Quaderni di Teoria Sociale

numero
2 | 2016

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

n. 2 | 2016

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco Crespi

Co-direttore

Ambrogio Santambrogio

Comitato di Direzione

Matteo Bortolini, Franco Crespi, Enrico Caniglia, Gianmarco Navarini, Walter Privitera, Ambrogio Santambrogio

Comitato Scientifico

Domingo Fernández Agis (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula Apitzsch (Università di Francoforte), Gabriele Balbi (Università della Svizzera Italiana), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Matteo Bortolini (Università di Padova), Lorenzo Bruni (Università di Perugia), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Daniel Chernilo (Università di Loughborough, UK), Massimo Cerulo (Università di Torino), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Luca Corchia (Università di Pisa), Franco Crespi (Università di Perugia), Riccardo Cruzzolin (Università di Perugia), Alessandro Ferrara (Università di Roma II), Teresa Grande (Università della Calabria), David Inglis (Università di Exeter, UK), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Università di Parigi Descartes), Paolo Montesperelli (Università di Roma La Sapienza), Andrea Muehlebach (Università di Toronto), Gianmarco Navarini (Università di Milano Bicocca), Vincenza Pellegrino (Università di Parma), Massimo Pendenza (Università di Salerno), Walter Privitera (Università di Milano Bicocca), Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia), Loredana Sciolla (Università di Torino), Roberto Segatori (Università di Perugia), Vincenzo Sorrentino (Università di Perugia), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna)

Redazione a cura di RILES
Per il triennio 2016-2018

Ambrogio Santambrogio, Massimo Pendenza, Luca Corchia, Massimo Cerulo

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

Impaginazione: Claudio Brancaleoni

Quaderni di Teoria Sociale, n. 2 | 2016

ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online) ....-....

Copyright © 2016 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.
L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode).
La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.
È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.
www.morlacchilibri.com/universitypress/

Sommario

Saggi

Stefano Ba'
Teoria Critica e nesso lavoro-famiglia con speciale riferimento alla letteratura anglo-sassone 11

Lorenzo Bruni
Intersoggettività e vergogna. Una ipotesi teorica 39

I Seminari RILES – Seminario del 2015
Prospettive di teoria sociale dopo il post-moderno

Alessandro Ferrara
La fine del postmoderno nell'orizzonte post-moderno 65

Mirella Giannini
Epistemologia della condizione precaria: oltre il declino del lavoro salariato 97

Maurizio Ghisleni
Norme, normatività e cooperazione: i due problemi dell'ordine e la società di massa della conoscenza 125

Massimo Pendenza
Prospettive cosmopolite in sociologia. Narrare una storia diversa dal cosmopolitismo, praticare l'umanità 151

Libri in discussione

Franco Crespi
Note a margine del testo di M. Heidegger "Quaderni neri – 1931/1938 (Riflessioni II-VI)" e "1938/1939 (Riflessioni VII-XI)", Bompiani, Milano 2015-2016 175

Gabriella Paolucci
Pierre Bourdieu, *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France 1981-1983*, a cura di Patrick Champagne, Julien Duval, Franck Poupeau, Marie-Christine Rivière, Éditions du Seuil/Raisons d'agir, Paris, 2015, 740 pp. 185

Fabrizio Denunzio
Pierre Bourdieu, *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France 1981-1983*, a cura di Patrick Champagne, Julien Duval, Franck Poupeau, Marie-Christine Rivière, Éditions du Seuil/Raisons d'agir, Paris, 2015, 740 pp. 191

Intervista

Luca Corchia
Jürgen Habermas: una biografia intellettuale, intervista a Stefan Müller-Doohm 197

Recensioni

Filippo Bocciolesi
Zygmunt Bauman, *La scienza della libertà. A cosa serve la sociologia?*, Erickson, Milano, 2015 221

Roberto Perini
Byung-Chul Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Roma, Nottetempo, 2015 225

***

Abstract degli articoli 231

Notizie sui collaboratori di questo numero 235

Elenco dei revisori permanenti 239

Note per Curatori e Autori 241

Alessandro Ferrara

La fine del postmoderno nell'orizzonte post-moderno

Ci troviamo nella situazione un po' paradossale di constatare il tramonto del "postmoderno" proprio nel momento in cui il "post-moderno" ci appare come l'orizzonte in cui siamo immersi. Il paradosso si chiarisce se ricorriamo a una distinzione e ad un artificio ortografico. Comincerò col caratterizzare il "post-moderno" col trattino, perché è da lì che trae origine l'altro "postmoderno", quello senza trattino e tutto unito.

Il primo, il "post-moderno col trattino", è un orizzonte filosofico che comincia a profilarsi circa un secolo fa ed entro il quale siamo pienamente immersi, sia pure con insofferenza di molti. Esiste e lotta con noi, nonostante molti si comportino come se fosse una "fata morgana" prodotta dalle mode filosofiche. Il secondo, il "postmoderno tutto unito e senza trattino", è il nome di una dottrina filosofica nata a cavallo degli anni '70 e '80 del secolo scorso, e che ha avuto vita breve, sconfitta e condannata all'irrilevanza dagli attacchi di molti avversari e, come vedremo, anche dai suoi stessi limiti interni. Quindi nelle prime due parti di questo saggio proverò a caratterizzare questi due "post moderni" ed il loro rapporto. Nella parte conclusiva, infine, proverò a ipotizzare quali implicazioni questo quadro di fondo comporta per la teoria sociale.

1. Che cosa è l'orizzonte post-moderno?

Cominciamo col chiarire il senso in cui ho utilizzato il termine "orizzonte filosofico". Di orizzonte si parla spesso dentro un quadro di riferimento feno-

menologico ed ermeneutico – Gadamer ha contribuito alla diffusione di questo termine, tramite la fortuna del suo concetto di "fusione di orizzonti" – e il mio utilizzo di questo termine segnala un debito verso questo quadro di riferimento. Anche noi filosofi e teorici della società abbiamo un nostro mondo della vita. Certo abitiamo in una "provincia finita del significato", dove si può dubitare della propria esistenza, immaginare di essere ridotti a un cervello a bagno in una soluzione che lo tiene in vita, provare a essere un pipistrello o avere gli occhi coperti da un velo di ignoranza, però questo specialismo della nostra provincia non deve occultarci il fatto che la nostra separatezza dal "comune senso comune" dà luogo a un senso comune tutto particolare – anche nel nostro caso equivalente a cose che tutti danno per scontate e possono assumere che gli altri diano per scontate.

Si può dire qualcosa, argomentare a favore di una tesi, in quanto si parte da presupposti, alcuni dei quali esplicitamente tematizzati, altri dati per scontati. I filosofi più originali sono quelli che vedono come problematico proprio qualcosa che era parte della *Lebenswelt* filosofica comune, che tutti vedevano come scontato, che neppure era visibile come presupposto. Heidegger rende problematico un concetto di Essere che per oltre due millenni i filosofi avevano dato per scontato senza neppure accorgersene. Ora, un *orizzonte filosofico* è una sezione trasversale di questa *Lebenswelt* sottesa alla pratica filosofica e sempre immersa in un processo trasformativo. È qualcosa di più vasto di una tradizione o una dottrina o una scuola. È uno spazio simbolico entro cui convivono una pluralità di tradizioni, dottrine e scuole.

La modernità è, fra le altre cose, anche un orizzonte filosofico. Il suo *ubi consistam* filosofico – diverso da ciò che la caratterizza come fenomeno sociale, politico, culturale – è la distanza dall'idea, propria invece dell'orizzonte classico o antico, secondo cui la validità di norme e proposizioni intorno agli ordinamenti istituzionali poggiava sulla loro capacità di riflettere un ordine oggettivo iscritto nel mondo. Quando l'ordine del cosmo forniva i fondamenti, anche la ragione veniva intesa come *oggettiva*, ossia come Logos. La sua oggettività si riproduceva a cascata per tutte le varie branche del sapere. La fisica era lo "specchio della natura" in senso ontologicamente forte. L'etica forniva prescrizioni per la vita buona a partire da intuizioni sulla natura umana e queste prescrizioni non avevano uno statuto diverso da quello di proposizioni vere. La filosofia politica

traduceva queste intuizioni in indicazioni riguardo all'ordinamento istituzionale maggiormente in grado di promuovere la virtù fra i cittadini e il loro buon vivere insieme. Platone e i suoi avversari sofisti, Aristotele e gli stoici, per non parlare dei presocratici, esprimevano diverse posizioni, ma sempre entro questo orizzonte.

La rottura associata con la modernità si determinò quando, a partire dal XVII secolo, la base della conoscenza vera e delle norme giuste veniva ad essere ora identificata con il loro soddisfare i requisiti della razionalità di un soggetto umano ideale. Questi requisiti, spesso condensati sotto forma di "metodo" o di "categorie" o di regole dell'inferenza logica, non venivano più concepiti come attributi dell'essere, ma piuttosto come qualità proprie del *soggetto.* Per la prima volta, la razionalità della ragione veniva ad essere intesa come una qualità intrinsecamente e totalmente umana, il cui portatore è un soggetto astratto e ideale, "insito" in ciascun individuo umano concreto (Descartes, Kant) oppure come un "macro-soggetto" al quale tutti gli esseri umani appartengono in quanto individui (*Geist* in Hegel, la specie umana in Marx). Un orizzonte è dunque uno spazio in cui possono convivere tradizioni, scuole e dottrine le più diverse, le quali però hanno in comune, ovvero "si muovono entro", uno spazio teorico delimitato da postulati condivisi: la concepibilità di un ordine del mondo, la universalità delle strutture della soggettività, ovvero la costitutività di forme linguistiche intrinsecamente plurali nei confronti della soggettività. Dottrine rivali come quella parmenidea ed eraclitea, il deontologismo kantiano e il conseguenzialismo utilitarista, il post-modernismo di Lyotard e il liberalismo politico rawlsiano si muovono entro orizzonti riconoscibili come tali.

