

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD. DALLA CONDIZIONE POSTMODERNA AL *CONSENSUS POSSIBILE*

Guido Baggio

The article explains the intellectual excursus of Jean-François Lyotard. In *La condition postmoderne* Lyotard addresses the problem of scientific knowledge and the problem of legitimacy of political practices. The author's aim is to demonstrate the existence of different "linguistic games" and consequently the impossibility for one of them to legitimise the others; hence the need to admit an incommensurable area, which is not covered by any language game. After 1979, with the growing interest for the Kant's *Critic of Judgment*, Lyotard found the possibility of communication between different linguistic games in the "reflexive judgment" and he identified the *incommensurable* with the sentiment of *sublime*. The an-aesthetic of sublime is at the origin of nihilism; nevertheless, at the same time, it is also the sentiment which can open a new way – *versus* the techno-scientific homologation of aesthetic experience – for a new pact that could revive in the sharing immediacy of the sentiment of beauty, immediacy which allows to grasp the sense of belonging to the same aesthetic experience. The *transsubjective* sentiment is at the base of the community and of its origin, but in order to reach it, it is necessary to break the dominance of techno-science. From this point of view we can find Habermas having a nearer position to Lyotard; Habermas shows in his interest for the sentiment of *life* and *love*, present in Hegel's *Spirit of Cristianism*, his propensity towards the *sentiment* which is at the base of *intersubjectivity* forming the subject.

Filosofia politica, morale

Introduzione

Nel 1979 usciva un *pamphlet* intitolato *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, per mano di Jean-François Lyotard. Da allora si è andata imponendo al centro del dibattito filosofico in Europa una nuova visione della società fondata sulla fine delle credenze nei sistemi speculativi ed emancipativi assoluti e una disillusione e liquidazione del progetto dell'*Aufklärung* nato e cresciuto assieme allo sviluppo della cosiddetta era moderna. In questo scritto Lyotard infatti denuncia la delegittimazione dei grandi sistemi speculativi ed emancipativi (in particolare il sistema hegeliano e quello marxista) sviluppatasi sull'idea del progresso dell'umanità e sulla concezione cumulativa del sapere, facendo leva per la propria argomentazione proprio sul concetto, introdotto dalla modernità,

di *nuovo* inteso come “rottura” con il passato¹. Tali mutamenti storico-culturali vedono le proprie radici affondare in tre fatti principali²: la fusione delle tecniche e delle scienze nell’apparato tecnoscientifico; la revisione in tutte le scienze oltre che dei paradigmi anche dei modi di ragionamento; la trasformazione qualitativa apportata dalle nuove tecnologie, le quali vengono considerate al giorno d’oggi protesi di linguaggio, ovverosia di pensiero³.

Il problema che Lyotard delinea in questo contesto è quindi quello di comprendere la ragione di tali mutamenti e della conseguente complessificazione della società, e parallelamente egli prospetta come risposta la necessità di prendere coscienza dell’impossibilità di una comprensione del tutto, poiché non tutto può essere oggetto di conoscenza linguistica e razionale⁴. Detto in altri termini, la questione della postmodernità è soprattutto la questione del limite della concettualizzazione e della definizione all’interno delle forme spazio-temporali della possibilità di conoscenza.

La situazione postmoderna risulta quindi l’occasione per ricercare le cause della presa di potere del concetto dominante rispetto alla vita e la possibilità di intravedere un nuovo inizio che si assuma il compito di portare sulle proprie spalle il giogo della pari dignità dei differenti saperi, giogo al cui interno trova una nuova ricollocazione anche il valore veritativo del corpo e del sentimento. In una visione di tal fatta diviene essenziale l’accettazione di una zona di «poca realtà» all’interno della realtà, accettazione che consentirebbe di ammettere l’incommensurabilità, percepibile solo tramite un sentimento di privazione, di dispiacere, amalgamato al piacere per una nuova prospettiva; il sentimento che si prospetta è quindi un sentimento estetico, e l’unico sentimento che riunisca il piacere e il suo opposto è il sublime. Da qui l’interesse sempre maggiore di Lyotard nei confronti della *Critica del giudizio* di Kant, opera che alla cuspide dell’*Aufklärung* rimetteva in campo al fianco della capacità conoscitiva dell’intelletto e della capacità prescrittiva della ragione, la capacità di percepire il soprasensibile, il noumeno, da parte del sentimento estetico, tramite la *défaillance* delle forme a priori dello spazio e del tempo. Il sublime della terza *Critica* serve, nel contesto postmoderno, oltre che per denunciare il dominio del concetto, anche per rispondere all’“indebolimento” dell’*essere* heideggeriano.

¹ J. F. LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris 1988, p. 115, 125.

² *Ivi*, p. 126; pp. 117-118.

³ Cf. A. TOURAINE, *Critique de la modernité*, Arthème Fayard, Paris 1992; trad. it. di F. Sircana, *Critica della modernità*, il Saggiatore, Milano 1997, pp. 214-215.

⁴ Cf. J. F. LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, cit., pp. 91-96. La razionalità viene intesa da Lyotard sulla scorta della concezione horkheimer-adorniana e feyerbendiana, ovvero come razionalità scientifica tendente al dominio sulla natura e sull’uomo.

Si comprende già, a questo punto, come tutta la teorizzazione sul postmoderno di Lyotard sia stata rivolta a controbattere la necessità, delineata da autori come Habermas e Apel⁵, di una metastruttura universale legittimante un *diskurs* razionale rispetto alla convalidazione delle regole sociali. Lyotard si pone infatti direttamente all'interno del dialogo sulla modernità; tale dialogo vede delinarsi lo schieramento di due posizioni opposte e apparentemente inconciliabili; da una parte i promotori del recupero del progetto moderno illuminista, di cui uno degli autori più significativi è Habermas, che propone il superamento del relativismo attraverso un consenso fondato su una comunicazione razionale, e dall'altra parte coloro che auspicano la rivalutazione della sfera del sentimento e dell'immaginazione, e che, ad esempio in Lyotard, si delinea nella necessità del recupero del giudizio riflettente kantiano e del sentimento come superamento della visione razionalistica del mondo.

L'opposizione fra Habermas e Lyotard non ci sembra, però, così netta. In questo articolo vorremmo cercare di mostrare come in realtà entrambi gli Autori si siano ritrovati nel proprio pensiero più vicini di quanto credessero, soprattutto a seguito del crescente interesse di Lyotard per la terza *Critica* kantiana e del favore di Habermas per *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* di Hegel.

La condizione postmoderna: il problema della legittimazione del legame sociale

Ma andiamo con ordine. Il *problema* essenziale che Lyotard intende affrontare in *La condizione postmoderna* è la *legittimazione* da parte di una metastruttura o di un metalinguaggio di legittimare l'eterogeneità dei saperi. L'importanza affidata dal filosofo di Vincennes a tale problema deriva, ha confessato qualche anno più tardi, da un'eredità che riguarda a pieno titolo il popolo francese. Infatti, come scrive Lyotard, i Francesi non possono affrancarsi dall'idea che politica, filosofia, letteratura, abbiano avuto luogo, nella modernità, sotto il segno di un crimine, l'uccisione del Re nel 1792; ciò comporta il fatto che «quando cerchiamo di pensare il politico, sappiamo che la questione della legittimità può essere posta ad ogni istante»⁶.

Nell'ottica in cui scriviamo tale articolo dobbiamo però tener conto che il termine "legittimazione" ha qui per Lyotard un'accezione più ampia di quella intesa da Habermas sulla questione dell'autorità. L'accezione con cui quest'ultimo lega la "legittimazione" alla "legalità" fa

⁵ Per la critica ad Apel rimandiamo a J. F. LYOTARD, *Argumentation et présentation*, in A. JACOB, *Encyclopédie de la Philosophie*, P.U.F., Paris 1988, pp. 738-750.

⁶ Cf. J. F. LYOTARD, *Discussion entre Jean François Lyotard et Richard Rorty*, in «Critique», Vol. 41, n° 456, 1985, p. 583.

riferimento alle istituzioni, alla tradizione culturale e alla perdita di valore di quest'ultima nel momento in cui venga strumentalizzata, elaborata oggettivamente o impiegata strategicamente⁷.

Ne *La condizione postmoderna*, la “legittimazione” viene intesa in generale come quel processo tramite il quale il legislatore si sente autorizzato a promulgare una legge come norma in quanto la ritiene “giusta”, o che all'interno di un discorso scientifico si sente autorizzato a convalidare le condizioni che un enunciato deve osservare per poter essere recepito come appartenente al “gioco”. L'attenzione è rivolta al processo, senza specificare chi debba essere il soggetto legislativo e in che modo debba giungere a ritenere una norma giusta o una condizione del discorso scientifico.

La generalità con cui viene utilizzato il termine “legittimazione” comporta l'introduzione nel problema di un punto fondamentale per comprendere il “rapporto sul sapere” nell'età postmoderna: lo stretto legame fra la legittimazione riguardo ad una norma che convalida il legame sociale e la legittimazione riguardo le condizioni proprie della pragmatica scientifica. Lyotard trova l'origine di questo legame nella filosofia di Platone in cui è esplicitata la stretta dipendenza del diritto di decidere ciò che è vero con il diritto di decidere ciò che è giusto⁸. Si tratta di una sorta di consanguineità fra il tipo di linguaggio scientifico e quello etico-politico, in quanto entrambi derivanti dalla prospettiva “occidentale”.

Ed è proprio per questa interdipendenza fra ciò che è vero e ciò che è giusto che la prospettiva in cui il sapere scientifico si trova – prospettiva di subordinazione ai giochi di potere – pone con maggior forza il problema della “doppia legittimazione”, mostrando come sapere e potere rientrino all'interno della stessa domanda: chi decide cos'è il sapere, e chi sa cosa conviene decidere?⁹

I principi del legame sociale nell'era postmoderna: l'agonistica, le mosse linguistiche e l'interazione comunicativa

Prendendo a modello l'attacco nietzschiano al logocentrismo dell'occidente, Lyotard utilizza un Wittgenstein “nietzschianizzato”¹⁰ per appropriarsi di certi temi chiave della filosofia postempirista, in particolare dell'anarchismo epistemologico di Feyerabend. Per fare questo egli focalizza la propria analisi sulla legittimità degli enunciati anziché sulla volontà di potenza o sulla ragione strumentale, accogliendo però di queste le istanze dominanti che hanno portato

⁷ Cf. J. HABERMAS, N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971; trad. it. di R. Di Corato, *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Compass, Milano 1973, pp. 173-177.

⁸ Cf. PLATONE, *Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2007.

⁹ J. F. LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, pp. 93-94.

