

IL DISSIDIO TRASCENDENTALE

La capitolazione del soggetto

Luigi Buonaiuto

Il criticismo kantiano è una filosofia che identifica il proprio fondamento originario nel soggetto conoscente, le griglie concettuali che permettono di individuare tale fondamento sono delineate nella *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*¹, nella *Critica della ragion pura*. In queste pagine, che mi permetto qui di riassumere brevemente, le nozioni che efficacemente contribuiscono ad isolare gli aspetti costitutivi del fondamento sono: sintesi, unificazione ed unità: «l'operazione dell'intelletto consiste nell'unificazione di un molteplice»² mediante una sintesi, tale unificazione è l'operazione «prodotta dal soggetto»³. I richiami al condizionamento sono evidenziati e stabiliti con toni imperativi: «l'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»⁴, «ogni molteplice ha una relazione necessaria con l'io penso»⁵. Quest'ultimo è definito anche «appercezione pura, originaria»⁶, aggettivi questi ultimi volti ad accentuarne il valore di a priori trascendentale. L'appercezione è trascendentale poiché essa si riferisce al fondamento, a quell'«atto della spontaneità»⁷, atto dell'unificazione, che è la funzione dell'intelletto, e dunque, l'intelletto «non è altro che la facoltà di unificare a priori»⁸. In breve, il molteplice deve sottostare all'unità dell'appercezione, questo è il «principio supremo della conoscenza umana»⁹. Senza sintesi dell'appercezione il molteplice non si unificherebbe, e poiché il rapporto determinato (unificazione) di rappresentazioni date con un oggetto è ciò che fa la conoscenza, senza sintesi dell'appercezione non ci sarebbe conoscenza: l'intelletto, facoltà delle conoscenze, non conoscerebbe, la funzione di unificare *non funzionerebbe*. È bene precisare, in rapporto a tale argomentazione, che «la divisione presupporre sempre l'unificazione; giacché, se l'intelletto nulla ha prima unificato, non può nulla dividere»¹⁰: l'unità è condizione di ogni divisione; l'unità è a priori, la divisione è a posteriori rispetto all'unificazione.

Questi reiterati richiami all'ineluttabilità del condizionamento, alla fundamentalità dell'intelletto/IO penso unificatore, sono ribaditi con forza perché lo scopo di Kant è quello di rendere indipendente il fondamento supremo dall'esperienza sensibile e dunque rendere quella condizione di questa. Legittimare l'a priorità di un concetto significa infatti renderlo «del tutto indipendente

¹ Analizzeremo, in questa fase preliminare, il solo dettato della seconda edizione della *Deduzione*, riservandoci il confronto con la prima edizione e le relative considerazioni per un momento successivo.

² Immanuel Kant, *Critica della Ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2005, trad. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, § 15, p. 109; Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1787 [prima ed.: 1781]; *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band. III [B edition] pp. 2-552, Band. IV [A edition] pp. 1-252.

³ Ivi, p. 110.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Ivi, p. 111.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ivi, p. 112.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, p. 110.

da ogni esperienza»¹¹. Il problema si pone poiché nell'*Estetica trascendentale* si erano già incontrati degli a priori, quelli della sensibilità, lo spazio ed il tempo («secondo l'*Estetica trascendentale*, il principio supremo era: ogni molteplice della sensibilità sottostà alle condizioni formali dello spazio e del tempo»¹²), la cui funzione era, in certo modo, analoga a quella dell'intelletto: condizionare il molteplice, sottoporlo ad a priori. Si pone dunque un problema di gerarchia trascendentale, quale a priori è il vero fondamento? Ebbene, i concetti a priori dell'intelletto sono «le condizioni della possibilità dell'esperienza»¹³, le categorie sono «il fondamento oggettivo della possibilità dell'esperienza»¹⁴ e quindi, anche, dell'intuizione sensibile. Sebbene «il molteplice delle rappresentazioni può essere dato in una intuizione che è puramente sensibile [...] l'unificazione di un molteplice non può mai avvenire nella pura forma dell'intuizione sensibile [...] poiché ogni unificazione è una operazione dell'intelletto»¹⁵. Se quindi nell'*Estetica trascendentale* trovavamo già un principio (un sottostare della molteplicità a condizioni), ora, nell'*Analitica*, l'unità sintetica originaria dell'appercezione è il «principio supremo»¹⁶ cui sottostà anche ogni intuizione. Dunque il fondamento supremo, l'Io penso, è «l'unità che precede tutti i concetti di unificazione»¹⁷.

Ma come funziona la funzione dell'intelletto? Come funziona l'unificazione? «La maniera con la quale si riduce il molteplice all'unità oggettiva dell'appercezione è il giudizio»¹⁸. L'intelletto, tramite «la funzione logica del giudizio, riconduce all'appercezione il molteplice di intuizione e concetto»¹⁹. E come funziona il giudizio? Il giudizio funziona tramite la categoria, «le categorie sono le funzioni logiche del giudicare [...], il molteplice è sottoposto necessariamente alle categorie»²⁰.

Non c'è alcuna possibilità di fraintendimento: il fondamento supremo, originario, dell'intera macchina critica, porta il nome di Io penso: un soggetto conoscente la cui funzione corrisponde alla funzione unificatrice dell'intelletto che, precisamente, garantisce la conoscenza attraverso il giudizio categoriale. L'a priori di ogni pensiero è quindi l'unità garantita dal soggetto: *l'unità è trascendentale*.

Non c'è alcuna possibilità di fraintendimento, eppure, Jean-François Lyotard, nelle *Leçons sur l'Analytique du sublime*, sembra presentare un pensiero critico facente capo ad un fondamento affatto alternativo, un fondamento che si celerebbe nel «segreto della riflessione»²¹, piuttosto che nell'intelletto unificatore, nel «segreto della maniera estetica»²² a tema nella *Critica del Giudizio*, piuttosto che nel metodo logico a tema nella *Critica della ragion pura*. Ma che cosa è il segreto estetico? Cosa lo differenzia dal metodo logico dell'intelletto?

¹¹ Ivi, p. 102.

¹² Ivi, p. 113.

¹³ Ivi, p. 107.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 109.

¹⁶ Ivi, p. 112.

¹⁷ Ivi, p. 110.

¹⁸ Ivi, p. 116, traduzione modificata.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Ivi, pp. 116-117.

²¹ Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, Paris 1991, p. 16 (tutte le citazioni di questo testo sono qui riportate nella traduzione italiana da me curata).

²² Ivi, p. 18.

Nel paragrafo 49 della *Deduzione dei giudizi estetici puri*, Kant fa esplicito riferimento a «due modi di comporre i propri pensieri»²³: il primo «si chiama maniera (*modus aestheticus*) e l'altro metodo (*modus logicus*)»²⁴. La differenza tra i due consiste nel fatto che il primo «ha come misura soltanto il sentimento [...], il secondo invece segue principi determinati»²⁵. Il segreto estetico, che secondo Lyotard sarebbe il reale fondamento del pensiero critico, è dunque in stretta correlazione con il sentimento, il quale si identifica proprio a partire dalla radicale differenza che lo separa dal principio determinate dell'intelletto: il concetto.

Il pensiero estetico «non è già provvisto dei concetti»²⁶, «poiché il giudizio riflettente estetico, considerato dal punto di vista dell'animo [considéré du point de vue de l'âme], non ha alcuna pretesa di conoscenza»²⁷. Potremmo dire che la riflessione pura è *indifferente* al concetto, tenendo conto che in tutta la *Critica del giudizio estetico*, l'aggettivo «indifferente [*gleichgültig*]»²⁸, compare tre volte ed è sempre riferito all'indifferenza rispetto all'oggetto (all'esistenza dell'oggetto). Cosa bisogna intendere con tale affermazione è chiarito al paragrafo 5 dell'*Analitica del giudizio estetico*, dove Kant compara i tre tipi specifici di piacere; qui, il giudizio del gusto, diversamente dal piacevole e dal buono, «è puramente contemplativo, è un giudizio, cioè, che, indifferente riguardo all'esistenza dell'oggetto, ne mette solo a riscontro i caratteri con il sentimento di piacere e dispiacere. Ma questa contemplazione a sua volta non è diretta a concetti; perché il giudizio di gusto non è un giudizio di conoscenza (né teorico né pratico), e per conseguenza non è fondato sopra concetti, né se ne propone alcuno»²⁹. Il pensiero estetico, che muove da un sentimento, è quindi indifferente al concetto, ossia alla categorialità propria di ogni giudizio unificatore che è l'atto dell'«Io penso»; detto più semplicemente, il pensiero estetico è indifferente all'unificazione. È chiaramente qui in gioco la problematica del rapporto tra sentimento e concetto.

