

**BS9**

Biblioteca di saggi del '900

4

# Biblioteca di saggi del '900

*collana diretta da*

Luca Crescenzi e Annamaria Lossi

*Comitato scientifico*

Christian Benne (Copenaghen)

Paolo Bettiolo (Padova)

Elisabeth Galvan (Napoli Orientale)

Kristin Gjesdal (Oslo)

Paola Gorla (Napoli Orientale)

Paul Kottman (New York)

Adalgisa Mingati (Trento)

Claus Zittel (SRC-Stuttgart)

Robert B. Pippin

# Il modernismo in quanto problema filosofico

*Sulle insoddisfazioni della cultura filosofica europea*

traduzione di  
Marco Menon

*visualizza la scheda del libro sul sito [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)*

Edizioni ETS



www.edizioniets.com

Titolo originale:  
*Modernism as a Philosophical Problem:  
On the Dissatisfactions of European High Culture*

© Copyright 2022  
Edizioni ETS  
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa  
info@edizioniets.com  
www.edizioniets.com

*Distribuzione*  
Messaggerie Libri SPA  
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*  
PDE PROMOZIONE SRL  
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676272-6

*A mia madre, Rita Doris Côté Pippin*



## Prefazione all'edizione italiana

Mi fa molto piacere che venga pubblicata la traduzione italiana de *Il modernismo in quanto problema filosofico*. Sia la prima che la seconda edizione (comparse rispettivamente nel 1991 e nel 1999) sono state scritte durante particolari fasi storiche della grande “insoddisfazione” menzionata nel sottotitolo – dapprima, originariamente, la disputa sul postmodernismo e, dieci anni più tardi, il pesante attacco contro qualsiasi presunto universalismo nei valori illuministici o umanistici, con un’ enfasi sulle influenze nascoste della razza, della classe e del genere. Ma l’ immagine trionfalistica della modernità come momento liberatorio e universalmente progressista, e l’ immagine scettica dell’ autocompiacimento moderno come frutto di ideologia e autoinganno, sembrano ora essere delle caratteristiche permanenti della vita intellettuale dell’ Occidente. Il che non sembra essere tanto un irrisolto dibattito filosofico o accademico, ma semplicemente il nostro destino. Gran parte del dibattito corrente, dicevo allora, consisteva in una battaglia tra argomenti fantoccio, sia nelle caratterizzazioni dei trionfalisti che degli scettici come Nietzsche e Heidegger, e la comprensione di quella “furia categorizzante” aiuterebbe a capire che il titolo del libro, la modernità come *problema filosofico*, potrebbe in ultima istanza dover essere inteso in maniera ironica. Ovvero, le perenni insoddisfazioni della cultura filosofica europea non possono essere intese come un problema passibile di soluzione. Intendo semplicemente dire che non abbiamo ancora davvero compreso che cosa esso significhi, o quali fonti di significato siano disponibili in un mondo dominato dalla suprema autorità cognitiva della scienza naturale, dalla correlata tecnologizzazione della vita quotidiana e dal sistema produttivo basato sulla vendita del lavoro e sulla creazione del surplus del capitale, specialmente in un’ economia globalizzata. Noi (o almeno persone come me) ci proviamo, cercando di capire e valutare cosa i pensatori più capaci e influenti hanno detto su questa forma di vita e sulle sue origini, ma quel tentativo di interpretare sia quanto tali pensatori stavano cercando di dire nella loro epoca, sia quanto potrebbero dire a noi, è un problema interpretativo

tanto difficile quanto lo è la questione originaria: cosa significa vivere in questo modo? Se dovessi tentare di aggiornare alla situazione attuale quello che ho detto in *Modernismo*, di fronte alla devastazione ecologica, al capitalismo globale fuori controllo, alla distruzione della sfera pubblica (per non menzionare la nozione di bene comune) da parte dei social media, all'ascesa dell'autoritarismo in società un tempo democratiche, e di fronte alle crisi finanziarie e culturali che assediano l'educazione a tutti i livelli, penso che dedicherei più spazio al gruppo degli scettici, Nietzsche e Heidegger, per usarli in maniera informale; e dedicherei più spazio al significato delle patologie sociali create dal capitalismo moderno. Naturalmente, si dà ancora il caso che in nazioni ricche e sviluppate i grandi benefici della scienza medica, la tecnologia, il welfare, la difesa delle tutele dei diritti e lo stato di diritto siano tutti indiscutibilmente positivi di per sé come lo sono sempre stati. Ma il prezzo, specialmente il prezzo ambientale e le conseguenze politiche delle società non egalitarie che queste condizioni sembrano aver prodotto, ha cambiato l'aspetto di questi "benefici". Così lo "sguardo all'indietro" nel tentativo di capire "come siamo arrivati a questo punto" godrà del vantaggio di una prospettiva differente. Ma ci staremo ancora rivolgendo alle stesse figure che, come sostenevo, erano essenziali per ogni valutazione profonda del nostro destino. Kant, Hegel, Nietzsche e Heidegger, ovviamente, ci forniranno solo la cornice entro cui almeno parte di questo destino potrà essere illuminato, ma nei vent'anni trascorsi dalla seconda edizione non ho visto emergere nessun pensatore, nessuna interpretazione o argomentazione capace di rendere irrilevanti o trascurabili le questioni sollevate all'interno di quella tradizione.



## Nota del traduttore

Questa è la traduzione italiana della seconda edizione dell'opera *Modernism as a Philosophical Problem. On the Dissatisfactions of European High Culture*, apparsa nel 1999. La resa in italiano del titolo, *Il modernismo in quanto problema filosofico. Sulle insoddisfazioni della cultura filosofica europea*, è stato preferito alle alternative, con il consenso dell'Autore, perché permette di identificare immediatamente l'oggetto dell'opera, ovvero una serie di insoddisfazioni in seno alla cultura filosofica continentale. Una formula come "alta cultura", infatti, non avrebbe restituito con pari efficacia l'intenzione dell'opera.