Dunque in cosa consiste la rottura fra la modernità e il suo "post"? Inizio col ripercorre alcune tappe significative del formarsi di un orizzonte oltre-moderno. L'orizzonte moderno è già oltrepassato quando Wittgenstein, nella proposizione 5.6.2 del *Tractatus,* afferma: "Che il mondo è il *mio* mondo si mostra in ciò, che i limiti del linguaggio (del solo linguaggio che io comprendo) significano i limiti del *mio* mondo". Qui Wittgenstein nega che noi possiamo pensare il mondo indipendentemente dalla mediazione di un linguaggio. E poiché la pluralità dei linguaggi esiste dal tempo di Babele, non vi è modo di sfuggire alla conseguenza che i diversi limiti dei mondi pensabili hanno a che fare con la diversità dei linguaggi in cui e mediante cui li pensiamo [Wittgenstein 1968, 63]. Egualmente,

l'orizzonte moderno è messo in questione nel § 217 delle *Ricerche filosofiche*, dove Wittgenstein afferma che i nostri tentativi di rendere conto di cosa significhi seguire una regola dopo un certo punto si scontrano con uno strato geologico profondo, uno "strato di roccia" – la pura fatticità di una forma di vita – contro cui la vanga della riflessione filosofica si piega impotente e deve arrestarsi. Nuovamente, non vi è modo di evitare la conseguenza che la normatività di una regola e la fatticità della forma di vita donde essa trae origine formano un tutt'uno inscindibile e che, come argomenterà Hilary Putnam mezzo secolo più tardi, la distinzione tra fatti e valori, lo iato incolmabile che separa "*is*" e "*ought*", "*Sein*" e "*Sollen*" vada ripensata da cima a fondo [Wittgenstein 1974, 113][1].

Nuovamente, l'orizzonte moderno viene radicalmente sovvertito quando Quine, in *Due dogmi dell'empirismo*, denuncia l'inconsistenza di quella colonna portante della filosofia tanto "idealista" quanto "realista", sia "razionalista" sia "empirista", che è la distinzione fra quanto è vero in virtù dei fatti e quanto è vero "analiticamente", "a priori", senza alcun bisogno di controllare come stanno le cose nel mondo (ad esempio, che ogni scapolo è un uomo non sposato). La distinzione crolla, secondo Quine, quando riflettiamo sul fatto che la pretesa qualità definitoria, "analitica", "a priori" del rapporto fra "essere scapolo" ed "essere non sposato" è in ultima analisi, proprio come il wittgensteiniano "seguire una regola", inseparabile dall'empiricissimo "uso linguistico" di una comunità linguistica concreta, quale è registrato professionalmente dal lessicografo nelle definizioni del dizionario [cfr. Quine 1963, 24].

Risultati simili venivano anche da altre tradizioni. Pensiamo, ad esempio, alle riflessioni di Max Weber intorno al nesso di conoscenza e valori. Non occorre invocare una tesi metafisica intorno all'infinità degli elementi che costituiscono il nostro oggetto di conoscenza. Basta solo ammettere che un qualunque oggetto, naturale o culturale, racchiude in sé molti più elementi costitutivi di quanti possiamo aspirare ad esaminarne nel corso della nostra esistenza finita di soggetti conoscenti. È la nostra finitezza che ci impone di adottare una prospettiva e di selezionare, entro il numero esorbitante di aspetti conoscibili, quegli elementi che vale la pena conoscere più da vicino, altrimenti non conosceremmo mai nulla.

1. In un lessico diverso, una tesi simile è stata recentemente difesa con forza da Putnam [cfr. Putnam 2004].

Una mappa di un continente, grande quanto il continente stesso, e che dunque non lascia fuori nulla, sarebbe totalmente inutile. Il punto è che la selezione di ciò che è importante conoscere e ciò che si può lasciare da parte è un atto che non può essere giustificato in puramente termini cognitivi, nei termini di un'*adaequatio intellectus et rei* che ovviamente non può ancora avere avuto luogo. Al contrario, solo sulla base di una pre-comprensione ermeneutica riguardo al "valere la pena di essere conosciuto" da parte dell'oggetto – una pre-comprensione di cui non necessariamente dobbiamo avere consapevolezza – diventa possibile parlare di verità in un senso non soggettivistico [cfr. Weber 1974, 84-85].

Allo stesso modo, per Heidegger la verità come conoscenza *di qualcosa*, nel senso più ristretto di *adaequatio*, può aver luogo soltanto sullo sfondo di un più profondo contatto con la verità come *alétheia* o disvelamento del mondo. A partire da *Essere e tempo,* e attraverso la *Introduzione alla metafisica* [cfr. Heidegger 1990, 194-195] la "non-latenza" o non-esser-nascosto che è *l'alétheia* originaria viene successivamente a ridursi a una limitata verità come "giustezza". Così nel disvelamento operato dall'opera d'arte, nella *Lichtung* che improvvisamente dirada l'opacità, appare una verità che è la condizione di possibilità del nostro parlare di verità. Come scriverà in *Tempo ed essere,* "l'Aletheia, la non-ascosità (*Unverborgenheit*) pensata come *Lichtung* dove si dispiega la presenza (*Anwesenheit*) non è ancora la verità (*Wahrheit*)": ma questo essere "non-ancora" da parte dell'*alétheia* non significa essere *meno* della verità, anzi forse significa essere qualcosa *di più*, in quanto "soltanto essa concede la verità come *adaequatio* e *certitudo*, poiché non può darsi presenza e presentificazione fuori dal dominio della *Lichtung*" [Heidegger 1998, 84].

Questo mutamento di orizzonte, che è stato chiamato *Linguistic Turn,* non riguarda soltanto il momento della verità, epistemico o cognitivo. Riguarda anche la sfera pratica nel senso più ampio. "Barbari" e "selvaggi" sono i nomi con cui l'alterità è stata concettualizzata rispettivamente nell"orizzonte classico e in quello moderno. L'altro è colui a cui manca qualcosa per essere noi. E questo sguardo è durato fino al Novecento. Pensiamo all'ambivalenza della figura di Max Weber. Per un verso la sua riflessione metodologica si muove entro premesse che già anticipano il tema della dipendenza della nostra conoscenza da qualcosa che non è conoscenza (non il linguaggio, ma le nostre disposizioni assiologiche); per

l'altro, il grande affresco della razionalizzazione delle culture religiose, tracciato nei suoi *Aufsätze für Religionssoziologie,* muove dalla famosa domanda di apertura della "*Einleitung*", che mi consentirete di tradurre liberamente nella formula "Come mai gli altri non sono mai potuti giungere al nostro livello di sviluppo della razionalità?". Era il 1904. Nemmeno trenta anni dopo, nel 1931, a margine della sua copia del *Ramo d'oro* di Frazer, Wittgenstein, totalmente infastidito dal modo etnocentrico con cui Frazer classifica come inferiori, meno razionali, meno sviluppate, più primitive, le popolazioni oggetto del suo sguardo antropologico, scrive: "Frazer è molto più selvaggio dei selvaggi che descrive". In quei tre decenni scarsi è mutato un mondo, un orizzonte filosofico nuovo è emerso, condensato in quella nota di Wittgenstein ed espressione di un pensiero inaccessibile ai mondi filosofici pensabili da Kant e Hegel.

Da quel momento nasce il post-moderno come orizzonte pratico, in cui l'altro è eguale nella sua diversità, non è *diverso da me*, bensì *diverso come me,* ovvero diverso da me come io lo sono da lui. Siamo la prima epoca della storia che, diversamente dalla modernità e dal mondo antico, guarda ad ogni essere umano vivente sulla terra come dotato di una "eguale dignità" e titolare dei medesimi "diritti umani", la prima epoca della storia che ha bandito dal proprio lessico ogni riferimento a razze, etnie ed altri soggetti collettivi come portatori di una diseguaglianza di condizione. Persino il termine "disabile", pur legato a una condizione oggettiva, è stato bandito dal nostro lessico pubblicamente presentabile e sostituito con la locuzione "diversamente abile", in omaggio a questo mutamento di orizzonte.

Per concludere questa prima parte, possiamo definire l'orizzonte post-moderno come la condivisione, da parte di concezioni filosofiche proprie del XX e XXI secolo, di tre presupposti fra loro collegati: 1) l'impossibilità di intrattenere un rapporto cognitivo o pratico con il mondo naturale, sociale e interno il quale non sia mediato da un *frame of meaning*, ovvero un quadro di significati cristallizzato nel lessico di un linguaggio naturale, il quale conferisce ordine all'altrimenti caotico affastellarsi e fluire di sensazioni elementari e ne media l'aggregazione in percezioni più complesse; 2) l'esistenza simultanea di una pluralità di *frames of meaning* (variamente chiamati, dalle tradizioni dell'orizzonte post-moderno, paradigmi, giochi linguistici, universi simbolici, tradizioni, episteme, culture,

schemi concettuali, programmi scientifici, culture morali, ecc) e la loro non gerarchizzabilità in ordini di priorità; 3) l'inesistenza di un metalinguaggio naturale in cui tale pluralità possa essere integralmente tradotta e risolta, nonché l'impossibilità di una inter-traduzione diretta dei lessici gli uni negli altri *senza perdita apprezzabile di significato*.

Questo orizzonte post-moderno ha generato varie ricadute sul versante della teoria sociale e politica, accanto a correnti filosofiche che dell'orizzonte post-moderno hanno fatto la loro bandiera o che, pur non richiamandovisi direttamente (come il post-strutturalismo e il decostruzionismo), vi sono immerse. Le une e le altre possono conoscere alterne vicende e al limite diventare invisibili, ma il loro cedere il passo ad altri programmi teorici lascia intatti i tratti distintivi del post-moderno in quanto orizzonte.

