

## Politiche del dissidio in Jean-François Lyotard

**Massimo Adinolfi**

Università degli Studi di Napoli Federico II  
massimo.adinolfi@unina.it

**Abstract** A differend is a case of conflict. With these words Jean François Lyotard introduces his "book of philosophy" (philosophical, not theoretical book), as a dispute of phrases - there are only universes phrase, writes Lyotard - which cannot be composed according to shared rules, which cannot be ordered according to recognized procedures. The essay aims to explore the dimension of conflict in Lyotard's thought, starting from the stakes as presented in «The Differend»: in conflict something is reduced to silence, but precisely for this reason it demands to be put into phrase. What is silenced is precisely what asks to speak. The purpose is therefore to reject the current opinion according to which in the postmodern horizon, that Lyotard contributed determining with his writings (starting from the famous «The postmodern condition»), the conflicting elements of politics would be dissolved in an aesthetic way, or a banally relativistic one. Within a polemical framework towards universals such as "man" or "language", Lyotard's thought ultimately maintains a strong ethical tension and a robust critical vocation.

**Keywords:** Differend, Conflict, Lyotard, Postmodernism, Antihumanism, Critics, Wrong, Victim, Phrase

Received 28 02 2024; accepted 19 05 2024.

### 1. Un autore finito?

Vorrei cominciare dalle parole che Federico Ferrari usava introducendo la traduzione italiana di un testo di J.-F. Lyotard del 1988, *L'inhumain. Causeries sur le temps*: oggi Lyotard – scriveva Ferrari nel 2001 – è un autore finito<sup>1</sup>. L'attenzione per la sua opera non è in seguito cresciuta: l'assenza, in tempi recenti, di interventi critici di rilievo sul suo pensiero non è un buon segnale<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> In *Lyotard oggi*, prefazione a Lyotard 1988a: 9.

<sup>2</sup> Nel 2007 si tiene a Parigi un importante colloquio, organizzato dal Collège International de Philosophie e dal Centre International d'Étude de la Philosophie Française Contemporaine (vi partecipano tra gli altri Barbara Cassin, Bernard Stiegler, Frédéric Worms), con l'obiettivo di collocare criticamente la voce di Lyotard nel panorama della filosofia francese di fine XX secolo, distinguendola da quella di autori dai quali finisce spesso con l'essere sovrastata (Derrida e Deleuze, naturalmente). In sede di presentazione, due punti mi pare venissero avanzati per spiegare la confusione che regna nel giudizio sulla sua opera: da un lato, la varietà di registri e di

Eppure, credo che non sia affatto inutile rileggere *Le différend*, il più impegnativo libro di filosofia di Lyotard, e non sono sicuro che, pur concedendo tutto al clima, al mutamento di interessi e a un più generale mutamento della struttura del mondo, le questioni poste da Lyotard possano essere semplicemente accantonate.

Quel che viene oggi, se non accantonato, comunque considerato con una certa sufficienza, quando non insofferenza, è quel rapporto sul sapere, commissionato dal governo canadese al quale è legata la straordinaria fortuna di Lyotard negli anni Ottanta. Mi riferisco a *La condizione postmoderna*, naturalmente<sup>3</sup>. È degno di nota però che Lyotard stesso ne prese ben presto le distanze, se è vero che, in *Peregrinations. Law, Form, Event*, una sorta di autobiografia intellettuale che Lyotard pubblica anzitutto in inglese, lo stesso anno de *L'inhumain*, della condizione postmoderna non si parla affatto: il libro non viene mai citato<sup>4</sup>.

Quanto invece a *L'inhumain*, nel malinconico *Avant-propos* che presenta i testi raccolti nel libro il termine compare ancora, ma senza alcuna enfasi particolare. Lyotard gli preferisce un'altra nozione, «re-writing», *ré-écriture*, o riscrittura, esemplata sulla *Durcharbeitung* freudiana<sup>5</sup>. Riscrivere la modernità non significa mettersi ancora sulla sua scia – riscriverla nel senso di ripeterla, rifarla –, ma non significa nemmeno azzerarla, bensì rielaborarla in un'analisi interminabile. Interminabile perché irriducibile, costitutiva è l'eteronomia, il resto inassimilabile di cui il soggetto non può mai insignorirsi né venire a capo.

