

I. LA RIFLESSIONE ESTETICA

1. *Il sistema e il sentimento*

Il compito assegnato alla *Critica della facoltà di giudizio*, come spiega la sua Introduzione, è di ristabilire l'unità della filosofia dopo la severa "divisione" che le prime due *Critiche* le hanno inflitto. Una certa lettura, corretta ma troppo fiduciosa nella lettera, vede questo compito realizzarsi grazie all'Idea regolativa di una finalità della natura che sarà esposta dalla Parte II della terza *Critica*. Questa idea costituisce in effetti il "ponte" cercato tra il teoretico e il pratico al di sopra dell'abisso scavato in precedenza tra la conoscenza degli oggetti secondo le condizioni dell'esperienza possibile e la realizzazione della libertà al di sotto dell'incondizionato della legge morale. Secondo la detta lettura, la critica della facoltà di giudizio estetico assolverebbe all'inizio di questo passaggio una funzione principalmente preparatoria: se non il sentimento sublime, almeno il gusto offre il paradosso di un giudizio che sembra destinato alla particolarità, alla contingenza e al problematico. L'Analitica del gusto gli restituirà un'universalità, una finalità e una necessità – senz'altro tutte soggettive – rivelando semplicemente il suo statuto di giudizio riflettente. È questo statuto che sarà trasferito sul giudizio teleologico per legittimarne esattamente l'uso. La validazione del piacere soggettivo, allora, non fa altro che introdurre quella della teleologia naturale.

Questa lettura sembra pienamente giustificata dal modo in cui la riflessione viene presentata nell'Introduzione della terza *Critica*. La facoltà di giudizio è detta "semplicemente riflettente" quando "è dato solo il particolare" e si tratta di "trovare l'universale"

(28; 15)¹. Essa è ciò che l'*Antropologia* (§ 44) chiamerà *Witz, ingenium*, “escogitare il generale per il particolare”², trovare un’identità nella molteplicità delle dissomiglianze. Se la riflessione è chiamata al compito della riunificazione, è dunque in ragione della sua funzione euristica: la facoltà di giudizio pura non ha forse “una sua propria legislazione”, ma potrebbe darsi che abbia almeno “un suo proprio principio per ricercare leggi” (26; 12)³. Nei termini della sfera giudiziaria impiegati nel Paragrafo 2 di questa Introduzione (23-24; 9-10)⁴, la facoltà di giudizio non avrà un “dominio” in cui legiferare in modo autonomo, ma il suo principio particolare può applicarsi a “un qualche territorio”⁵. S’intende che questo principio può integrare le legislazioni determinanti dell’intelletto nel suo dominio teoretico e della ragione nel suo dominio pratico, e di conseguenza riconciliarle, proprio perché non è legiferante. La “debolezza” della riflessione è in tal modo la sua “forza”.

Questa debolezza si nota nel fatto che questo principio, che è tipico della riflessione, è “un principio *a priori* semplicemente soggettivo” (26; 12)⁶. Esso non riguarda la determinazione di quegli oggetti che sono il mondo per l’intelletto e la libertà per la ragione. Anche se gli oggetti così determinati dalle due *Critiche* precedenti lo sono stati soltanto come possibili *a priori*. Il giudizio riflettente si applica a questi oggetti nella loro particolarità, così come sono dati. Li giudica come se le regole che determinano la loro possibilità *a priori* non fossero sufficienti a render conto della loro particolarità. Si sforza dunque di “scoprire” una generalità o un’universalità che non è quella della loro possibilità, ma della loro esistenza. E la questione critica consiste nel determinare secondo quale principio la riflessione conduce se stessa sul cammino di questa scoperta.

Ciò che è messo in luce da questa problematica è, in linea di massima, che questo principio non deve trovarsi né nel dominio dell’intelletto teoretico, né in quello della ragion pratica. Esso non

¹ KU B XXVI; tr. it. p. 15.

² Anthr., AA VII 201; tr. it. pp. 200 ss.

³ KU B XXI; tr. it. p. 13.

⁴ Cfr. *ivi*, B XVI-XX; tr. it. pp. 10-12.

⁵ *Ivi*, B XXI; tr. it. p. 13.

⁶ *Ibidem*.

deve essere preso in prestito da nessun'altra autorità di facoltà [*facultaire*] che non sia la facoltà di giudizio stessa. Quest'ultima "non può far altro che darsi da se stessa come legge un tale principio trascendentale" (28; 16)⁷. Tale è la "soggettività" di questo principio: la facoltà che l'esercita è la stessa che lo inventa. Questo principio, che deriva da un'arte piuttosto che dalla ragione e che non può applicarsi che con arte, questo principio non può dunque avere la stessa validità oggettiva delle categorie per l'intelletto o della legge per la ragion pratica, che si deducono per argomentazione.

Questo principio, si sa, è quello di una teleologia della natura per la libertà. Giudicando in base a esso, il pensiero si autorizza a pensare le "leggi particolari della natura" come formanti un "sistema dell'esperienza" tale che la nostra facoltà di conoscere nel suo complesso (e cioè il pensiero stesso) potrebbe averlo determinato "a [suo] vantaggio, *zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen*" (28; 16)⁸. È grazie a questa idea semplicemente regolativa, e non legislatrice, che i domini separati della natura e della libertà possono essere riuniti, senza nulla perdere della loro eterogeneità.

Non è dunque discutibile il fatto che la riflessione sia convocata alle soglie della terza *Critica* al solo titolo della sua capacità euristica: essa inventa il suo principio, la finalità, e conduce se stessa in base a esso per decifrare le leggi empiriche della natura. Ciò è sufficiente al progetto di raccoglimento del pensiero filosofico con se stesso, poiché la finalità naturale non può essere pensata allora se non analogicamente, "*nach der Analogie*" (26; 12-13)⁹, con quella della ragione nel suo uso pratico, in cui la finalità è la causalità mediante l'Idea. È dunque opportuno introdurre la facoltà riflettente tra l'intelletto e la ragione, per assicurare l'integrazione indispensabile a questo progetto.

Eppure il testo dell'Introduzione non si limita a questo. Esso invoca "un'ulteriore ragione" per stabilire un collegamento tra teoretico e pratico. E il collegamento che ci si può aspettare da questa ragione "sembra essere di importanza ancora maggiore" di quello che abbiamo appena indicato. Quest'ultimo era "logico" (26; 12)¹⁰ nel senso trascendentale della determinazione dei

⁷ Ivi, B XXVII; tr. it. p. 16 (modificata).

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, B XXII; tr. it. p. 13.

¹⁰ Per le due citazioni precedenti: *ibidem*. Per quanto riguarda l'ultima, invece,

domini di legiferazione e dei territori di legislazione. Quello che è giudicato “più importante” concerne le “facoltà [...] dell'anima” (*ibidem*)¹¹, e si potrebbe dire che appartiene alla psicologia trascendentale – se questo nome non fosse troppo apparentato con quello della “psicologia razionale”, di cui i Paralogismi della prima *Critica* hanno sufficientemente dimostrato che “ha la propria origine in un semplice malinteso” (KRV B, 308; 415)¹².

Non è questo il luogo di discutere tale distinzione – tutto sommato enigmatica – tra le facoltà conoscitive (logiche) e “le facoltà dell'anima nel loro insieme” di cui la fine dell'Introduzione delinea il parallelismo, necessariamente “contorto”, in una tavola famosa (42; 36)¹³. Questa distinzione – e il parallelismo che essa inferisce di rimando – sono nondimeno così importanti da contenere forse tutto il segreto del problema della riflessione. Perché “logicamente” quella si chiama facoltà di giudizio; ma “psicologicamente”, se si autorizza per un momento quest'uso improprio del termine, essa non è nient'altro che il sentimento di piacere e dispiacere. Ora, in quanto facoltà conoscitiva, essa è votata all'*euristica*, mentre procurando delle “sensazioni” nel senso che ci apprestiamo a precisare, essa rivela pienamente il suo carattere *tautegerico*¹⁴,

non sono purtroppo riuscito a rintracciarla né nel testo originale, né nelle traduzioni. Sono così propenso a interpretare questa definizione della “prima ragione” in quanto “logica” come dovuta allo stesso Lyotard, in analogia con quell'applicazione “secondo la forma logica a principi” che Kant attribuisce all'intelletto e alla ragione (cfr. *ivi*, B XXI; tr. it. p. 12).