¹⁰ Cf. K. BAYNES, J. BOHMAN, T. A. McCARTHY, *After philosophy*, MIT Press, 1988, p. 68.

all'egemonia del gioco linguistico tecnoscientifico. Facendo riferimento principalmente alle *Ricerche filosofiche* e alla teoria dei “giochi linguistici”, e seguendo le tracce della semiotica di Peirce, oltre che ai lavori di Austin, Searle e alle teorie della scuola di Palo Alto, Lyotard analizza il problema della legittimazione mettendo l'accento sull'aspetto pragmatico dei fatti linguistici, essendo per lui la frase il solo oggetto di studio indubitabile in quanto immediatamente presupposto¹¹.

Tenendo quindi conto che ogni enunciato all'interno di un “gioco” figura come una “mossa”, Lyotard ne deduce un *primo principio*: «parlare è combattere», ovverosia esiste all'interno degli atti linguistici un aspetto *agonistico* il quale acquisisce un'importanza cruciale nel legame sociale e nelle relazioni. Ogni individuo deve relazionarsi con continui spiazzamenti subiti dalle mosse dell'avversario/concorrente, mosse che richiedono delle contromosse, le quali, per essere “buone”, devono riuscire a spiazzare a loro volta l'avversario. Questo modo di procedere ha una sola regola: la massima flessibilità degli enunciati. Il *secondo principio* vede il legame sociale costituito da *mosse linguistiche*. Ciò comporta una continua agonistica, ma anche una continua ridefinizione delle regole dei giochi¹².

La parità di tutti i giochi linguistici porta a considerare il soggetto sociale formato da una trama intrecciata di tipi di frasi che rispondono a regole differenti le quali fungono da legame sociale¹³. Lyotard propone un nuovo modo di vedere tale eterogeneità di giochi linguistici che comporta la soluzione al problema della legittimazione «esclusivamente attraverso la pratica linguistica e la interazione comunicativa»¹⁴. Ciò presuppone l'intreccio dei diversi giochi e delle diverse competenze, intreccio che si fonda sull'identità, già teorizzata da Lévi-Strauss, fra “pensiero selvaggio” e pensiero scientifico, e sul concetto di superiorità del sapere consuetudinario

¹¹ Per Cf. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; trad. it. di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999. Lyotard coglie inoltre dai filosofi analitici Austin e Searle la necessità di tener conto degli enunciati nel complesso delle circostanze in cui vengono usati (cf. J. L. AUSTIN, *How to do things with words*, Oxford University Press, London 1962; trad. it. di M. Gentile, M. Sbisà, *Quando dire è fare*, Marietti, Torino 1974; ID., *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, London 1962; trad. it.: *Senso e sensibilia*, Marietti, Roma 1968 J. R. SEARLE, *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge University Press, Cambridge 1980; trad. it.: *Atti linguistici*, Boringhieri, Torino 1976); e utilizza ad ampio raggio il concetto di «paradosso pragmatico» nel quale, a differenza dei paradossi logico-matematici o semantici, i quali vengono risolti attraverso una scelta, non è possibile giungere ad una decisione. Tale paradosso viene ricondotto alla teoria del doppio legame (*double bind theory*) che descrive come, all'interno di uno stesso enunciato, possano essere inclusi differenti livelli di astrazione a seconda del contesto in cui l'enunciato viene espresso (cf. P. WATZLAWICK, J. HELMICK-BEAVIN, D. JACKSON, *Pragmatic of Human Communication. A study of interactional patterns, pathologies and paradoxes*, W. W. Norton & Co., Inc., New York 1967; trad. it.: *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1971, in part. pp. 191-226).

¹² Cf. G. BATESON, *The message “This Is Play”*, Josiah Macy Jr. Foundation, New York 1956, trad. it.: “Questo è un gioco”, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 149; 35.

¹³ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, § 18, p. 17.

¹⁴ J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, p. 76.

sull'attuale frammentazione e dispersione delle competenze¹⁵. Nella prospettiva postmoderna, che si richiama alla persistenza nel sapere, inteso come formazione e cultura, di elementi etnici, popolari, folkloristici, identificativi, l'interazione comunicativa presuppone nella stessa idea di sviluppo un orizzonte di non-sviluppo, dove «le diverse competenze si pensano intrecciate in una unità tradizionale»¹⁶.

Il diskurs impossibile

Da tale delimitazione del legame sociale ne deriva anche la critica, o meglio la denuncia di impraticabilità di un *diskurs* razionale rivolto ad un consenso universale. Il consenso non può, a dir di Lyotard, riguardare un «quadro categoriale indipendente da ogni cultura»¹⁷, poiché ogni quadro entra in conflitto con il problema della propria legittimità, essendo sempre e comunque limitato dalla propria struttura logica i cui principi, o assiomi, non possono rientrare all'interno della struttura stessa senza essere contraddittori fra loro¹⁸. Le regole riguardano invece i singoli giochi linguistici, hanno validità consensuale limitata e provvisoria e non possono far riferimento a nessuna meta-struttura o metalinguaggio. Questa caratteristica porta a riconoscere all'interno dei vari formalismi l'esistenza di limiti non superabili¹⁹. Il problema di legittimazione attraverso una esplicazione delle regole da seguire dà luogo infatti a “paradossi” e a “limitazioni” che coincidono con delle “modificazioni” della natura di quel sapere²⁰. Il sapere postmoderno produce l'ignoto, ovvero sia conosce la “regionalità” delle proprie conoscenze e le “catastrofi” in cui cade nel momento in cui tenti di comprendere più di quanto le sia consentito dai propri strumenti e dal proprio “localismo”²¹. Allo stesso tempo, però, attraverso mosse inaspettate tende a “trascendere” –

¹⁵ Cf. LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964, pp. 15-16. L'identità fra pensiero primitivo e pensiero scientifico moderno viene giustificato da Lévi-Strauss attraverso la dimostrazione che la stessa logica opera nella maggior parte delle forme della vita sociale.

¹⁶ J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, p. 39.

¹⁷ J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982, trad. it.: *Logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 214.

¹⁸ Lyotard prende spunto per la propria riflessione dalle conseguenze del teorema di Gödel, il quale, come afferma Pasolini, dimostra che «un sistema logico chiuso non contiene in sé la prova logica della propria non-contraddittorietà». (cf. P. PASOLINI, *Il teorema di Gödel di fronte alla logica, alla cibernetica e all'assoluto*, in «Nuova Umanità», 1/1978, pp. 69-80).

¹⁹ Ciò significa anche che «il metalinguaggio di cui il logico si serve per descrivere un linguaggio artificiale (assiomatica) è il “linguaggio naturale”, o “linguaggio quotidiano”; tale linguaggio è universale, dato che tutti gli altri si lasciano tradurre in esso; ma non è consistente riguardo alla negazione: ammette infatti la formazione di paradossi» (J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, p. 78). Cf. J. P. DESCLÈS, Z. GUENTCHEVA DESCLÈS, *Métalangue, métalangage, métalinguistique*, Documento di lavoro, Università di Urbino, genn.-febb. 1977.

²⁰ Cf. T. S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969³, in part. p. 91; 100.

²¹ Cf. R. THOM, *Parabole e catastrofi*, il Saggiatore, Milano 1980. Thom, altro autore a cui Lyotard si riferisce, dal canto suo rileva i limiti della possibilità di determinatezza di un fenomeno, dimostrando l'esistenza di «punti di catastrofe».

nel senso di superare – i propri limiti, o, per meglio dire, fa leva sui propri limiti per convalidare l'ignoto e per legittimare attraverso la paralogia nuova conoscenza²². L'ignoto è allora ciò che si palesa nella “falsificazione”, nell'esplicitare il limite di un certo paradigma. Si tratta necessariamente di una *spontaneità* delle facoltà messe in atto che porta a “intuire” nuove scoperte, non avendo alle spalle in questo caso una conoscenza sistematica del paradigma messo in crisi²³. A questo nuovo orizzonte corrisponde anche un mutamento prospettico del problema della legittimità del legame sociale che vede in tal modo l'entrata in campo di un'idea di politica «in cui saranno ugualmente rispettati il desiderio di giustizia e quello di ignoto»²⁴.

L'ignoto e il sentimento estetico: la *Critica del giudizio*

L'ignoto, in questa visione, oltre ad essere ciò che non è noto alla conoscenza scientifica, è anche ciò che non può mai rientrare in nessun paradigma accettato e in nessun gioco linguistico definitivo: è l'incommensurabile, orizzonte che permette l'evolvere del sapere e dell'intreccio sociale, ma che necessita anche l'accettazione del limite inalienabile della sua irrepresentabilità in forme linguistiche chiuse. Lyotard fa leva sull'idea della contesa linguistica per convalidare il legame sociale, contesa che vede la necessità di «accentuare lo spiazzamento e anche di disorientare in modo da effettuare una ‘mossa’ (un nuovo enunciato) che risulti inattesa»²⁵. Ed è in questo modo di concepire l'inatteso che Lyotard chiama in causa l'*immaginazione* per l'innovazione. L'ignoto deve essere accettato e l'utilizzo dell'immaginazione consente l'invenzione di nuove mosse linguistiche che rendano possibile la presentazione di tale ignoto. Ma la presentazione è pur sempre negativa, sempre fuori dai vari schemi logici: non è possibile comprendere l'ignoto, esso è appena concepibile. Il postmoderno risulta così come ciò che alla presentazione propria dell'epoca moderna, e quindi alla capacità di conoscere e di possedere, allega l'imrepresentabile che travalica i confini di ciò che può essere conosciuto. Ed è per tale motivo che nel corso degli anni successivi a *La condizione postmoderna* Lyotard concentrerà sempre più i suoi interessi nello studio della *Critica del giudizio* di Kant, evidenziando soprattutto il valore del sublime come sentimento appartenente direttamente alla problematica kantiana della distinzione – e a quella lyotardiana dell'“abisso” tra le facoltà.

²² Qui paralogia è intesa con un'accezione positiva, come procedimento euristico, inventivo, che si serve dell'intuito e dell'immaginazione per l'evoluzione del sapere (J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, p. 109).

²³ Cf. T. S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, p. 117. Kuhn stesso ammette l'imprescrutabilità del modo in cui un individuo introduce un nuovo paradigma e afferma che coloro che riescono ad effettuare l'invenzione di un nuovo paradigma quasi sempre sono o molto giovani o appena arrivati nel campo del paradigma che modificano.

²⁴ J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, p. 122.

²⁵ *Ivi*, pp. 38-39.

I “passaggi” della Critica del giudizio

Dopo la presa di coscienza del limite di una teoria, quale quella postmoderna, che auspicava l’eterogeneità dei giochi linguistici senza prospettare una loro possibile comunicazione, ma solamente dei “dissidi”, con *L’entusiasmo*²⁶ Lyotard cerca la legittimazione dell’eterogeneità dei giochi linguistici richiamandosi esplicitamente alla *Critica del giudizio*, evidenziandone i concetti fondamentali di *analogia* e di *simbolo*, ai quali il testo kantiano fa riferimento, ma riformulandoli e re-interpretandoli alla luce della contesa linguistica e dell’eterogeneità dei linguaggi. Già nel 1982, in una lettera indirizzata a Tomas E. Carrol sul soggetto del postmoderno, l’Autore cercava di chiarire sia ciò che abbiamo già delineato come una contromossa nei confronti della teoria habermasiana, sia, in riferimento al proprio interesse della *Critica del giudizio*, la sua volontà di riprendere in mano il testo kantiano, sottoponendolo ad una critica ermeneutica che ne vedesse la ricollocazione e la rivitalizzazione alla luce dell’epoca contemporanea²⁷.

