

*Changes!*  
*(Turn and face the stranger)*  
*Changes!*  
*Don't want to be a richer man*  
*Changes*  
*(Turn and face the stranger)*  
*Changes!*  
*Just gonna have to a different man.*  
*Time may change me*  
*but I can't trace time.*

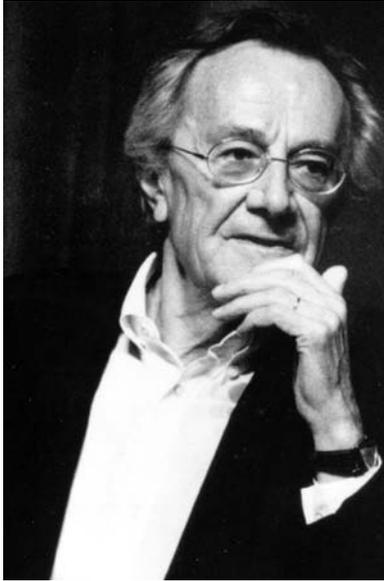
David Bowie, "Changes"



1.

La metafora epistemologica  
del sapere postmoderno (Lyotard)





Una prima *metafora* della *Umbildung* pedagogica è quella che ne sottolinea la sua cifra epistemologica. Il tema della formazione, cioè, è *ante litteram* il tema di una trasmissione del sapere, oltre che delle sue propaggini strettamente formative ed etico-politiche. Per Jacques Lacan (1966),

paradigmaticamente, una questione pedagogica è sempre, innanzitutto, una questione di "trasmissione del sapere"<sup>3</sup> e poiché non è possibile pensare, oggi, la trasmissione del sapere senza tener conto della potente trasformazione che il suo assetto ha subito a opera di quella grande transizione antropologica, filosofica e sociologica definibile come

---

<sup>3</sup> cfr. il concetto lacaniano di *Soggetto Supposto Sapere* come rappresentazione del transfert, così come esposto nel *Seminario VIII*.

*postmodernità*, vediamo di andare oltre le definizioni da rivista patinata e cerchiamo di inquadrare in maniera quanto più precisa possibile le dimensioni che hanno caratterizzato tale mutamento dell'assetto epistemico contemporaneo. Per far ciò, la prima figura intellettuale con la quale è necessario fare i conti (sebbene la temperie *postmoderna*, figlia del Poststrutturalismo francese, fosse già uno *Zeitgeist* abbastanza autonomo) è quella di colui che, in qualche modo, ha decodificato in maniera definitiva la definizione di postmoderno, ovvero Lyotard.

Di formazione fenomenologica, passato attraverso l'esperienza politica di *Socialisme ou barbarie*, Jean-François Lyotard (1924-1998)<sup>4</sup> è, a ragione, considerato il padre del postmoderno filosofico.

---

<sup>4</sup> fra le sue opere ricordiamo: *La phénoménologie* (La fenomenologia, 1954), *Discours, figure* (Discorso, figura, 1971), *Économie libidinale* (Economia libidinale, 1974), *Instructions païennes* (Istruzioni pagane, 1977), *Rudiments païens* (Rudimenti pagani, 1977), *La condition postmoderne* (La condizione postmoderna, 1979), *La pittura del segreto nell'epoca postmoderna, Barruchello* (1982), *Le différend* (Il dissidio, 1983), *Le postmoderne expliqué aux enfants* (Il postmoderno spiegato ai bambini, 1986), *L'enthousiasme. La*

Con *La condizione postmoderna* (1979), infatti, si è esplicitamente avviato un tipo di riflessione filosofica, le cui tematiche, come si è visto in precedenza, sono state importate dall'America dopo che gli Stati Uniti, a loro volta, avevano già mutuato dal clima filosofico europeo problematiche e nozioni.