A tutt'oggi, infatti, nessuno ha fornito un'argomentazione convincente per affermare, contro Wittgenstein, che possiamo guadagnarci una conoscenza del mondo elaborata, e non solo immediatamente sensibile, indipendentemente dai quadri semantici di un linguaggio. Nessuno ha spiegato come si possa accertare se una regola sia stata seguita indipendentemente dal riferirsi a una prassi inclusa in una forma di vita. Nessuno ha, dopo Quine, ri-tracciato con precisione la linea che separa ciò che è vero in virtù di uno stato del mondo da ciò che è vero in virtù del significato dei termini con cui lo descriviamo. Nessuno è riuscito ad argomentare, contro Weber, che si dia conoscenza senza un momento selettivo in cui si isola ciò che riteniamo importante conoscere in un oggetto.

Dunque può esistere un "post" della modernità in quanto la premessa moderna per cui il riscontro con la realtà non-interpretata, i fatti, sarebbe il banco di prova delle nostre conoscenze – e può esserlo in quanto la costituzione del soggetto, vuoi trascendentale (Kant), vuoi per meccanismi psicologici di associazione, memoria e identità (Locke, Hume), vuoi per autoriflessione dialettica (Hegel) *prescinde* dal potere costitutivo del linguaggio – ha ceduto il passo a una nuova premessa di fondo secondo la quale senza la mediazione di sistemi simbolici diversi e fra loro non perfettamente compatibili non possiamo più conoscere, per dirla con Kant, non solo le "cose in sé", ma neppure i "fenomeni". La verità e la giustizia entrano ora in uno scomodo rapporto con questi universi di significato, condannandoci a una faticosa ricerca di una terra di mezzo fra il ripiegare sull'o-

rizzonte moderno (come il neo-naturalismo o il nuovo realismo implicitamente fanno) e il rassegnarci alla riedizione postmoderna dello scetticismo convenzionalista per cui verità e giustizia sono tali "relativamente a un contesto". Il proceduralismo habermasiano, l'universalismo iterativo di Walzer, e il mio tentativo di sviluppare un esemplarismo giudizialista sono vie alternative per cercare questa terra di mezzo.

2. I postmodernismi filosofici e le loro difficoltà

Da queste premesse dell'orizzonte post-moderno si sono sviluppate dottrine filosofiche che oggi appaiono avere pressoché esaurito la loro capacità di suscitare interesse. Tralascio di entrare nel merito del postmodernismo come corrente estetica, architettonica, figurativa. Fra le tante forme di postmodernismo filosofico,[2] parallele alle varietà di idealismo, di fenomenologia, di ermeneutica, isolerei qui tre versioni principali: la versione lyotardiana, a cui dobbiamo il conio del termine; la versione rortyana a sfondo wittgensteiniano; e quella del pensiero debole italiano.

La versione di Lyotard, considerata dall'ottica di oltre un trentennio dopo, ci appare come una grande narrazione che ha per oggetto la celebrata fine delle grandi narrazioni [Lyotard 1981; 1987].

Il postmoderno assume una coloritura cognitiva nelle pagine de *La condizione postmoderna*. La scienza ha sempre avuto bisogno di giustificare la propria autorità, lo statuto di verità della proprie proposizioni, e questo "discorso di legittimazione" è sempre stato offerto dalla filosofia. Nell'orizzonte illuminista, la legittimazione della verità procede dalla "possibile unanimità degli spiriti razionali", con una ricaduta anche pratico-morale, come sosteneva Condorcet. La conoscenza vera è uno strumento efficace "per un fine etico-politico buono, la pace universale" [ivi, 6]. Nell'ultimo terzo del XX secolo, invece, questo quadro collaudato ha ceduto: "Semplificando al massimo", scriveva Lyotard, "possiamo

2. Per versioni del postmodernismo più direttamente collegate alla sociologia della cultura, cfr. Jencks 1986; Jameson 1989; Harvey 1999; Lash 1998.

considerare 'postmoderna' l'incredulità nei confronti delle metanarrazioni", ovvero quelle costruzioni filosofiche che legittimano il valore della verità epistemica in un racconto con al suo centro il progresso insieme cognitivo e morale" [*ibidem*]. Queste costruzioni filosofiche prendono la forma di un sapere *narrativo* il quale racconta perché chi enuncia una tesi *ha buon titolo a farlo*. E il succedersi di "culture narrative" – Illuminismo, *Sturm und Drang,* idealismo tedesco, scuola storica francese – secondo Lyotard "coincide con l'emancipazione delle borghesie dalle autorità tradizionali" [ivi, 56]. La legittimazione del sapere prende la forma di una risposta che, come in ogni narrazione, consiste "nella declinazione di un nome di eroe" [ivi, 56-57]. Nel nostro tempo moderno "il nome dell'eroe è il nome del popolo, il segno della legittimità è il consenso popolare, il modo della produzione normativa è la deliberazione" [ivi, 57]. Ora, la cifra di questa narrazione è l'idea di progresso, ovvero quel "movimento in ragione del quale si suppone che si accumuli il sapere, movimento che viene però esteso al nuovo soggetto socio-politico" [*ibidem*]. Questo grande racconto, in cui il popolo, vuoi come nazione vuoi come umanità è insieme "eroe della conoscenza" ed "eroe della libertà" è ciò che entra in crisi, nell'età postmoderna, sia nella sua versione di "racconto speculativo" sia nella sua versione di "racconto emancipativo" [ivi, 69].

I motivi di questa crisi sono ricondotti da Lyotard al trionfo tecnologico successivo alla seconda guerra mondiale, "che ha posto l'accento sui mezzi piuttosto che sui fini dell'azione" e al "rinnovato sviluppo del capitalismo liberale avanzato dopo la sua ritirata protetta dal keynesismo fra gli anni 1930-60, rinnovamento che ha liquidato l'alternativa comunista e valorizzato il godimento individuale dei beni e dei servizi" [*ibidem*]. Il quadro che ne emerge non riesce a ricomporre un'unità del discorso della conoscenza. Nessuno parla tutte le lingue delle varie scienze, "queste non ammettono un metalinguaggio universale" [ivi, 74], e quando dalla domanda intrascientifica "che vale il tuo argomento, che vale la tua prova?" si giunge "alla domanda delle domande, vale a dire alla metadomanda o domanda della legittimità: *che vale il tuo 'che vale'?*" [ivi, 99-100]. Le risposte latitano. Lyotard attacca la soluzione habermasiana della validazione discorsiva come una idealistica ricerca di un inattingibile consenso universale [cfr. ivi, 118-119], ottenibile a dispetto della pluralità irriducibile di giochi linguistici. Il cerchio della legittimazione del sapere è in ultima analisi non più chiudibile.

Un analogo senso della cesura che intercorre fra l'epoca moderna, in cui il sapere scientifico è ancora concepibile come uno "specchio della natura", e l'epoca post-moderna si trova nel pensiero di Richard Rorty. *La filosofia e lo specchio della natura* viene pubblicato a un anno di distanza da *La condizione postmoderna,* nel 1980. Il discorso filosofico è attraversato, secondo il quadro delineato da Rorty, da una frattura fondamentale tra filosofia *sistematica* e filosofia *edificante* [cfr. Rorty 1986, cap. VIII]. La filosofia *edificante* – esemplificata al meglio da Dewey, Heidegger e Wittgenstein – si basa su una diffidenza verso l'idea stessa di quadro di riferimento ultimo e parte dall'assunto che tutti i quadri di riferimento con cui organizziamo i significati sono *inventati* e non *scoperti*. Non rispecchiano alcuna realtà antecedente all'interpretazione, ma piuttosto rappresentano delle indicazioni di massima che ci orientano nelle nostre transazioni con il mondo. La nozione di una prospettiva "ultima" è altrettanto insensata, da questa visuale, quanto l'idea di un'unica maniera valida di rapportarsi al mondo o di un accesso privilegiato alla realtà delle cose per come esse sono. La filosofia *edificante* ci invita invece ad accettare la pluralità delle prospettive, dei vocabolari, dei paradigmi e degli schemi concettuali, a rinunciare ad ogni desiderio di riportare questa pluralità ad unità, e ad apprendere a convivere con l'incommensurabilità. Inoltre, mentre la filosofia *sistematica* mira a sussumere la pluralità sotto l'unità, la filosofia *edificante* mira a tradurre l'uno nell'altro i vari vocabolari che incontra. Infine, mentre l'approccio sistematico considera l'attività filosofica come un'attività di *problem-solving*, l'approccio *edificante* considera la filosofia una conversazione che si estende nei secoli intorno a temi di interesse comune. E una conversazione, è superfluo notarlo, non ha un "telos" o una "logica" intrinseca.

In *La filosofia dopo la filosofia* (*Contingency, Irony and Solidarity,* 1989) questo quadro viene arricchito da una nuova distinzione. Tra coloro che hanno abbandonato la ricerca di quadri di riferimento ultimi si possono identificare due tipi fondamentali di temperamento filosofico: "gli autori come Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger e Nabokov sono utili in quanto modelli, esempi di perfezione individuale – di vita autonoma che si è creata da sé. Gli autori come Marx, Mill, Dewey, Habermas e Rawls sono, più che dei modelli, dei concittadini. Il loro impegno è sociale, è il tentativo di rendere le nostre istituzioni e pratiche più giuste e meno crudeli" [cfr. Rorty 1990, 2].

In questa nuova distinzione proposta da Rorty un ruolo centrale è ricoperto dall'idea che la ricerca della "perfezione privata" o autenticità da un lato, e la ricerca di una nozione universalistica e "pubblica" di giustizia dall'altro, coesistono l'una accanto all'altra. Come deve essere abbandonata l'idea di una *opposizione* tra questi due tipi di impresa, così va abbandonata la speranza di una loro *riconciliazione* e di una posizione filosofica complessiva che possa includere entrambi i momenti. La filosofia *edificante* prende adesso il nome di filosofia *ironica*: suo cultore è colui che "1. nutre continuamente profondi dubbi sul suo attuale vocabolario decisivo perché è stato colpito da altri vocabolari, vocabolari decisivi per persone o libri che ha conosciuto; 2. è consapevole del fatto che i suoi dubbi non possono essere né confermati né sciolti da argomenti formulati nel suo attuale vocabolario; 3. nel caso che filosofeggi sulla sua situazione, non ritiene che il proprio vocabolario sia più vicino alla verità di altri, in contatto con una autorità esterna" [ivi, 89]. In conclusione, per Rorty la scomparsa di ogni interrogativo intorno ai fondamenti della giustizia e della verità non sarebbe una perdita, ma al contrario rappresenterebbe un "grande balzo in avanti" – espressione assai poco ironica e performativamente contraddittoria quanto lo è la lyotardiana fine delle grandi narrazioni quale snodo di una narrazione ancora più comprensiva.