Nella *Critica del giudizio* l’analogia è lo strumento essenziale utilizzato da Kant al fine di collegare, di gettare un ponte fra il piano teoretico e il piano pratico, fra il gioco linguistico della conoscenza e quello prescrittivo²⁸. L’analogia considerata da Lyotard, intesa in modo più vasto come “passaggio”, comporta la possibilità di accordo e interazione fra i diversi giochi linguistici. Diventa il “mezzo” per la possibilità di comunicazione fra le diverse famiglie di frasi, rimanendo al contempo all’interno dell’accettazione e del rispetto dell’eterogeneità delle stesse. E Kant è, secondo il nostro Autore, colui che con il Giudizio fissa i diversi giochi di legittimità attraverso il linguaggio critico. La *Critica del giudizio* viene, soprattutto ne *L’entusiasmo*, interpretata come un lavoro di formulazione delle regole dei diversi giochi linguistici, compreso il linguaggio critico stesso, esplicitamente portato a compimento dal Giudizio, il quale nell’ammissione dell’eterogeneità dei linguaggi ne comprende la loro inestricabile coesistenza e nella sua

²⁶ J. F. LYOTARD, *L’enthusiasme. La critique kantienne de l’histoire*, Galilée, Paris 1986; trad. it. di F. Mariani Zini, *L’entusiasmo*, Guerini e associati, Milano 1989.

²⁷ Cf. J. F. LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, p. 16.

²⁸ Paradigmatico è al riguardo il *passaggio* fondamentale che sorregge l’intera *Critica del giudizio*, ovvero sia la necessità da parte del *giudizio riflettente* di darsi un principio dell’unità del molteplice delle leggi empiriche. Tale passaggio vede la necessità che le leggi particolari empiriche “debbono essere considerate secondo un’unità, quale avrebbe potuto stabilire un intelletto [...] a vantaggio della nostra facoltà di conoscere, per rendere possibile un sistema dell’esperienza secondo particolari leggi della natura». Tale intelletto *non* deve essere considerato esistente perché questa idea serve al principio riflettente per riflettere – non per determinare – e per dare a se stesso – non alla natura – una legge (cf. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, trad. it. di A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2005³, pp. 29-30).

espressione di giudizio estetico riflessivo assume il ruolo di termine medio che consente il passaggio fra i tipi di sapere²⁹.

Fra i diversi giochi linguistici il giudizio figura come la facoltà di operare dei “passaggi” in grado di unificare le diverse famiglie di frasi eterogenee, sebbene essa non possa conoscere un oggetto proprio. Il giudizio estetico, come afferma Kant nell’«Analitica del bello»³⁰, concerne solamente il rapporto delle facoltà conoscitive tra loro e in quanto determinate da una rappresentazione. La coscienza della finalità formale implica senz’altro una causalità interna (finale) rispetto alla conoscenza in generale, senza però essere limitata da una determinata conoscenza. La causalità del giudizio estetico è nel piacere stesso e consiste nel conservare *senza uno scopo ulteriore* lo stato della rappresentazione e l’attività delle facoltà conoscitive. La finalità formale, in altre parole, non ha bisogno necessariamente di uno scopo di conoscenza, ma sussiste per il semplice sentimento di piacere che provoca. Unica condizione è la *comunicabilità universale*. Anche per quanto riguarda la teoria del sublime³¹, la quale è un’appendice al giudizio estetico della finalità della natura, la finalità attribuita all’oggetto figura come una disposizione dell’immaginazione, ma il giudizio che la riguarda rimane comunque un giudizio estetico perché senza un concetto determinato dell’oggetto a fondamento il giudizio risulta un *gioco soggettivo* delle facoltà dell’immaginazione e della ragione in armonia nel loro contrasto. Si tratta di una facoltà – quella del giudizio – che rimane fuori dalla conoscenza dell’oggetto, ma rimane comunque, come sostiene Lyotard, «la determinazione del modo di presentazione dell’oggetto che conviene rispettivamente a ciascuna di queste famiglie»³².

Il sentimento estetico

Ma l’interesse di Lyotard per Kant rivela soprattutto, nei testi che si sono susseguiti negli anni, una volontà più profonda, una volontà in cui questo interesse si è rivelato fondamentale per la necessità di rispondere allo stesso problema che attanagliava anche Derrida: nominare ciò che non può essere nominato e dare un volto alla distanza fra la rappresentazione e la sua negazione³³. Il ricorso alla terza *Critica* kantiana riguarda la caratteristica principale a cui Lyotard si richiama

²⁹ J. F. LYOTARD, *L’entusiasmo*, p. 27.

³⁰ I. KANT, *Critica del giudizio*, pp. 108 ss.

³¹ *Ivi*, pp. 163 ss.

³² J. F. LYOTARD, *L’entusiasmo*, p. 28. Cf. L. AMOROSO, *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli 1984, pp. 145-148. Nel suo studio kantiano Amoroso riconduce il Giudizio della terza *Critica* ad «una sorta di gioco linguistico trascendentale», gioco in cui «diventa possibile parlare dei vari giochi linguistici che sono propri delle varie forme di esperienza».

³³ Per un confronto Lyotard-Derrida, rimandiamo all’articolo di A. PARDINI, *La differenza in Lyotard*, in «Estetica», 2/2004, in part. pp. 120-128.

come ciò che è rimasto dopo la fine di ogni grande legittimazione speculativa, emancipativa o mitologica³⁴ che sia: il carattere *pre-concettuale* del sentimento. Il lavoro di analisi lyotardiana del testo kantiano mostra allora l'intento di ricercare un principio che sia antecedente ad ogni forma di conoscenza e che dimostri come la sensazione – intesa nell'accezione di sentimento –³⁵ sia alla base della possibilità di ogni conoscenza e di ogni possibile pragmatica comunicativa interrelazionale. Lyotard infatti sostiene che nella terza *Critica* il soggetto non venga inteso come *substrat*, ma come *stato di pensiero e sentirsi* di tale stato³⁶, o come io *pre-logico* dove la sintesi dei concetti manca³⁷. Il pensiero si sente, proprio perché la sensazione è l'affezione che l'anima, intesa come principio che anima il pensiero, prova all'occasione di un avvenimento sensibile: «Vera o falsa l'*aisthesis* modifica immediatamente l'anima, muovendo la sua disposizione (la sua *hexis*) verso il benessere o il malessere»³⁸. Tale predilezione per il sentimento rivela la necessità di trovare un passaggio fra il sensibile e il soprasensibile³⁹; si delinea così, nell'interpretazione lyotardiana di Kant, la prospettiva di un principio sensibile che apra la strada a ciò che, come in seguito vedremo, viene identificato con l'Altro, il quale trascende la realtà fenomenica. Come il pensatore francese tende a sottolineare l'Analitica del gusto viene concepita da Kant sotto le categorie dell'universalità e della necessità in riferimento alla loro pre-condizione soggettiva, stato d'animo in cui il soggetto si dispone a scoprire le condizioni sotto le quali giungere ai concetti. Si tratta, secondo Lyotard, di un'anticipazione, di un sentirsi *innanzitutto* nell'esperienza⁴⁰. E il sublime appartiene a tale anticipazione, poiché, come chiaramente afferma Kant, la comprensione del molteplice nell'unità dell'intuizione, ovvero «la comprensione in un istante di ciò che è stato appreso successivamente», è un «regresso che

³⁴ Esiste, e Lyotard ne espone il funzionamento e la forma di legittimazione in *Le postmoderne expliqué aux enfants* (pp. 61-87) anche una metanarrazione che si fonda sul mito, la quale fa ricorso alle origini mitologiche di un popolo per convalidare il progetto di un'emancipazione futura; si tratta di un'emancipazione che rompe completamente i legami con l'eredità della Dichiarazione dei diritti del 1789 la quale si rivolge all'umanità intera. La metanarrazione mitologica è una modalità di liquidazione del progetto moderno. Far risalire l'identità di un popolo ad un corpus di storie più o meno fantastiche (come la saga germanica, celtica o italiana) comporta una vera e propria distorsione dell'Idea di progresso, e l'esclusione di ciò che è fuori dalla tradizione.

³⁵ Kant distingue la sensazione come sentimento di piacere e dispiacere riferito al soggetto dalla sensazione come rappresentazione oggettiva dei sensi la quale fa riferimento alla possibilità di conoscenza dell'oggetto rappresentato (cf. I. KANT, *Critica del giudizio*, § 3, p. 77).

³⁶ J. F. LYOTARD, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, Paris 1991, pp. 16-17; 22.

³⁷ *Ivi*, pp. 30-31. Lyotard nomina tale carattere «euristico», il quale consiste nella capacità di unire tutti i dati particolari nell'universale. In questo senso, per giustificare l'universalità e la necessità richiesti dal giudizio riflettente, giudizio soggettivo con pretesa all'universalità Lyotard ricorre ai «titoli» esposti nell'Appendice all'Analitica della *Critica della ragion pura*, intitolata «Anfibologia dei concetti della riflessione». Tale appendice era sorta dal bisogno da parte di Kant di ricollocare un certo uso dei concetti nel «territorio» appartenente alla sensibilità (cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. di P. CHIODI, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1999², p. 338). La questione riguarda quindi, a dir di Lyotard, la domiciliatura delle sintesi attraverso una «sorta di pre-logica trascendentale», la quale è, a dir di Lyotard, una «realtà estetica» (J. F. LYOTARD, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, p. 48).

³⁸ J. F. LYOTARD, *Anima minima*, in *Anima minima*, Pratiche, Parma 1995, p. 122.

³⁹ Kant a riguardo parla del passaggio fra «il modo di pensare secondo i principii dell'uno al modo di pensare secondo i principii dell'altro» (I. KANT, *Critica del giudizio*, p. 21).

⁴⁰ Sulla linea di Lyotard si ritrova anche il pensiero di Garroni (cf. E. GARRONI, *Kant e il problema estetico*, in «Filosofia», XV, 1 1989, p. 10).

sopprime la condizione del tempo nel processo dell'immaginazione, e rende intuibile la coesistenza»⁴¹.

Da qui l'identificazione da parte di Lyotard dell'«incommensurabile» de *La condizione postmoderna* con il *sublime* kantiano, ovvero fra ciò che non rientra all'interno di nessun gioco linguistico e ciò che non può né venir rappresentato dalla facoltà immaginativa né essere conosciuto dall'intelletto, ma che può solamente venir presupposto. Lyotard cerca, in altre parole, il superamento dell'autolegittimazione metodologica, limitata nello spazio e nel tempo ad un particolare gioco linguistico, attraverso un metaprinzipio unificatore e fondante che non sia razionale, ma pre-razionale, non concepito, ma *sentito*.

