

Gian Vito Zani

Giustizia e politica: il dissidio resistente di Lyotard

ABSTRACT: *The present article examines, through Lyotard's philosophical thought, whether ethics and justice are still possible in the postmodern condition. The paper analyzes Lyotard's suggestion and highlights its development over time, especially after the dialogue on justice with Jean-Loup Thébaud. It also deals with Lyotard's conception of postmodern condition. Unlike what we usually think, in Lyotard's opinion postmodernism is not only a historical period, but a particular way of feeling and treating questions given by reality. Politics is not felt as the space where the institutional forces, such as parties, propose their ideological program to solve problems. On the contrary politics is the space where all people create new idioms to face and give voice to problems.*

KEYWORDS: *politics, ethics, Jean-François Lyotard, postmodern age.*

Nel seguente articolo mi propongo di sottolineare, attraverso le vie pensate ed elaborate da Jean-François Lyotard, come sia possibile salvaguardare la giustizia e l'etica all'interno del paradigma postmoderno che egli stesso ha delineato e reso celebre. Per fare questo analizzerò il pensiero di Lyotard con l'obiettivo di mettere in mostra sia gli scarti che la sua proposta ha avuto nel tempo sia gli aspetti che invece sono rimasti costanti. In tale riflessione, inoltre, chiarirò come per Lyotard la nozione di postmoderno non stia a indicare semplicemente un periodo storico preciso¹, come spesso purtroppo si è inteso, ma sia invece più assimilabile a un modo particolare di sentire e trattare i problemi, a una atmosfera culturale differente. Nella seconda metà del ventesimo secolo – ma nella storia dell'umanità è già successo altre volte² – questa atmosfera, pur non diventando mai egemone, ha avuto la forza di mettere in discussione l'atmosfera culturale logocentrica occidentale fondata sulla preminenza del discorso cognitivo-denotativo in ogni campo.

1 Cfr. J.-F. Lyotard, J.-L. Thébaud, *Au juste. Conversations* (1979), prefazione di J.-L. Thébaud, Paris, Christian Bourgois éditeur, 2006, p. 50, in nota: "postmoderno non deve essere inteso nel senso della periodizzazione".

2 Si pensi, per esempio, all'Atene periclea che vide il fiorire della sofistica, o ancora allo svolgersi della rivoluzione francese, soprattutto per quanto riguarda la politica non istituzionale sperimentata lontano da Parigi dai sanculotti. Cfr. J.-F. Lyotard, *Rudimenti pagani. Genere dissertativo* (1977), tr. it. di N. Coviello, Bari, Edizioni Dedalo, 1989, pp. 22-36, 130.

Il problema della giustizia irrompe nella parabola del pensiero di Lyotard a causa del dialogo che lo stesso intrattiene tra novembre 1977 e giugno 1978 con Jean-Loup Thébaud e che sarà pubblicato nel 1979 con il titolo *Au juste*. Il dialogo è fondamentale all'interno della produzione lyotardiana³, non a causa dei concetti che vi sono espressi, ma perché, incalzato da Thébaud durante la discussione, Lyotard riconosce i limiti della posizione pagana – cioè quella posizione di insofferenza verso qualsiasi criterio universale, al punto di proporre l'indifferenza rispetto a qualsiasi criterio – da lui teorizzata e difesa in precedenza⁴. All'interno di questo testo Lyotard traccia possibili linee alternative o correttive rispetto alla sua nozione di paganesimo, linee che lo terranno occupato nella produzione successiva.

1. Dialogando

La conversazione ha come oggetto la giustizia in ambito storico-politico e cosa è di essa all'interno di una prospettiva pagana. La discussione si sofferma immediatamente sull'influenza del contesto storico sul criterio di giusto. Nell'arte si dà la distinzione tra classicismo, modernismo e postmodernismo: nel primo caso il giudizio di gusto è semplice, in quanto si hanno sia regole per realizzare l'opera sia un pubblico (gli aristocratici) che deve avvalersi di tali regole per giudicarla. Nella modernità la situazione appare più complessa, in quanto sembra venire a mancare come referente il pubblico, ma il romanticismo

prova a riprodurre uno schema classico – almeno per quello che ci interessa, cioè la questione del destinatario –, prova a ricostruire un profilo generale del lettore, uno spazio universale, appoggiandosi alla tradizione popolare. La sua novità in materia è l'apparizione del popolo come pubblico potenziale. Di conseguenza si potranno sopporre giudizi di gusto stabili che sono già insiti nella tradizione popolare, e si potranno modulare le opere su di essi⁵.

Nella modernità si tenta comunque di edificare un giudizio di gusto che permetta di valutare le opere. Nella postmodernità, o nel paganesimo, si vive una condizione in cui l'arte non ha nessun destinatario assegnato e nessun ideale regolativo: “il valore è regolarmente valutato sul metro della sperimentazione, cioè, per dirla drammaticamente, nella misura della denaturalizzazione che subiscono i materiali, le forme e le strutture della sensibilità e del pensiero”⁶. L'arte postmoderna richiede quindi un giudice scriteriato, un giudice che assuma la posizione del prudente aristotelico, di colui che giudica senza criteri. La mancanza di criteri di giudizio non porta assolutamente al non potere

3 Cfr. A. Poma, *Cadenze. Note filosofiche per la postmodernità*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, p. 225.

4 È la posizione che Lyotard esemplifica chiaramente sia in *Rudimenti pagani*, cit., sia in *Istruzioni pagane* (1977), tr. it. a cura di V. Fidomanzo, Milano-Udine, Mimesis, 2012.

5 J.-F. Lyotard, J.-L. Thébaud, *op. cit.*, pp. 40 s.

6 Ivi, p. 50, in nota.

giudicare – deriva del postmoderno populista –, ma a giudicare rispondendo a chiunque domandi quale sia il nostro criterio di giudizio che non lo sappiamo:

quando io parlo di paganesimo, questo non è un concetto, è un nome, né più né meno cattivo di un altro, per designare precisamente una situazione dentro la quale si giudica, e si giudica non solamente in materia di verità, ma anche in materia di bellezza (di efficacia estetica), e anche in materia di giustizia, vale a dire di politica e di etica, senza criteri⁷.

Se tale paganesimo è prescrittivo rispetto ai giudizi, lo è solamente nel senso che prescrive di riformulare costantemente i criteri in quanto essi non sono mai fondati e fissi. Questo giudicare trova la sua facoltà privilegiata nell'immaginazione, la quale “non è solamente una capacità di giudizio, è una potenza di inventare criteri”⁸. Questa facoltà di immaginazione è una volontà di potenza, creatrice di valori, rintracciabile, come è ovvio, nella filosofia di Nietzsche ma anche nella terza *Critica* di Kant e nel suo tentativo di elaborare giudizi che non passino per un sistema concettuale che fornisca loro criteri.

