

ROBERTO MORDACCI SU POST-MODERNO, MODERNO, NEO-MODERNO

PIERPAOLO MARRONE

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

marrone@units.it

ABSTRACT

In this article I examine the positions of R. Mordacci in his book *The neomodern condition*. While I am in substantial agreement with many of the analyzes expressed about postmodernism, I think that the target is sometime overrated. However, Mordacci's volume remains an example of a civil intervention of philosophy and an attempt to introduce it into public debate.

KEYWORDS

Postmodern, Enlightenment, public affairs.

La filosofia della storia è un settore delle nostre discipline decisamente poco frequentato e forse screditato. A questo discredito, se effettivo, hanno contribuito la fine delle ideologie, delle grandi strutture valoriali contrapposte che hanno percorso il secolo breve del Novecento, e la fine, conseguenziale a quegli avvenimenti storici, dei cosiddetti partiti etici, i quali in larga parte dell'Occidente europeo riproponevano su scala nazionale contrapposizioni planetarie. È noto che c'è stato chi ha scambiato la fine della contrapposizione tra Occidente democratico, liberale, capitalistico e Oriente comunista, illiberale, pianificatore con la fine della storia *tout court*. In questo secondo caso, la dinamicità liberatoria e anti-alienante della classe progressiva, il proletariato, avrebbe concluso la preistoria del genere umano inaugurando la storia della libertà, della fine dell'alienazione anche nella natura medesima; nel primo, la fine della storia avrebbe reso chiaro che i sistemi politici, economici, etici liberali sarebbero stati il vertice conclusivo della storia umana, dopo la quale non avrebbe potuto esserci che la noia rassicurante dell'“ultimo

uomo". Verrebbe da dire che in questo ultimo caso la fallacia che è stata compiuta è stata semplicemente parallela a quella delle ideologie che sono state sconfitte, poiché non occorre nemmeno menzionare quello che è un truismo sotto gli occhi di tutti, ossia che la storia non è affatto finita con la caduta del muro di Berlino e la vittoria dell'Occidente nella guerra fredda.

Un tratto comune a queste due filosofie della storia, che non ha certo giocato a loro favore, è stata la formulazione di previsioni che si sono rivelate largamente errate. Molto spesso è stata ripetuta nei confronti della filosofia della storia di ispirazione marxista la critica che Popper aveva elaborato nei confronti di qualsiasi filosofia della storia autoabilitata a formulare previsioni sul futuro: dal momento che le conoscenze scientifiche sono parte integrante della nostra esistenza, prevedere il futuro vorrebbe dire fare previsioni sul contenuto di un patrimonio ancora ignoto. Questo equivarrebbe a conoscerlo già ora. Quindi l'idea stessa di una filosofia della storia è intrinsecamente contraddittoria e perciò stesso destinata al fallimento in ogni sua forma.

È tutto sommato curioso che uno dei momenti di maggior discredito della filosofia della storia sia stato originato nel dibattito intellettuale e filosofico grazie all'opera di Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (ed. or. 1979; trad. it. 1981). In quell'agile pamphlet, Lyotard suonava la campana a morte per tutte le grandi narrazioni che avevano attraversato prima l'Ottocento e poi il Novecento. Un sapere totalizzante non si dà. Si danno invece pratiche di sapere specifiche, locali, aperte sempre a revisioni e, come effetto secondario di immensa importanza, alla tolleranza epistemologica che a propria volta avrebbe dovuto generare la tolleranza etico-politica. Tutto questo grazie alla definizione di post-moderno come incredulità nei confronti delle metanarrazioni. Forse, ancora più curioso è il successo che la tesi di Lyotard ha avuto presso le élite intellettuali e progressiste, sedotte dall'idea che il tramonto di quella metanarrazione che chiamiamo 'ricerca della verità' potesse produrre esiti così fanciullescamente irenici.

