

**JEAN-FRANÇOIS  
LYOTARD**

---

LEZIONI  
SULL'ANALITICA  
DEL SUBLIME

**MIMESIS**

Titolo originale: *Leçons sur l'Analytique du sublime*  
Copyright © Klincksieck, 2015

Traduzione italiana a cura di Antonio Branca

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Centre National du Livre



MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *Biblioteca*, n. 14  
Isbn: 9788857572901

© 2021 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)

# INDICE

- 11     INTRODUZIONE. L'ESTETICA DENATURATA.  
J.-F. LYOTARD E LE *LEZIONI SULL'ANALITICA DEL SUBLIME*  
*di Antonio Branca*
- 43     NOTA ALLA TRADUZIONE
- LEZIONI SULL'ANALITICA DEL SUBLIME.  
KANT, *CRITICA DELLA FACOLTÀ DI GIUDIZIO*, § 23-29
- 53     PREMESSA
- 55     SIGLE UTILIZZATE
- 57     I. LA RIFLESSIONE ESTETICA
- 57     1. Il sistema e il sentimento
- 66     2. La sensazione come tautologia
- 74     3. Il "soggettivo"
- 79     4. La temporalità estetica
- 86     5. L'euristica
- 93     6. L'anamnesi
- 97     7. Riflessione e categoria nei domini teoretico e  
         pratico
- 105    8. Riflessione e categoria nel territorio estetico
- 113    II. COMPARAZIONE DEL SUBLIME CON IL GUSTO
- 113    1. Perché un'Analitica del sublime?

- 121 2. Bello e sublime comparati secondo la qualità  
e la quantità del giudizio
- 125 3. L'animazione
- 134 4. Bello e sublime comparati secondo la relazione (finalità)  
e la modalità del giudizio
- 140 5. Continuità e discontinuità tra bello e sublime

### 145 III. ESAME CATEGORIALE DEL SUBLIME

- 145 1. Quantità e grandezza
- 150 2. Dalla quantità alla modalità attraverso la relazione
- 158 3. Matematico e dinamico
- 165 4. La qualità, di nuovo

### 167 IV. IL SUBLIME COME SINTESI MATEMATICA

- 167 1. La "comprensione" è "misurata"
- 171 2. La "composizione" è infinita
- 178 3. L'infinito non è comprensibile come un tutto: la paura
- 186 4. L'infinito è pensabile come un tutto: l'esaltazione

### 195 V. IL SUBLIME COME SINTESI DINAMICA

- 195 1. Tentativo di soluzione del dissidio attraverso la  
mediazione etica
- 199 2. Tentativo di soluzione del dissidio attraverso una  
"dialettica"
- 204 3. La sintesi dinamica della causa e del condizionato
- 210 4. Necessità della sintesi delle sensazioni nel sentimento  
sublime
- 215 5. Eterogeneità delle sensazioni del tempo nella sintesi  
sublime

### 221 VI. ALCUNI SEGNI DELL'ETEROGENEITÀ

- 221 1. La resistenza
- 225 2. La presentazione negativa
- 228 3. L'entusiasmo
- 232 4. La semplicità

### 235 VII. ESTETICA ED ETICA NEL BELLO E NEL SUBLIME

- 235 1. Le soddisfazioni
- 240 2. Il bello, simbolo del bene

243	3. L'analogia del bello con il bene argomentata logicamente
249	4. Il nerbo dell'argomentazione teleologica
251	5. Interesse di facoltà e primato del pratico
259	6. Un romanzo familiare del sublime
261	7. La teleologia nel bello e nel sublime
267	8. Il sacrificio sublime
273	VIII. LA CONDIVISIONE DEL GUSTO
273	1. Esigenza di condivisione universale
280	2. Esigenza di condivisione necessaria
286	3. Esitazione sull'esigenza
289	4. Localizzazione del principio che fonda l'esigenza
291	5. Soluzione dell'antinomia del gusto
294	6. Le Idee-limite
299	7. Il sostrato soprasensibile
303	8. La procedura di condivisione
309	IX. LA CONDIVISIONE DEL SENTIMENTO SUBLIME
309	1. Una condivisione mediata
312	2. L'altro sentimento
318	3. L'altro oggetto
320	4. Il sentimento estetico che ispira il giudizio morale



*A Carla, che ha reso un gioco la mia vita*





# INTRODUZIONE

## L'ESTETICA DENATURATA. J.-F. LYOTARD E LE LEZIONI SULL'ANALITICA DEL SUBLIME Antonio Branca

1. Le *Lezioni sull'Analitica del sublime* di Lyotard hanno patito un destino peculiare. Testo pressoché ignoto alla letteratura secondaria italiana su Kant e sulla terza *Critica*<sup>1</sup>, esse vengono raramente considerate anche nella scarna e anzi quasi del tutto assente critica lyotardiana. Tanto che se vent'anni fa Ferrari aveva ben ragione di

<sup>1</sup> Cfr. ad esempio gli importanti studi di C. La Rocca, *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, ETS, Pisa, 1999 e Id., *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003 (che cita Lyotard solo nell'ultimo, riferendosi unicamente a J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris 1986; tr. it. *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, di F. Mariani Zini, Guerini, Milano 1989), e di F. Desideri, *Il passaggio estetico. Saggi kantiani*, il melangolo, Genova 2003. Mentre a tenerlo presente sono solo pochi testi. Per quanto so: F. Sossi, *Mentre l'angoscia si fa guardare. Lo spazio dell'oggetto in Freud, Heidegger e Kant*, Guerini, Milano 1995 (rielaborazione della tesi di dottorato dell'autrice, condotta sotto la supervisione proprio di Lyotard) e M.T. Catena, *Orientamento e disorientamento. Il sublime come luogo sistematico della filosofia di Kant*, Guerini, Milano 1996, in particolare Cap. III.2. – Fuori dall'Italia, le eccezioni più rilevanti si trovano invece tra gli studi in ambito anglosassone sul tema del sublime (quali ad esempio quelli di P. Shaw, *The Sublime*, Routledge, London-New York 2007, che dedica a Lyotard tutto il Cap. 6, *The Sublime is now: Derrida and Lyotard*, ivi, pp. 115-130; di R.R. Clewis, *The kantian Sublime and the Revelation of Freedom*, Cambridge University Press, New York 2009 e di R. Doran, *The Theory of the Sublime from Longinus to Kant*, Cambridge University Press, New York 2015), e ciò per merito della tr. ing.: J.-F. Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, tr. ing. di E. Rottenberg, Stanford University Press, Stanford 1994, che ha inserito pienamente Lyotard all'interno del dibattito anglofono. – Segnalo sin da adesso, infine, che per le citazioni delle opere kantiane farò riferimento, per i testi in essa riportati, alle sigle (in uso nella letteratura secondaria) indicate in conclusione alla "Nota alla traduzione": cfr. *infra*, pp. 48 sg. Mentre gli altri li citerò per esteso, utilizzando come edizione critica di riferimento quella indicata nella suddetta Nota: cfr. *infra*, p. 47.

dire che “Lyotard, oggi, è un autore finito”<sup>2</sup>, di queste *Lezioni* si potrebbe dire forse che sono a stento state. Che a quasi trent'anni dalla loro pubblicazione le si conosce poco e che attendono di essere.

Quest'assenza di un testo pure così ricco dal dibattito filosofico italiano si spiega in ogni caso per quello che a tutta prima appare – e che è di fatto – un pregiudizio: secondo il quale la filosofia di Lyotard sarebbe da ridurre a un dichiarato “postmodernismo” che oggi non è più condivisibile e va anzi confutato. Al pensiero della “fine delle narrazioni”<sup>3</sup> sarebbe pertanto da contrapporre una ripresa del moderno che ne sappia valorizzare ora questo, ora quell'aspetto<sup>4</sup>. Il tutto dimenticando che il primo a criticare quel concetto che pure aveva contribuito a sdoganare fu proprio Lyotard stesso. In un articolo raccolto ne *L'inhumain* (testo anch'esso poco citato) e che porta il significativo titolo “*Riscrivere la modernità*”<sup>5</sup>, questi affermava infatti non solo che “la postmodernità non è una nuova epoca”<sup>6</sup>, ma che è anzi una critica della modernità “all'opera da molto tempo già nella modernità stessa”<sup>7</sup>. – Non dovendosi più parlare né di un “pre-”, né di un “post-”, in quanto entrambi presuppongono un tempo “diacronico e rivoluzionario” che proprio la modernità si è costantemente trovata a scardinare<sup>8</sup>, se al postmoderno va riconosciuto uno statuto questo è quello non di una tesi, ma di un problema. Di quell'interrogazio-

<sup>2</sup> F. Ferrari, *Lyotard, oggi*, Prefazione alla tr. it. di J.-F. Lyotard, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris 1988; *L'inumano. Divagazioni sul tempo*, di F. Ferrari e M. Raimondi, Lanfranchi, Milano 2015<sup>2</sup>, p. 9, che nota tra l'altro anche come i contributi critici di spessore sul suo pensiero sono pochi e dovuti spesso ad ex-allevi, citando ad esempio la collettanea di F. Sossi (a cura di), *Pensiero al presente. Omaggio a Jean-François Lyotard*, Cronopio, Napoli 1999.

<sup>3</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minuit, Paris 1979; tr. it. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2014.

<sup>4</sup> Cfr. la tradizione che muove da J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985; tr. it. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, di E. Agazzi e E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1987. Sul dibattito nato sul tema, cfr. E. Franzini, *Moderno e postmoderno. Un bilancio*, Cortina, Milano 2018. Su Lyotard e Habermas cfr. invece E. Steuerman, *The Bounds of Reason. Habermas Lyotard and Melanie Klein on Rationality*, Routledge, London-New York 2000.

<sup>5</sup> J.-F. Lyotard, *Réécrire la modernité*, in Id., *L'inhumain*, cit., pp. 33-44; tr. it. pp. 43-56.

<sup>6</sup> Ivi, p. 43; tr. it. p. 55.

<sup>7</sup> *Ibidem* (tr. it. leggermente modificata; corsivo mio).

<sup>8</sup> Cfr. ivi, pp. 33-35; tr. it. pp. 43-45.

ne radicale, anzi, in cui consiste il moderno stesso. Nell'evidente paradosso, tra l'altro, per cui non solo *La condizione postmoderna* non è mai citato nell'"autobiografia filosofica" che Lyotard pronuncia e scrive nel 1988<sup>9</sup>, ma viene ridimensionato dal suo stesso autore ogni volta che lo richiama nelle sue opere successive<sup>10</sup>.

Alla postmodernità come tesi, *Il dissidio* sostituisce una (post) modernità *come problema*, che cresce e si sviluppa a partire dal riconoscimento di differenti regimi di frasi e dal *Widerstreit*, dal dissidio in cui questi cadono nel momento in cui si concatenano l'un l'altro. Moderna è l'affermazione di un soggetto/sostrato dell'esperienza, scrive qui Lyotard: "di un io che si forma (*Bildung*) raccogliendo le proprietà delle cose che avvengono (gli eventi)"<sup>11</sup>. Ma che accade invece nel momento in cui ci si accorge che "l'idea dell'io e quella d'esperienza a essa associata non sono necessarie alla descrizione della realtà"<sup>12</sup>? Laddove una parte della modernità ha preteso di poter unificare l'esperienza sotto il dominio della scienza, e di una scienza che è stata in grado di evolversi dalla *mathesis universalis* di Descartes e Leibniz, fino al sapere assoluto hegeliano, allo strutturalismo e alla tecnica<sup>13</sup>, lo sforzo di Lyotard consiste invece nel cercare di recuperare quello che in questa stessa tradizione si è affermato come un controcanto, nemmeno sottotraccia.

<sup>9</sup> Cfr. Id., *Peregrinations. Law, form, event*, Columbia University Press, New York 1988. Tradotte in francese dallo stesso Lyotard, con alcune modifiche: *Pérégrinations. Loi, forme, événement*, Galilée, Paris 1990, di questo testo esiste una tr. it. *Peregrinazioni. Legge, forma, evento*, di A. Ceccaroni, il Mulino, Bologna 1992, che traduce però, malgrado ciò che indica, non l'edizione inglese, ma la versione francese successiva. Per ciò ho scelto in questa sede come testo base quello francese. – Sull'assenza de *La condizione postmoderna* da questo libro, cfr. invece M. Ferraris, *Prefazione a J.-F. Lyotard, Peregrinazioni*, cit., p. 17.