¹¹ *Ivi*, B XXII; tr. it. p. 13. Rispetto al testo di Lyotard, ho aggiunto il segno di omissione.

¹² KrV B 421; tr. it. p. 615 (leggermente modificata).

¹³ KU B LVIII; tr. it. p. 33.

¹⁴ Il riferimento, come Lyotard stesso preciserà più avanti, è a F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in *Schellings Werke nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*, a cura di M. Schröter, vol. VI, Beck und Oldenbourg, München 1928, pp. 195-198; tr. it. *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, di T. Griffero, Guerini, Milano 1998, pp. 306-310. In entrambe le edizioni è riportata a margine la paginazione dell'edizione originale dei *Sämtliche Werke*, a cura di K.F.A. Schelling, vol. IX, J.G. Cotta'scher Verlag, Stuttgart-Augsburg 1856, pp. 193-196. Alla p. 196 di questa (ed. Schröter, p. 198; tr. it. pp. 309 ss.), in particolare, Schelling, oltre a precisare di aver tratto il termine “tautegerico” da un articolo di Coleridge, ne spiega il significato, rispetto agli dèi, dicendo che questi “non sono qualcosa di diverso, né significano qualcosa di diverso, bensì significano solo ed esclusivamente ciò che essi sono”. Nel riprendere da Schelling l'uso di questo termine, e nell'applicarlo alla “dinamica” kantiana del sentimento, è proprio questo aspetto di assoluta identità “dell'esserci” e “del senso” che Lyotard vuole sottolineare. Quello per cui, cioè, il sentimento come stato d'animo non è altro che la stessa

termine col quale designerei soltanto questo fatto notevole, per cui il piacere o il dispiacere è allo stesso tempo uno “stato” dell’anima e “l’informazione” che l’anima raccoglie in merito al suo stato. Di modo che non si comprende bene, a prima vista, che ruolo potrà giocare l’estetica (analisi delle condizioni *a priori* di queste sensazioni tutte “sogettive”) nella grande strategia di integrazione.

Il Paragrafo 7 dell’Introduzione è certo consacrato a esporre questa giustificazione. Ma non è un caso se la molla dell’argomentazione consiste nel rinviare il piacere del gusto come facoltà dell’anima all’accordo – tutto soggettivo, certo, ma all’accordo (alla “convenienza, *die Angemessenheit*”, 36; 27)¹⁵ – delle due facoltà della conoscenza che sono in gioco in qualsiasi rapporto a un oggetto: la facoltà di presentare e la facoltà di concepire, l’immaginazione e l’intelletto. Il motivo del piacere, stato “psicologico” per eccellenza, si trova così trasferito in un’armonia che è tutta logica. Gli si può dunque trovare *ugualmente* una finalità: quella del rapporto degli oggetti, attraverso le loro sole forme (perché comunque il piacere non dà alcuna conoscenza), con le facoltà conoscitive. È il rapporto che queste intrattengono tra di loro che conferisce, infine, al gusto l’autorità di pretendere l’universalità (*infra* I.8.). Pretesa che è certo tutta soggettiva ma universale, giacché il gioco dell’intelletto e dell’immaginazione riguardo alla forma dell’oggetto è sufficiente, “senza considerazione di alcun concetto, *ohne Rücksicht auf einen Begriff*” (37 t.m.; 28)¹⁶, a suscitare nel pensiero il piacere che gli procura, in generale, la convenienza di queste due facoltà conoscitive (37; 28-29)¹⁷.

informazione di (e su) questo stato. – In merito al concetto di tautologia nella filosofia di Schelling, cfr. almeno X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 voll., vol. II: *La dernière philosophie*, Vrin, Paris 1992, pp. 411-414 e Id., *La mythologie comprise. L’interprétation schellingienne du paganisme*, Bibliopolis, Napoli 1984. Per la fonte schellinghiana, cfr. invece S.T. Coleridge, *On the Prometheus of Æschylus; an Essay preparatory to a series of Disquisitions respecting the Egyptian in connection with the Sacerdotal Theology, and in contrast with the Mysteries of ancient Greece*, in “Transactions of the Royal Society of Literature of the United Kingdom”, London 1834, vol. II, pt. II, pp. 384-404; comprensivo dell’Appendice, ora in *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, a cura di H.J. Jackson e J.R. de J. Jackson, 12 voll., vol. XI, pt. II, Princeton University Press, Princeton 2019, pp. 1251-1302.

¹⁵ KU B XLIV; tr. it. p. 25, dove però Garroni e Hohenegger traducono “*die Angemessenheit*” con “l’adeguatezza”. Ho optato per la traduzione “convenienza” allo scopo di rendere più efficacemente il francese “*convenance*”.

¹⁶ Ivi, B XLVI; tr. it. p. 27 (modificata).

¹⁷ Ivi, B XLVII; tr. it. *ibidem*.

La finalità soggettiva analizzata in tal modo nel piacere estetico sembra così poco essenziale al progetto generale annunciato nell'Introduzione della terza *Critica*, che la riflessione estetica è dichiarata non appartenere che a una "facoltà particolare", la quale "giudica le cose secondo una regola, ma non secondo concetti" (40; 32)¹⁸. La facoltà teleologica, al contrario, "non è una facoltà particolare, ma soltanto la facoltà riflettente di giudizio in generale" (*ibidem*)¹⁹. E la ragione di quest'eccellenza (sorprendente, a prima vista) è che, "come dappertutto nella conoscenza teoretica", la facoltà teleologica "procede per concetti, *nach Begriffen*" (*ibidem*)²⁰. Non può trattarsi che del concetto di finalità, o causalità secondo il fine. Semplicemente, la suddetta facoltà utilizza questo concetto di finalità "seguendo, in relazione a certi oggetti della natura, dei principi particolari" (*ibidem*)²¹. Questi stessi principi sono poi quelli "di una facoltà di giudizio solo riflettente" (*ibidem*)²². La quale prescrive infatti che la finalità sia impiegata soltanto come idea regolativa, e non legiferante. Resta il fatto che, essendo un'Idea, la finalità è un concetto. E ciò è sufficiente a rivolgere la riflessione teleologica dal lato della conoscenza: "essa appartiene alla parte teoretica della filosofia", mentre la riflessione estetica, che "non contribuisce in nulla, *nichts beiträgt*, alla conoscenza dei suoi oggetti, deve dunque essere imputata, *gezählt, unicamente* alla critica del soggetto giudicante" (*ibidem*, t.m.)²³. L'argomento relativo all'estetica può dunque concludersi con questa concessione: "questa critica [del soggetto giudicante] è la propedeutica di ogni filosofia" (*ibidem*)²⁴.

Si vede bene che la lettura classica della terza *Critica*, quella che mette l'accento sulla teleologia, è fondata saldamente nella lettera dell'Introduzione. Anche quando questa riconosce al piacere estetico una grande "importanza", lo fa solo per ricondurlo a ciò che esso significa per le facoltà conoscitive, e cioè a una finalità soggettiva. E il carattere soggettivo di tale finalità permette subi-

¹⁸ Ivi, B LII; tr. it. p. 30 (leggermente modificata).

¹⁹ *Ibidem* (tr. it. leggermente modificata).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem* (tr. it. modificata).

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem* (tr. it. modificata).