La resistenza del corpo

Per cercare di argomentare l'importanza che il sentimento estetico assume nel pensiero di Lyotard vorremmo prendere il via da una lettera scritta a David Ragozinski sul soggetto del romanzo di Orwell, *1984*⁴². Facendo leva sulla distinzione dei differenti giochi linguistici – quello di cui si serve il sistema burocratico del *Socing*, il quale tende ad un controllo completo, e il linguaggio di cui si serve Winston Smith nel redigere un diario intimo – Lyotard esprime l'incapacità di un gioco linguistico di dominare completamente sugli altri. Infatti la scrittura artistica non è in grado di cooperare ad un progetto di dominazione, essa è in realtà un atto di resistenza a questo progetto, attraverso il quale riscopre un universo segreto non controllabile dall'esterno. Alla base di ogni gioco linguistico è la lingua, la quale è complice del gioco linguistico che tende a dominare e supporto per il gioco linguistico che tende a resistere a tale dominio. E' per questo motivo che ogni forma di totalitarismo non è pienamente compiuto se non quando ha eliminato la «contingenza incontrollabile della scrittura»⁴³. Ma se non è scritto il totalitarismo non è totale, e se cerca di scriversi è necessario che conceda una regione dove l'assenza si faccia presente. E' per questo motivo che il Grande Fratello non ammette residui cartacei, così come progetta la Neolingua per eliminare ogni forma linguistica che possa dare adito a interpretazioni che fuoriescano dal controllo⁴⁴.

L'elemento su cui fa leva Lyotard è proprio quel «residuo», quella «lacuna» (*manque*) propria dell'inconscio, che appare sotto forma di sogno, che mantiene nella memoria la sua validità e che

⁴¹ I. KANT, *Critica del giudizio*, p. 189. Primo corsivo nostro.

⁴² G. ORWELL, *1984*, Mondadori, Milano 1989.

⁴³ J. F. LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, p. 134.

⁴⁴ G. ORWELL, *1984*, p. 56.

viene *scritta* in un diario segreto, fuori dall'occhio del sistema. Quest'ultimo, rivolto a controllare il presente, rende il futuro inimmaginabile e il passato morto⁴⁵, poiché, come dice lo slogan del Partito «chi controlla il passato controlla il futuro: chi controlla il presente, controlla il passato»⁴⁶. Per quanto il sistema faccia ricorso ad ideali moderni e per quanto questi ultimi facciano appello all'universalità della ragione, per cui le argomentazioni che sostengono le idee della ragione convincono poiché la ragione è un principio universalmente condiviso, l'inconscio non può rientrare nelle maglie strette di questo principio. Lyotard identifica la potenza dell'inconscio con il *corpo*, «che si unisce al mondo, di cui è, che fa e che è fatto; ed anche il corpo che si ritira dal mondo, nella notte di ciò che ha perso per rinascere»; il corpo è il punto di vista, di ascolto, «il punto di aroma da dove i sensibili mi attaccano [...] intrasferibile nello spazio-tempo»⁴⁷. Ed è, secondo Lyotard, appunto la sensibilità del corpo, che si esprime nella resistenza della lingua e della scrittura al totalitarismo, a permettere un punto comune assimilato, tramite analogia, al «lavoro dell'amore»⁴⁸. Il ritorno al corpo, ai sensi, è paradigmatico. Lyotard tende ad anticipare la razionalità dominante, e ritorna al valore veritativo del corpo e dei sentimenti: il corpo è il *medium* per qualsiasi esperienza, sentimentale o conoscitiva che sia; e la resistenza alle forme di razionalizzazione è un continuo *pro-* e *dis-*tendersi del sentimento.

Il sublime viene allora considerato del filosofo di Vincennes una forma di resistenza, non però alle inclinazioni sensibili estetiche ma alle inclinazioni proprie di una razionalità che tende a dominare su tutto, ad un egoismo individuale che cerca di definire la realtà attraverso la forma funzionale. Le inclinazioni con cui Lyotard si scontra, sorretto dal sentimento sublime, sono le inclinazioni proprie della volontà di predominio della tecnoscienza e della razionalità strumentale, sulla scia della concezione horkhaimer-adorniana e feyerbendiana della razionalità, è la resistenza dell'interesse egoistico, dell'io empirico, proprio non solo dell'era industriale, come denunciato da Horkheimer, ma anche dell'era post-industriale⁴⁹.

Tutto lo sviluppo che ha portato ne *La condizione postmoderna* ad auspicare il dissidio piuttosto che il consenso nella procedura cognitiva, a seguito della delegittimazione delle metanarrazioni, parte da una denuncia di fondo: la visione del pensiero occidentale improntata alla razionalizzazione e al dominio sulla natura e sull'uomo. Ma la stessa filosofia occidentale ha portato con sé, o meglio deve la sua nascita, alla formulazione della domanda essenziale riguardo il fondamento ultimo della realtà. Tale questione Lyotard tenta di affrontarla, con una terminologia di heideggeriana memoria nella sua formulazione, alla voce *Argumentation et présentation* presente

⁴⁵ *Ivi*, p. 30.

⁴⁶ *Ivi*, p. 38.

⁴⁷ J. F. LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, p. 137.

⁴⁸ *Ivi*, p. 142.

⁴⁹ Cf. M. HORKHEIMER, *L'eclissi della ragione*, Sugar, Milano 1962, pp. 30-31.

nella *Encyclopédie de la philosophie*⁵⁰. In questo scritto afferma esplicitamente che con l'estetica kantiana si tratta di «tracciare il cammino verso un'infanzia del pensiero sempre presupposto nella sua età adulta, che è argomentativa e sempre presente in quanto occulta»⁵¹. In seguito continua dicendo che «l'infanzia che rivela è un inizio a e dell'essere, una presenza dell'Altro nello Stesso, che non appartiene né alla refutazione argomentativa né all'ipostasi metafisica (compresa l'evidenza soggettiva)»⁵².

Egli cerca il sublime come sentimento che palesa l'incommensurabile fra i giochi linguistici e fra le facoltà, ma allo stesso tempo cerca di rispondere alla domanda sulla possibilità di concepirlo, un pensiero riflettente su se stesso. Lyotard *tenta*, in altre parole, di negare la possibilità di ricondurre il caos ad un principio unitario razionale. Infatti, come in seguito scrive sempre nel suddetto scritto, il sublime fa irruzione nella *Critica del giudizio* come un *evento* il cui contenuto è la disfatta dell'immaginazione. Egli vede in questa disfatta la «morte di un'infanzia» che dona occasione al «paradosso di un'estetica senza “forme”»; in questo evento Lyotard ritrova «l'anticipazione della vera crisi dei fondamenti, che scuotono non la ragione, ma lo spazio e il tempo come forme nelle quali l'Altro si presenta»⁵³.

L'ipotesi da cui parte Lyotard è la stessa da cui si è sviluppata la tesi de *La condizione postmoderna*. Essa vede l'avvio con la crisi del valore veritativo della conoscenza scientifica legata in ultima istanza alla crisi della concezione dello spazio e del tempo come «forme libere di donazione del dato», lo spazio e il tempo resi sensibili al cuore:

La mia ipotesi riguardo al soggetto della postmodernità è che l'estetica, vale a dire la passibilità alla donazione dell'Altro secondo le forme spaziali e temporali, che costituisce il fondamento della modernità critica e romantica, si veda ricacciata, indebolita e costretta alla *resistenza* dall'egemonia dell'impossessamento tecnoscientifico e pragmatico dello spazio-tempo⁵⁴.

Lo stesso richiudersi del pensiero filosofico ed epistemologico nel linguaggio formale è il frutto della mancanza della donazione propria del sublime kantiano, ed «attesta il “fatto” ontologico che il pensiero non è più nello stato di accogliere l'Altro»⁵⁵.

Ed è da qui che prende il via l'aspetto della crisi nominata *condizione postmoderna*. Da qui tutto il processo di sviluppo del pensiero lyotardiano verso la “definizione” dell'origine di questa crisi, fino ad arrivare alla negazione di ogni metanarrazione; negando quindi la legittimità dell'idea di progresso della storia umana, egli ricolloca tale progetto nella facoltà dell'immaginazione: la

⁵⁰ J. F. LYOTARD, *Argumentation et présentation: la crise des fondements*, in A. JACOB, *Encyclopédie de la Philosophie*, P.U.F., Paris 1988, pp. 738-750.

⁵¹ *Ivi*, pp. 742-43. Trad. nostra.

⁵² *Ivi*, p. 743. Cf. J. RAGOZINSKI, *Le don du monde*, in AA.VV., *Du sublime*, Belin, Paris 1988, p. 197.

⁵³ J. F. LYOTARD, *Argumentation et présentation: la crise des fondements*, p. 743

⁵⁴ *Ivi*, p. 746. Trad. nostra.

⁵⁵ *Ivi*, p. 748.

storia è legittimata solamente come idea dell'immaginazione⁵⁶.

La resistenza trova allora il suo motivo. L'estetica, la stessa *aesthesis* che consente all'evento di "affezionare" l'anima, si ritrova relegata, dalla forma performativo-razionale, a dover resistere alla minaccia del proprio inglobamento nell'unico gioco linguistico legittimato. Essa si vede spossessata delle proprie dimensioni, lo spazio e il tempo, ed il suo modo di reagire è quello di trascendere tali forme. La stessa avanguardia artistica è per tale motivo definita da Lyotard arte sublime, poiché essa assume, come sostiene anche De Micheli, il ruolo di movente di reazione sociale, di resistenza a forme di dominio⁵⁷.

La fonte di questo ritrarsi della comunità sentimentale promessa dal gusto è il paradosso del sentimento sublime, il quale si ritrova ad essere un sentimento estetico solo negativamente, come negazione delle forme estetiche. Si tratta di un'«an-estetica», ed il suo entusiasmo, il suo zelo, mostra la propria indipendenza rispetto agli schemi delle forme. La *poca realtà*, l'incommensurabile è ciò che in Kant viene indicato sotto l'accezione di *sublime*, ovvero di quel sentimento *melangé* di dispiacere per l'incapacità dell'immaginazione di presentare un oggetto con il piacere nel trovare la risposta all'impresentabile nel soprasensibile, sentimento che dà luogo ad un giudizio riflettente. Tali Idee non fanno conoscere nulla della realtà e, al contrario del giudizio sul bello, non consentono un accordo libero delle facoltà: sono *impresentabili*; sebbene impresentabili, però, ne possiamo ammettere l'esistenza; e per far vedere qualche cosa che non può essere visto è necessaria una presentazione negativa⁵⁸.