Per comprendere meglio il valore dirimente del sentimento all'interno del pensiero kantiano, è necessario far riferimento ad un piccolo saggio del 1786 intitolato *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*. Vi si legge: «letteralmente, orientarsi significa: determinare a partire da una certa regione del mondo [...] le altre. Se vedo il sole alto nel cielo e so che è mezzogiorno, sono in grado di determinare il sud, l'ovest, il nord e l'est. A questo scopo bisogna tuttavia che io senta una differenza nel mio stesso soggetto, quella fra la mano destra e sinistra. Lo chiamo sentimento, poiché esteriormente, nell'intuizione, i due lati non

²³ Immanuel Kant, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1997, trad. it. Alfredo Gargiulo, § 49, p. 315; Immanuel Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, Berlino-Libau, Lagarde-Friedrich, 1790; *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band V, pp. 165-485.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., p. 19.

²⁷ *Ibidem*. Qui Lyotard si riferisce alla famosa tabella che Kant inserisce in chiusura dell'introduzione della *Critica del Giudizio*, dove si spiega che al Giudizio, che è una delle tre facoltà di conoscenza, corrisponde, nella triade delle facoltà dell'animo superiori, il sentimento di piacere e dispiacere.

²⁸ Immanuel Kant, *Critica del Giudizio*, cit., § 2 p. 74, § 5 p. 82 e § 25 p. 168. Kant preferisce utilizzare *indifferent* piuttosto che *gleichgültig*.

²⁹ *Ivi*, § 5, pp. 83-85.

presentano alcuna differenza»³⁰. In queste pagine Kant spiega chiaramente che orientarsi è determinare; tuttavia, per determinare, cioè prima di determinare ed allo scopo di determinare, bisogna che io senta una differenza. Kant chiama questo sentire la differenza sentimento e ne offre una definizione interessante: «un criterio di distinzione puramente soggettivo»³¹, o, meglio ancora, una «facoltà di distinguere»³². Il criterio del sentimento è, dunque, in chiara contrapposizione al principio supremo della prima *Critica* (Io penso = unità), un criterio schiettamente *differenziale*, e Kant specifica anche che di tale criterio, di tale facoltà di distinguere, la ragione ha bisogno: esso è «un bisogno proprio della ragione»³³. Ci troviamo di fronte ad una ragione *bisognosa*: senza la condizione di possibilità offerta da ciò di cui si ha bisogno, la ragione non può ragionare. Detto più semplicemente, la ragione è a posteriori rispetto al bisogno.

Iniziamo ad intuire in cosa consista quella *indifferenza* con cui il sentimento si rapporta all'unificazione; in effetti Kant presenta il sentimento come un principio differenziale, separatore, pensiero della distinzione, in deliberata opposizione all'unità trascendentale. Prima però di ogni ulteriore considerazione, è necessario comprendere se il principio sentimentale rintracciato in *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* sia lo stesso sentimento di piacere e dispiacere cui farebbe capo il giudizio estetico, riflettente, a tema nella *Critica del Giudizio*. Lyotard sembra non nutrire alcun dubbio a tal riguardo: «trasportata nel campo del pensiero, la questione di un tale principio di differenziazione è pur sempre quella di una riflessione pura»³⁴. A ben vedere, è lo stesso Kant a definire come puramente differenziale il valore dirimente della riflessione, nell'Appendice della *Critica della Ragion pura*, intitolata *Anfibolia dei concetti della riflessione*. Il problema dell'anfibolia consiste nel rintracciare il domicilio corretto per ogni singola rappresentazione, dunque Kant si domanda: «innanzi ad ogni ulteriore considerazione sulle nostre rappresentazioni, la prima domanda è questa: a quale facoltà di conoscere appartengono esse tutte quante? È l'intelletto, o sono forse i sensi a collegarle o compararle?»³⁵. Per rispondere a tale domanda Kant introduce il concetto di riflessione: «tutti i giudizi, anzi tutti i paragoni, hanno bisogno di una riflessione, cioè di una *distinzione* della facoltà conoscitiva alla quale appartengono i concetti dati»³⁶. Notiamo subito che ci imbattiamo anche qui nel richiamo ad un bisogno, a qualcosa di necessario affinché un giudizio o un paragone possa essere legittimato; anche qui è presente il richiamo a qualcosa che precede la determinazione, a qualcosa come una distinzione, ed infatti Kant conclude offrendo una interessante definizione della riflessione: «L'atto, con il quale io *distinguo* [...] io lo chiamo riflessione trascendentale»³⁷. Certo, il compito dell'Appendice della prima *Critica* è solo quello di confutare l'intellettualismo leibniziano, e la «confusione»³⁸ intellettualista è solo una «anfibolia»³⁹, una con-

³⁰ Immanuel Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano 1996, p. 47; Immanuel Kant, *Was heißt: sich im Denken orientieren*, *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band VIII, pp. 129-147.

³¹ Ivi, p. 48.

³² *Ibidem*.

³³ Ivi, p. 50.

³⁴ Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., p. 20.

³⁵ Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, cit., *Anfibolia dei concetti della riflessione*, p. 215.

³⁶ *Ibidem*, corsivo mio.

³⁷ *Ibidem*, corsivo mio.

³⁸ *Ibidem*.

fusione di indirizzo: le rappresentazioni che devono essere distinte e domiciliate sono comunque, qui, sempre delle sintesi concettuali, dell'intelletto o della sensibilità, tuttavia è indiscutibile che Kant attribuisca alla riflessione pura, intesa come facoltà, un ruolo pressoché identico a quello svolto dal principio sentimentale: la riflessione, così come il sentimento, *fa la differenza*.

Ora, passando dalla prima alla terza *Critica*, è chiaro che il sentimento presentato come un principio differenziale in *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, chiamato cioè a svolgere un ruolo analogo alla riflessione trascendentale a tema nell'Anfibolia, trasposto ora nella semantica estetica «non può non essere altro che il sentimento di piacere e di dispiacere»⁴⁰. Il principio di differenziazione è insomma, in campo estetico, esercitato dal sentimento di piacere e di dispiacere.

Come noto, il termine estetica, e con esso quello di sensazione, subisce, nel passaggio dalla prima alla terza *Critica*, uno spostamento semantico rilevante. Nella terza *Critica* il termine estetica designa la semantica riflettente, riguarda cioè esclusivamente la facoltà dell'animo che ha il nome di sentimento di piacere e di dispiacere. Per dirla con le parole di Kant: «quando si chiama sensazione [*Empfindung*] una determinazione del sentimento [*Gefühls*] di piacere o dispiacere, la parola ha un significato del tutto diverso da quando viene adoperata ad esprimere la rappresentazione di un oggetto»⁴¹. Dunque, nota giustamente Lyotard, in questa seconda declinazione, «la sensazione informa lo spirito sul proprio stato»⁴². «Lo stato dello spirito è una sorta di sfumatura [*nuance*] che influenza il pensiero quando quest'ultimo pensa qualcosa. L'affetto occupa una posizione su una scala di affetti che si estendono dall'estremo piacere all'estremo dispiacere, che sarebbero come la destra e la sinistra»⁴³ per il pensiero riflettente puro, dunque la sensazione informa, o segnala dove si trova lo spirito su tale scala affettiva»⁴⁴. Si può quindi considerare la sensazione come una sorta di «giudizio immediato del pensiero su se stesso. Partendo dall'attività che il pensiero sta svolgendo, il pensiero giudica se essa è piacevole o spiacevole»⁴⁵. Questo giudizio immediato sintetizza dunque l'atto del pensiero con il sentimento che gli procura tale atto, tale sentimento è l'eco interiore dell'atto, o meglio, la sua *riflessione differenziale*. Come si vede, il sentimento richiama qui da presso il principio differenziale introdotto in *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, ed infatti l'unica maniera che permette alla riflessione di identificare uno stato affettivo, il piacere, consiste nel rapporto differenziale che separa quest'ultimo dal dispiacere. Per fare un esempio, in rapporto ad un atto conoscitivo, il pensiero sente che l'Io penso funziona bene, *sta bene*, tuttavia può sentire tale affetto solo in grazia della possibilità alternativa che esso possa star male.