²⁴ Ivi, B LIII; tr. it. *ibidem* (modificata); d'ora in avanti, tutte le specificazioni tra parentesi quadre nelle citazioni sono di Lyotard.

to di limitare l'“importanza” dell'estetica a quella di una propedeutica. All'inverso, l'uso esplicito – e cioè concettuale, e dunque “esponibile” (166-167; 201-202)²⁵ – della teleologia e la sua applicazione agli oggetti della natura – per quanto sospesa alla clausola del “come se” o della “regolazione” che costituisce il “principio particolare” della riflessione – meritano per quest'ultima il posto d'onore nella strategia d'unificazione. La forza della debolezza riflessiva risale alla funzione euristica della riflessione; l'estetica, tutta tautegorica, di questa forza non condivide che la debolezza.

Mi sembra che si possa concedere un'importanza completamente diversa all'Analitica dei giudizi estetici: quella di una propedeutica filosofica, di fatto, ma che è forse l'intera filosofia (perché “si può tutt'al più imparare a filosofare, *höchstens nur philosophieren lernen*”, e non imparare la filosofia) (KRV, 561; 752)²⁶. È sufficiente non fermarsi alla lettura tematica che ho appena ricordato, e che il testo kantiano reclama con tutte le sue forze. Questa lettura è fedele al problema del sistema che infesta [*hante*] l'Introduzione della terza *Critica*. Ma il giudizio estetico nasconde a mio parere un segreto più importante di quello della dottrina: il segreto della “maniera” (piuttosto che del metodo) con cui procede, in generale, lo stesso pensiero critico. La maniera (*modus aestheticus*) “non ha altra misura che il *sentimento dell'unità nella presentazione*”; il metodo (*modus logicus*) “segue in ciò *principi determinati*” (148; 174)²⁷. Non c'è un metodo, ma “soltanto una *maniera (modus)* per l'arte bella” (176; 215)²⁸. Il modo del pensiero critico, per definizione, non dovrebbe essere però che puramente riflettente (dato che esso non possiede *già* i concetti dei quali cerca di stabilire l'uso), mentre il giudizio estetico manifesta la riflessione nel suo stato più “autonomo”, più *nudo*, se così si può dire. Essa vi sta infatti [nel giudizio estetico], come abbiamo appena letto nel testo dell'Introduzione, spogliata del suo ufficio teleologico oggettivo, e si può dire persino del suo ufficio euristico in generale – dato che il giudizio estetico, considerato dal punto di vista “dell'anima”, non ha alcuna pretesa conoscitiva, e che il piacere puro che esso è non deve ricercare

²⁵ Cfr. *ivi*, B 240; tr. it. p. 177.

²⁶ KrV A 837 B 865; tr. it. p. 1177.

²⁷ KU B 201; tr. it. p. 154 (leggermente modificata).

²⁸ *Ivi*, B 261; tr. it. p. 189.

nient'altro che se stesso. Si perpetua: “la contemplazione [del bello] si fortifica e riproduce se stessa; è uno stato analogo (ma non identico) alla *Verweilung*, alla pausa”, alla “passività” che un oggetto attraente suscita nel pensiero (65; 61)²⁹.

Prima di intraprendere la ricerca sulle condizioni *a priori* dei giudizi, è necessario che il pensiero critico si trovi in uno stato riflessivo di questo tipo, se quanto meno esso non vuole – e deve non volerlo – che le condizioni *a priori* siano in un qualsiasi modo pre-giudicate nella sua ricerca, così che quelle siano solo delle illusioni e le sue scoperte delle parvenze. Il pensiero deve osservare una “pausa” in cui sospende l'adesione a ciò che crede di sapere. Si mette in ascolto di ciò che è sul punto di orientare il suo esame critico: un sentimento. La critica deve aprire un'inchiesta sul “domicilio” di legittimazione di un giudizio. Questo domicilio è costituito dall'insieme delle condizioni *a priori* di possibilità di questo giudizio. Ma come fa la critica a sapere che esso ha un domicilio, e come sa dove trovarlo, supponendo che essa non sia già informata sul suo indirizzo? E anche se ne fosse informata, sarebbe ancora necessario che essa sia in grado di orientarsi per trovarlo. Orientarsi, per il pensiero come per il corpo, esige però “un sentimento”. Per orientarmi in dei luoghi sconosciuti potrei anche conoscere già i sistemi di riferimento astronomici necessari (i punti cardinali): mi sarebbe ancora concretamente “indispensabile provare, in rapporto a me stesso, il sentimento di una differenza; intendo quella della destra e della sinistra” (*Orient.*, 77)³⁰. Altrimenti, ad esempio, come potrei mai sapere che, ponendomi di fronte al mezzogiorno, l'oriente è alla mia sinistra? E Kant sottolinea: “chiamo ciò un sentimento; perché questi due lati [destra e sinistra], esteriormente, nell'intuizione, non presentano nessuna differenza notevole” (*ibidem*)³¹. Di conseguenza, “mi oriento geograficamente

²⁹ Ivi, B 37; tr. it. p. 58 (modificata).

³⁰ DO AA VIII 134; tr. it. p. 5 – dove però il testo originale differisce abbastanza dalla traduzione (a tratti libera) citata da Lyotard. Guardando alla resa del testo di quest'ultimo, ho dunque preferito tradurre direttamente dal francese. Riporto di seguito il testo originale e la tr. di Desideri: “Zu diesem Behuf bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen *Subject*, nämlich der rechten und linken Hand” – “A questo fine, però, ho assolutamente bisogno del sentimento di una differenza nel mio proprio *soggetto*, vale a dire la differenza tra mano destra e mano sinistra”.

³¹ Ivi, 134 ss.; tr. it. *ibidem* (leggermente modificata).

soltanto per mezzo di un principio di differenziazione soggettivo” (*ibidem*)³². (Il sentimento che guida una maniera può essere definito un *principio* che comanda un metodo? Ma esso è soggettivo.)

Trasposta nel campo del pensiero, la questione è dunque quella di un tale “principio soggettivo di differenziazione” che permetta “alla ragione” di determinare il suo “*Fürwahrhalten*”, il modo in cui essa tiene per vero un oggetto del pensiero in assenza dei “principi oggettivi della ragione” (*ibidem*, 78)³³. Questa problematica dell’uso empirico di concetti “già” determinati (in questo caso, i punti cardinali) è senz’altro quella di una riflessione pura. Kant vi risponderà, nell’articolo che cito, ricorrendo al “sentimento del *bisogno* proprio della ragione” (*ibidem*)³⁴. Ma la sua risposta è essa stessa orientata secondo la posta in gioco nella discussione a cui è dedicato l’articolo, la “disputa sul panteismo” tra Jacobi e Mendelssohn. Quanto alla riflessione estetica, il “principio soggettivo di differenziazione” non deve poter essere che il sentimento di piacere e dispiacere. È soltanto questo a poter dare o a rifiutare il *satisfecit* a quell’orientamento adottato dalla riflessione, e ciò immediatamente, “soggettivamente”, in assenza di qualsiasi principio oggettivo. Ancora, è necessario che questo piacere e il suo contrario siano “puri”, senza il che procederebbero necessariamente dalla soddisfazione di una facoltà diversa (teoretica o pratica) rispetto a quella del piacere e del dispiacere, o persino da un mero gradimento empirico. Essi perderebbero con ciò ogni valore discriminate per la riflessione, e soprattutto attesterebbero che le legislazioni che devono essere ancora scoperte esercitano già i loro criteri di soddisfazione sul pensiero che prova a domiciliarle. La “pausa” non sarebbe stata veramente rispettata.