Si è deciso di riprodurre lo stesso sistema di riferimenti bibliografici utilizzati dall'Autore. Per questa ragione, nel riferire le sigle utilizzate per le fonti (Kant, Hegel, Nietzsche e Heidegger) sono state riportate le edizioni utilizzate dall'Autore, a cui seguono le edizioni italiane a cui si è fatto ricorso in questa traduzione. Per quanto riguarda la letteratura critica, nelle note si fa riferimento alle traduzioni italiane laddove esistenti. Per tutte le altre citazioni, laddove non specificato da un riferimento ad altra edizione, la versione italiana è stata resa direttamente dal traduttore.

La mia gratitudine va all'Autore, Robert B. Pippin, per la generosità e l'attenzione con cui ha sostenuto e seguito il lavoro di traduzione; ai direttori di collana Luca Crescenzi e Annamaria Lossi, per i preziosi consigli e la supervisione del testo; ad Adriano Fabris e Raimondo Cubeddu, che hanno reso possibile questa collaborazione; infine, ma non da ultimo, un sentito ringraziamento alle Edizioni ETS per la cura redazionale.



## Fonti

### *Immanuel Kant*

- A/B *Critique of Pure Reason*, trans. N.K. Smith, St. Martin's Press, New York 1965; *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.
- E *An Answer to the Question: "What is Enlightenment?"*, trans. H.B. Nisbet, in *Kant's Political Writings*, ed. by H. Reiss, Cambridge University Press, Cambridge 1970, pp. 54-60; *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, a cura di M. Bensi, Edizioni ETS, Pisa 2014.
- F *Foundations of the Metaphysics of Morals*, trans. L.W. Beck, Bobbs-Merrill, New York 1969; *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1997.

### *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*

- Diff. *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, trans. H.S. Harris - W. Cerf, SUNY Press, Albany 1977; *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, pp. 1-120.
- EL *Hegel's Logic: Part One of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, trans. W. Wallace, Clarendon Press, Oxford 1975; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte prima. La scienza della logica*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 1981.

- ET *Early Theological Writings*, trans. T.M. Knox, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971; *Scritti teologici giovanili*, trad. it. di N. Vaccaro - E. Mirri, Guida, Napoli 1977.
- FK *Faith and Knowledge*, trans. W. Cerf - H.S. Harris, SUNY Press, Albany 1977; *Fede e sapere, o Filosofia della riflessione della soggettività nell'integralità delle sue forme come filosofia di Kant, di Jacobi e di Fichte*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, pp. 121-261.
- Lec *Lectures on the History of Philosophy*, trans. E.S. Haldane - F.H. Simson, vol. III, Humanities Press, New York 1974; *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009.
- PhS *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, Clarendon Press, Oxford 1977; *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.
- SL *Hegel's Science of Logic*, trans. A.V. Miller, George Allen and Unwin, London 1969; *Scienza della logica*, 2 voll., trad. it. di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004.

### *Friedrich Nietzsche*

- AC *The Anti-Christ*, trans. R.J. Hollingdale, Penguin, Baltimore 1968; *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, trad. it. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. III, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1970.
- AD *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, trans. P. Preuss, Hackett, Indianapolis 1980; *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali, II*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, t. I, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972.
- BGE *Beyond Good and Evil*, trans. W. Kaufmann, Vintage, New York 1966; *Al di là del bene e del male*, trad. it. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. II, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972.

- BT *The Birth of Tragedy*, trans. W. Kaufmann, Modern Library, New York 1968; *La nascita della tragedia, ovvero Grecità e pessimismo*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, t. I, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972.
- D *Daybreak*, trans. R.J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge 1982; *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, trad. it. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, t. I, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964.
- GS *The Gay Science*, trans. W. Kaufmann, Vintage, New York 1974; *La gaia scienza*, trad. it. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, t. II, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965.
- OGM *On the Genealogy of Morals*, trans. W. Kaufmann - R.J. Hollingdale, Vintage, New York 1969; *Genealogia della morale*, trad. it. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. II, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972.
- TI *Twilight of the Idols*, trans. R.J. Hollingdale, Penguin, Baltimore 1968; *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*, trad. it. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. III, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1970.
- TSZ *Thus Spoke Zarathustra*, trans. W. Kaufmann, Viking, New York 1966; *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it. di M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. I, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1973.
- W *Werke in drei Bänden*, hrsg. von K. Schlechta, Carl Hanser, München 1966.
- WP *The Will to Power*, trans. W. Kaufmann, Vintage, New York 1967; *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2005.

## Martin Heidegger

- AWP *The Age of the World Picture*, in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. W. Lovitt, Harper and Row, New York 1977, pp. 115-154; *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 71-101.
- BT *Being and Time*, trans. J. Macquarrie - E. Robinson, Harper and Row, New York 1962; *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976.
- EN *Nietzsche. Volume IV, Nihilism*, trans. D. Krell, Harper and Row, San Francisco 1982; *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.
- ERS *Nietzsche. Volume II. The Eternal Recurrence of the Same*, trans. D. Krell, Harper and Row, San Francisco 1984; *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.
- HCE *Hegel's Concept of Experience*, Harper and Row, New York 1970; *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 103-190.
- IM *An Introduction to Metaphysics*, trans. R. Mannheim, Anchor-Doubleday, Garden City 1961; *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1990.
- KM *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. J.C. Churchill, Indiana University Press, Bloomington 1968; *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981.
- ID *Identity and Difference*, trans. J. Stambough, Harper and Row, New York 1969; *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009.
- NW *The Word of Nietzsche: "God is Dead"*, in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. W. Lovitt, Harper and Row, New York 1977, pp. 251-270; *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 191-246.