La concezione moderna della giustizia è fondata sulla possibilità che un discorso denotativo, che descrive e dice il vero, possa divenire discorso prescrittivo. Tutta la modernità è attraversata da questa illusione: sia il marxismo che il liberismo sono convinti che la loro descrizione della realtà sia vera e quindi che la società sarà tanto più giusta quanto più si adeguerà all'applicazione di tale descrizione. Premessa di siffatti discorsi è che la società attuale è ingiusta perché non conosce il vero; per questo il discorso teorico le fornisce un modello al quale adeguarsi. Il passaggio dal discorso teorico denotativo al discorso prescrittivo non è per Lyotard ammissibile: si tratta di due giochi linguistici distinti con regole proprie.

Se il giusto non può essere derivato dal vero, dal discorso teorico, l'unico discorso che si può fare sulla giustizia è quello proposto da Aristotele:

un giudice che merita questo nome non ha come modello il vero per guidare il suo giudizio; la vera natura del giudice è giustamente di pronunciare giudizi, dunque prescrizioni, senza criterio. Quello che Aristotele chiama *prudenza*, dopo tutto, non è nient'altro che questo. Essa consiste nel fare giustizia senza modello⁹.

I giudizi per Aristotele non devono essere guidati da un discorso teorico, da una idea di bene, ma dalla prudenza¹⁰, da un calcolo fatto su possibilità e opinioni¹¹.

7 Ivi, pp. 48 s.

8 Ivi, p. 52.

9 Ivi, pp. 68 s.

10 Cfr. N. Curtis, *Judgement*, in *The Lyotard Dictionary*, a cura di S. Sim, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, pp. 114 s., in cui l'autore afferma come centrale nella lettura di Aristotele compiuta da Lyotard la connessione tra *phronesis* e *praxis*, che va di pari passo alla connessione tra giudizio e azione.

11 È evidente come tale discorso di Lyotard tenda a essere una interpretazione unilaterale di Aristotele. Infatti, se è vero che per Aristotele il giudice non ha criteri per potere giudicare, riveste grande importanza nel suo pensiero l'educazione del giudice stesso, vale a dire la pedagogia

Per quel che riguarda la giustizia, Aristotele si rivela essere un pensatore pagano che separa nettamente il discorso del sapere dal discorso prescrittivo.

Se il discorso prescrittivo è indipendente da quello denotativo, ne consegue che l'obbligo della prescrizione risiede nella prescrizione stessa, non nella sua verità. Questa concezione è chiaramente espressa dall'ebraismo, nella cui tradizione la legge ordina di obbedire ancora prima di sapere¹². Tale concezione indipendente del discorso prescrittivo annulla il ruolo del legislatore, ponendo l'accento sul destinatario e sul suo rapporto con la legge. Nell'ordine "tu devi" l'accento cade sul ruolo del destinatario e non su quello dell'enunciatore del comando. Nel pensiero moderno occidentale, diversamente – e in questo caso Rousseau è il filosofo più esemplificativo –, ciò che conta di un comando è che sia impartito da un soggetto autonomo, cioè che partecipa al gioco della prescrizione autodeterminandosi, facendo coincidere legislatore e destinatario. Il paganesimo, in maniera simile all'ebraismo, non accetta riguardo al discorso sul giusto questa presunzione di autonomia del soggetto: "prima di essere enunciatore di una prescrizione è stato egli stesso il ricettore di una prescrizione"¹³. Questo risulta evidente nell'antichità, in cui perfino gli dèi erano raccontati da un discorso precedente, non erano mai primi. Nelle prescrizioni non si ha mai autonomia, bensì si ha eteronomia¹⁴.

Quanto il ruolo del destinatario della prescrizione sia obliato, se non del tutto ripudiato, da parte della tradizione occidentale è reso evidente dal fatto che chi si ritrova in quella posizione è da essa considerato uno schiavo. L'ebraismo, al contrario, ritiene che il destinatario si trovi nella posizione chiave, perché l'ambito della prescrizione è mantenuto nella sua purezza. Le riflessioni chassidiche tendono in tal senso a mostrare come la prescrizione non possa essere dedotta, diversamente da quanto avviene nella tradizione occidentale, da alcuna ontologia, rimanendo sempre legata al singolo caso. Proprio dalla indeducibilità ontologica della prescrizione nasce l'esigenza di sospettare di qualsiasi prescrizione¹⁵. L'unica ingiustizia è insomma l'impossibilità di giocare il gioco della prescrizione. Il gioco prescrittivo puro, come mostrano gli ebrei, è un gioco dell'ascolto. Da qui deriva la difficoltà di giocarlo nella sua purezza in una tradizione come quella occidentale, la quale è incentrata sulla figura dell'enunciatore, del legislatore. Lo svincolare il discorso prescrittivo da quello cognitivo non comporta che non si possa ordinare o prescrivere all'interno del paganesimo; anzi, in esso si deve giocare il gioco della prescrizione, ma con sospetto e astuzia, e ricordando come qualsiasi istruzione è valida solo per quel limitato caso ed è sempre passibile di revisione: "io credo che

dell'anima e le connesse virtù, sebbene non sia molto chiaro il criterio – se criterio c'è – per il quale una virtù è tale.

12 Cfr. J.-F. Lyotard, J.-L. Thébaud, *op. cit.*, p. 63.

13 Ivi, p. 78.

14 Cfr. M. Charland, *The Constitution of Rhetoric's Tradition*, in "Philosophy & Rhetoric", XXXVI (2003), n. 2, pp. 119-134, che evidenzia come per Lyotard la retorica sia pagana in quanto si affida non all'oggettività del discorso ma al rapporto di dare e avere che si instaura tra enunciatore e destinatario.

15 Cfr. J.-F. Lyotard, J.-L. Thébaud, *op. cit.*, pp. 140 ss.

una delle proprietà del paganesimo è che queste prescrizioni sono lasciate in corso, cioè che esse non sono derivate da una ontologia¹⁶.

La posizione pagana di Lyotard, così come fin qui esposta, è fondata in definitiva sul rifiuto di una ontologia o metafisica che guidi la prescrizione e sul rifiuto dell'ideale di un soggetto autonomo che si dà la legge. La legge è sempre ricevuta e mai data. Tale posizione pagana sembra però esitare di fronte al problema del terrorismo e al suo rapporto con la giustizia¹⁷. Se infatti il terrorismo può essere giustificato in un'ottica di guerra, cioè quando si configura come un'azione che è malamente definita terroristica, ma che è in realtà un proseguimento della battaglia, esso è inaccettabile quando colpisce e annienta i cittadini e riduce al silenzio per paura l'opinione pubblica. "In una battaglia a due, colui che mi sta di fronte pensa che ciò che io faccio e penso sia ingiusto, e io penso che ciò che lui fa e pensa sia ingiusto. La sua libertà è intatta. E anche la mia"¹⁸ – afferma Lyotard; all'interno di un'azione terroristica che si muove con il sequestro o l'omicidio di terzi, invece, non solo la libertà di quest'ultimi è soppressa, ma anche quella dell'opinione pubblica è atterrita dalla paura. All'interno dell'orizzonte pagano questa condanna non può essere emessa: nell'ottica dei plurali giochi linguistici niente permette di dichiarare ingiusta "la strategia a tre"¹⁹ del terrorista. Per uscire da questa *impasse* Lyotard riprende l'*idea* kantiana come finalità che offre un orizzonte regolativo senza però ricadere in una ontologia.