Si vedrà che, in verità, quest’ultima congiuntura (del tipo: non mi cercheresti se non mi avessi già trovato) non viene affatto evitata dal pensiero kantiano, e che essa è persino inevitabile. Ma non poter evitare è una cosa, sapere ciò che bisogna evitare è un’altra. Questo “sapere” ideale è dato alla riflessione nel giudizio estetico,

³² Ivi, 135; tr. it. *ibidem* (modificata). Dato che l’espressione francese “*principe de différenciation*” (che traduce il tedesco “*Unterscheidungsgrund*”) è un termine molto ricorrente nell’argomentazione di Lyotard, ho preferito, per conservare il riferimento, tradurre entrambi con “principio di differenziazione”, anziché l’ultimo, come fa Desideri, con “fondamento della distinzione”.

³³ Ivi, 136 nota; tr. it. p. 6.

³⁴ *Ibidem*.

affinché questa vi trovi il modello della sua “maniera” più autonoma. La lettura che annuncio – senza nulla contestare alla legittimità dell'altra – ammette, di conseguenza, che se la terza *Critica* può adempiere alla sua missione di unificazione del campo filosofico, non è, in particolare, perché espone come suo argomento l'Idea regolativa di una finalità oggettiva della natura – è perché rende manifesta, a titolo di estetica, la maniera riflettente di pensare che è all'opera nel testo critico nella sua interezza.

2. La sensazione come tautologia

Riprendiamo la distinzione di questi due tipi di operazioni devolute alla riflessione, che non è per nulla facile pensare insieme: le operazioni di conduzione, che ho chiamato euristiche per l'attività trascendentale del pensiero, e le “sensazioni”, che informano il pensiero sul suo “stato”. La difficoltà consiste nella combinazione di queste due disposizioni. Se ne potrebbe riassumere la posta in gioco nella duplice questione, certo un po' sommaria: come possono dei sentimenti orientare la critica? E perché quest'ultima ne ha bisogno?

Esaminiamo in primo luogo il sentimento stesso. Come si sa, il termine “estetico” subisce nella terza *Critica*, in rapporto al suo uso nella prima, uno slittamento semantico importante. Sorvolo sulle questioni, a dire il vero primordiali, che si ricollegano a questa piccola rivoluzione. Essa deve in ogni caso interdire di trasporre senza precauzione la problematica delle forme pure *a priori* della sensibilità in quella dell'analisi dei giudizi sul bello e sul sublime.

“Estetica” significa dapprima, nel contesto della problematica delle condizioni di una conoscenza in generale, la comprensione dei dati dell'intuizione sensibile nelle forme *a priori* dello spazio e del tempo. Nella terza *Critica*, il termine designa invece il giudizio riflettente stesso in quanto interessa esclusivamente quella “facoltà dell'anima” che è il sentimento di piacere e dispiacere. Kant sottolinea che il termine sensazione, come “determinazione del sentimento del piacere o del dispiacere [...] significa qualcosa di completamente diverso, *etwas ganz anderes*” rispetto alla “rap-

presentazione di una cosa” (51; 42)³⁵. La sensazione era un pezzo indispensabile nel “montaggio” delle condizioni di possibilità di una conoscenza oggettiva in generale, la cui articolazione essenziale consiste nella sussunzione di un dato intuitivo, già sintetizzato da uno schema, sotto la sintesi di un giudizio secondo un concetto, di cui è incaricato l’intelletto. Essa non ha più, nell’Analitica del gusto, alcuna finalità cognitiva, non dà più nessuna informazione su un oggetto, ma soltanto sul “soggetto” stesso.

La sensazione, in questo secondo senso, informa “l’animo” sul suo “stato”. Diciamo che lo “stato d’animo”, il “*Gemütszustand*”, è una sfumatura [*nuance*]. Questa sfumatura affetta il pensiero mentre questo pensa qualcosa. L’affezione occupa una posizione su una scala cromatica [*nuancier*] delle affezioni che si estende dal piacere estremo all’estremo dolore, i quali sarebbero, per il pensiero riflettente puro, come la destra e la sinistra. La sensazione, l’*aisthèsis*, segnala dove si trova “l’animo” su questa scala di tinte affettive. Si può dire che la sensazione è già un giudizio immediato del pensiero su se stesso. Il pensiero, data l’attività che gli è propria in quel momento, giudica di stare “bene” o “male”. Questo giudizio sintetizza in tal modo l’atto del pensiero che si sta compiendo in occasione di un oggetto con l’affezione che gli procura quest’atto. L’affezione è come la ripercussione interiore [*le retentissement intérieur*] dell’atto, la sua “riflessione”.

Da questa breve localizzazione della sensazione³⁶ seguono due caratteristiche notevoli, che si rapportano entrambe al soggetto e al tempo estetici. La prima è che la sensazione è sempre presente [*est toujours là*]. Coscìo del problema che solleva l’idea di permanenza nel pensiero critico, soprattutto se applicata al “soggetto”, con ciò non voglio dire che essa è permanente. Ci ritornerò. Con “sempre presente” [*toujours là*], intendo soltanto che essa è presente [*qu’elle est là*: “che essa c’è”] “ogni volta” che c’è un atto di pensiero: ciò che Kant chiama una “conoscenza” o una “rappresentazione”. Il termine “atto di pensiero” non è anch’esso esente da difficoltà. Si può sperare di diminuirle limitando la sua

³⁵ KU B 8; tr. it. p. 42.

³⁶ Il riferimento sottinteso è ovviamente alla *Erörterung* metafisica e trascendentale di spazio e tempo condotta da Kant nell’*Estetica trascendentale* della prima *Critica*, che Lyotard, in modo tanto sottile quanto evidente, estende anche allo stesso momento o movimento estetico. In merito, cfr. KrV B 37-49; tr. it. pp. 117-133.

portata alla nozione di pensiero attuale piuttosto che attivo, occorrente piuttosto che performante: “poiché, *in quanto contenuta in un istante, in einem Augenblick enthalten*, non c'è nessuna rappresentazione che possa essere qualcos'altro, *niemals etwas anderes*, che un'unità assoluta, *als absolute Einheit*” (KRV A, 111-112 t.m.; 143; in corsivo nel testo)³⁷.

Quest'occorrenza della sensazione accompagna tutti i modi del pensare, qualunque ne sia la natura. Per riprendere i termini che Kant impiega per collocarla nella “scala graduale” delle rappresentazioni (KRV, 266; 354)³⁸, che si “intuisca” o che si “concepisca”, che si formi una “nozione” o una “idea”, c'è sempre sensazione. La dicotomia con la quale inizia questa classificazione interessa direttamente la nostra questione. Essa distingue nelle percezioni (che sono le rappresentazioni “accompagnate da coscienza”), le conoscenze – “*Erkenntnis (cognitio)*”: le percezioni oggettive; e le sensazioni – “*Empfindung (sensatio)*”, percezioni “che si riferiscono unicamente al soggetto, come modificazioni del suo stato” (*ibidem*)³⁹. L'intuizione, come la sensazione, è una rappresentazione *immediata*; ma dell'oggetto, non del “soggetto”. È dunque una “conoscenza”. La sensazione, malgrado la presenza immediata dello stato del pensiero che segnala, o a causa di esso, non è la conoscenza di un soggetto. Nel passaggio citato non si dice che essa è presente, che c'è [*est là*] ogni volta che c'è “rappresentazione”, almeno cosciente. Ma vedremo nella “deduzione del senso comune” al § 21 della terza *Critica* (*infra* VIII.2) che tale deve essere il caso, se, come minimo, il giudizio estetico non deve essere ridotto a un'opinione particolare legata a un semplice gradimento empirico (54-55; 46-48)⁴⁰. Questo stesso argomento secondo l'universalità delle condizioni *a priori* della conoscenza in generale (del pensiero) è stato annunciato – lo si è visto – nell'Introduzione (37; 28)⁴¹ per legittimare la pretesa del gusto all'universalità.

³⁷ Ivi, A 99; tr. it. p. 1207 (leggermente modificata).

³⁸ Ivi, A 320 B 376; tr. it. p. 561 (modificata).