Liotard tra la fine degli anni Cinquanta e la metà degli anni Settanta si muoveva in piena atmosfera filosofica poststrutturalista, con un recente passato militante di esperienza marxista-eterodossa e con una spiccata vocazione all'eclettismo negli studi e nelle produzioni saggistiche.

In effetti, il volume-manifesto del 1979 nasce dalla quasi casuale commissione dello Stato del Quebec, in Canada, di una ricerca sull'assetto del sapere nelle società più sviluppate, la scelta dell'affidamento della quale, cadde, alla fine del 1977, proprio su Lyotard.

---

*critique kantienne de l'histoire* (L'entusiasmo. La critica kantiana della storia, 1986), *Heidegger et "les juifs"* (Heidegger e gli "ebrei", 1988).

Cfr. G. Fornero e F. Restaino, *Nicola Abbagnano – Storia della Filosofia*, volume decimo –la filosofia contemporanea-, tomo quarto, pp. 17-18.

Se dovessimo estrapolare da *La condizione postmoderna* una locuzione-chiave che potesse esserne, per antonomasia, la costante di significazione, questa sarebbe "l'incredulità nei confronti dei *metarécits* (*metaracconti* o *grandi narrazioni*" – come è stato tradotto da Carlo Formenti –, ovvero la messa in crisi, nelle società postindustriali (contrassegnate dal decollo della tecnoscienza capitalistica e dai processi di informatizzazione e mercificazione del sapere), delle grandi ideologie totalizzanti, aventi per obiettivo la legittimazione teorico-filosofica ed etico-politica dell'επιστήμη.

Per arrivare alla teorizzazione di questa tesi, che è quella centrale di tutto il lavoro, Lyotard parte dall'analisi delle trasformazioni semantiche che il concetto di "sapere scientifico" ha subito nella transizione socio-culturale da un modello di società tradizionale a un modello di società avanzata<sup>5</sup>:

---

<sup>5</sup> Lyotard, in questa accezione indica esplicitamente i lavori di Bell e Touraine, nonché la riflessione di Hassan, Benamou, Caramello, Kölher, Butor, Fowles, Wiener, Ashby, Bellert, Mounin, Moch, Joieux, Watzlawick, Treille, Brunel. Cfr. *La condizione postmoderna*, op. cit., pp. 9-11, note.

Il sapere scientifico è una specie di discorso. Si può dire che da quarant'anni le scienze e le tecnologie cosiddette di punta vertano sul linguaggio: la fonologia e le teorie linguistiche, i problemi della comunicazione e la cibernetica, l'algebra moderna e l'informatica, gli elaboratori e i loro linguaggi, i problemi di traduzione dei linguaggi e la ricerca di compatibilità fra linguaggi-macchina, i problemi di memorizzazione e le banche dei dati, la telematica e la messa a punto di terminali "intelligenti", la paradossologia: eccone alcuni esempi evidenti, e l'elenco non è esaustivo.

L'incidenza di queste trasformazioni tecnologiche sul sapere sembra destinata ad essere considerevole.

Esso ne viene o ne verrà colpito nelle sue due principali funzioni: la ricerca e la trasmissione delle conoscenze. (Lyotard 1979, p.9)

La portata epistemica della conoscenza, insomma, deve necessariamente piegarsi e cambiare le costanti del proprio statuto a causa delle condizioni stesse della sua trasmissibilità, che sono ormai quelle dell'informatizzazione, e adeguarsi a nuovi codici di linguaggio e a nuovi canali di "passaggio" del

medesimo, che lo rendono sempre più oggetto da fruire e sempre meno autonomo (e quindi meno *auratico*).