La domanda essenziale che Lyotard si pone anche in *Argumentation et présentation* è se in questa epoca della riproducibilità non sia a rischio in tal modo lo statuto stesso della comunità:

La comunicabilità universale del sentimento del bello, richiesto immediatamente in esso, e che lo distingue da ogni piacere particolare, non è forse rimpiazzato dalla predeterminazione intelligente, argomentativa, di ciò che è comunicato nel "prodotto", ovvero sia nel suo concetto? Una comunità allo stesso tempo di principio (analogica a quella degli scienziati) e di fatto (quella della società istituita) non viene, con le sue esigenze di universalità determinata e determinante, a respingere e occultare l'Idea indeterminata del *sensus communis* implicata nel sentimento estetico?⁵⁹

⁵⁶ J. F. LYOTARD, *L'entusiasmo*, p. 72.

⁵⁷ M. DE MICHELI, *Le avanguardie artistiche del novecento*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 9. Identificando la causa della nascita dell'arte moderna con la "rottura dei valori ottocenteschi, De Micheli riconduce tale rottura al problema fondamentale della rottura dell'«unità spirituale e culturale dell'Ottocento». Interessante a riguardo è una frase di Goethe a Eckermann riportata dallo stesso De Micheli, frase che esprime in maniera apodittica di concepire gli ideali del progresso umano fondato su idee di emancipazione rispetto alla crisi di legittimazione di tali idee e il ritorno al soggetto singolo: «Tutte le epoche in regresso e in dissoluzione sono *soggettive*, mentre tutte le epoche progressive hanno una direzione *oggettiva*» (*Ivi*, p. 13). Cf. J. F. LYOTARD, *Anima minima*, pp. 121-122.

⁵⁸ J. F. LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, p. 26.

⁵⁹ *Ivi*, p. 750. Trad. nostra. Cf. W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità*, Einaudi, Torino 1991, pp. 37-44; Id., *L'autore come produttore*, in *Avanguardia e rivoluzione*, Einaudi, Torino 1973, pp. 207 ss.

Da qui la necessità di un ribaltamento trascendentale nel gioco delle facoltà fra loro, che renda possibile tale resistenza e la crisi che le succede; da qui anche l'accettazione di una eterogeneità di fini in quanto creati dall'immaginazione, facoltà che sin da *La condizione postmoderna* viene definita come la facoltà prediletta sia per la possibilità, attraverso mosse linguistiche paralogiche, di creare nuova conoscenza, che per la possibilità, con la critica del giudizio, di dar voce al sentimento di piacere o dispiacere, facoltà dell'animo che le corrisponde. Il sublime assume allora il ruolo di indicare l'origine del predominio della ragione dominante, ma risulta anche come proposta da parte di Lyotard per riprendere coscienza del limite della razionalità stessa e della pragmatica linguistica, per ostacolare ogni tentativo di convalidare il *communis* attraverso un metalinguaggio legato alla sola facoltà conoscitiva, e aprire in alternativa la via verso una nuova comunità sensibile, verso una nuova "sensibilizzazione" del sentimento (*versus* esteriorizzazione). Il sublime diviene l'*ancilla* per riaprire la via al *sensus communis* auspicato dal gusto⁶⁰.

Siamo giunti a questo punto al risultato di vedere nell'azione del sublime la resistenza come un lavoro simile all'amore. Vediamo meglio ora come, in un *détour*, Lyotard rivaluti il sentimento del bello come sentimento che si fonda sull'immediatezza della sua condivisione e come sia esso il principio vero e proprio di una fondazione sensibile della comunità. Ritroveremo allora come il sentimento del bello, nella sua accezione immediata di *esigenza* alla *partageabilité* sia la vera alternativa ad ogni metastruttura logica.

La transoggettività e il *sensus communis* del bello

Abbiamo visto che il corpo, che si esprime nella resistenza della lingua e della scrittura al totalitarismo, permette un punto comune assimilato analogicamente da Lyotard al «lavoro dell'amore»; attraverso il ritorno al corpo, simbolo della sensibilità, Lyotard tende ad anticipare la razionalità cognitiva e ritorna al valore veritativo dei sensi e alla ricerca di un principio costitutivo la possibilità della comunicazione fra soggetti. Tale idea di comunicazione non si fonda sull'idea di una comunità ideale di soggetti argomentanti in vista di un consenso, poiché il sentimento estetico non si trasmette con un'argomentazione razionale. Essa trova la propria possibilità – e qui si comprende il *détour* di Lyotard dal sublime verso il bello – in ciò che il sentimento del bello indica, ovverosia una «infanzia della comunità, una *transoggettività*, anteriore alla costituzione dei soggetti

⁶⁰ Affrontando la *Critica del Giudizio* in chiave ermeneutica, Amoroso si richiama allo Heidegger di *Sein und Zeit*. Egli riconduce l'intersoggettività del *sensus communis* ad una «comunità», come "con-essere"» (cf. L. AMOROSO, *Senso e consenso*, pp. 152-153).

individuali»⁶¹. Tale carattere *transoggettivo* deriva dalla natura della comunicazione del sentimento estetico, la quale si fonda sulla possibilità di una condivisione immediata, “silenziosa”, intesa come *partecipazione* e non come *partizione*⁶². Essendo il sentimento estetico concepito da Lyotard come ciò che è all’opera “prima” di ogni forma concettuale o di linguaggio, in una «“affettività” più vecchia di ogni attività razionale, e anche linguistica»⁶³, ciò comporta che il sentimento provato dal singolo, proprio perché esige la condivisione, debba necessariamente richiamarsi ad un sentimento che per quanto singolare esige di essere proiettato come comune⁶⁴. Trova così giustificazione il fatto che l’immediatezza del giudizio estetico (riflessivo), che ha per conseguenza notevole «l’impossibilità di argomentare il gusto»⁶⁵, debba fondare la possibilità di ogni pragmatica dialogico-argomentativa; il giudizio riflessivo deve essere ammesso dalle altre facoltà della conoscenza ed il sentimento è il «modo primordiale, fondamentale» d’accoglienza di ogni donazione, e quindi anche e soprattutto dell’Altro; essendo un sentimento immediato a dover essere comunicato esso presuppone un *sensus communis* inteso come sensibilità o ricettività comune.

Ma perché tale mutamento di prospettiva da parte di Lyotard? La risposta viene dalla differenza di possibilità di comunicabilità fra il sentimento sublime e il sentimento del bello. Proprio perché necessariamente mediato da un’idea della ragione il sublime non può pretendere una comunicazione immediata; infatti, sostiene il filosofo di Vincennes, l’affinità che si concepisce nel giudizio del bello tra l’intelletto e l’immaginazione figura, per quanto riguarda il sentimento sublime, in una sorta di *in-affinità* per la mancanza di forma a cui il sublime fa riferimento, poiché tale *in-affinità* fa appello all’idea della destinazione soprasensibile dell’uomo, il cui oggetto non è rappresentabile. Ciò non toglie l’esigenza del consenso di ognuno sul giudizio estetico; e se nel caso del sublime il consenso non può che essere mediato dall’idea della ragione, poiché esso stesso richiama una facoltà soprasensibile che permetta di giudicare sublime lo stato d’animo dinanzi ad un “disastro” della forma, nel caso del gusto il consenso è fondato sull’*immediatezza* del sentimento di piacere dinanzi ad una forma. Ciò che rimane ben chiaro nel pensiero dell’Autore è che il fondamento stesso del sentimento è la passibilità iniziale all’evento che è il dato; giacché il piacere estetico che prova l’altro non è un termine di comparazione, ma è costitutivamente necessario per la mia sensibilità estetica, così come il punto di vista di ognuno è la tendenza, la promessa ad una comunità di sguardi. Senza la disponibilità ad ammettere l’altro non ci sarebbe la disponibilità ad

⁶¹ J. F. LYOTARD, *Argumentation et présentation*, p. 745. Corsivo nostro.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ivi*, p. 742.

⁶⁴ Il giudizio di gusto contemplato nella *Critica del Giudizio* è un giudizio empirico su di un sentimento di piacere/dispiacere e quindi non può essere universale, ma può solamente pretendere di essere valido per ognuno. Tale pretesa si fonda «sulla riflessione e sulle condizioni universali, sebbene soltanto soggettive, dell’accordo della riflessione stessa con la conoscenza degli oggetti in generale» (I. KANT, *Critica del Giudizio*, p. 53).

⁶⁵ J. F. LYOTARD, *Argumentation et présentation*, p. 744.

«accogliere l'Altro», e non ci sarebbe quindi niente da pensare, poiché la ricezione immediata dell'Altro è un «sentimento puro» alla base di ogni argomentazione.

Consenso e sensus communis

Il sublime è necessario per riaprire la via al *sensus communis* auspicato dal gusto e l'ammissione dell'incommensurabilità necessita di un sentire che non è più, come pronosticato ne *La condizione postmoderna*, rivolto prettamente alla forma, alle regole pragmatiche, ma passa ad un piano di contenuto: la resistenza è il baluardo contro l'estetizzazione vuota della società, ed essendo un sentimento esso si lega alla possibilità di un'armonia nuova.⁶⁶ Lyotard cerca, in altri termini, di dispiegare l'origine del nichilismo, e quindi l'origine del «sentimento puro»⁶⁷, ma cerca anche di definire il fondamento da cui ripartire, non per riprendere il progetto moderno attraverso una discussione razionale intersoggettiva, ma per incamminarsi verso un'altra via, la quale vede la convivenza necessaria fra un sentimento che resiste al pensiero dominante e un pensiero, quello riflettente kantiano, che dal sentimento prenda spunto per poter ammettere una *transoggettività* comunicativa.

Il sublime è apertura a tale nuova armonia, apertura che ad esempio Lyotard vede nell'interesse che il 1984 Winston, prova per Julia, all'inizio interesse di opposizione, di scetticismo di odio; in seguito, nel loro incontro fuori dagli occhi del Grande Fratello, iniziazione all'amore, apertura alla "sensibilità", e alla resistenza. Non è tanto Julia come soggetto singolo che ha valore per l'iniziazione, è la possibilità che lei apre a Winston, l'evento che con lei avviene, di aprire una «ferita nella sensibilità»:

Il punto di vista, il punto di ascolto, il punto di toccare, il punto di aroma da dove i sensibili mi portano l'attesa è intrasferibile nello spazio-tempo. Noi chiamiamo questa singolarità della risonanza "esistenza". Nel linguaggio essa è sospesa alle deiezioni: io, questo, adesso, qui, ecc.; essa si segnala tramite questi. Ancora questa esperienza o esistenza è condivisibile nella sua intransitività. Il tuo punto di ascolto, di tatto, ecc., non sarà mai il mio, ma è l'enigma accecante del mondo delle esistenze che le singolarità sono presentate al plurale, e che esse non cessano di impegnare le une alle altre attraverso queste fragili antenne sensibili, attraverso questo balbettamento di formica⁶⁸.