Di qui la polemica nei confronti del vento di restaurazione che attraversava (e si direbbe attraversi tuttora) la politica, l'arte, la filosofia. L'umanesimo ci impartisce le sue lezioni – scriveva Lyotard nell'*Avant-Propos* –. Lezioni le più diverse. Lezioni sul suo stesso fondamento (con Apel), o sull'assenza di fondamento (con Rorty), lezioni controfattuali o pragmatiche (con Habermas o con Searle), lezioni psicologiche o etico-politiche (con i *Nouveaux philosophes* e i neo-umanisti francesi), ma lezioni, tutte, ben lontane dal mettere in dubbio la forma e il valore dell'uomo: s'è visto con Nietzsche o con Heidegger – ci viene detto – cosa abbia potuto significare provare a farlo. Ci vuole perciò cautela, e niente radicalismi. Ma gli uomini, obiettava Lyotard, non nascono affatto umani – semmai lo diventano, non senza sforzo: per esempio con l'educazione, o con la civilizzazione – e tutta la questione è di sapere se questi processi non lascino qualche scoria indigesta. Se d'altronde così non fosse, se in questi processi tutto filasse liscio, come spiegare non solo, o non tanto, la lotta necessaria a conformarsi al mondo istituito, ma anche la critica, il dolore, la tentazione di sottrarsi ad esso? Non solo sul piano individuale, ma anche negli ambiti istituzionali della letteratura o dell'arte, e della

---

temi incrociati da Lyotard nei suoi testi maggiori; dall'altro, le profonde revisioni alle quali lo stesso Lyotard li ha sottoposti, nel corso del tempo: Enaudeau, Nordmann, Salanskis, Worms 2008. Non mi sembra, sotto questo profilo, che la situazione sia gran che mutata da allora.

<sup>3</sup> Lyotard 1979. A volte, poi, il successo stravolge la ricezione di un libro. Cf. Cimatti 2023: «Solo perché i libri non si leggono, o forse perché si legge solo quello che ne dice chi non li ha letti, negli anni seguenti si è potuto ritenere Lyotard come un teorico dell'antirealismo e del ridicolo motto 'tutto è linguaggio'; in realtà tutta la sua ricerca si può invece considerare un tentativo di trovare un *corpo* al di là del segno e malgrado il linguaggio» (104, nota).

<sup>4</sup> Cf. Lyotard 1988b. L'assenza del celebre *Rapport* è notata da Maurizio Ferraris nella *Prefazione (ivi, trad. it.: 17)*.

<sup>5</sup> «La postmodernità non è un'epoca nuova, è la riscrittura di alcuni dei diritti rivendicati dalla modernità e, innanzitutto, della pretesa di fondare la sua legittimità sul progetto di emancipazione dell'umanità intera grazie alla scienza e alla tecnica. Ma questa riscrittura, l'ho detto, è all'opera, da tanto tempo, nella modernità stessa» (Lyotard 1988a: 55). Sui problemi relativi alla nozione di postmoderno il filosofo francese era già tornato in Lyotard 1986, dove pure compare il riferimento alla *Durcharbeitung* psicanalitica.

stessa filosofia, in cui sopravvivono pur sempre le tracce di una *indeterminazione* (o anche di una *infanzia*) radicale.

## 2. Confutazioni

A seguire queste tracce Lyotard aveva impegnato, negli anni, nozioni come *il lavoro*, *il figurale*, *l'eterogeneo*, *l'evento*, *il dissenso*. E anche *il dissidio*, naturalmente, la cui posta in gioco – stando alla *Scheda di lettura* che apre il gran libro dell'83 – consiste in primo luogo nella *confutazione* del pregiudizio per il quale si crede che esistano “l'uomo” e “il linguaggio” (Lyotard 1983, trad. it.: 13). In secondo luogo, consiste nel difendere una filosofia del dissidio che si apra la sua via tra il discorso economico dominante all'esterno, nello spazio politico-sociale, e il discorso accademico dominante all'interno della comunità scientifica. In terzo e ultimo luogo, Lyotard accennava anche a una politica filosofica, costruita intorno al fatto fondamentale di cui ragiona il libro, e cioè l'eterogeneità fra le frasi che formano i discorsi (e che volta a volta ci posizionano all'interno degli universi che presentano), e dunque la problematicità di ogni concatenamento di frasi (il che val quanto dire la problematicità di ogni posizione assegnata dal genere di discorso dominante).

Non è inutile, forse, ricordare anche in qual modo Lyotard presenta il contesto in cui il libro si inserisce. Perché per Lyotard il contesto era rappresentato dalla cosiddetta svolta linguistica – descritta rapidamente a partire dalla diffusione delle opere di Heidegger, dalla penetrazione delle filosofie anglo-americane ma anche dalle nuove tecnologie del linguaggio (*ibidem*)<sup>6</sup> –, mentre noi oggi registriamo ripetute contro-svolte (biopolitiche, ontologiche, naturalistiche o neonaturalistiche) accomunate proprio dall'insoddisfazione per la linguisticizzazione della realtà naturale o storica. Non ho l'ambizione di discutere, in questa sede, siffatte questioni, anche se trovo utili due considerazioni a margine, alle quali mi limito però a far soltanto cenno.