³⁹ *Ibidem*. Rispetto all'originale e all'italiano, Lyotard ha trasposto al plurale tutti i termini (il che è evidente già nel fatto che i termini “*Erkenntnis*” ed “*Empfindung*” citati in tedesco sono entrambi al singolare).

⁴⁰ KU B 12-14; tr. it. pp. 45 ss. Contrariamente al riferimento al § 21 a inizio frase (che può trarre in inganno), il paragrafo citato è il § 5.

⁴¹ Cfr. ivi, B XLV-XLVII; tr. it. pp. 26 ss.

Ogni atto del pensiero si accompagna dunque a un sentimento che segnala al pensiero stesso il suo “stato”. Ma questo stato non è nient’altro che il sentimento che lo segnala. Essere informato sul proprio stato è per il pensiero provare questo stato, essere affetto. La sensazione (o il sentimento) è allo stesso tempo lo stato del pensiero e l’avvertimento del suo stato fatto al pensiero da questo stato. Tale è la prima caratteristica della riflessione: l’immediatezza folgorante e la perfetta coincidenza del senziente e del sentito, al punto che persino la distinzione dell’attivo e del passivo in questo “sentire” è per il sentimento impropria, in quanto vi introdurrebbe l’abbozzo di un’oggettività e, con essa, di una conoscenza. Se posso affermare che qui si tratta senz’alcun dubbio di riflessione, è perché la sensazione si riferisce all’unico criterio di differenziazione di piacere/dolore (e niente affatto a vero/falso o giusto/ingiusto). La facoltà *dell’anima* che ha l’incarico di questa differenziazione è il sentimento di piacere e dispiacere, al quale corrisponde, dal lato delle facoltà cosiddette *conoscitive*, la semplice “facoltà di giudizio” (42; 36)⁴². Nel suo modo puro, questa è però riflettente. La riflessione pura è dapprima la capacità del pensiero di essere informato immediatamente del suo stato, attraverso questo stato e senza il mezzo di criteri diversi dal sentimento.

Al § 9 della terza *Critica*, Kant introduce la sensazione. La questione è di sapere in che modo, nel giudizio di gusto, prendiamo coscienza dell’accordo delle facoltà (conoscitive) che vi è in gioco, se è per mezzo di una sensazione o “intellettualmente”. Ecco come viene argomentata la risposta a questo problema:

Se la rappresentazione data, che dà occasione al giudizio di gusto, fosse un concetto che unificasse l’intelletto e l’immaginazione nell’estimazione, la *Beurteilung*, dell’oggetto perché si abbia una conoscenza di quest’ultimo, la coscienza di questo rapporto sarebbe intellettuale (come nello schematismo oggettivo della facoltà di giudizio, di cui tratta la *Critica*). Ma allora il giudizio non verrebbe dato in relazione al piacere e al dispiacere, e quindi non si tratterebbe di un giudizio di gusto. Ora, invece, il giudizio di gusto determina l’oggetto relativamente alla soddisfazione e al predicato della bellezza indipendentemente da concetti. Ne consegue che l’unità soggettiva

⁴² Ivi, B LVIII; tr. it. p. 33.

del rapporto può manifestarsi, *kennlich machen*, soltanto tramite la sensazione (62; 57).⁴³

Più avanti (§ 36)⁴⁴, allorché si tratta di procedere alla “deduzione” dei giudizi di gusto rispondendo alla questione “come sono possibili giudizi di gusto?”, Kant distingue tale questione da quella della possibilità dei giudizi conoscitivi nei termini seguenti: a differenza dei secondi, nei primi la facoltà di giudizio “non deve semplicemente sussumere [dei dati] sotto concetti oggettivi dell'intelletto e non è sottoposta a una legge, ma è per se stessa, soggettivamente, oggetto come anche legge, *Gegenstand sowohl als Gesetz ist*” (123 t.m.; 138)⁴⁵.

Si vede delinarsi già, soprattutto in quest'ultimo passaggio, l'altra caratteristica della riflessione, una capacità che chiamerei domiciliatrice: per avere una conoscenza dell'oggetto, il pensiero può riferirsi all'autorità dell'intelletto; quanto al gusto che ha per l'oggetto, si rimette alla propria competenza, alla sua “legge”, che è il “principio soggettivo” già menzionato. Perché il pensiero, giudicando ciò che piace, deve giudicare soltanto secondo il suo stato. In tal modo, questo stato che è l'“oggetto” del suo giudizio è lo stesso piacere che è la “legge” di questo giudizio. Nell'estetica, questi due aspetti del giudizio – referenzialità e legittimità, per così dire – sono soltanto uno. Deviando il termine dall'uso esatto che gli attribuisce Schelling (per quanto si tratti di un problema analogo), è questa notevole disposizione che definisco la *tautegoria* della riflessione⁴⁶. Il termine designa l'identità della forma e del contenuto (o della “legge” e dell'“oggetto”) nel giudizio riflettente puro così come ce lo consegna l'estetica.

⁴³ Ivi, B 30 ss.; tr. it. p. 54 (modificata). Segnalo incidentalmente che, malgrado non lo indichi, Lyotard ha modificato qui la traduzione di Philonenko rendendo “*Beurteilung*” con “*estimation*”, piuttosto che, come fa quest'ultimo, con “*considération*”. Data l'evidente assonanza con la *Stimme*, che è quanto credo che Lyotard abbia in vista in questa traduzione, ho scelto in tal caso di rendere il termine “*estimation*” letteralmente con l'arcaico “*estimazione*”. Si tratta però di un hapax. Nel resto del testo Lyotard usa infatti “*estimation*”, assieme a “*évaluation*”, per differenziare la *Beurteilung* (francese “*appréciation*”, italiano “*valutazione*”) dalla *Schätzung* delle grandezze, per indicare la quale ho deciso di tradurre sia “*estimation*” che “*évaluation*” con “*stima*”, non seguendo Garroni-Hohenegger, ma Amoroso.

⁴⁴ Cfr. ivi, B 147-149; tr. it. pp. 124 ss.

⁴⁵ Ivi, B 148; tr. it. p. 125 (modificata).

⁴⁶ Cfr. *supra*, nota 14.

La ricorrenza della sensazione a ogni occorrenza del pensiero (cosciente) ha per effetto che il pensiero “sappia” (pur senza conoscerlo – ma la sensazione è una rappresentazione accompagnata da coscienza, una percezione) qual è lo stato in cui si trova *all’occorrenza*. La sensazione può così transitare attraverso i differenti movimenti del pensiero che la critica ha distinto. Essa ha luogo in occasione di ogni oggetto che il pensiero può pensare, ovunque sia nel “campo” delle conoscenze possibili. Perché la sensazione ha luogo unicamente in occasione di un pensiero. Le differenze che hanno permesso di gerarchizzare il semplice “domicilio” di un oggetto di pensiero in rapporto a un “territorio”, in cui la sua conoscenza si rivela possibile, e a un “dominio”, in cui il pensiero legifera *a priori* (23-24; 9-10)⁴⁷, queste suddivisioni non impediscono affatto che a ogni occasione il pensiero *si senta*. Esso, suppongo, deve sentirsi persino quando si rapporta agli oggetti di quel “campo illimitato” (25; 11)⁴⁸ che è il sopra-sensibile; anche se non vi si trovano che Idee della ragione i cui oggetti non si possono conoscere teoreticamente (*ibidem*)⁴⁹.

