consistente nel «tentativo di sviluppare una scienza obiettiva, una morale e una legge universali e un'arte autonoma, in conformità a una logica interiore. Allo stesso tempo il progetto mirava a liberare i potenziali cognitivi di ciascuno dei settori in questione in modo da arricchirli a fronte di un'organizzazione razionale della vita sociale quotidiana» (Id., *Moderno contro post-moderno*, trad. it. in «Lettera internazionale», 8, 1986, p. 47). Piuttosto che dichiarare la modernità una causa persa, Habermas ritiene quindi necessario riprendere, rilanciare, attualizzare quel programma di intenti della modernità culturale nella speranza di assicurarle ancora un futuro (in que-

sta prospettiva si inserisce anche la lettura della modernità avanzata dal teorico dell'architettura T. Maldonado) nel suo *Il futuro della modernità*, Feltrinelli, Milano 1987). In quest'ottica complessiva, nelle convinzioni di Habermas trova dunque posto l'idea che, nonostante tutto, la ragione moderna (sia pur non soggettocentrica, ma comunicativa, come egli sostiene, e cioè affidata al dialogo e all'intesa della argomentazione degli interlocutori) e il progetto della modernità culturale, inaugurati dall'Illuminismo e posti a sistema dalla filosofia hegeliana e posthegeliana, siano rimasti insuperati da tutti i tentativi che, a partire da Nietzsche fino ai postmoderni, hanno cercato di metterne in discussione la perentorietà e l'universalità. Tali tentativi, continua Habermas, tutti accomunati sotto l'etichetta della «nota melodia dell'autosuperamento», non farebbero altro che ricadere in ciò che pretendono superare, e cioè nella stessa modernità dalla quale si illudono di divincolarsi. E ciò semplicemente perché «al discorso sulla modernità, che conduciamo senza interruzioni fino ad oggi, appartiene anche la consapevolezza che la filosofia è giunta alla fine, non importa poi se ciò viene pensato come una sfida produttiva oppure soltanto come una provocazione» (Id., *Il discorso filosofico della modernità*, p. 52). Secondo il filosofo francofortese, dunque, il pensiero postmoderno, inteso come pensiero della morte della storia e fine della modernità, propriamente non esiste, esso non sarebbe che un blando tentativo di provocazione fondamentalmente improduttivo, inconcludente e mistificatorio; le sue pseudo-teorie non sarebbero che motivi culturali, malamente riproposti, di quella tradizione filosofica appartenente per intero alla modernità stessa. È per tale ragione che Habermas ritiene che il moderno come discorso filosofico generale sia ancora valido e addirittura imbattuto: ciò che occorre è semmai adoperarsi per una sua continua attualizzazione.

Il post-moderno come tardo capitalismo

Una lettura del postmoderno non lontana dalle conclusioni di Habermas (ritornato poi sull'argomento nel suo *Il pensiero post-metafisico*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1991) è quella che viene proposta dal critico statunitense F. Jameson (*Il Postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo* [1984],

trad. it., Garzanti, Milano 1989), secondo il quale — sommariamente — il post-moderno esprimerebbe la forma culturale eminente del capitalismo maturo. Egli infatti comprende il fenomeno del postmoderno, piuttosto che come una descrizione stilistica, come una «dominante» culturale, vale a dire una norma egemonica o una logica culturale dominante, e secondo tale prospettiva pone il fenomeno nel contesto delle trasformazioni del capitalismo, giudicandolo sostanzialmente come un sintomo della cultura capitalistica in declino. Il critico americano invoca, quindi, le categorie economico-culturali del marxismo per spiegare il fenomeno e insiste nel situarlo nel contesto di una teoria dello sviluppo della periodicità capitalistica per sostenere la validità di tale approccio. Secondo Jameson, allora, il post-moderno sarebbe caratterizzato da una nuova mancanza di profondità, da un indebolimento del senso della storia, dall'affermarsi di una tonalità affettiva nostalgica e dunque rappresenterebbe la compiuta espressione culturale della nuova fase del dominio economico mondiale del capitale e, d'altra parte, il risultato delle trasformazioni della cultura nella società contemporanea. In definitiva, dunque, in un'ottica storico-dialettica (hegelo-marxismo), lo studioso statunitense inserisce il postmoderno nel sistema di una evoluzione culturale del tardo capitalismo, o capitalismo multinazionale, e lo giudica come una fase storica del capitale, forse ancora troppo ottimisticamente ritenuta superabile e, quindi, transitoria. Invocando le categorie culturali del marxismo, Jameson giudica allora il postmoderno come un momento storico negativo — condividendo in ciò l'impostazione habermasiana — che impedisce, dal punto di vista culturale, l'avvento di quella che egli definisce una «teoria critica radicale» e, dal punto di vista politico, l'emancipazione dal capitalismo.