La prima: giudico insoddisfacente caratterizzare la svolta linguistica nei termini standard che ho adoperato, senza chiarire il significato assegnato alla nozione di linguisticizzazione; la seconda, sarebbero necessari chiarimenti anche intorno alla nozione di contesto (alla «svolta contestuale», esiste anche quella)<sup>7</sup> dal momento che cade essa stessa dentro un certo contesto, e non può certo essere l'unica a essere decontestualizzata e a valere *in generale*<sup>8</sup>.

Ma lascio perdere simili complicazioni. Quel che mi interessa far notare è che a proposito del pregiudizio umanistico, che denuncia, Lyotard impiega una parola per nulla debole o conciliativa o rinunciataria. Si tratta, dice, di *confutare* un tale pregiudizio. Confutare: non è poco. Tutta la svolta linguistica – e il declino dei discorsi universalistici, e una certa stanchezza nei confronti della teoria – sono evidentemente compatibili, ai suoi occhi, con un simile, energico proposito. Se c'è confutazione, vuol dire che non è vero che *anything goes*. E quanto al valore e al senso che Lyotard assegnava all'impresa basta leggere il penultimo paragrafo del libro:

---

<sup>6</sup> Sono degne di nota anche le parole su cui Lyotard conclude il punto: «Il senso di stanchezza nei confronti della “teoria” e della miserabile perdita di rigore che l'accompagna – neo-qui, neo-là, post-questo, post-quello. L'ora di filosofare». Non si poteva esprimere con più chiarezza come si fosse consumata nel giro di pochissimi anni la gravidanza filosofica della nozione di postmodernità.

<sup>7</sup> Cf., tra molte indicazioni possibili, Penco 2002.

<sup>8</sup> Cf., sul punto, Lyotard 1983, trad. it.: §§ 137-150, in cui si fa presente come il contesto, che si richiama per disambiguare il senso di una frase, è comunque presentato in un'altra frase, e quindi, come minimo, in un altro contesto.

Il solo ostacolo insuperabile con il quale si sconta l'egemonia del genere economico è l'eterogeneità dei regimi di frase e quella dei generi di discorso, è il fatto che non ci siano "il linguaggio" o "l'essere" ma delle occorrenze. L'ostacolo non sta nella "volontà" degli umani in un senso o nell'altro, ma nel dissidio (*ivi*: 227, § 263)<sup>9</sup>.

Che l'ostacolo stia nel dissidio vuol dire, credo, che la postmodernità – il fatto che non ci sono cose come «il linguaggio» o «l'essere» o la «storia»– non possiamo raccontarcela semplicemente come la fine, amara oppure euforica, dei grandi racconti, dal momento che sappiamo benissimo che anche questo è un grande racconto, ma neppure possiamo descriverla soltanto reattivamente come «l'occupazione del vecchietto che fruga nella pattumiera della finalit  per trovare dei rottami, che brandisce gli inconsci, i lapsus, i bordi, i confini, i gulag, le paratassi, i non-sensi, i paradossi, e ne fa la sua gloria di novit , la sua promessa di cambiamento» (*ivi*: 173, § 182). Questa   semmai una caricatura, un cattivo *pastiche* nietzscheano, come dice Lyotard. Il fatto   che ogni concatenamento di frase mette ogni volta in gioco una certa posta, e segna ogni volta una certa vittoria, ma proprio perci  silenzia altre frasi e procura torti. Non c'  nulla che non sia almeno potenzialmente conflittuale, qui.

Proprio perci  l'esito postmoderno di una politica del dissidio non potr  mai essere banalmente o piattamente relativistico. Lo si pu  vedere brevemente, a titolo di esempio, nel modo in cui viene discussa l'affermazione di Bruno Latour, per il quale la scienza – cio  il genere di discorso che pi  di ogni altro vanta titoli universalistici –   in realt  una retorica, alla pari di ogni altra. Scrive Lyotard, serrando un nodo stringente: «Delle due l'una: o tale frase   essa stessa retorica perch    scientifica [...] oppure viene dichiarata scientifica perch  non retorica, quindi fa eccezione a ci  che pure afferma essere universale» (*ivi*: 35, § 29)<sup>10</sup>.