Si fa così strada una nuova epistemologia che presuppone una società dominata dai criteri della prestazione, della velocità, e della retroazione, nella quale anche la figura dell'intellettuale risulta marcatamente modificata rispetto ai tratti della tradizione del passato:

Da ciò è possibile aspettarsi una radicale esteriorizzazione del sapere rispetto al "sapiente", qualunque sia la posizione occupata da quest'ultimo nel processo della conoscenza. L'antico principio secondo il quale l'acquisizione del sapere è inscindibile dalla formazione (*Bildung*) dello spirito, e anche della personalità, cade e cadrà sempre più in disuso. Questo rapporto tra la conoscenza ed i suoi fornitori ed utenti tende e tenderà a rivestire la forma di quello che intercorre fra la merce e i suoi produttori e consumatori, vale a dire la forma valore. (ivi, p. 12)

Il sapere, dunque, viene "prodotto" per essere venduto, consumato e scambiato, "cessa di essere fine a se stesso, perde il proprio valore d'uso" (ivi, p. 13). Diviene *merce*.

Il passo, dalle tinte palesemente situazioniste, sembra riecheggiare la tesi di Guy Debord (1967) sulla *Società dello spettacolo*, nella quale emerge dalla lettura della prefazione al *Capitale* di Marx, ad opera di Althusser, l'analisi del carattere "feticcio" della merce<sup>6</sup>: il sapere, come lo spettacolo, sono *autocratici*, sono prodotti serialmente dall'uomo ma vivono di vita propria, in quanto mercificati; come nella religione i frutti del pensiero umano, gli dei, si ergono contro l'uomo come ad esso estranei (Durkheim<sup>7</sup>), così la merce, prodotto del lavoro

---

<sup>6</sup> secondo Marx la merce si compone di valore d'uso e valore di scambio. Il valore d'uso è il consumo materiale della merce, mentre il valore di scambio è il suo potenziale di circolazione; nelle società capitalistiche avanzate l'uso perde sempre più terreno, a vantaggio dello scambio. In questo modo ogni oggetto conta non in quanto tale ma in quanto merce e il carattere simbolico della merce prende il sopravvento sul suo carattere materiale. Così al merce tende a divenire sempre più un'astrazione e assume un carattere feticcio, magico.

<sup>7</sup> cfr. E. Durkheim, 1912; tr. it., 1963, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di comunità, Milano.

dell'uomo, acquista una valenza simbolica e, nel capitalismo gli si oppone come estranea ed indipendente.

Ma il sapere, continua Lyotard, non si riduce alla scienza né alla conoscenza (e quindi ai metodi di "verificazione" di queste) poiché con esso non si intende esclusivamente un insieme di enunciati *denotativi*, cioè suscettibili di essere dichiarati veri o falsi (ciò che Aristotele, nell'*Organon* chiama "discorsi apofantici", ovvero descrittivi, propri delle predicazioni di tipo scientifico): nella sua sfera semantica convergono anche le idee del saper fare, del saper vivere, del saper ascoltare. La sua caratterizzazione, insomma, è pragmatica:

Si tratta quindi di una competenza che eccede la determinazione e l'applicazione del solo criterio di verità, e che si estende ai criteri di efficienza (...), di giustizia e/o di felicità (...), di bellezza sonora, cromatica (...), ecc. (...) Non consiste in una competenza fondata su un tipo di enunciati, per esempio cognitivi, ad esclusione degli altri.

Consente piuttosto di offrire delle "buone" prestazioni in relazione a diversi oggetti di discorso. (ivi, p. 38)

La differenza di formulazione del sapere tra le società tradizionali e quelle sviluppate consiste nel fatto che nelle prime esso si esprime in forma "narrativa", per mezzo di una serie di *racconti* composti da una pluralità di *giochi linguistici* (nozione apertamente wittgensteiniana), mentre nelle seconde (quelle moderne, dominate dalla scienza) il sapere veicola all'interno di un unico registro linguistico, quello denotativo.

Per questo motivo, agli occhi della scienza, le culture tradizionali assumono le caratteristiche di prodotti di una mentalità "selvaggia" (il riferimento è a Lévi-Strauss) e primitiva, basata sull'opinione e sul mito, che deve essere educata, civilizzata, *occidentalizzata*.