Da quanto precede deriva che la sensazione/sentimento, nell'accezione terminologica attestata dalla terza *Critica*, «è sempre presente»⁴⁶. Essa c'è ogni

³⁹ Ivi, p. 214.

⁴⁰ Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., p. 21.

⁴¹ Immanuel Kant, *Critica del Giudizio*, cit., § 3, p. 77.

⁴² Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., p. 22, corsivo mio.

⁴³ Qui Lyotard si riferisce alla differenza (che si sente nel soggetto) tra la mano destra e la mano sinistra, che permette di determinare i quattro punti cardinali. Cfr., Immanuel Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, cit., p. 47.

⁴⁴ Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., p. 23.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

volta che si genera un atto di pensiero. L'intervento della sensazione accompagna tutti gli atti del pensiero: che si intuisca o che si concepisca, che si formi una nozione o un'idea, «comunque c'è sempre sensazione»⁴⁷, o sentimento, come giudizio immediato del pensiero sul proprio stato attuale. Ogni atto di pensiero si accompagna dunque ad una sensazione che segnala al pensiero il suo stato, e questo stato è lo stesso sentimento che segnala lo stato, ed infatti essere informato sul proprio stato vuol dire, per il pensiero, provare sentimentalmente questo stato affettivo, essere affetto da tale stato. Quindi la sensazione/sentimento è contemporaneamente lo stato del pensiero e l'informazione data al pensiero sul suo stato attraverso questo stesso stato, in una «perfetta coincidenza tra senziente e sentito»⁴⁸.

Che ci si trovi qui in una semantica puramente riflettente lo si deduce dal fatto che la sensazione, per assolvere al proprio compito informativo, si rapporta sempre soltanto al criterio differenziale di piacere e dispiacere (non vero e falso, né giusto ed ingiusto). La facoltà dell'animo che ha l'onere di *sentire* tale differenza è il sentimento di piacere e dispiacere, cui corrisponde dal lato delle facoltà di conoscenza la facoltà di giudizio, la quale è riflettente, e la riflessione pura è la capacità che ha il pensiero di essere informato immediatamente e semplicemente sul proprio stato, attraverso questo stesso stato, senza intervento di alcun altro criterio (logico o speculativo) che non sia il semplice sentimento.

Ora, possiamo sostenere con una certa attendibilità che le nozioni di sentimento e riflessione, rintracciate nel criticismo sull'asse che partendo dalla prima *Critica* giunge alla *Critica del Giudizio*, passando per *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, fanno capo ad un principio meramente differenziale che inaugura una prospettiva di indagine affatto alternativa se messa a confronto con il principio supremo di unificazione da cui si era partiti. Da un lato, nella *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto*, troviamo una funzione originaria, un soggetto forte che assurge a fondamento in grazia del proprio potere di unificare; dall'altro lato, troviamo il sentimento di piacere e dispiacere, un principio riflettente di differenziazione. Quale sarà allora la sorte del soggetto passando dalla semantica cognitiva a quella estetica? Quale ruolo gestirà l'Io penso in un regime di riflessione pura?

Liotard fa notare che, nella maggior parte dei testi critici riguardanti il pensiero riflettente, si parla molto raramente di *un soggetto*, nella forma sostantiva, mentre, al contrario, Kant preferisce le forme aggettivali o avverbiali di *soggettivo* e *soggettivamente*. Ebbene, tali forme verbali «non hanno nulla a che fare con l'istanza della soggettività»⁴⁹, la loro unica funzione è infatti quella di permettere la distinzione tra l'informazione soggettiva che la sensazione/sentimento fornisce al pensiero riguardo al suo stato, dall'informazione che permette di pervenire ad una conoscenza oggettiva. Il sentimento di piacere e dispiacere, «a differenza di tutte le altre facoltà, non ha alcun bisogno di essere rapportato ad un soggetto sostanziale»⁵⁰. Il termine soggettivo che contraddistingue tale sentimento riguarda sempre e solo uno *stato* del pensiero, quello che il pensiero prova, o sente, quando pensa, ciò che esso non può non prova-

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, p. 24.

⁴⁹ Ivi, p. 27.

⁵⁰ Ivi, p. 28.

re sempre, in tutte le occasioni. Dunque, la ricorrenza della sensazione ad ogni uso del pensiero non è altro che «la ri-flessione portata dal pensiero attuale su se stesso: nello stesso istante del pensiero, e non può essere in alcun modo considerata alla stregua della persistenza di un predicato, di una determinazione, sostanziale, attaccata ad un pensiero»⁵¹. «Nella sensazione, la facoltà di Giudizio giudica soggettivamente, questo significa che essa riflette lo stato di piacere o dispiacere che sente il pensiero attuale»⁵².

A quanto pare, siamo al cospetto di una semantica completamente indifferente ai principi trascendentali acquisiti in ambito conoscitivo: sembra proprio che il soggetto, in sede estetica, sia semplicemente superfluo, sembra proprio che qui Kant contravvenga al più importante principio epistemologico legittimato nella prima *Critica*. Ma è necessario un confronto più specifico. È necessario cioè un confronto tra due deduzioni: tra la *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto* e la *Deduzione dei giudizi estetici*, ovvero, rispettivamente, tra la legittimazione della pretesa di usare i concetti dell'intelletto come a priori costitutivi dell'esperienza, e la legittimazione della pretesa del giudizio estetico all'universalità in quanto fondato su un principio a priori, seppur soggettivo e non costituente. Più semplicemente, il confronto tra le due deduzioni sarà un confronto tra legittimi a priori.

La *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*, l'abbiamo visto, ci insegna che: pensare è unificare, l'unità è già il pensiero nella sua funzione intellettuale e categoriale di unificare, «l'unificazione è una funzione dell'intelletto, il quale non è altro che la facoltà di unificare a priori»⁵³. L'intelletto opera quindi sui dati sensibili immediatamente e non a posteriori rispetto alla sensibilità. Tuttavia, bisogna anche precisare l'ineluttabile conseguenza di tale impostazione: da questa indissolubile connessione immediata tra sensibilità ed intelletto, consegue che le stesse categorie dell'intelletto non sono legittimate ad una applicazione svincolata dall'esperienza sensibile, e dunque l'Io penso non ha alcun valore se viene svincolato dalla conoscenza determinante che le categorie stesse rendono possibile: «la categoria non ha altro uso alla conoscenza delle cose che di essere applicata agli oggetti dell'esperienza»⁵⁴.

Ora, partendo da tale elaborata deduzione («da deduzione delle categorie è connessa a così tante difficoltà»⁵⁵), Lyotard fa notare che, al contrario, le condizioni a priori del sentimento di piacere e dispiacere sono caratterizzate da una sorta di «minimalismo»⁵⁶, e che per questo motivo la loro deduzione è molto semplice, o «così facile»⁵⁷, nelle parole dello stesso Kant. Tale minimalismo e tale facilità inducono Kant a focalizzare il nerbo argomentativo della deduzione dei giudizi di gusto non sulla funzione intellettuale dell'Io penso ma sulle due facoltà, immaginazione ed intelletto, in rapporto, nello *stato* del pensiero che è il piacere o dispiacere.

Nella deduzione dei giudizi estetici puri della *Critica del Giudizio* leggiamo: «poiché in un giudizio sono i concetti che costituiscono il suo contenuto (ciò che appartiene alla conoscenza dell'oggetto), e il giudizio di gusto non è

⁵¹ Ivi, p. 29.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, cit., § 16, p. 112.

⁵⁴ Ivi, p. 118.

⁵⁵ Ivi, p. 527, corsivo mio.

⁵⁶ Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., p. 29.

⁵⁷ Immanuel Kant, *Critica del Giudizio*, § 38, cit., p. 257, corsivo mio.

determinabile mediante concetti, esso si fonda semplicemente sulla condizione soggettiva formale d'un giudizio in generale»⁵⁸. Questo minimalismo concettuale (già definito *indifferenza*) consiste nel *non esercizio* delle facoltà in guisa conoscitiva, e ciò «esclude l'attribuzione del sentimento ad un soggetto»⁵⁹, ed infatti l'io penso e le categorie (funzioni dell'intelletto) hanno valore legittimo solo all'interno di una semantica logico-conoscitiva⁶⁰. Dunque, scrive Lyotard, «l'analisi delle condizioni a priori del sentimento deve spostarsi sullo *stato* del pensiero in cui si trovano le facoltà conoscitive al di fuori di ogni intento cognitivo»⁶¹: è infatti nel loro rapporto reciproco, al di fuori della conoscenza, che risiede lo stato affettivo.