### 3. Torti

Si tratta, se si vuole, di un paradosso triviale, ma questo non vuol dire che lo si possa banalmente liquidare. Almeno dal punto di vista di Lyotard, che proprio su questo genere di paradossi impernia la prima *Notizia* del suo libro, quella dedicata alla disputa tra Protagora e l'allievo Evatlo. La si ricorder : Protagora ha insegnato a Evatlo come

---

<sup>9</sup> Il dissidio, spiega Lyotard, non   un semplice diverbio, un disaccordo o una lite in genere, ma «un tipo di conflitto fra almeno due parti, impossibile da dirimere equamente in mancanza di una regola di giudizio applicabile a entrambe le argomentazioni» (*ivi*: 11).   il caso di rilevare che, se la filosofia   quel genere di discorso la cui posta in gioco   di scoprire la regola a cui si attiene (*ivi*: 14; cf. anche § 98: «Il discorso filosofico ha per regola di scoprire la propria regola»), allora essa stessa   in uno stato di costante dissidio. Si pu  dunque escludere che *Il dissidio* di Lyotard dia a conoscere cos'  un dissidio, e che quella proposta sopra sia una definizione reale. Non si d  dunque una *teoria* o una *logica* del dissidio, semmai un'*etica* o una *politica*, il cui scopo   di ordine pratico e morale: non gi  conoscere il dissidio, ma rendere giustizia alle sue vittime. (Diversamente, Badiou 2012: 108, sostiene che «il fatto che il discorso filosofico sia alla ricerca della verit  non vale come regola per quest'ultimo»). Badiou ha per  il merito di riconoscere a pieno la polemicit  del pensiero lyotardiano, pur sentendosene assai distante sul piano dell'impostazione ontologica – per Badiou si d  una scienza dell'essere in quanto essere, ed   la matematica con la sua storia).

<sup>10</sup> Il testo di Latour che Lyotard cita   *Irr ductions. Tractatus scinetifico-politicus*, all'epoca ancora in dattiloscritto. Ma cf. Latour 1984: 5, da cui prelevo solo questa fulminante frase dal valore programmatico: «Noi siamo i primi, tra crisi e guerra, a considerare il mondo senza credere n  alle religioni, n  alle politiche, n  alle scienze».

vincere una causa, chiedendo di essere pagato dopo la prima vittoria in tribunale. Dopodiché lo ha portato in tribunale, sostenendo che il compenso gli fosse dovuto. E ora Evatlo deve pagare se perde la causa, ma deve pagare anche se la vince. Il paradosso, peraltro reversibile (nel senso che si può parimenti mostrare che Evatlo non deve nulla a Protagora: se ha perso, non deve nulla, e se ha vinto proprio perciò neppure), è ovviamente «affidato alla capacità che ha una frase di prendere se stessa come referente» (*ivi*: 23)<sup>11</sup>. Si badi però: parliamo di frasi, non di proposizioni, cioè di oggetti formati entro un certo regime logico e cognitivo che può regolare o inibire quella capacità autoreferenziale, ed escludere così i casi in cui una funzione proposizionale è argomento a se stessa: «Ciò che però vieta a una frase di essere una proposizione non le vieta – nota Lyotard, ma si dovrebbe dire che proprio non le può vietare – di essere una frase» (*ivi*: 92, § 99), Non le impedisce, cioè, di accadere, di aver luogo, e nel caso di Protagora ed Evatlo di appartenere a sua volta alla serie delle cause.

O, per dirla in termini di dissidio: la frase che non si può formulare entro un certo regime di concatenamento viene semmai ridotta al silenzio, e così subisce inevitabilmente un torto. Se si volesse qui generalizzare si dovrebbe provare a dire che in ogni torto c'è un autoriferimento, un'auto-autorizzazione o una presa di parola che viene cancellata. Si possa o no dir così, resta il punto: un torto non è semplicemente un danno. Per un danno si danno regole che consentono il giudizio: il danno può essere riparato. Il torto, invece, si produce quando non sono une e medesime le regole del giudizio e di ciò che è giudicato. Anzi, istituire un tribunale – foss'anche il tribunale della ragione di kantiana memoria – significa in qualche modo ridurre al silenzio l'istanza portata sotto quel giudizio. Un torto – spiega Lyotard – è, cioè, un danno «accompagnato dalla perdita dei mezzi di provare il danno» (*ivi*: 21, § 7). Un torto è quello che definisce la vittima, in una situazione in cui se si è vittima non ci si può difendere, e se ci si può difendere non si è vittima, sicché non c'è difesa possibile. Questa è la condizione dell'ebreo, nel discorso negazionista che Lyotard esamina lungamente, ma è anche, più in generale, la condizione dell'animale, vittima metafisica dell'umanità dell'uomo. Il fatto è che l'animale non può prendere la parola, «non ha la possibilità di testimoniare secondo le regole umane per stabilire il danno, e di conseguenza ogni danno è [nei riguardi dell'animale] come un torto e fa dell'animale una vittima *ipso facto* [... anzi] il paradigma della vittima» (*ivi*: 48, § 38). E vale in un certo senso la reciproca, che cioè ogni vittima, ridotta al silenzio, privata della possibilità della parola, viene di fatto e di diritto esclusa dal consorzio umano. Che è quello che accade già nella scena-madre allestita da Aristotele, nel libro gamma della *Metafisica*, dove l'interlocutore che non rispetta la richiesta di determinatezza del discorso, non ha più la possibilità di interloquire e viene trattato alla stregua di una pianta<sup>12</sup>.