Ma come mutano i vocabolari? Dal fatto che la verità non è "scoperta" ma è una nostra creazione non dovremmo, secondo Rorty, trarre la conclusione che non esiste alcuna verità o che tutti i vocabolari sono ugualmente validi. Mutamenti culturali della portata della transizione dalla fisica aristotelica alla fisica newtoniana, dal pensiero metafisico tardo-scolastico alla filosofia del soggetto cartesiana e kantiana, o dal giusnaturalismo antico alle moderne teorie contrattualistiche, non possono essere intesi né come l'esito di prove o argomentazioni definitive né essere considerati il risultato di una decisione "soggettiva". Stanno in una terra di mezzo: "Non fu in base a qualche osservazione al telescopio, o a qualunque altra cosa, che si decise che la terra non era al centro dell'universo, che il comportamento macroscopico poteva essere spiegato a partire dal moto microstrutturale, o che la predizione e il controllo dovevano essere l'obiettivo principale dell'indagine teorica scientifica. Quel che accadde fu, piuttosto, che dopo un centinaio di anni di confusione inconcludente gli europei si ritrovarono a parlare in un modo che dava per scontate queste tesi tra loro collegate" [cfr. ivi, 13].

Questa concezione accentua chiaramente il ruolo della *contingenza* nel dar forma ai vocabolari e alle visioni del mondo. Rimane meno chiaro, però, in che cosa consisterebbe la *non arbitrarietà* di questi processi. Rorty sostiene che "Il guaio delle argomentazioni contro l'uso di un vocabolario familiare e di veneranda età è che si pretende che esse siano formulate nei termini di quello stesso vocabolario. Si pretende che dimostrino che gli elementi centrali di quel vocabolario sono "autocontraddittori" o che si "decostruiscono". Ma una cosa del genere non può *mai* essere dimostrata" [cfr. ivi, 16].

Fra l'idea di una dimostrazione della superiorità di un vocabolario e il farne una questione di scelta soggettiva si stende un limbo filosofico di cui Rorty non riesce a darci una mappa chiara: "la filosofia più interessante non è quasi mai quella che esamina i pro e i contro di una tesi ma quella, di solito, che rappresenta, implicitamente o esplicitamente, la competizione tra un vocabolario accettato che è diventato una seccatura e un vocabolario nuovo, non ancora completamente articolato, che promette vagamente grandi cose" [cfr. *ibidem*]. Questa affermazione contiene però una serie di problemi. Che cosa significa per un vocabolario diventare una seccatura? Come può un vocabolario influenzare la vita di coloro che pensano e parlano dal suo interno? Che cosa può promettere un vocabolario ai suoi possibili sostenitori? E se i vocabolari sono soltanto "maniere abituali di descrivere il mondo" e non possono essere sostituiti da nient'altro se non da nuove "abitudini della mente", perché cambiarli?

Nella misura in cui ciò che intende affermare è semplicemente che non vi può essere un test conclusivo, un esperimento cruciale fra due paradigmi, Rorty ha ragione. Se però il suo intento è di suggerire che cercando nuovi modi di esprimere ciò che potrebbe essere espresso soltanto in modo insoddisfacente all'interno del nostro vocabolario abituale, noi inconsapevolmente ci immettiamo in un nuovo vocabolario soltanto per scoprire più tardi di esserci bruciati i ponti alle nostre spalle, la sua posizione perde di plausibilità. In generale una persona cui capitasse di riallineare il proprio vocabolario in questo modo la considereremmo una persona peculiarmente incapace di assumersi la responsabilità delle sue credenze ed azioni. Come un equivalente filosofico di Madame Bovary, l'attore rortyano si caratterizza per l'incapacità di rendersi conto della direzione verso cui un certo schema di condotta o pensiero lo sta conducendo.

Prendiamo il caso di un immigrato in una nuova cultura. È difficile isolare un singolo momento in cui la persona "decide" di lasciare la vecchia cultura e abbracciare la nuova. È egualmente difficile però pensare alla inculturazione come a un processo lineare e graduale. Supponiamo che un immigrato dopo dieci anni sia così integrato da considerare la cultura ospitante come la propria. Certamente questo processo non può essere ridotto a un singolo atto di decisione in cui i pro e i contro delle due culture vengono soppesati gli uni contro gli altri in un "confronto finale" che assomiglia ad un "esperimento cruciale" nella epistemologia pre-kuhniana. Ma consideriamo le implicazioni a cui Rorty si vincola. Vi sarebbe una continua accumulazione, tacita e graduale, di piccoli cambiamenti – un giorno la persona scopre il piacere di un certo condimento per l'insalata, un altro giorno si rende conto dei vantaggi della puntualità, un altro giorno ancora inizia a divertirsi alle battute di spirito locale – fino alla constatazione, verso la fine dei dieci anni, che un grande cambiamento ha avuto luogo. Adesso la persona avverte come gradita la prospettiva di sposare una persona del luogo e stabilirsi nel paese per sempre. Tuttavia vi è qualcosa di strano nell'idea che la persona non assuma *mai* alcuna responsabilità attiva in questa trasformazione.

Sembra ragionevole affermare che alcuni passaggi del processo di trasformazione sono più importanti di altri, nel senso che contribuiscono maggiormente all'esito finale. Nel caso dell'emigrante, potremmo dire che l'iniziare a socializzare con persone del posto è più importante dell'adattarsi alla maniera locale di fare il caffè o che comprendere le battute di spirito del luogo è più importante che non l'imparare le procedure burocratiche per ottenere una patente. Nella caratterizzazione di Rorty, capita alla persona di cominciare dall'apprezzare un certo modo di fare il caffè, poi un certo tipo di umorismo, infine un certo modo di stare insieme, e che questi cambiamenti portino a una graduale dissociazione della persona dalla sua vecchia cultura. Ma questa descrizione si adatta soltanto al caso fortunato di una transizione *non tragica* da un vocabolario all'altro, in cui il nuovo guadagna terreno senza mai venire a un confronto con il vecchio, e verso la fine del processo il vecchio è soltanto un guscio vuoto da liquidarsi in modo indolore e senza tentennamenti. Tuttavia questo è ben lungi dall'essere il caso più comune, men che mai il *solo* caso possibile, come Rorty tende a far credere.

Più spesso le transizioni da un vocabolario all'altro assumono la forma di processi costellati da crisi, in cui eventi esterni forzano gli attori a prendere decisioni non facili e a rigettare attivamente uno dei vocabolari rivali. Inoltre, nel caso delle identità collettive un sottoinsieme dei membri della comunità (si tratti di una comunità scientifica, politica o professionale) di solito ha qualcosa da perdere nella soppressione del vecchio vocabolario. E dunque la tensione, il confronto e la scelta tragica tendono ad essere la norma piuttosto che l'eccezione. Tuttavia anche nel caso, niente affatto tipico, di una transizione indolore da un vocabolario all'altro, la nozione intuitiva di *agency* responsabile richiede che l'attore in qualche momento, quando l'equilibrio complessivo delle appartenenze o della fedeltà sta incominciando a vacillare o quando un qualche elemento importante della transizione sta avendo luogo – per esempio quando il bisogno di stare insieme a persone della propria cultura nativa comincia ad affievolirsi – assuma il controllo del processo, o almeno si chieda se è disposta ad accettare le modifiche alla propria identità che prevedibilmente ne seguiranno. Affermare ciò vuol dire però recuperare in qualche modo la nozione di *scelta*. Ci ritroviamo allora di fronte la domanda che Rorty ha cercato di evitare: che cosa costituisce una *buona* scelta quando si tratta di cambiare un vocabolario?

Dentro un quadro non fondazionalistico, ci chiederemo non se e in che misura una scelta soddisfi qualche criterio esterno di razionalità, ma se e in quale misura un modello di condotta, o una soluzione politica, soddisfi la normatività interna di una identità.[3] L'impossibilità di tradurre esaustivamente un vocabolario nell'altro cessa allora di essere un ostacolo all'universalità del giudizio. Infatti non abbiamo più da tradurre un vocabolario nell'altro, ma semplicemente da valutare il grado di auto-congruenza di una identità. Naturalmente il tipo di universalismo che possiamo ottenere è allora un universalismo *esemplare* piuttosto che metodologicamente cogente, *singolare* piuttosto che generalizzante, e non suscettibile di dimostrazione. Una scelta migliore, dal punto di vista di questo tipo di universalismo, non è una scelta che si conforma a qualche standard esterno all'individuo o al gruppo che ha di fronte il dilemma, ma semplicemente la scelta che è suscettibile di condurre all'autorealizzazione più compiuta della identità in questione.

