

## In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

# Il soggettivo come soglia tra senso e linguaggio Il 'quasi-trascendentale' in Lyotard

Guido Baggio

(Università degli Studi Roma Tre, Italia)

**Abstract** In *Le différend* (Lyotard 1983) Lyotard deals with the problem of the limit between 'sense' and 'language', focusing on the relation between sense data and the logic-semiotic device of judgment. In particular, he investigates both Wittgenstein's atomistic logic and Kant's Transcendental Aesthetics, arguing that the question of semiotic process is necessarily related to the assumption that the incommensurable 'event' (*Begebenheit*) of sense-data, that is what he calls a non-phrase, is from the beginning already semantically determined as 'something' to be presented/exhibited by the hybrid device of judgment. Lyotard's thought seems then offer some conceptual elements useful to sketch a 'quasi-trascendentale semiotics'.

**Sommario** 1 Introduzione. – 2 Dispute, abissi, passaggi. – 3 Semiotica quasi-trascendentale. Tracce di un sentiero interrotto a partire dal 'gesto'.

**Keywords** Jean-François Lyotard. Immanuel Kant. Ludwig Wittgenstein. Semiotics. Transcendental philosophy. Judgment.

## 1 Introduzione

Nell'idioma che siamo noi, 'io penso' significa che i pensieri che il pensare incontra divagando tra le nubi sono sempre imputabili ad una istanza unica, ad un punto referenziale da cui il paesaggio deve poter essere abbracciato nella sua totalità e che è l'Io. [...] Ho l'impressione di avere sempre sognato di poter descrivere e portare a termine le peregrinazioni del pensare attraverso il fluire delle forme affrancandole dalla loro dipendenza da questo punto considerato fermo. Chissà perché. (Lyotard 1992, 56)


La fase di Lyotard successiva a *La condition postmoderne* (Lyotard 1979) non è riducibile a un relativismo del pensiero debole, né può definirsi come la prospettiva di un *nouveau sofiste* incline solamente all'agonistica linguistica e ai paradossi performativi, così come, invece, è facile credere quando ci si ferma alle opere che ruotano più vicine al noto *pamphlet* (cf.

---

### Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-8 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-19

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

Frank 1998, 79-80). L'opera del 1979 va vista piuttosto come sintesi e punto nodale di una indagine genealogica dell'intreccio tra sapere e potere che si esplicita nei processi omologanti di 'legittimazione' delle differenti pratiche umane – siano esse scientifiche, economiche, politiche, etiche, estetiche, giuridiche (cf. Ferraris 1986). Scopo del filosofo di Vincennes è di rintracciare un nuovo punto di partenza da cui riprendere il percorso di riscrittura della 'modernità' a seguito dei mutamenti di paradigma epistemologici e degli eventi storici del Novecento che hanno segnato il passo dell'idea di matrice kantiana di un progresso lineare e unitario della storia umana.<sup>1</sup> Mettendo in campo una indagine sulle ragioni del fallimento del progetto illuminista che indicava nella razionalità la capacità universale umana di emancipazione, liberazione e progresso dell'uomo e della società, egli propone una deangolazione prospettica dalla quale approcciare i «problemi filosofici e politologici 'classici' relativi al fondamento della *Gemeinschaft* (comunità), del *Mitsein* (l'essere insieme), della *communitas*, ed anche dello spazio pubblico (*Öffentlichkeit*) come i Lumi l'hanno pensato» (Lyotard 1988, 73). E se ne *La condizione postmoderna* giunge a indicare nell'immaginazione la facoltà preminentemente soggettiva in grado di cogliere l'incommensurabile che si distingue tra le differenti pragmatiche del sapere e dell'agire umano, nelle opere successive cerca di approfondire questa prospettiva alla luce di una indagine sulle condizioni *soggettive* dell'esperienza estetica come possibile fondamento di una nuova *comunità di senso*. A questo riguardo *Le différend* (Lyotard 1983) è l'opera paradigmatica del mutamento di approccio di Lyotard alla questione della 'soglia' tra senso e linguaggio, punto in cui si incardina il dispositivo logico-semiotico del giudizio come atto soggettivo di unione e di passaggio tra domini eterogenei e complementari.

## 2 Dispute, abissi, passaggi

*Le différend* risente senz'altro del lavoro che Lyotard ha portato avanti negli anni Settanta ma segna anche una sorta di *Kehre* nel suo percorso, non solo nei termini di una svolta quanto di una 'deriva' del/nel linguaggio che, superando definitivamente la critica dialettica, la psicoanalisi e il tentativo di una loro unione nel freudo-marxismo, così come la linguistica strutturalista, si sposta verso una indagine delle condizioni di possibilità del rapporto tra senso e significato. Già in *Économie libidinale* (1974) Lyotard sosteneva che pensare di poter uscire dai segni sarebbe stata *une bêtise*, una stupidaggine bell'e buona che avrebbe offerto il fianco a

---

1 Cf. Lyotard 1988, 33-44. Per un quadro di riferimento sul percorso teoretico di Lyotard mi permetto di rimandare a Baggio 2016 e Baggio 2017.

facili e ovvie critiche. Al tempo era però anche convinto che fosse possibile rintracciare il punto di rottura su cui radicare un'alternativa esterna all'infinito rimando del dispositivo semiotico, vale a dire all'infinita reitrazione del processo interpretante del significante (il problema del 'grande Assente' lacaniano e del nichilismo come negazione continua di questa Assenza), all'idea della mediazione perenne del segno come 'concetto'.<sup>2</sup>