Il problema che si pone è come sia possibile articolare il paganesimo, inteso come sofisticata²⁰, attraverso il kantismo. Entrambe le posizioni, infatti, condannano la derivazione del prescrittivo dall'ontologia, ma se da un lato si ha una filosofia dell'opinione e del verosimile, dall'altro si ha una filosofia dell'idea²¹. Se la posizione sofisticata ricadesse in un mero convenzionalismo, essa non sarebbe ammissibile, in quanto giustificerebbe per esempio la Germania nazista e le sue azioni. D'altra parte la prospettiva di Kant è problematica all'interno del paganesimo, in quanto l'idea regolativa è quella "di una natura sovrasensibile, cioè di una totalità degli esseri razionali pratici"²². Lyotard si domanda allora se si possa usare l'idea kantiana, e il giudizio riflettente a essa connesso, senza il presupposto di una finalità come totalità:

16 Ivi, p. 129.

17 Su tale argomento si veda la posizione di J. Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo* (2002), tr. it. di A. Serra, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2002, per il quale gli attacchi dell'11 settembre 2001 sarebbero l'unica reazione possibile al macchinario tecnocratico e al pensiero unico del capitalismo americano. Il terrorismo sarebbe quindi una reazione che il mondo stesso oppone all'effetto di mondializzazione. Secondo Baudrillard il nuovo terrorismo islamico si differenzia dai precedenti perché non è spinto da motivazioni politiche, come quello esaminato e condannato su basi umanistiche in A. Camus, *L'uomo in rivolta* (1951), tr. it. di L. Magrini, Milano, Bompiani, 2002, e nemmeno da motivazioni religiose, ma è esso stesso un prodotto della mondializzazione, un suo virus.

18 J.-F. Lyotard, J.-L. Thébaud, *op. cit.*, p. 151.

19 *Ibidem*.

20 Cfr. ivi, p. 157.

21 Cfr. ivi, pp. 158 s.

22 Ivi, p. 160.

l'idea di cui abbiamo bisogno oggi, credo, per dare un taglio netto in materia politica, non può essere l'idea di una totalità o di una unità di un corpo. Non può essere altro che l'idea di una molteplicità o di una diversità. E allora si pone la domanda: come può avere luogo, come può essere pragmaticamente efficace (al punto, per esempio, di rendere una decisione giusta e un'altra ingiusta) l'uso regolativo di quest'idea di ciò che è politico? È possibile una politica regolata da una simile idea di molteplicità?²³.

Accanto alle posizioni sofistica e kantiana, Lyotard suggerisce infine di guardare alla tradizione chassidica, che distogliendo lo sguardo dal soggetto che pronuncia la legge e rivolgendolo verso la legge stessa ne scopre l'obbligatorietà intrinseca e al contempo la contingenza. Il chassidismo lascia da parte la tradizione del grande racconto onnicomprensivo in favore di tanti piccoli racconti: "quando si pone dunque la questione di sapere in che cosa consista la giustizia, la risposta è: 'bisogna vedere di volta in volta', e sempre nello humour, e anche nell'inquietudine, perché non si è mai sicuri di essere stati giusti, né di poterlo essere"²⁴.

Se il dialogo con Thébaud giunge a conclusioni simili a quelle di scritti precedenti, come *Rudimenti pagani* e *Istruzioni pagane*, con il richiamo alle piccole narrazioni e a una politica della minorità Lyotard chiude però definitivamente nei confronti di alcune opzioni passate e abbandona del tutto la prospettiva di una politica estetica:

non è vero che si può far passare una filosofia della volontà così com'è per una filosofia politica. Non funziona [...]. Non è vero che si può fare una politica estetica. Non è vero che la ricerca delle intensità o di cose di questo genere può fornire materia alla politica, perché c'è il problema dell'ingiustizia²⁵.

In *Au juste* risulta in conclusione chiaramente esposto lo sfondo entro cui rielabora una nuova nozione di giusto: l'abbandono della figura del soggetto autonomo e lo svincolarsi del gioco della prescrizione da quello dell'ontologia.

2. Passando per Kant

La conversazione con Thébaud porta Lyotard ad avvicinarsi a Kant e ad alcune sue proposte per pensare non più una politica estetica, ma una politica²⁶. L'abbandono di una politica estetica basata sulle pulsioni non significa comunque l'abbandono dell'estetica in sé. Secondo Lyotard, infatti, "il politico è costitutivamente imparentato con l'arte"²⁷. La loro prossimità risiede nel fatto che essi accolgono

23 Ivi, pp. 194 s.

24 Ivi, p. 203.

25 Ivi, pp. 186 s.

26 Si tenga peraltro presente che la lettura e l'analisi dei testi kantiani compiute da Lyotard hanno sempre come punto di riferimento e di paragone il pensiero ebraico, in particolare nell'interpretazione datane da Emmanuel Levinas.

27 J.-F. Lyotard, *Peregrinazioni. Legge, forma, evento* (1988), tr. it. di A. Ceccaroni, prefazione di M. Ferraris, Bologna, il Mulino, 1992, p. 43.

in sé la stessa maniera di pensare: il giudizio riflettente kantiano. Tale giudizio “si mostra capace di sintetizzare dati, sensoriali o socio-politici, senza servirsi di regole predeterminate [...] in un caso e nell’altro, occorre ‘prestare ascolto’ alla diversità di ciò che si propone fortuitamente, sia esso antropologico o cromatico”²⁸. Questo sintetizzare dati e prestare ascolto, tanto in politica quanto nell’arte, non è finalizzato a conoscere le cose ma a cambiarle; proprio per questo la politica non può essere ostaggio del discorso cognitivo-denotativo e del giudizio determinante a esso collegato. Il discorso cognitivo-denotativo, scrive Lyotard nel 1988 in *Pérégrinations*, è egemonico: “è sufficiente vedere il valore che in esso [nel mondo contemporaneo] si dà al programma, alla previsione, all’efficacia, alla sicurezza, al calcolo, ecc.”²⁹. Sia nell’ambito dell’arte sia in quello politico l’uso del giudizio determinante e non di quello riflettente è, oltre che sbagliato, terroristico, in quanto blocca ogni altro discorso possibile.