- OL *On the Way to Language*, trans. P. Hertz, Harper and Row, New York 1971; *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. di A. Caracciolo - M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973.
- PDT *Plato's Doctrine of Truth*, trans. J. Barlow, in *Philosophy in the Twentieth Century*, vol. III, ed. by W. Barrett - H. Aiken, Random House, New York 1962, pp. 251-270; *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 159-192.
- QT *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. W. Lovitt, Harper and Row, New York 1977.
- SG *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957; *Il principio di ragione*, trad. it. di G. Gurisatti - F. Volpi, Adelphi, Milano 1991.
- T *The Turning*, in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. W. Lovitt, Harper and Row, New York 1977, pp. 36-49; *La svolta*, a cura di M. Ferraris, il melangolo, Genova 1990.
- WCT *What is Called Thinking*, trans. F. Wieck - J. Glen Gray, Harper and Row, New York 1968; *Che cosa significa pensare?*, trad. it. di G. Vattimo - U. Ugazio, Sugarco Edizioni, Varese 1988.
- WPA *Nietzsche. Volume I. The Will to Power as Art*, trans. D. Krell, Harper and Row, San Francisco 1979; *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.
- WPKM *Nietzsche. Volume III. The Will to Power as Knowledge and Metaphysics*, trans. D. Krell, Harper and Row, San Francisco 1987; *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.
- WT *What is a Thing?*, trans. W.B. Barton Jr. - V. Deutsch, Regnery, South Bend 1967; *La questione della cosa*, a cura di V. Vitiello, Mimesis, Milano-Udine 2011.





*E posso stare ancora peggio.  
Finché possiamo dire “questo è il peggio”,  
il peggio deve ancora venire.*  
Shakespeare, *King Lear*



## Introduzione alla seconda edizione

*Il modernismo in quanto problema filosofico* è stato originariamente scritto durante una fase controversa di un lungo dibattito tutto europeo sulla cultura dell'Illuminismo occidentale. Al tempo, a quella fase ci si riferiva ampiamente con il termine "postmodernismo". Ho sostenuto ne *Il modernismo in quanto problema filosofico* che un tale interesse diffuso per questa consapevolezza epocale poteva essere inteso in parte (nelle sue manifestazioni più intellettuali e filosofiche) come il rianimarsi di insoddisfazioni relativamente familiari, specificamente nietzscheane e heideggeriane, per le essenziali rivendicazioni affermative e normative della modernizzazione europea. Questa volta veniva espresso tutto in maniera differente nella filosofia francese postbellica, o veniva assimilato dalla critica letteraria, dall'antropologia e dalla critica dei media anglosassone, dove riceveva un'enfasi culturale molto pronunciata, ma ancora, sostenevo, era un fenomeno che andava inteso come una forma, in larga misura, *ripetitiva*. Una cultura della melanconia, dello scetticismo profondo e dell'intensa autocritica era diventata ufficialmente cultura filosofica e cultura accademica dominante nell'Occidente europeo e, come sembrava, aveva nuovamente iniziato a ripetersi in nuove forme, forme ora ostili, paradossalmente, persino alle idee di cultura filosofica, di critica, di scetticismo o Illuminismo, da cui tali imprese sembravano dipendere. In altre parole, alcuni aspetti di questo clima (l'esperienza della modernizzazione come fallimento spirituale, della modernità come perdita) era stato piuttosto prominente in gran parte della cultura filosofica europea di fine diciottesimo, nonché del diciannovesimo e del ventesimo secolo. Ci sono esempi familiari: il patto fallito di Faust (o il "fallimento della scienza" e specialmente del potere e della conoscenza scientifici, "rispetto alla vita"), il senso elegiaco di Hölderlin per la profonda perdita del moderno, l'affermazione di Hegel in *Glauben und Wissen* secondo cui la religione dei tempi moderni è: "Dio è morto", i ritratti di Balzac, Stendhal, Flaubert del nostro mondo nuovo, ma niente affatto mi-

gliore: borghese, competitivo, posticcio e meschino, costantemente preda di fantasie romantiche di ritorno e restaurazione, il tema internazionale di Henry James e la sua Europa tradizionale perennemente tramontante (morente), i suoi americani new-age avidi, ossessionati dal denaro, Proust sulla scomparsa (e sullo smascheramento) del mondo di Guermantes a favore del mondo di Verdurin, le speculazioni del Grande Inquisitore di Dostoevskij, l'utilizzo ironico del mito antico di Joyce ed Eliot, la metafisica elegiaca dell'assenza di Rilke, Husserl sulla "crisi" delle scienze europee, Heidegger sull'oblio dell'Essere, i mondi da incubo di Beckett e Kafka, dominati da mere asserzioni di presenza e autorità. E ora dovremmo aggiungere il nuovo mondo postbellico della testualità assoluta, la fine della metafisica, i significanti vuoti, la morte del soggetto, la dialettica negativa, la fine dell'arte, la morte del romanzo, l'impossibilità della poesia, la contingenza assoluta, l'antiumanesimo e così via. Ovunque le figure e le immagini sono state e sono ancora immagini di morte, perdita e fallimento, e il linguaggio è quello dell'ansietà, del disagio, del lutto o persino, per anticipare il capitolo aggiunto, della melanconia, un attaccamento depressivo a una perdita che non è stata elaborata e forse non può esserlo, per cui non vi è alcuna "elaborazione del lutto" (*Trauerarbeit*). Insomma, i sospetti diffusi del diciannovesimo secolo (perlomeno nel continente europeo) secondo cui (com'era possibile sostenere) le due maggiori conquiste della civilizzazione mondiale, la scienza naturale e la tecnologia moderne, e una cultura progressista, liberale e democratica, stavano, lentamente e inesorabilmente, indebolendo e distruggendo spiritualmente proprio quella cultura, erano state fatte rivivere ed erano state riaffermate mediante metodologie critiche nuove e complesse, molte delle quali ora sembravano promettere un confronto definitivo e *decisivo* con le aspirazioni originali della cultura europea moderna (da qui la promessa di un'epoca *postmoderna*).

