

# L'estetica della temporalità: in dialogo con J.-F. Lyotard

Ermenegildo Bidese (Trento)

Università degli Studi di Trento,  
Dipartimento di Lettere e Filosofia,  
Via Tommaso Gar, 14  
ITA – 38122 Trento  
[e.bidese@lett.unitn.it](mailto:e.bidese@lett.unitn.it)

[Published in: *Brixner Theologisches Forum / Forum Teologico Bressanone* 2/2002, 140-145]

**Abstract:**

In the contemporary anthropological discourse, the general subjects of temporality and aesthetics, as form of cognition, turn out to be the neuralgic points through which the question of the human existence is considered in many approaches to human being (cognitive, ethical, ontological or theological). In the philosophical system of the French post-modern thinker Jean-François Lyotard (1924-1998) these two issues are deeply interlaced leading to new and original solutions of the above-mentioned question. The aim of the contribution is to reconstruct the interconnection between temporality and aesthetics in the thought of this philosopher showing Lyotard's aesthetic structures of temporality as a central contribution to the post-modern subjectivity theory.

# L'estetica della temporalità: in dialogo con J.-F. Lyotard

## ■ Introduzione

È difficile trovare nel discorso filosofico contemporaneo un "punto archimedeo", con l'aiuto del quale sia possibile "sollevare" il problema dell'uomo, dell'esistenza umana e della vita. Si possono, però, localizzare dei temi o, piuttosto, degli argomenti generali, che ritornano in quasi ogni contesto di pensiero sull'uomo, sia esso postmoderno, cognitivo, teologico, etico o anche prettamente scientifico. Questi punti nevralgici, che le suddette domande antropologiche attraversano, in ognuno dei contesti citati, sono il tema del tempo, inteso come la temporalità o l'essere tempo dell'uomo, ed il tema dell'estetica, intesa come l'esperienza del sublime. In ogni ambito i due temi s'illuminano con sfumature diverse ed in modo più o meno intenso; essi sono, comunque, presenti.<sup>1</sup>

Lo scopo di questo contributo è quello di fornire alcune linee d'approccio contemporaneo ai due temi. In questo mi rifaccio ad alcuni tratti del pensiero di uno degli autori più rappresentativi della filosofia contemporanea: Jean-François Lyotard.

## ■ 1. Riguardo al tempo

Il tempo per Lyotard non è tanto la struttura circolare del cosmo anima-

to (Platone) né la base dell'irriducibilità dei processi vitali (Aristotele). Esso non è neppure un fenomeno di sintesi psichica del divenire (Agostino), né l'atto atemporale del conoscere (Descartes), né una forma d'ordine delle cose (Leibniz) o una categoria trascendentale della conoscenza (Kant). Il tempo non è, infine, neppure l'esperienza della storicità e, quindi, della finitezza dell'uomo (Heidegger). Per Lyotard il tempo è prima di tutto e soprattutto "evento" o, piuttosto, "accadimento" (*occurrence*). È il "momento che accade", che capita.<sup>2</sup> Il momento, l'istante, l'accadimento è qualcosa che, appunto, "avviene", cioè – come indica la parola latina *advenio*, che sta alla base del termine italiano "avvenimento" – che viene ad aggiungersi a qualcosa di già presente. L'avvenimento ha, quindi, una struttura di dinamicità, di occorrenza, di emergenza.

Se l'evento è qualcosa che "avviene", sembra lecito chiedersi, "da dove" esso venga e "dove" esso vada. Ma, c'è veramente una risposta a queste domande: da dove viene l'evento? Dove va l'evento? O, piuttosto, quasi da un ignoto nascondiglio esso inaspettatamente appare, per poi scomparire in modo altrettanto inatteso?<sup>3</sup> È proprio questo l'aspetto del tempo che Lyo-

<sup>1</sup> Non si tratta certamente di temi nuovi. Basti pensare che già Anassimandro, uno dei primi filosofi di cui sia stato tramandato un frammento, parla dell'"ordine del tempo", in cui il divenire delle cose senza posa accade e dell'a-peiron, lo sconfinato, informe ed indefinito abisso, principio del tutto. Cfr. Th. Buchheim, *Die Vorsokratiker: ein philosophisches Porträt*, München 1994, 62.

<sup>2</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien 1989, 143.

<sup>3</sup> Cfr. Augustinus, *Confessiones*, XI, 17 (22).

tard, commentando un monologo di Barnett B. Newman, sottolinea come sua caratteristica primordiale, il fatto, cioè, che il tempo, nella struttura dell'evento, avviene inaspettatamente.<sup>4</sup> L'avvenimento è il momento che, imponderabilmente, "accade", che, una volta presente, prende posto nel reticolo di tutto ciò che è già accaduto.