Ricordiamo brevemente il percorso seguito da Kant in questa seconda deduzione: il giudizio estetico è singolare e particolare, esso implica però una pretesa all'universalità ed alla necessità, la pretesa è legittima solo se autorizzata da un principio, e quest'ultimo è definito da Kant, nel terzo momento dell'analitica del gusto (relazione con lo scopo), «principio soggettivo, di cui la causa determinante non può essere un concetto ma un sentimento»⁶². Questo principio è il «*sensus communis*»⁶³, definito anche «voce universale»⁶⁴, da considerare come «l'effetto del libero gioco delle nostre facoltà conoscitive»⁶⁵. Le minimali condizioni a priori del sentimento di piacere e dispiacere si riducono quindi alla condizione soggettiva, o al principio soggettivo definito senso comune o «unisono, libero gioco»⁶⁶. Ciò che si accorda in questo libero gioco sono l'intelletto e l'immaginazione, facoltà della conoscenza, «ma precisamente prima che esse operino in modo determinante, prese solamente nelle loro disposizioni rispettive, l'una a concepire, l'altra a presentare»⁶⁷. Ed infatti Kant specifica che le facoltà sono qui in libero gioco perché «nessun concetto determinato le costringe ad una particolare regola di conoscenza»⁶⁸.

La voce universale «deve fondarsi sopra un'autonomia del soggetto che giudica del sentimento di piacere, cioè sul suo gusto, e senza essere derivata da concetti»⁶⁹. Ora, afferma Lyotard, questa «autonomia del soggetto» è un aspet-

⁵⁸ Ivi, § 35, p. 249.

⁵⁹ Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., p. 30.

⁶⁰ La prova dell'inapplicabilità del soggetto all'estetica kantiana è offerto dall'analitica del gusto. Se il giudizio di gusto fosse deducibile sul modello intellettuale/categoriale dell'io penso della prima *Critica*, vi si dovrebbe poter scoprire, secondo la sua quantità e modalità, una universalità immediata ed una necessità dimostrabile, a dispetto della sua particolarità e contingenza. Sappiamo però che la sola universalità che Kant riesce a trovare per il gusto è «soggettiva [*subjectiven Allgemeingültigkeit*]» che solo «attende [*erwartet*]» o «si promette [*verspricht*]» una universalità oggettiva (I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., pp. 94-95); allo stesso modo, quanto alla modalità, la necessità del favore che il giudizio estetico accorda alla forma bella è solo «esemplare [*exemplarisch*]», poiché il giudizio «è considerato come l'esempio di una regola che però non si può addurre [*die man nicht angeben kann*]» (ivi, p. 140). Ebbene, quantità e modalità così definite derogano notevolmente da quello che dovrebbero essere se fossero categorie dell'intelletto, e dunque, il modello intellettuale/categoriale dell'io penso risulta qui inapplicabile.

⁶¹ Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., p. 30, corsivo mio.

⁶² Immanuel Kant, *Critica del Giudizio*, § 15, cit., pp. 123-125.

⁶³ Ivi, § 20, p. 143.

⁶⁴ Ivi, § 8, p. 99.

⁶⁵ Ivi, § 9, p. 101.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., p. 32.

⁶⁸ Immanuel Kant, *Critica del Giudizio*, § 9, cit., p. 101.

⁶⁹ Ivi, § 31, p. 239.

to puramente riflettente, sentimentale⁷⁰. Il consenso universale è promesso dal piacere del bello, ma la prova oggettiva di tale condivisione non potrà mai essere data; se tuttavia il gusto comporta questa richiesta di condivisione ciò dipende dal fatto che *esso è il sentimento* di un'armonia possibile tra le facoltà di conoscenza al di fuori della conoscenza, e considerato che tali facoltà sono universalmente e necessariamente postulate in ogni pensiero giudicante, anche la proporzione ottimale all'interno del loro rapporto deve essere riconosciuta come universale e necessaria in ogni pensiero che si giudica, che *si sente*. Dunque, l'unisono ha luogo ogni volta che è sentito il *piacere*, ed esso è semplicemente la sensazione di questo stato di unisono *hic et nunc*, che certamente postula, o meglio, promette, una certa universalità e necessità, anche se queste restano sempre singolari perché legate all'*occorrenza imprevedibile* di una forma: «universalità e necessità sono promesse, ma promesse ogni volta singolarmente, e non sono mai altro che promesse»⁷¹.

Ora, questo singolare e ricorrente, ma sempre nuovo unisono (piacere), che appare ogni volta per la prima volta, può essere considerato «l'abbozzo di un soggetto»⁷². Ogni volta che si sente piacere puro, le dissonanze dividenti il pensiero, quelle dell'immaginazione e dell'intelletto, si pacificano in un unisono; il soggetto sarà la raggiunta unità delle facoltà. Tuttavia, il piacere non deriva da tale unità e non può quindi essere sperimentato da un soggetto. Il piacere deriva dal semplice sentimento di armonia che può solamente promettere una unità a venire. Non c'è già, dunque, questa unità che prova sentimenti puri, c'è solo questo sentimento puro che promette l'unità di un soggetto. Nella riflessione estetica il soggetto *non c'è*, «è allo stato nascente»⁷³. È chiaro, scrive Lyotard, che «ci si sbaglierebbe grossolanamente qualora si volesse rintracciare un soggetto estetico a partire da una sintesi analoga a quella dell'Io penso»⁷⁴. L'unisono, proporzione ottimale tra intelletto ed immaginazione, è sentito come piacere puro; tuttavia, tale sensazione di benessere in cui si trovano le facoltà è identificata come tale solo in virtù della sua radicale eterogeneità rispetto al dispiacere puro. In questo caso, il fondamento a priori che permette di giudicare la bellezza è un principio schiettamente differenziale, principio della non congruenza, diametralmente opposto al principio dell'Io penso che giudica la verità di una conoscenza a partire dall'unificazione concettuale a priori.

Possiamo ora tornare a dire: non c'è alcuna possibilità di fraintendimento, il criticismo kantiano presuppone la possibilità di due diversi modi di pensare: da un lato il metodo logico, strutturato sul fondamento a priori dell'Io penso unificatore, dall'altro la maniera estetica che ha come fondamento un sentimento della differenza. È giunto quindi il momento di far luce sulla gerarchia trascendentale corrente tra i due differenti a priori: quale sarà il reale fondamento originario, rispetto al quale l'altro fondamento sarà collocato in posizione a posteriori?

⁷⁰ Si giudica piacevole qualcosa perché si sente soggettivamente piacere, non perché ci si è accordati con altri soggetti al fine di stabilire un concetto che corrisponda all'oggettività della bellezza.

⁷¹ Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., p. 33.

⁷² Ivi, p. 34.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Ivi, p. 35.

«Occorre andare ancora più lontano»⁷⁵. È giunto il momento di fare appello alla prima edizione della *Deduzione* della prima *Critica*, in particolare all'*Avvertenza preliminare* (il contenuto della quale sarà poi integrato, solo in parte, nella seconda sezione della *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto* nella sua versione definitiva). Qui Kant analizza le tre sintesi dell'apprensione, della riproduzione e della ricognizione, che si applicano ai dati su cui l'intelletto può portare giudizi di conoscenza. I fondamenti a priori della possibilità dell'esperienza, «che contengono a priori il pensiero puro di ogni esperienza, noi li ritroviamo nelle categorie»⁷⁶, «soltanto per loro mezzo un oggetto può essere pensato»⁷⁷. Tuttavia, aggiunge Kant, prima di analizzare le categorie, «bisogna innanzi esaminare le fonti soggettive, che formano i fondamenti a priori della possibilità dell'esperienza»⁷⁸. Dunque, le tre sintesi, *apprensione* (delle rappresentazioni come modificazioni dell'animo nella intuizione), *riproduzione* (di esse nell'immaginazione) e *ricognizione* (nel concetto), sono definite da Kant «le tre fonti soggettive della conoscenza, che rendono possibile lo stesso intelletto e, per mezzo di questo, ogni esperienza come prodotto empirico dell'intelletto»⁷⁹. Queste fonti soggettive sono dunque i fondamenti a priori della possibilità dell'intelletto in quanto conoscitore, e dell'esperienza in quanto conoscibile. Esse anticipano le categorie dell'intelletto, «vengono a supplire le categorie»⁸⁰. C'è insomma un *prima* rispetto alle categorie, proprio per questo motivo è necessaria un'*Avvertenza preliminare* alla *Deduzione*: «da deduzione delle categorie è legata a così tante difficoltà da obbligare a penetrare profondamente nei fondamenti primi della possibilità della nostra conoscenza»⁸¹, e quindi, avverte Kant, «prima di presentare sistematicamente la discussione di questi elementi dell'intelletto [categorie]»⁸², bisogna «*Leser mehr vorzubereiten* (preparare prima il lettore)»⁸³. Dunque le fonti soggettive si trovano a fondare il potere del pensiero che è l'intelletto, l'intelletto in quanto conosce gli oggetti; esse sono il fondamento a priori della possibilità trascendentale di tale conoscenza.