Sebbene siano passati solo otto anni da quando è stata pubblicata la prima edizione, sembra abbastanza evidente che la rinnovata attenzione per gli elementi profetici in Nietzsche e Heidegger, per il tono apocalittico da "fine della modernità" in Lyotard e Vattimo, per l'antiumanesimo della "morte dell'uomo" ispirato da Foucault, e persino la grande attenzione pubblica un tempo profusa sulle guerre culturali e sulla cosiddetta "politica degli anni Sessanta" dei dipartimenti di letteratura, si sia alquanto placata. Ma ora l'enfasi sulle nuove metodologie e sui nuovi programmi di ricerca (il "nuovo

storicismo”, gli “studi culturali”, il “post-colonialismo”) non ha alterato la natura o la profondità del tono osservato nel sottotitolo del libro, né reso meno rilevante il problema lì analizzato: una grande e persistente insoddisfazione nella cultura filosofica europea per i suoi ideali e risultati. Presso molte università chi è incaricato di insegnare materie umanistiche e storia spesso insegna ancora muovendosi contro quello che è stato il canone moderno standard, o cercando di eluderlo, il tutto con un tono ancora sospettoso, guardingo, anche se ora è ispirato più da sospetti politici sul ruolo del potere nelle rappresentazioni ed espressioni estetiche o filosofiche (e sul ruolo del genere e della razza nell’esercizio di tale potere) che da dubbi teorici sul pensiero dell’identità o sulla testualità e l’integrità testuale<sup>1</sup>.

L’autocomprensione della cultura moderna fondata sulla visione del mondo scientifica e sugli ideali politici della protezione dei diritti individuali, della società civile moderna e delle istituzioni democratiche rimane per molti “un problema”; in altre parole, una falsa promessa, una distorsione ideologica, un’espressione di oblio ontologico, di volontà di potenza, di etnocentrismo, o una strategia legata a una classe, un genere, una razza o una cultura, tutto ben più che espressione di una aspirazione umana universalmente convincente e filosoficamente difendibile. E resta meritevole, penso, interrogarsi non solo sugli aspetti storici, sociali o antropologici di questa insoddisfazione (da dove venga storicamente, che cosa significhi socialmente), ma anche sugli elementi filosoficamente motivati di questa insoddisfazione, e sui contesti originali in cui tali disappunti e sospetti inizierebbero a sembrare, ad alcuni, sul punto di assumere e implicare controversie filosofiche. Cioè, il compito nella narrazione qui offerta è di mostrare come e perché le aspirazioni filosofiche di quelli che si sono compresi come moderni, o che hanno annunciato una grande svolta o rivoluzione nel pensiero umano, è finita per sembrare più tardi a molti come un fallimento, e di difendere la tesi

<sup>1</sup> E, troppo spesso, chi è frustrato da una tale presa di posizione ipercritica ha risposto con una sorta di contrattacco moralista, come se il problema riguardasse totalmente una difesa contro i nuovi barbari, come se fosse stato commesso un “errore” che dovesse essere “fermato”. In realtà, l’insoddisfazione espressa nei dibattiti postmodernisti è di lunga durata e il suo estendersi nell’attacco alla distinzione tra cultura alta e bassa, o alle distinzioni tra oriente e occidente è solo quello: un’estensione. Le radici di tale insoddisfazione vanno a fondo e richiedono anzitutto una diagnosi, parte della quale comporta uno sguardo più attento all’oggetto a cui ci si oppone, cioè quel “Dio” che si suppone sia “morto”. Si veda il capitolo 6 per un accenno a questa mossa diagnostica.

secondo cui possiamo capire meglio in queste controversie filosofiche qualcosa di ciò che succede altrove: nell'arte, nella letteratura e in politica, così come nelle fondamenta postmoderne delle insoddisfazioni contemporanee.

Le società moderne basate sul mercato, liberali e democratiche, alimentate dalla tecnologia e post-coloniali, in altre parole, creano e richiedono attenzione per tutti quei generi di "problemi", molti dei quali direttamente pratici o politici, che così invocano un'azione correttiva o progressiva. Ma resta il fatto che un sospetto profondo e largamente diffuso permane nella cultura accademica e nell'arte per cui le reazioni riformiste a tali problemi pratici sono ingenui e inevitabilmente complici degli stessi mali che si vorrebbe tentare di riformare, o che i fallimenti psicologici o spirituali visibili in tali società non sono affatto "problemi pratici risolvibili"<sup>2</sup>. Tali sospetti sono stati spesso espressi nel linguaggio della filosofia europea post-hegeliana, e sono o indebitati o espressi al meglio nei termini di molte affermazioni influenti e spettacolari di Nietzsche o Heidegger. La stessa modernità viene trattata in tali discussioni come "altro da ciò che dichiara di essere", e tali accuse implicano o sono fondate su una critica filosofica.

Prestare attenzione ai dettagli di tale storia è importante per una serie di ragioni. Ad esempio, provo a mostrare che in molti di questi dibattiti più o meno recenti il modo in cui le obiezioni vengono poste, in cui le posizioni vengono caratterizzate, in cui vengono raccontate le narrazioni e così via implica quelle che oramai sono un gran numero di interpretazioni convenzionali e molto radicate, storie accettate, e che queste sono quasi tutte inaccurate e fuorvianti per quanto riguarda le posizioni moderniste originarie. In questi dibattiti ci sono ovunque argomenti fantoccio, vaghe ombre, ritratti distorti, narrazioni rabberciate. Oppure è lecito sospettare che sia stato raggiunto in modo fin troppo facile il consenso tra quasi tutti i partecipanti a proposito dei termini del "fallimento moderno", specialmente del presunto fallimento del tentativo di autonomia, e