Sebbene il giudizio riflettente accomuni il campo estetico e il campo etico, le comunità che ne fanno uso sono molto differenti tra loro. Infatti nella comunità estetica i giudizi di gusto non derivano da “un consenso sociale, e ancor meno da un consenso ottenuto mediante scrutinio. Non si elegge il bello come Miss Mondo”³⁰. Diversamente, nella comunità etica il giudizio è dibattuto: “meglio ancora, più si discute, più si argomenta, più si cerca di convincere, di persuadere con i mezzi della dialettica e della retorica – e più si sviluppano le sensibilità alle idee morali e ciò che Kant chiama ‘la cultura della volontà’”³¹. La continua messa in discussione delle tradizioni, dei costumi, il sospetto e l’esitazione verso tutto ciò che avviene rendono la rete della società sempre più fragile, sottile, tanto da pensare che nel campo politico-sociale ci possa essere un progresso.

Anche all’interno del campo estetico è forse possibile pensare un progresso, rifacendosi però non al sentimento del bello ma a quello del sublime: su tale sentimento Lyotard focalizza appunto i suoi studi³². “Innanzitutto” – scrive – “il sentimento sublime non è un sentimento semplice come il gusto, ma un misto di piacere e di pena”³³: quest’ultima è dovuta al fatto che l’immaginazione sperimenta il proprio limite di fronte a determinati oggetti ed eventi, mentre il piacere deriva dalla consapevolezza che sebbene l’immaginazione abbia fallito, grazie alla ragione è possibile concepire l’eccesso, l’infinito nella sua totalità³⁴. Nonostante l’impresentabilità di principio qualcosa è dunque presentato: l’inadeguatezza di ogni presentazione riguardo agli oggetti delle idee della ragione. Questa inadeguatezza dello spirito

28 Ivi, pp. 42 s.

29 Ivi, p. 45.

30 J.-F. Lyotard, *Anima minima. Sul bello e il sublime* (1991), tr. it. a cura di F. Sossi, Parma, Nuove Pratiche Editrice, 1995, p. 32.

31 J.-F. Lyotard, *Peregrinazioni*, cit., p. 65.

32 Cfr. al riguardo A. Poma, *op. cit.*, pp. 228 s.

33 J.-F. Lyotard, *Peregrinazioni*, cit., p. 66.

34 Così Lyotard, *Anima minima*, cit., p. 91: “da questo punto di vista, il sentimento sublime non è che l’irruzione nel pensiero di questo cieco desiderio di illimitatezza. Il pensiero ‘passa all’atto’, ‘mette in atto’ l’impossibile, ‘realizza’, soggettivamente, la propria onnipotenza”.

permette di intravedere “l’Idea, l’assoluto della potenza, la libertà”³⁵, sebbene tale assoluto rimanga sempre e soltanto sentito, mai rappresentabile in una idea.

Dal legame che il sentimento del sublime intrattiene con le idee della ragione consegue “che il sublime resta inaccessibile a quelle menti nelle quali l’attitudine alla moralità e alla speculazione razionali non è stata sviluppata”³⁶. Sembrerebbe quindi che almeno in un campo dell’estetica, quello riguardante il sublime, sia possibile pensare una sorta di progresso, se non altro nella propria capacità di essere affetti. Che un sentimento del sublime, l’entusiasmo, possa essere segno di un progresso lo afferma del resto Kant stesso. Lyotard analizza ampiamente la proposta kantiana di vedere nell’entusiasmo un segno di progresso storico, perché in tale proposta gli sembra possibile rintracciare il passaggio dal giudizio estetico al giudizio storico-politico. Con essa Kant si oppone a coloro che vedono nella storia solo una successione di caos. Il segno storico deve essere un evento (*Begebenheit*) che indicherebbe, ma non proverebbe, che l’umanità è in grado di essere causa e agente del proprio progresso: l’evento non deve cioè essere causa del progresso, ma deve semplicemente additarlo come inevitabile³⁷. L’avvenimento che Kant individua come segno-evento è la rivoluzione francese, o meglio il modo in cui gli spettatori la accolsero:

si tratta solo del modo di pensare degli spettatori, che in questo gioco di grandiose trasformazioni si palesa pubblicamente e manifesta a gran voce una generale e tuttavia disinteressata simpatia per i giocatori d’una parte contro quelli dell’altra, nonostante il rischio che lo spirito di parte possa risolversi in un non piccolo danno, ma così questo atteggiamento mostra (per via della sua generale diffusione) un carattere dell’umanità nel complesso, e ad un tempo prospetta (per il suo disinteresse) un carattere morale del genere umano, almeno nella disposizione di base, che non solo fa sperare il progresso verso il meglio, ma lo è già esso stesso, per quanto è ora possibile. [...] [Q]uesta rivoluzione, dico, trova però nell’animo di tutti gli spettatori (che non siano direttamente coinvolti nel gioco) una partecipazione, sul piano del desiderio, prossima all’entusiasmo e la cui stessa manifestazione comportava dei rischi: una partecipazione che può essere causata solo da una disposizione morale intrinseca al genere umano³⁸.

Seguendo Kant, il segno storico è dato dagli spettatori, che nel fragore e nell’inferire degli avvenimenti rivoluzionari distinguono ciò che è giusto da ciò che non lo è attraverso il sentimento dell’entusiasmo. Quest’ultimo è una affezione forte e cieca, una *dementia* in cui l’immaginazione è senza freno, ma è un accidente transitorio. Esso non va confuso con il tumulto d’esaltazione (*Schwärmerei*), che è una malattia dell’anima basata sull’illusione di vedere qualcosa al di là dei limiti della

35 Ivi, p. 108.

36 Ivi, p. 67.

37 Cfr. J.-F. Lyotard, *L’entusiasmo. La critica kantiana della storia* (1986), tr. it. di F. Mariani Zini, Milano, Guerini e Associati, 1989, pp. 43 s.

38 I. Kant, *Il conflitto delle facoltà* (1798), tr. it. a cura di D. Venturelli, Brescia, Morcelliana, 1994, pp. 165 s.

sensibilità³⁹: l'entusiasmo, anzi, non vede nulla e rapporta tale nulla all'impresantabile. Il *pathos* entusiastico non ha in sé alcun valore etico, essendo un attacco patologico, ma – come rileva Lyotard – “conserva nella sua sfrenatezza episodica una validità estetica, poiché è un *segno* energetico”⁴⁰. L'entusiasmo si prova non solamente perché ci si trova davanti a un evento impresantabile, ma anche perché questo evento rievoca nella ragione un ideale morale, nella fattispecie l'idea della repubblica. L'entusiasmo è possibile soltanto da parte degli spettatori, i soli che si trovano in una posizione disinteressata, come richiesto dal movente morale. Ancora più necessario perché si realizzi entusiasmo, però, è che vi sia negli spettatori l'idea razionale della repubblica.