Con *Le différend* viene invece esplicitamente tematizzata la centralità e invalicabilità del linguaggio. Paradigmatici a riguardo sono, oltre all'uso che Lyotard fa di un vocabolario di eco derridiana-heideggeriana (nello specifico dell'Heidegger post-svolta linguistica), utile a porre in luce la problematicità del rapporto tra il darsi del dato sensibile e il linguaggio, i suoi riferimenti alle opere di Wittgenstein insieme all'interesse per la facoltà del giudizio riflettente di Kant e più in generale per i luoghi del criticismo e della distinzione tra rappresentazione (*Vorstellung*) e presentazione/esibizione (*Darstellung*). Nello specifico, Lyotard tenta in quest'opera un lavoro di 'ontologizzazione del linguaggio' che mette in campo una indagine sul *modo* 'quasi-trascendentale'<sup>3</sup> che caratterizza il pensare filosofico perennemente oscillante tra costitutivo e regolativo, *a priori* ed esemplarità. Suo intento è di porre le basi per l'elaborazione di una nuova modalità di esercizio del discorso filosofico che riesca a ridare dignità argomentativa all'evento del 'silenzio' inteso come la mancanza (*manque*) che si palesa nella disputa (*différend*) tra argomentazioni di differenti famiglie di frasi. La disputa, o 'dissidio', come è stato tradotto il termine in italiano, indica qui un conflitto tra due parti che non può essere risolto equamente a causa della mancanza di una regola di giudizio applicabile al genere di argomentazioni portate avanti da ognuna delle parti. In questa assenza di una regola dirimente si palesa l'*abisso* insormontabile tra argomentazioni, come è il caso, ad esempio, di una disputa tra argomentazioni economiche e politiche, o tra argomentazioni scientifiche e argomentazioni

2 Saussure e Peirce erano al tempo i suoi referenti negativi, per quanto il secondo si ritrova, come vedremo, nello sfondo delle riflessioni elaborate in *Le différend*. Riguardo al rapporto problematico con la psicoanalisi lacaniana rimandiamo a Lyotard 1992, 31.

3 Nella *Critica della ragion pura* Kant indica il trascendentale come il «modo di conoscere gli oggetti, nella misura in cui questo modo dev'essere possibile *a priori*» (KrV B 25) vale a dire la conoscenza attraverso la quale conosciamo «il fatto che, e il modo in cui, determinate rappresentazioni [*Vorstellungen*] (intuizioni e concetti) vengono applicate o sono possibili unicamente *a priori* (vale a dire che si deve chiamare trascendentale la possibilità della conoscenza o l'uso di questa *a priori*) (KrV B 80). Ciò significa che il 'quasi-trascendentale' indica il *che* e il *come* delle rappresentazioni (*Vorstellungen*) e presentazioni (*Darstellungen*) possibili solamente nell'oscillazione tra *a priori* e *a posteriori*, ovvero, detto altrimenti, che il trascendentale è pur sempre dentro l'esperienza e quindi dentro il linguaggio. Il *che* avvicina il significato di Kant del trascendentale dato nella *Critica della ragion pura* con il significato dato nei *Prolegomeni*: «la parola 'trascendentale' [...] non significa qualcosa che oltrepassa ogni esperienza, ma qualcosa che certo la precede (*a priori*) ma non è determinato a nulla più che a render possibile la semplice conoscenza dell'esperienza» (Kant 1995, 146).

etiche. La disputa può pertanto essere vista come una sorta di antinomia della contesa linguistica tra due generi differenti di discorso che, al pari delle argomentazioni logiche *strictu sensu*, mostrano ragioni valide dalla loro parte rivelandosi irrisolvibili sul puro piano logico e comportando per la risoluzione del dissidio l'esercizio di un *torto* ad una delle parti, ridotta a *silenzio* dall'altra. Vi è torto, pertanto, quando una delle parti – una famiglia di frasi – si crede in diritto di poter intervenire sull'argomento dell'altra, travalicando i confini del proprio territorio.<sup>4</sup> Ciò significa che una famiglia di frasi non solo sconfinava nel territorio di un'altra, ma non può non fare ricorso ad essa per stabilire la propria legittimità. Questa è la ragione stessa per cui i generi di discorso si presentano come avversari. Le argomentazioni sono infatti costruite su un incatenamento di frasi in cui le istanze di ogni frase vengono contestualizzate e attualizzate dalla frase successiva che ne determina il regime di appartenenza. Questa 'contestualizzazione' permette di indicare la costruzione di un 'genere di discorso', come ad esempio il discorso politico, che ha per scopo la produzione di opinioni e *habitus* di pensiero e azione, e che si serve dell'esercizio retorico della persuasione per convincere della bontà delle proprie ragioni i suoi destinatari.

Ora, per trovare una soluzione alla mancanza di giudizio nella disputa e portare allo scoperto la natura violenta della persuasione, considerata da Lyotard un atto forzoso esercitato nell'argomentazione per imporre le proprie ragioni,<sup>5</sup> egli ritiene sia necessaria una indagine critica della 'disputa linguistica' vista come 'disputa ontologica' che ne determini le condizioni di funzionamento e che permetta, se non di «salvare l'onore del pensare» (Lyotard 1983, 10), quantomeno di ridare dignità al riflettere filosofico. Tale indagine deve però porsi come compito principale e propedeutico – in linea con il percorso della 'ragione' nella prima *Critica* kantiana e con il lavoro di 'atomizzazione' del linguaggio del *Tractatus* di Wittgenstein – di scoprire innanzitutto la propria regola, il proprio *a priori* (95). A tal riguardo i riferimenti lyotardiani al *Tractatus*, alla *Critica della ragion pura* e alla *Critica del giudizio* sono significativi dell'approccio 'quasi-trascendentale' e della tendenza ontologizzante del linguaggio che tale indagine si propone di assumere. La frase è infatti per Lyotard la condizione universale della lingua alla quale questa fa riferimento, ed è al

4 Nell'introduzione alla *Critica del giudizio* (Kant 2005, 174) Kant distingue tra *campo* e *territorio*, il campo è dove i concetti sono determinati dal rapporto del loro oggetto con la nostra facoltà di conoscere in generale e in cui è compreso il *territorio* per i concetti e per la facoltà di conoscere, in cui ci è possibile la conoscenza e in cui vi è una *parte in cui* i concetti sono *legislativi*: questa parte è il *dominio* dei concetti e della facoltà di conoscenza.