<sup>10</sup> Cfr. ad esempio J.-F. Lyotard, *L'inudibile*, in Id., *Rapsodia estetica. Scritti su arte, musica e media (1972-1993)*, a cura di D. Cecchi, Guerini, Milano 2015, pp. 117-128, e il rifiuto anche del termine "postmoderno" in Id., *L'inhumain*, cit., pp. 12 sg., 33, 41 sg.; tr. it. rispettivamente pp. 21 sg., 43, 55.

<sup>11</sup> Id., *Le différend*, Minuit, Paris 1984, p. 75; tr. it. *Il dissidio*, di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1985, p. 68 (leggermente modificata).

<sup>12</sup> *Ibidem*; tr. it. p. 69.

<sup>13</sup> Per il confronto di Lyotard con l'ideale della *mathesis universalis* e col problema della tecnica, cfr. Id., *L'inhumain*, cit., pp. 76-80; tr. it. pp. 93-98 e ivi, Cap. I, II, V, VI, IX, XVII. Per il confronto con Hegel e con lo strutturalismo, si veda invece, da questo punto di vista, Id., *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1971, pp. 27-116; tr. it. *Discorso, figura*, di F. Mazzini, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 57-155.

Da Freud a Kant, l'opera di Lyotard va letta in questo senso come un pensiero propriamente *critico* – e dunque *kantiano* e *moderno*, se la modernità come diceva Kant è “l'epoca della critica”<sup>14</sup> – in cui la domanda sulla ragione si declina come domanda sui suoi *margini di consistenza*. Su ciò che le rimane al fondo, su quell'impensato che l'evento, come lo schematismo trascendentale, “cela ma non può svelare”<sup>15</sup>; e che emerge non nella ragione, nel pensiero, ma in quel suo “altro” – *nell'estetico*, come la crisi di qualsiasi tipo di tempo e di soggetto.

Più che introdurre a queste *Lezioni* ricostruendone i temi e l'articolazione (che, come Lyotard stesso avverte, seguono di fatto molto da vicino quelli della *Critica* kantiana<sup>16</sup>), ciò che si vorrebbe provare a fare nel breve spazio di questa Introduzione è pertanto collocare le *Leçons sur l'Analytique du sublime* in quel percorso di pensiero nel quale hanno avuto luogo. Riconoscendone così i problemi e mostrando in tal modo in esse una ricchezza filosofica che non le limita solo agli studi di letteratura secondaria sul kantismo, ma che le valorizza inoltre come un confronto teoretico con la critica della ragione in cui questa, come voleva Kant, è stata fondamentalmente ripetuta<sup>17</sup>. Solo questo riferimento è forse in grado, infatti, di permettere al lettore di apprezzarne veramente temi e tentativi; di vederne l'attualità; e allo stesso tempo di riconoscere in queste *Lezioni* un autentico esercizio di filosofia.

2. L'attenzione riservata al concetto del sublime sorge in effetti, all'interno del pensiero di Lyotard, da un ben preciso contesto problematico, nel quale l'esigenza di ridefinire lo statuto della filosofia si incrocia con quella, forse ancora più pressante, di confrontarsi con le estetiche contemporanee (quelle che Lyotard chiama “avanguardie”: Newman, Cézanne e Duchamp *in primis*)<sup>18</sup> per mostrare come in esse venga colta e “messa in figura” la con-

<sup>14</sup> KrV A XI, nota; tr. it. p. 11.

<sup>15</sup> *Infra*, p. 158.

<sup>16</sup> Cfr. *infra*, p. 53.

<sup>17</sup> Cfr. KrV A 838 B 866; tr. it. p. 1177.

<sup>18</sup> Su ciò, cfr. J.-F. Lyotard, *L'inbumain*, Cap. VII, VIII, XII e Id., *Les Transformateurs Duchamp*, Galilée, Paris 1977; tr. it. *I Transformatori Duchamp*, di E. Grazioli, Hestia, Como 1992. Per Newman, cfr. invece la raccolta recentemente editata in italiano, B. Newman, *All'origine della nuova astrazione. La pittura dinanzi all'inconoscibile*, a cura di S. Esengrini, Marinotti, Milano 2019.

tingenza dell'evento<sup>19</sup>. A essere in questione è in entrambi i casi, come si è visto, il *logos* e la sua pretesa di assolutezza. Rispetto alla quale la scelta dell'estetico quale tema cardine non deve essere in alcun modo intesa come casuale. Oltre a essere lo specchio del tempo del nichilismo<sup>20</sup>, l'estetica conserva infatti, per Lyotard, un valore rivelatore anche di un altro lato del pensiero: cioè del suo sentirsi, del suo accadere e della contingenza dell'accadere stesso, che lascia anche la logica sospesa a sé<sup>21</sup>. Se, da una parte, come estetica del bello, l'estetica può essere rappresentazione della forma, dell'"ordine del mondo" e della corrispondenza dell'essere al pensiero nella sua stessa istituzione. Dall'altra, in quanto ritorno *sull'estetico*: sulla materialità del dato, su "un giallo, del Delf di Vermeer", per esempio, sotto il quale "lo spirito si frantuma in mille schegge"<sup>22</sup> – essa sta a indicare un'agitazione fondamentale o "una passività senza *pathos*"<sup>23</sup>, come scrive Lyotard, in cui la datità non corrisponde più a un dato, ma meramente al proprio darsi.

Di contro alla logica e alla "sua" estetica – l'Estetica trascendentale che, in fondo, fa pur sempre parte della Logica –, ciò che Lyotard vuole mostrare parlando del sublime è che è possibile un'altra estetica, "un'estetica denaturata, meglio: un'estetica della denaturazione"<sup>24</sup> in cui il sentimento non è rimosso nella sensazione (che è sempre *di qualcosa*)<sup>25</sup>, ma riesce a emergere e a intendersi nella sua purezza scardinando il tempo<sup>26</sup>. La denaturazione significa in tal senso il crollo del tempo e del suo orizzonte, o almeno una sospensione del suo accadere, in cui la natura nel senso stabilito dalla prima *Critica* si sfalda per il venir meno di quelle sintesi

<sup>19</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *L'inbumain*, cit., pp. 104 sg.; tr. it. pp. 126-128.

<sup>20</sup> Su ciò, si veda Id., *Anima minima*, in Id., *Anima minima. Sul bello e sul sublime*, a cura di F. Sossi, Pratiche, Parma 1995, pp. 117-119, e la bella *Introduzione* che Sossi premette a quest'edizione, ivi, pp. 7-16.

<sup>21</sup> Cfr. Id., *Le différend*, cit., pp. 120 sg.; tr. it. p. 107.

<sup>22</sup> Id., *L'inbumain*, cit., p. 164; tr. it. p. 195 (modificata).

<sup>23</sup> Id., *Pérégrinations*, cit., pp. 42 sg.; tr. it. p. 41.

<sup>24</sup> *Infra*, p. 117. Anche se quest'espressione accompagna il pensiero di Lyotard sin dai suoi esordi. Per alcune occorrenze significative del concetto, cfr. Id., *Discours, figure*, cit., p. 237; tr. it. p. 289; Id., *L'inbumain*, cit., p. 149; tr. it. p. 179 e Id., *Pérégrinations*, cit., pp. 49, 83 sg.; tr. it. pp. 46, 69.

<sup>25</sup> Cfr. KrV A 20 B 34; tr. it. p. 113 e, al riguardo, J.-F. Lyotard, *Le différend*, cit., pp. 97 sg.; tr. it. p. 88.

<sup>26</sup> L'immagine dello scardinamento del tempo è sviluppata da G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, a cura di S. Palazzo, Mimesis, Milano 2004. Sulla vicinanza tra Deleuze e Lyotard a tal proposito, cfr. il § 10 di questa Introduzione.

fondamentali che la costituiscono<sup>27</sup>. Non c'è ricognizione né tanto meno riproduzione, nel sublime. Ma solo un'apprensione reiterata, irrefrenabile e tuttavia frenata, che lascia la coscienza sospesa a un succedere che non può nemmeno essere tale, dato che il tempo non è stato ancora istituito.

Parlare del sublime e dell'estetica sottesa a esso vuol dire dunque per Lyotard, come si vede già con questa panoramica, mettere in discussione il tessuto stesso della ragione e dei principi grazie ai quali istituisce la realtà. Ma come si arriva a una posizione tanto radicale? Per quale ragione essa deve esser ottenuta, dal punto di vista filosofico, confrontandosi proprio con Kant e col sublime?

3. Per rispondere a queste domande bisogna forse cominciare col fare qualche passo indietro: il primo, all'autobiografia intellettuale lyotardiana già citata; e, il secondo, da questa agli inizi della riflessione di Lyotard. Se ci si attiene, infatti, alla testimonianza che troviamo in *Pérégrinations* (testo tra l'altro anteriore alle *Lezioni* di tre anni), il pensiero lyotardiano può essere compreso agevolmente facendolo ruotare attorno a tre problemi – quelli della legge, della forma e dell'evento<sup>28</sup> –, rispetto ai quali Kant non è un riferimento accidentale ma piuttosto una costante. Nato dal bisogno di “riservare uno spazio alla bellezza e al sentimento”<sup>29</sup>, già *Discours, figure*<sup>30</sup> viene riletto qui dal proprio autore, infatti, come finalizzato alla descrizione di “una razionalità demoltiplicata che permettesse, seppur timidamente, di ri-leggere e ri-scrivere la divisione kantiana della ragione”<sup>31</sup>. E viene qui il secondo passo indietro.

<sup>27</sup> Cfr. su ciò già J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, cit., pp. 47 sg., 76; tr. it. p. 45, 64 (dove Lyotard, riferendosi all'estetico in generale, e quindi anche al bello, tiene però ancora presente la sintesi della riproduzione); e *infra*, pp. 81 sg.

<sup>28</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, cit., p. 20; tr. it. p. 24.

<sup>29</sup> Ivi, p. 30; tr. it. p. 32.

<sup>30</sup> Si tratta, come è noto, del suo primo libro (se si eccettua il breve *Id.*, *La Phénoménologie*, PUF, Paris 1954; tr. it. *La fenomenologia*, di R. Kirchmayr, Mimesis, Milano 2008), sul quale, più che M. Lydon, *Veduta on Discours, figure*, “Yale French Studies”, 99, 2001, pp. 10-26, la cui veduta rimane in sostanza “di superficie”, cfr. la bella Introduzione alla tr. it. di E. Franzini, *Lyotard come diavolo? Note per un'introduzione*, in J.-F. Lyotard, *Discorso, figura*, cit., pp. 9-31.

<sup>31</sup> *Id.*, *Pérégrinations*, cit., p. 31; tr. it. p. 32.

Opponendosi a quei tipi di pensiero che risolvono il reale “nella sola forma del teoretico”<sup>32</sup>, Lyotard inizia infatti questo libro dichiarando da subito “il partito preso del figurale”<sup>33</sup>. E cioè la convinzione che, per quanto tutto possa sembrare ridicibile alle due dimensioni del discorso e del linguaggio, del *logos*, in un senso più appropriato<sup>34</sup>, comunque queste due dimensioni ne presuppongono in se stesse un'altra. “Questo libro protesta: dichiara che il dato non è un testo, che c'è, in esso, uno spessore [*une épaisseur*], o meglio una differenza, costitutiva, che non è da leggere ma da vedere”<sup>35</sup>. Una *figura*, insomma, ch'è senz'altro vero che sarà solo nel testo, nel discorso che ne dà parola – ma mai in quanto suo momento. Il problema è dei più difficili proprio perché della figura *se ne parla*. Per cui occorre spiegare come sarà possibile riconoscere al vedere, alla figura, all'estetico una dimensione e uno statuto propri, se per far ciò bisognerà sempre parlare: se dell'estetico potrà aversi in ogni caso solo *logos*. Qualsiasi tentativo di separare la pura differenza del vedere, la figura, *la bellezza*<sup>36</sup> dalla differenza sui cui assi è costituito il *logos* cozza col fatto di assumere l'immagine sempre all'interno della parola stessa. Con l'evidente conseguenza di non riuscire a separare il testo dalla figura e di rendere quest'ultima un'illustrazione<sup>37</sup>.