Qui sarebbe necessario aggiungere qualche dettaglio ulteriore sull'ontologia lyotardiana della frase. Lasciatemi supporre però che si possa riassumere in maniera piuttosto sbrigativa in tre passi soltanto: col primo, si dice che la frase accade e non può non accadere, l'occorrenza della frase è l'unico indubitabile, se non in un'altra frase; col secondo, che l'universo è sempre presentato da una frase, ma la presentazione non è

---

<sup>11</sup> Come ricorda Lyotard, l'apologo è attestato in versioni diverse. Quella di Aulo Gellio (nelle *Notti Attiche*, 5.10.15) contiene anche un istruttivo riferimento al verdetto dei giudici che, valutando il caso irto di dubbi e inestricabile, non presero alcuna decisione ma rinviarono la causa *in diem longissimam*. Su questo punto torno brevemente nelle conclusioni.

<sup>12</sup> Cf. Aristotele, *Metafisica*, IV, 1008b, 7-12: «E se si sostiene che tutti, nello stesso modo, ad un tempo, e si ingannino e dicano il vero, allora a colui che sostiene questa tesi non sarà possibile aprire bocca e parlare. E se uno non pensa nulla, e indifferentemente credere e non crede, in che modo costui differirà dalle piante?».

essa stessa presentata in quella frase; la terza, che proprio perciò non c'è un regime primo, o superiore, che irregimentati i rapporti fra i regimi. Proprio perciò ci si fa torto, inesorabilmente.

#### 4. Vertigine e conflitto

La veloce supposizione mi occorre, in questa sede, per limitarmi a marcare un paio di punti soltanto, che non si ritrovano nella rappresentazione meramente scetticizzante del discorso lyotardiano. Una rappresentazione che si potrebbe dire *anti-filosofica*, per usare il termine che Alain Badiou impiega nel riferirsi a Wittgenstein (Badiou 2009)<sup>13</sup>.

Questo è il primo punto che mi interessa sottolineare. Il filosofo francese elegge infatti Wittgenstein, insieme a Kant, a fondamentale *pretesto* del libro – l'uno e l'altro essendo considerati «prologhi a una postmodernità decorosa», come si legge nella *Scheda di lettura* de *Il dissidio* (Lyotard 1983, trad. it.: 14). E però anche vero che Lyotard lamenta, in entrambi i casi – nel caso cioè di Wittgenstein come in quello di Kant – un vizio di antropologismo, e rifiuta per questo esplicitamente la nozione di gioco linguistico, nella misura in cui è solidale con un'idea umana, troppo umana di esperienza<sup>14</sup> e solidale pure con un'idea troppo «comunicazionale», se si può dir così, di linguaggio, dietro il quale si finisce per stipare nuovamente «volontà, passioni e intenzioni degli uomini» (*ivi*: 175, § 188)<sup>15</sup>. Ma soprattutto la nozione di «gioco» non può soddisfare Lyotard, che pure parla ad ogni passo di poste in gioco, risultati, vittorie e successi, perché sente prevalente, nella nozione, o almeno in un certo suo uso, l'elemento cooperativo, coordinativo, molto più che non quello conflittuale, polemico, antagonistico.

Se volessimo comunque adoperare la classificazione dei giochi proposta da Roger Caillois (Caillois 1958), potremmo comprendere i giochi wittgensteiniani sotto la rubrica della *mimicry*, mentre credo che tra le quattro grandi famiglie distinte dal sociologo francese Lyotard avrebbe ragione di preferire non l'*agon*, la cui competizione è sempre regolata, e spesso altamente formalizzata, e neppure l'*alea*, che ha tratti speculari, benché opposti, all'*agon*, bensì la famiglia che si riunisce attorno all'*ilinx* – alla vertigine dello

---

<sup>13</sup> Tre sono per Badiou le caratteristiche dell'anti-filosofia: la critica logico-linguistica delle proposizioni filosofiche e la destituzione della categoria della verità; la considerazione della filosofia come attività irriducibile allo statuto logico-epistemico della proposizione; la caratterizzazione di questo atto come «sovra-filosofico o persino come a-filosofico» rispetto all'intera tradizione del pensiero (Badiou 2009: 17). Il saggio di Badiou prende di mira, in particolare, il *Tractatus*, ma non è difficile farlo valere anche per le *Ricerche filosofiche*, e alla pluralità irriducibile dei giochi linguistici, analizzati nelle *Ricerche*, è strettamente imparentata l'idea lyotardiana dell'arcipelago di frasi, che dunque deve suonare *anti-filosofica* nel senso di Badiou.