La tesi di Lyotard io trovo che sia semplicemente falsa. Lo è intrinsecamente e lo è fattualmente. Innanzitutto, intrinsecamente non abbiamo nessuna certezza che la tesi che decreta la fine delle metanarrazioni non sia essa stessa una metanarrazione. Anzi: sorge fortissimo il sospetto che si tratti proprio di questo, ossia di una filosofia della storia che decreta la fine di ogni filosofia della storia, un po' come accade nel libro di Francis Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Fattualmente, poi, proprio quando Lyotard enunciava la sua potente tesi, in filosofia si stavano diffondendo paradigmi di considerazione complessiva – che è ben altra cosa dalla

caricatura totalizzante che alcuni hanno voluto vedersi – dell'azione umana. Basti pensare che pochi anni prima John Rawls aveva pubblicato *Una teoria della giustizia*, destinato a influenzare il dibattito filosofico per il cinquantennio successivo. Rawls offriva *una* teoria della giustizia e non *la* teoria della giustizia. La offriva a che cosa? Al dibattito e alla discussione e alla revisione, tutte cose che i postmoderni dovrebbero amare, ma le offriva all'interno di una considerazione complessiva dell'agire umano cooperativo come agire vincolato. Gli esempi potrebbero essere facilmente moltiplicati, perché le teorie complessive non sono affatto mancate, nonostante l'interdetto postmoderno, che cominciava ad assomigliare a una rinuncia all'attività teorica. Si pensi all'opera di Robert Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, dove non c'è nemmeno la presenza rassicurante di un qualche articolo indeterminativo, oppure a quella di Ronald Dworkin, *I diritti presi sul serio*, che era a sua volta l'esito di una considerazione globale del diritto. E, infine, non posso non citare tutta l'opera di Derek Parfit, che è una grandiosa costruzione che riguarda la razionalità etica e la ragion pratica. Ma non basta, naturalmente, fare una lista di libri per confutare una filosofia della storia, come è palesemente la metanarrazione postmoderna. Occorrerà pure aggiungere che poco dopo una metanarrazione di immensa potenza ha cominciato a svolgersi sul nostro pianeta, ossia la globalizzazione, come ultima recente configurazione delle dinamiche capitalistiche.

Penso cominci a risultare chiaro quale sia la mia posizione, ossia che si dà il caso che fare previsioni non sia l'unico modo di fare filosofia della storia. Fare filosofia della storia si può fare anche interpretando delle tendenze che si radicano nel passato. Non si tratta affatto di una vocazione minimalista e di conserva, per così dire, bensì piuttosto di una riproposizione di quanto molta filosofia è semplicemente sempre stata, ossia una lettura del proprio tempo. È questo il tema di un programma di ricerca molto ambizioso, sebbene consegnato in poche dense pagine, di Roberto Mordacci, *La condizione neomoderna*, Einaudi, 2017 (d'ora in poi citato come *LCN*), che fin dal titolo ci segnala anche il carattere di *pamphlet* di intervento civile, oltre che di analisi filosofica rigorosa. La diagnosi di Mordacci sul postmoderno è senza appello: il postmoderno non è affatto una considerazione rispettabile che mette in prospettiva tendenze teoriche secolari, ma "poco più che una moda" (*LCN*, p. VIII), un puerile *divertissement*, che si è trastullato con il linguaggio, facendo finta che la verità e i fatti non esistano, ma esistano solo le interpretazioni, sempre variabili e mai componibili in un insieme coerente e soprattutto per sempre lontane da qualsiasi idea di *adaequatio* alla realtà

Un gioco innocuo (“poco più che una moda”) verrebbe da pensare, ma Mordacci ritiene che non sia così e anzi, modula diversamente il suo registro con un carico estremamente pesante. Il postmoderno “è divenuto così il maggior responsabile, fra le correnti intellettuali, del proliferare dei populismi, delle derive integraliste (se non c’è verità, perché non prendere la mia verità per assoluta e aggredire tutti gli altri) e del disorientamento morale di almeno due generazioni” (*LCN*, p. VIII). Non basta però essere il maggior responsabile di disorientamento fra le correnti intellettuali: la stessa crisi economica iniziata nel 2007 sarebbe una sua eredità avvelenata, poiché sarebbe stata causata dalla mancata fiducia “in ogni istanza di giustizia” e nell’“assolutizzazione del profitto a breve termine, iniziata nel momento di massimo fulgore del postmoderno” (*LCN*, p. IX). Sono accuse giuste? Io credo lo siano solo in parte. In primo luogo perché il postmoderno è stata fundamentalmente una discussione tra professori su una metanarrazione. A pensarci bene i populismi non rinunciano affatto all’idea di verità politica, ossia di legittimità della fonte del potere, individuandolo nel popolo. Allo stesso modo, pensare che la crisi iniziata nel 2007 (e ben presto superata in moltissimi paesi, con l’eccezione dell’Italia) sia l’eredità di quella discussione è sopravvalutare il potere della parola (appunto un gioco postmoderno), mentre le ragioni di quella crisi, innescata da una bolla speculativa, sono sì una crisi di fiducia, ma come è sempre accaduto in ogni bolla da quando esiste il capitalismo, da quella sui tulipani olandesi a quella del 1929 a quella delle dot.com.