Di questa problematica, – peraltro kantiana: il tempo è reso in sé possibile soltanto dalle sintesi fondamentali dell'immaginazione, dunque dall'attività del pensiero stesso; e tuttavia l'intuizione non potrà essere concetto, il *dato* dovrà differenziarsi dal *pensato*<sup>38</sup> –, Lyotard mostra coscienza sin dalla presentazione del problema. Per affermare che la figura è “una manifestazione spaziale che lo spazio linguistico non può incorporare senza essere destabilizzato,

<sup>32</sup> Ivi, p. 29; tr. it. p. 31 (modificata).

<sup>33</sup> Id., *Discours, figure*, cit., p. 9; tr. it. p. 35.

<sup>34</sup> Gli assi significante-significato e segno-designato, che costituiscono rispettivamente la lunghezza e la larghezza del discorso. Per il che, cfr. *ibidem*; tr. it. *ibidem* sg.

<sup>35</sup> Ivi, p. 9; tr. it. p. 35.

<sup>36</sup> Cfr. ivi, p. 13; tr. it. p. 41. Sulla bellezza come tema originario di *Discours, figure* cfr. inoltre supra, la cit. corrispondente alla nota 29.

<sup>37</sup> Cfr. ivi, p. 10; tr. it. p. 37: “Ecco l'immaginario: avere il rovescio e il diritto. Ecco il peccato e l'orgoglio: avere il testo e l'illustrazione”.

<sup>38</sup> Su ciò, cfr. KrV A 99 sg.; tr. it. p. 1209, per la presupposizione della sintesi alle rappresentazioni di spazio e tempo; e ivi, A 50-52 B 74-76; tr. it. pp. 167-169, per la distinzione delle facoltà e la loro irriducibilità. Anche se, soprattutto su quest'ultimo punto, i riferimenti kantiani potrebbero moltiplicarsi.

un'esteriorità che non può interiorizzare in *significazione*<sup>39</sup>, egli deve riconoscere innanzitutto, infatti, che quest'esteriorità non deve essere soltanto "fuori" (con il che, hegelianamente, sarebbe comunque "dentro")<sup>40</sup>, ma dev'essere allo stesso tempo "dentro e fuori"<sup>41</sup>. "Solo dall'interno del discorso si può passare alla e nella figura"<sup>42</sup>: secondo un movimento che destruttura la complicazione oppositiva e progressiva della significazione stessa e faccia emergere al suo interno, come suo margine di consistenza, quello spessore da cui trae il proprio senso.

La strategia argomentativa di Lyotard si può riassumere facilmente seguendo come filo conduttore il tema cardine della negazione nella prima metà dell'opera e nelle ultime battute della terza, le cui tre tappe principali sono il confronto con Hegel, con la linguistica e con Freud. Attraverso esse, Lyotard cerca di guadagnare, prima, che c'è un *Dasein*, un esserci o una semplice accidentalità che il sistema della ragione assoluta può assumere soltanto trasponendolo in un *Sinn*<sup>43</sup>. E poi che tale *Dasein* (pur sempre *del sistema*) può svilupparsi all'interno del sistema stesso solo facendo concrescere l'uno sull'altro il No visibile e il No dicibile, la variabilità dell'occhio e il non-essere della predicazione<sup>44</sup>.

"Il No è, nel discorso, la presenza esplicita del rovescio delle cose"<sup>45</sup>. Ma questa presenza, pur avendo varie forme, non dipende dal No, bensì da quel rovescio che in esso s'istituisce. Hegeliana-mente, esso è "la morte catturata, addomesticata, l'ingresso nel linguaggio e la venuta a sé"<sup>46</sup>. Ma affinché il Sé possa insorgere e

<sup>39</sup> J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, cit., p. 13; tr. it. p. 41.

<sup>40</sup> Cfr. la critica di Hegel al concetto kantiano di limite: G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), Pt. I, *Die Wissenschaft der Logik*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, vol. VIII, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, § 60, pp. 143 sg.; tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1963<sup>4</sup>, p. 65.

<sup>41</sup> J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, cit., p. 13; tr. it. p. 42.

<sup>42</sup> *Ibidem*; tr. it. p. 41.

<sup>43</sup> Cfr. *ivi*, pp. 41 sg.; tr. it. pp. 72 sg., dove Lyotard segue tra l'altro, nell'interpretazione di Hegel, quella che ne ha dato J. Hyppolite, *Logica ed esistenza. Saggio sulla Logica di Hegel*, tr. it. con testo francese a fronte di S. Palazzo, Bompiani, Milano 2017.

<sup>44</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, cit., pp. 27-29; tr. it. pp. 57-59.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 29; tr. it. p. 59.

<sup>46</sup> *Ibidem*. Dove il riferimento è ovviamente a G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. III, pp. 36, 376; tr. it. *La fenomenologia dello spirito*, di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, pp. 24, 337.



*dire No*, negare e, negando, distinguere le proposizioni, la lingua e il loro oggetto<sup>47</sup>, è necessario prima di tutto che questa stessa negazione tragga la propria forza proprio dalla distanza con l'oggetto che in essa prende forma. Prima della negazione è necessario ammettere uno *zeigen*, un indicare che *faccia spazio*, nel senso che faccia da "spaziatura originaria"<sup>48</sup> in cui inquadrare gli assi stessi del discorso (significante-significato; segno-designato). "La distanza fra la parola e la cosa, fra l'enunciato e il suo oggetto in generale, non è affatto uno spessore da attraversare, è la distanza del gesto che indica il suo oggetto"<sup>49</sup>.

E tuttavia: dove sono l'oggetto e il gesto? Quella che in tal modo si raggiunge è infatti di nuovo la negazione o l'opposizione, per quanto ultima, che es-pone la realtà, che la pone al di fuori del discorso<sup>50</sup>. La distanza che si è così riguadagnata è ancora quella *della parola*. Perché se è vero che l'opacità rimane nella cosa esposta<sup>51</sup>, ciò che gliela attribuisce è sempre il nome. "Le parole non sono segni, ma, *dal momento che vi è parola*, l'oggetto designato diventa segno: che un oggetto diventi segno significa precisamente che racchiude [*recèle*] un 'contenuto' nascosto nella sua identità manifesta, che riserva un'altra faccia a un'altra veduta possibile"<sup>52</sup>. E cioè che si approfondisce, che si inspessisce rendendo la parola e la manifestazione stessa dei meri effetti di superficie.

"Quando il dito si tende verso l'albero per designarlo, lo fa barcollare e venire in avanti su un niente di senso. O, se si preferisce, la designazione stessa suppone questo scansarsi in profondità [*esquive profonde*], questo svuotamento del retro delle cose"<sup>53</sup> in cui la cosa non si oppone più alla parola (che la costituisce), ma

<sup>47</sup> Si tratta delle tre forme del No cui si accennava. Al riguardo, cfr. J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, cit., p. 121; tr. it. p. 161.

<sup>48</sup> Ivi, p. 37; tr. it. p. 68.

<sup>49</sup> Ivi, p. 82; tr. it. p. 117. Su questo tema e per un'eventuale risposta hegeliana alle critiche di Lyotard, mi permetto di rinviare ad A. Branca, *Il passaggio all'intuizione. Hegel, Kant e il problema della sensazione*, "Quaderni di Inschibboleth", 13, 2020, pp. 29-45.

<sup>50</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, cit., p. 123; tr. it. p. 163, dove Lyotard parla della "ectesi" (da Mazzini tradotta con "*ex-positio*"): della "posizione 'al di fuori'" dell'oggetto da parte del No, che genera la trascendenza.

<sup>51</sup> "L'opacità è nell'oggetto, non nella parola, né nella sua distanza dall'oggetto" (ivi, p. 82; tr. it. p. 117, leggermente modificata).

<sup>52</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

<sup>53</sup> *Ibidem* (modifico la tr. it., che omette di tradurre il "*profonde*").

semplicemente *le differisce*. Il “dentro e fuori” della figura si vede in questo modo. Perché, sebbene quella di cui qui si sta parlando sia pur sempre *la designazione* – “prima, non ci sono alberi; ogni oggetto come tale presuppone la parola, la forza di annientamento che esercita su ciò che designa”<sup>54</sup> –, comunque la designazione stessa non è sufficiente a generare questo scarto. Se ne nutre, lo sviluppa, portando il discorso e la figura che gli fa da spessore fino a strutturarsi nella significatività del mondo. Ma in questo stesso atto fa esperienza del suo sottrarsi.

*Lo scansarsi* dell’oggetto (attenzione: non l’oggetto) attraversa il *logos* stesso come il suo inconscio: come una *matrice* che non le è altra, estranea, ma ne è persino l’orizzonte. E cioè come una *differenza* che non si può dialettizzare, in quanto non si oppone al discorso, essendone piuttosto lo spessore<sup>55</sup>; e che non è neppure da pensare né pensabile come un’origine. “Lungi dall’essere un’origine, la matrice fantasmatica attesta il contrario, che la nostra origine è una assenza di origine e che ciò che si presenta come discorso originario [il discorso sull’origine, *ma anche la parola*, dato che *logos* e matrice sono il risvolto l’uno dell’altra] è una figura-immagine allucinatoria posta proprio in questo non-luogo iniziale”<sup>56</sup>. – In un senso talmente ampio da potersi tradurre tanto nell’affermazione che la realtà deve essere ma non c’è, perché c’è solo la figura che il *logos* le avrà dato: l’immagine del sintomo segnata dalla sua rimozione; quanto, forse, in quella kantiana per cui non è possibile fenomeno che non si contrapponga una cosa in sé<sup>57</sup>.

4. L’analogia con Kant, a questo punto, è però molto più forzata di quanto non appaia. Avendo operato la destrutturazione del discorso dal punto di vista psicanalitico, questa matrice appare essere a Lyotard il desiderio: un inconscio sottinteso alla designazione come “la spinta al godimento”<sup>58</sup> si sottintende freudianamente

<sup>54</sup> *Ibidem* (tr. it. leggermente modificata).

<sup>55</sup> Ivi, p. 278 sg.; tr. it. p. 333; ma anche ivi, p. 75; tr. it. p. 109: “La differenza non è l’opposizione; l’una costituisce l’opacità che apre l’ordine della referenza, l’altra sostiene il sistema d’invarianze sul piano del significante o del significato”.

<sup>56</sup> Ivi, p. 271; tr. it. p. 325.

<sup>57</sup> Al riguardo, cfr. KrV B 306; tr. it. p. 473, passo su cui si è soffermato F. Valagussa, *L’arte del genio. Note sulla terza Critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

<sup>58</sup> J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, cit., p. 328; tr. it. p. 388.

all'alternanza di *fort* e *da*<sup>59</sup>. Con una differenza. Mentre la cosa in sé si impone per Kant quale rinvio alla contingenza dell'*Erscheinung* (dipendenza dell'esperire da un'intuizione la cui *Ur-sache* non è data nell'intuizione stessa, e dunque mero limite in senso negativo)<sup>60</sup>, la matrice lyotardiana si arricchisce invece di una propria funzionalità interna al discorso. – Come se la *Ding an sich* fosse una facoltà dell'esperienza o una categoria.

“La profondità del mondo, la sua possibilità stessa come sintesi sempre incompiuta, come orizzonte scavato dietro la sua presenza sensibile, sono in questo modo *una funzione del linguaggio*”<sup>61</sup>. E cioè, in fondo, un “effetto di spessore nel sistema”<sup>62</sup> costitutivo del sistema stesso. Sistema aperto, si dirà, e tuttavia coerente: *logico fin nel suo spessore*.