<sup>14</sup> Il limite delle ricerche wittgensteiniane sta nell'essersi dato un compito di descrizione dell'*esperienza* («egli socchiude la porta della logica alla fenomenologia») che scivola inevitabilmente nell'antropomorfismo: c'è un «io» che «gioca» con un «altro» o con «altri», ecc. Occorre invece «descrivere un campo sensibile, un mondo storico senza ricorrere all'esperienza», cioè senza presumere di poter retrocedere dalla frase a un campo in cui la frase è parlata da un soggetto, che sia più e altro da un'istanza del linguaggio comportata dalla frase (Lyotard 1983, trad. it.: 80, § 91).

<sup>15</sup> «Il conflitto non è fra umani, o fra entità qualsiasi di qualsiasi altro genere, i quali umani risultano piuttosto delle frasi. In fondo, si presuppone in generale *un* linguaggio, un linguaggio naturalmente in pace con se stesso, «comunicazionale», per esempio agitato soltanto dalle volontà, dalle passioni, dalle intenzioni degli umani. Antropocentrismo» (*ivi*: 175, § 188). Antropocentrismo, ma insieme anche realismo ingenuo, ossia l'idea che dietro le parole che si riferiscono a volontà passioni e intenzioni ci siano le *cosa* corrispondenti, le quali invece ci sono solo entro un certo regime cognitivo di frasi.

spossessamento, allo squilibrio, all'instabilità che si sperimenta quando si è soggetti a forze estranee: soggetti-*a*, molto più che soggetti-*di*.

Questo spiega anche, credo, la maniera in cui Lyotard si avvicina al *pagus*, all'ordinamento di un luogo imperniato intorno a certi nomi e certi miti, certi riti o certi culti. «È sul *pagus* che si fa la *pax*» (Lyotard 1983, trad. it.: 190, § 218), scrive Lyotard, per aggiungere subito che è però una pace pagata con dissidi perpetui ai suoi bordi. E per aggiungere anche, poco più in là, che «la prosa», ossia il linguaggio ordinario e comune di tutti, nella cerchia interna di una comunità, «è forse impossibile» (*ivi*: 199, § 229), perlomeno nel senso che non è possibile accreditare neppure alla comunità del *pagus* una qualche unità popolare del “noi” nel linguaggio, un qualche discorso egemone che cancelli senza resti (e senza torti) la moltitudine dei dissidi fra le frasi e i regimi di frasi. «La prosa è semmai il popolo delle storielle» (*ivi*: 199, § 230)<sup>16</sup>, conclude allora il filosofo, non quello delle mitologie ritualizzate o delle pedagogie ufficiali.

Dopodiché non so se sia vero che, negli studi antropologici, l'impatto di una simile impostazione – genericamente etichettata come postmoderna o post-strutturalista – è stato deleterio; non so se sia vero che oramai le scienze umane, attaccate dal morbo postmoderno, si perdono in un magma indistinto e confuso, privo di saldi punti di riferimento nella teoria. Mi sembra tuttavia che queste pagine perlomeno non meritino l'accusa di essere semplicemente regressive, o, peggio ancora, di favorire un atteggiamento depresso e reazionario, nonostante le ostentate pose critiche<sup>17</sup>. Più in particolare, vedo il potenziale critico, non solo la posa, in paragrafi in cui Lyotard oppone il dissidio al dialogo, alle filosofie del dialogo, e a un ipotetico interlocutore che gli ricorda come il linguaggio quotidiano abbia, in fin dei conti, tutta la normalità e univocità di cui ha bisogno – nonostante i presunti abissi che si aprirebbero tra una frase e l'altra – risponde che «in fondo all'univocità si delinea (attraverso il sentimento) qualcosa che questa “voce unica” non può mettere in frase» (*ivi*: 113, § 146)<sup>18</sup>.

Nel testo, Lyotard ha messo tra virgolette “voce unica”, proprio perché si tratta di una voce ideologica (e di una ideologia della voce) solamente presunta, ma avrebbe potuto mettere tra virgolette anche “qualcosa”, dal momento che, se non c'è frase, non c'è nemmeno qualcosa di determinato che faccia da referente. Quel che «attraverso il sentimento» si delinea è anche, infatti, quello che nel discorso viene continuamente, incessantemente soffocato. E che però «“chiede” di essere messo in frase» (*ivi*: 30, § 23 – e, di nuovo, si notino le virgolette). Come faccia a chiederlo è un problema, naturalmente: che cosa significhi chiedere, chi o cosa chiede qui, come si risponde e che significa rispondere a una richiesta, o a una chiamata, a un'obbligazione, e poi chi risponde – se un *io*, un *tu*, un *noi* –: un'intera sezione del testo di Lyotard è dedicata a questo motivo etico esigentissimo e assolutamente singolare, che viene svolto