Mordacci, però, fa bene a pensare che l’insistenza sul potere della parola sia il viatico a posizioni mistiche, forse addirittura magiche, che prendono la scorciatoia della “radura”, del pensiero rammemorante, consegnandosi così, mani e piedi, a posizioni rinunciarie e all’attesa dell’“evento dell’essere” che puntualmente non avviene. Ovviamente, a Mordacci non basta dire quanto di sbagliato ci sia nel postmoderno (anche se talvolta si lascia trascinare da una certa foga polemica che, io credo, gli fa sopravvalutare quanto il postmoderno è stato ed è), ma ha anche in mente una storia ricostruttiva alternativa a quanto il postmoderno ci racconta. Da questa storia ricostruttiva discenderà anche il *pharmakon* specifico che Mordacci crede di poter individuare. Qual è questa narrazione alternativa che funge da contravveleno ai disastri epocali del postmoderno? Qui la mossa di Mordacci è interessante perché per una volta non respinge in blocco quanto il postmoderno ha proposto. Infatti, l’idea che le teorie complessive siano un’eredità da smontare e mettere da parte non è un’idea completamente sbagliata. Si dà però il caso che questa eredità debba essere assegnata non alla modernità in generale, bensì piuttosto solo al suo

esito ottocentesco e in particolar modo alle costruzioni idealistiche e, in maniera ancora più specifica, all'hegelismo e all'hegelo-marxismo. È solo a questa porzione della storia della modernità che è pertinente la critica postmoderna. Ma l'esito estremo otto-novecentesco del moderno, ne è anche un tradimento in qualche modo. Perché? Per rispondere a questa domanda occorre prima dire che cosa il moderno sia. Innanzitutto è una periodizzazione (*LCN*, p. 9) che Mordacci fa iniziare dalla fine del Quattrocento e giungere sino ai giorni nostri e che è possibile dividere in varie fasi. La prima arriva sino alla fine del Seicento ed è quella dove vengono gettati i semi di quella fioritura matura che è l'Illuminismo. Nell'Ottocento e nel Novecento sappiamo già che cosa succede e sappiamo anche che la critica dei postmoderni è in parte fondata. Infine, la nostra epoca apre una prospettiva neomoderna e neoilluministica. Come si vedrà questa caratterizzazione è in parte descrittiva e in parte largamente prescrittiva.

Caratterizzare univocamente il moderno è molto difficile e non c'è accordo su quali eventi storici siano alla sua origine. Alcuni li individuano nelle guerre di religione, altri nelle rivoluzioni scientifiche, altri ancora nell'aggregarsi di quei processi che porteranno alla formazione degli Stati nazionali. È molto probabile che il moderno sia l'intreccio, non facilmente analizzabile, di tutti questi fattori e di altri ancora. C'è però un'attitudine che è propria del moderno, almeno per come si è sviluppato nella nostra cultura occidentale, vale a dire la convinzione dell'eccezionalità del presente. La condizione essenziale del tempo vissuto non è la ripetizione di una tradizione, ma la sua novità problematica. La tradizione è certamente l'antecedente temporale e culturale, ma non è la normatività che deve essere continuamente ripetuta aproblematicamente. La verità è il prodotto di una messa in discussione dei fondamenti accettati e, a propria volta, la culla di nuovi problemi e nuove soluzioni.