Rispetto alla sentenza inappellabile della seconda edizione della *Deduzione*: «l'intelletto è la facoltà di unificare a priori»⁸⁴, Kant fa qui esplicito riferimento ad un *prima* rispetto a tale a priori: «ogni rappresentazione non può mai essere altro che unità assoluta. Ora, affinché sorga tale unità [...] è necessario primariamente il trascorrere del molteplice e poi il raccoglimento di esso, operazione che io chiamo sintesi dell'apprensione»⁸⁵. Sia ben chiaro, l'apprensione,

⁷⁵ Ivi, p. 36.

⁷⁶ Immanuel Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., prima edizione della *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto*, p. 526.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., p. 36.

⁸¹ Immanuel Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 527, traduzione modificata.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Ivi, p. 112.

⁸⁵ *Ibidem*. Quanto alla riproduzione: «io devo prima di tutto necessariamente pensare le molteplici rappresentazioni una dopo l'altra. Che se le precedenti, io, intanto che passo alle seguenti, le perdessi sempre nel pensiero e non le riproducessi, giammai si potrebbe formare una rappresentazione intera» (Immanuel Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 529). Con apprensione e riproduzione si prende dunque il molteplice, e lo si ritiene in modo che esso non si perda in occasione del dato successivo.

necessaria al sorgere dell'unità, è comunque anch'essa una sintesi, rispetta dunque pienamente il dettato generale dell'argomento deduzionale; ciò che però qui interessa è piuttosto comprendere quale ruolo svolgano tali sintesi elementari, fonti soggettive, in una semantica estetico/riflettente e non conoscitiva.

Nella *Critica del Giudizio*, prima di esaminare il problematico rapporto tra facoltà che contraddistinguono il sentimento *sublime*, Kant spiega in quale modo le facoltà interagiscono tra loro al fine di una conoscenza: «per adottare intuitivamente una quantità da potersene servire come misura od unità nella valutazione delle grandezze mediante numeri, all'immaginazione sono necessarie due operazioni: l'apprensione (*apprehensio*) e la comprensione (*comprehensio aesthetica*)»⁸⁶. Bisogna precisare che il termine «comprensione» traduce qui il tedesco *Zusammenfassung*, dopo una correzione di Erdmann all'originale di Kant, il quale aveva scritto *Zusammensetzung*, ovvero, composizione⁸⁷. Ebbene, la composizione non è la comprensione, ma, come si legge nella *Rappresentazione sistematica dei Principi sintetici* della prima *Critica*, «da sintesi dei diversi che non appartengono necessariamente gli uni agli altri, sintesi dell'omogeneo in tutto quello che può essere esaminato matematicamente»⁸⁸. Questa operazione di addizione successiva di una parte all'altra è condizione a priori dell'apprensione stessa del fenomeno, infatti il fenomeno «non può essere conosciuto nell'apprensione se non tramite sintesi successiva (di parte a parte)»⁸⁹. Quindi, la composizione esige le sintesi di apprensione e di riproduzione. La prima consente di mantenere il diverso come in un colpo d'occhio in modo che il percorso sia messo insieme in una sola presa; la seconda consente che le diverse unità apprese possano essere collocate le une di seguito alle altre in modo che nessuna di esse scompaia quando ne compare un'altra, dunque la riproduzione permette di mantenere presente nel pensiero una unità appresa anteriormente ed assente attualmente.

Ora, in ambito conoscitivo, la composizione, che non è la comprensione, è la sintesi che l'immaginazione può proseguire di per sé all'infinito, e quindi, in tale composizione, procede di pari passo con l'intelletto senza trovare ostacolo, per quanto elevata numericamente possa essere la grandezza misurata da quest'ultimo. Tale composizione, pur all'infinito, non presenta dunque nessun problema per l'immaginazione. «L'apprensione non è una fatica per l'immaginazione, perché in essa può procedere all'infinito; ma la comprensione diventa sempre più difficile a misura che procede l'apprensione, e raggiunge presto il suo massimo, cioè la più grande misura estetica nella valutazione delle grandezze. Perché, quando l'apprensione procede tanto che le prime rappresentazioni parziali dell'intuizione sensibile cominciano ad estinguersi nell'immaginazione, se questa procede ancora nell'apprensione, andrà perdendo da un lato quanto guadagna dall'altro; e la comprensione viene condotta ad un massimo, oltre il quale non si può andare»⁹⁰.

⁸⁶ Immanuel Kant, *Critica del Giudizio*, § 26, cit., p. 175.

⁸⁷ La sostituzione di *Zusammensetzung* con *Zusammenfassung* da parte di Erdmann è frequente all'interno della *Critica del Giudizio*; cfr. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft, Beilage: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Hamburg 2004, note al testo a p. 115 e p. 165: "Korrektur Erdmann. *Zusammensetzung*, Erdmann: *Zusammenfassung*".

⁸⁸ Immanuel Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 149.

⁸⁹ Ivi, p. 150.

⁹⁰ Immanuel Kant, *Critica del Giudizio*, § 26, cit., p. 175.

Si comprende dove e quando il sentimento sublime si sente: quando è richiesto all'immaginazione di avere, di tutte le unità apprese nella progressione, una «comprensione (*comprehensio aesthetica*)»: è questa una richiesta della ragione, non dell'intelletto. Cambia una delle facoltà nella partnership di questo giudizio estetico, i partner non sono più l'immaginazione e l'intelletto la cui unità è possibile e necessaria per raggiungere un giudizio determinante oggettivo, ma sono l'immaginazione e la ragione; o meglio, essendo il sublime un giudizio estetico riflettente, sono la sensazione soggettiva che accompagna l'esercizio dell'immaginazione e la sensazione soggettiva che accompagna l'esercizio della ragione. Due sensazioni dunque, piacere per la ragione e dispiacere per l'immaginazione. Quest'ultima, infatti, può sintetizzare solo grandezze che non eccedono la sua composizione, al di là di questo limite la sintesi estetica (presentazione di uno schema) diviene impossibile, al di là di questo limite lo stato in cui si trova il pensiero immaginante cambia e l'immaginazione *si sentirà* sopraffatta.

È fuor di dubbio che, nell'estetica sublime, l'apprensione e la riproduzione (fonti soggettive che rendono possibile l'intelletto) facciano difetto, non è dunque qui possibile la sintesi necessaria al sorgere di una conoscenza; detto altrimenti, è fuor di dubbio che qui il soggetto di una conoscenza è assente, non essendo garantite le condizioni trascendentali necessarie alla sua funzione: la funzione di unificare, nel sublime, *non funziona*. Da quanto precede possiamo trarre però un indizio interessante sulla gerarchia trascendentale degli a priori che stiamo cercando: il sentimento sublime si presenta infatti come un chiaro esempio di *dissidio*⁹¹; agli antipodi del modello unificatore offerto dall'Io penso, troviamo, di nuovo, offertaci da un sentimento, la differenza.