Il riconoscimento dell'*immagine*-matrice come *rimosso* originario del discorso non impedisce infatti né che la matrice, come abbiamo visto, sia matrice sempre *della parola*, né che proprio su di essa si impianti effettivamente il sistema stesso. – In quanto a esser *rimozione* è la parola, la matrice è anzi figura *dell'istituzione del sistema*: il differenziale del suo orizzonte, o lo scarto dalla sua realtà che la parola si interpone nel momento in cui designa; il quale svolge, rispetto al *logos*, la funzione di dato originario. L'ammissione, da parte di Lyotard, che questo è in fondo il tempo kantiano, “che attraversa e anche nasconde lo *Ich denke*, [...] condizione universale comune al vedere e al dire”<sup>63</sup> riconduce così alla problematica kantiana di cui si diceva sopra. Perché il problema è ancora quello, se non dello schematismo, della sintesi della datità da parte del pensiero; a cui Lyotard aggiunge, per sua esplicita dichiarazione, solo la coscienza dell'arbitrarietà del linguaggio e dell'imprescindibilità dell'orizzonte linguistico<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> Cfr. *ivi*, pp. 125 sg.; tr. it. pp. 165 sg. Per l'originale freudiano e per tutti i riferimenti lyotardiani del caso, cfr. invece *infra*, Cap. V.2, nota 19, p. 200.

<sup>60</sup> Su ciò, cfr. ovviamente KrV B 306-312; tr. it. pp. 473-479.

<sup>61</sup> J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, cit., p. 83; tr. it. 118 sg. (corsivo mio).

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 91; tr. it. p. 127.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 293; tr. it. p. 348. Ma cfr. anche Id., *Pérégrinations*, cit., pp. 23 sg.; tr. it. p. 27, dove il tempo della *Critica della ragion pura* viene ripreso proprio in quest'ottica.

<sup>64</sup> Cfr. Id., *Discours, figure*, cit., pp. 46 sg.; tr. it. pp. 76 sg. Al riguardo, cfr. C.-C. Härle, *Presenza sensibile*, in F. Sossi (a cura di), *Peniero al presente*, cit., pp. 163-178, che mette giustamente l'accento sul *factum loquendi* come presupposto dell'estetica lyotardiana.

Come l'Estetica trascendentale rimaneva, nella prima *Critica*, a fare da margine alla Logica, a segnare l'impossibilità, per il pensiero, di produrre da se stesso la datità del proprio oggetto e a indicare che i modi del pensiero e della presenza delle cose non possono essere gli stessi<sup>65</sup>, così in *Discours, figure* la matrice serve a individuare, nel discorso, quel residuo *interno* per cui il discorso stesso si sviluppa. Tutto ciò che lo spostamento sul piano della "logica concreta" (del linguaggio) ha saputo guadagnare in più rispetto all'analitica dell'intelletto puro è pertanto uno slittamento della questione dell'estetico dall'ambito "conoscitivo" della prima *Critica* a quello riflettente della terza. Ma parlare adesso della bellezza e del *sentimento* (*Gefühl*) in quanto differenza, piuttosto che dell'intuizione e della sensazione (*Empfindung*), non cambia nulla<sup>66</sup>.

Se il fine che con questo si persegue è l'affermazione di uno statuto dell'estetico che possa pretendere di non esser riducibile al discorso, infatti, (ed è questo il caso) l'individuazione all'interno del discorso stesso di una matrice da cui emerge la significatività del mondo rimane insufficiente. Kantianamente, come Lyotard riconoscerà esplicitamente nelle *Lezioni*, la bellezza è sempre e solo la tautegoria della *Einstimmung*, dell'accordo delle facoltà logiche tra loro quando si esercitano<sup>67</sup>. E se trapassa dalle maglie della logica è soltanto per metterla in figura, perpetuando ed esplicitando la logica medesima. Il "libero gioco delle facoltà conoscitive"<sup>68</sup> le slancia, le spinge a gareggiare l'una con l'altra in una continua proliferazione di forme, da parte dell'immaginazione, che l'intel-

<sup>65</sup> Data l'ampiezza del problema in gioco, preferisco limitarmi in questa sede a rinviare a H. Cohen, *La teoria kantiana dell'esperienza*, tr. it. di L. Bertolini, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 105-111 e 176-180 (traduzione della prima edizione del testo, che non ho potuto purtroppo leggere in originale).

<sup>66</sup> Mi sembra questo il sottinteso dell'affermazione dello stesso Lyotard in J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, cit., p. 30; tr. it. p. 32, dove questi dice essere quella di *Discours, figure* "una risposta ancora troppo di comodo". Contro la sua impostazione si era pronunciato già M. Dufrenne, *Une esthétique libidinale?*, in Id., *Esthétique et philosophie*, vol. II, Klincksieck, Paris 1976, pp. 64-84 (le cui critiche poggiavano non a caso sull'inafferrabilità del desiderio: cfr. ivi, p. 65). Rispetto al dibattito tra i due cfr. le osservazioni di E. Franzini, *Il mito di Leonardo. Sulla fenomenologia della creazione artistica*, Unicopoli, Milano 1987, Cap. IV.3, pp. 407-442. Per la distinzione kantiana del sentimento dalla sensazione, cfr. invece KU B 7-9; tr. it. pp. 41 sg.

<sup>67</sup> Cfr. *infra*, pp. 65-67, 199. Per l'uso lyotardiano del termine "tautegoria", che questi mutua da Schelling, cfr. invece *infra*, Cap. I.1, nota 14, pp. 60 sg.

<sup>68</sup> KU B 28; tr. it. p. 53.

letto, convocato in questo gioco meramente in quanto *Vermögen* (potenza, facoltà) dovrà impegnarsi a cercare di comprendere e concettualizzare<sup>69</sup>. Alimentando l'accordo, anche dei soggetti convocati in essa, e generando nella relazione tra le facoltà, da una parte, e tra gusto e genio, dall'altra, l'esatto speculare del concre-scere l'uno sull'altro del No visibile e del No sensibile: l'esperienza effettiva, in cui le forme contingenti (assunte conoscitivamente in quanto teleologiche) *danno senso* all'attività dell'intelletto puro. – Ma senza riuscire infine a infrangere la pretesa totalità assoluta del discorso, né ad aprire in sé uno spazio dove pensare il sentimento scevro da qualsiasi commistione con la *theoria*.

5. Il duplice rifiuto del problema della forma e dell'estetica della bellezza che si ritroverà nelle *Lezioni sull'Analitica del sublime* dipende in fondo da questo naufragio dell'impostazione di *Discours, figure*. All'Analitica del bello, Lyotard preferisce l'Analitica del sublime perché è convinto di poter trovare in essa un'altra via d'accesso al sentimento. Ma ciò presuppone, intanto, un mutato orizzonte di pensiero di Lyotard, quale quello che presenta ne *Il dissidio*: una nuova impostazione del problema della razionalità e della sensibilità a essa sottesa. E poi una virata rispetto all'interpretazione corrente della terza *Critica*, che la svincoli dalla questione del ponte tra la natura e la morale, su cui pure Kant aveva insistito nell'Introduzione definitiva che le aveva apposto<sup>70</sup>.

Entrambe queste condizioni ruotano attorno alla ridefinizione in senso trascendentale della ragione e all'uso riflettente che occorre fare del pensiero per tenere insieme la ragione stessa. Con una notevole differenza, però. Mentre in *Discours, figure* Lyotard si trovava infatti davanti a un *logos* per così dire "unico": l'intero del linguaggio, del discorso con cui parla il desiderio, che occorre lì moltiplicare; ponendosi da un punto di vista trascendentale egli ha invece il vantaggio di poter isolare *direttamente nel discorso* diversi generi *di istanze minime*, cioè, per lui, *di frasi*<sup>71</sup>, ciascuno dei

<sup>69</sup> Sulla proliferazione delle forme, cfr. *infra*, Cap. II.5, pp. 140-144, mentre sull'assunzione dell'intelletto meramente come potenza, cfr. KU B 146; tr. it. p. 124 e, al riguardo, J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, cit., p. 47 sg.; tr. it. p. 45.

<sup>70</sup> Cfr. *infra*, Cap. I.1, pp. 57-66. Per il riferimento kantiano, cfr. invece KU B XIX sg., LIII-LVII; tr. it. rispettivamente pp. 11 sg., 30-33.

<sup>71</sup> J.-F. Lyotard, *Le différend*, cit., p. 9; tr. it. pp. 11 sg. Segnalo per inciso che, pur dipendendo in molto dalla rivoluzione linguistica contemporanea, come Lyotard dichia-

quali dipenderà da diverse “condizioni di possibilità”. “Una frase, anche la più comune, è costruita secondo un insieme di regole che ne costituiscono il *regime*. Ci sono più regimi di frasi: ragionare, conoscere, descrivere, raccontare, interrogare, mostrare, ordinare, ecc.”<sup>72</sup>, i quali, tuttavia, così come possono presentarsi isolatamente, il più delle volte vengono occasionati in un concatenamento che passa immediatamente da un regime a un altro.

A un amico che ci dice di aver avuto un incidente, rispondiamo chiedendogli: “com'è successo?”; a un altro che ci dice di sentire freddo rispondiamo: “chiudi la finestra!”. Ma se in questi casi le frasi si concatenano tranquillamente, bisogna dire che in altre circostanze – quali ad esempio la riduzione del reale “nella sola forma del teoretico” o, ancora, nella dialettica hegeliana<sup>73</sup> – questo non accade affatto in modo così pacifico. All'interno del linguaggio si istituisce allora, tra i regimi, un dissidio reiterato, in cui, con una frase, un regime fa torto agli altri riducendoli al silenzio<sup>74</sup>. Auschwitz, attorno al quale ruota il libro, è la testimonianza (impossibile) di questo silenzio, in cui “ciò che è soggetto a minaccia non è un individuo identificabile ma la capacità di parlare e di tacere”<sup>75</sup>. La frase che fa torto minaccia di non permettere più all'altra istanza di concatenare: di sospendere la concatenazione, anzi, rendendo la sua l'ultima frase o l'ultimo silenzio. Ma ciò è impossibile.

“Il paradosso dell'ultima frase (o dell'ultimo silenzio), che è anche quello della serie, dovrebbe dare a  $x$  [l'altra istanza] non la vertigine di ciò che non può essere ‘frasato’ (che può essere chiamata anche paura di morire) ma la convinzione irrefutabile che ‘frasare’ non ha fine. Perché una frase sia l'ultima, ce ne vuole

ra nella Scheda di lettura (ivi, pp. 11 sg.; tr. it. pp. 13 sg.), questo termine va inteso inoltre come traslitterazione letterale del greco φράζω.

<sup>72</sup> Ivi, p. 10; tr. it. p. 12; sull'incommensurabilità dei diversi regimi, cfr. invece ivi, pp. 187 sg.; tr. it. pp. 164 sg.

<sup>73</sup> Per il confronto lyotardiano con Hegel in questa sede, cfr. ivi, pp. 130-158; tr. it. pp. 115-139, e al riguardo A. Herberg-Rothe, *Lyotard und Hegel – im Widerstreit*, “Hegel-Jahrbuch”, 2015 (1), pp. 346-351.

<sup>74</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Le différend*, cit., pp. 18 sg., 24 sg.; tr. it. rispettivamente pp. 21 sg., 26.

<sup>75</sup> Ivi, p. 26; tr. it. p. 28. Non potendomi soffermare in questa sede su un tema così complesso quale quello di Auschwitz nel pensiero di Lyotard, mi limito a rinviare a F. Sossi, *L'infanzia di Antigone*, in Id. (a cura di), *Pensiero al presente*, cit., pp. 221-250.

un'altra per dichiararlo<sup>76</sup>, in un rimando da frase a frase che è costitutivo della frase stessa. Nell'istante in cui una frase accade, infatti, in essa è già contenuta l'attesa di una risposta. Cosa le si concatenerà – e come – non è detto, né prevedibile<sup>77</sup>. Anche se *il fatto che* qualcosa debba concatenarsi sembra invece esserlo. “Su una frase che accade, concatenare è necessario<sup>78</sup>. E necessario, kantianamente, in senso *formale*: perché è la forma stessa della frase a essere questa necessità. “Le istanze sono valenze di concatenamento<sup>79</sup> che, in quanto tali, si aspettano una risposta. Ma questa attesa rimane sempre nella frase ora accaduta. Come le forme dell'intelletto e della sensibilità, in quanto formali – vale a dire in quanto *meramente potenziali*<sup>80</sup> – devono esser attuate da una sensazione che le muova<sup>81</sup>, così la frase successiva è contenuta nella attuale come un'esigenza che sospende il concatenamento<sup>82</sup>.