Nonostante, però, questa ostile sfiducia nei confronti del "sapere narrativo", anche il "sapere scientifico" necessita di legittimazioni discorsive, di assiomi extra-scientifici, per poter sostenere le proprie pretese epistemologiche, a meno di cadere nel dogmatismo.

Vi è, dunque, una sorta di ritorno del narrativo nel non-narrativo, un artificio logico la cui portata legittimatoria si estende fino al mondo moderno:

Questa inclinazione generale della modernità a definire le condizioni di un discorso in un discorso sulle condizioni si accompagna ad una reintegrazione della dignità delle culture narrative (...) Il sapere narrativo ricompare in Occidente per offrire una soluzione alla legittimazione delle nuove autorità. (ivi, p. 56)

Il sapere scientifico moderno, conclude Lyotard, appare oggi caratterizzato da un insieme di "grandi narrazioni" – metaracconti – che giustificano ideologicamente l'universalità e la totalità del sapere stesso, sia esso inteso in senso teoretico, che etico ed estetico.

Nella modernità è possibile riconoscere due archetipi fondamentali di metaracconti: quello *illuministico*, secondo il quale il sapere si legittimerebbe nella sua capacità di emancipare l'uomo dalla natura e nel progressivo rischiaramento

della conoscenza e della storia, e quello *idealistico*, alla luce del quale, invece, il sapere sarebbe legittimo nella misura in cui si manifestasse come una progressiva intensificazione dell'autocoscienza dello spirito umano, ai fini di una riappropriazione ipertrofica del proprio Io.

Una forma ibrida, a metà strada tra questi due metaracconti, è, poi, il marxismo, che predica sicuramente una conquista del mondo materiale, ma allo scopo che l'umanità torni "presso di sé", assumendo una propria autocoscienza e liberandosi da ogni forma di alienazione.

Il declino di queste grandi narrazioni della modernità, avvenuto sia per la debolezza interna dei metaracconti stessi, sia per ragioni storico-politiche, sia per l'impennata della scienza e della tecnica, appare una peculiarità della nostra epoca tardo-industriale, secondo Lyotard, e la tendenza a riporre in esse la speranza di una legittimazione tanto tranquillizzante e unificatoria, quanto effimera, si è dissolta.

In questo declino del narrativo consisterebbe, per il filosofo francese, l'essenza stessa della postmodernità, che ha smentito storicamente ogni tipologia di legittimazione ideologica:

Ognuno dei grandi racconti di emancipazione, a qualunque genere abbia dato l'egemonia, è stato per così dire invalidato nel suo fondamento dagli ultimi cinquant'anni. – Tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che è razionale è reale: "Auschwitz" confuta la dottrina speculativa. Almeno questo crimine, che è reale, non è razionale. – Tutto ciò che è proletario è comunista, tutto ciò che è comunista è proletario: "Berlino 1953, Budapest 1956, Cecoslovacchia 1968, Polonia 1980" (e la serie non è completa) confutano la dottrina del materialismo storico: i lavoratori insorgono contro il partito. – Tutto ciò che è democratico viene dal popolo e va al popolo, e viceversa: il "Maggio 1968" confuta la dottrina del liberalismo parlamentare. Il sociale quotidiano mette in crisi l'istituzione rappresentativa. – Tutto ciò che è libero gioco della domanda e dell'offerta favorisce l'arricchimento generale, e viceversa: le "crisi del 1911 e del 1929" confutano la dottrina del liberalismo

economico mentre le "crisi degli anni 1974-1979" confutano la versione post-keynesiana di essa. (Lyotard 1986, p. 38)

I germi della decadenza insiti ai racconti della modernità, inoltre, deriverebbero essenzialmente da una sorta di auto-delegittimazione dei racconti stessi: non essendovi, infatti, alcun legame necessario tra il sapere teorico degli enunciati denotativi (il vero) e il sapere pratico degli enunciati prescrittivi (il giusto), l'episteme sarebbe più coerentemente rappresentata dalla teoria wittgensteiniana dell'eterogeneità dei giochi linguistici, piuttosto che dalla teoria platonica della deducibilità del bene dal vero.