È così richiamata un'importante caratteristica del sublime kantiano: “il giudizio sul sublime della natura richiede cultura”⁴¹. La cultura è infatti per Kant ciò che permette a un essere ragionevole di porsi fini arbitrari⁴²; essa – per usare le parole di Lyotard – “rende gli uomini più ‘sensibili alle idee’. È la condizione che apre al pensiero degli incondizionati”⁴³. Il sublime, in generale, è una presentazione ‘come se’ di una idea della ragione – nel caso dell'entusiasmo dell'idea di società civile e dell'idea di moralità –, laddove tale idea non può essere comunque presentata nell'esperienza. Il sublime diviene allora un segno storico, in quanto per provare entusiasmo è necessario che l'umanità sia già avanzata nella cultura⁴⁴. Secondo Lyotard l'evento rappresentato dalla postmodernità costituisce

il sentimento di una fissione di questo grosso nucleo politico deliberativo. Come la *Begebenheit* con cui si era confrontato Kant aveva per occasione la rivoluzione francese, quella che noi dobbiamo pensare, come filosofi e politici morali, per nulla omologa all'entusiasmo del 1789 (poiché non risvegliata dall'Idea di un fine, ma dall'Idea di più fini o dalle Idee di fini eterogenei) – questa *Begebenheit* del nostro tempo, dunque, comporterebbe una nuova sorta di sublime, ancora più paradossale dell'entusiasmo, in cui sarebbe avvertito non solo lo scarto irrimediabile fra l'Idea e ciò che si presenta per ‘realizzarla’, ma anche quello fra le diverse famiglie di frasi e le loro aspettative legittime. Le occasioni date a questo ‘senso comune’ molto colto si chiameranno: Auschwitz [...][,] questo e altri abissi andrebbero esplorati nella loro differenza; resta che ognuno libera il giudizio, e che al tempo stesso bisogna giudicare senza criterio per sentirli [gli eventi-abisso] e che questo sentimento, a sua volta, è un segno storico⁴⁵.

La *Begebenheit* della postmodernità è dunque il *sentimento* di fissione verso la realizzazione di un fine unico, soprattutto in politica. Il sentimento di approvazione prodotto da questo evento è indice di un avanzamento della cultura

39 Cfr. I. Kant, *Critica della capacità di giudizio* (1790), tr. it. a cura di L. Amoroso, Milano, Rizzoli, 2012, pp. 340 s.

40 J.-F. Lyotard, *L'entusiasmo*, cit., p. 49.

41 I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., p. 315.

42 Cfr. *ivi*, p. 745.

43 J.-F. Lyotard, *L'entusiasmo*, cit., p. 56.

44 Cfr. *ivi*, p. 57.

45 *Ivi*, pp. 81 s.

nella liberazione delle frasi e dei discorsi. Il filosofo postmoderno è colui che si preoccupa della concatenazione tra queste frasi, concatenazione necessaria ma al contempo contingente: necessaria perché non si può non concatenare, ma contingente perché non esistono criteri, regole prestabilite di concatenazione; bisogna sperimentare sempre nuove concatenazioni, che non devono mai sfociare né in sistemi né in dottrine.

Nella sua successiva analisi sul sublime, però, Lyotard abbandona questa prospettiva. Il sublime, in quanto sentimento della differenza e non dell'armonia, non risponde a quell'esigenza di universalità richiesta per evitare la validità sofistica di tutti i discorsi: "né universalità morale [legittimata dal concetto di libertà] né universalità estetica [legittimata da un principio di *sensus communis*], ma piuttosto la distruzione dell'una da parte dell'altra nella violenza del loro differente, che è il sentimento sublime. Il differente stesso, anche considerato soggettivamente, non può esigere di essere partecipato da ogni pensiero"⁴⁶.

Il tentativo percorso da Lyotard sulle orme di Kant sembra in buona sostanza precludere la possibilità di una morale all'interno dell'atmosfera postmoderna. Nemmeno il sublime, seppure legato alle idee della ragione, permette infatti di superare l'indifferentismo morale, in quanto si fonda sulla distruzione di qualsiasi universalità, morale o estetica, per affermare il differente.

3. Lyotard nel postmoderno

Nel 1993 Lyotard pubblica il testo *Moralités postmodernes*⁴⁷, chiarendo sin dalle prime righe qual è la condizione dell'uomo nella postmodernità:

oggi la vita va veloce. Essa volatilizza le moralità. La futilità conviene al postmoderno, alla cosa come alla parola. Essa non impedisce che ci si ponga domande: come vivere?, perché? Risposte differite. Come sempre, certo, ma questa volta si ha l'aria di sapere che la vita va in tutti i sensi. Ma lo si sa? Piuttosto lo si rappresenta a se stessi. Si ostentano tutti i sensi della vita, li si espone, se ne gioisce, come dilettanti di diversità. La moralità delle moralità sarebbe il piacere 'estetico' [...]: non si è in pace con la vita perché la si assegna all'artificio⁴⁸.

Nell'esergo è evidenziata la sfumatura di rassegnazione che percorre tutto il testo. Se il postmoderno, con il suo abbandono delle grandi narrazioni, rappresentava per Lyotard il segno, l'evento, di un cambiamento in positivo nella storia dell'uomo, nel testo del 1993 egli analizza il postmoderno 'realizzato'. Esso gli appare essere nient'altro che un mettere in mostra la diversità in una forma dilettantesca, svuotando di significato e di senso qualsiasi discorso sulla stessa e

46 J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime (Kant, Critique de la faculté de juger, §§ 23-29)*, Paris, Éditions Galilée, 1991, p. 286.

47 J.-F. Lyotard, *Moralités postmodernes*, Paris, Éditions Galilée, 1993.

48 Ivi, p. 11.

sullo stato di minorità. Il postmodernismo o populismo⁴⁹, che bandisce qualsiasi pensiero logocentrico nel nome del *politically correct* e che è invasato da una voglia compulsiva di archiviare, è il risultato dell'esaltazione della diversità e dell'alterità⁵⁰ di cui Lyotard e il suo pensiero pagano sono stati comunque promotori. Eppure, nonostante questa deriva, Lyotard difende ancora il postmoderno. Nel postmodernismo il ruolo dell'intellettuale è differente rispetto a quello svolto all'interno della società moderna: i filosofi moderni avevano un principio, una idea in base alla quale realizzare la società o poterla criticare; tale condizione viene totalmente meno nell'universo postmoderno delle diversità. Questo non comporta però che i filosofi postmoderni non partecipino alla vita pubblica e ai suoi dibattiti, così come facevano Voltaire, Dewey, Zola o Russell, ma lo fanno in maniera diversa,

a tutt'altro titolo, a tutt'altro prezzo. Le [...] lotte [dei filosofi moderni] si richiamavano a un ideale, il Popolo, la Libertà, la Persona, l'Umanità insomma, che non erano promosse nei sistemi di allora, o, se lo erano di principio, erano violate nei fatti [...]. Quanto a noi, a quelli che sono i nostri interventi, noi sappiamo, prima di parlare o di agire, che saranno presi in conto nel sistema come un contributo possibile al suo perfezionamento. Non è che il sistema sia totalitario, come si è creduto a lungo, ancora Sartre, forse Foucault [...]; è al contrario che il suo margine d'incertezza è assai ampio⁵¹.