Non come un “accade”, che, dalla frase ora accaduta, passerebbe nella frase successiva, ma come un “accade?”, all'inverso, che di quell’“accade” costituisce allo stesso tempo il sentimento e l'essere in crisi<sup>83</sup>. La possibilità del torto e del dissidio si fonda proprio su questa sospensione. In quanto io posso anche dire che, data, *accaduta* una frase, ne *deve* accadere un'altra. Ma questo deve, questo “*müssen*”, vale solo all'interno della concatenazione stessa. La prende sempre “*ex post*”, mai “*ex ante*”: soltanto quando lo scarto tra una frase e l'altra è stato già colmato dall'accadere della frase successiva, che ha anteposto, per *hysteron proteron*, il proprio accadimento<sup>84</sup>.

Prima del *müssen*, prima della necessità della concatenazione, l'attesa della frase successiva sta nella frase ora accaduta come un respiro trattenuto. E cioè come il *sentimento* della *contingenza* non di un “accade” (il proprio o quello della frase che le si dovrà concatenare), ma dell’“accade” *in quanto tale*. I torti possono mi-

<sup>76</sup> J.-F. Lyotard, *Le différend*, cit., p. 27; tr. it. p. 28 (modificata).

<sup>77</sup> Cfr. *ivi*, p. 52; tr. it. p. 49.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 51; tr. it. p. 49.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 117; tr. it. pp. 104 sg.

<sup>80</sup> Al riguardo, si veda *infra*, pp. 251-253.

<sup>81</sup> Cfr. KrV B 1; tr. it. p. 69, e *ivi*, A 19 sg. B 33 sg.; tr. it. p. 113.

<sup>82</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Le différend*, cit., p. 108; tr. it. p. 97.

<sup>83</sup> Al riguardo, cfr. *ibidem*, ma anche *ivi*, p. 116; tr. it. p. 103.

<sup>84</sup> Cfr. *ivi*, p. 120; tr. it. p. 107.

nacciare “la capacità di parlare e di tacere”<sup>85</sup> solo perché è inscritta all’interno della stessa logica (del discorso) la possibilità che l’accadere venga meno<sup>86</sup>. Sintomo di questa possibilità, sentimento della sospensione della presentazione, e sentimento *della frase stessa*, l’“accade?” si pone dunque a un tempo come *sensazione* (“accade”) e come *tautegoria* della sensazione: ovvero *sentimento*. – Irriducibile al discorso. Inafferrabile come sua funzione. – Rispetto alla matrice, questo margine *tra le frasi* ha infatti il vantaggio di non essere costitutivo del discorso stesso. Si trova in esso, e ne è “momento”, *in quanto accade*. Ma, in uno, proprio in quanto “accade” è “accade?”, se ne sottrae.

Invece di essere quel sentimento che dà spessore all’evidenza delle cose, esso è infatti sospensione del loro essere “evenienti”. Ineliminabile, irriducibile al discorso perché il discorso può rappresentare il caso della frase soltanto con un’altra frase, e ogni frase presuppone sempre di accadere. E tuttavia presente – di più: *sentito, inteso (entendu)*, al punto da accompagnare ogni frase come l’angoscia che il frasare possa venire meno.

6. L’insistenza di Lyotard sul giudizio riflettente e il recupero della terza Critica, seppure in una chiave differente rispetto a quella della sua lettura “conciliatrice”, può essere ora apprezzata maggiormente. L’analisi della “struttura logica” tracciata da *Le différend* ci ha permesso infatti di chiarire due punti: in primo luogo, che ci sono diversi regimi di frasi che si concatenano l’un l’altro facendosi a vicenda torto; e poi che questo torto (e cioè, esagerando, la stessa connessione logica dell’esperienza) dipende in ultima analisi da un sentimento, quello del vuoto tra le frasi, che, iscritto nell’accadere delle frasi, le sospende a sé.

Ora, rispetto a questo quadro è rimasta in ombra una domanda. E cioè: se ci sono diversi regimi di frasi, la cui regolazione è stabilita in ciascuno dal regime stesso, come può accadere la concatenazione dall’uno all’altro? Il tema è lo stesso del passaggio

<sup>85</sup> Ivi, p. 26; tr. it. p. 28 (corsivo mio).

<sup>86</sup> Su tutto questo capoverso, cfr. ivi, p. 200; tr. it. p. 175: “Ogni frase è in linea di principio la posta in gioco di un dissidio fra generi di discorso, quale ne sia il regime. Questo dissidio deriva dalla domanda ‘Come concatenarla?’ che accompagna una frase. E questa domanda deriva *dal nulla che ‘separa’* questa frase dalla ‘seguen-te’. Vi sono dei dissidi perché, o come, c’è l’*Ereignis*” (leggermente modificata).



nella terza *Critica*<sup>87</sup>. Perché, nonostante il fatto che i regimi non siano assimilabili alle facoltà<sup>88</sup>, ciò che deve permettere la concatenazione delle frasi è in sostanza la stessa capacità riflettente di giudizio introdotta da Kant in quella sede.

Affinché possa esserci un passaggio da un regime all'altro, è necessario infatti che vi sia tra essi un "*Mittelglied*"<sup>89</sup>: un termine intermedio. Un "arcipelago"<sup>90</sup>, cioè, scrive Lyotard, (etimologicamente: il "mare principale"<sup>91</sup>) che consenta la navigazione da un dominio all'altro e sia con questo in grado *di isolarli*. Non potendo essere dotato di una regolazione propria<sup>92</sup>, un tale termine non solo non dovrà poi essere a sua volta un'isola (regime o frase), ma potrà consistere soltanto in ciò che ne accompagna la presenza. E questo è il sentimento, lo stato del pensiero allorché pensa, e nel pensare sente sé.

Si vede in ciò il primo capovolgimento rispetto alla lettura classica della terza *Critica*. Mentre questa tematizza infatti il problema del passaggio rivolgendosi al giudizio estetico come alla manifestazione pura di un principio, quello della *Zweckmäßigkeit*, che trova solo nella finalizzazione della natura il proprio compimento – Lyotard invece capovolge i ruoli: intendendo il giudizio stesso, in quanto sentimento, come "luogo del passaggio", e quindi la teleologia come mera applicazione euristica della *Zusammenstim-mung* delle facoltà alla forma specifica della natura<sup>93</sup>. Lo statuto del principio della commisurazione al fine si rivela perciò essere semplicemente estetico, nel senso più povero e "passibile": come la tautegoria del sentimento che informa il pensiero sul suo stato oscillando costantemente tra piacere (*Lust*) e dispiacere (*Unlust*). Al riconoscimento del giudizio euristico, che ex-cogita (*denkt ... aus*)<sup>94</sup> le forme delle cose e del pensiero stesso, Lyotard affianca

<sup>87</sup> Cfr. *ivi*, pp. 189-193; tr. it. pp. 166-170. Sul tema del passaggio nella terza critica, cfr. poi il già citato F. Desideri, *Il passaggio estetico*, cit.

<sup>88</sup> Cfr. J.-F. Lyotard, *Le différend*, cit., p. 199; tr. it. pp. 174 sg.

<sup>89</sup> KU B V, XXI; tr. it. pp. 4, 13, in merito al quale cfr. almeno L. Anceschi, "Vorrede" ed "Einleitung" alla *Critica del Giudizio*, in *Id.*, *Tre studi di estetica*, Mursia, Milano 1966, pp. 57-120, e in particolare il § II, pp. 67-74.

<sup>90</sup> J.-F. Lyotard, *Le différend*, cit., p. 190; tr. it. p. 167.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> Kant dice che non può avere una legislazione propria, ma ha sì un principio per ricercare leggi: KU B XXI; tr. it. p. 13, ma anche *ivi*, B XXVI sg.; tr. it. pp. 15 sg.

<sup>93</sup> Cfr. *infra*, Cap. I.1, pp. 57-66.

<sup>94</sup> Cfr. *Anthr.*, § 44, AA VII 201; tr. it. p. 200.

in questo senso la coscienza che questo stesso “escogitare” è possibile solo perché il giudizio euristico si conduce nella propria anamnesi sulla base del proprio sentimento puro<sup>95</sup>. Che, come “il sentimento differente della destra dalla sinistra”<sup>96</sup> per il soggetto empirico, è l’unico “*Unterscheidungsgrund*”<sup>97</sup> – l’unico *principio di differenziazione* che consenta al pensiero stesso di orientarsi nello spazio logico che istituisce<sup>98</sup>.

La concatenazione delle frasi dovrà rivelarsi perciò possibile solo in base a un sentimento cui le frasi per così dire corrispondono. Ma con una differenza, rispetto a Kant. Mentre nella terza *Critica* questi si sforza infatti, dichiaratamente, di pensare il sentimento (e il bello, in particolar modo) come “fattore di coerenza” (relegando il sublime a “semplice appendice”<sup>99</sup>) – Lyotard capovolge stavolta la stessa posizione critica, rinunciando alla sintesi e alla simbolicità del bello, e ponendo l’accento, invece, sul dispiacere<sup>100</sup>. Se i regimi si concatenano, se, con e nelle frasi, essi non smettono di farsi torto, non è per una loro *Einstimmung* o *Angemessenheit*, ma a causa della “guerra civile del ‘linguaggio’ con se stesso”<sup>101</sup>, in cui questo tenta di rimuovere l’“*accade?*”, la contingenza delle frasi, portando i regimi a concatenarsi su di essa<sup>102</sup>. In una tale stasi, ogni frase è “un *pagus*, una zona di confini, in cui i generi di discorso entrano in conflitto sul modo di concatenare. Guerra e commercio. È sul *pagus* che si fa la *pax*, il patto, è ancora sul *pagus* che si disfa”<sup>103</sup>. Ma in ambo i casi ciò che regge il gioco e determina tanto l’accordo quando il disaccordo non è la pace, è la guerra. La pace stessa, kantianamente, se si pone *nel mondo* (e non come ideale), lo fa sol-

<sup>95</sup> Cfr. *infra*, pp. 63-66, 86-93.

<sup>96</sup> EG AA II 380; tr. it. p. 414 (modificata). Su questo saggio kantiano cfr. l’essenziale L. Scaravelli, *Gli incongruenti e la genesi dello spazio kantiano*, in *Opere di Luigi Scaravelli*, a cura di M. Corsi, 2 voll., vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 297-335.

<sup>97</sup> DO AA VIII 135; tr. it. p. 5.

<sup>98</sup> Cfr. EG AA II 379; tr. it. p. 413.

<sup>99</sup> Cfr. KU B 78; tr. it. p. 82.

<sup>100</sup> In merito, cfr. J.-F. Lyotard, *Judicieux dans le différend*, in Id. (a cura di), *La faculté de juger*, Minuit, Paris 1985, pp. 213-223.

<sup>101</sup> Id., *Le différend*, cit., p. 204; tr. it. p. 179. Sulla *stasis*, cfr. inoltre Id., *Judicieux dans le différend*, cit., pp. 235 sg.

<sup>102</sup> Cfr. Id., *Le différend*, cit., p. 200; tr. it. p. 175.

<sup>103</sup> Ivi, p. 218; tr. it. 190.

tanto in quanto “guerra rinviata”<sup>104</sup>. E dunque come un’esclusione del conflitto, una marginalizzazione ai bordi quanto mai illusoria, se non altro perché non riesce a eliminare il fatto che l’orizzonte stesso che si apre nella pace (e, come nella pace, nella salute, nel tempo, nel *logos*, nel racconto)<sup>105</sup> comunque deve accadere.

Parlare del sublime, tornare a questo sentimento e alla sua analisi trascendentale significa perciò, agli occhi di Lyotard, risalire a una tale agitazione fondamentale del discorso. Alla minaccia, alla vertigine “che l’impossibile è possibile”<sup>106</sup>: all’angoscia che rimane all’interno della frase stessa, dei regimi – e del linguaggio – come ciò che ne continua (e continuamente ne sospende) l’accadere.