5 Sul rapporto tra violenza e persuasione Lyotard si è confrontato con l'altro noto filosofo della postmodernità, Richard Rorty. Rimandiamo su questo punto a Lyotard 1985; Rorty 1993 e Rorty 1994. Cf. inoltre Calcaterra 2016, 130-3 e Baggio 2016, 59-67.

contempo, nella sua singolarità, trascendentale nei termini in cui trova in se stessa il principio della propria possibilità.<sup>6</sup> L'idea dell'incatenamento delle frasi, dei 'passaggi' tra di esse, ricalca la tesi wittgensteiniana della produzione di proposizioni dalle precedenti (Wittgenstein 1998, 6.001 e 6.01), a cui si connette il principio di ricorsività rintracciabile nel 'e così via' che indica la ricorrenza dell'applicazione di più operazioni a un certo numero di proposizioni (5.2523). Punto nodale di questo presupposto di indagine sulle condizioni del riflettere filosofico è il riferimento all'idea wittgensteiniana della 'pervasività della logica da parte del mondo' (5.61), alla quale Lyotard connette una interpretazione dell'Estetica trascendentale della *Critica della ragion pura* di Kant.

Punto di partenza dell'indagine è la specificazione di ciò che nella nota espressione wittgensteiniana «l'immagine logica può raffigurare il mondo» (*Das logische Bild kann die Welt abbilden*) (Wittgenstein 1998, 2.19) viene indicato con il concetto di 'immagine', 'figura' (*Bild*). Lyotard ritiene che non si debba chiamare la frase una 'immagine' poiché egli ritiene che il concetto di 'immagine dei fatti' centri in sé «l'illusione metafisica, il capovolgimento, il pregiudizio che le frasi vengano dopo i fatti» (Lyotard 1983, 121). La sua idea, in sostanza, è che la logica non possa essere uno 'specchio' del dato sensibile giacché il problema fondamentale della relazione tra dato e linguaggio si radica proprio nel problema del 'passaggio' tra senso e significato/concetto, passaggio che pone in luce l'imprescindibilità del processo di mediazione semantica del dato sensibile sin dal suo *presentarsi* (96-101 ss.). L'idea di un dato immediato che si dà nell'intuizione sensibile appare infatti inizialmente come la *presentazione* in quanto *evento* che si offre a un soggetto, il quale nel riceverlo non può che situarlo all'interno di un universo di frasi perdendo così qualsiasi possibilità di conoscere il dato immediato. L'oggetto si offre in un certo modo all'«animo» (*Gemüt*) attraverso la sensibilità, che è la capacità del soggetto di ricevere rappresentazioni (*Vorstellungen*) (Kant 2004, B 33).<sup>7</sup> Si ha perciò una prima mediazione tra il dato sensibile che si dona e la ricettività del soggetto che imprime delle forme sensibili (spazio e tempo) al dato. Ma dato sensibile e soggetto sono già le prime due «quasi-frasi» - la sensibilità come «frase sentimentale» ha una funzione conativa, e il soggetto che attribuisce «una frase forma» ha una funzione referenziale al fenomeno - che evidenziano la mediazione presupposta all'immediatezza del dato (Lyotard 1983, 98). Quest'ultimo è il destinatario della prima 'quasi-frase' in quanto produttore della *affezione*, mentre il soggetto è il destinatario della seconda 'quasi-

6 Ciò non toglie che la lingua rimanga, per il linguista, la condizione empirica della frase (Lyotard 1983, 39).

7 Kant utilizza *Gemüt* quanto *Seele* (B 103) per indicare il 'luogo' in cui si trova la funzione ricettiva della sensibilità.

frase' in quanto capace di ricezione. Ma proprio perché il soggetto riceve le rappresentazioni attraverso le proprie forme sensibili, esso stesso rimane all'oscuro del primo destinatario - del dato in sé (noumeno). Questo riceve valore oggettivo solo attraverso la 'frase-forma', il che crea un dubbio ulteriore sul valore delle forme *a priori* di spazio e tempo, essendo la stessa 'frase-forma' dipendente a sua volta per la propria validazione da una mediazione del concetto attraverso il *giudizio*.<sup>8</sup>

Da qui allora il *silenzio* della sensazione - dell'*evento del dato* - per la sua impossibilità di essere detta se non attraverso l'idioma del soggetto. La sensazione, in quanto modalità del sentimento, si ritrova ad essere una frase in attesa della sua espressione, un'attesa che non potrà mai essere colmata perché l'espressione sarà sempre nell'idioma delle forme della sensibilità, per quanto questo silenzio venga preso come frase che affetta il soggetto - la 'frase sentimento'.