In fondo, l'idea di Galileo che la fiamma della verità può accendersi in chiunque è del tutto solidale con la nuova concezione della sostanza inaugurata da Cartesio, che giustamente Mordacci ampiamente valorizza nella sua ricostruzione. Infatti, la novità del pensiero cartesiano è di aver soggettivizzato la sostanza, che non è più quella aristotelica, bensì il centro focale di un soggetto che si pensa come ricostruttore del sapere e dell'evidenza epistemologica. L'importanza di questo gesto cartesiano non sarà mai sottolineata abbastanza, perché è questo gesto che permette alla soggettività di pensarsi come razionalità, come normatività e come ragion pratica (un percorso al quale Mordacci è molto sensibile). Si tratta di un gesto che per Mordacci non ingabbia, come vorrebbe il postmoderno, bensì contiene una

enorme potenzialità di liberazione. “Questa caratura anzitutto *pratica* ed emancipativa del moderno è la sua natura più profonda ed è l’anima di ciò che qui chiamiamo *neomoderno*. [...] uno degli elementi che qui affiorano è questo: il mondo contemporaneo non si illude certo più che la razionalizzazione tecnico-strumentale sia la via verso la liberazione. Ma proprio questa è l’istanza sottesa a una sana autocritica del moderno: l’essenza del soggetto moderno è la razionalità *pratica*, non riducibile a quella tecnica – essendo anzi la sua anima profonda e misconosciuta” (*LCN*, p. 19).

Il postmoderno raccomanda un atteggiamento rilassato e tollerante verso gli irriducibili progetti di vita che convivono nel nostro Occidente ricco e grasso, ma questo è “un atteggiamento da *flaneur* tanto disincantato quanto ignavo, è un lusso che non possiamo più permetterci” (*LCN*, p. 22). Sottoscrivo parzialmente questa ultima notazione critica di Mordacci, perché io penso invece che si tratta di un lusso che non abbiamo *mai* potuto permetterci. L’equivoco ancora una volta è stato pensare che questo atteggiamento rilassato (raccomandato particolarmente da Rorty, per il quale il sistema democratico occidentale è l’esito in campo etico-politico analogo al tramonto definitivo della teologia razionale in campo religioso) fosse una descrizione generalizzata e non una speranzosa e ingenua prescrizione, che va forse bene per professori universitari californiani che vivono in resort asettici con l’aria condizionata, ma non descrive per nulla e in nulla l’urgenza delle questioni pratiche che mai hanno smesso di agitare le democrazie occidentali e l’intero mondo. Del resto, il mondo della vita è precisamente questo: l’urgenza di prendere una posizione e l’impossibilità di rimanere neutrali.

Quando l’altro ti interpella o perché ti formula una richiesta di aiuto, o perché propone uno stile di vita alternativo al tuo, o perché critica come decadente il tuo stile di vita, non puoi certamente restare indifferente, ma non tanto perché la necessità di una risposta sia una sorta di imperativo che richiede la tua risposta, quanto per il fatto che anche la tua indifferenza è una risposta. Qualsiasi cosa tu faccia, non puoi non prendere posizione. In questo senso, la centralità della razionalità pratica che Mordacci rivendica è una mossa, a mio modo di vedere, azzeccata. Io, anzi, andrei anche decisamente oltre, poiché se è vero che l’opzione del disinteresse non è mai realmente praticabile (occorrerebbe almeno avere un interesse per il disinteresse) questo ci indirizza verso una idea di generale (se non universale) pervasività della ragion pratica.

È il recupero di un progetto illuministico inattuale? Non credo che a Mordacci possa essere imputata questa visione semplicistica. Da un lato, infatti, Mordacci ritiene che questa focalizzazione sulla ragion pratica non