Si obietterà che questa transitività è certa dal momento che si è presupposto *uno* spirito, *un* pensiero, *un* soggetto, e che così la riflessione non è altro, in conclusione, che il predicato di una di queste entità. Di modo che la ricorrenza della sensazione non farebbe altro che tradurre in successione la permanenza del sostrato. Una tale obiezione non solleva niente meno che il problema del soggetto nel pensiero kantiano. Ci ritorneremo. Ma quanto alla presupposizione di un sostrato “portante” [*porteur*] la sensazione, la confutazione di quest’ipotesi è semplice. Se nel pensiero kantiano vi è infatti un sostrato, ciò è soltanto, lo si sa, a titolo di Idea regolativa; perché il sostrato è il soprasensibile e noi non ne abbiamo alcuna conoscenza (168-169; 203-205)⁵⁰. L’idea che noi ne abbiamo non può nemmeno essere unica, giacché deve adattarsi a ognuna delle antinomie che sono proprie delle tre grandi facoltà che sono oggetto della critica. Per rappresentarsi questo sostrato, sono necessarie non una, ma tre Idee: quella di un “soprasensibile della natura in generale”, quella di una “finalità soggettiva della

⁴⁷ Ivi, B XVI-XVIII; tr. it. pp. 10 ss.

⁴⁸ Ivi, B XIX; tr. it. p. 11.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Cfr. ivi, B 243-245; tr. it. pp. 179-181.

natura per la nostra facoltà conoscitiva”, e quella di una finalità della libertà in armonia con la finalità della moralità (169; 205; cfr. *infra* VIII.7.)⁵¹. Si è con questo a cento leghe dalla rappresentazione di un supporto per quei predicati come il sentimento di piacere e dispiacere.

È degno di nota che, nella maggior parte dei testi citati che riguardano la riflessione, si fa menzione del soggetto soltanto raramente. Le eccezioni si trovano in generale nell'Introduzione. Qualsiasi cosa sia, il concetto di “soggetto”, nella sua forma sostantiva, non sembra affatto necessario all'intelligenza di che cos'è la riflessione. La nozione di “pensiero attuale”, nel senso richiamato più in alto, è sufficiente. Al contrario, le forme aggettivali o avverbiali “soggettivo”, “soggettivamente” abbondano in questi testi. Esse non designano un'istanza, la soggettività, a cui la sensazione si rapporterebbe. Permettono di distinguere l'informazione che la sensazione fornisce al pensiero da quella che gli apporta una conoscenza dell'oggetto. Si è letto (62; 57)⁵² che Kant colloca la suddetta sensazione in una specie di simmetria con lo schema. Il parallelismo è subito abbandonato perché lo schema rende possibile una conoscenza, mentre la sensazione non ne procura alcuna. Ciononostante, qualcosa della simmetria può esser conservato: come lo schema, dal lato dell'oggetto (se così si può dire), unisce due facoltà, immaginazione e intelletto, per rendere possibile la conoscenza di un oggetto, la sensazione, dal lato del pensiero, è soltanto il segno, invece, della loro unione (piacere) o della loro disunione (dispiacere) *in occasione* di un oggetto. In entrambi i casi, si tratta senz'altro di un rapporto tra le due stesse facoltà. Resta il fatto che lo schema è un operatore di determinazione dell'oggetto da conoscere, la sensazione un semplice indice, per il pensiero, dello stato del pensiero di quest'oggetto. Quest'indice fornisce l'indicazione di questo stato ogni volta che il pensiero pensa. Si può dire che vi si riflette, a condizione di ammettere una riflessione senza rappresentazione, nel senso moderno di quest'ul-

⁵¹ Ivi, B 245; tr. it. p. 180. La prima delle due citazioni è molto libera. Il testo, infatti, parla piuttosto dell'idea “des Übersinnlichen überhaupt, ohne weitere Bestimmung, als Substrats der Natur” – “del soprasensibile in genere, senz'altra determinazione, in quanto sostrato della natura”.

⁵² Cfr. ivi, B 30 ss.; tr. it. p. 54.

tima parola (Freud, per esempio, concepisce l'affezione come un "rappresentante" senza rappresentazione)⁵³.

È per render conto di questa disposizione che Kant introduce la nozione di una facoltà supplementare – fin qui passabilmente trascurata, soprattutto sotto l'aspetto "tautegorico" –: la mera capacità di sentire piacere o dispiacere. Questa non ha più bisogno di esser riferita a un "soggetto" sostanziale di quanto non ne abbiano le altre facoltà. Queste, rimanendo nel pensiero critico, non sono – o non devono essere – che degli insiemi di condizioni che rendono meramente possibili *a priori* dei giudizi sintetici. Una facoltà, nella sua connotazione logica, può ridursi a un gruppo di proposizioni "prime"⁵⁴, che sono le suddette condizioni *a priori*: definizioni di oggetti pensabili, assiomi delle sintesi che si possono effettuare su di essi. E ciò che Kant chiama il "territorio" o il "dominio" della facoltà sarebbe ciò che logicamente nomina il dominio di applicazione di un gruppo di assiomi (*mutatis mutandis*...).

"Soggettivo" definisce sempre uno stato del pensiero (dello "spirito" [*esprit*]), se si vuole, ma il *Gemüt* del *Gemütszustand* è più un modo sentimentale di quanto non sia un *Geist*). Il termine

⁵³ Sono propenso a intendere questo rimando a Freud da parte di Lyotard come un riferimento diretto alla sua teoria della "rappresentanza pulsionale", intesa anche a partire dalla dialettica che intrattiene con i processi di rimozione "originaria" e "propriamente detta". In merito, cfr. almeno S. Freud, *Triebe und Triebchicksale*, in Id., *Gesammelte Werke*, 18 voll., a cura di A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris e O. Isakower, Imago, London 1940 ss., vol. X, pp. 210-214, per il concetto "rappresentanza pulsionale" e la relazione stimolo/pulsione, da un lato. E Id., *Die Verdrängung*, ivi, pp. 247-261 e il § III, *Unbewußte Gefühle*, di Id., *Das Unbewußte*, ivi, pp. 275-279, riguardo al rapporto che la lega alla rimozione, dall'altro. La traduzione italiana di tutti questi testi li raggruppa complessivamente col titolo *Metapsicologia*, in *Opere di Sigmund Freud*, 12 voll., edizione diretta da C.L. Musatti, vol. VIII, rispettivamente pp. 14-17, 36-48, 60-63. Per l'interpretazione lyotardiana di Freud, cfr. invece J.-F. Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Galilé, Paris 1994² e Id., *Des dispositifs pulsionnels*, Galilé, Paris 1994, parti dei quali sono stati raccolti e tradotti in italiano in Id., *A partire da Marx e Freud. Decostruzione e economia dell'opera*, tr. it. di M. Ferraris, Multhipla, Milano 1979; oltre ai quali cfr. l'ultimo capitolo di Id., *Lectures d'enfance*, Galilée, Paris 1991, pp. 129-153; tr. it. *Lectures d'infanzia*, di F. Sossi, Anabasi, Milano 1993, pp. 157-187, in cui Lyotard tratta esplicitamente tanto del concetto freudiano di "affetto", quanto di quello di *Vorstellungsrepräsentanz*.

⁵⁴ Il riferimento kantiano è qui al sistema dei *Grundsätze*: KrV A 148-218 B 187-266; tr. it. pp. 315-415. Anche se il sottinteso di questa interpretazione, del tutto corretta nel suo anti-soggettivismo, sono inoltre i punti di *Il dissidio* in cui Lyotard discute la struttura dell'esperienza come concatenazione di frasi. Cfr. al riguardo J.-F. Lyotard, *Le différend*, Minuit, Paris 1984, pp. 10, 51 ss., 75 ss., 93 ss., 103, 109 ss.; tr. it. *Il dissidio*, di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 12, 49 ss., 68 ss., 84 ss., 93, 98.

obbliga la critica a interrogarsi su ciò che risente il pensiero quando pensa. Su ciò che esso non può non risentire in ogni caso o, come scrive Kant, in tutte le “occasioni”⁵⁵. Se dunque si può parlare della transitività della sensazione agli usi del pensiero, non ci si inganni: essa è soltanto l'insistenza dell'ombra che questo pensiero attuale proietta su se stesso, e non la persistenza di un predicato sostanziale che si attribuisca “al pensiero”. Nella sensazione, la facoltà di giudizio giudica soggettivamente, e cioè riflette lo stato di piacere o dispiacere in cui si sente il pensiero attuale. Questa caratteristica quasi elementare, sulla quale poggerà la deduzione dell'universalità soggettiva del gusto, emerge nel giudizio estetico, giacché in questo caso il giudizio non ha nessun valore oggettivo, e la facoltà di giudizio non deve giudicare, di fatto, nient'altro che uno stato di piacere o dispiacere, il quale, in questo momento, è già questo giudizio.