<sup>2</sup> Qui sto pensando (in disaccordo) all'approccio pragmatico difeso da Richard Rorty, specialmente nel suo recente libro *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge 1998. Se non si dà questa profonda complicità, e i problemi sono essenzialmente pratici, allora ciò deve essere mostrato, e l'argomento avanzato dai "pessimisti" europei che Rorty critica deve essere affrontato e non, penso, semplicemente contrapposto al tentativo di celebrare ottimisti americani come Whitman e Dewey, o di ispirarsi a essi.

a proposito del fallimento di ogni tipo di progetto filosofico di autofondazione radicale, o completa autosufficienza umana (del tipo che io sostengo essere proposto nella tradizione classica tedesca). Questo consenso è largamente condiviso a partire da coloro che credono che il modernismo dell'Illuminismo tradizionale fosse entrato in una fase conclusiva decisiva, andando a finire addirittura nel nichilismo, passando per coloro che credevano che fosse un progetto incompleto e potesse essere completato con un "cambiamento di paradigma" appropriato (dalla coscienza all'intersoggettività e alle pratiche comunicative), arrivando a coloro che propongono solo una reazione permanentemente negativa a quella che viene ritenuta una cultura oppressiva, ma verosimilmente permanente, di razionalità ristretta e omogeneità, e molti altri che, per quanto non partecipanti diretti, sono altrettanto altamente scettici rispetto a qualsiasi aspirazione all'autonomia e all'"autogoverno" radicale associato al modernismo come ideale. Quel consenso sul fallimento o sull'autoinganno (che riemerge ancora nei pensatori europei influenzati da Freud o da freudiani come Lacan) riguarda i presunti limiti dell'autocomprensione filosofica che sta al cuore del progetto modernista, la cosiddetta "filosofia della soggettività", specialmente una presunta "autodeterminazione" e una soggettività "autonoma". Tale filosofia, e su questo sembravano quasi tutti d'accordo, aveva una fiducia ingenua nell'autosufficienza, nel potere e nell'autonomia della riflessione umana, era catturata in diversi paradossi "riflessivi" nel tentativo di rendere conto di sé; aveva portato a un mondo anomico e frammentato di individui distaccati, privi di comunità; era intrappolata da un'"immagine" totalmente determinante e gravemente distorta (lo "specchio della natura"), inevitabilmente legata al progetto del dominio tecnologico, alla volontà di potenza e a un profondo oblio; era catturata in una profonda confusione sulla relazione tra spiegazioni trascendentali ed empiriche (non poteva rendere conto di come un tale soggetto fosse sia condizione di un mondo e anche in tale mondo, o oggetto in esso); era soggetta a varie implicazioni relativistiche e violentemente idealistiche.

C'è un grosso limite in questa immagine convenzionale. La cosa più importante è che la radicalità della *rottura* kantiana e fichtiana con la tradizione razionalista moderna, specialmente quella cartesiana, quel movimento che parte dal mentale come sostanza, passa alla mente come spontaneità e giunge alla mentalità condivisa come conquista sociale, non era mai stata propriamente apprezzata nel con-

testo, per così dire, post-nietzscheano e post-heideggeriano. Questa è la tesi fondamentale del libro: che almeno un aspetto dell'insoddisfazione discussa provenga da un aspetto piuttosto prosaico della tradizione, da una mancanza di autocomprensione, da categorizzazioni sbrigative e rozze, da un dramma, troppo affettato, di eroi e antagonisti. Questo significa che la questione pratica centrale in ballo nei dibattiti sulla filosofia del soggetto, della coscienza o della volontà, la libertà e la possibilità di una vita libera, non è stata posta bene e così è stata a malapena decostruita, smascherata archeologicamente, o distrutta.

Il cuore della questione in quanto segue è questo. Il sospetto centrale in molte reazioni europee alle aspirazioni moderne nella filosofia è un sospetto per ciò che si suppone essere il soggetto umano, specialmente quel tipo di soggetto che sembra essere richiesto da gran parte della filosofia moderna così come lo sarebbe, secondo un modo influente di guardare le cose, dalle società democratiche moderne. L'influenza della cosiddetta "scuola del sospetto" (Ricoeur), ovvero Marx, Nietzsche e Freud, e il genere di dubbi che essi hanno suscitato sul potere e sull'ampiezza delle influenze pre-riflessive nei soggetti e sulla loro capacità semplice di dirigere liberamente il corso delle vite individuali, sono stati riecheggianti e riformulati continuamente sin da allora, ed è un argomento importante in semiotica, nello strutturalismo antropologico, nella psicoanalisi lacaniana, nel marxismo di Althusser, nell'ontologia heideggeriana, nell'analisi del discorso e in molte altre correnti del pensiero europeo recente.

Sebbene in Europa la questione importante sia sempre stata molto più il problema dei vincoli sociali sui soggetti o la possibilità della libertà soggettiva (confrontata con la preoccupazione o la celebrazione angloamericana per il "naturalismo" e la possibilità della coscienza), la questione stessa, così come altre che vengono discusse nel libro, dipende originariamente da quello che si intende per l'impegno a cui ci obbliga la "filosofia della soggettività"<sup>3</sup>. In senso

<sup>3</sup> Non intendo riferirmi qui solamente ai dibattiti del diciannovesimo secolo. Si confrontino ad esempio le questioni e la direzione del dibattito sull'autocoscienza e cosa questa condizione mostri o provi nei recenti scambi tra i filosofi tedeschi Dieter Henrich, Ernst Tugendhat e Jürgen Habermas e, per un buon esempio alternativo, il tipo di questioni importanti per R. Rorty nel capitolo 2 (*Persons without Minds*) di *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979. Un riassunto molto utile di tali dibattiti può essere trovato in P. Dews, *The Limits of Disenchantment: Essays on Contemporary European Philosophy*, Verso, London 1995, pp. 169-193. Sull'importanza dei temi dell'idealismo tedesco per gli



minimo, tale soggetto è, in primo luogo, in qualche modo separabile da se stesso, capace di assumere una prospettiva su di sé. Non deve *essere* semplicemente se stesso; è un soggetto per se stesso, criticamente riflessivo e autocosciente, capace di agire sulle norme, coordinando azioni con gli altri sulla base di tali norme, capace di valutare pretese di verità sulla base di norme razionali (universali, pubblicamente accessibili e pubblicamente difendibili).