rientri in quella che Adorno e Horkheimer concettualizzano come dialettica totalitaria dell'illuminismo. La ragion pratica non è solidale con l'asservimento volontario che costituisce l'esito più compiuto dei progetti otto-novecenteschi di ingegneria sociale, non perché la visione di Adorno e Horkheimer sia una ingenua distopia apocalittica (in fin dei conti Facebook e i social sono lì a dimostrare la plausibilità dell'idea di asservimento volontario, nel momento in cui aboliscono la distinzione tra tempo lavorativo e tempo libero e nel momento in cui riducono a zero il costo del lavoro che noi facciamo sui social), quanto per il fatto che seleziona solo una modalità di concettualizzazione della razionalità. Questa concettualizzazione è quella strumentale, calcolante, ingegneristica, indifferente ai fini. Pensare la ragione come strumentale ha le sue ragioni e le sue necessità in molti campi, ma la sua estensione a copertura dell'intero dominio della razionalità non ha ragion d'essere. La cosa significativa è che questo movimento di riduzione della razionalità a mero strumento preclude ogni sensata prospettiva di liberazione, anche solo parziale. Infatti, se la ragione è uno strumento calcolante a vocazione totalizzante gli strumenti emancipativi non possono essere rintracciati nella ragione medesima, ma devono essere extrarazionali, prelinguistici (anche il linguaggio è contaminato dalla razionalizzazione), forse addirittura magici. Ma questo movimento non è emancipativo, nota Mordacci, bensì totalmente regressivo (*LCN*, pp. 32-33). Si potrebbe dire che questa mossa è semplicemente solidale con esiti nazionalistici, ottusamente comunitaristici, localistici. Non si realizza nel dialogo tra soggetti viventi, verrebbe da aggiungere, ma in uno spazio che replica i miti originari dell'incontaminato, che appunto sono miti, i quali dicono qualcosa ma quando lo fanno raccontano solo una parte della verità. Questa concezione della dialettica come totalmente negativa e inglobante qualsiasi prospettiva di emancipazione fa naturalmente a meno dell'idea di progresso, perché qualsiasi cosa accada al suo interno è pur sempre al servizio della dittatura della ragione e del capitale. Ma siamo davvero disposti a questa mossa? Perché se desideriamo essere consequenziali con la premessa, dovremmo giungere alla conclusione che l'istruzione di massa è un male, la sconfitta delle malattie è funzionale al ciclo del consumo capitalistico, l'allungamento dell'aspettativa media della vita umana è funzionale solo alla creazione di nicchie sconosciute di mercato dove piazzare merci che nemmeno immaginavamo potessero diffondersi così estesamente.

La dialettica, e quella negativa in particolar modo, realizza una immagine caricaturale della ragione. Ma la ragione ha anche una storia che Mordacci utilizza come correttivo. "Nella stessa modernità, e segnatamente

nell'illuminismo, è forte e consolidata una tradizione, quella della ragion pratica, che non ha i caratteri del calcolo e dell'esclusività del rapporto mezzi-fini" (*LCN*, p. 34). Gli esempi abbondano. Mordacci ne ricorda due: la simpatia di Adam Smith e l'autonomia di Kant. In entrambi i casi ci si trova di fronte a complesse valutazioni qualitative dell'azione e dei fini, e non a una ragione calcolante. "La parte viva, non decadente né nichilista del pensiero moderno risiede proprio nella *filosofia pratica*, che la diagnosi postmodernista non considera o riconduce troppo frettolosamente alle teorie speculative e scientifiche ottocentesche" (*LCN*, p. 35). Si tratta di una tradizione che seppure non sempre maggioritaria non ha mai smesso di alimentare il pensiero critico, smentendo la cupa previsione di autodissolvimento della civiltà occidentale propria della dialettica negativa.

Mordacci ritiene che la contemporaneità mostri delle analogie significative con la prima modernità che culminò nell'illuminismo e che queste analogie offrano l'occasione per ripensare la contemporaneità da una prospettiva ricostruttiva e non nichilistica. Le analogie riguardano (1) il disordine internazionale, (2) le rivoluzioni scientifiche, (3) il ritorno del soggetto, (4) la ricostruzione valoriale, (5) l'esperienza estetica. Sono caratterizzazioni operate da Mordacci nella piena consapevolezza del loro carattere moderno ampiamente eurocentrico. Si potrebbe dire che c'è qualcosa che appare nel neomoderno che era assente invece nella modernità, ossia la globalizzazione. Tuttavia, Mordacci ha buon gioco a dire che la globalizzazione è l'ultimo esito di un processo iniziato con le scoperte geografiche (sebbene questo accenno non possa trovare un'adeguata tematizzazione nel suo *pamphlet*). L'esito, almeno provvisorio, di questo processo non è affatto ordinato, bensì è la scoperta di tensioni geopolitiche e geostrategiche profonde, che la guerra fredda aveva momentaneamente assopito, ma che, carsicamente, non avevano mai smesso di essere fungenti. Anche l'ordine politico moderno è nato dal conflitto e dalla frammentazione come equilibrio provvisorio e instabile che, nel moderno come nel neomoderno, segnala semplicemente che *history is back*, ossia che la storia non ha mai smesso di esserci e non è mai finita. Le scienze contemporanee esibiscono una potenziale revisione di antichi paradigmi che Mordacci ritiene siano solidali con il suo discorso. In particolare, il Progetto genoma "ha di fatto creato un'autocomprensione dell'umano in cui ogni ricerca di una discontinuità con gli altri viventi sembra destinata a non trovare solide fondamenta argomentative" (*LCN*, p. 81), ma questo cambio di paradigma non è solo la conferma del modello darwiniano della continuità del vivente, bensì anche e inaspettatamente un puntello al ritorno del soggetto. Infatti, la conoscenza del genoma umano apre la strada