Lyotard, tuttavia, non punta tanto l'attenzione sul fatto che una determinata cosa accada, quanto sull'evento stesso del suo accadere. C'è, quindi, un evento precedente ad ogni evento, quasi nascosto in ogni evento. Ed esso consiste nel fatto stesso del suo accadere, prima ancora che si possa identificare che cosa è accaduto. Sconvolgente non è tanto il "quid", il "che cosa", quanto il "quod", cioè "il fatto che" dell'accadimento. In questo "fatto che", precedente ogni "che cosa", si apre la dimensione dell'"inaspettato" che fa sì che l'avvenimento sia occorrente, "avvenente". Se esso, infatti, fosse "aspettato", sarebbe di fatto – ce l'insegna Agostino nell'undicesimo libro delle *Confessiones* – già presente nell'anima come presenza del futuro e, quindi, già "avvenuto".<sup>5</sup>

Strettamente legata alla dimensione temporale dell'essere umano, è quella della contingenza, del fatto che l'essere umano, nel suo essere, pensare ed agire, non sia mai uno spirito puro, ma sempre "contocante"<sup>6</sup> e, quindi, inserito, radicalmente, in una prospettiva temporale. Anche se la categoria della con-

tingenza sembra applicarsi piuttosto alla dimensione spaziale dell'essere e, quindi, alla sua estensione corporale e mentale, essa può senz'altro intendere – è Albert Einstein a suggerirlo – anche la sua dimensione temporale. Che l'essere umano sia contingente, significa che esso è radicalmente gettato nello spazio-tempo e da esso attraversato. Ma questo comporta il fatto che la sua esperienza radicante, quella, cioè, che lo definisce e nella quale egli può esperirsi, sia, appunto, quella spazio-temporale, quella del suo "avvenire", del suo "accadere", del suo essere inaspettato evento. Che l'uomo sia contingente, significa che egli è "avvenente" a se stesso, "accadente" a sé nell'evento del tempo.

Proprio a causa della sua fondamentale occorrenza, il tempo, compreso come evento, si rivela, per Lyotard, nella sua indicibilità e questo chiude la strada ad ogni possibilità di averlo come oggetto di pensiero e di riflessione.<sup>7</sup> La "riflessione" presuppone, infatti, la possibilità di "flettersi", cioè di "piegarsi" su qualcosa di già dato ed sperimentato, per poterlo comprendere e, quindi, possedere. Ma come potersi flettere su qualcosa, la cui caratteristica fondamentale è proprio quella di accadere, di capitare inaspettatamente? Potrò, eventualmente, flettermi sul "che cosa" dell'evento, sul qualcosa che è, appunto, accaduto, ma non su quell'evento primordiale che è il fatto stesso dell'accadere, il suo

<sup>4</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Das Inhumane*, 150-153.

<sup>5</sup> Cfr. XI, 18 (22-23).

<sup>6</sup> Cfr. la base latina *cum-tangere* del termine italiano "contingenza".

<sup>7</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Das Inhumane*, 107-109.

"fatto che", perché il flettersi stesso, in definitiva, si rivela come un nuovo evento che trasforma l'evento su cui ci si flette per riflettere, in qualcosa di stabile, di fisso, togliendogli quell'aspetto di dinamicità proprio dell'evento stesso e, quindi, facendolo scomparire come evento per bloccarlo nel reticolo di ciò che è passato, in quanto pensato o detto. L'avvenire dell'essere, inteso come atto del suo accadere nella sua occorrenza originaria, è, per Lyotard, radicalmente inaccessibile al dire e al pensare.

Così rimane anche l'essere umano, nella sua contingenza, che è la sua spazio-temporalità, radicalmente inaccessibile al pensiero ed al linguaggio.

## ■ 2. Riguardo al sublime

Com'è risaputo, l'estetica filosofica nasce con l'opera di Alexander Gottlieb Baumgartner *Aesthetica* (1750). In questo primo progetto di teoria estetica viene sottolineato ciò che già Aristotele nell'*Etica a Nicomaco* aveva lasciato intendere e, cioè, che l'estetica non sia tanto una teoria del bello, quanto, piuttosto, una forma di conoscenza.<sup>8</sup> In quest'accezione, l'estetica non si presenta tanto come disciplina artistica, quanto, invece, epistemica.<sup>9</sup>