Dalla crisi della ragione al «pensiero debole»

Per venire al nostro paese, una peculiare interpretazione del moderno — che sembra letto quasi sulla falsariga del postmoderno à la Lyotard — viene avanzata da FRANCO RELLA (*Miti e figure del moderno*, Pratiche, Parma 1981), il quale in modo solo apparentemente contraddittorio parla del moderno come tempo della disgregazione, della vertigine, della percezione dell'in-

sensatezza del futuro e del progresso, della «evanescenza dei limiti del mondo», caratteri propri della cultura tra Otto e Novecento (si pensi, ad esempio, a Nietzsche, Musil, Wittgenstein, Benjamin), in cui tuttavia si assiste anche ad uno sviluppo incredibile delle tecniche e delle filosofie del progresso. Sicché, in questa prospettiva, gli appare «curioso che Lyotard, per qualificare il tempo del post-moderno, descriva la percezione della deligittimazione dei miti del progresso che caratterizza appunto tutto il pensiero dell'ultimo Ottocento e dei primi decenni del Novecento» (p. 8). Come a voler dire che prima di parlare di postmoderno si dovrebbe forse indagare di più sulle molteplici figure che compongono il moderno, compresa quella del moderno come tempo della consapevolezza della «crisi della ragione», così come viene espressa, secondo Rella, dai versi di Baudelaire e teorizzata dal pensiero di Nietzsche. Sotto questa stessa idea articolata di modernità, come tempo complesso e non riducibile semplicisticamente entro i canoni di un fondazionalismo forte, di un puro scientismo o di un neolinearismo storicistico, possono essere collocate le posizioni, ad esempio, di P. ROSSI (*Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bologna 1989) e di B. DE GIOVANNI, ben riassunte nel volume di AA.VV., a cura di G. MARI (*Moderno Postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, Feltrinelli, Milano 1987), in cui si evidenziano peraltro anche le ragioni degli interpreti più vicini al postmoderno, tra cui M. FERRARIS (*Tracce. Nichilismo moderno e postmoderno*, Multhipla, Milano 1983) e G. VATTIMO. È su quest'ultimo in particolare converrà soffermarsi, intorno al suo progetto di «pensiero debole», su cui ruota buona parte del dibattito filosofico italiano degli anni Ottanta, i cui risultati si iscrivono perfettamente nella più generale discussione su moderno e postmoderno.

Il progetto di un «pensiero debole» di Vattimo e colleghi si basa su una particolare lettura della filosofia di Nietzsche e Heidegger, il cui punto di partenza è il seguente: la metafisica occidentale è giunta al suo tramonto e con essa i suoi fondamenti forti (l'Essere, Dio, il Soggetto, ecc.); ciò significa che non è più possibile fondare o attendere un nuovo essere concepito come quello della metafisica, cioè come *Grund*, come fondamento assoluto. Nell'epoca post-metafisica, l'essere può venir esperito soltanto «debolmente», come una struttura in-