alla farmacogenetica che promette di progettare cure e farmaci adatti al profilo individuale singolo, con un movimento retrogrado dall'universale al particolare che in questo caso è misura di progresso. Secondo Mordacci, "Abbiamo così un approfondimento inedito dell'individualità delle cure, che contrasta con lo spirito di generalizzazione della scienza e soprattutto con una logica di mercato che si vorrebbe rivolta a un consumatore il più possibile spersonalizzato" (*LCN*, pp. 81-82).

Queste due ultime citazioni io le considero spiazzanti, a descrivere una realtà che mi pare diversa, ma la cui diversità potrebbe essere una complicazione analitica maggiore dello stesso discorso di Mordacci e non, beninteso, una sua confutazione. Per quanto riguarda la sostanziale continuità con gli altri viventi, questa è semplicemente provata dall'enorme messe di dati fattuali che confermano il darwinismo. Però c'è qualcosa che noi non condividiamo con le altre specie animali ed è la capacità di esercitare l'immaginazione al servizio della volontà di potenza tecnica. Non esiste nessuna altra specie animale conosciuta che possieda questa capacità nel grado in cui questo nesso si è insediato nell'essere umano. Quindi, la continuità del vivente costituisce un importantissimo fatto scientifico che non deve essere in alcun modo sottovalutato, ma altrettanto notevole è la nostra capacità di trascendere la natura tramite la tecnica a partire dalla natura stessa. Per quanto riguarda poi la vendita di un prodotto tarato sull'individuo, questo fatto non è affatto una fuoriuscita dalla logica universalizzante del capitalismo. Si tratta semplicemente dell'applicazione nell'ambito della salute di ciò che accade ogni giorno nelle nostre bacheche sui social, dove la pubblicità è graduata sulle informazioni individuali che noi cediamo alle grandi *corporation*, ossia si tratta di marketing individuale, che è il limite ideale del posizionamento della merce, perché il capitalismo non ha nessuna logica universalizzante che non sia quella di vendere qualsiasi cosa (anche la salute individuale, quindi).

È invece vero, a mio parere, potentemente vero, se così posso esprimermi, che genetica e neuroscienze ridisegnano i confini di domande che hanno assillato la prima modernità: la natura dell'uomo, la natura del pensiero, la dimensione della decisione individuale. "Le immagini del cervello che 'decide' sono emblematiche ed è molto difficile sottrarsi all'idea di aver finalmente accesso alla visione diretta di quel misterioso mondo che è la mente. Quest'ultima ha acquisito una realtà e una consistenza prima assai più rarefatte." (*LCN*, p. 85) Anche in questo senso non è sbagliato per Mordacci parlare di ritorno del soggetto sulla scena filosofica. In realtà, da quella scena il soggetto non si è mai allontanato, se non in quella porzione del dibattito

intellettuale consegnata al postmoderno. È un soggetto non più massicciamente sostanziale, ma nemmeno irrimediabilmente disperso e paralizzato nella sostanziale indifferenza delle scelte che compie. “La cifra del soggetto contemporaneo non sembra più la dispersione, bensì l’appello a una capacità di sintesi che non ha la fissità di una sostanza metafisica.” (*LCN*, p. 89) In questo senso, il soggetto è un centro focale per il quale non può essere indifferente la dimensione etica della scelta e non è certamente un caso che si sia registrata perfino negli ambiti accademici una rinascita della riflessione sull’etica normativa (che nel comportamento della gente comune, ovviamente, non ha mai potuto tramontare). La riflessione normativa viene intesa giustamente da Mordacci come il coraggio di non astenersi e di fornire una risposta alla pressioni del presente, dove la riflessione filosofica trova, a parere di chi scrive, ma sicuramente anche di Mordacci, la sua vocazione più profonda. Questa rinascita è in effetti analoga alla riflessione normativa che percorse la prima modernità da Hobbes, a Spinoza, a Locke, a Hume.