È qui che si innesta il dramma del linguaggio come 'disputa ontologica' che obbliga la frase ad essere sin da subito incatenata nella sua determinazione attraverso le regole del discorso a cui deve appartenere. Tale 'violenza' viene da Lyotard ricondotta al sentimento di *angoscia* della «non-frase» (Lyotard 1983, 115),<sup>9</sup> in quanto non ancora incatenata dalle categorie dell'intelletto: la 'non-frase' indica nella sua natura di negazione, che però presuppone la frase come parte negata, il *dire* come destinatario della donazione di senso. Il silenzio diventa allora il preambolo, l'indice della dimensione di sorpresa e angoscia rispetto all'idea che qualcosa arrivi, nell'attesa di un *avvenimento* (*Ereignis*) che non è un semplice accadere ma un ritrovarsi nella *coappartenenza di essere e pensare* che «non è né il presente, né la presenza» (115).<sup>10</sup> Non è il presente perché altrimenti

8 Si tratterebbe, altrimenti, non più di una intuizione sensibile ma intellettuale. Su questo punto d'altronde ruota la problematicità dello schematismo trascendentale kantiano, che verrà ripreso e sviluppata da Lyotard nei suoi scritti sull'Analitica del sublime (Lyotard 1991).

9 Se la nostra capacità razionale non è in grado di conoscere il niente, in che modo possiamo riuscire a coglierlo? Solo attraverso «un'esperienza fondamentale del niente», che lo «stato d'animo fondamentale dell'*angoscia* (*Angst*)» (Heidegger 2002, 67). Noi siamo sospesi nell'angoscia ed in tale stato d'animo possiamo raggiungere «quell'accadere dell'esserci nel quale il niente è manifesto, e dal quale si deve partire per interrogarlo» (68). L'essere e il niente, quindi, si identificano: «il niente non rimane l'opposto indeterminato dell'ente, ma si scopre come appartenente all'essere dell'ente» (75).

10 Cf. Lyotard 1983, 35: «Il dissenso è lo stato instabile e l'istante del linguaggio dove qualche cosa che deve poter essere messo in frase non può ancora esserlo. Questo stato comporta il silenzio che è una frase negativa, ma si riferisce anche a frasi possibili in principio. Ciò che chiamiamo generalmente il sentimento segnala questo stato. [...] Bisogna cercare molto per trovare le nuove regole di formazione e incatenamento di frasi capaci di esprimere il dissenso che tradisce il sentimento se non vogliamo che questo dissenso venga rapidamente soffocato in un litigio, e che l'allerta data dal sentimento sia stata inutile.» Cf. Heidegger 1980, 124: «noi non possiamo mai porci davanti, rap-presentarci (*nie vor uns*

si presupporrebbe «nel tempo» come forma della sensibilità - sarebbe quindi già dalla parte del soggetto che informerebbe l'avvenimento del dato - e non è la presenza perché la presentazione della 'non-frase' si dà *tra* la forma della sensibilità e la sua controparte, il silenzio, che ne indica l'assenza, la mancanza (*manque*). Ed è in questo darsi nel 'tra' che Lyotard incardina la dimensione paradossale e ambivalente della comunicazione come pre-concettuale e intra-verbale, in cui si trova il silenzio *come* sentimento. La presentazione è infatti qualcosa che ha luogo: una frase, vista come un *Ereignis* che arriva ma che non ha determinazioni e che dice il silenzio che non riferisce ad una istanza in un universo di frasi. Il linguaggio comporta pertanto, oltre la sua funzione denotativa, il riconoscimento che il silenzio, il quale esprime il sentimento di sofferenza per l'impossibilità di essere detto, trascenda l'uso ordinario del linguaggio, evidenziando la necessità della creazione di nuovi idiomi, nuovi modi di dire non ancora esistenti al fine di poter presentare l'incommensurabile che esso indica, attraverso la *facoltà dell'immaginazione* vista kantianamente come facoltà di *presentazione o esibizione (Darstellung)*.

Nella presentazione, che si ritrova già nell'Estetica trascendentale della prima *Critica* kantiana come esibizione dell'oggetto, Lyotard rintraccia così la possibilità della congiunzione della frase ostensiva della sensibilità con la frase cognitiva dei concetti e nella facoltà di giudizio la capacità di tale congiunzione (Lyotard 1983, 99-101). La facoltà di giudizio è intesa come l'immaginazione realizzata in concetti e operante con essi, la funzione cieca dell'anima, il *Talent sei* connaturale alla capacità ricettiva della sensibilità. Essa rivela innanzitutto che nella sensazione, in cui qualcosa di esterno colpisce il soggetto, «qualcosa ha luogo» (115). La facoltà di giudizio in quanto condizione dell'esperienza in generale, ovvero in quanto facoltà mediatrice nella sua modalità 'riflettente', che pone in essere il processo regolativo per la capacità di travalicare i confini dei diversi registri di frase, permette, a differenza della logica oggettivante rappresentativa del giudizio 'determinante' proprio della facoltà conoscitiva, di presentare l'incommensurabile che si va stagliando nell'evento, nel *Begebenheit* che si dà nel 'passaggio' (*Übergang*). Grazie alla facoltà del giudizio è possibile mettere in atto «un modo di passaggio che non è più la semplice esten-

*stellen*) l'*Ereignis*, né come qualcosa che è di fronte a noi (*en Gegenüber*), né come ciò che tutto abbraccia e comprende (*das alles Umfassende*). Perciò il pensiero rappresentativo fondante cor-risponde (*entspricht*) così poco all'*Ereignis* - al pari del dire semplicemente enunciativo». Vedi anche Lyotard 1984, 59. In *Le différend* Lyotard fa riferimento alla nozione heideggeriana di *Ereignis* espressa in *Zeit und Sein* ma la sua interpretazione rimane fortemente ancorata alla prospettiva di 'ontologizzazione' del linguaggio e lontana dalla temporalità, per cui è la stessa occorrenza della frase che rileva, non tanto la questione del tempo quanto quella dell'essere/non-essere. «L'essere non è tempo. La presentazione non è un atto di donazione» né atto di una potenza, un desiderio del linguaggio di compiersi (Lyotard 1983, 115).