3. Sulla nozione di "normatività interna di un'identità" cfr. Ferrara 2012.

Riassumendo, resta l'impressione che la posizione di Rorty sia inficiata da una ambiguità fondamentale. Mentre critica tutte le nozioni universalistiche di validità, allo stesso tempo Rorty chiaramente raccomanda la sua concezione pragmatista della verità e della giustizia non come espressione del suo gusto privato in materia di teorie filosofiche, ma come *migliore* di qualsiasi altra, senza essere in grado di specificare come si debba intendere tale "essere migliore" [cfr. Crespi 1990, 219-30]. Inoltre, la sua posizione diventa sempre più vulnerabile nella misura in cui ha acquista spessore contenutistico. Uno dei punti forti di *Filosofia e lo specchio della Natura* era la sua capacità di resistere a una obiezione riflessiva. L'elogio della filosofia edificante rispetto a quella sistematica e la stessa concezione della filosofia come conversazione dell'umanità potevano essere intese – coerentemente con l'ispirazione antifondazionalista del libro – come la proposta di Rorty di imprimere una certa svolta a tale conversazione o, in un senso ancora più debole, come un bell'esempio di che cosa si può fare durante il proprio turno nella conversazione. Invece, con l'inclusione di tesi più sostanziali riguardo al Sé, alle dinamiche del mutamento culturale e alla legittimità delle istituzioni politiche, la filosofia di Rorty perde molta di quella leggerezza autoreferenziale. Quando si esprime in una chiave positiva piuttosto che critica, Rorty ci offre un'utopia in cui l'atteggiamento ironico *diventa universale*. Nonostante la sua avversione verso la concezione *Whiggish* della storia, egli non è in condizione di negare che, dal suo punto di vista, l'abbandono di ogni indagine sulla natura della verità e della giustizia conterebbe in qualche modo come *progresso*. Egualmente come progresso conta il crescente livello di solidarietà umana che Rorty associa con la nascita della società liberale [cfr. Rorty 1990]. Nonostante il suo voler liquidare gli approcci etici e politici basati su una visione privilegiata del bene, nella sua teoria del mutamento dei vocabolari Rorty presuppone una concezione non negoziabile o "ultima" del bene per una società. Il bene per una società è il tenere separate la ricerca privata della autenticità e il perseguimento pubblico della giustizia, mentre il bene per una persona consiste nel lasciarsi andare alla deriva fra i vocabolari senza mai farsi carico di atti di scelta consapevole. Infine, nonostante il suo tentativo di liquidare ogni teoria basata su un preteso accesso a una realtà non interpretata, Rorty si vincola alla proposizione che il Sé *è* privo di centro e che, conseguentemente, ogni teoria che lo ritrae come unitario, centrato o armonico è semplicemente errata, nel senso della teoria della verità come cor-

rispondenza. Quando queste posizioni provengono dal campione dell'ironia non può che sorgere il sospetto che l'ironia sia diventata un affare terribilmente serio.

Parecchi di questi temi ricorrono nella filosofia di Vattimo. Il saggio che apre la raccolta *Il pensiero debole* traccia le linee programmatiche del postmodernismo italiano. Annoda il progetto a due capisaldi: l'annuncio della morte di Dio, che secondo Nietzsche doveva riempire "i prossimi secoli della nostra storia" e l'oltrepassamento della metafisica occidentale dell'Essere da parte di Heidegger. Soprattutto in riferimento a quest'ultimo, "aprire il discorso sulla differenza dell'essere dagli enti, quella che si chiama la differenza ontologica, conduce alla fine molto più lontano di quanto Heidegger stesso non si aspettasse" [Vattimo-Rovatti 1983, 19]. Se l'essere *non* è, ma ciò che è sono piuttosto gli enti, questo significa che proprio dell'essere è piuttosto *accadere.* E da qui nasce il programma di un'ontologia debole:

> Il trascendentale, quello che rende possibile ogni esperienza del mondo, è la caducità: l'essere non è ma ac-cade. […] Ricordare l'essere vuol dire ricordare questa caducità; il pensiero della verità non è il pensiero che "fonda", come pensa la metafisica, anche nella sua versione kantiana; bensì quello che, esibendo la caducità e la mortalità proprio come ciò che fa l'essere, opera uno *sfondamento.* Sia il contenuto […] sia la forma del pensiero della *Verwindung* – una legittimazione che non si appella alla struttura dell'essere e nemmeno a una legge della storia, ma a una "presa d'atto", dunque in qualche senso ancora storicistica – sono modi in cui il pensiero debole assume e prosegue l'eredità della dialettica coniugandola con la differenza. Se però è così sembra che il pensiero che si sforza di pensare l'essere in questi termini sia debole anche d'un'altra debolezza: la mancanza di un autentico progetto proprio, il puro ripercorrimento parassitario di ciò che è già stato pensato, con un proposito sostanzialmente edificante ed estetico: il rivivere il passato come passato unicamente allo scopo di goderne in una sorta di degustazione antiquariale [ivi, 23].

Dalla prospettiva di Vattimo questo ricollocamento del pensiero in un rapporto di ripercorrimento del passato dell'Essere porta in primo piano la dimensione ermeneutica: "se l'essere non è ma si tramanda, il pensiero dell'essere non sarà altro che ri-pensamento di ciò che è stato detto e pensato" [ivi, 24]. E ancora: "Ciò che apre l'orizzonte della verità, l'ambito in cui verifiche e falsificazioni di proposizioni divengono possibili, è la *Ueber-lieferung,* il *Ge-schick*. In tal modo,

però, il rispetto per le procedure attraverso cui il vero si raggiunge e si consolida nei vari linguaggi della ragione, e per la natura procedurale del vero stesso, non è imposto in nome di una qualche fondatezza ontologica di questi linguaggi […], né in nome della possibilità di riportare tali procedure a una struttura normativa di base (come nel caso del "kantismo semiotico" di Apel), ma solo in virtù di una *pietas* nei confronti di ciò che abbiamo ricevuto in eredità. Le regole dei giochi linguistici non si impongono nè in nome di una loro dimostrata funzionalità […] né in nome di una loro fondabilità in una qualche meta-regola di tipo trascendentale, che sia il "funzionamento naturale" della ragione, ma solo in nome di quell'irriducibile sentimento di rispetto per i monumenti, che ci parlano insieme di caducità e di durata della tras-missione" [ivi, 25].

Questo sentimento di pietas non è *uno,* ma è di volta in volta diverso nella storia: nel gettare ponti fra queste diversità consiste "il divenire della verità", come frutto di operazioni persuasive – ovvero di quell'ermeneutica "che, in Heidegger, è diventata sinonimo stesso di filosofia" [*ibidem*].

La debolezza del pensiero, per cui la verità è interpretazione, gli sottrae quella "sovranità che rivendicava il pensiero metafisico nei confronti della prassi" [ivi, 27]. Ma un pensiero così concepito non avrà come esito un'"accettazione dell'esistente e dei suoi ordini dati", nonché una "diminuita forza progettuale"? [*ibidem*] Vattimo risponde negativamente. Il "patrimonio tramandato non è un insieme unitario". Nei suoi interstizi abitano "tracce", ovvero "elementi che non sono divenuti mondo, le rovine accumulate dalla storia dei vincitori ai piedi dell'angelo di Klee; è la pietà per queste rovine l'unico vero movente della rivoluzione, più che ogni progetto altrimenti legittimato in nome di qualche diritto naturale o di qualche corso necessario della storia" [ivi, 27-28].

Concludendo questa sezione, si può comprendere perché il postmodernismo filosofico appaia oggi un'opzione appannata. Quattro motivi concorrono al suo tramonto. I primi due hanno a che fare con il fuoco incrociato di cui il postmodernismo è stato vittima, a partire dalla fine degli anni '90. Primo, per gli autori legati alle correnti decostruzioniste della filosofia francese – Derrida e Nancy in particolare – la teoria lyotardiana del *dissidio* o *différend* [cfr. Lyotard 1983], e ancora di più la sua tesi sulla crisi delle tradizionali legittimazioni filosofiche dei saperi scientifici, dipendono da opposizioni tradizionali cui viene accordata una dubbia credibilità invece di "decostruirle". Eguale diffidenza susciterebbero, da

un'ottica decostruzionista radicale, la fiducia di Vattimo nell'ermeneutica o le dicotomie rortyiane fra sistematicità ed edificazione o ironia, per non parlare del suo prendere per buona, senza beneficio di decostruzione, la dicotomia pubblico/privato. Secondo, il "cambio di stagione", alla fine del XX secolo, collegato al dinamismo del paradigma neurobiologico, che ha esteso la sua influenza ben oltre le neuroscienze e contribuito alle fortune del cosiddetto "nuovo realismo", ha gettato ombra sulla tesi postmodernista della inaggirabilità del momento interpretativo e della "incommensurabilità", soprattutto nella versione di Lyotard. In terzo luogo, anche il clima post-11-settembre ha contribuito non poco ad alimentare la sensazione, sul versante politico, dell'urgenza di un rinserrare le fila, rispetto a cui le tonalità di leggerezza e disimpegno proprie del postmodernismo contribuivano a far chiedere a tanti se il suo tempo non fosse esaurito. In ultimo, l'effetto Hirschman, se interpretato in combinazione con la teoria simmeliana della moda, può contribuire a spiegare il tramonto del postmodernismo come dottrina filosofica. Il meccanismo di uniformità, saturazione e bisogno di distinzione, proprio della moda, può essere combinato con l'idea hirschmaniana di un'alternanza ciclica tra stili di vita più privatistici e più orientati alla dimensione pubblica, su base di reattività generazionale [cfr. Hirschman 2003].

Absit iniuria verbis: la filosofia partecipa del meccanismo della moda, in quanto non può ridursi a *problem-solving.* Generazioni filosofiche cresciute nel culturalismo di quella che Vattimo chiamava *koiné ermeneutica,* ovvero nel solco di un postmodernismo filosofico momentaneamente egemone, hanno reagito a questa saturazione sviluppando interesse per programmi di ricerca con tratti antagonistici, riconducibili a un neo-naturalismo, senza che alcuno dei grandi quesiti posti dall'apertura dell'orizzonte post-moderno avesse trovato risposta. In fondo, l'aspetto più negativo del postmodernismo filosofico è quello di aver declinato l'orizzonte post-moderno soltanto in chiave di critica antifondazionalista, senza mai offrire una credibile riformulazione in positivo delle pretese di validità legate alla verità e alla giustizia.[4] L'effetto generazionale di saturazione è così giunto

4. In realtà i tentativi di elaborare nuove forme di normativismo non fondazionalista sono stati tanti: i più illustri sono il proceduralismo habermasiano e la versione rawlsiana centrata sull'equilibrio riflessivo, ma segnalo anche anche l'"universalismo reiterativo" di Walzer, l'"universalismo di percorso" di Todorov, l'universalismo della differenza (Marramao), quello esemplarista (Ferrara) e l'idea di potere intrinseco come capacità di gestire la tensione fra aper-

in anticipo, investendo la *pars destruens* del postmodernismo, rischiando così di sminuire e lasciare corrodere anche il passaggio di orizzonte che alla svolta linguistica è connesso. Pochi rimpiangeranno il postmodernismo filosofico, ma la possibile scomparsa della consapevolezza di una rottura neo-assiale legata al primo novecento è uno sviluppo filosofico molto più problematico.