3. Il “soggettivo”

La seconda osservazione verte su ciò che la precedente implica riguardo alla natura di una temporalità estetica. Non farò altro che delinearla, poiché quest'ultima merita uno studio a parte. Un elemento indispensabile di questo studio risiede nell'analisi del piacere provato nel gusto dal punto di vista delle facoltà della conoscenza in generale. C'è un minimalismo della condizione *a priori* del piacere procurato dal bello:

Poiché i concetti costituiscono in un giudizio il suo contenuto (ciò che appartiene alla conoscenza dell'oggetto), e però il giudizio di gusto non è determinabile mediante concetti, allora esso si fonda soltanto sulla condizione soggettiva formale di un giudizio in genere. La condizione soggettiva di tutti i giudizi è la stessa capacità di giudicare, o facoltà di giudizio (121; 136-137).⁵⁶

⁵⁵ Cfr. sempre KU § 9, B 27-32; tr. it. p. 54.

⁵⁶ Ivi, B 145; tr. it. p. 123. Ritengo necessario sottolineare che, rispetto all'ultima frase, l'originare dice: “das Vermögen zu urteilen selbst, oder die Urteilskraft”. Per l'attinenza a esso, ho preferito utilizzare la traduzione italiana. Dato però che, per tradurre *Urteilskraft*, in questo caso, Philonenko usa un termine specifico che verrà ripreso più volte da Lyotard, riporto qui la versione francese: “la condition subjective formelle de tous les jugements est la faculté de juger elle-même ou la faculté judiciaire”.

Dove si vede perché la “deduzione” del giudizio di gusto è “così facile”: essa “non ha bisogno di giustificare la realtà oggettiva di un concetto” (124; 141)⁵⁷. Questo minimalismo dal lato delle facoltà conoscitive esclude l’attribuzione del piacere a un soggetto. Esso spinge al contrario all’analisi della parte che giocano le altre due facoltà, l’immaginazione e l’intelletto, nello “stato” del pensiero che è il piacere. È infatti nella loro relazione reciproca al di fuori di qualsiasi intento cognitivo che risiede la sfumatura *di* questo stato, o che consiste questo stato stesso.

Questo è ciò che mostra l’Analitica del giudizio di gusto sotto il doppio capo della sua quantità e della sua modalità. Dovremo tornare in seguito sull’utilizzo delle categorie per quest’analisi (*infra*, I.7-8, II). Se il gusto non deve versare nella particolarità e nella contingenza di un gradimento empiricamente determinato, bisogna poter scoprire in esso un’universalità e una necessità, a dispetto del suo carattere esclusivamente “soggettivo”. La soluzione data dall’Analitica a questo problema è nota: il giudizio sul bello non è immediatamente universale, ma “richiede, *sinnen... an*”, “si aspetta, *erwartet*”, “si ripromette, *sich... verspricht*” (60; 54)⁵⁸ immediatamente l’universalità soggettiva, a titolo di una “*Gemeingültigkeit*”, di una validità universale (58; 52)⁵⁹. Ciò per quanto concerne la sua quantità. Per quello che riguarda invece la sua modalità, il giudizio di gusto unisce il “favore”, la “*Gunst*” (55; 47)⁶⁰ che lo distingue dagli altri tipi di compiacimento, alla forma giudicata bella in modo necessario: questa forma non può non piacere. Ma questa necessità non può essere dimostrata, né tantomeno anticipata per mezzo di un ragionamento. Essa è definita “esemplare, *exemplarisch*” (77; 78)⁶¹ perché il giudizio, nella singolarità della sua occorrenza all’occasione, tutta contingente, della forma di un oggetto, non fa altro che dare l’“esempio di una regola universale che non si può addurre, *die man nicht angeben kann*” (*ibidem*, t.m.)⁶². Questa forma non *deve* poter non piacere.

⁵⁷ Ivi, B 152; tr. it. p. 127 (leggermente modificata).

⁵⁸ Ivi, B 26; tr. it. pp. 51 ss.

⁵⁹ Ivi, B 23; tr. it. p. 50.

⁶⁰ Ivi, B 15; tr. it. p. 46.

⁶¹ Ivi, B 62; tr. it. p. 72.

⁶² Ivi, B 63; tr. it. *ibidem*.

Così definite, la quantità e la modalità contravvengono notevolmente a ciò che dovrebbero essere se fossero delle categorie dell'intelletto. Ammettono delle clausole – restrittive, se si vuole – che ne fanno delle specie di mostri logici. Ma in queste distorsioni bisogna vedere esattamente il segno del fatto che abbiamo a che fare con dei “luoghi” della topica riflessiva, i quali sono dei modi di sintesi soggettivi, provvisori o preparatori alle categorie tali, quali li descrive l'Appendice all'Analitica della prima *Critica* intitolata *Anfibolia dei concetti della riflessione* (KRV, 232; 309)⁶³. (Ci tornerò più avanti. Per abbreviare, farò riferimento a questo testo semplicemente con il nome di “Appendice”.) Al posto di ciò che sarà la quantità di un giudizio determinante, la riflessione può già comparare dei dati sotto il “titolo, *Titel*” della loro identità o diversità; e al posto della modalità, sotto il “titolo” della loro determinabilità o della loro determinazione (KRV, 233, 236-237; 310, 315-316)⁶⁴. La distorsione o la mostruosità che affettano le categorie per mezzo delle quali procede l'analisi del gusto risultano dal fatto che qui il movimento dell'anamnesi riflessiva lavora il soggettivo a partire dall'oggettivo. Se le categorie in quanto tali fossero applicabili al gusto, questo sarebbe un giudizio determinante. (Ma è vero, e proveremo a comprendere perché, che questo giudizio che non è determinante, per apparire in quanto tale, paradossalmente, ha bisogno di essere analizzato per mezzo delle categorie.)

Esso è riflettente, e dunque singolare o particolare, ma comporta una duplice pretesa all'universale e al necessario. Legittima? Lo è sotto la condizione del principio che la autorizza. Questo principio è “soggettivo”, evidentemente. “Determina soltanto mediante il sentimento e non mediante concetti, *welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe [...] bestimme*” (78; 79)⁶⁵. E si formula: bisogna che ci sia un “*Gemeinsinn*”, un “senso comune”⁶⁶. Questo senso non è affatto un “senso esterno” (allusione, forse, alla supposizione di un sesto senso, estetico, fatta da Du Bos e da Hutcheson)⁶⁷, ma “l'effetto del libero gioco delle nostre facoltà co-

⁶³ KrV A 260 B 316; tr. it. p. 485.

⁶⁴ Ivi A 261, 263-268 B 317, 319-324; tr. it. pp. 485, 489-493.

⁶⁵ KU B 64; tr. it. p. 73 (leggermente modificata).