Il fallimento dei *metaréçits*, allora, è strettamente legato al fallimento di ogni tentativo di *reductio ad unum* della modernità, atto a collegare, in virtù di un unico dispositivo dialettico-logico-etico, i vari settori del sapere.

Si fa così strada un nuovo modello di società caratterizzato da una crescente complessità e da un quasi programmatico "principio di frammentazione" il cui senso non risiede in alcuna legittimazione assoluta.

Dove risiederebbe, allora, la legittimità del sapere nella società postmoderna dopo la fine delle metanarrazioni?

Lyotard non lascia insoluto il problema.

Nella sezione finale del suo pamphlet, infatti, apprendiamo che essa non può risiedere nella tanto celebrata *performatività* dell'agire umano (evidentemente intesa nell'accezione di Austin – *Come fare cose con le parole*, 1962 – secondo il quale *performativi* sono quegli enunciati che non descrivono né constatano alcunché, perciò non sono né veri né falsi, ma la cui emissione si identifica con il compimento di un'azione pratica), perché neanche la dimensione performativa, pragmatica ed effettuale basterebbe per formulare teorie di predicazione circa il vero o il giusto. Piuttosto, la scienza postmoderna dovrebbe abbandonare ogni forma di determinismo e cercare le proprie verità *locali* nella cosiddetta legittimazione “per paralogia”, espressione con la quale Lyotard intende la libera e anarchica invenzione di nuove mosse, di teorie a raggio corto, ottenute momento per momento e mai finali, date una volta per tutte.

Questo tipo di approccio a una verità mai fondativa è imprescindibile se si vuole far salva l'eteromorfia dei giochi linguistici propria della complessità di questi tempi e ribadire la rinuncia al "terrore" di una Ragione intollerante e monolitica.

In sintesi, come suggeriscono Fornero e Restaino, *il sapere postmoderno, così come lo presenta Lyotard, è un tipo di sapere che, dopo aver rifiutato le spiegazioni rigide e le giustificazioni di insieme, insiste sulla libera e imprevedibile attività della mente umana, la quale, basandosi su di una razionalità a raggio corto, procede mossa dopo mossa, mirando a legittimazioni fluide, parziali, relative, locali, reversibili e differenziate, a seconda degli specifici campi o settori cui si applica.*<sup>8</sup>

Si delinea, in questo modo, un tipo di società il cui metodo conoscitivo sarebbe caratterizzato da una democratizzazione degli sbocchi al sistema informativo, sottratto a una "organizzazione totale", centralizzata e burocratizzata.

---

<sup>8</sup> cfr. G. Fornero e F. Restaino, *Nicola Abbagnano – Storia della Filosofia*, volume decimo – la filosofia contemporanea - , tomo quarto, pag. 22.

Chiaramente Lyotard elabora la sua risposta in antitesi alle teorie di Jürgen Habermas, esponente di spicco della Scuola di Francoforte (e dell'ortodossia contemporanea della teoria critica), nonché detrattore per eccellenza del postmodernismo filosofico.

Come è noto, secondo il filosofo tedesco il problema della legittimazione fa tutt'uno con la ricerca di un consenso universale ottenuto attraverso il *Diskurs*, ossia tramite il dialogo delle argomentazioni<sup>9</sup>, mentre, per Lyotard, questa dottrina si fonda su due presupposti inaccettabili: il primo è che non esiste un metalinguaggio in grado di mettere d'accordo tutti gli interlocutori su prescrizioni universalmente valide; il secondo è che la finalità del dialogo non si identifica col consenso, il quale è divenuto un valore "sospetto", militante.