Una metafora sugli *stati di salute* del pensiero (benessere e malessere) può agevolare la comprensione. Ai fini di una conoscenza oggettiva, intelletto ed immaginazione cooperano di buona lena, l'intelletto attraverso concetti e l'immaginazione attraverso gli schemi, entrambe le facoltà *stanno bene*, alleate, *unite* allo scopo di ottenere un giudizio determinante; situazione simile, seppur differente, la troviamo nell'estetica del bello: la proporzione ottimale tra le facoltà, il libero gioco, seppur meramente sentimentale, offre pur sempre l'immagine di un pensiero armonico, unito ai fini della pura contemplazione, le due facoltà *stanno bene* anche in questo caso. Al contrario, nel sublime la situazione cambia drasticamente: al cospetto di un oggetto sublime (ad esempio lo sconfinato mare in tempesta), intelletto ed immaginazione si avvicinano tra loro, inizialmente, secondo il modello cognitivo della composizione, l'intelletto offre un concetto che l'immaginazione riesce a schematizzare; si direbbe che stiano bene, tuttavia, a differenza di quanto accade in ambito conoscitivo, la semplice composizione non basta: al fine di determinare l'oggetto, l'intelletto è costretto a riformulare il proprio concetto adattandolo a unità numeriche sempre più grandi (bisogna contenere la sconfinatezza); ma ancora non basta, a lungo andare, l'intelletto è costretto a concepire non soltanto l'unità seguente

⁹¹ «Questo è il dissidio che si trova al cuore del sentimento sublime: la contrapposizione di due assoluti ugualmente presenti al pensiero, l'assolutamente tutto quand'esso concepisce, l'assolutamente misurato quando esso presenta» (Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., p. 154). Jean-François Lyotard riallaccia qui la propria argomentazione al suo principale testo di filosofia del linguaggio, *Il Dissidio* (Feltrinelli, Milano 1985, trad. it. Alessandro Serra). In questo testo le diverse facoltà dell'animo sono presentate come generi di discorso non traducibili gli uni negli altri, dunque impossibilitati a far sistema tra loro.

più grande, ma le molte unità tutte insieme in una volta sola: «la massimizzazione infinita delle grandezze induce l'idea di una grandezza infinita, sempre *già* più grande di ogni grandezza misurabile. Tale grandezza non è calcolabile attraverso una addizione ricorrente dell'unità a sé medesima, per quanto grande possa essere. Essa è al di fuori dei limiti dell'intelletto»⁹²; si direbbe che l'intelletto *non stia più tanto bene*. La massimizzazione infinita delle grandezze, inaugurata dall'intelletto, induce, dunque, all'idea della grandezza infinita, non più calcolabile attraverso addizione ricorrente di unità, ovvero, la massimizzazione all'infinito induce all'oltrepassamento dei limiti dell'intelletto: «l'intelletto non può concepire l'illimitato e neppure il limite, trattasi infatti di concetti il cui l'oggetto non è presentabile nell'intuizione»⁹³. *L'intelletto sta male*, si arrende, passa la mano alla facoltà delle Idee, la Ragione. Ora, l'intelletto è fuori dai giochi, la partita è giocata da immaginazione e ragione, tuttavia, sappiamo che, per quanto l'immaginazione si sforzi di presentare immagini all'altezza dell'idea di assoluto della ragione, essa non riesce in questa impresa: l'immaginazione *sta male*. A ben vedere l'estetica del sublime presenta quindi l'immagine di un pensiero lacerato, i cui poteri, le cui facoltà, si scoprono impotenti, le cui funzioni non funzionano più. Il sentimento sublime è dunque un tipico esempio di *dissidio*; è questo il punto che volevamo acquisire e che ci permetterà di rispondere alla domanda che ci eravamo posti precedentemente: quale a priori è il vero fondamento originario?

Abbiamo visto che il sublime dà forma a un dissidio. Ebbene, questo non compromette per nulla il fatto che il sentimento sublime sia, appunto, un sentimento, ossia, una sensazione con la quale il pensiero riflettente è informato sul proprio stato: la riflessione, facendo capo ad un principio differenziale, può infatti sentire uno stato del pensiero pur senza determinarlo (conoscerlo). Il giudizio sublime è dunque un giudizio estetico che, senza avere nulla a che spartire con un concetto determinato di un oggetto, rappresenta solo il gioco del tutto soggettivo delle forze dello spirito. Il termine soggettivo, ricordiamolo, indica la semplice sensazione che il pensiero ha del proprio *stato* e che accompagna ogni suo atto nello stesso istante dell'atto, e questa semplice caratteristica della riflessione non compromette la funzionalità del sentimento perché, nella riflessione, l'unico principio pertinente concerne la relazione delle facoltà in rapporto tra loro. Tanto la cooperazione tra facoltà rintracciata nello schematismo o l'unisono «facoltario»⁹⁴ del bello, quanto la «*défaillance* facoltaria»⁹⁵ (dell'immaginazione) del sublime, sono quindi sentite, in ambito riflettente, come sensazioni che il pensiero ha del proprio stato e che accompagnano ogni suo atto nello stesso istante dell'atto.

Abbiamo visto altresì che spostando la lente con cui si osserva l'architettura critica dal versante logico/determinante a quello sentimentale/riflettente si ottiene una completa riformulazione della nozione di soggetto. Attraverso la riflessione, si scopre un soggetto *de-soggettivato*: il soggetto, in quanto fondamento supremo, *capitola*. Certo, si può e si deve ammettere, con

⁹² Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., p 142.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Ivi, p. 50. Il termine "facultaire" indica, nell'opera di Lyotard, tutto ciò che ha a che fare con il *rapporto* tra le varie facoltà della conoscenza, e tra queste ultime e le facoltà dell'animo intese in senso psicologico.

⁹⁵ *Ibidem*.

Kant, che in sede epistemologica bisogna prendere le mosse da un soggetto strutturato sul modello dell'Io penso, ma, allo stesso tempo, risulta evidente che in sede di riflessione pura tale presupposto è superfluo perché qui, semplicemente, il soggetto non c'è. Ma, bisogna aggiungere, la riflessione sentimentale potrebbe mettere capo ad una radicale trasformazione nelle gerarchie trascendentali governanti il pensiero critico nel suo insieme. Tale trasformazione consisterebbe in realtà in un semplice, seppur fondamentale, cambio di prospettiva: osservando l'immagine del pensiero dal punto di vista dell'intelletto (del soggetto che conosce in base alle categorie), non si nutre alcun dubbio sulla legittimità degli a priori stabiliti dalla *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*; osservando invece dal punto di vista riflettente (principio sentimentale differenziale), la legittimità suddetta sembra impallidire man mano che ci si addentra nei fondamenti primi dell'estetica.

La scacchiera argomentativa è sufficientemente allestita: da un lato, il principio primo, a priori, è saldamente inquadrato sull'asse intelletto/unificazione/ Io penso/soggetto; dall'altro, un principio primo alternativo, incentrato sul trinomio differenza/riflessione/sentimento. In che gerarchia trascendentale stanno i due principi l'uno in rapporto all'altro? Lyotard risponde: «non basta dire che la riflessione accompagna, come sentimento, tutti gli atti del pensiero: essa li guida. La riflessione è il laboratorio (soggettivo) di tutte le oggettività, [essa è] il nerbo del pensiero critico in quanto tale»⁹⁶. Il filosofo francese introduce qui un nuovo elemento caratterizzante la riflessione; se fin ora si è descritto il potere «tautegorico, termine con il quale designerò solamente questo importante dato, che piacere e dispiacere sono cioè contemporaneamente uno stato dell'animo e l'informazione che l'animo riceve dal suo proprio stato»⁹⁷, adesso si affronta la problematica del potere «euristico»⁹⁸ della riflessione, il potere *domiciliatore*, ossia, data una qualsiasi rappresentazione, il potere di *attualizzare* la facoltà che avrà l'onere di determinarla. Il pensiero, prima di tutto, a priori, si orienta sul sentimento che esso prova (tautegoria); in un secondo momento, in base a tale orientamento sentimentale, il pensiero attualizzerà il domicilio facoltario che determinerà la rappresentazione (euristica). Dunque, essendo l'intelletto nient'altro che una facoltà di conoscenza, esso ha bisogno, come sua condizione di possibilità, di una facoltà di orientamento che muovendo da un particolare stato sentimentale deciderà di attualizzarlo.