7. La definizione kantiana del sublime come “*Geistesgefühl*”<sup>107</sup> rappresenta in tal senso, per Lyotard, uno degli elementi cardine della sua analisi trascendentale. Ciò che differenzia il sentimento sublime da quello della bellezza è infatti, in primo luogo, proprio quella denaturazione della quale si parlava nel § 2. E cioè il venir meno, in esso, dell’oggetto per eccellenza: la natura. – Mentre il bello implica comunque in sé “un oggetto”, se non come oggetto, almeno come forma (e in fondo come sentimento stesso, dato che a essere sentita è la figurazione dell’oggettività da parte dell’immaginazione)<sup>108</sup>; il sublime può riferirsi invece a un qualcosa (per Kant di nuovo la natura) solo a causa di un errore di prospettiva, che proietta al di fuori del “soggetto”, sull’oggetto, quello che è invece uno stato del tutto soggettivo<sup>109</sup>.

<sup>104</sup> Sul tema, cfr. F. Valagussa, *L’arte del genio*, cit., pp. 139-143, e la straordinaria costellazione di testi kantiani: I. Kant, *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, AA VIII 411-422; tr. it. *Annuncio della prossima conclusione di un trattato per la pace perpetua in filosofia*, in Id., *Questioni di confine*, di F. Desideri, Marietti, Genova 1990, pp. 73-83; Id., *Zum ewigen Frieden*, AA VIII 341-386; tr. it. *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, di G. Solari e G. Vidari, UTET, Torino 1956, pp. 283-336; e KU B 394; tr. it. p. 265. Sul primo di questi testi, Lyotard si sofferma in J.-F. Lyotard, *Judicieux dans le différend*, cit., pp. 195-205, mettendolo in relazione, tra l’altro, con il terzo *Conflitto delle facoltà*.

<sup>105</sup> Cfr. *ibidem* e Id., *Le différend*, cit., pp. 218 sg.; tr. it. pp. 190 sg.

<sup>106</sup> Ivi, p. 116; tr. it. p. 103.

<sup>107</sup> EE AA XX 250; tr. it. p. 138 e KU B XLVIII; tr. it. p. 27.

<sup>108</sup> Cfr. EE AA XX 223; tr. it. p. 101. Ma anche KU B XLIV sg.; tr. it. p. 25 sg.

<sup>109</sup> Cfr. ivi B 76 sg. e 97; tr. it. pp. 81 e 93, su cui Lyotard, nelle *Lezioni*, si sofferma a più riprese.

Non c'è infinito, nella natura; non c'è potenza che possa essere assoluta. Se dinanzi alla grandezza delle piramidi e alla violenza della tempesta che infuria sull'oceano l'animo può sentire un assoluto, non è perché questi oggetti siano "grandi", ma perché la discrasia, all'interno della loro stessa sintesi, tra l'apprensione e la comprensione della loro datità dà occasione al pensiero di intendere la propria "forza (che non è natura [*die nicht Natur ist*]) di considerare piccolo ciò di cui ci preoccupiamo (beni, salute, vita)"<sup>110</sup>. Sentimento del pensiero "nella sua totalità", che, come ragione, infrange i limiti della sua stessa sintesi (dell'essere), e oltrepassa qualsiasi oggetto, qualsiasi evento, in direzione *del dovere*, il sublime è sentimento spirituale proprio perché "fa appello in noi [*in uns aufruft*]"<sup>111</sup> a questa forza. Elevandoci a ciò che in noi è primo e fondamentale, la nostra *Bestimmung* razionale, determinazione e destinazione a un tempo; e tuttavia lasciandoci in sospeso: appesi, per così dire, all'immaginazione e alla sua impotenza, che non riesce a comprendere in un solo colpo d'occhio l'assoluto della potenza, e così soccombe rovinando il tempo assieme al Sé.

"La violenza sublime è come il fulmine – scrive Lyotard –. Cortocircuita il pensiero con se stesso"<sup>112</sup>, e in questo cortocircuito gli rivela l'impossibilità di conciliare i due domini (dell'essere e del dovere) tra cui il pensiero stesso si ritrova scisso. Mentre il bello promette perciò un'unità, *un* soggetto che "in fine" venga a compiere la concordanza delle potenze in gioco<sup>113</sup>, il sublime si dimostra invece, come dice Kant, "*zweckwidrig*": "controfinale"<sup>114</sup>. Inappropriato, non commisurato a un'unità ma piuttosto scisso, quasi "divelto" da qualsiasi ordine e rinviato a un'illimitatezza che non sarà mai in grado di mettere in figura o di presentare. Qualsiasi finalizzazione del sublime, ivi compresa quella critica, si rivela pertanto una surrezione, "una grazia ottenuta al prezzo di un abu-

<sup>110</sup> Ivi, B 105; tr. it. p. 98 (modificata).

<sup>111</sup> *Ibidem* (tr. it. modificata). Sulla ragione come pensiero della e "in" totalità, cfr. KrV A 326 sg. B 382 sg.; tr. it. pp. 567-569. Sul dovere oltre l'evento, ivi A 539 B 567; tr. it. p. 795; al riguardo, invece, J.-F. Lyotard, *Le différend*, cit., pp. 184-186; tr. it. pp. 162 sg., e, nonostante la differenza tra le due interpretazioni, che dipende in sostanza, a mio parere, da come Lyotard intende il concetto kantiano di "dinamico" (per il quale cfr. *infra*, Cap. III.3, pp. 158-165), V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992, p. 200-212.

<sup>112</sup> *Infra*, p. 118.

<sup>113</sup> Cfr. *infra*, p. 79.

<sup>114</sup> KU B 76; tr. it. p. 81 (modificata).

so d'ufficio"<sup>115</sup>, che dissimula l'incapacità dell'immaginazione di presentare l'assoluto; per strappare, nel crollo dell'immaginazione e della natura che essa istituisce, la presentazione almeno del fatto "che c'è dell'impresentabile"<sup>116</sup>. È questo il vero oggetto del sublime: un assoluto. E tuttavia non un assoluto tale da poter essere assoluto in senso proprio.

Più che dell'*unico* assoluto, il sublime è infatti il paradosso della presentazione del *duplice* assoluto della *Grundmaß* dell'immaginazione e della *Grundgesetz* della ragione. Il quale è sì, pur essendo duplice, comunque uno. Ma uno in quanto sintesi dinamica: in quanto connessione necessaria degli eterogenei – e, in tal caso, degli *assolutamente* eterogenei – nell'unico momento, nell'unico "passaggio" (che non è affatto tale) del loro sentimento. Come l'"accade?" ne *Il dissidio*, così qui il sublime significa l'esclusione di qualsiasi priorità (logica, etica, ontologica o politica, non ha importanza) della pace, a favore della guerra. Del dissidio e della differenza, anzi, che nel sentimento del venir meno della sintesi interna al discorso, della necessità formale di concatenazione, annuncia un vuoto, una minaccia su cui occorre che si concateni. Ciò non vuol dire l'istituzione di una nuova "soggettività", di un altro "uno" che rimarrebbe sotteso alla sintesi dinamica almeno come Idea, e che sarebbe poi raggiunto capovolgendo la dinamica nella dialettica o nell'etica. Bensì solo uno stato, un'occorrenza del pensiero in cui le due istanze eterogenee, l'essere e il dovere, sono necessariamente compresenti.

"Dissidio nel sentimento", il sublime può essere allo stesso tempo "sentimento del dissidio"<sup>117</sup>, come scrive Lyotard nella Premessa alle *Lezioni*, proprio perché in esso emerge ed è sentita l'ambivalenza dell'"accade?". Nella quale sono composibili tutti i regimi; in cui si concatena, o *si passa*, da un regime all'altro unicamente *non passando*. "Il 'passaggio', come si vede, non ha luogo, è un 'passaggio' in via di passarsi, e la sua via, il suo movimento, è una sorta di agitazione senza spostamento, nel vicolo cieco dell'incommensurabilità, al di sopra dell'abisso"<sup>118</sup> per cui i regimi

<sup>115</sup> Cfr. *infra*, pp. 136 sg.

<sup>116</sup> J.-F. Lyotard, *L'inhumain*, cit., p. 112; tr. it. p. 136 (leggermente modificata).

<sup>117</sup> Entrambe le espressioni si trovano *infra*, p. 54. Sul sublime come dissidio nel sentimento e sentimento duplice, cfr. inoltre *infra*, Cap. V.4, pp. 210-215.

<sup>118</sup> Id., *Le différend*, cit., p. 240; tr. it. p. 209. Data la peculiarità del brano, e la

si continuano a concatenare sulle frasi facendosi costantemente torto, e dunque conseguendosi soltanto nella reciproca esclusione.

Lo “spirito”, il *Geist* di cui il sublime è sentimento, e che fa uso della natura brutta per presentare che c'è un impresentabile: questo spirito non è pertanto quello hegeliano che rileva tutto nell'istanza terza del proprio movimento. Ma davvero la mera vivificazione delle facoltà, delle potenze conoscitive (in senso lato) all'opera (o *in gioco*) nella semplice coscienza. All'occorrenza. In un dissidio per cui non c'è unità, *Zusammenstimmung*, se non nel “*glücklicher Zufall*”<sup>119</sup>, come lo chiama Kant, d'una, quanto mai rara, pacifica concatenazione.

8. Giunti a questo punto, si capisce finalmente qual è il senso (e il luogo) delle *Lezioni sull'Analitica del sublime* all'interno del pensiero di Lyotard. Come la terza *Critica* nella ricostruzione che egli ne offre, esse “vengono da lontano e vanno lontano”<sup>120</sup>, e hanno come premessa e fine una ridefinizione dell'effettiva consistenza dell'esperienza non seconda ai tentativi condotti in *Discorso, figura* e ne *Il dissidio*.

Non potendo (e non volendo), come si diceva all'inizio, entrare nello specifico di un testo tanto ricco, ciò che si vorrebbe provare a fare negli ultimi passaggi di quest'Introduzione è chiarire brevemente, invece, le premesse su cui poggia l'interpretazione lyotardiana della terza *Critica* (e non, come finora, il suo confronto teoretico con Kant “in generale”), e le conclusioni a cui queste conducono. Soffermandosi rispettivamente, per le prime, sul Cap. I delle *Lezioni*: sullo statuto della riflessione, del soggetto e della temporalità estetici. E, per le seconde, sui Cap. V e VII e sulla relazione in cui stanno a suo parere il teoretico, il pratico e l'estetico.

Per poter parlare di un'estetica denaturata (e di un'estetica in generale), il primo obiettivo che Lyotard deve ottenere è infatti una ridefinizione dell'operazione critica e dell'atto della riflessione

rilevanza dei giochi di parole che Lyotard vi fa, preferisco riportarne qui in nota l'originale: “Le ‘passage’, on le voit, n'a pas lieu, c'est un ‘passage’ en train de se passer, et son train, son mouvement, est une sorte d'agitation sur place, dans l'impasse de l'incommensurabilité, au-dessus de l'abîme”.

<sup>119</sup> “Caso felice” (o “felice contingenza”): KU B XXXIV; tr. it. p. 20.

<sup>120</sup> Cfr. *infra*, p. 118.

che li liberi da qualsiasi interpretazione logica del loro movimento. Se da Fichte in poi la riflessione è stata posta come raddoppiamento e ritorno della rappresentazione su se stessa<sup>121</sup>, ciò che Lyotard crede di poter trovare in Kant è un senso estetico della riflessione per cui questa non è solo un *Aus-denken*, un ex-cogitare in cui il pensiero perviene a espressione (sia poi, ciò, in senso critico o dialettico à la Hegel o à la Fichte). Ma prima ancora lo stato patico e affettivo in cui il pensiero sente il proprio atto.