Gli eventi storici decisivi che hanno concretamente realizzato il principio della soggettività, proprio dell'epoca moderna, sono stati la Riforma protestante, l'Illuminismo e la Rivoluzione

---

<sup>9</sup> cfr. J. Habermas, 1985, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1987.

francese, tre eventi in cui la libertà del soggetto si afferma contro le pretese dell'autorità tradizionale (religiosa, filosofica e politica). In base a quanto detto, Habermas divide il campo dei critici della modernità in due grandi schieramenti contrapposti: da un parte i *controilluministi*, dall'altra i *neoilluministi*. I primi (tra i quali la scuola poststrutturalista francese, Lyotard, Gianni Vattimo e i pensatori del cosiddetto *pensiero debole*), fautori delle tesi postmoderne, vedono nella modernità il dispiegarsi di un eccesso di razionalità, quella razionalità che Nietzsche ha, una volta per tutte, smascherato come volontà di potenza pervertita. Il compito, allora, deve essere quello di depotenziare, indebolire questa razionalità, rifiutandone le istanze forti e violente. A questa prospettiva si contrappongono i neoilluministi (Habermas stesso, Apel, in Italia Maldonado, il quale un paio di anni dopo l'uscita del libro di Vattimo *La fine della modernità* dà alle stampe un controlibro significativamente intitolato *Il futuro della modernità*), i quali, invece, vedono nell'attuale configurarsi del moderno non un eccesso, ma un difetto di razionalità, un'interruzione del progetto della modernità, oppure un suo

sviluppo distorto, unilaterale, orientato unicamente verso *il potenziamento della ragione strumentale* o soggettiva, che non è affatto l'essenza della razionalità.

Si tratta, allora, di riprendere in mano il progetto moderno, sottoporlo ad una critica efficace e produttiva, per portarlo a sostanziale realizzazione ed attuare il potenziale di emancipazione che l'illuminismo ha indicato.

Detto altrimenti, non la pura e semplice liquidazione del soggetto, a cui fatalmente porterebbe la radicale critica controilluministica della ragione, ma l'emancipazione del soggetto.

Per Habermas, dunque, il *moderno* non indica un'epoca, ma un progetto di emancipazione e liberazione che è considerato come un compito storico ancora da realizzare; in quest'ottica il postmoderno non rappresenterebbe una veduta coerente ed autonoma ma un semplice "segno dei tempi", un sintomo della situazione di stallo in cui si è venuta a trovare la razionalità moderna; questa, inoltre, non sarebbe qualcosa di liquidato e concluso, ma un *Unvollendetes Project*, un *progetto incompiuto*

(secondo il titolo dell'omonima conferenza del 1981 a Francoforte<sup>10</sup>), che andrebbe riattivato ed esaurato.

L'accusa di neoconservatorismo, quindi, scaturirebbe dalla rinuncia all'ideale emancipativo moderno, atteggiamento che si manifesterebbe come una mera presa d'atto dell'esistente: la società dei consumi e dello spettacolo.

In questo senso, la connivenza del postmoderno con la società postindustriale viene intesa come un ritirarsi dall'impegno politico vero e proprio, ragione per cui le maggiori critiche al postmoderno vengono da un versante politico che si definisce marxista o progressista, di cui un altro celebre intervento è quello dell'americano Fredric Jameson<sup>11</sup>, secondo il quale il postmoderno sarebbe l'ideologia dominante del tardo

---

<sup>10</sup> cfr. J. Habermas, 1981, *Die Moderne- ein unvollendetes Project*, in *Kleine politische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, pp.. 444-464; tr. it. parz. *Il moderno, un progetto non finito*, "Alfabeta", Marzo 1981, n. 22; vers. modificata *Moderno contro postmoderno*, "Lettera internazionale", 3(1986) pp.. 45-49.

<sup>11</sup> cfr. F. Jameson, 1984, *Postmodernism, or the cultural logic of the late capitalism*; tr. it., 1989, *Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano.

capitalismo, legittimandone le caratteristiche borghesi del consumo e del ricavo attraverso il controllo dei mass-media.