sione di una legittimazione di un dominio sull'altro, ma lo stabilirsi di un differenziale delle rispettive legittimazioni» (181). Questo differenziale è l'*analogia*, o il 'come se', mezzo che consente la comunicazione rimanendo al contempo all'interno dell'accettazione e del rispetto dell'eterogeneità dei regimi di frase (si capisce allora il silenzio 'come' sentimento).<sup>11</sup>

La facoltà di giudizio riflettente entra dunque nell'indagine lyotardiana per rispondere al problema del 'passaggio' tra l'eterogeneità delle facoltà come eterogeneità tra regimi di frasi, e al problema che è anche e soprattutto quello di dare un 'nome' a ciò che non può essere nominato, che si presenta nell'incommensurabilità tra diversi regimi, nella distanza tra rappresentazione cognitiva e presentazione sensibile.<sup>12</sup> Il 'nome' è infatti ciò che caratterizza l'identità: assegnare un nome legittima la presenza e il riconoscimento di ciò che si trova nel passaggio tra i differenti generi di discorso. E ciò che permette di nominare è il riconoscimento e rispetto delle differenti famiglie di frasi o dei differenti generi di discorso nella loro eterogeneità. È per questo che Lyotard si serve della terza *Critica* kantiana come di uno strumento di indagine sulle condizioni di formulazione delle regole di esercizio del giudizio riguardo alla eterogeneità dei linguaggi, alla loro inestricabile coesistenza e al passaggio fra di essi. In particolare, il giudizio riflettente, che si radica in un sentimento, permette a Lyotard di muoversi in quell'abisso di incommensurabilità, spazio liminale tra presenza e nome, tra senso e linguaggio, che precede la distinzione schema-contenuto. Secondo la lettura che egli offre della terza *Critica* kantiana, con il giudizio riflettente la distinzione tra sensibile e intellettuale, così come la distinzione puro-empirico / universale-particolare, entrano in crisi e, con il sentimento del sublime, deflagrano. Il sentimento in quanto principio del giudizio assume così un valore euristico e riflessivo, pre-categoriale e pre-soggettuale (seppur soggettivo). Il sentimento del sublime, in particolare, sorgendo dalla negazione della forma, e quindi dalla negazione di ogni accordo tra immaginazione e intelletto, evidenzia la centralità dell'esperienza soggettiva (aggettivale e non sostanziale) pre-categoriale in quanto connessa ad una prospettiva che mostra l'inconsistenza di qualsiasi rappresentazione formale, ponendo in luce il presupposto necessario a caratterizzare le modalità del possibile a cui fa riferimento necessariamente qualsiasi connessione tra senso e nome. Da qui la prospettiva del sublime kantiano come persistente nelle *Aufgehobenen* (Lyotard 1983, 118), nelle elevazioni che sono anche dissoluzioni (Lyotard gioca sulla traduzione in francese tra *élever* - elevare - ed *enlever* - togliere) (cf. Lyotard 1983, 118-9), in quel presentare all'interno delle frasi che viene inteso come

---

11 Sono evidenti in tutto questo discorso le assonanze con Derrida e la sua proposta di collegare il 'come se' kantiano al pensiero di un 'evento'. Cf. Derrida 2001.

12 Lyotard 1983, 69: «nominare il referente non è mostrare la sua 'presenza'».



‘assoluto’ in quanto non presentabile, così come non presentabile è la deflagrazione delle forme nel sentimento sublime.

### 3 Semiotica quasi-trascendentale. Tracce di un sentiero interrotto a partire dal ‘gesto’

Nonostante l'intento di *Le différend* sia quello di ontologizzare il linguaggio, vale a dire di purificare la ‘frase’ dalle contaminazioni antropomorfe facendo appello a un metalinguaggio – non tanto in senso logico quanto in senso linguistico, ovvero un linguaggio che abbia per oggetto le frasi e non la grammatica di una lingua<sup>13</sup> – e indicando il soggetto semplicemente come una istanza funzionale al suo darsi (Lyotard 1983, 115), Lyotard non riesce in realtà a liberarsi di questo soggetto, il quale si rivela tutt'altro che secondario. Al contrario, esso risulta parte dello sfondo che costituisce i presupposti strutturali del discorso (le funzioni del destinatore, del destinatario, del referente, del senso come termine ideale) e condizioni di possibilità della frase. In altre parole, per quanto l'ontologizzazione del linguaggio si possa avere secondo Lyotard solo attraverso l'esercizio della frase, questa non può essere a sua volta costitutiva essa stessa di una struttura legittimante le proprie condizioni (cf. Gualandi 2004, 80). Sebbene, infatti, la frase venga indicata come la ‘condizione trascendentale’ che permette l'incontro di generi differenti, essa è già di per sé l'atto di facoltà tipiche di un soggetto logocentrico. È per tale motivo, peraltro, che Lyotard si pone la domanda sulla possibilità di «ammettere delle facoltà quando l'idea di queste presuppone un soggetto di cui esse sono gli organi» (Lyotard 1983, 95). La sua risposta, come si è visto, si trova in una lettura del dispositivo ibrido del ‘giudizio riflettente’ kantiano come dispositivo soggettivo ma pre-soggettuale, ovvero precedente all'*Io penso* in cui si intreccia l'idea wittgensteiniana della pervasività del mondo da parte della logica e una interpretazione dell'Estetica trascendentale della *Critica della ragion pura* di Kant che sembra riprendere in parte, sebbene senza esplicitarla, la prospettiva della semiotica cognitiva elaborata da Peirce negli anni Sessanta dell'Ottocento, e la questione del passaggio dal senso al significato della semantica trascendentale (Hogrebe 1979),<sup>14</sup> offrendo,

13 Il metalinguaggio «non ha statuto logico, non ha per funzione di fissare il senso di un termine. Esso si richiama alla facoltà del linguaggio ordinario di riferirsi a se stesso» (Lyotard 1983, 107).