Su questo punto, l'interpretazione lyotardiana della terza *Critica* si avvicina molto a quella che ne ha dato Carchia<sup>122</sup>. Con la differenza che, mentre questi prova a dimostrare l'esistenza di un'intuizione antepredicativa a partire dal sentimento della bellezza, Lyotard non solo non cerca affatto un qualcosa di antepredicativo – che in sostanza è impossibile, criticamente, perché il sentimento è sentimento *del pensiero*, e dunque della stessa sintesi logica dell'esperienza<sup>123</sup>. Ma, per dimostrare la presenza di un momento estetico o affettivo al di sotto della sintesi dell'esperienza risale anzi alla stessa Introduzione alla terza *Critica*, e alla corrispondenza che Kant vi istituisce, nelle tavole delle facoltà conoscitive e delle facoltà dell'animo, tra giudizio e sentimento di piacere e dispiacere<sup>124</sup>. È qui che, a suo parere, sta “forse tutto il segreto del problema della riflessione”<sup>125</sup>. In quanto l'affermazione dell'identità del giudizio con il sentimento permette di intendere la riflessione

<sup>121</sup> Cfr. J.G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesung über diese Wissenschaft*, in Id., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth e H. Jacob, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965 ss., vol. I.2, pp. 91-172; tr. it. *Sul concetto della dottrina della scienza ovvero sulla cosiddetta filosofia come scritto introduttivo alle lezioni su questa scienza*, in Id., *Scritti sulla dottrina della scienza (1794-1804)*, di M. Sacchetto, Mondadori, Milano 2008, pp. 75-139: in special modo pp. 138 e 149; tr. it. pp. 112 e 123 sg.

<sup>122</sup> Cfr. G. Carchia, *Kant e la verità dell'apparenza*, a cura di G. Garelli, Ananke, Torino 2006, sul pensiero del quale cfr., oltre all'introduzione del curatore al presente volume: G. Garelli, *Eros e tempo. Gianni Carchia e il senso dell'estetica*, ivi, pp. 7-29, Id., *Lecture kantiane. L'apparente e il contingente*, Bulzoni, Roma 2006, Cap. V, *Apparenza e contingenza. Gianni Carchia e la Critica del Giudizio*, pp. 167-186.

<sup>123</sup> Cfr. il già citato EE AA XX 223; tr. it. p. 101. Ma il discorso andrebbe in realtà esteso, coincidendo da un certo punto di vista con quello di un'eventuale intuizione intellettuale, che in Kant rimane sempre decisamente negata.

<sup>124</sup> Cfr. KU B XXII e LVIII; tr. it. pp. 13, 33 e il relativo passo di Lyotard, *infra*, pp. 59-61.

<sup>125</sup> *Infra*, p. 60.

come un'affezione libera da qualsiasi riferimento intenzionale, e vincolata piuttosto al semplice stato del pensiero.

Tautegoria d'informazione, la riflessione è in tal senso sentimento senza sensazione: "l'immediatezza folgorante e la perfetta coincidenza del senziente e del sentito"<sup>126</sup>, in cui il giudizio si converte in una coincidenza tra giudicante e giudicato talmente perfetta e in sé conclusa, "che persino la distinzione dell'attivo e del passivo in questo 'sentire' è per il sentimento impropria"<sup>127</sup>. Tutto ciò che sarà dato nel suo gioco è una "ripercussione interiore [*retentissement intérieur*]"<sup>128</sup> della sintesi attuale. Che se, da un lato, resta perciò legata alla sintesi dell'oggettività in cui si esercitano le facoltà conoscitive (sia questa teoretica o morale, poco importa); dall'altro se ne discosta, esponendo *o essendo* la coscienza della mera sintesi, e dunque unicamente, se non del soggetto, del "soggettivo".

Come Lyotard nota esplicitamente, parlare di un soggetto nel contesto della filosofia critica significa fare già riferimento alla conoscenza e allo *Ich denke* presupposto come unità sintetica alla costituzione del tessuto esperienziale<sup>129</sup>. Comporta un oggetto (come minimo trascendentale)<sup>130</sup> a cui lo *Ich denke* corrisponde. E sta a indicare una funzione istitutiva del conoscere che "è solo, o l'epicentro a cui si è appena sospesa la sintesi dei concetti (nella prima *Critica*), o l'orizzonte sempre differito della sintesi delle facoltà (nella terza *Critica* [segnatamente nella teleologia])"<sup>131</sup>. Qualsiasi tipo di interpretazione "soggettivista" della critica kantiana è con ciò esclusa per principio e a prescindere dalla *Critica* cui si faccia riferimento. Al punto che, se, nella prima *Critica*, può esserci ancora il dubbio che a unificare l'esperienza sia un "soggetto" – dubbio fugato dallo stesso Kant quando afferma, proprio nel capitolo sui Paralogismi, che "tramite questo Io, o Egli, o Esso (la Cosa), che pensa, non viene rappresentato nient'altro che un soggetto trascendentale = x"<sup>132</sup> –, nella seconda e nella terza anche

<sup>126</sup> *Infra*, p. 69.

<sup>127</sup> *Ibidem*.

<sup>128</sup> *Infra*, p. 67.

<sup>129</sup> Cfr. KrV B 131-136; tr. it. pp. 241-247.

<sup>130</sup> Cfr. *ivi*, A 106-110; tr. it. pp. 1217-1221.

<sup>131</sup> *Infra*, p. 86.

<sup>132</sup> KrV A 346 B 404; tr. it. p. 593 (leggermente modificata: ho aggiunto i maiuscoli).



questo soggetto viene meno. Non c'è "io", nella morale, perché la legge si impone solo a discapito dell'egoismo, e istituisce una persona che è più un imputato o un "luogo di risonanza", si potrebbe aggiungere, che un soggetto in senso forte<sup>133</sup>. Non c'è "io", infine, nell'estetico, perché tutto ciò che avviene al sentimento "è l'aspetto soggettivo del pensiero"<sup>134</sup>, che, *soggettivo* non a caso, non è altro che la *forma aggettivale* del soggetto: quella "tautegoria che fa del sentimento, per il pensiero, il segno del proprio stato – e dunque, giacché lo 'stato' del pensiero è il sentimento, il segno del sentimento stesso"<sup>135</sup>.

Tra soggetto, riflessione e sentimento non vi è pertanto, in ambito estetico, alcuna distinzione. L'uno è l'altra e l'altra è l'uno proprio per la perfetta coincidenza dello stato del pensiero e dell'informazione su di esso. Di modo che se a reggere il gioco dello spirito è sempre l'alternanza di piacere e dispiacere, che dipende a sua volta dall'accordo più o meno armonico delle facoltà all'opera nell'istituzione della coscienza, il soggetto non potrà mai esser differente da questo gioco stesso, ma si presenterà (in senso lyotardiano: occorrerà) unicamente come eufonia o cacofonia della genesi della coscienza stessa. Che questa avvenga poi come genesi *del tempo*, che il pensiero si auto-affetti proprio nel comporre in una intuizione complessiva l'accadere della sensazione<sup>136</sup> – questo è quanto consente, infine, di passare alla ricostruzione lyotardiana del tempo estetico. In quanto il sentimento accade sì come ripercussione del pensiero, e dunque del tempo lineare e stratificato causalmente che Kant ha descritto nella prima *Critica*. Ma, riferendosi alle sintesi costitutive della temporalità medesima, come lo accompagna, così lo può anche sospendere, trapassare e trattenere.

Nel bello, scrive qui Lyotard, "una tempesta di Idee sospende il tempo ordinario per perpetuarsi"<sup>137</sup>. Nel sublime, aggiunge, non vi

<sup>133</sup> Cfr. KpV A 130-134; tr. it. pp. 165-167, su cui Lyotard si sofferma *infra*, Cap. VII.5, pp. 251-259. E, inoltre, il confronto con Kafka che egli conduce in Id., *Lectures d'enfance*, Galilée, Paris, 1991, pp. 35-56; tr. it. *Lectures d'enfance*, di F. Sossi, Anabasi, Milano 1993, pp. 37-66, dove l'etica kantiana mi sembra essere sottintesa.

<sup>134</sup> *Infra*, p. 86.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

<sup>136</sup> Cfr. KrV B 152-156; tr. it. pp. 269-275.

<sup>137</sup> *Infra*, p. 133.

è “che una deflagrazione improvvisa [*subit*], e senza avvenire”<sup>138</sup>. Per la quale il tempo, trattenuto per un istante, subito si scatena con ancora più violenza nel suo decorso<sup>139</sup>. E ciò non perché il sentimento si ponga come un'intuizione antepredicativa. Quanto piuttosto perché si iscrive all'interno delle stesse sintesi fondamentali e costitutive della predicazione (apprensione, riproduzione e ricognizione, che Kant stesso dice essere le “tre fonti conoscitive soggettive, le quali rendono possibile l'intelletto stesso”<sup>140</sup>) esponendone il risvolto. Mentre nel bello avremo perciò la *Verweilung*, la pausa o il *frattempo della rappresentazione*<sup>141</sup> che per un istante lascia stupiti dinanzi all'accordo delle facoltà e alle figure in cui l'accordo stesso si disegna; nel sublime troveremo invece l'interdizione della stessa temporalità di fronte alla potenza – e alla potenza *del pensiero stesso* – che, mentre il tempo progredisce regolarmente e a misura di intuizioni e immagini, pretende che a essere messa in immagine sia la stessa assolutezza del pensiero, e così ne blocca il corso. Lo agita, lo inibisce, lo “percuote” – e nell'istante stesso della sua rovina lo libera immediatamente facendolo sfogare nella violenza bruta e nella grandezza del terrore.

Il tempo, condizione stessa del soggetto e senso interno della coscienza, si trova con ciò ridotto a sua volta a ripercussione e sentimento, mostrando, all'interno dell'ordine dell'ente che l'intelletto delinea con le proprie sintesi – *lato sensu*, come abbiamo visto, *nel logos* –, una temporalità altra, diversa, su cui il tempo orizzontale ha potuto istituirsi, come un *pagus*, solo a costo di un'interiorizzazione e di una rimozione del suo accadere.

9. Ora, rispetto al rapido bilancio della temporalità estetica che abbiamo appena dato, la temporalità sublime merita forse un ultimo approfondimento, che ci condurrà direttamente alle conclusioni delle *Lezioni* di Lyotard e alla relazione in cui egli pone l'estetico con il logico e con il morale.

<sup>138</sup> *Infra*, p. 119.

<sup>139</sup> Cfr. KU B 75; tr. it. p. 80 sg. Su ciò cfr. *infra*, pp. 134 sg.

<sup>140</sup> KrV A 97; tr. it. p. 1205.

<sup>141</sup> Traggo il concetto di “frattempo” da E. Lévinas, *La réalité et son ombre*, in Id., *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Saint-Clément-la-Rivière 1994, pp. 123-149, in particolare pp. 137-144. Sulla *Verweilung*, cfr. invece KU B 37; tr. it. p. 58 e *infra*, p. 64.

Nella misura in cui il sentimento del sublime è provocato infatti dall'incapacità dell'immaginazione a continuare la ritenzione delle datità apprese – scrive Kant che essa “perde da un lato tanto quanto guadagna dall'altro”<sup>142</sup> –, ciò che nella sua presentazione avrà di fatto luogo non è tanto una semplice discordanza o cacofonia delle potenze di pensiero, quanto l'interruzione della stessa sintesi ontologica proposta dalla loro attività. Dinanzi all'oggetto smisurato, all'immaginazione fa difetto infatti proprio la misura estetica della comprensione sulla cui base l'animo può, soltanto, riprodurre e riconoscere i dati che volta a volta apprende. Col risultato: 1. che l'apprensione ci sarà comunque, perché si tratta del semplice succedere di una sensazione, del tutto indifferente al fatto che la sensazione sia formata o informe; 2. che l'immaginazione, per provare a cogliere ciò che le è successo, farà violenza al senso interno, capovolgendo l'ordine del tempo e cercando di massimizzare una comprensione che non ha nemmeno luogo; e 3. che il tempo stesso si troverà perciò disarticolato, annientato nel sentimento di una tale impotenza dell'immaginazione, controfinale alla sua destinazione<sup>143</sup>.