---

<sup>16</sup> «C'è un'affinità tra il popolo e il racconto. Il modo d'essere popolare del linguaggio è la piccola storia deritualizzata. Piccola perché fedele ai regimi di frasi e ai dissidi che i racconti popolari non cercano di dissipare ma soltanto di neutralizzare. Essi si contraddicono. Si riassumono in massime, proverbi, moralità, che si contraddicono. La saggezza delle nazioni non è soltanto il loro scetticismo ma la “libera via” delle frasi e dei generi. È contro di essa che l'oppressore (clericale, politico, militare, economico, informazionale) alla lunga va a sbattere» (Lyotard 1983, trad. it.: 199, § 230). Mi sono permesso di citare per intero questo passo non solo per la sua quasi commovente pregnanza, ma anche perché potrebbe suggerire, più sobriamente, un accostamento agli *usi della lingua* (ovvero: come formare frasi *proprie* muovendo da un vocabolario *altrui*) studiati in de Certeau 1980 (si veda in particolare la parte quarta).

<sup>17</sup> Si veda, solo a titolo di esempio, Doja 2006, ma credo sia un andazzo abbastanza diffuso, ormai.

<sup>18</sup> «E se la posta in gioco nel pensiero (?) fosse il dissidio piuttosto che il consenso?» (Lyotard 1983, trad. it.: 113, § 146).

soprattutto in discussione con Lévinas (e con il Kant dell'imperativo categorico, immagine aniconica del sublime così a lungo esplorato da Lyotard)<sup>19</sup>.

Sul versante della politica, invece, è chiaro che manca in Lyotard qualunque discorso di fondazione di un'istanza di giudizio che abbia il compito di dirimere i conflitti, quella che Lyotard arriva a chiamare la «guerra civile del linguaggio». Non meraviglia dunque se, in mancanza di ciò, balzi in primo piano l'aspetto critico. Balza in primo piano e si dissemina ovunque. La critica è critica del «noi», critica della nozione di popolo, critica di ogni mitologia dell'origine e della purezza – anzi: critica della stessa interrogazione sull'origine –, critica della costruzione illusoria, immaginaria, del soggetto politico, critica delle narrative legittimanti, critica di ogni finalismo dialettico, critica dell'universalismo dei diritti, ma critica anche del genere economico come genere presuntamente universale (*ivi*: 222, § 251) e di ogni accomodamento riformistico (*ivi*: 225, § 258). Critica, infine, delle tradizioni nazionali della destra ma anche dei discorsi di emancipazione della sinistra.

Mi sarà senz'altro sfuggito qualcosa. Ma quel che non deve sfuggire è che non c'è solo una critica, c'è anche, meno visibile, una topica, per dirla con Vico. E, in modo del tutto coerente, non c'è una mistica, ossia una venerazione attonita e avvolta dal mistero del silenzio o del nulla che si cela tra le frasi. Non si tace, sul silenzio. Non si tace, di ciò di cui non si può parlare. C'è invece la responsabilità di mettere in frase la sofferenza che si segnala nel silenzio e col silenzio. Lyotard lo ripete più volte. A mero titolo di esempio, avviandomi verso la conclusione: «Ogni torto deve poter essere messo in frasi. Occorre trovare [trovare, cioè inventare] una nuova competenza, o meglio prudenza» (*ivi*: 30, § 21). Oppure: «Anche se il torto non è universale (come provarlo? è un'Idea) il sentimento silenzioso che segnala un dissidio va ascoltato comunque. La responsabilità di fronte al pensiero lo esige» (*ivi*: 215, § 236).

Il fatto che per questo compito non siano né possano essere già predisposte le parole, né note le regole, non lo rende meno necessario, o meno urgente. Un tale compito è quello stesso in cui procede in maniera sola conativa la filosofia (in maniera riflettente, con la nota parola di Kant). Alla scoperta della propria regola, si diceva in apertura di questo intervento. Ma per una simile scoperta ci vuole l'unica risorsa che è invece programmaticamente esclusa dal discorso logico, ossia il tempo<sup>20</sup>. È nel tempo, nell'intempestività del tempo che si trova, *o si troverebbe*, la possibilità di mettere quel silenzio in frase. Ma se c'è tempo, anche solo per domandarsi se ce n'è – oppure: se il tempo è precisamente lo spazio che in questa domanda si apre –, allora, nonostante la

---

<sup>19</sup> Cf. Lyotard 2015. Nell'introduzione alla trad. it., Branca non manca peraltro di notare come le lezioni lyotardiane siano scarsamente prese in considerazione tanto nell'ambito degli studi kantiani, quanto nell'ambito della letteratura critica su Lyotard: il pregiudizio nei confronti del postmoderno impedirebbe di valorizzare adeguatamente la pista kantiana seguita dal filosofo francese (qualcosa del genere – lo dico *en passant* – mi pare accada anche alle letture deleuziane di Kant).