Ripresa pochi anni dopo in quest'accezione da Immanuel Kant, l'estetica assurge, nel pensiero del filoso-

fo di Königsberg, a categoria costitutiva della conoscenza dell'uomo e del suo agire nel mondo.<sup>10</sup> L'esperienza dell'uomo può avvenire solo attraverso categorie estetiche, che, quindi, assumono la caratteristica di condizioni trascendentali, forme a priori che la ragione applica alle cose, e queste sono il tempo e lo spazio.<sup>11</sup>

Ora Kant propone nella sua *Critica del Giudizio*, all'interno delle strutture estetiche, una distinzione fondamentale, quella, cioè, tra l'estetica del bello e quella del sublime; una distinzione che Lyotard<sup>12</sup> riprende e sviluppa alla luce della pittura astratta e minimalista di Barnett B. Newman. Mentre l'esperienza estetica del bello, nel tempo e nello spazio, si lascia caratterizzare come la capacità o la facoltà basale di ricondurre cose od azioni, di per sé distinte, ad una sintesi armonica di forme e, perciò, bella, l'esperienza del sublime non conosce questa sintesi intellettuale, in quanto l'oggetto di quest'esperienza non è riconducibile alle forme a priori, rivelandosi, quindi, esterno al tempo e allo spazio. Nell'esperienza del sublime l'uomo entra in contatto con un oggetto molto grande e potente che minaccia di derubare l'anima del "fatto che", in quanto essa si rivela incapace di dominarlo con le categorie del tempo e dello spazio.<sup>13</sup> Anzi, queste forme trascendentali sono in una insanabile con-

<sup>8</sup> Cf. VI, 12, 1143b 5. Cfr. anche W. Welsch, *Grenzgänge der Ästhetik*, Stuttgart 1996, 33.

<sup>9</sup> Cfr. W. Welsch, *Grenzgänge der Ästhetik*, 79 e B. Scheer, *Einführung in die philosophische Ästhetik*, Darmstadt 1997, 5.

<sup>10</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Das Inhumane*, 172.

<sup>11</sup> Cfr. W. Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1996, 491-492.

<sup>12</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Das Inhumane*, 152-155.

<sup>13</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Das Inhumane*, 175.

traddizione con la materia del sublime, essa sfugge all'intelletto e alle altre capacità conoscitive, anche all'immaginazione, sottraendosi, così, ad ogni tentativo di sintesi spaziotemporale e, quindi, ad ogni conoscenza.

Come risolvere, allora, il paradosso d'un'esperienza estetica priva di forme estetiche, come quella del sublime? Come spiegare il senso del sublime, se questo mette l'immaginazione e l'intelletto stesso fuori campo fin dall'inizio della loro attività, se, l'immaginazione stessa è costretta a rimanere muta ed impotente di fronte al sublime, incapace di formarlo? Il sublime non si lascia "usare" né tanto meno "utilizzare". A ben vedere esso non si lascia neppure decifrare, si sottrae ad ogni intento di finalità e, in questo modo, si comporta in modo completamente differente dal bello, che, invece, si lascia manipolare a fini utilitaristici, come quelli legati al piacere.<sup>14</sup> Ma, proprio nel fallimento dell'intelletto e dell'immaginazione si apre all'uomo, nell'esperienza estetica del sublime, la possibilità di esperire il "nudo essere" nella sua occorrenza, cioè, il "fatto che" dell'essere, il suo "è", senza ulteriori aggettivi qualificativi o qualificatori: l'essere è!

Ecco, allora, aprirsi, per così dire sul filo del rasoio, la possibilità di un'estetica senza forme, d'un'arte che non sia sintesi, in cui la materia, il soggetto, si sottrae alla rappresentazione spaziotemporale, d'un'esperienza del "nudo essere", della pura e primordiale presenza dell'es-

sere, nel suo evento, senza più aggettivi né finalità.

### ■ 3. Estetica della temporalità

Che cosa significa, per le domande antropologiche poste all'inizio, che l'evento sia il luogo dell'accadere dell'essere e che l'essere sia essere solo nell'accadere, quindi, in qualche modo contro Heidegger, al di là del pensiero e del linguaggio? Ma, d'altra parte, come avvicinarsi alla materia senza volerla formare? Come accogliere l'evento lasciandolo nella sua occorrenza? Come lasciarsi toccare dal "nudo essere", senza volerlo vestire? Come lasciarsi stupire dal "fatto che" qualcosa è, prim'ancora di voler pensare e dire "che cosa" è?