A ben vedere, l'introduzione alla *Dialettica trascendentale* della prima *Critica* descrive proprio tale potere euristico; trattando dell'apparenza trascendentale, ed utilizzando come esempio l'apparenza sensoriale, Kant definisce qui il giudizio erroneo «come la diagonale tra due forze, che determinano il giudizio per due diverse direzioni, le quali formano, per così dire, un angolo»⁹⁹. Ora, «risolvere l'azione composta nelle azioni semplici rispettivamente proprie alle due forze in gioco, sensibilità e intelletto»¹⁰⁰, è ciò che «deve avvenire nei giudizi puri a priori mediate la riflessione trascendentale»¹⁰¹, attraverso la quale «a ciascuna rappresentazione viene assegnato il posto che le spetta nella facoltà di

⁹⁶ Ivi, p. 41.

⁹⁷ Ivi, p. 15.

⁹⁸ Ivi, p. 41.

⁹⁹ Immanuel Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., *Introduzione alla Dialettica Trascendentale*, p. 236.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*.

conoscenza che le corrisponde»¹⁰². Ne consegue, afferma Lyotard, che «il difficile compito, il compito infinito, di distinguere le sintesi speculative dalle sintesi cognitive, che è uno dei nodi principali della Dialettica della prima Critica, appartiene alla riflessione»¹⁰³.

Lyotard scrive: «il potere di giudicare [*Urteilkraft*] è il potere di elaborare le buone condizioni a priori di possibilità, e quindi di legittimità, di un giudizio sintetico a priori; tale elaborazione di un'analitica e di una deduzione richiede però, prima di tutto, dei giudizi immediati di differenziazione: occorre dunque che il potere di criticare abbia tale enigmatica capacità di giudicare le buone condizioni di un giudizio prima di poter usare, di avere il diritto di usare, tali condizioni per giudicare se esse siano quelle buone»¹⁰⁴. È dunque a partire da un *sentimento* che il pensiero si orienta a priori, al fine di determinare i domicili facoltari che autorizzeranno, a posteriori, l'attualizzazione dell'una o dell'altra facoltà. Il pensiero dispone quindi, nella sua riflessione, di «una sorta di prelogica trascendentale, che è in realtà una estetica poiché non è fatta altro che dalla sensazione da cui è affetto ogni pensiero attuale in quanto semplicemente pensato, giacché il pensiero si sente pensare e si sente pensato nel medesimo istante»¹⁰⁵.

La domiciliazione riguarda dunque «l'esigenza di attualizzazione delle facoltà»¹⁰⁶, e tale esigenza riguarda tutte le facoltà dello spirito, intelletto (Io penso) compreso: esse «non sono altro che possibilità»¹⁰⁷. Dunque Lyotard si chiede: «come divengono atti dello spirito»¹⁰⁸? Come avviene insomma che in tale occasione si esercita l'intelletto, in talaltra il gusto, ovvero la volontà? «Come viene superato il divario tra *posse* ed *esse*? Avviene precisamente tramite l'interesse»¹⁰⁹! Data una qualsiasi rappresentazione, tutte le facoltà sono interessate a farla propria, a giudicarla in base ai propri a priori. Questi diversi interessi sono espressione della *finalità* di ogni singola facoltà: l'intelletto è finalizzato all'applicazione della categoria, la ragione è finalizzata ad esigere totalità, il gusto è finalizzato a contemplare la bellezza. Si parta da una rappresentazione, un oggetto empirico, ad esempio, un fiore. Tutte le facoltà hanno interesse ad essere attualizzate, poiché ogni facoltà è finalizzata ad attualizzare il proprio potere: pensare (giudicare) questo oggetto sussumendolo ai propri schemi, o categorie, o norme. Tuttavia, in questa fase, nessuna di esse è ancora attualizzata. In una semantica puramente riflettente a priori questo oggetto (fiore) è semplicemente sentito in diverse maniere, secondo il piacere o il dispiacere. Stando alla riflessione pura non può trattarsi ancora che di semplici sentimenti. In un secondo momento, tali piaceri e dispiaceri sono domiciliati dalla riflessione: 1) si sente che l'intelletto sta bene e con esso anche l'immaginazione riproduttiva;

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., p. 46.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Ivi, p. 48

¹⁰⁶ Ivi, p. 210.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Ivi, p. 211. Cfr., Immanuel Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. Francesco Capra, Laterza, Bari 2008, p. 263: «l'interesse è il principio che contiene la condizione alla quale soltanto viene promosso l'esercizio di una facoltà»; Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1788; *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band V, pp. 1-164.

2) si sente che la ragione sta bene; 3) si sente che l'intelletto sta bene e con esso anche l'immaginazione produttiva.

Ora, la scelta riflettente della facoltà che sarà attualizzata è sottoposta ad un calcolo. L'interesse deve essere calcolato perché il pensiero, quando attualizza uno dei propri poteri, e l'esempio del sublime ce ne ha offerto un esempio illuminante, deve costantemente affrontare un rischio corrispondente alla *dis-attualizzazione* di un altro potere; il rischio deriva dal fatto che si oppongono degli ostacoli all'attualizzazione di un potere rispetto ad un altro (qualora si conoscesse non si contemplerà, qualora si contemplasse non si agirà etc.). Dunque, il calcolo non è finalizzato a nessun interesse facoltario in particolare, esso non è condizionato ma contingente, «il pensiero attualizza arbitrariamente, in maniera contingente»¹¹⁰, se così non fosse, se l'intelletto condizionasse il calcolo, si conoscerebbe, certo, ma sarebbe impossibile agire o contemplare; dunque il calcolo accade «ogni volta per la prima volta come occorrenza imprevedibile»¹¹¹. Solo ora, infine, muovendo dalla contingenza del calcolo «sacrificale»¹¹² (ad ogni attualizzazione corrisponde una dis-attualizzazione), si passa in regime di determinazione: da tali sentimenti (diversi modi di sentire l'evento/oggetto) scaturiscono diversi modi di giudicare l'oggetto: 1) il fiore è vero; 2) il fiore è simbolo di Dio; 3) il fiore è bello.

Ciò detto, si comprende perché è stato necessario introdurre il sublime, come modello di dissidio, al fine di far luce sulla reale gerarchia trascendentale degli a priori; solo il sublime, misto di piacere e dispiacere, dissidio tra ragione ed immaginazione, esaltazione dell'idea (piacere) e sacrificio della forma (dispiacere), poteva infatti rendere atto della possibilità della *discordia trascendentale* tra le diverse facoltà. Solo il sublime, tenuto conto degli intricati rapporti che separano i domicili facoltari gli uni rispetto agli altri, poteva quindi offrire il modello differenziale atto a comprendere che ogni singola facoltà, intelletto compreso, non è altro che una possibilità per il pensiero.

Ne consegue che, osservando l'architettura critica dal versante riflettente: «il movimento del pensiero si capovolge»¹¹³, e tale capovolgimento comporta che anche le gerarchie degli a priori si capovolgono. Il calcolo differenziale esercitato dalla riflessione, nella sua contingenza, restituisce appieno l'immagine di un soggetto estetico *assente*, forse promesso, semplicemente «nascente»¹¹⁴, insomma, il soggetto strutturato sul modello dell'Io penso non è altro che una possibilità per il pensiero, che necessita dunque di un a priori sentimentale che lo investa dell'onere di giudicare in base alle proprie categorie. Stando così le cose, questo soggetto deroga notevolmente dall'essere il reale fondamento supremo del pensiero critico in generale.

A ben vedere, tutto questo era già stato affermato da Kant in *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*: non è sufficiente, per orientarsi nello spazio, disporre dei quattro punti cardinali (quattro categorie), è necessario disporre, altresì, e prima ancora, della non congruenza, del tutto sentimentale, tra la destra e la sinistra. «La categoria non è sufficiente per orientarsi nel pensiero, occorre che il

¹¹⁰ Ivi, p. 223.

¹¹¹ Notiamo che qui Lyotard riprende da presso le nozioni di “soggetto nascente” ed “abbozzo di soggetto” che definiscono il ruolo della soggettività in ambito estetico.

¹¹² Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., p. 228 : «d'uso contingente deriva da una economia sacrificale dei poteri facoltari».

¹¹³ Ivi, p. 50.

¹¹⁴ Ivi, p. 34.

pensiero disponga altresì del principio di differenziazione grazie al quale l'uso della categoria sarà reso possibile e legittimato»¹¹⁵.