⁶⁶ Il consenso che Lyotard intende in *La condizione postmoderna* è differente da ciò che Kant nomina con *sensus communis*. Il consenso che Lyotard intende nella sua teorizzazione del postmoderno vede l'assunzione del consenso sotto due accezioni. L'uno lo denota come l'accettazione dell'*opinione* per quanto riguarda la pragmatica narrativa che legittima il legame sociale (a tal riguardo il consenso si distanzia anche e fondamentalmente dal consenso habermasiano, non essendo fondato su di un'interazione comunicativa razionale). L'altro significato che assume il *consenso* lyotardiano è riferito in maniera esclusiva alle regole pragmatiche e ai criteri dei differenti giochi linguistici; in questa direzione viene a giustificarsi il fatto che quando si tratta della pragmatica del sapere scientifico è necessario che gli interlocutori accettino di entrare all'interno delle regole del gioco per potersi confrontare.

⁶⁷ J. F. LYOTARD, *Argumentation et présentation*, p. 743.

⁶⁸ J. F. LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, p. 137. Traduzione nostra.

E ancora:

Anche in questo inizio, l'amore fa eccezione. Esso esige la permeabilità e la resa del mio campo di prospettiva al tuo. Da qui il tentativo interminabile di un altro idioma sensibile, e questa vertigine dove il mio e il tuo vengono meno, cercano di scambiarsi, resistono, si scoprono. E' questo che annuncia la nudità, voglio dire: il nudo a due. E nel linguaggio, il farfugliare degli amanti, un tentativo di lingua comune, pertanto intrasmissibile, nato da bocca-a-bocca da due voci denudate⁶⁹.

Si trovano in queste parole tutta la precarietà, la contingenza, la limitatezza dell'accordo (caratteristiche proprie del consenso nell'era postmoderna), ma si trova anche il tentativo, mosso dalla sensibilità, di accogliere quella promessa di condivisione la quale è sempre possibile, anche se non necessaria, né logicamente deducibile.

Ma se la resistenza si fonda su di un sentimento, l'ammissione dell'incommensurabilità, necessita di un sentire comune. E il sentire comune deve necessariamente essere estetico se non vuole ricadere nella propria fondazione concettuale e astratta. D'altronde, come fa notare Menegoni, in Kant il senso comune estetico (*Gemeinsinn*) si distingue dal senso comune alla base della conoscenza (*gemeiner Verstand*) proprio per la sua origine nel sentimento rispetto al secondo il quale si fonda su concetti, per quanto oscuramente rappresentati⁷⁰. Ma appunto in quanto fondato sulla mediazione dell'Idea della ragione il sentimento sublime viene ad essere da Lyotard limitato nella sua accezione di senso comune estetico. O meglio, egli lo muta, ne prende a proprio vantaggio solo alcuni aspetti e ne modifica altri. Il sublime si connota in questo caso come sentimento che indica il *dissidio* fra eterogeneità e omogeneizzazione dei fini e il *rispetto* verso l'eterogeneità dei fini; quindi, come rispetto delle diverse pragmatiche e l'ammissione dei propri limiti di legittimità.

E mantenendo il rispetto come sentimento essenziale palesato dal sublime, e facendo subentrare legittimamente nella formazione di tale sentimento la facoltà del giudizio come facoltà in grado di legittimare e di far comunicare i differenti giochi linguistici, non si correrebbe più il rischio dell'assolutismo di cui potrebbe essere accusato il Lyotard de *La condizione postmoderna*, ovvero l'"assolutismo delle differenze". Cadrebbe in questo senso anche la critica mossa da Rorty a Lyotard di una incomunicabilità che comporterebbe una "chiusura" dei giochi⁷¹. A parer nostro tale

⁶⁹ *Ivi.*

⁷⁰ Cf. F. MENEGONI, *L'a priori del senso comune in Kant: dal regno dei fini alla comunità degli uomini*, in «Verifiche», XIX, 1-2 1990, pp. 37-38. Vedi I. KANT, *Critica del giudizio*, §§ 20 e 40.

⁷¹ Cf. R. RORTY, *Le cosmopolitisme sans émancipation*, in «Critique», 1985, p. 573. Cf. anche Id., *Habermas e Lyotard sulla postmodernità*, in *Habermas Lyotard and the postmodernity*, in "Praxis International", 4, aprile 1984, pp. 32-44; trad. it. di G. Gargani, *Habermas e Lyotard sulla postmodernità*, in R. RORTY, *Scritti filosofici*, Laterza, Roma-Bari 1993, vol. II, pp. 221-237. Come scrive Lyotard: «Quando parlo di *incommensurabilità*, non considero la pluralità delle lingue, ma quella dei generi di discorso [...]. Certe comunità si legittimano attraverso dei racconti d'origine, altri attraverso dei progetti, delle prospettive di cooperazione. Ciò che, evidentemente, dà un rapporto completamente differente al tempo. [...] Voglio dire che si può sempre passare da un genere all'altro, cambiare genere, ma che non si

chiusura, ben presente, in realtà, ai giorni nostri, porta con sé la possibilità di due conseguenze, l'indifferenza e la volontà di dominio, le quali alla fine si riconducono ad un'unica logica. Indifferenza, infatti, è sinonimo di non considerazione, che significa non dare valore a ciò che è esteriore al proprio sistema; non dare valore comporta in extremis una relativizzazione e conseguente annichilimento, sul piano delle valutazioni riguardo al mutamento delle proprie regole di gioco, delle conseguenze sugli assetti esterni al sistema. E' accaduto, e accade tutt'ora, con il sistema economico-produttivo – il quale non dà peso agli impatti del proprio gioco sulle persone o sull'ambiente. Lyotard condanna come fenomeno dell'epoca attuale: quello di ricondurre tutto al *cash value* della performatività. Si arriverebbe quindi in ogni caso alla seconda conseguenza: alla volontà di dominio. Poiché i vari giochi per quanto possano comportare problemi di traducibilità sono affiancati da altri giochi, e in quanto hanno nelle dinamiche di rapporto inter-sistema differente spessore e “voce in capitolo”, si rischia che uno dei giochi voglia “alzare la voce” sugli altri. L'esaltazione delle differenze di Lyotard porterebbe, se così fosse intesa (e così è stata intesa limitatamente alla considerazione del pensiero del nostro autore in riferimento esclusivo alla sua *pars destruens*, ovvero a *La condizione postmoderna*) ad un'opposizione più che ad una tolleranza e ad un rispetto. In tal caso ne risulterebbe un modo di intendere i differenti giochi linguistici come una torre di Babele, o, rimanendo all'interno dell'immagine del “gioco”, una stanza in cui ci siano vari tavoli da gioco e ogni tavolo faccia il proprio gioco, indifferentemente dagli altri. Si ricadrebbe in tal modo sul piano delle idee, poiché sul piano reale si assiste al contrario ad un “gioco di società”, o per dirla in altri termini, ad una sorta di pentatlon in cui varie discipline devono dare il loro contributo per riuscire ad essere ben integrate e giungere al traguardo.⁷² A questo punto, però, si aggiunge un ulteriore problema: sapere quale è il traguardo, se oramai le metanarrazioni non hanno più nessun valore e noi stiamo vivendo l'«esperienza di “fine della storia”»⁷³. O risultano tanti traguardi quanti sono i giochi, indifferentemente l'uno dall'altro, e in questo caso si ricade nell'indifferenza – “faccio il mio gioco e non mi interessa nient'altro” –, ciò che condiziona comunque il risultato complessivo; oppure si cerca di capire quale sia il fine dell'agire umano. La risposta ci viene appunto da Lyotard, il quale prospetta l'idea di una eterogeneità di fini, ma non guidata dall'indifferenza, guidata invece da un sentimento, quello estetico, che esige la condivisione, e preannuncia quindi la comunicabilità⁷⁴. Il disinteresse in un contesto così delineato

può tradurre. Non è un'operazione di traduzione, è un'operazione di trascrizione. C'è una perdita e un guadagno, semplicemente perché si è cambiato genere. E' questo quello che voglio dire quando dico che i generi sono incommensurabili» (J. F. LYOTARD, *Discussion entre Jean-François Lyotard et Richard Rorty*, in «Critique», 41/456, 1985, p. 581).

⁷² Cf. J. F. LYOTARD, *Moralités postmodernes*, Galilée, Paris 1993, p. 59.

⁷³ G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1998², p. 12.

⁷⁴ Possiamo allora comprendere meglio anche il mutamento dell'unico fine del progresso dell'umanità in fine «come cominciamiento dell'infinito delle finalità eterogenee» (J. F. LYOTARD, *L'entusiasmo*, p. 82).

risulterebbe il criterio dell'agire, valutando la "bontà" del sentimento: un sentimento disinteressato quale quello del bello mostra la mancanza di fini altri oltre al piacere, esclude quindi interessi per l'esistenza dell'oggetto, quindi interesse verso il dominio.

Ritornando ora a ciò che Lyotard chiama resistenza come lavoro simile all'amore, possiamo notare come questa resistenza si rifaccia alla necessità, come abbiamo visto poco sopra, di non dare la prevalenza alla teoria anziché alla pratica, di non considerare l'Idea più reale dell'esperienza. Ma per essere tenuta per comune la sensibilità deve poggiarsi su di un principio che può essere solamente trascendentale, deve cioè tenere in considerazione anche la seconda massima del senso comune kantiano: «pensare mettendosi al posto degli altri»⁷⁵. Il lavoro del sublime non deve allora non tener conto degli altri, poiché un lavoro simile all'amore presuppone tale rispetto. La tensione è ineliminabile, proprio per la caratteristica fondamentale dell'agonistica e del dissidio, ma se non si riuscisse a pensare anche mettendosi al posto dell'altro la stessa tensione scoppierebbe in conflitto.

La mediazione del sentimento di rispetto può allora alimentare la resistenza in un dissidio, regolato tramite la capacità critica⁷⁶, e tale regolazione va supportata non dal dovere, ma dall'amore, il quale rende tale resistenza legata alla possibilità di intravedere l'armonia nuova. La seconda massima kantiana del giudizio viene qui considerata nella sua originaria formulazione, la quale non riguarda, come nota anche la Menegoni, «quel sentimento di rispetto attivato solo da ciò che vale incondizionatamente, ma del più limitato sentimento di considerazione per il punto di vista altrui»⁷⁷.

L'amore rende la resistenza legata alla possibilità di intravedere un'armonia nuova. Il dovere, invece comporta un'autocostrizione e un comando. Ma l'amore è un sentimento, non può quindi essere ordinato. Da qui il sentimento come condizione di possibilità dell'eterogeneità.

A questo commento si collega però anche una contraddizione che porta lo stesso Lyotard a cadere nel trascendentale. Proprio per il fatto che Kant fa leva sul senso comune solamente sul piano trascendentale, poiché il confronto con i giudizi degli altri è un confronto solamente "possibile", egli riporta l'attenzione sui tratti formali della nostra conoscenza in generale. Lyotard, affermando che si *deve* considerare per comune la sensibilità rende tale considerazione "reale", ovvero egli stesso ricade nella necessità di attualizzazione di una possibilità. Espresso in altri termini l'ideale della sensibilità comune deve essere considerato reale, così come reali erano state considerate le idee dell'emancipazione, dello sviluppo, del progresso dell'umanità. La presupposizione di tale ideale comporta il rischio che tale movimento apra nuovamente la strada

⁷⁵ I. KANT, *Critica del giudizio*, p. 265.

