

*Pluralità del Moderno*, il titolo del volume, accostando termini antitetici come pluralità e moderno, esprime il tentativo di mettere in luce le aporie del moderno senza disperderne il patrimonio acquisito e, anzi, di portarne avanti la progettualità rimasta incompiuta, per parafrasare J. Habermas, un pensatore con il quale l'A. intrattiene ormai da anni una lunga e proficua frequentazione. Una frequentazione, a dire la verità, che in questo scritto si apre al confronto e all'interazione con molti pensatori contemporanei come gli esponenti della Scuola di Francoforte, in particolare con Th.W. Adorno, dello Storicismo tedesco e W. Dilthey, con il pensiero genealogico e della teoria del "potere" e del "dominio" di M. Foucault, con i teorici del Post-moderno, in particolare M. Heidegger e J. Derrida.

In questo senso l'indagine dell'A. sulla modernità poco concede alla logica *ad escludendum*, favorendo la logica *ad includendum*, che, pur riconsiderando gli esiti relativistici di molti approcci alla modernità, non lascia loro spazio, preferendo trarre il meglio dell'eredità lasciataci dal pensiero moderno e in particolare da quello illuminista, come emerge chiaramente nel capitolo intitolato *Riflessività del Moderno* (pp.93-113). In questo capitolo, infatti, l'A. riesce a mettere in risalto la grande svolta trascendentale di Kant, che non si lega alla centralità della soggettività trascendentale, operata attraverso quella che è passata alla storia come "Rivoluzione Copernicana", piuttosto alla capacità autoriflessiva e autocritica della ragione.

È in ragione di questa intrascendibile eredità che l'A. si confronta con uno dei nodi più problematici della tradizione filosofica, il cui risvolto non è, né vuole esserlo, teoretico-epistemologico, ma soprattutto etico e pratico, vale a dire l'*alterità*. L'obiettivo è, oltre che superare l'astrattezza della soggettività trascendentale, porre fine, in una prospettiva intersoggettiva, all'autoreferenzialità dell'autocoscienza moderna. Di fronte all'*alterità*, osserva infatti l'A., la ragione e la soggettività solipsistica del moderno hanno sempre provato "disagio" (pp. 57-71). Un disagio, appunto, che non è solo teorico, non nasce nella mente di un pensatore solitario, non costituisce un "evento", ma una condizione storica della modernità, che rinchiusa nel suo etnocentrismo occidentalistico, trova enorme difficoltà a confrontarsi con il "diverso", il "selvaggio", con le popolazioni del Nuovo Mondo, quelle "difficilmente identificabili", secondo la logica dell'identità di reale e razionale di matrice hegeliana, con la *Weltanschauung* universalistica. Un universalismo, perciò, carico di equivoci, distorsioni e che spesso nella prassi ha assunto un significato omogeneizzante, teso alla soppressione delle differenze, alla loro fagocitazione, piuttosto che al loro riconoscimento e, insieme, integrazione.

La storia così diviene il banco di prova dell'impossibilità di offrire mediante la prospettiva soggettivistica ed etnocentrica della modernità una coerente coesistenza delle diversità. Anche se è ancora e sempre la storia a confutare l'unicità della *Weltanschauung* e a richiedere una ricollocazione dell'uomo «entro le condizioni storiche della sua vita» perché «mostra la pluralità dei punti di vista e delle loro oggettivazioni in culture» (p.40).

Sono queste, a parere dell'A., problematiche che vanno ripensate attraverso lo spirito dell'*Aufklärung*, per trovare un orientamento nel pensiero non sul mondo ma nel mondo, nella storia.

Così, la stessa autocritica della modernità da parte dei pensatori post-moderni, deve restare immanente alla storia e deve identificarsi con l'autocritica di una ragione che, anche dopo Auschwitz, seguendo Adorno, per quanto possa venir reificata, ridotta a puro oggetto, non può mai essere disumana. Né la ragione critica, scrive l'A., «può...in alcun modo convertirsi in un distacco critico tale da rovesciare la critica in posizioni antimoderne, non progettuali, non conciliative, non risolvibili nel continuum di liberazione che la modernità ha avviato» (p. 81). Un simile atteggiamento, infatti, questo sembra essere il giudizio dell'A., non fa che portare ad esiti antiumanistici, come quelli del pensiero di Heidegger e Derrida. Esiti nichilistici che hanno un risvolto storico-politico infelice in quanto determinano sul piano sociologico situazioni tali da evocare forme nuove di autoritarismo e arbitrio politico (p.82).

Nel considerare, quindi, la critica alla metafisica, l'A. segue due direttrici: quella, appunto, come si diceva, heideggeriana-derridiana e quella francofortese-habermasiana, con una predilezione per la seconda. Quest'ultima, pur nella consapevolezza, dello "scandalo della ragione" moderna trionfante, riesce ad offrire una visione positiva dell'essere e, inoltre per la prima volta, apre la filosofia al confronto non solo con l'alterità, ma anche con ciò che è *altro* della razionalità. Per questo alla dialettica dell'identità di reale e razionale di Hegel, si preferisce la "dialettica negativa" di Adorno, che intende svelare le false armonie, le false conciliazioni che mediante operazioni mistificatrici le filosofie precedenti hanno propugnato, culminando in un'illusoria fagocitazione di ciò che non è assimilabile, di ciò che è *diverso* dall'*identico*. In questa maniera, come si diceva, la filosofia/ragione umana dopo Auschwitz si propone un superamento critico e pragmatico di *emancipazione* dai "sistemi dell'identico", dal loro atteggiamento giustificazionista e conservatore, in nome di un atteggiamento critico-emancipativo, appunto, teso a mantenere in vita il fine per il quale l'uomo e l'umanità sono al mondo, ovvero, la loro *autorealizzazione*, malgrado la irriducibilità delle contraddizioni e disarmonie, che questo progetto porta con sé. Così la via che si intende indicare al lettore sembra essere non più quella autoreferenziale e logica della modernità, ma quella etico-pratica del riconoscimento dell'altro. Per fare ciò, occorre, portare avanti il "progetto incompiuto" della modernità, aprirsi all'intersoggettività, alla dimensione comunicativa e relazionale. Nell'"orientarsi", verso questa strada, ecco che il solo Habermas, benché costituisca per l'A. un autore imprescindibile, non sembra più bastare. A non bastare è soprattutto il carattere *formale* dell'impostazione di una teoria dell'agire comunicativo, per la sua impossibilità di considerare il rapporto differenza-identità, inteso in senso relazionale, storico e culturale, al di là del puro formalismo etico. Scrive, infatti, l'A.: «Ciò che accomuna gli esseri umani non è solo il fatto formale per il quale essi sono sempre radicati in un contesto che li condiziona e li influenza rendendoli estranei ad altri contesti, è soprattutto "la capacità di rifiutare queste determinazioni", dunque la loro libertà» (p. 168).

Per questa ragione, ci sembra, che, anche quella che l'A. definisce una "risorsa", cioè, il *riconoscimento*, costituisca in realtà una vera e propria "sfida" che impegna ognuno di noi. Un impegno che si rivela non più soltanto epistemico, ma anche e soprattutto etico, rilanciando così, l'idea di un primato del pratico che non sia più deciso per via teoretica, ma per via pratica. Un primato che pure Cartesio aveva per certi versi già intravisto in base al principio, secondo il quale alla "bona mens", che pone una riserva critica sul mondo già costituito nel quale noi ci troviamo, deve sempre precedere la "bona voluntas". Un principio al quale tante volte ci si è richiamati e che altrettante volte è rimasto disatteso.

(Ermelinda Placi)