3. Il post-moderno e la teoria sociale

In conclusione, il tramonto dei postmodernismi ha trascinato con sé anche l'orizzonte post-moderno aperto dal *Linguistic Turn*? La risposta è negativa. Da un lato, sono rimaste aperte e irrisolte tutte le questioni da esso aperte. Dall'altro lato, il *Linguistic Turn* vive oggi non tanto nella pubblicistica filosofica di natura generale ma piuttosto sta acquistando spessore e radicamento tramite il suo incarnarsi in grandi programmi di ricerca che ne incorporano gli assunti. Ne cito solo tre. Primo, il programma di ricerca delle "modernità multiple" e il suo rimpiazzare quello della modernizzazione. Secondo, il paradigma del multiculturalismo o interculturalità che subentra agli studi sull'integrazione sociale, e in terzo luogo i paradigmi del "post-secolare", della "de-secolarizzazione" e dell'"età secolare" che rimpiazzano quello della secolarizzazione. Questi tre grandi filoni di ricerca, tutti con sviluppi significativi a partire dalla fine del secolo XX, hanno al loro centro presupposti fondamentali dell'orizzonte post-moderno, hanno aperto nuovi e significativi passaggi, al volgere del millennio, e producono mutamenti in tradizioni di ricerca sociologica già consolidate.

Teoria della modernizzazione e paradigma delle modernità multiple sono perfettamente esemplificativi del passaggio di orizzonte fra moderno e post-moderno. Dal seno di una "grande narrazione", egemonica negli anni 60, la quale raccontava la transizione da società tradizionale a società moderna – con riferimento alle *pattern variables* parsonsiane ascrizione-acquisizione, specificità-diffusione, affettività-neutralità affettiva, particolarismo-universalismo, interesse

---

tura del senso e chiusura della mediazione simbolica (Crespi) [cfr. Walzer 1990; Marramao 2003; Ferrara 2008; Crespi 1989].

collettivo-interesse privato – si è sviluppato dapprima un programma neo-weberiano comparativo, stimolato da S. Eisenstadt [cfr. Eisestadt 1968] ancora volto a rintracciare "equivalenti funzionali" del puritanesimo in una varietà di contesti extra-occidentali (la religione Tokugawa nel Giappone Meiji, alcune tradizioni minori dell'Islam presenti nel Nord Africa, l'Induismo nella versione di Gandhi, i Santri dell'isola di Giava e innumerevoli altri esempi). L'accentuazione era ancora sul perché alcuni Paesi siano andati più avanti verso il modello unico "economia moderna e società", e la spiegazione era in termini del potenziale trasformativo proprio dell'*etica economica* (*Wirtschaftsethik*) diffusa all'interno di vari filoni religiosi. Negli anni 60 si trattava ancora di una questione di modernizzazione "più veloce" o "più lenta". Da questa prospettiva comparativa, le culture religiose erano esaminate da Eisenstadt in termini del loro potenziale per produrre risultati simili a quelli attribuiti all'influenza dal Puritanesimo – per esempio in termini di potenziale capacità di contribuire a una razionalizzazione della cultura, della vita sociale e della condotta di vita individuale[5].

Quarant'anni più tardi, nel decennio 2000-2010, questo programma di ricerca della "modernizzazione comparativa" subisce un mutamento radicale. L'attenzione si focalizza adesso non tanto sulla *convergenza* verso una forma di vita che ha origine ed è esemplificata dall'Occidente, ma piuttosto sui percorsi evolutivi alternativi che vengono seguiti da società radicate in contesti culturali, religiosi e di civiltà diversi da quello occidentale e sul fatto che esse elaborano una loro *specifica* forma di differenziazione strutturale, di urbanizzazione, di autonomizzazione del mercato, e di sostituzione dello status con il contratto. Sottesa al

5. Questa linea di ricerca è esemplificata dalla ricostruzione, operata da Wolfgang Schluchter, della 'storia evolutiva" di Weber e più in particolare dalla matrice implicita di indicatori di razionalizzazione (estensione della classe di destinatari dell'imperativo morale, complessità dell'oggetto di regolazione morale, riflessività della coscienza morale individuale, fonte della normatività per i comandi morali) che Schluchter rintraccia dietro la successione, ipotizzata da Weber, di un'etica magica ancora incantata, l'etica delle norme propria dell'età assiale, la moderna etica di principio (il nuovo salto quantico nella razionalizzazione inaugurato dal Protestantesimo), l'etica della responsabilità [cfr. Schluchter 1981].

paradigma delle *modernità multiple* è l'idea che modernizzarsi e occidentalizzarsi sono due cose ben diverse[6].

Come hanno sottolineato Eisenstadt, Riedel e Sachsenmaier, gli approcci precedenti alla modernizzazione si basavano sul presupposto forte che le trasformazioni strutturali tipiche di una società moderna avrebbero dato spontaneamente luogo a una "concezione del mondo secolare razionale" e a un diffuso individualismo atomistico. Gli approcci attuali formulati lungo le linee del paradigma delle modernità multiple, invece, abbandonano questa prospettiva, decostruiscono l'unità "ideologizzata" propria della forma occidentale di modernità, sottolineano la variabilità dei modelli strutturali moderni fra le due sponde dell'Oceano Atlantico e tra il Nord e il Sud d'Europa e soprattutto pongono l'accento sul fatto che, con buona pace di Fukuyama, "benché la modernità si sia diffusa in tutto il mondo, non ha dato luogo *a un modello istituzionale unico, né a una singola civiltà moderna*" [Riedel, Sachsenmeier, Eisenstadt 2002, 4]. Piuttosto, la modernità ha "influenzato lo sviluppo di diverse civiltà moderne o almeno *diversi* modelli di civiltà, cioè di società che condividono alcune caratteristiche, ma si sono sviluppate attraverso dinamiche ideologiche e istituzionali diverse" [*ibidem*].

Ciò che è divenuto oggetto di attacco nel decennio dal 2000 al 2010 è l'idea stessa che quando si tratti di concepire e istituzionalizzare schemi moderni di associazione e vita politica l'Occidente possa legittimamente "ricorrere a risorse interne proprie mentre gli altri devono essere ispirati solamente da variabili esterne" [ivi, 58].

Il tentativo di de-occidentalizzare la nozione di modernità ha condotto al riaffermarsi di un interesse per la nozione di età assiale. Il termine si riferisce a un salto quantico, concentrato temporalmente rispetto al ritmo della evoluzione della specie, e che si produce simultaneamente in diversi contesti di civiltà. Un

6. Superfluo ricordare che l'ideologia ha la sua inerzia. La spinta originale occidento-centrica della teoria della modernizzazione sopravvive negli anni '80 e '90 sia sotto la rubrica della "fine della storia", approccio sviluppato da Francis Fukuyama sulla scia del 1989, in realtà una affermazione da 'missione compiuta' che porta ad affermare il consolidamento finale di unica e sola versione di modernità socio-politica. È anche presente nell'idea di Samuel Huntington secondo cui tale trionfo non sarà esente da conflitti e risulterà in uno scontro di civiltà [cfr. Fukuyama, 1992; Huntington 1997].

salto di qualità nella riflessività dell'organizzazione sociale – cioè un incremento di riflessività che consiste nell'"aprirsi di una pluralità di prospettive potenzialmente universali in contrasto con il particolarismo di modalità più arcaiche di pensiero, l'aprirsi di una distinzione deontologica tra livelli superiori e inferiori della realtà, e una subordinazione normativa del livello inferiore a quello superiore" [Arnason 2005, 2]. Questa accresciuta riflessività a sua volta genera nuove dimensioni di *agency* e di consapevolezza della storicità delle azioni e delle istituzioni umane [cfr. Wittrock 2005, 67].

Già Max Weber notò per primo, negli scritti su Induismo e Buddismo all'interno degli *Aufsätze für Religionssoziologie*, che in India si sviluppò una riflessione filosofica sulla natura e sulla religione nel VII secolo prima di Cristo, una riflessione che sarebbe stata accompagnata entro l'arco di alcuni secoli dalla parallela nascita del Confucianesimo, della filosofia greca e della profezia giudaica. Per quanto causalmente indipendenti, queste svolte importanti dell'evoluzione culturale hanno posto le premesse per il superamento delle concezioni del mondo magiche, animistiche e mitiche e hanno generato percorsi diversi ma convergenti in direzione di una vita sociale differenziata e maggiormente riflessiva. Successivamente Jaspers, nel suo *Origine e fine della storia,* formulò l'idea di un'età assiale come "fenomeno spirituale totale"[7]. Nel tentativo di decentrare la visione occidentale della storia universale che da Agostino a Hegel era stata centrata "su un asse di progresso cristiano o post cristiano", Jaspers concepì il "processo spirituale" dell'età assiale come il sorgere "di un quadro di riferimento comune per l'autocomprensione storica di tutti i popoli" [Arnason 2005, 27], un "quadro di riferimento comune" costituito dalla esperienza dell'assoluto "nelle profondità del sé e nella lucidità della trascendenza" [Jaspers 1953, 8]. Allo stesso tempo la narrazione assiale è intrisa di diversità. Come nell'universalismo reiterativo, associato da Walzer alla profezia di Amos, ciascuna svolta assiale genera un percorso storico suo proprio: per cui l'età assiale costituisce il paradigma all'interno del quale pensare una molteplicità di modernità, in linea di principio una per ciascuna delle civiltà in cui si è prodotta la svolta assiale. In breve, il programma di ricerca delle modernità multiple incorpora dentro una teoria sociologica l'intuizione post-moderna secondo cui l'alterità dell'altro va misurata su un piano

7. In questa sede seguo la ricostruzione di Arnason [cfr. Arnason 2005, 19-45].

che non assume più le forme occidentali come parametro di riferimento: diverso *come me*, piuttosto che *da me*.