<sup>20</sup> Il tempo è la risorsa alla quale si appellano i giudici della causa fra Protagora e Evatlo (cf. *supra*, nota 13). Si dirà (non *a torto*?) che quel tempo aveva un carattere solo dilatorio (e però anche lenitivo); di sicuro occorrerebbe prolungare l'analisi alla forma del tempo, o dei tempi, in cui una frase, o un concatenamento di frasi, occorre. Ma resta comunque in rilievo, per Lyotard, il carattere di apertura *fissurale*, non sincronica, del tempo, contro il quale – per usare un'espressione già impiegata dal filosofo – qualunque discorso egemonico va a sbattere. Compreso quello filosofico: neanche la filosofia può pensare di detenere *già* la regola per un impiego *giusto* del tempo: «Non esiste genere la cui egemonia sugli altri sia giusta. Il genere filosofico, che ha l'aria di un metalinguaggio, è se stesso (un genere alla ricerca delle proprie regole) solo se sa che non c'è metalinguaggio. In tal modo resta popolare, umoristico» (Lyotard 1983, trad. it.: 198, § 228).



fine dei grandi racconti e il tono triste e lamentevole che sembra accompagnarla, non tutto è perduto (O forse: tutto *può non* essere perduto). E in fondo così deve pensarla Lyotard, se è vero che l'ultimo paragrafo del libro ammette, sì, che la frase, l'occorrenza, non fa una storia, non ha la continuità, la prosopopea, il senso di una storia «ma – aggiunge Lyotard – resta da giudicare. Non si farà un “programma” politico con l'occorrenza. Ma si può testimoniare in suo favore» (*ivi*: 227, § 264). Si può, è possibile, si dà una chance. Non è molto, ma non è nulla. E ne vale la pena.

## Bibliografia

Badiou, Alain (2009), *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, Nous.

Badiou, Alain (2012), *Custos, quis noctis?*, in Badiou, Alain (2012), *L'aventure de la philosophie française. Depuis les années 1960*, Paris, La fabrique éditions (*L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, trad. it. di L. Boni, Roma, DeriveApprodi 2013).

Caillois, Roger (1958), *Les Jeux et les hommes*, Paris, Gallimard (*I giochi e gli uomini*, trad. it. di L. Guarino, a cura di P.A. Rovatti, Milano, Bompiani 2000).

de Certeau, Michel (1980), *L'invention du quotidien*, Paris, Union générale d'éditions (*L'invenzione del quotidiano*, trad. it. di M. Baccianini, pref. di A. Abruzzese, postfaz. di D. Borrelli, Roma, Edizioni Lavoro 2001).

Cimatti, Felice (2023), *La vita dei segni. Il linguaggio e i corpi nella filosofia francese del '900*, Genova, Il melangolo.

Doja, Albert (2006), «The predicament of heroic anthropology», in *Anthropology Today*, vol. 22, n. 3: 18-22.

Enaudeau, Corinne, Nordmann, Jean-François, Salanskis, Jean-Michel, Worms, Frédéric, dir. (2008), *Les transformateurs Lyotard*, Paris, Sens & Tonka.

Latour, Bruno (1984), *Les Microbes: guerre et paix, suivi de Irréductions*, Paris, Métailié.

Lyotard, Jean-François (1979), *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit (*La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, trad. it. di C. Formenti, Milano, Feltrinelli 1981).

Lyotard, Jean-François (1983), *Le différend*, Paris, Minuit (*Il dissidio*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli 1985).

Lyotard, Jean-François (1986), *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée (*Il postmoderno spiegato ai bambini*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli 1987).

Lyotard, Jean-François (1988a), *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée (*L'inumano. Divagazioni sul tempo*, trad. it. di E. Raimondi e F. Ferrari, Milano, Lanfranchi 2001).

Lyotard, Jean-François (1988b), *Peregrinations. Law, Form, Event*, New York, Columbia University Press (*Peregrinazioni. Legge, forma, evento*, trad. it. di A. Ceccaroni, Bologna, il Mulino 1992).

Lyotard, Jean-François (2015), *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Paris, Klincksieck (*Lezioni sull'analitica del sublime*, trad. it. di A. Branca, Milano-Udine, Mimesis 2021).

Penco, Carlo, ed. (2002), *La svolta contestuale*, Milano, McGraw-Hill.