14 È interessante notare che parallelamente al lavoro di Hogrebe sull'elaborazione di una semantica trascendentale, Rorty aveva indicato nella sua nota opera, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Rorty 1979), Kant come il primo filosofo che, pensando i fondamenti della conoscenza in termini di proposizioni anziché di oggetti, ha messo le basi per la svolta linguistica della conoscenza.

peraltro, inconsapevolmente, un interessante sentiero di approfondimento dell'intreccio tra semiotica pragmatista e semantica trascendentale. Ma anziché proseguire sul sentiero che sembrerebbe portare verso una interpretazione del giudizio riflettente kantiano in chiave semiotica, all'interno del quale anche l'*Ich denke* si troverebbe determinato come segno, Lyotard si concentra sul dato sensibile accennando in generale alla necessità di creazione di nuovi idiomi per poter esprimere il darsi dell'evento del dato sensibile senza tradirlo o farlo cadere 'vittima' di un linguaggio rappresentativo e oggettivante.

Il problema del rapporto tra 'dato' e 'segno', però, a mio avviso rimane: come togliere al processo logico-semiotico la propria forza di determinazione/significazione? Come non tradire il dato sensibile nella sua mediazione semantica? Ma soprattutto: esiste realmente qualcosa come il 'dato' sensibile, l' 'evento', che non sia già dentro un processo di mediazione interpretante che lo caratterizza semanticamente come tale? La risposta a queste domande sembra anche per Lyotard essere negativa. Come si è visto, infatti, nella potenzialità di presentazione dell'evento è già all'opera un processo di semiosi che media la relazione del dato sensibile tra interpretanti. In sintesi, la relazione tra le istanze eterogenee del sensibile e dell'intelligibile presuppone sempre la mediazione tra frasi, così che anche l'assenza di frasi o di incatenamento si mostra essa stessa frase - nello specifico, 'frase sentimentale', 'quasi-frase' o 'non-frase'. Lyotard si appella pertanto alla facoltà del giudizio riflettente come dispositivo ibrido per presentare l'incommensurabile che si staglia nell'evento, nel *Begebenheit* che si dà nel 'passaggio' tra regimi di frasi. La questione del processo semiotico è perciò necessariamente connessa al presupposto che il qualcosa della presentazione - l'evento - sia già semanticamente approntato come 'qualcosa'.<sup>15</sup> E tale presupposto si rifà a sua volta alla questione fondamentale sulle modalità di funzione del segno come 'qualcosa che sta per qualcos'altro' all'interno del giudizio. A questo punto si potrebbe, seppur tradendo in parte l'intento di Lyotard, rintracciare nelle sue utili riflessioni alcuni elementi per abbozzare quella che potremmo indicare come una 'semiotica quasi-trascendentale'. L'aggettivazione 'quasi-trascendentale' indica una attitudine teoretica che rintraccia nel processo logico-semiotico relato al giudizio riflettente di matrice kantiana (di carattere ipotetico e non determinante)<sup>16</sup> la condizione di possibilità dell'esperienza in generale.

---

15 Cf. Hoglebe 1979, 53. Secondo Hoglebe tale semantica «resta pur sempre vincolata a questo approntamento semantico, se i segni debbono poter essere pensati come applicabili a oggetti o situazioni sotto le condizioni di 'semantical rules' in generale».

16 Cf. Hoglebe 1979, 16: «la distinzione kantiana tra un carattere funzionale (*Leistungscharakter*) 'costitutivo' ed uno 'regolativo' dei principi e delle regole della loro applicazione è legata in ultima analisi alla distinzione tra un 'giudizio determinante' ed un 'giudizio riflettente'».

Tale condizione ha, a sua volta, la propria ragion d'essere nella connessione tra senso e segno che potrebbe essere rintracciata nel 'gesto', inteso come 'forma sensibile' analoga alla 'frase sentimentale' di cui parla Lyotard.

La nozione di 'gesto', che appare qui *ex abrupto*, deriva in realtà in parte dalle riflessioni di Lyotard sviluppate in *Discours, figure* (1971). In quel lavoro il gesto, concetto ripreso da Merleau-Ponty ma purificato di ogni tendenza trascendentale - propria della fenomenologia di Merleau-Ponty, che lo indicava come la mobilità del sensibile nell'invarianza del sistema della lingua - veniva indicato come l'elemento che, nel processo di decostruzione della struttura linguistica, sarebbe stato in grado di mediare e insieme evidenziare l'indissolubile eterogeneità tra la varianza della dimensione sensibile e l'invarianza del significato (Lyotard 1971, 56). Facendo a nostra volta un lavoro di purificazione della nozione di 'gesto' dall'interpretazione in chiave freudiana elaborata da Lyotard in quell'opera, e attribuendo il carattere creativo della sua dimensione figurale (che si esprime per Lyotard specificatamente nella produzione artistica) a ogni atto sintetico di 'produzione di novità',<sup>17</sup> potremmo indicare nella caratteristica ibrida di sintesi tra forma 'sensibile' e 'semiotica' del gesto il punto di appoggio per una teoria del segno che si ponga in posizione ambivalente tra una semiotica 'costitutiva' - nel senso kantiano di condizioni di possibilità né totalmente logiche né totalmente empiriche del passaggio dal senso al significato (concetto) - e una semiotica 'costruttiva' in cui si trova nella stretta corrispondenza tra struttura semantico-categoriale e struttura ontologico-categoriale di un fatto reale l'assurdità della proposizione ontologica basata sulla impossibilità di fare riferimento alla forma logica comune al linguaggio e al mondo.<sup>18</sup> Come mediazione tra le due sembra infatti possibile una 'semiotica quasi-trascendentale' la cui aggettivazione 'quasi-trascendentale' esprime il distanziamento da una prospettiva semantica di riduzione della condizione di possibilità di mediazione del senso nella forma tautologico-analitica - A (senso) = A (segno) - indicando piuttosto tale condizione in una 'identità in divenire' del tipo A (senso) → B (segno),<sup>19</sup> che si esprime nella mediazione tra senso