⁷⁶ J. F. LYOTARD, *L'entusiasmo*, pp. 17-8.

⁷⁷ F. MENEGONI, *L'a priori del senso comune in Kant: dal regno dei fini alla comunità degli uomini*, p. 49

all'exkursus universalizzante della modernità. Il cammino forse è iniziato verso il progetto moderno, verso il rischio che dal sentimento ci si avvii nuovamente verso il concetto.

Liotard e Habermas oltre il postmoderno

Ci siamo forse dilungati troppo, ma per poter meglio edificare le fondamenta argomentative di ciò che noi crediamo sia necessariamente una vicinanza fra Lyotard ed Habermas. In realtà il legame non ci sembra così impossibile fra i due, soprattutto se mediato dall'interesse di Habermas per gli *Scritti teologici giovanili* dello Hegel.

Habermas, infatti, vede la possibilità di superare la filosofia moderna del soggetto tramite una filosofia dell'intesa che parta dall'intersoggettività dialogico-linguistica. A sostegno della propria tesi egli si richiama allo scritto giovanile di Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, nella quale ritrova l'idea di una pura intersoggettività comunicativa espressa come *vita e amore*⁷⁸. Non si potrebbe trattare dello stesso amore che per Lyotard è apparentato con la scrittura la quale si offre ad una *condivisione (au partage)* di una «sensibilità che può e deve tener per comune»⁷⁹?

Habermas vede infatti nello Hegel de *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, il «potere unificatore di un'intersoggettività, che si presenta sotto il nome di “amore” o “vita”» e che permette di far fronte alle «incarnazioni autoritarie della ragione centrata nel soggetto» e fondare una «comunanza in cui il soggetto può sapersi una cosa sola con un altro soggetto rimanendo se stesso»⁸⁰. La preferenza di Habermas per questa tendenza del pensiero hegeliano deriva dal fatto che se si fosse attuato il suo sviluppo questo avrebbe avviato una «ripresa e trasformazione del concetto di riflessione, sviluppato nella filosofia del soggetto, nel senso di una teoria della comunicazione»⁸¹. L'interpretazione habermasiana dello scritto hegeliano si fonda sul concetto di un'intersoggettività dei rapporti d'intesa; ma la stessa critica mossa da Habermas a questa concezione riavvicina forse la sua posizione con quella di Lyotard. Tale critica è riferita al fatto che Hegel perde di vista l'obiettivo essenziale per l'autofondazione della modernità, del superamento del positivo attraverso lo stesso principio dal quale procede, ovvero sia la soggettività⁸². E' il soggetto stesso che attraverso la riflessione giunge alla comprensione del perturbamento

⁷⁸ J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Modern*, Suhrkamp, Frankfurt 1985; trad. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 30-33.

⁷⁹ J. F. LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, pp. 142-43.

⁸⁰ J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 31. Per un'interpretazione del senso comune kantiano come ciò che accomuna senza spersonalizzare rimandiamo a L. PAREYSON, *Filosofia e senso comune*, in *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 230.

⁸¹ J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 31.

⁸² *Ibidem*.

dell'equilibrio intersoggettivo della scissione della vita, e della conseguente riacquisizione del desiderio per la vita perduta, vita che vede la riappropriazione del contesto comune e del riconoscimento in tale contesto del fondamento dell'esistenza stessa⁸³.

Certo, la distanza tra i due Autori rimane comunque consistente. Secondo Habermas, infatti, la *situazione discorsiva ideale* non è riconducibile ad un principio regolativo nel senso kantiano poiché bisogna presupporla con il primo atto della comprensione linguistica. Egli accorda all'opinione pubblica un potere cognitivo e al consenso che ne consegue uno statuto razionale, unico modo di legare l'intersoggettività all'autoriflessione⁸⁴. Invocando la forza logica degli argomenti sembrerebbe scartare l'idea di un sentimento immediato alla base della possibilità dell'interazione. Ma, ci chiediamo, perché allora fa appello al *sentimento* per designare l'intersoggettività? Potremmo allora forse dire che se da un lato Habermas fonda la stessa contesa dialettica sul *soggetto razionale*, egli necessita comunque di una riflessione soggettiva che palesi un'intersoggettività costitutiva che si rivela sotto le spoglie dell'*amore* e della *vita*.

Egli si riferisce alla *Critica della ragion pratica*, riformulando però l'imperativo kantiano e riconducendo il valore delle massime morali sulla scorta non più del principio di non-contraddizione ma di un processo di riconoscenza intersoggettiva della loro validità⁸⁵. Attua in altre parole il superamento dell'etica formale kantiana attraverso l'etica della comunicazione. Ma se l'etica della comunicazione è fondata su di un'intersoggettività costitutiva che assume i nomi di amore e vita è possibile ritrovare un nuovo punto di accordo fra il suo pensiero e quello di Lyotard. L'esaltazione del sentimento di amore che si trova alla base della transoggettività lyotardiana come dell'intersoggettività habermasiana richiama nuovamente in causa lo Hegel de *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*. Infatti ciò che in questo scritto viene a palesarsi è il distanziarsi ormai definitivo di Hegel dalla morale kantiana⁸⁶: Hegel, infatti, si oppone all'ordine di amare presente nella seconda *Critica*. Egli non vede più la moralità come risolutiva della positività, poiché «la netta contrapposizione di dovere razionale e inclinazione sensibile presuppone la lacerazione dell'uomo e codifica la separatazza»⁸⁷. Come afferma Cesa, «la ricerca di un "esser-uno" attraverso l'amore

⁸³ Interpretandola sotto la luce del contributo di Mead alla formazione del pensiero habermasiano, possiamo vedere nella sua interpretazione di Hegel riguardo alla negazione dell'intersoggettività che porta al disequilibrio e alla riflessione soggettiva la necessità da parte dell'Io di autodeterminarsi dinanzi alla società, e quindi di staccarsi per poi, attraverso la mediazione del Me, si presenta alla società come Sé in grado di far convivere il Me, ovvero sia l'io sociale, con l'Io creativo e caratterizzante l'identità del soggetto rispetto agli altri soggetti (cf. J. HABERMAS, *Individuazione tramite socializzazione. Sulla teoria della soggettività di Georg Herbert Mead*, in *Il pensiero postmetafisico*, Laterza, Roma-Bari 2006).

⁸⁴ É. DELROUELLE, *Le consensus impossible*, Ousia, Bruxelles 1993, p. 59.

⁸⁵ J. HABERMAS, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 71

⁸⁶ Per un quadro storico in cui si colloca la formazione della concezione morale del giovane Hegel cf. F. MENEGONI, *La concezione morale del giovane Hegel. Teoria e prassi negli scritti giovanili*, in «Verifiche», VI, 1, 1977, in part. pp. 14-17.

⁸⁷ E. MIRRI, N. VACCARO, in G. W. F. HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, cit., p.367.

induce a vedere l'autocostrizione (*Selbstzwang*) kantiana come più alta, sì, di quel comando esterno che si riceve servilmente da un altro, ma, anche, come tutt'altro che pervenuta ad una vera autonomia; l'interiorizzazione del comando non toglie il comando»⁸⁸.

Così l'esaltazione della sensibilità soggettiva e della singolarità delle sensazioni in Lyotard va di pari passo, o, per dirla in termini più adeguati, è analogo a ciò che Hegel apprezzava di più (o esclusivamente) nel Kant morale, come fa notare Remo Bodei riprendendo dai *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel: ovverosia «nell'aver posto in rilievo la pura autodeterminazione incondizionata della volontà, nell'averne chiarito la natura»⁸⁹. E la pura autodeterminazione è contemplata da Habermas nel momento in cui dà al soggetto riflettente la possibilità di ritrovare in sé il proprio carattere costitutivo, ovverosia l'intersoggettività⁹⁰. Il sentimento è colui che autodetermina il proprio stato, lo autodetermina tramite il pensiero riflettente, pensiero che si sente e riflette sul proprio stato, sul proprio sentimento.

Ma se un passo viene fatto per avvicinare i due autori, altri due se ne fanno per distanziarli nuovamente. Habermas critica esplicitamente l'indagine sull'«Altro dalla ragione»⁹¹, indagine attuata dai fratelli Böhme, poiché, si chiede, «cosa contano ancora le conseguenze in un luogo che è a priori inaccessibile al discorso razionale?»⁹². Egli stesso però critica l'interpretazione hegeliana del «tracciamento di confini della ragione soggettocentrica» come scissione e il suo affidare alla filosofia «l'accesso ad una totalità che comprendeva in sé la ragione soggettiva e il suo Altro»⁹³. Egli ritrova nella critica mossa dai Böhme alla filosofia hegeliana, critica che vede il rischio di ingannare se stessa, pretendendo di abbracciare il Tutto e rimanendo in realtà all'oscuro senza pensare insieme a se stessa anche il suo Altro, la stessa obiezione mossa dai giovani hegeliani contro Hegel. Questa obiezione ha portato a suo tempo alla delineazione di una prassi sociale di «immaginazione e formazione di forze essenziali in condizioni finite»⁹⁴ e non scelte autonomamente. Tale concezione giunge con Marx al concepimento di «una ragione *comprendiva* in quanto essa sa che non potrebbe conoscere i limiti storici della ragione soggettocentrica –

⁸⁸ C. CESA, *Tra moralität e sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in V. VERRA (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, p. 154. Scrive inoltre Cesa: «E' comunque certo che, assai per tempo, egli [Hegel] manifestò la sua perplessità nei confronti della separazione della 'pura moralità' dalla 'sensibilità', per passare poi ad una critica esplicita contro il dover-essere, espressione del 'dominio del concetto', che irrigidiva e aggravava tale separazione» (*Ivi*, p. 153).

⁸⁹ R. BODEI, «Tenerezza per le cose del mondo»: sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e in Hegel, in V. VERRA (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, p. 183.

⁹⁰ Lo «spirito vivente» è, seguendo la lettura di Habermas de *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, «il medium che fonda una comunanza tale che un soggetto può sapersi una cosa sola con un altro soggetto, e tuttavia rimanere se stesso» (J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 31).

⁹¹ J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 304.

⁹² *Ivi*.

⁹³ *Ivi*, p. 305.

⁹⁴ *Ivi*, p. 306.

incarnata nelle forme borghesi di relazione – senza superarli»⁹⁵. Egli nota tale contraddizione nel dover presupporre in questa visione una ragione comprensiva la quale si ritrova anche nella critica alla ragione di Horkheimer e Adorno, critica che «avviene ancora sempre in nome di una ragione superiore, cioè di quella comprensiva»⁹⁶. E seguendo l'exkursus del *modello dell'esclusione* dei Böhme Habermas scrive: «La dinamica dell'autodistruzione, in cui deve esprimersi il segreto della dialettica dell'Illuminismo, può funzionare soltanto se la ragione da sé non può produrre nient'altro che un potere nudo, al quale essa propriamente vuole presentare l'alternativa della coazione non coatta della veduta migliore»⁹⁷.