Dal canto suo, Lyotard, per nulla scosso dall'ortodossia di Habermas e Jameson, ha replicato dando alle stampe *// postmoderno spiegato ai bambini*<sup>12</sup>, in cui ribadisce la constatazione del definitivo tramonto nella credenza in una storia finalisticamente orientata e accusa Habermas e compagni di muoversi in un orizzonte di pensiero ancora "fondazionalista" per cui non riconoscere la caduta dei metaracconti, propria di un clima culturale caratterizzato dalla finitudine ermeneutica, è sintomo dell'essere rimasti vittima di una sorta di utopia del moderno che porta solo a un cieco, quanto anacronistico dogmatismo:

Jürgen Habermas (...) pensa che la modernità sia fallita perché ha lasciato che la totalità della vita si frantumasse in specialità indipendenti abbandonate alla competenza stretta degli addetti, mentre l'individuo concreto vive il "senso desublimato" e la

---

<sup>12</sup> Lyotard 1985, op. cit.

“forma destrutturata” non come una liberazione ma sul registro di quell’immenso *enui* di cui Baudelaire scriveva più di un secolo fa.», e ancora «Mi chiedo a che tipo di unità pensi Habermas.

Il fine cui mira il progetto moderno è forse la costituzione di una unità socio-culturale all’interno della quale tutti gli elementi della vita quotidiana e del pensiero vengano a prender posto come in un tutto organico?

Oppure il passaggio da aprire tra i giochi di linguaggio eterogenei, quelli della conoscenza, dell’etica, della politica, è di un altro ordine rispetto ad essi?

E, se le cose stanno così, come potrebbe esso realizzare la loro sintesi effettiva? La prima ipotesi, di ispirazione hegeliana, non rimette in causa la nozione di un’esperienza dialetticamente totalizzante; la seconda è più vicina allo spirito della Critica del Giudizio, ma, come quest’ultima, deve subire il severo riesame che la postmodernità infligge al pensiero dei Lumi, all’idea di un fine unitario della Storia e a quella di un soggetto. Una tal critica non l’hanno portata avanti solo Wittgenstein e Adorno, ma anche alcuni pensatori, francesi e non francesi, che non hanno avuto l’onore di esser letti dal

professor Habermas, con il vantaggio almeno di non essere incappati in un brutto voto per neo-conservatorismo. (Lyotard 1986, pp. 12-13)

Riassumendo potremmo dire che il postmoderno, il quale con Lyotard è diventato un *topos* filosofico, si definisce per differenza dal moderno, intendendo quest'ultimo come l'insieme di valori teoretici, estetici ed etici che la storia della filosofia annovera grosso modo da Cartesio a Nietzsche.

Alla base della filosofia postmoderna vi è dunque una specifica interpretazione della modernità come fenomeno culturale.

Cerchiamo, quindi, di presentare, in maniera speculare, i tratti di caratterizzazione ideal-tipici della modernità e della postmodernità, per offrire uno sguardo sinottico sulla dicotomia tra i due approcci e rendere più evidente la reazione teorico-stilistica del secondo nei confronti del primo e – per inciso – per provare a corroborare la nostra ipotesi, secondo la quale il mutamento epistemico postmoderno può essere pensato come un contributo *in nuce* alla questione della *Umbildung*:

- l'idea moderna di legittimazioni "definitive" e assolute del sapere e dell'agire, nel nome di ideali forti e ideologie stabili viene soppiantata dalla sfiducia postmoderna nei confronti di macro-saperi totalizzanti, a favore di forme "instabili" o "deboli" di razionalità, basate sulla consapevolezza della propria momentaneità e della propria validità "locale";
- l'attitudine moderna a pensare il mondo e il sapere secondo le categorie di "unità" e "totalità", ordinando l'esistente attorno un *centro* che ne imposti le linee-guida e ne detti le regole proditoriamente, è sostituita dall'inclinazione postmoderna all'eterogeneità e polimorfia e alla rinuncia a una sistemazione dello scibile umano entro categorie stabili e unitarie, nel nome dei paradigmi della molteplicità e della frammentazione;
- il mito moderno del progresso necessario e infinito, l'idea che la storia tenda verso il meglio e l'umanità sia in viaggio verso una "salvezza" di tipo immanente, della quale gli intellettuali conoscono i fini (la libertà, l'uguaglianza, la fraternità, il benessere, lo sviluppo, ecc.) e possiedono i mezzi;