Questa inclinazione verso la presa di posizione normativa è rintracciata da Mordacci anche nella produzione artistica, dove l’alienazione individualistica è vissuta come condizione che è possibile trascendere e non come gabbia dove ognuno costruisce il proprio sé nell’indifferenza delle relazioni e delle conseguenze. Come espressione estetica neomoderna Mordacci predilige il cinema, poiché “costituisce la forma d’arte che più di ogni altra sembra in grado di esprimere in tempi immediati la condizione della coscienza contemporanea. Nella densità del racconto cinematografico, che è densità d’immagine non meno che di narrazione e di movimento, l’autocomprensione dell’età presente trova una forma concreta che è per definizione collettiva, comunicativa e riflessiva.” (*LCN*, p. 101).

Quindi, ci sono vari segnali che provengono da situazioni molto articolate che disegnano un quadro ben altrimenti complesso di quello al quale il relativismo senza prospettive del postmoderno ci vorrebbe descrivere. Questi segnali indirizzano verso una diversa focalizzazione del soggetto, che non è più qualcosa (cosa?) che rotola via dal centro verso un’incognita destinata a rimanere sempre tale, bensì piuttosto un operatore che lavora in un cantiere o in laboratorio, dove non sperimenta a casaccio, perché *anything goes*, ma riformula la portata critica-ricostruttiva della ragione, che è il lascito più significativo e maggiormente tradito dal postmoderno dell’illuminismo europeo (*LCN*, p. 115). Questa capacità critico-ricostruttiva non può evidentemente abbandonare la distinzione tra verità e menzogna. “Nulla di tutto questo è possibile né per un soggetto sottomesso al dogma, né per lo spirito certo di se stesso dell’idealismo, né per lo scienziato positivista, né per il

soggetto annichilito e disperso del postmoderno. Il soggetto illuminista è un soggetto *pratico*” (*LCN*, p. 118), il quale “prova, ipotizza, saggia e azzarda.” (*LCN*, p. 118). Poiché è un soggetto pratico che si riconosce nell’azione, il soggetto illuministico e neomoderno è anche un soggetto politico, che nell’appello al confronto razionale si riconosce e si progetta. È inevitabile quindi che anche la conclusione di Mordacci sia in qualche senso politica. Quanto l’illuminismo è il lascito che l’Europa consegna non solo alla cultura occidentale, bensì alla cultura nell’epoca dell’accelerazione e della globalizzazione tanto il neomoderno è la possibilità attuale dei suoi ideali: “conoscenza critica e non dogmatica; relazioni tra cittadini e Stati liberi (l’ideale cosmopolita), non sottomissione a un’autorità disumana; differenza, non omologazione; universalità plurale, non uniformità, equilibrio dei poteri, non egemonia unilaterale, religiosa e politica che sia.” (*LCN*, pp. 128-129) Quali rivolgimenti epocali questi ideali potrebbero annunciare non lo sappiamo. Non sappiamo nemmeno come possano essere implementati nell’arena internazionale che rimane pure sempre quanto di più assomiglia alla stato di natura hobbesiano (situazione testimoniata dall’assenza di un’autorità in grado di far rispettare il diritto internazionale). Nemmeno siamo in grado di comprendere sino in fondo quanto questi ideali siano compatibili e siano correttivi rispetto agli assetti economici della globalizzazione. Ma tutti questi interrogativi, e gli innumerevoli altri, che questi generano non fanno in fondo che confermare la natura sperimentale e non dogmatica della razionalità pratica illuministica e neomoderna e il suo carattere di sfida che sempre si rinnova. In questo senso, anche in questo senso, il volume di Mordacci ne è anche una illustrazione adeguata e riuscita.