La posizione in cui si trova il filosofo postmoderno non necessita né di un programma da difendere né di ideali per i quali manifestare. Tanto meno egli si deve proporre come un nuovo guru. Al filosofo postmoderno è richiesta

una vista losca sul visibile, abbastanza divergente per intravedervi ciò che non è visibile. Un orecchio abbastanza sordo da non essere sedotto dalla melodia e dall'armonia delle forme, abbastanza fine per cogliere il timbro e la sfumatura. Impassibile alle seduzioni della megalopoli estetica, ma impressionato da ciò che esse nascondono manifestandolo: il pianto muto perché l'assoluto manca⁵².

Il filosofo postmoderno sospetta di tutte le manifestazioni estetiche, tra le quali la vita, che avvengono all'interno del postmodernismo. Esse sembrerebbero il frutto di un pieno sviluppo delle differenze, ma non sono altro che seduzioni che rimpiangono l'assoluto. Ecco perché Lyotard indica la "malinconia" come la "malattia postmoderna"⁵³. Detto altrimenti, il postmodernismo non coincide né con il paganesimo teorizzato inizialmente da Lyotard né con quello delle sue successive riflessioni. Per quanto il postmodernismo tenti di svincolarsi dal pensiero unico, conserva palesi tracce di modernità. In esso, infatti, si ha sempre un forte

49 Da qui in avanti userò il termine *postmodernismo* per designare il postmoderno realizzato o storico e il termine *postmoderno* per designarne la condizione teorica. Con *populismo* non intendo una forma degenerata del postmoderno teorico, ma una sua realizzazione parziale.

50 Cfr. *ivi*, pp. 17 s.

51 *Ivi*, p. 175.

52 *Ivi*, pp. 35 s.

53 *Ivi*, p. 94: "l'affection postmoderne, la mélancolie".

richiamo alla programmaticità, non solo in politica ma perfino nella vita personale, vale a dire in un piano razionale di vita che deve tendere sempre più verso un fine univoco. Lyotard denuncia inoltre il grande impero capitalista, che grazie alla propria capacità di fagocitare le differenze riesce a trarre profitto dal postmodernismo. Affinché tale fagocitazione delle differenze abbia luogo è però necessario che la loro energia distruttiva sia depotenziata e ricondotta sotto assiomatiche gestibili dal capitale.

Proprio parte della filosofia che si sviluppa all'interno del postmodernismo, a ben vedere, non fa che assecondare questa tendenza del capitale ad assiomatizzare, a rendere le cose quantificabili, parificabili. Se in precedenza Lyotard aveva preso di mira la filosofia di stampo prettamente analitico, perché in essa rimane nel suo giudizio inappagata una esigenza di discernere il vero⁵⁴, in *Moralités post-modernes* le sue accuse sono rivolte a quel pensiero filosofico che o si definisce da sé postmoderno – è il caso del pensiero debole di Gianni Vattimo o della proposta filosofica di Richard Rorty – o ne è una conseguenza – come la teoria dell'agire comunicativo di Jürgen Habermas. Lyotard, in accordo con i suddetti autori, non nega “che la comunità umana risieda nella capacità di comunicare e nel diritto a comunicare [...][:] bisogna che ciò – una banalità, a dire il vero – sia chiaramente detto per porre fine alle accuse d'irrazionalismo, d'oscurantismo, di terrorismo, e qualche volta di fascismo”⁵⁵. Egli si oppone però loro, perché non ritiene sufficiente, per ottenere come esito la libertà e l'uguaglianza, che il messaggio sia comunicabile e che ogni attore possa occupare la posizione sia del destinatario sia del destinatore. Le posizioni espresse da quegli autori, infatti, si fonderebbero sul falso mito occidentale della ragione unica, per cui tutte le possibili divergenze sussistono a causa di pregiudizi, opinioni o errori di valutazione, e possono essere risolte. Già Aristotele e successivamente Kant hanno però dimostrato più volte che vi sono questioni, o giochi linguistici – wittgensteinianamente detto –, che non si possono condurre per convinzione o come una dimostrazione geometrica, ma per persuasione o mediante giudizi riflessivi. A tali giochi del linguaggio fanno riferimento, per esempio, la poetica e l'etica⁵⁶. Soprattutto, secondo Lyotard, la razionalità, al pari dell'essere aristotelico, deve essere pensata come molteplice⁵⁷. Anche il presupposto di scambiabilità dei posti all'interno del discorso, pilastro e vanto del pensiero occidentale, non è vero per tutti i generi di discorso, e soprattutto per il discorso etico e per quello politico, come bene mostrato dalla tradizione ebraica. Non è neanche vero che tutti i discorsi debbano giungere a una conclusione: infatti, come alcuni giochi non hanno l'obiettivo della vittoria, così avviene per alcune forme del linguaggio, quelle letterarie *in primis*, in cui non è sempre indispensabile una chiusa.

54 Cfr. J.-F. Lyotard, *Rudimenti pagani*, cit., p. 103.

55 J.-F. Lyotard, *Moralités post-modernes*, cit., p. 179.

56 Cfr. *ivi*, pp. 113 s.

57 Scrive Lyotard: “la razionalità non è ragionevole se non ammette che la ragione è molteplice, come Aristotele diceva che l'essere si dice in molti modi” (*ivi*, p. 115).