Uno sviluppo simile è riscontrabile nella transizione da paradigmi integrazionistici nella sociologia delle relazioni etniche a un paradigma dell'interculturalità o del multiculturalismo. Anche qui il lavoro della faglia sismica post-moderna è chiaramente visibile. Il tema del multiculturalismo, lanciato dallo storico saggio di Taylor del 1992 "La politica del riconoscimento", cui è seguita una autorevole risposta di Habermas ("Lotte per il riconoscimento nello stato democratico di diritto") [cfr. Taylor 1992, 25-74], ha ricevuto una sua sistematizzazione entro un quadro liberale ne *La cittadinanza multiculturale* di Kymlick [cfr. Kymlicka 1995], poi nei primi anni del nuovo secolo ha conosciuto importanti ri-declinazioni all'interno di prospettive come quella democratico-deliberativa di Seyla Benhabib, quella dell'interculturalità, dei *postcolonial studies*, dei *cultural studies* [cfr. Benhabib 2002; Bhabha 1994; Todorov 1994; Fraser, Honneth 2003], e ha infine ha dato luogo a nuove originali versioni, per esempio quella legata alle "multicultural jurisdictions" e al "multiculturalismo senza cultura" [cfr. Shachar 2001; Phillips 2007].

Il punto interessante per noi è che la multietnicità, intesa come compresenza di gruppi umani di cultura diversa all'interno dello stesso spazio sociopolitico, è sempre esistita. Esisteva diversità di cultura prima che nascesse il moderno concetto di cultura come insieme condiviso di credenze, modelli normativi e memoria collettiva e prima che nascesse lo Stato moderno. Esisteva multietnicità nella polis come nell'impero, nell'unità feudale come nella città-stato. E nel sistema contemporaneo degli Stati, se pensiamo che esistono 193 Stati sovrani ma 6000 idiomi ci rendiamo conto che non esiste spazio politico "domestico" in cui non si dia convivenza di gruppi etnici diversi. E tuttavia si parla di multiculturalismo e interculturalità solo da un quarto di secolo. Il motivo risiede non nella novità dei fatti empirici, ma nella mutata percezione di questi stessi fatti, come effetto dell'affermarsi di un orizzonte post-moderno.

Si pensi alla domanda "Come devono essere regolati i rapporti fra gruppi etnico-culturali diversi all'interno dello stesso spazio politico?". Storicamente, la risposta più diffusa è stata: secondo i rapporti di forza, i quali fanno si che più aspetti della cultura di maggioranza trovino recepimento nel diritto di quanto

non accada per aspetti propri delle altre culture compresenti. Dunque abbiamo una cultura egemone, che pone i suoi appartenenti su un piano di continuità culturale fra modelli etici consolidati e contenuti del diritto, e varie culture minoritarie i cui appartenenti vivono, in quanto cittadini, una situazione di disallineamento: diversamente dai cittadini *mainstream,* devono assumere modelli di condotta che non sono i propri se desiderano essere buoni cittadini. Così è accaduto al tempo della formazione degli stati nazione moderni: così è accaduto quando la cultura bianca protestante WASP si è imposta al resto degli Stati Uniti, quando la cultura inglese si è imposta come egemone rispetto a quelle scozzese, gallese, irlandese nella formazione del Regno Unito, la cultura parigina si è imposta su quelle della provincia francese, in Italia quella del Piemonte prima e del Nord successivamente si sono imposte al resto del Paese, e in Spagna quella castigliana si è imposta come egemone su quelle catalana e basca. Possiamo prendere questo processo, che ha portato alla nascita degli Stati-nazione e poi delle democrazie entro cui viviamo, a modello per la società del futuro?

Noi non possiamo, compatibilmente con le nostre intuizioni sulla natura di un ordinamento democratico basato su un patto costituzionale fra liberi ed eguali, concepire come accettabile una situazione in cui fra le culture presenti in una società ne esista una egemonica, la quale monopolizza l'ambito pubblico, iscrive spezzoni della sua sostanza etica nel diritto e attraverso il diritto impone tali intuizioni etiche a tutti con la forza delle sanzioni legali, e inoltre usa la sfera pubblica per distribuire simboli e attestazioni di disvalore a tutte le altre culture. Da questo disagio è nata l'idea, formulata per la prima volta nel saggio di Taylor, di costruire, sulla falsariga dell'idea di eguaglianza della persona di fronte al diritto, uno spazio politico democratico in cui alle culture compresenti, e alle persone ad esse appartenenti, si assicuri "eguale dignità" o "eguale rispetto", pur senza spingersi sullo scivoloso terreno dell'affermazione di un loro "eguale valore".

Non possiamo entrare nei dibattiti intorno alla possibilità di giurisdizioni multiple, agli effetti di balcanizzazione della società attribuiti alle misure di ispirazione multiculturale, agli effetti conservatori che queste avrebbero sui gruppi egemoni all'interno delle culture minoritarie oggetto di protezione. Mi limito soltanto a sottolineare che questa mutata sensibilità, che ha impresso un accento del tutto nuovo allo studio sociologico delle relazioni interetniche, è uno degli

indicatori importanti degli effetti dell'orizzonte post-moderno. L'esplodere della problematica multiculturalista negli anni 90 non è figlio di processi immigratori e tensioni interetniche che sono sempre esistite, ma di una lenta accumulazione di esercizi di decentramento culturale, in cui dal wittgensteiniano "Frazer è molto più selvaggio dei selvaggi che descrive" si è passati – attraverso una sociolinguistica come quella di Labov che rifiuta di attribuire patenti di valore ai codici linguistici del "nonstandard English", attraverso una antipsichiatria che guardava alla schizofrenia come modalità psichica altra, alla ricostruzione foucaultiana del "discorso della follia", e mille altri consimili esercizi – al decentramento della prospettiva egemone e a una riconsiderazione della "eguale dignità" di forme simboliche socialmente periferiche.

Infine, un altro dei grandi racconti moderni, quello della secolarizzazione, è oggi in frantumi. A una fioritura di studi sociologi che contestano il dato empirico della asserita riduzione di peso del fenomeno religioso nella vita sociale fanno riscontro due importanti sviluppi teorici, che evidenziano un rapporto profondo con gli assunti dell'orizzonte post-moderno. Il primo è il concetto habermasiano di ragione e società post-secolare, il secondo è costituito dalle tesi di Taylor sulla età secolare.

Dopo il 1989 e il venir meno della Guerra Fredda come asse principale della polarizzazione politica sul piano globale, la fede religiosa e l'affiliazione alle comunità religiose sono ridiventate un fattore di aggregazione identitaria e di identificazione popolare, una chiave per comprendere la propria collocazione politica nel mondo, in una maniera che antecedentemente al 1989 era offuscata dalla identificazione con uno dei due sistemi socio-economici rivali ovvero con la ricerca di una mitica "terza via". Sempre più ci si comprende, come già fu in passato, come appartenenti in primo luogo a una civiltà ancorata a determinate radici religiose. Inoltre, fra le grandi narrazioni di cui la fine del secolo XX ha segnato la crisi vi è quella che va sotto il nome di *secolarizzazione*. Sociologi come Peter Berger, José Casanova e Adam Seligman ci hanno messo in guardia sui processi di de-secolarizzazione in corso, sul "riemergere" di un bisogno del sacro che in realtà non era mai scomparso del tutto, oltre che sulla centralità che le tematiche e i simboli religiosi stanno assumendo nella vita di un numero sempre crescente di individui e di gruppi [cfr. Berger 1999; Casanova 1994; Seligman 2000]. Al

pari dell'idea di un cammino unico verso la "modernizzazione", altrettanti dubbi sono venuti addensandosi sulla concezione per cui al modernizzarsi di una società "corrisponderebbe" un ritrarsi del fenomeno religioso dalla dimensione pubblica a quella privata, uno specializzarsi dei gruppi religiosi e una perdita di ogni loro funzione al di là della condivisione e riproduzione di forme rituali. Nella teoria classica della secolarizzazione, tale graduale prosciugarsi del contributo funzionale delle comunità religiose alla vita sociale non poteva non essere il preludio ad una scomparsa del fenomeno religioso *tout court*. Alla fine, una società compiutamente moderna sarebbe stata una società in cui ogni dimensione di trascendenza sarebbe stata non solo esclusa dall'ambito pubblico ma anche resa tutto sommato marginale in quello privato.

Questi due mutamenti, il cui impatto è stato moltiplicato dal loro operare *congiuntamente* e nella medesima fase storica, pongono domande e sollecitano riflessioni in tutte le discipline, filosofiche e sociali, che hanno ad oggetto l'agire sociale e politico. Tramite il suo concetto di società post-secolare e di ragione post-secolare Habermas ha elaborato una importante proposta teorica. Per un verso, la ragione filosofica opera una rinuncia: non dovrà più considerarsi l'unica dispensatrice di attestati di razionalità alle altre formazioni di senso, inclusa la religione. E inoltre alla religione è attribuita una sfera di senso, cui essa attinge con il suo proprio linguaggio, la quale non è immediatamente né totalmente traducibile nel linguaggio della ragione secolare. Ma, per l'altro verso, società post-secolare significa una società in cui la voce pubblica delle fedi è ascoltata con rispetto e in cui l'onere asimmetrico che insiste sui cittadini di fede non in grado di tradurre i propri orientamenti politici nel linguaggio accessibile a tutti della ragione laica dovrà essere compensato a carico di tutta la collettività [cfr. Habermas 2006, 33-41]. Società post-secolare significa anche società in cui è in atto un duplice processo di apprendimento fra ragione laica e coscienza religiosa. In questa idea habermasiana della società post-secolare troviamo riflessa quell'intuizione "post-moderna" che stentava a permeare altri aspetti dell'opera habermasiana. Laddove il "discorso" ha spesso assunto il ruolo di uno speciale gioco linguistico, in grado di colmare il divario e commensurare tutti gli altri giochi linguistici, nell'immagine di una società post-secolare è riflessa l'idea che non si dà gioco linguistico sovraordinato agli altri e il divario fra riflessione secolare e

coscienza religiosa è colmabile soltanto attraverso un'opera di traduzione che non comporta mai la riduzione dei contenuti dell'una ai presupposti dell'altra.