Da una certa prospettiva, naturalmente, tutto ciò potrebbe semplicemente sembrare un'immagine standard e piuttosto banale dell'ideale filosofico di razionalità sin dai tempi di Socrate. Ma molto cambia quando l'esercizio di tali capacità non sembra più essere l'attualizzazione di potenzialità naturali, o la manifestazione di nature distintamente umane, magari la loro realizzazione massima e migliore laddove è loro permesso di svilupparsi (o "crescere") nell'ambiente più favorevole, ma comunque inspiegabile se riferita alla natura o alle potenzialità naturali (una concezione diversa e moderna della natura è ampiamente responsabile per un'affermazione del genere), specialmente quando una qualsiasi esperienza possibile del mondo naturale è vista come un risultato già dipendente dall'attività originale e autonoma, "autolegiferante", di un soggetto. Molto cambia anche quando i criteri o le norme di tale indagine non possono essere intesi implicare la struttura razionale dell'universo e della collocazione appropriata degli esseri umani entro questo presunto intero. Questa affermazione più radicale sulla natura autodeterminante della soggettività e sulla dipendenza di molto altro dalle norme così costituite è la caratteristica distintiva della "teoria della modernità" post-kantiana, per così dire, ed è certamente ben distinta dalla posizione dei primi razionalisti britannici e francesi e più tardi dalla tradizione enciclopedica. In sostanza, si tratta di una concezione dei soggetti umani che producono e impongono a se stessi, in maniera *per essi stessi* vincolante, delle norme che regolano le loro vite e persino le loro pretese di conoscenza (invece che essere vincolati da esse o di seguirle naturalmente).

Come possa una persona essere il tipo di oggetto studiato con successo dalla biologia e dalla fisica moderna, e quindi soggetta alle massicce influenze formative delle società moderne, e tuttavia non

appelli contemporanei alla soggettività nel dibattito sul naturalismo nel mondo anglofono, si veda la netta critica di D. Henrich a Thomas Nagel, *Dimensionen und Defizite einer Theorie der Subjektivität*, in «Philosophische Rundschau», XXXVI (1989), pp. 1-24.

“essere” soltanto questo, ma assumersi come tale in un determinato senso o in un altro, esperire il mondo “di per sé” in un modo che “appare” e appare in maniera così distinta *a me*, piuttosto che semplicemente *essere*, come qualsiasi altro evento; come possa qualcosa del genere essere così determinato e dipendente, e tuttavia anche un soggetto, ovvero libero, tutto ciò ha creato un insieme di problemi nuovo, distinto e radicale dopo Kant e specialmente dopo Fichte ed Hegel. “Come possa esserci un tale essere che sia tanto *nel* mondo quanto il soggetto *di* un mondo” non era una nuova soluzione a un vecchio problema socratico o razionalista, ma un problema nuovo, e viene trattato in quanto segue come problema distintamente moderno in qualsiasi spiegazione della relazione tra soggetto e mondo. È emerso nella spiegazione kantiana e idealista dell’esperienza, è precipitato in maniera drammatica nella sua “terza antinomia” e ha orientato gran parte del pensiero morale ed estetico moderno da quel momento in avanti. Se ci deve essere un grande “confronto” (*Auseinandersetzung*, per usare il termine heideggeriano) con l’aspirazione moderna a un’esistenza libera, l’argomento filosofico più ambizioso e stimolante proposto per un ideale del genere dovrebbe per lo meno essere presentato, anche solo introdotto e tratteggiato brevemente. O almeno è quello che sostengo in quanto segue.

Ma una seconda edizione mi dà anche l’opportunità di offrire una breve precisazione dell’ambito di tale discussione, e di enfatizzare in maniera differente le varie dimensioni del “problema filosofico” appena menzionato, il problema della “soggettività” al centro delle dispute.

Naturalmente, anche se i profeti della “nuova filosofia”, Bacon e Descartes, i loro colleghi politici Machiavelli e Hobbes, e gli araldi finali del fallimento di queste profezie, Nietzsche e Heidegger, hanno posto essi stessi filosoficamente il “problema della modernità” in termini di norme e istanze di verità, sarebbe sicuramente un errore fingere che qualsiasi cosa nella storia successiva dipenda in qualche modo da tali controversie filosofiche, che la questione della sostenibilità o della legittimità della modernità non sia *nient’altro che* un “problema filosofico”, o che tutto quello che serve per comprendere questo cambiamento rivoluzionario e i suoi critici siano gli argomenti che lo giustificano e lo attaccano. Nuove rotte commerciali, invenzioni, autentiche scoperte, tecnologie differenti, nuovi modi di produzione e consumo, persino migliori tecnologie fognarie, e infine una forma di vita inevitabilmente differente, tutto ciò ha chiara-