L'accusa principale che Lyotard muove alle filosofie postmoderne della comunicazione è la loro tendenza a volere rimpiazzare tutti i dissidi con litigi, a rendere tutto perfettamente traducibile – cosa assai apprezzata dal capitale, che ha nella moneta il proprio traduttore universale. Questa volontà liberal-democratica si basa sul presupposto indimostrato “che è sempre meglio giocare insieme”⁵⁸, cosa però non vera, come dimostrano sia i giochi in solitudine dei bambini sia il lavoro dello scrittore. Afferma perentoriamente Lyotard: “non è più razionale volere fare regnare l'ordine del litigio sul disordine del dissidio, né l'inverso”⁵⁹. Davanti al dissidio, a due giochi tra loro intraducibili, c'è sempre violenza, sia che si decida di non giocare più e si vada alla ricerca di un altro giocatore simile, facendo così violenza verso l'evento, in quanto si preferisce ignorarlo, sia che si decida di tentare di comprendere il gioco dell'avversario, facendo violenza a se stessi – ed è la violenza insita nell'imparare a pensare e più in generale in qualsiasi educazione. Al dissidio si oppone il litigio, cioè la traducibilità di un interlocutore nell'altro. Alla proposta di Rorty di una grande terra, cioè di un impero della meta-conversazione fondato sulla traducibilità, Lyotard oppone allora quella di un arcipelago⁶⁰ di frasi, da lui teorizzato in *Le différend*⁶¹. L'arcipelago presuppone che ogni famiglia di frasi sia intraducibile, alla stregua di una piccola isola con regole proprie non valide per le altre. L'arcipelago è il mare in cui sono situate le isole: pur separandole, esso permette la loro comunicazione. Quest'ultima, però, non è fondata sul tradurre le frasi tra di loro, ma sulla possibilità delle frasi di concatenarsi l'una all'altra per raggiungere un obiettivo comune stabilito da un genere di discorso. Tali generi di discorso, sempre diversi, forniscono regole sempre diverse per la concatenazione, le quali sono proposte e date dalla facoltà di giudicare in maniera riflessiva⁶². Differentemente dalla traducibilità posta a fondamento della grande terra, pertanto, è la possibilità di concatenazione che sta alla base dell'arcipelago.

Le nuove concatenazioni sono possibili grazie alla sperimentazione del giudizio riflettente, che è come un armatore che cerca nuove rotte per fare comunicare un'isola con un'altra. Per trovare queste rotte bisogna appunto sperimentare. Ciò è evidente nell'arte, dove per esempio Cezanne inventa un idioma cromatico per potere “parlare Sainte-Victorie”⁶³. Solo la sperimentazione permette di

58 Ivi, p. 128.

59 Ivi, p. 130.

60 Cfr. J.-F. Lyotard, *L'entusiasmo*, cit., cap. II.

61 J.-F. Lyotard, *Il dissidio* (1983), tr. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 1985.

62 Cfr. G. Garelli, *Un percorso bibliografico possibile*, in *Pensiero al presente. Omaggio a Jean-François Lyotard*, a cura di F. Sossi, Napoli, Edizioni Cronopio, 1999. Per la studiosa il sublime kantiano è l'esempio più evidente di un irriducibile dissidio, a dispetto del bello che è l'esempio di un'armonia. Nel sublime c'è una violenza, poiché la ragione interviene in un ambito non di sua giurisdizione. In Kant si ha quindi sia una ricerca dei limiti delle singole facoltà sia una ricerca di come superare i limiti delle singole facoltà, come farle interagire tra loro grazie alla facoltà di giudizio, la quale è in grado di organizzare ibridazioni tra i generi che non violino le diverse identità di questi ultimi e che ne amplino le possibilità.

63 J.-F. Lyotard, *Moralités postmodernes*, cit., pp. 59 s.

superare il dissidio, ma non traducendolo in un linguaggio già familiare, bensì creando un nuovo idioma per esprimerlo:

il dissidio è lo stato instabile e l'istante del linguaggio in cui qualcosa che deve poter essere messo in frasi non può ancora esserlo. Tale stato comporta il silenzio, che è una frase negativa, ma fa appello anche a frasi possibili in via di principio [...]. Il gioco di una letteratura, di una filosofia e forse di una politica consiste appunto nel testimoniare dissidi trovando loro idiomi⁶⁴.

Il filosofo postmoderno è politico perché resiste nel sentimento insopportabile che non ci sono cammini preordinati da seguire, resiste verso qualsiasi politica che indichi la strada retta da seguire come strada reale⁶⁵. La sua resistenza consiste nel rendere possibile il pensare, nello sperimentare percorsi sempre diversi, non nel ricercare un consenso. “Il loro [di Rorty e di Habermas] interesse per il consenso non è di certo solamente repubblicano, è anche l’interesse del sistema, [...] dei suoi calcoli, che Baudelaire chiamava Prostituzione”⁶⁶ – scrive causticamente Lyotard. La sperimentazione non deve però essere confusa con un rifugiarsi della filosofia nell’estetica, in una sua estetizzazione. Come già rilevato, il filosofo postmoderno deve resistere alla seduzione di una estetizzazione della cultura, lavorando su di sé e rendendosi sensibile alla sfumatura discordante. La filosofia non può diventare una semplice estetica, pena il rischio di perdere la propria prerogativa di razionalità, la propria possibilità di argomentazione⁶⁷. D’altra parte non deve nemmeno dimenticare l’importanza dell’estetica. È il dato estetico, sensibile, che colpendo l’anima la rende infatti viva, anzi la rende esistente. L’opera d’arte non fa altro che ringraziare l’anima dalla pena di morte che le toccherebbe se non fosse affetta da nulla, al prezzo però di ricordarle l’incombenza di questo nulla. La scrittura filosofica non può dimenticare dell’importanza del dato estetico, dunque non può seguire Platone: “persino la più impeccabile delle scritture filosofiche, il dialogo platonico, rifiuta esplicitamente l’omaggio che l’arte rende al sensibile. Se alla scrittura filosofica accade di sottomettersi a un’esigenza di stile, si direbbe che lo faccia malgrado se stessa”⁶⁸. Se vi è in filosofia un modo di pensare l’estetica, esso consiste nel cercare di rielaborare la resistenza che il pensiero-spirito ha da sempre rivolto verso il pensiero-corpo. Ciò non comporta che il filosofo debba scrivere come il letterato, ma impone la necessità di “una scrittura riflessiva [che] si ostini a interrogare la sua stessa proprietà e, con ciò, ad espropriarsi incessantemente”⁶⁹.

Se Lyotard riconosce un ruolo al filosofo, o all’intellettuale, all’interno del postmodernismo, è in definitiva quello di sentinella, quello cioè tracciato già da Nietzsche: sospettare di ogni valore e lasciare piuttosto sempre aperta la possibilità di sperimentarne e di crearne di nuovi.

64 J.-F. Lyotard, *Il dissidio*, cit., p. 113.

65 Cfr. J.-F. Lyotard, *Moralités postmodernes*, cit., p. 101.

66 Ivi, p. 181.

67 Cfr. ivi, p. 201.

68 Ivi, p. 209.

69 *Ibidem*.