17 Sulla interpretazione originale e teoreticamente proficua della nozione di 'gesto' sintetico come atto creativo (contrapposto alla dimensione tautologico-analitica), che qui per ragioni di spazio non possiamo ulteriormente approfondire, rimandiamo a Maddalena 2015.

18 In altre parole, la critica del senso come critica della possibilità per ogni segno proposizionale di parlare di se stesso e di poter parlare solo dei 'fatti' del mondo. Cfr. Wittgenstein 1998, 5.4731: «Che la logica sia *a priori* consiste nell'impossibilità di pensare illogicamente.» Cfr. Apel 1977, 11: «Wittgenstein cerca di determinare il confine tra ciò che secondo Kant è accessibile alla ragione teoretica e ciò che determina l'apparenza trascendentale dell'uso esaltato della ragione attraverso la distinzione logico-linguistica tra senso e non-senso, tra ciò che si può dire e ciò che si mostra soltanto». Cfr. anche Apel 1973.

19 Maddalena prende da Peirce la nozione di 'ter-identità' (Maddalena 2015, 57 ss.).

e significato che il gesto indica nel suo prodursi nel 'limite', o meglio nella 'soglia' tra senso e linguaggio. In sintesi, 'senso', 'facoltà di giudizio' come dispositivo ibrido logico-semiotico e 'gesto' come medium/soglia tra i due, sono i primi elementi concettuali attorno alla quale ruota la possibilità di una semiotica quasi-trascendentale.

La mediazione del gesto, che ha il carattere kantiano della 'sintesi' (produce la novità nell'unione tra senso e linguaggio), assume valore nel suo situarsi concretamente in un contesto di soggetti già coinvolti e formati in un quadro semantico-culturale determinato, in grado quindi di accogliere la costituzione del nuovo segno (e di un nuovo 'idioma', direbbe forse Lyotard?) all'interno del contesto in cui si trovano. Per evitare di vedere nell'idea di una aprioricità concretamente contestualizzata una circolarità viziosa tra costitutivo e regolativo, essa va inserita all'interno di una prospettiva che indica nelle nozioni di 'variabile *a priori*' o '*a priori* storico' la costituzione della 'regola' logico-semantica a partire da regolarità e ricorsività di pratiche comuni di agire e pensare – ciò che potrebbe essere paragonato a quanto in riferimento a Lyotard, come si è visto sopra, è stato indicato come la produzione di opinioni e *habitus* di pensiero e azione da parte dei differenti generi di discorso. In particolare, la regola si va costituendo nell'esercizio delle pratiche comunicative<sup>20</sup> che, nel loro ripetersi nella differenza delle situazioni particolari, vanno a costituire quel sostrato di credenze e abitudini condivise che si pone come sfondo tramandato in base al quale è possibile costruire immagini e idee del mondo condivise.<sup>21</sup> Il carattere costitutivo ha così a che fare innanzitutto con le regole di uso pragmatico e semantico, prima ancora che logico-sintattico, dei segni, mentre il carattere regolativo ha a che fare con la possibilità di modificazioni paralogiche delle regole formali,<sup>22</sup> la formalizzazione in quanto regola essendo il riconoscimento normativo di una certa pratica.

Riprendendo ora il confronto con il giudizio riflettente kantiano, va te-

---

20 Compresa la scrittura che accomuna anche le proposte del neo-pragmatista Rorty e del decostruzionista Derrida nel vedere nella filosofia un 'tipo di scrittura'. Vi sarebbe anche da approfondire il confronto con la prospettiva del 'quasi-trascendentalismo di Derrida, secondo il quale il rapporto tra senso e significato si trova da sempre contaminato dalla pratica di scrittura e significazione (cf. Pigozzo 2012). Ci ripromettiamo di affrontare la questione in un lavoro successivo.

21 Cf. Wittgenstein 1999. Sul rapporto tra normatività e contingenza rimandiamo a Calcaterra 2016, 178-200.

22 A tal riguardo, oltre a Peirce, si potrebbe fare riferimento alla semiotica di Charles Morris. L'*a priori* non viene da Morris inteso come statico e immutabile, quanto piuttosto «soggetto a cambiamento attraverso il contatto con i nuovi dati in cui ci si imbatte attraverso il suo uso, e attraverso i cambiamenti negli interessi e scopi umani» in un «processo a spirale continua». (Morris 1937, 51). Ciò comporta che l'*a priori* debba essere interpretato come il frutto di generalizzazioni empiriche, ovvero di regolarità, trasformate con il tempo in regole, cioè in criteri di riferimento.