Liotard non sembra concedere vie di scampo. È, infatti, solo nel bambino che possiamo ritrovare lo stupore fontale per l'essere, l'accoglienza originaria dell'accadimento nel suo "fatto che". È il bambino, non ancora completamente "umanizzato", legato indissolubilmente al bisogno e, quindi, necessariamente aperto al "possibile" dell'accadimento, che Lyotard addita, proprio per la sua "inumanità", ad esempio di uomo. Proprio perché senza linguaggio né pensiero, senza percezione conoscitiva dello spazio-tempo, incapace di reggersi, incerto in ciò che riguarda il proprio interesse, insensibile nei confronti della ragione comune, "prigioniero" della comunità degli adulti, il bambino è, in modo sommo, uomo, proprio perché incapace di

<sup>14</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Das Inhumane*, 234.

formare l'essere, di programmare l'accadere.<sup>15</sup> Il suo bisogno lo mette in condizione di stupirsi del "fatto che" dell'essere e non del suo "che cosa". L'adulto, invece, completamente "umanizzato" dagli interessi e dai valori della civilizzazione, fornito di sapere, volere, conoscenza e coscienza, organizza, valuta, assicura, progetta, giudica, decide, pensa, parla. L'adulto non accoglie l'essere nella sua nudità, ma lo copre pudicamente con il pensiero ed il linguaggio, l'adulto non si stupisce del "fatto che" qualcosa accade, ma pensa il suo "che cosa", aspettando l'evento e, quindi, annullandolo nella sua imponderabilità, nella sua occorrenza. L'adulto pensa nello spazio e nel tempo, progetta lo spazio ed il tempo, l'adulto supplisce con il suo sapere al bisogno, l'adulto produce, l'adulto amministra, l'adulto gestisce. E, così facendo, annulla l'evento, domina l'essere, si autodivina, formandosi, o meglio, deformandosi, per i valori della civilizzazione, si contorce, in nome della "gestione", del "mercato" del tempo e dell'essere. E se ogni tanto oscuri spettri della passata inumanità, che è stata la sua infanzia, si affacciano nell'adulto tra le fitte maglie della gestione di se stesso, essi devono essere messi a tacere, "umanizzati", dominati, non senza coartazione e terrore.

Ogni sistema di educazione si rivela, così, proprio perché esso manipola il passaggio dall'infanzia all'adolescenza e, poi, allo stato adulto, come una forma di coartazione, di

terrore, di castrazione e tutto ciò che saltuariamente nell'adulto emerge come bisogno informe si rivela pericoloso, oggi, in cui le maglie della gestione diventano sempre più soffocanti e strette, più che mai: l'umanizzazione è la vera disumanità.<sup>16</sup>

Il debito contratto con l'infanzia, con la perduta infanzia, non si potrà mai più saldare. Ma, forse c'è ancora una possibilità per resistere al processo di disumanizzazione che avviene nel nome dell'umanizzazione. Lyotard propone come funzione primordiale dello scrivere (*écriture*), del pensare, della letteratura e delle arti l'essere testimoni della passata infanzia per non dimenticare l'umanità perduta e come ultima attività, per il quale il termine "politica" abbia ancora un senso, la "resistenza" alla disumanità dell'umanizzazione.<sup>17</sup>

Dai testi di Lyotard si evince, però, che ci sembra essere, sulla linea dell'estetica del sublime, anche un'altra possibilità per resistere alla disgregazione dell'umanità in nome dell'"umano", quella d'un'estetica della temporalità, che si traduce in un atteggiamento di stupore – certo non più originario come nel bambino – di fronte all'accadere dell'essere e all'"accadersi" dell'uomo nel "tempo-evento", di fronte al "tempo-evento" vissuto senza finalità, senza gestione. È lo stupore che non pensa e non parla, ma ammira, non senza tremore e sconvolgimento, l'avvenire dell'essere e del tempo nel "tempo-evento". È lo stupore

<sup>15</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Das Inhumane*, 15.

<sup>16</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Das Inhumane*, 17.

<sup>17</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Das Inhumane*, 21.

che non produce, perché, come nel sublime, è messo fuori campo, che non gestisce, che non vuole né può pensare né dire l'essere, ma solo accoglierlo, lasciandolo nella sua indeterminatezza, nella presenza della sua assenza come nei quadri di Mark Rothko<sup>18</sup> o nelle opere di

Barnett Newman.<sup>19</sup> Come – è ancora Lyotard a suggerire quest'interpretazione – nell'originario, minimale ed unico, imperativo del dito di Dio che tocca quello di Adamo sulla volta della Cappella Sistina: che tu sia!<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Cfr. in particolare i quadri della cappella interconfessionale di Dominique de Menil in Houston (Texas), denominata, in seguito, dopo la morte del pittore avvenuta nel 1970, Rothko-Chapel.

<sup>19</sup> Cfr. in particolare le tre sculture *Here I*, *Here II*, *Here III* e le pitture *Not over there*, *here*, *Now e Be*.

<sup>20</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Das Inhumane*, 157.