stabile, oscillante, precaria; viene dunque meno il proposito fondante della metafisica, che conferiva al soggetto e all'essere stesso i caratteri della stabilità, della forza e della durezza. Si presenta invece, sostiene Vattimo, una «ontologia del declino» (i cui caratteri sono già individuati nel suo *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano 1981), in cui l'attività «s-fondante» del pensiero (debole) intende portare «fino in fondo l'esperienza dell'oblio dell'essere, o della morte di Dio» (AA.VV., a cura di G. VATTIMO e P.A. ROVATTI, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 9), portare cioè a dissoluzione completa l'essere come *ontos on* della tradizione metafisica occidentale. Si tratta dunque di procedere ad una pratica di «indebolimento», «depotenzamento» delle categorie forti della metafisica, che consenta il recupero di modalità deboli dell'essere e di un soggetto alleggerito dagli attributi impositivi e autoritari conferitigli dal pensiero metafisico tradizionale. Inoltre, nel mondo del *Ge-Stell*, nel mondo cioè del dominio completamente dispiegato della tecnica e del nichilismo compiuto, l'essere non si dà tutto in presenza come nella ontologia tradizionale, esso si propone invece nella forma del declino come frammento, rovina, che va a fondo e si dissolve insieme alle pretese di un soggetto e di un tempo forti. A partire dalla consapevolezza di questa condizione di declino in cui versa la tradizione, il compito del pensiero post-metafisico e postmoderno di Vattimo e colleghi vuol essere quello di escludere la possibilità di un semplice superamento critico della modernità — poiché significherebbe accettare la logica del superamento propria della stessa modernità (G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985, p. 12) — a favore di una Überwindung-Verwindung della tradizione metafisica e moderna, intesa come un «rimettersi a, da» essa, che sia un riprenderla ma anche un distorcerla, un sospenderne la perentorietà e l'assolutezza costitutive attraverso l'indebolimento dei fondamenti, che consenta anche una ripresa contaminatoria del passato.

L'interpretazione del postmoderno di Vattimo — il quale è ancora ritornato sull'argomento nel suo *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989, proponendo l'idea della fine della modernità come fine della storia intesa come corso unitario e progressivo degli eventi e la conseguente nascita di una società post-moderna caratterizzata dal ruolo determinante svolto dai mass media, che al posto dell'ideale moderno di emancipa-

zione basato sulla autocoscienza danno spazio ad un nuovo ideale emancipativo basato sull'oscillazione, sulla pluralità e sull'erosione del «principio di realtà» (cfr. *Ivi*, p. 15) — non ha mancato e non manca tuttora di sollevare obiezioni e polemiche da parte di coloro che sentono quasi come un tradimento morale e un reale indebolimento dell'attività teoretica stessa il sentir parlare di fine della modernità e fine della storia. Il dibattito, a volte anche assai vivace e stimolante, si è negli ultimissimi anni via via arricchito di nuove voci e nuovi protagonisti (come, ad esempio, A. TOUTAIN, *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1993 e PH. LACOUÉ-LABARTHE, *L'imitazione dei moderni*, Palomar, Milano 1995), così come di nuove «figure» teoretiche e concettuali e ancora oggi, dunque, continua a sollecitare la nostra attenzione e riflessione.

Alla luce di quanto detto, l'unica conclusione possibile è che le categorie di moderno e postmoderno sono ancora ben lungi dall'essere definite una volta per tutte: il confine che separa i due concetti si fa sempre più mobile e problematico e, nelle diverse interpretazioni, le due categorie giustificandosi in opposizione l'una dell'altra e illuminandosi a vicenda finiscono, a volte, anche per sovrapporsi e confondersi. E tuttavia, malgrado la sinteticità e la parzialità dell'analisi qui tentata (per un approfondimento e una personale valutazione dell'intera questione si può consultare G. PATELLA, *Sul postmoderno*, Studium, Roma 1990), si deve rilevare che proprio dalla complessa e ingarbugliata questione moderno/postmoderno, che costituisce il nodo tematico più inquietante, più fitto, ma forse anche più stringente del dibattito culturale degli ultimi anni, è possibile guadagnare lo stimolo a riflettere sul ruolo e sul compito del pensiero nell'orizzonte che si è aperto in seguito al declino ormai innegabile della metafisica e con esso delle grandi ideologie. Nonostante tutto, il merito della discussione su moderno e postmoderno risiede forse nel fatto che da questa veniamo continuamente chiamati in causa, costantemente sollecitati a fare i conti con le avventure che il pensiero si trova ad affrontare nel momento in cui sembrano essere venute meno le grandi figure del pensiero, i «grandi racconti» dell'epoca moderna e nel momento in cui ci si interroga sulla configurazione da attribuire alla riflessione filosofica oramai alle soglie del terzo millennio.

Giuseppe Patella
Università di Messina