Da questo tratto coattivo egli trova la giustificazione di una lettura di Kant, (propria aggiungiamo noi, anche di Lyotard) ispirata da Nietzsche, che tende a «cancellare il rapporto della critica della ragion pura e pratica con la critica del giudizio, per far sciogliere quella in una teoria della natura estraniata, esterna, questa in una teoria del dominio sulla natura interna»⁹⁸. Da qui la dilatazione dell'Altro della soggettività, dilatazione che permette di far rientrare nel soggetto la natura, il corpo, i sentimenti e i desideri. Questi diventano nella soggettività decentrata i «rappresentanti dell'Altro dalla ragione»⁹⁹. Ciò che Habermas vuole dimostrare nello svolgimento della critica radicale alla ragione attuata dalla ragione includente ed escludente, e prendendo di mira anche le concezioni foucoltiana e heideggeriana, è che tale concezione rimane pur sempre ancorata ai «presupposti della filosofia del soggetto, dai quali però essa voleva liberarsi»¹⁰⁰.

E in realtà la stessa contraddizione che ritroviamo in Lyotard è quella dell'essere ritornato alla ricerca di un Altro che non può non riferirsi al soggetto, ma che parte dal soggetto. Per quanto il suo interesse per la terza *Critica* kantiana si sia rivolto a cercare il modo di “anticipare” il soggetto, concentrando la propria analisi e direzionando la propria attenzione sul sentimento che precede la sua formazione, questo precedere è pur sempre rimasto rivolto alla possibilità dell'esperienza in generale da parte di un soggetto, il quale, soprattutto per quanto riguarda il sentimento del bello, deve comunque essere presupposto per la possibilità di sintesi delle apprensioni. La sua concentrazione sui “titoli” come precedenti alla formazione delle categorie¹⁰¹; il suo interesse per la pre-logicità e pre-soggettualità del sentimento e del pensiero riflettente; l'esaltazione dell'impossibilità di una sintesi soggettiva nel sentimento sublime fra immaginazione e intelletto; l'esaltazione del ruolo dell'immaginazione come facoltà in grado di dialogare con le altre facoltà e

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ivi*, p. 307. Cfr. a riguardo J. HABERMAS, *The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment*, in «New German Critique», 26, 1982, p. 22.

⁹⁷ J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 307.

⁹⁸ *Ivi*, pp. 307-08.

⁹⁹ *Ivi*, p. 309.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 310.

¹⁰¹ Cf. J. F. LYOTARD, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, in part. pp. 61 ss.

come facoltà paralogica per eccellenza: tutte queste caratteristiche possono mostrarsi a volte deboli, a tratti sicuramente forzate. Ciò non toglie che l'analisi abbia portato necessariamente all'ammissione dell'impossibilità di una sintesi delle facoltà riguardo al sentimento, e nell'esaltazione di quest'ultimo come forma di resistenza a certe dinamiche distorte di una razionalità performativa.

Lyotard stesso non nega la razionalità conoscitiva, e promuove l'idea della formazione di un'eterogeneità dei fini, attraverso l'interazione linguistica. Egli cerca di trovare però un punto di accordo che sia precedente ad ogni forma concettuale, un sentimento che risponda con la propria "dignità" dinanzi ad una facoltà che vuole sovrastarlo in tutto, anche nella possibilità di provare sensazioni, attraverso tecniche di riproducibilità. Sicuramente il suo registro di linguaggio è a tratti esageratamente tragico, drammatico; ma egli utilizza nel linguaggio quella capacità di persuasione propria del metodo paralogico, che cerca di convincere l'avversario della propria verità. Ciò non nega che il suo pensiero risponda comunque ai presupposti di una filosofia del soggetto, nonostante dimostri la volontà di ritornare ai prodromi stessi del linguaggio e del concetto e quindi ai fondamenti stessi del carattere fondamentale dell'uomo.

D'altronde anche una possibile etica del discorso si fonda sulla possibilità che gli interlocutori possano decidersi a prender parte al discorso, debbono essere disponibili a dialogare¹⁰². Parimenti lo spazio pubblico, prima di orientarsi politicamente come spazio *critico* di potere e di ideologie, offriva originariamente un carattere letterario e mondano, proprio di una socialità "disinteressata", nell'accezione kantiana¹⁰³. Inoltre anche il modello habermasiano di una comunità di comunicazione fa riferimento alla seconda massima del *sensus communis*: pensare mettendosi al posto degli altri¹⁰⁴. Nell'etica del discorso condizione necessaria per la sua fattibilità è la riconoscenza reciproca degli individui, non può quindi essere escluso un accordo antecedente la parola¹⁰⁵. Ma, ci chiediamo, come è possibile tale accordo se non attraverso un sentimento alla base della possibilità di un con-senso? E prima ancora non è necessaria un'azione di denuncia e resistenza, una "zona conflittuale", un "crimine", per poter instaurare una situazione discorsiva di parità fra gli interlocutori? E non può essere affidato anche all'arte questo ruolo di conflitto?

¹⁰² Come nota Delrouelle, il soggetto comunicazionale habermasiano necessita egli stesso di un rapporto *riflessivo* con il proprio mondo vissuto, «processo di formazione»: «il potenziale cognitivo e argomentativo della comunicazione non è esclusivo di una certa mira "estetica" (nel senso di una "messa in forma" e "messa in senso" originari di sé e dei propri rapporti con l'altro)» (É. DELRUELLE, *Le consensus impossible*, p. 61. Trad. nostra).

¹⁰³ Cf. J. M. FERRY, *Modernisation et consensus*, in «Esprit», 4, 1982, p. 22: «le discussioni non erano portate a scopi strategici di lotta o di potere, ma solamente allo scopo dell'intercomprensione, dell'intesa, della comunicazione volute per se stesse». Trad. nostra.

¹⁰⁴ I. KANT, *Critica del giudizio*, § 40.

¹⁰⁵ É. DELRUELLE, *Le consensus impossible*, p. 71. Delruelle mantiene comunque una visione intersoggettiva della seconda massima del *sensus communis*.

Habermas ha affrontato il tema dell'arte d'avanguardia in due interventi pubblicati in *Critique: La modernité: un projet inachevé* e *Questions et contre-questions*¹⁰⁶. Nel primo dei due testi egli parte da un'analisi di Weber secondo la quale la cultura nel corso della modernità si è decomposta in territori eterogenei – scienza, diritto e arte – provocando un sentimento di frattura interiore e di “disincanto”. Dinanzi a questo quadro Habermas si chiede come la modernità culturale sia capace di risolvere questa crisi interna, risultato delle «sue stesse aporie»¹⁰⁷. L'arte riveste in questo complesso un ruolo particolare: da una parte compone uno dei tre campi autonomi di questo complesso; d'altra parte interviene come rivelatore privilegiato di questa differenziazione stessa. In una cultura in cui i quadri mentali unificatori si sono distrutti, è l'estetica che prende in carico le esperienze di una «soggettività decentrata e senza limiti»¹⁰⁸. L'arte sviluppa una «sensibilità accresciuta» nei riguardi di ciò che rimane non assimilato nelle relazioni interpretative dell'apprendimento pragmatico, «epistemico e morale delle esigenze e delle sfide delle situazioni della vita quotidiana»¹⁰⁹: l'arte figura come un «quadro critico di un mondo sociale non riconciliato»¹¹⁰. La funzione critica dell'arte si rifà in Habermas, così come in Lyotard, ad Adorno, ma Habermas dubita che l'arte sia espressione esclusiva di tale mancata riconciliazione. Tale è stato a suo avviso l'errore di certe avanguardie artistiche del XX secolo, le quali concentrandosi esclusivamente sul carattere negatore di rivolta avrebbero alla fine dimenticato che è presente anche «nell'arte moderna una promessa di felicità» che fa riferimento alla sua relazione al tutto,¹¹¹ divenendo alla fine elitarie e inaccessibili.

Ma la promessa che vede Habermas non è forse la stessa che ritrova Lyotard nel *sensus communis* del bello? La promessa di un senso comune, di un accordo futuro? E Lyotard non è forse colui che vede tale promessa nella possibilità di una rivolta? Nel senso che egli nota la necessità di una resistenza, attuata da un'arte impegnata a presentare l'incommensurabile, l'impresentabile, ma prospetta anche la possibilità di rifondare quella comunità sentimentale propria del sentimento estetico, della ripresa dell'accordo delle facoltà. E il carattere di “stimolo”, di “motivazione” che Habermas prospetta per l'arte nei confronti dei «bisogni esoterici» dei suoi destinatari non è forse la stessa che Lyotard auspica per un'arte che indichi l'incommensurabilità dei giochi linguistici? A questo fine è necessario, a dir di Habermas, che l'esperienza estetica del “pubblico” dinanzi all'opera sia presa in carico da una storia individuale o incorporata in una forma di vita collettiva. Ma ora ci chiediamo, in conclusione, si tratta forse di una formazione alle idee? Si tratta di una

¹⁰⁶ J. HABERMAS, *La modernité: un projet inachevé*, in «Critique», 413, 1981; Id, *Questions et contre-questions*, in «Critique», 493-494, 1988.

¹⁰⁷ J. HABERMAS, *La modernité: un projet inachevé*, p. 957.

¹⁰⁸ J. HABERMAS, *Questions et contre-questions*, p. 483.

¹⁰⁹ *Ivi*.

¹¹⁰ J. HABERMAS, *La modernité: un projet inachevé*, p. 961.

¹¹¹ *Ivi*, p. 961.

formazione dell'immaginazione a quella eterogeneità dei fini? Di quella formazione della cultura che è lo scopo ultimo kantiano dell'uomo?¹¹² In effetti non siamo così lontani da quest'ultimo. La concezione habermasiana vede l'esperienza estetica come la «funzione di esplorazione» di una situazione storica di vita: il piacere estetico non è disinteressato, deve essere “interessato” dall'opera. Ma è lo stesso interesse del sentimento estetico sublime dinanzi ad una destinazione soprasensibile? Ovviamente no, ma pur sempre un interesse che parte da un sentimento, sentimento alla base anche della possibilità dell'accordo nella discussione. In definitiva Habermas tenta di ricostituire il senso comune o consenso etico-politico partendo dalle risorse di senso contenute nell'esperienza estetica¹¹³. Non è forse lo stesso punto di partenza di Lyotard? E non è forse la ritrattazione di quest'ultimo nei riguardi di un sentimento del bello che abbiamo ritrovato in *Argumentation et présentation* una ritrattazione della propria posizione esclusiva di resistenza e di dissenso per riavvicinarsi almeno sul piano della “promessa” ad una visione habermasiana dell'arte?

¹¹² Cf. I. KANT, *Critica del giudizio*, § 83.

¹¹³ É. DELROUELLE, *Le consensus impossible*, p. 81.