- la propensione moderna a concepire il decorso temporale in termini di "linearità" e "superamento" (nel senso hegeliano di *Aufhebung*), che si accompagna all'elevazione di *nuovo* come valore assoluto e della Storia come trascendenza autonoma e benigna, viene liquidata dall'esperienza della "fine della storia", ovvero dall'idea secondo la quale la storia non sarebbe sorretta da un *telos*, né da uno sviluppo in sé razionale e univoco e che il percorso del tempo non sarebbe lineare ma ciclico e rapsodico.

Ebbene, andando oltre l'infinita palinodia tra sostenitori e detrattori della temperie postmoderna e della dicotomia tra *Neuzeit* e *post-histoire* (intese come paradigmi metodologici, più che come epoche definite diacronicamente), bisogna sottolineare il fatto che la ricostruzione di questo capitolo della storia del pensiero occidentale non ha alcun valore apologetico e si colloca al di là di un tiro alla fune simbolico che, del resto, ha visto, anche recentissimamente, il riaprirsi di tale dibattito

pubblico con il *reprise* polemico di Maurizio Ferraris riguardo alla cosiddetta risposta *neorealista*<sup>13</sup>.

Ciò che mi preme sottolineare, come legittimazione di questa prima metafora proposta, è che il concetto di *Umbildung* non è pensabile, oggi, senza il riferimento a una cesura epistemologica – quella del postmoderno – che ha ridefinito alcuni elementi teorici assolutamente centrali per un ripensamento della trasmissione del sapere, e dunque anche per il ripensamento di una accezione della *formazione* che non sarebbe più stata uguale al passato. La *paralogia*, l'idea della fine di una legittimazione assoluta del sapere, la questione del fallimento dei fondamenti etico-politici, non rappresentano uno scacco della ragione illuministica, come si è più volte provato a insinuare, ma piuttosto uno spinoziano ritorno a forme di conoscenza *sensibile* (Semeraro 2006).

L'analisi del sapere contemporaneo proposto da Lyotard ha molto a che fare con un approccio *vettoriale*, a raggio corto e

---

<sup>13</sup> cfr. M. Ferraris, 2012, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari.

autofalsificabile, insomma proprio nella direzione di una dimensione pedagogica determinata dalla categoria della *trasformazione*, più che della fissità del modello (modellante) del *one-up Versus one-down*, ossia del rapporto critico tra un centro di sapere dominante e un punto di ricezione passivo.

Detto diversamente, l'educazione intesa come *Umbildung*, pensata all'interno della prima delle sue possibili determinazioni di campo, ossia nella sua determinazione epistemologica (di trasmissione del sapere in senso ampio), essendo caratterizzata da uno *sgomitamento* (tanto per continuare a usare la bella immagine di Semeraro) della soggettività, può ragionevolmente essere metaforizzata proprio dalla teoria lyotardiana del *wisdom turn* postmoderno: perché ci sia sapere, è necessario che il sapere si trasmetta nel rispetto delle singolarità di chi lo riceve.

Ogni apprendimento è la singolarissima e urgente rappresentazione della *differenza* (altro concetto tipico di questo clima culturale, non solo nell'accezione fornitagli da Derrida), non la nostalgia verso forme di *identità* e di messa-in-forma che,

appiattendo ogni possibile scelta soggettiva, ridurrebbero l'esperienza della *Erfahrung* heideggeriana a una semplice imposizione omologante.