4. Contro-politica nel postmoderno

La riflessione di Lyotard sulla postmodernità e sulla possibilità di un politica al suo interno è varia e ricca di spunti assai interessanti. L'iniziale proposta di una filosofia pagana, sebbene mitigata nei lavori successivi, rappresenta il filo rosso che attraversa tutto il pensiero di Lyotard. Non potrebbe del resto essere altrimenti, perché il postmoderno è per Lyotard appunto la filosofia pagana. La fine del prevalere del discorso teorico, inteso come discorso vero e unico, rappresenta l'evento della postmodernità e chiama immediatamente in gioco un pensiero come quello proprio della filosofia pagana, che è fondato su una esaltazione della pulsionalità e della diversità e sfocia nell'apologia dei piccoli racconti differenti.

Indubbiamente la riflessione di Lyotard cambia andatura dopo che il dialogo con Thébaud gli mostra i rischi che una filosofia pagana comporta rispetto alla giustizia. Da quel momento in poi la sua riflessione si fa più cauta, ma egli insiste sempre nel denunciare il rischio di qualsiasi meta-discorso, di qualsiasi tentativo, per quanto fatto con i miglior propositi, di superare ogni dissidio in nome di una pace. Cedere alla tentazione di un meta-discorso significa cedere alla tentazione di un fondamento e quindi di un discorso preminente sugli altri. *Moralités postmodernes* si conclude con un attacco verso l'estetizzazione della vita e della filosofia, ma in fondo richiama anche nuovamente l'attenzione della filosofia sullo stile, non più nella maniera drastica della filosofia pagana per cui "il vero deve essere un affare di stile"⁷⁰, ma nel ricordare che la filosofia non può rinchiudersi in un pensiero-spirito dimenticando il pensiero-corpo. Certo il problema della giustizia e dell'indifferentismo interni alla filosofia pagana non trovano una risoluzione, ma è davvero possibile una risoluzione nel pensiero del dissidio di Lyotard? Il fatto che egli riconosca all'intellettuale un ruolo di resistenza nel denunciare la falsità di qualsiasi programma che indichi un cammino sicuro segnala da ultimo come sia meglio correre il rischio del dissidio piuttosto che rinchiudersi in un universo totalizzante.

Le riflessioni di Lyotard su Kant, sebbene non riescano nello scopo di individuare un criterio di giustizia svincolato da una teleologia, arricchiscono l'impianto filosofico del filosofo francese. Ciò che è politico ricade nel campo del giudizio riflettente kantiano e sulla capacità di quest'ultimo si fonda la proposta avanzata da Lyotard dell'arcipelago come possibilità di concatenare frasi di famiglie tra loro diverse. Con il suo inventare criteri di giudizio, infatti, il giudizio riflettente permette di coltivare quella che deve essere la caratteristica principale di una politica postmoderna: la sperimentazione. Essa è possibile solo se l'intera comunità riesce sia a coltivare una passività – una capacità di essere affetti dalle cose, di sapere prestare ascolto alle diversità senza ridurle a identità – sia ad avanzare nelle idee della ragione, attraverso la messa in discussione delle tradizioni e dei costumi, rendendo la rete della società sempre più fragile.

Occorre infine ricordare la vicinanza di Lyotard all'ebraismo, in particolare alla tradizione chassidica, per quanto riguarda la riflessione da lui condotta innanzi

70 J.-F. Lyotard, *Rudimenti pagani*, cit., p. 7.

circa la legge. La legge non è assimilabile al discorso cognitivo o teorico: è infatti discorso prescrittivo, che è indipendente da quello denotativo e che è fondato, in ragione della propria prescrittività, sulla figura del destinatario, non su quella del legislatore. La legge esige l'obbedienza, ma prima di ciò impone anche che si sospetti del suo contenuto; quanto a dire che la legge prescrive, ma che il suo contenuto deve essere valutato caso per caso. Non esiste un piano ontologico che giustifichi per sempre la legge; non esiste un grande racconto giustificatore, ma tanti piccoli racconti, tante piccole voci.

Pensare una politica postmoderna nel postmodernismo vuol dire allora rifiutare la politica in senso classico, quella politica che fa affidamento, in termini kantiani, sul giudizio determinante. Che ciò sia storicamente possibile è dimostrato dai vari movimenti sanculotti: essi risultano incomprensibili alla politica classica in quanto non hanno nessun programma, se non quello di lasciare vacante il posto del potere centrale⁷¹. Bisogna insomma pensare una politica che rifiuti e abbandoni sia i partiti sia le istituzioni, in quanto entrambi parte del sistema centralizzatore del potere.

La postmodernità è una condizione che porta a pensare altre forme di politica, che superino quella fondata sui programmi e sulle tabelle di marcia da realizzare. Essa sostituisce alla politica classica una contro-politica delle minorità, che abbandoni la presunzione di un partito o di un movimento di avere la ricetta giusta per salvare l'umanità. Nella postmodernità ciò che è richiesto alla politica è di lasciare da parte qualsiasi ideologia, marxista, liberale o liberista che sia, per riavvicinarsi alla vita e per risolvere i singoli casi uno alla volta, non traducendoli in un linguaggio comune ma inventando un nuovo idioma per ciascuno di essi. Solo *a posteriori* si potrà sapere se la soluzione tentata sia corretta, il che vuol dire che la prospettiva postmoderna non promette nulla. Questa contro-politica, a differenza dalla politica classica che mantiene lo *status quo* rinchiudendo le vite degli individui in schemi da lei prefissati, rompe con il sentire comune e tenta di aprire nuovi percorsi. Non si può infatti dimenticare che all'interno del postmodernismo trovano ancora aperta manifestazione fenomeni di progettualità di vario tipo – in politica, con il nascere di nuovi partiti; nel campo dell'economia e dell'industria, con i *business plan*; nella vita di ognuno, con il mantra di ricercare un progetto di vita, a partire dall'organizzazione di un piano di viaggio per le vacanze. Inoltre il capitale fa valere le proprie assiomatiche su tale estetizzazione delle diversità, riducendo ogni differenza attraverso la sua traduzione in denaro. In tal senso tutte le filosofie che ricercano una mediazione, un meta-linguaggio o che dichiarano tutto uguale in nome del relativismo culturale sono sospette e favoriscono il capitalismo. Una politica delle minorità, invece, si scontra con la traducibilità delle singolarità, proponendo un accordo discordante, una nuova lingua, un nuovo modo di sentire, cancellando ogni strada preconstituita, lasciando l'uomo nella difficile condizione di vivere senza riferimenti dati, ma al contempo donandogli la possibilità di crearne di nuovi, dal momento che gli ricorda costantemente che non esistono cammini preordinati.

71 Cfr. R. Cobb, *Polizia e popolo. La protesta popolare in Francia (1789-1820)* (1970), tr. it. di V. Mortara, Bologna, il Mulino, 1976, e M. Abensour, *Sull'intrattabile*, tr. it. di F. Sossi, in *Pensiero al presente. Omaggio a Jean-François Lyotard*, cit., pp. 47-69.