nuto presente che anche in Kant la stessa condizione di possibilità di comunicazione di un giudizio riflettente si ha sulla base della sua possibile condivisione connessa all'idea presupposta di un *sensus communis* che i soggetti condividono e che permette, non tanto la condivisione di conoscenze universali e necessarie, quanto la comprensione reciproca attraverso la condivisione di giudizi soggettivi.<sup>23</sup> Tale senso, che non va inteso esclusivamente in termini logico-cognitivi (in tal caso si tratterebbe di un *sensus communis* logico, ovvero di un modo comune di conoscere) ma, in modo più ampio, in riferimento alla stretta relazione tra dimensione sensibile (ricettiva) e significati condivisi (concetto), può essere meglio compreso come quell'aspetto che è tanto connaturale agli esseri umani quanto condizione di possibilità dello sfondo comune. Nel paragrafo 60 della *Critica del giudizio* Kant afferma infatti che «umanità significa da un lato *sentimento universale della simpatia e dall'altro la facoltà di poter comunicare intimamente ed universalmente*; due proprietà che, prese insieme, costituiscono la *socievolezza propria dell'umanità* per cui essa si differenzia dalla limitatezza propria della vita animale» (Kant 2004, 356). Tale differenziazione si esprime infatti nella cultura di cui il *sensus communis* è parte e condizione per l'espressione delle attitudini e abilità dell'essere umano nella sua interazione con l'ambiente bio-sociale.

## Bibliografia

- Apel, Karl Otto (1973). *Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens*. Apel, Karl Otto, *Transformation der Philosophie*, Bd. 1., *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 335-77.
- Apel, Karl Otto (1977). «Wittgenstein e Heidegger: il problema del senso dell'essere e il soggetto d'insensatezza contro ogni metafisica». Apel, Karl Otto, *Comunità e comunicazione*. Trad. di G. Vattimo. Torino: Rosenberg & Sellers, 3-47.
- Baggio, Guido (2016). *Fuori prezzo. Lyotard oltre il postmoderno*. Lecce; Rovato: Pensa MultiMedia.
- Baggio, Guido (2017). «Capitalismo libidinale e scambio simbolico: un confronto fra Lyotard e Baudrillard». *Lo Sguardo*, 23, 1, 207-21.
- Calcaterra, Rosa M. (2016). *Filosofia della contingenza. Le sfide di Richard Rorty*. Genova: Marietti.
- Derrida, Jacques (2001). *L'Université sans condition*. Paris: Galilée.

23 Kant definisce il *sensus communis* «l'idea di un senso che abbiamo *in comune*». Vedi su questo punto anche Garroni 2011.

- Ferraris, Maurizio (1986). *La svolta testuale. Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli «Yale Critics»*. Milano: Unicopli.
- Frank, Manfred (1998). *Die Grenzen der Verständigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Garroni, Emilio (2011). *Creatività*. Pref. di Paolo Virno. Macerata: Quodlibet.
- Gualandi, Alberto (2004). *Lyotard*. Paris: Les Belles Lettres.
- Hogrebe, Wolfram [1974] (1979). *Per una semantica trascendentale*. Trad. di Giorgio Banti. Roma: Officina Edizioni.
- Heidegger, Martin [1976] (1980). *Tempo e essere*. Trad. di Eugenio Mazzarella. Napoli: Guida.
- Heidegger, Martin [1976] (2002). *Che cos'è metafisica?* Heidegger, Martin, *Segnavia*. Trad. di Franco Volpi. Milano: Adelphi, 59-77.
- Kant, I. (1995). *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*. Trad. di P. Caraballese, rivista da R. Assunto. Roma-Bari: Laterza.
- Kant, Immanuel (2004). *Critica della ragion pura*. Trad. di C. Esposito. Milano: Bompiani.
- Kant, Immanuel (2005). *Critica del giudizio*. Trad. di A. Gargiulo. Roma-Bari: Laterza.
- Lyotard, Jean-François (1971). *Discours, figure*. Paris: Klincksieck.
- Lyotard, Jean-François (1974). *Economie libidinale*. Paris: Minuit.
- Lyotard, Jean-François (1983). *Le Différend*. Paris: Minuit.
- Lyotard, Jean-François (1984). *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*. Paris: Galilée.
- Lyotard, Jean-François (1985). «Discussions entre Jean François Lyotard et Richard Rorty». *Critique*, 41, 456.
- Lyotard, Jean-François (1988). *L'inhumain. Causeries sur le temps*. Paris: Galilée.
- Lyotard, Jean-François (1991). *Léçons sur l'Analytique du sublime*. Paris: Galilée.
- Lyotard, Jean-François (1992). *Peregrinazioni. Legge, forma, evento*. Trad. di A. Ceccaroni. Bologna: Il Mulino. Trad. di: *Peregrinations: Loi, forme, événement*, 2000.
- Maddalena, Giovanni (2015). *The Philosophy of Gesture. Completing Pragmatists' Incomplete Revolution*. Montreal; Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Morris, Charles (1937). *Logical Positivism, Pragmatism, and Scientific Empiricism*. Paris: Hermann.
- Pigozzo, Chiara (2012). *Derrida e la decostruzione come filosofia "quasi-trascendentale"*. Rametta, Gaetano (a cura di), *Metamorfofi del trascendentale II*. Padova: Cleup, 173-202.
- Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Rorty, Richard (1993). «Habermas e Lyotard sulla postmodernità». *Scritti filosofici*, vol. 2. Roma-Bari: Laterza, 221-37

- Rorty, Richard (1994). «Cosmopolitismo senza emancipazione: una risposta a Jean-François Lyotard». Rorty, Richard, *Scritti filosofici*, vol. 1. Roma-Bari: Laterza, 285-99
- Wittgenstein, Ludwig [1969] (1999). *Della Certezza*. Trad. di Mario Trincherò. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, Ludwig [1921] (1998). *Tractatus logico-philosophicus*. Torino: Einaudi.