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Si tratta della teoria che sta al cuore delle opere di J.-B. Du Bos, *Réflexions*

noscitive” (78; 80)⁶⁸. È lo stesso principio che è stato presupposto, al § 8, sotto il nome di “voce universale, *eine allgemeine Stimme*” (60; 54)⁶⁹. Questo termine è raro, se non unico, nel testo della terza *Critica*. *Stimme* dice tutt’altra cosa dal francese *voix* [l’italiano “voce”]; esso evoca sia l’accordo delle voci e il clima di un’anima (*Stimmung*), sia l’abbozzo della sua determinazione come destinazione (*Bestimmung*). Il termine porta direttamente all’analisi del *Gemeinsinn*. Ciò che si accorda, in questo, sono le voci dell’intelletto e dell’immaginazione, dunque le facoltà conoscitive; ma precisamente “prima” che esse operino in modo determinante, prese soltanto nelle loro rispettive attitudini: l’una per concepire, l’altra per presentare.

È nota la discussione che provoca l’interpretazione da dare a questo senso comune. Proverò a mostrare che esso, per la sua *ratio essendi*, non consiste nell’assenso che gli individui empirici si danno gli uni gli altri a proposito della bellezza di un oggetto, ma – in quanto rende possibile *a priori* il sentimento del piacere estetico – nel punto d’unisono in cui si trovano, in quel momento, le due “voci” di facoltà [*facultaires*]: “proporzionata disposizione all’accordo, *proportionierte Stimmung*” (62; 58)⁷⁰, “disposizione all’accordo, *Stimmung*”, “proporzione, *Proportion*” in cui il loro “rapporto, *Verhältnis*” è il “più favorevole, *zuträglichste*” (79; 80)⁷¹. Questo argomento verrà sviluppato più avanti (*infra* I.8). Al momento, mi accontento di supportarlo con questo passaggio dal § 31:

Ora, se tale validità universale [del gusto] non deve fondarsi su una raccolta di voti, la *Stimmensammlung*, la raccolta delle voci, e su un’inchiesta sul modo di sentire degli altri, ma deve riposare, per così dire, su

critiques sur la poésie et sur la peinture, nouvelle édition revue, corrigée et considérablement augmenté, Jean Mariette, Paris 1733, 3 voll.; rist. anast. dell’edizione del 1770⁸: Slatkine, Genève-Paris 1982; tr. it. (parziale) *Riflessioni critiche sulla poesia e sulla pittura*, di E. Fubini, Guerini, Milano 1990; e di F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, a cura di W. Leidhold, in *The Collected Works of Francis Hutcheson*, Liberty Found Inc., Indianapolis 2004; tr. it. *Ricerca sull’origine delle nostre idee di bellezza e di virtù*, di A. Lupoli, Baldini&Castoldi, Milano 2000.

⁶⁸ KU B 64 ss.; tr. it. p. 74.

⁶⁹ Ivi, B 25; tr. it. p. 51.

⁷⁰ Ivi, B 31; tr. it. p. 54.

⁷¹ Ivi, B 65 ss.; tr. it. p. 74.

una autonomia del soggetto che giudica sul sentimento di piacere (per la rappresentazione data), cioè sul suo proprio gusto, e tuttavia neppure deve essere derivata da concetti, [ecc...] (116-117 t.m.; 130).⁷²

Ponendo il problema dell'universalità del gusto in questi termini, questo testo (tra altri) dovrebbe essere sufficiente a scoraggiare una lettura sociologizzante o antropologica del senso comune estetico, sebbene altri passaggi della terza *Critica* sembrino prestarvisi (127; 144-145)⁷³. Penso in particolare alla lettura di Hannah Arendt⁷⁴, ma lei non è la sola. "L'autonomia del soggetto" qui evocata da Kant non può essere nient'altro che ciò che chiamo tautegoria riflettente. Che ci riconduce alla nostra questione, quella del tempo estetico.

Il piacere del bello promette, esige, dà ad esempio una contentezza condivisa. Non si avranno mai delle prove che questa contentezza sia condivisa, neppure se degli individui o delle culture dovessero mettersi empiricamente d'accordo nel riconoscere come belle delle forme date dalla natura o dall'arte. Non può esserci alcuna prova di ciò perché il giudizio di gusto non è determinante, e il predicato della bellezza non è oggettivo (49-50, 55-56; 39-40, 48-49)⁷⁵. Se, nondimeno, il gusto comporta questa richiesta, ciò dipende dal fatto che esso è il sentimento di una possibile armonia delle facoltà conoscitive al di fuori della conoscenza. E dato che queste facoltà sono universalmente e necessariamente richieste in ogni pensiero che in generale giudichi, la loro convenienza migliore deve poterlo essere anche in ogni pensiero che si giudichi, vale a dire che si senta. È questa, riassumendo, la "deduzione" del principio del senso comune di cui il § 21 (78-79; 80-81)⁷⁶ fornisce lo scheletro argomentativo (annunciato al § 9: 61; 55-56)⁷⁷. Questa "deduzione" riposa sul "fatto", procurato dal piacere del gusto stesso, che c'è un grado di intesa ottimale tra le due facoltà, persino quando, liberate dagli obblighi della conoscenza e della

⁷² Ivi, B 135; tr. it. pp. 117 ss. (modificata).

⁷³ Ivi, B 156-158; tr. it. pp. 129 ss.

⁷⁴ Cfr. H. Arendt, *Lectures on Kant's political philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1982; tr. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, di P.P. Portinaro, Il melangolo, Genova 2005.

⁷⁵ KU §§ 1, 6, B 3-5, 17 ss.; tr. it. pp. 40 ss., 46 ss.

⁷⁶ Ivi, B 65 ss.; tr. it. pp. 74 ss.

⁷⁷ Ivi, B 28-30; tr. it. pp. 52 ss.

moralità, esse si sfidano l'un l'altra ad afferrare ciò che procura questo piacere, la forma dell'oggetto: "libero gioco, *freie Spiel*" (61; 55)⁷⁸, "vivificazione, *Belebung*" (65, 122; 61, 137)⁷⁹ che "risveglia, *erweckt*", "incita, *versetzt*" (129; 147)⁸⁰ (*infra* II.3).

Amnesso questo, resta il fatto che questo unisono ha "luogo" soltanto ogni volta che il piacere del gusto viene sentito. Esso è soltanto la "sensazione" di questo unisono, qui e adesso. E libera un orizzonte di unisono in generale, pur essendo esso stesso singolare, legato all'occorrenza imprevedibile di una forma. L'unione delle facoltà è sentita in occasione di questo tramonto, in occasione di questo allegro di Schubert. L'universalità e la necessità sono promesse, ma ogni volta promesse singolarmente, e non sono mai altrimenti che promesse. Non ci si potrebbe sbagliare maggiormente sui giudizi di gusto che dichiarandoli senz'altro universali e necessari.

4. La temporalità estetica

Considero questo unisono singolare e ricorrente, ma sempre "nuovamente", che appare ogni volta per la prima volta, come lo schizzo di un "soggetto". Ogni volta che una forma procura il piacere puro che è il sentimento del bello, è come se le dissonanze che dividono il pensiero (quelle dell'immaginazione e del concetto) entrassero in fase e lasciassero il posto, se non a una consonanza perfetta, a una coniugalità pacifica, per lo meno a un'emulazione benevola e dolce, come quella che unisce i fidanzati (*infra* VII). Il soggetto sarebbe la compiuta [*parachevée*: "perfezionata"] unità delle facoltà. Ma il gusto non *risulta* da quest'unità. E in questo senso non può essere provato da un soggetto. Esso risulta dal fidanzamento delle due facoltà, e annuncia così la nascita sperata di una coppia unita. Non c'è una soggettività (questa coppia) che proverebbe dei sentimenti puri: c'è questo sentimento puro che promette un soggetto. Nell'estetica del bello, il soggetto è "in stato nascente".

Lo è ogni volta che c'è piacere del bello. Non *resta* nascente. Affinché lo resti, dovrebbe essere come minimo possibile che la

⁷⁸ Ivi, B 28; tr. it. p. 52.

⁷⁹ Ivi, B 31, 146; tr. it. pp. 54, 123 (modificata).

⁸⁰ Ivi, B 161; tr. it. p. 132 (modificata).