mente reso sempre più difficile organizzare il potere politico, creare alleanze, ispirare impegni collettivi per degli scopi, e così via, sulla base di una autocomprensione che è più adeguata a comunità agrarie e isolate, senza troppa ricchezza in eccesso. Ma anche così, i partecipanti riflessivi a questi cambiamenti massicci si sentirono chiaramente chiamati a provare a capire esattamente *cosa* stesse accadendo e perché, a comprendere meglio semplicemente *cosa* non fosse “allora” più possibile e perché, semplicemente *cosa* fosse possibile, cosa fosse meglio, cosa fosse proibito, obbligatorio, sacro e profano in questo mondo nuovo. Chiaramente ciò era quanto stava succedendo nelle reazioni filosofiche alla nuova astronomia e fisica, nelle reazioni alla crescente frammentazione settaria della cristianità europea e nelle sue conseguenze politiche per il feudalesimo. Come sosteneva Hegel, la filosofia può anche rivelarsi un’impresa essenzialmente o totalmente reattiva, il tentativo di dare una forma razionale a una forma di vita storicamente in corso. Ma non è per questa ragione meramente ideologica o *post facto*. Se alla fine riusciamo a capire “che cosa è successo”, dall’umanesimo del Rinascimento alla Riforma, alla *Instauratio* di Bacon come “risultato di un sistema differente per la creazione e la consumazione della ricchezza”, ovvero come risultato di una scoperta della verità sulla natura, per come lo si voglia dire, allora abbiamo fatto un’affermazione filosofica sul significato e sull’importanza di questi modi di vivere alterati, sull’autorità dei nuovi vincoli normativi in questione, e avremo bisogno di rispondere a dozzine di altre domande prima di poterci dire soddisfatti. E se ciò sia o meno soddisfacente deve inevitabilmente giocare un qualche ruolo sociale mediato nella sostenibilità o vitalità della società stessa, specialmente delle società moderne, orientate come sono così esplicitamente da affermazioni filosofiche (non tradizionali o religiose) su ciò che esiste e ciò che dovrebbe esserci. Le istituzioni moderne (letterarie, religiose, morali, educative, anche estetiche e scientifiche), in altre parole, presumono una forma distinta di autorità, una richiesta di alleanza basata su premesse distinte che sono essenzialmente affermazioni filosofiche e non restano indifferenti ad attacchi scettici, per quanto complicata e astratta la forma accademica di questi attacchi sia inizialmente. Se i principi che supportano tali pretese di autorità iniziano a sembrare pregiudicati o arbitrari, sono in ballo molto più che argomentazioni su riviste scientifiche o recensioni di libri. Volevo mostrare come e perché le cose stessero così, e specialmente come le espressioni letterarie ed estetiche di tali

insoddisfazioni possano essere dimostrate dipendere da varie narrative della modernizzazione, o da varie assunzioni sulle premesse essenziali e sulle affermazioni necessarie in ballo nella modernità, tutte profondamente modellate da interpretazioni settoriali, inadeguate e ampiamente distorte.

Ma, ancora, ci sono in ballo anche questioni evidentemente differenti e in un certo senso più grandi, questioni che non possono essere affrontate dalla filosofia. Ho già menzionato il tono inusualmente “melanconico” di tanta letteratura e filosofia europea, che inizia indirettamente con Rousseau ed è specialmente prominente in Hölderlin e nella tradizione romantica tedesca. L’ambito e le dimensioni di una così vasta espressione estetica di negatività, di insoddisfazione rivoluzionaria, l’insistenza sulla novità, sulla sperimentazione radicale, e la creazione di una “cultura dell’arte” o filosofica confinata a poche città e al mondo accademico, e una distinta cultura di massa commerciale, è una questione che trascende qualsiasi discussione sintetica. Ma questo contesto in qualche modo pre-riflessivo, psicologico e sociale, questi documenti dell’esperienza di una rapida modernizzazione non possono essere irrelati al tipo di argomenti e questioni che si sono imposti all’attenzione filosofica della tarda tradizione europea, in Nietzsche, nella “crisi” di Husserl e soprattutto in Heidegger, e quindi più tardi nei vari rifiuti della “filosofia della soggettività”, nell’anti-umanesimo, nel post-strutturalismo, etc. Per dare una qualche indicazione della relazione tra le questioni discusse nella prima edizione e questo contesto più ampio, ho aggiunto qui un capitolo che sostanzialmente prova a estendere la discussione di Nietzsche e Heidegger dei capitoli 4 e 5, sia per dare qualche accenno della grande sottigliezza ed elusività delle idee di Nietzsche, sia per accennare in maniera differente ad alcuni limiti dello scontro heideggeriano con la tradizione moderna. L’immagine più celebre di tale esperienza della modernità come perdita, talmente ben conosciuta da essere sprofondata in un cliché caricaturale, è, per citare Heidegger, *Il detto di Nietzsche: Dio è morto*. Questo annuncio nella *Gaia scienza* di Nietzsche è l’argomento del capitolo 6.

Forse la cosa più difficile in un contesto più ampio, tuttavia, sarebbe una comprensione della relazione tra tali questioni filosofiche, come ad esempio la critica nietzscheana della morale o l’attacco di Heidegger al soggetto moderno, e le successive estensioni di tali progetti da parte di, rispettivamente, Foucault e Derrida, tutto all’interno di quella che è una *reazione* molto più generale e ampiamente

occidentale-europea alla stessa cultura borghese moderna, per come ha iniziato a modellarsi ed emergere infine in forma stabile e riconoscibile. La cultura filosofica o cultura dell'arte o cultura accademica negli ultimi duecento anni, più o meno, è stata così ferocemente "reattiva" e così negativa che non sarebbe troppo esagerato designare il problema come una sorta di diffuso "odio di sé borghese". Nel loro momento più drammatico, come ha mostrato François Furet ne *Il passato di un'illusione*, tali insoddisfazioni sono talmente potenti e profonde che, quando diventano un fenomeno di massa, possono essere estremamente pericolose<sup>4</sup>. La paura di una cultura secolare, cosmopolita, razionale, congiunta all'ansietà, alla paranoia, all'odio e alla rabbia che accompagnano tale paura, deve aver giocato un ruolo importante nel fascino esercitato dal fascismo nel ventesimo secolo, come reso chiaro dall'ideologia "sangue e suolo", dall'appello alle fondamenta antiche e premoderne della comunità, dall'enfasi sul razzismo non egualitario, e così via. Similmente, nonostante tutto il modernismo radicale del comunismo internazionale, il fascino dell'invito a *fuggire* dalla civilizzazione moderna, in questo caso a fuggire "in avanti" e non "indietro", un invito che è chiaramente motivato, in quanto tale, da un odio feroce proprio per quel tipo di civilizzazione in cui si è sperato con devozione tanto nella prima quanto nella tarda filosofia tedesca moderna, era chiaramente abbastanza potente da ispirare grande dedizione e sacrificio in molte generazioni di europei di tutte le classi, e specialmente tra le élite intellettuali.