Infine, Charles Taylor nel suo *L'età secolare* ha introdotto un concetto nuovo di secolarità, che ha generato programmi di ricerca in sociologia della religione volti a ricostruire modalità distinte di secolarizzazione nelle grandi religioni storiche. Taylor non parte da interrogativi del tipo "Come devono essere le istituzioni in una comunità politica laica?", né pone la questione chiedendosi se "la capacità della religione di influenzare le intenzioni, l'impegno, la fedeltà degli individui e i loro network sociali sia andata scemando nel corso del tempo" oppure se "il numero di persone che crede in Dio sia diminuito". Al contrario, parte da un interrogativo che scaturisce direttamente dall'esperienza vissuta: "Cosa si prova a credere? Come è vivere da credente o da non credente?".

Sintetizzando, si può affermare che in questo terzo significato il secolarizzarsi consiste nel passaggio "da una società in cui era virtualmente impossibile non credere in Dio, a una società in cui la fede, anche per il credente più devoto, è solo una possibilità umana fra le altre" [Taylor 2009, 14]. Se assumiamo come punto di vista il ritrarsi della religione, gli Stati Uniti appaiono una società meno secolare rispetto alla Francia o alla Germania; al contrario, dalla prospettiva di Taylor l'America non può essere considerata meno secolare di questi paesi. Se si prende come criterio la frequentazione dei luoghi di culto, allora la frequentazione delle chiese negli Stati Uniti si avvicina molto alla frequentazione delle moschee in Pakistan e in Giordania, eppure in questi paesi la fede viene vissuta in modo completamente diverso. Partendo da questa nozione tayloriana di società secolare, quindi, credenti e non credenti, teismo e ateismo non vengono considerati in termini cognitivi, come *teorie antagoniste*, bensì come *modi diversi di essere nel mondo*, di vivere la propria vita. Il mondo non ancora secolarizzato è un luogo in cui tutti, non il singolo individuo, danno per scontato che la fonte del valore, del significato e della ricchezza si trovi al di fuori della portata dell'uomo, in qualcosa di trascendente. Importante non è solo che la percentuale di credenti nel 1500 fosse superiore rispetto a quella del 2000; quel che conta è che l'esperienza soggettiva della fede ha subìto un mutamento radicale: da ordinamento incontestato, accettato da ciascun individuo in modo istintivo, irriflessivo, si è trasformata in una delle tante alternative possibili, a nessuna delle quali può esse-

re accordato uno status privilegiato all'interno della società. Il credente è dunque condannato a considerare la propria fede come una tra altre opzioni; ovviamente può continuare a credere, ma questa esperienza non può più essere vissuta in modo irriflessivo, ingenuo, come avveniva nelle società non secolarizzate. Può continuare a credere, ma dovrà vivere la sua fede entro quella che Taylor chiama la "cornice immanente" (*the immanent frame*), ovvero entro un orizzonte culturale che identifica la buona vita con la realizzazione, nel massimo di carica utopica, di un mondo giusto, in cui vi sia giustizia e libertà per tutti. È evidente come qui l'orizzonte post-moderno si riflette in una percezione della irriducibile singolarità delle forme di vita quali complessi organizzati di giochi linguistici e pratiche: una forma di vita pre-secolarizzata produce esperienze che non sono immediatamente commensurabili con quelle di chi vive nella forma di vita segnata dalla cornice immanente.

Concludendo, i postmodernismi sono caduti vittima per un verso della loro stessa incapacità di proiettare una progettualità filosofica che andasse oltre la litania neo-scettica sui limiti del fondazionalismo moderno – che fortuna avrebbe avuto la filosofia trascendentale se Kant avesse solo sviluppato un brillante saggio sulle antinomie in cui incorre la ragione quando pretende di accedere alle cose in sè, senza però mai sviluppare l'impalcatura trascendentale relativa alle forme, alle categorie, all'appercezione, all'"Io penso"? – e, per l'altro verso, sono caduti vittima dell'effetto di saturazione prodotto dalla loro stessa egemonia culturalista durante alcuni decenni. Ma l'orizzonte post-moderno ha trasformato nel profondo i quadri di riferimento della modernità, ha sollevato quesiti che ancora non trovano risposta e acquista spessore tramite il suo incarnarsi in programmi di ricerca di teoria sociale e politica che ne riflettono gli assunti. I postmodernismi sono come l'acqua del fiume in cui non ci si può bagnare due volte, ma il *Linguistic Turn* ha spostato il letto del fiume su cui dobbiamo, filosoficamente, navigare.

Riferimenti bibliografici

Arnason, J. P.
2005, *The Axial Agenda Its Interpreters*, in J.P. Arnason, S.N. Eisenstadt and B. Wittrock (a cura di), *Axial Civilizations and World History,* Brill, Leiden-Boston.

Benhabib, S.
2002, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era,* Princeton University Press, Princeton (tr. it. *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale,* il Mulino, Bologna 2005).

Berger, P.
1999, *The Desecularization of the World,* Ethics and Public Policy Center, Washington.

Bhabha, H.
1994, *The Location of Culture,* Routledge, Londra-New York (tr.it. *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001).

Casanova, J.
1994, *Public Religions in the Modern World,* University of Chicago Press, Chicago (tr. it., *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000).

Crespi, F.
1989, *Azione sociale e potere*, il Mulino, Bologna.
1990, *Ironia e politica*, MicroMega, 1.

Eisenstadt, S.
1968, *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View,* Basic Books, New York.

Ferrara, A.
2008, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio,* Feltrinelli, Milano.

2012, *Autenticità, normatività dell'identità e ruolo del legislatore in Rousseau*, in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau,* Franco Angeli, Milano.

Fraser, N., Honneth, A.
2003, *Redistribution or Recognition. A Political-Philosophical Exchange*, Verso, Londra (tr. it. *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007).

Fukuyama, F.
1992, *The End of History and the Last Man,* Avon, New York.

Habermas, J.
2006, *La religione nella sfera pubblica*, in J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari.

Harvey, D.
1999, *La condizione postmoderna,* Bruno Mondadori, Milano.

Heidegger, M.
1990, *Introduzione alla metafisica,* Mursia, Milano.
1998, *Tempo ed essere,* Guida, Napoli.

Hirschman, A. O.
2003, *Felicità privata e felicità pubblica*, il Mulino, Bologna.

Huntington, S.
1997, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order,* Simon & Schuster, New York.

Jameson, F.
1989, *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo,* Garzanti, Milano.

Jencks, Ch.
1986, *What is Post-Modernism?*, Routledge, Londra-New York.

Kymlicka, W.
1995 *Multicultural Citizenship,* Oxford University Press, Oxford. (tr. it. *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna 1999).

Lash, S.
1998, *Modernismo e postmodernismo. I mutamenti culturali nelle società complesse,* Armando, Roma.

Lyotard, J. F.
1981, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano (1979).
1983, *Le Différend* (trad. it. Alessandro Serra, *Il dissidio*, Milano, Feltrinelli, 1985).
1987, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano.

Marramao, G.
2003, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Boringhieri, Torino.

Phillips, A.
2007, *Multiculturalism Without Culture*, Princeton University Press, Princeton.

Putnam, H.
2004, *Fatto-valore*. *Fine di una dicotomia*, Fazi, Roma (2002).

Quine, W. O.
1963, *From a Logical Point of View*, Harper, New York.

Riedel, J., Sachsenmeier, D., Eisenstadt, S. (a cura di)
2002 *Reflections on Multiple Modernities. European, Chinese and other Interpretations,* Brill, Leiden-Boston.

Rorty, R.
1986, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano.
1990, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari.

Seligman, A.B.
2000, *Modernity's Wager,* Princeton University Press, Princeton (tr. it. *La scommessa della modernità*, a cura di M. Bortolini e M. Rosati, Meltemi, Roma 2002).

Schluchter, W.
1981, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, University of California Press, Berkley.

Shachar, A.
2001, *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Human Rights,* Cambridge University Press, Cambridge.

Taylor, C.
1992, *The Politics of Recognition*, in C. Taylor, *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton (tr. it. *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano).
2009, *L'età secolare,* Feltrinelli, Milano.

Todorov, T.
1989, *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Parigi (tr. it. *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991).

Vattimo, G., Rovatti, P. A. (a cura di)
1983, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano.

Walzer, M.
1990 "*Two Kinds of Universalism*", in *Nation and Universe.* The Tanner Lectures on Human Values, University of Utah Press, Salt Lake City (tr. it. "*Due specie di universalismo*", MicroMega*,* 1, 1991, pp. 127-45).
Weber, M.
1974, *Il metodo delle scienze storico sociali,* Einaudi, Torino (1922).

Wittgenstein, L.
1968, *Tractatus Logico-Philosophicus,* in L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino (1961).
1974, *Ricerche filosofiche,* Einaudi, Torino (1963).

Wittrock, B.
2005, *The Meaning of the Axial Age*, in J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt, B. Wittrock (a cura di), *Axial Civilizations and World History*, Brill, Leiden-Boston.