Per un istante, per un momento letteralmente *a margine del tempo*, il tempo stesso sarà perciò inibito. Non ci sarà orizzonte temporale. – Nei termini dell'edizione del 1787 della prima *Critica*, non ci sarà *synthesis speciosa*, o, in quelli di *Discours, figure*, non ci sarà alcun *Sinn*<sup>144</sup>. Ma solo un'occorrenza di pensiero, un mero esserci (*Dasein*), un *evento* che può essere assunto dal pensiero stesso solo come segno d'altro. Sentimento dello spirito, dunque dell'animo e del suo dissidio, il sublime può pertanto usare la natura brutta che gli si presenta (che in tal senso è equivalente al “*rohen Stoff*”<sup>145</sup>, alla materia greggia di cui parla Kant nell'incipit della prima *Critica*) solo perché capovolge quest'evento senza tempo e senza immagine nell'eterno della legge. Sacrificato, il “nulla di tempo”<sup>146</sup> dell'immaginazione introduce all'altro “nulla di tempo”, quello che “fonda la facoltà di desiderare pura”<sup>147</sup>. E se

<sup>142</sup> KU B 87; tr. it. p. 88.

<sup>143</sup> Al riguardo, cfr. *ivi*, B 76, 87-89, 99 sg.; tr. it. pp. 81, 87-89, 95.

<sup>144</sup> Cfr. rispettivamente KrV B 151; tr. it. p. 267 e il già citato J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, cit., pp. 41 sg.; tr. it. pp. 72 sg.

<sup>145</sup> KrV B 1; tr. it. p. 69.

<sup>146</sup> *Infra*, p. 220.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

non presenta un'occorrenza della libertà (che è impossibile, perché con ciò il dovere si farebbe essere), dimostra nella crisi della temporalità del mondo che di quella libertà comunque se ne ha la forza e la potenza.

Vuol dire forse ciò, però, che il sentimento estetico sublime è lo stesso sentimento morale, il rispetto che si prova per la legge? Se fosse questo il caso, come Lyotard non smette di sottolineare, tanto la morale quanto l'estetica sarebbero impossibili. La "Rührung"<sup>148</sup>, l'emozione violenta del sublime, lo scuotimento che esso provoca all'interno dello spirito, interverrebbero infatti paticamente nella legge contaminandone in senso materiale la purezza. Il comando non comanderebbe più per la sua mera forma, il dovere non sarebbe più tale ma un'inclinazione. E allo stesso tempo il sentimento estetico perderebbe il proprio disinteresse acquisendo di contro una spinta al desiderio, a un qualcosa. Ne produrrebbe dunque uno e, dato che questo dipenderebbe da una passione, dunque da un'inclinazione, farebbe sprofondare di nuovo nell'essere l'intero territorio del pensiero.

Al di là della riduzione dell'estetica alla morale, ciò che Lyotard ha invece cura di mostrare è che per Kant ogni facoltà, ogni potenza è dotata di un interesse che la caratterizza, e che rimane irriducibile a quello delle altre. Si tratta di ciò che le attualizza, di ciò per cui e *in* cui esse "si muovono" (perciò *inter-esse*)<sup>149</sup>. Il quale, se, per il conoscere, è l'esperienza come sintesi costante e interconnessa<sup>150</sup>, e per la ragion pratica l'attuazione della legge<sup>151</sup>, per la facoltà di giudizio saranno invece più difficili da rintracciare. Il sentimento puro, sia bello che sublime, è infatti dichiarato costantemente, da Kant, qualitativamente disinteressato<sup>152</sup>. E se un interesse Kant gli riconosce, questo è solo un interesse già traslato, "intellettuale"<sup>153</sup> nel senso per cui nel sentimento ciò che viene ad espressione è il soggettivo stesso. Disinteressato quanto al proprio oggetto, l'estetico è perciò interessato a sé. Consiste ed è solo *nel proprio essere*, nella presentazione dell'accordo o del disaccordo delle potenze di

<sup>148</sup> KU B 43; tr. it. p. 61.

<sup>149</sup> Cfr. KpV A 216; tr. it. p. 245 e al riguardo *infra*, p. 252.

<sup>150</sup> Cfr. KrV A 466 sg. B 494 sg.; tr. it. p. 705.

<sup>151</sup> Cfr. KpV A 216; tr. it. p. 245.

<sup>152</sup> Cfr. KU B 16; tr. it. p. 46.

<sup>153</sup> Ivi, B 165; tr. it. p. 134.

pensiero con se stesse. Mostrando del pensiero che esso è in grado di una potenza totalmente altra da quella di natura (nel sublime), che si annuncia talvolta simbolicamente nel disinteresse con cui il pensiero stesso si apprende nelle forme per cui disegna il suo accadere (nel bello). In ambo i casi, quest'interesse sarà sempre rivolto quindi alla ragione nel suo complesso, o "in totalità"; e rinvierà perciò (come già l'interesse speculativo)<sup>154</sup> alla ragione pratica, al suo primato e al suo interesse come interesse sommo. Nella misura in cui sarà, però, la commozione per la propria destinazione, e alla *Achtung*, anche nel sublime, accompagnerà sempre la "*Bewunderung*"<sup>155</sup>, l'ammirazione, esso sarà sempre da tenere ben distinto dal rispetto.

Sentimento l'uno, movente l'altro<sup>156</sup>, i due interessi rimarranno così irriducibili, segnando un margine di consistenza, e una differenza in questo margine, per cui l'estetico potrà e dovrà presentarsi sì come risolto della sintesi teoretica dell'esperienza e annuncio, in essa, di un'altra legislazione: del dovere. Ma senza essere né riducibile né dialettizzabile in un solo movimento.

10. Credo che non sia superfluo dedicare in conclusione qualche ultima parola alla collocazione delle *Lezioni* lyotardiane all'interno della letteratura secondaria sulla critica di Kant. Spesso assenti dalle discussioni specialistiche, come si diceva, esse si inseriscono di fatto all'interno dei correnti studi in modo più o meno sotterraneo o evidente, sia dal punto di vista teoretico che da quello filologico.

Una menzione particolare, dal primo punto di vista, va fatta in effetti agli studi paralleli sul tema del sublime condotti da Nancy, Lacoue-Labarthe, Deleuze e Derrida<sup>157</sup>, rispetto ai quali Lyotard è

<sup>154</sup> Cfr. KrV A 474-476 B 502-504; tr. it. pp. 713-715.

<sup>155</sup> KU B 75 sg.; tr. it. p. 81.

<sup>156</sup> Cfr. la più che nota affermazione kantiana, che Lyotard cita varie volte, secondo cui "il rispetto per la legge non è movente alla moralità, ma la moralità stessa considerata soggettivamente come movente" (KpV A 134; tr. it. p. 169).

<sup>157</sup> Cfr. rispettivamente J.-L. Nancy, *L'offrande sublime*, in Id. (a cura di), *Du sublime*, Belin, Paris 1988, pp. 43-95; P. Lacoue-Labarthe, *La vérité sublime*, in ivi, pp. 123-188; G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo*, cit., e J. Derrida, *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris 1978; tr. it. *La verità in pittura*, di G. e D. Pozzi, Newton Compton, Roma 2005. – Per una rapida ricognizione delle fonti lyotardiane e della posizione occupata da Lyotard nel contesto filosofico francese, cfr. E. Franzini, *Elogio delle differenze*, in F. Sossi (a cura di), *Pensiero al presente*, cit., pp. 147-161.

un interlocutore talvolta sottotraccia, ma comunque sempre prezioso. Con Deleuze, in particolare, Lyotard si trova in una straordinaria convergenza proprio sul problema della deflagrazione del tempo nel sublime, che non a caso entrambi provano a riguadagnare attraverso un importante riferimento a Hölderlin e alle sue *Note all'“Edipo”*<sup>158</sup>. Nel tempo che “non lascia più rimare in alcun modo inizio e fine”<sup>159</sup> essi vedono infatti la stessa crisi, la stessa agitazione che esteticamente si sente nel sublime. Con la differenza che, mentre Deleuze legge “storicamente” questa crisi della temporalità, legandola alla fine del tempo ciclico platonico e alla rivoluzione introdotta in filosofia dalla teoria kantiana della forma pura della successione<sup>160</sup> – Lyotard osserva invece questa “malattia del tempo”<sup>161</sup> da un punto di vista unicamente estetico. La contrapposizione dell'estetica alla logica è in tal senso, per Lyotard, assai più netta, e in un certo senso universale; riguardando non una “comprensione” della temporalità, ma la stessa possibilità di istituire un tempo orizzontale in generale.

In questo senso, il suo confronto con la critica kantiana si segnala pertanto, a mio parere, anche come controparte delle grandi letture classiche del kantismo – Fichte, Hegel e Heidegger in testa<sup>162</sup>. Rispetto alle quali vi è da parte di Lyotard un tentativo di acquisizione della terza *Critica* per molti versi nuovo, e volto a liberare in senso riflessivo l'apparato concettuale kantiano da qualsiasi primato, più o meno conscio e dichiarato, del teoretico.

<sup>158</sup> Cfr. G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo*, cit., pp. 77-79 e J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, cit., pp. 17 sg.; tr. it. pp. 22 sg. Per il testo cui entrambi fanno riferimento, cfr. F. Hölderlin, *Anmerkungen zum Oedipus*, in Id., *Sämtliche Werke*, 8 voll., vol. V, a cura di F. Beissner, Kohlhammer, Stuttgart 1952, pp. 195-202; tr. it. *Scritti di estetica*, di R. Ruschi, Mondadori, Milano 1996, pp. 137-143.

<sup>159</sup> Ivi, p. 202; tr. it. p. 143 (modificata).

<sup>160</sup> Cfr. G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo*, cit., Lezione II, pp. 75-92.

<sup>161</sup> J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, cit., p. 18; tr. it. p. 23.

<sup>162</sup> Data la pervasività del confronto con Kant nel pensiero di tutti e tre, preferisco qui limitarmi a rinviare a: J.G. Fichte, *Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urteilskraft*, in Id., *Gesamtausgabe*, cit., vol. II.1, pp. 325-373; tr. it. *Saggio per un estratto esplicativo dalla Critica del Giudizio di Kant*, di S. Principe, Diogene, Campobasso 2017; G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. II, pp. 287-433; tr. it. *Fede e sapere*, in Id., *Primi scritti critici*, di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, pp. 121-261; e M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. III, a cura di F.-W. Von Hermann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991; tr. it. *Kant e il problema della metafisica*, di M.E. Reina rivista da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 2012<sup>6</sup>.

Un accostamento interessante sarebbe poi, a tal proposito, quello, per esempio, con gli studi di Vitiello sulla temporalità morale in Kant e sulla sua differenza dal tempo “logico” della prima *Critica*<sup>163</sup>. Ma i riferimenti potrebbero moltiplicarsi.

Dal punto di vista degli studi sulla terza *Critica*, le *Lezioni* lyotardiane si inseriscono infatti su tutti i temi di dibattito, specie in Italia. Tangendo in punti spesso fondamentali sia i lavori più “estetici”, dedicati da Assunto, Carchia e Desideri al tema del passaggio<sup>164</sup>; sia quelli linguistici o politici che, come Garroni e La Rocca nel primo caso, e Negri e (per certi versi) Amoroso nel secondo<sup>165</sup>, guardano all’estetica kantiana e alla riflessione mettendo l’accento sul suo ruolo euristico e sul senso comune che essa presuppone.

In tutti questi casi, le *Lezioni sull’Analitica del sublime* di Lyotard possono rappresentare un notevole punto di confronto, anche filologico, per la ricostruzione della terza *Critica* e dei problemi teoretici, impliciti ed espliciti, che Kant vi discute. Aprire nuove strade. E permettere di ripercorrere le vecchie con maggior coscienza, forse, dei problemi in esse in gioco.

<sup>163</sup> Cfr. il già citato V. Vitiello, *Topologia del moderno*, cit., pp. 200-212, o Id., *L’ethos della topologia. Un itinerario di pensiero*, Le Lettere, Firenze 2013, l’Intermezzo e tutta la Sezione II.

<sup>164</sup> Cfr. R. Assunto, *Libertà e fondazione estetica. Quattro studi filosofici*, Bulzoni, Roma 1975 e, di nuovo, G. Carchia, *Kant e la verità dell’apparenza*, cit. e F. Desideri, *Il passaggio estetico*, cit.

<sup>165</sup> Cfr. E. Garroni, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla “Critica del Giudizio” di Kant*, Unicopoli, Milano 1998<sup>2</sup>; C. La Rocca, *Esistenza e Giudizio*, cit.; A. Negri, *La comunità estetica in Kant*, Mariano, Galatina 1957 e L. Amoroso, *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli 1984.