Siamo ancora troppo vicini a queste cose per comprendere propriamente questo fenomeno complesso, per capire perché così tanta cultura intellettuale nella modernità sia così reattiva e negativa, perché l'odio di sé sembri una categoria non implausibile per tutto ciò, molto meno per comprendere la relazione tra le espressioni filosofiche di questa insoddisfazione e le dinamiche culturali e politiche più ampie della cultura filosofica del diciannovesimo e ventesimo secolo. Inoltre, sarebbe anche estremamente utile essere in grado di capire

<sup>4</sup> F. Furet, *La Passé d'une illusion: essai sur l'idée communiste au XX<sup>e</sup> siècle*, Robert Laffont, Paris 1995; trad. it. di M. Valensise, *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1995: «I giacobini francesi del 1793, ritenuti gli iniziatori del regno della borghesia, offrono il primo massiccio esempio di borghesi che detestano i borghesi in nome dei principi borghesi» (p. 31; trad. it., p. 25), e «[la vasta area della passione antiborghese,] avvolta nella bandiera della nazione infelice e passata al popolo, l'avversione della democrazia è diventata democratica e viene interpretata da attori prima d'allora mai comparsi sulle scene pubbliche, Mussolini e Hitler» (p. 33; trad. it., p. 27).

la relazione tra questo orientamento, questo atteggiamento reattivo e questa disaffezione filosofica nella tradizione occidentale europea e, rispettivamente e per contrasto, la tradizione britannica e quella americana. Detto in modo semplice, la “modernità” non è un “problema” filosofico, anzi, non è proprio un “problema” per queste tradizioni *filosofiche* (romanzi d’arte, poesia, pittura e musica, apostoli di Cambridge e intellettuali americani degli anni Trenta sono, stranamente, un’altra storia). Il che evidentemente ha a che fare con il modo in cui la società borghese moderna viene esperita e compresa, e specialmente con le precondizioni storiche di tale esperienza e comprensione, e tutto ciò ha a che fare con l’utilizzo straordinariamente inappropriato (a fronte di tutto ciò) di quelle che sembrano essere categorie geografiche nella filosofia professionale o accademica (filosofia angloamericana, filosofia tedesca, filosofia continentale del XIX e XX secolo, filosofia politica francese, etc.). Queste categorie, tra le altre cose, danno una sorta di espressione involontaria alle esperienze e ai contesti molto differenti in cui le questioni diventano o meno “problemi filosofici”. Il che è particolarmente vero per la questione di una cultura moderna e la domanda sul suo destino.

Ma menziono queste cose solo per limitare il campo. La discussione del libro segue solo uno dei molti filoni possibili nell’esperienza occidentale della modernizzazione, la questione filosofica, specialmente il problema dell’autonomia possibile o, in senso radicale, la possibilità dell’“autogoverno” che si è posta in risalto nella discussione. Ci sono altre questioni, diciamo “diagnostiche”, rilevanti per altri filoni (melanconia, ansietà) e un loro aspetto viene introdotto nel capitolo 6, ma si tratta di un primo cenno a un insieme più ampio di problematiche.

# Indice

Prefazione all'edizione italiana	7
Nota del traduttore	9
Fonti	11
Introduzione alla seconda edizione	19
1. Introduzione. Il problema della modernità	31
1. Percepire la fine	31
2. Nostalgia <i>à la</i> tedesca	42
2. Modernità e modernismo	53
1. La modernità come categoria storica	53
2. Il problema della legittimità	61
3. La "cultura della rottura"	71
4. Paradossi e problemi	86
3. Idealismo e modernità	95
1. L'Illuminismo kantiano	95
2. I limiti dell'idealismo trascendentale	102
3. L'esperimento hegeliano	114
4. La teleologia hegeliana	132
4. «Il nichilismo è davanti alla porta»: Nietzsche	139
1. La protesta di Nietzsche	139
2. La modernità come terra del "crepuscolo"	149
3. Origini e prospettive	157
4. Il "pathos della distanza"	167

5.	«L'età della compiuta mancanza di senso»: Heidegger	189
1.	Un'autonomia mancata	189
2.	La modernità come problema "metafisico"	195
3.	La <i>Vollendung</i> della metafisica	209
4.	La svolta, l'abbandono e il rovesciamento	218
6.	La morte di Dio e la melanconia moderna	233
1.	Il profeta "folle" di Nietzsche	233
2.	Lutto o melanconia?	240
3.	La salute nietzscheana	243
4.	La terapia nietzscheana	246
7.	La modernità che non ha fine	253
1.	Le opzioni moderne	253
2.	La dialettica della modernità	257
3.	Postmodernità?	263
4.	La modernità come dialettica	275
	Indice dei nomi	281





## Biblioteca di saggi del '900

*collana diretta da*

Luca Crescenzi e Annamaria Lossi

1. Paul Tillich, *Il demoniaco. Contributo a un'interpretazione del senso della storia*, traduzione e cura di Luca Crescenzi, 2018, pp. 64.
2. Herbert Marcuse, *Sul concetto di essenza*, a cura di Renata Bascelli, 2019, pp. 56.
3. José Lezama Lima, *Raccontare la meraviglia. Saggi di estetica*, traduzione e cura di Paola Laura Gorla, 2020, pp. 128.
4. Robert B. Pippin, *Il modernismo in quanto problema filosofico. Sulle insoddisfazioni della cultura filosofica europea*, traduzione di Marco Menon, 2022, pp. 288.

Edizioni ETS  
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa  
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com  
Finito di stampare nel mese di marzo 2022