A ben vedere, ancora, il germe di una riflessione differenziale era presente anche nella prima *Critica*, dove Kant afferma che l'apprensione consiste in due momenti: «affinché dal molteplice sorga l'unità è necessario primariamente il trascorrere del molteplice e poi il raccoglimento di esso». Ora, è chiaro che nel primo momento si è al cospetto di una differenza (molteplice) mentre nel secondo momento si crea una unità. Allo stesso tempo, nell'*Anfibolia*, si legge che la riflessione consiste in un «paragone [...] tra cose identiche e cose diverse che non si può stabilire in basi a concetti», un paragone che è una «distinzione tra rappresentazioni». Ora, volendo rapportare questa riflessione al duplice movimento sopra descritto dell'apprensione, essa si situerebbe tra il primo momento (trascorrimento) ed il secondo (raccoglimento), e sarebbe condizione di quest'ultimo. Certo, si potrebbe obiettare che: sono sempre *io* che paragono e distingo essendo *mie* le molteplici rappresentazioni; tuttavia non bisogna dimenticare che, nella riflessione pura, la molteplicità consiste in *molteplici modi di sentire* la rappresentazione: si ha a che fare, qui, soltanto con stati dello spirito (piacere e dispiacere), e dunque l'Io penso che rivendicherebbe la proprietà delle rappresentazioni è, in questa fase, assente, poiché la riflessione lo sente (piacevolmente o spiacevolmente) come una possibilità del pensiero all'interno delle molteplici possibilità del pensiero.

Siamo così di nuovo dinanzi alla conclusione che il soggetto, in quanto fondamento supremo, *capitola*.

È opportuno però chiarire un ulteriore elemento, tale a priorità della riflessione rispetto all'Io penso non deve infatti trarre in inganno. La riflessione non genera l'Io penso, quest'ultimo è un a priori di diritto, nel senso che non ha bisogno che il pensiero riflettente lo generi, a partire dal proprio principio sentimentale, per esistere. La capitolazione del soggetto comporta, a ben vedere, la sua semplice *limitazione* all'interno del territorio suo proprio, quello della conoscenza; qui, ma solo qui, l'unità è fondamento trascendentale. Tuttavia, al di fuori di tali confini facoltari, il soggetto/fondamento capitola poiché la sua attualizzazione è affidata alla contingenza del principio riflettente che, per contrario, assume a reale fondamento supremo del pensiero critico in generale.

La riflessione è il reale a priori, il fondamento supremo: *il dissidio è trascendentale*.

Si potrebbe obiettare che il cammino seguito dall'estetica kantiana non è esattamente questo. L'Analitica del bello e l'Analitica del sublime pervengono infatti alle loro rispettive legittimazioni «soltanto con l'ausilio delle categorie dell'intelletto»¹¹⁶: i due sentimenti sono analizzati tavola delle categorie alla mano, come se si disponesse già della funzione Io penso, che appunto risulterebbe confermato in qualità di a priori rispetto alla riflessione. Tuttavia, è nota la «forzatura»¹¹⁷ derivante dall'applicazione delle categorie dell'intelletto al giudizio estetico: affermativo qualitativamente (si dice sì al piacere) ma senza motivo; singolare quantitativamente, ma pretendente all'universalità; finale secondo la relazione, ma di una finalità solo sentita e non concepita; apodittico a livello della modalità, ma di una necessità esemplare, non dimostrabile. Perché mai,

¹¹⁵ Ivi, p. 55.

¹¹⁶ Ivi, p. 52.

¹¹⁷ Ivi, p. 61.

dunque, Kant analizza il rapporto tra riflessione e concetto in termini di applicazione del concetto alla riflessione, applicazione che, considerati i «mostri logici»¹¹⁸ che ne fuoriescono, è comunque esclusa? Il fatto è che «l'uso, spinto all'estremo, delle categorie dell'intelletto al fine di analizzare il sentimento estetico, mira in realtà a rendere manifesta la fallacia logica della loro stessa applicazione diretta»¹¹⁹; ed infatti lo stesso Kant afferma che tali principi o regole «non possono mai servire come leggi a priori determinati sulle quali dovrebbe regolarsi il nostro giudizio estetico, è piuttosto quest'ultimo che costituisce il vero banco di prova dell'esattezza delle regole»¹²⁰. Dunque, la forzatura categoriale ha come unica ragione quella di introdurre la necessità di un principio di differenziazione che, a priori, consentirà un buon uso delle categorie. Detto altrimenti, i concetti puri della conoscenza possono applicarsi al sentimento solo alterando, distorcendo, le corrette sintesi che essi autorizzano all'interno del proprio campo (la conoscenza oggettiva). Il sentimento si lascia quindi conoscere dalla categoria solo al prezzo di sfuggire alla sua logica.

La riflessione rimette i debiti ai propri creditori facoltari; essa scopre, tramite un principio meramente sentimentale, quelli che sono i limiti e le possibilità di ogni singolo potere del pensiero, e gestisce, in qualità di fondamento a priori, le attualizzazioni facoltarie (e relative dis-attualizzazioni) che corrispondono, di volta in volta, ai contingenti calcoli differenziali che solo lei ha il potere di fare. Per contrario, l'Io penso, l'intelletto, non può fare altro che quello che sa fare, ossia applicare il concetto, nulla di più: «il fatto è che la categoria dell'intelletto, di per se stessa, è cieca, essa applica il proprio metodo di sintesi ed autorizza il giudizio che ne scaturisce, a tutti i dati che le si presentano, senza distinzione»¹²¹, qualsiasi forma gli presenti l'immaginazione produttiva, qualsiasi idea gli presenti la ragione, comunque l'intelletto applicherà, *tenterà di applicare*, i suoi concetti, che vi riesca o meno. Non è una forma di ostinazione logica la sua, è solo che il concetto è l'unico linguaggio che l'intelletto sa parlare; per contrario, la riflessione, proprio in grazia del fatto di non avere un suo proprio linguaggio determinato, può sentire l'imbarazzo logico (dispiacere) che talvolta accade al pensiero, ed in ragion di ciò, può evitare che il concetto si possa estendere, «sconsideratamente»¹²², al di fuori del territorio che gli è proprio.

In conclusione, si era partiti dal fondamento supremo dell'intero meccanismo critico, dal soggetto conoscente nell'accezione *unificatrice* dell'Io penso offertaci dalla *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto*; allo stesso tempo, si è rintracciato, nello stesso dettato kantiano (*Critica della ragion pura, Che cosa significa orientarsi nel pensiero, Critica del Giudizio*), un fondamento originario alternativo, avente il nome di riflessione trascendentale, il quale mette capo ed un principio alternativo, *differenziale*: il sentimento di piacere e dispiacere. Si è scoperto poi che in taluni ambiti, come ad esempio quello della sfera estetica, il soggetto conoscente risulta assente: non già attualizzato nella propria funzione originaria. Ci si è chiesti dunque quale fosse la reale gerarchia trascendentale in rapporto ai due principi, quale fosse il fondamento a priori; per rispondere a tale do-

¹¹⁸ Ivi, p. 30.

¹¹⁹ Ivi, p. 62.

¹²⁰ Immanuel Kant, *Critica della Ragion pura*, cit., § 1, p. 54.

¹²¹ Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., p. 55.

¹²² Ivi, p. 56.

manda è stato necessario introdurre il modello differenziale del *dissidio* offertoci dall'estetica sublime: la discordia tra le facoltà che caratterizza tale sentimento ha infatti contribuito a focalizzare l'attenzione sul potere euristico (domiciliatore) della riflessione, la quale, in qualità di reale fondamento a priori del criticismo, gestisce gli intricati rapporti tra facoltà, attualizzando e dis-attualizzando i poteri di ciascuna di esse in base ad un calcolo contingente (non già predeterminato da nessuna facoltà in particolare). Tale ultimo potere della riflessione ha mostrato che, in definitiva, il soggetto conoscente nell'accezione di Io penso non è altro che una *possibilità* per il pensiero: la funzione di unificare è cioè certamente un a priori, ma soltanto all'interno del suo proprio dominio specifico, al di fuori di esso, oltre il limite delle possibilità della conoscenza, c'è infatti la semplice possibilità di altri poteri dello spirito. Ebbene, solo la riflessione, in virtù della propria indeterminazione/indifferenza, poteva fare la differenza, scoprendo limiti e possibilità di ogni determinata facoltà, solo essa può dunque essere considerata il fondamento supremo del criticismo in generale. «Tutto ciò premesso, non sarà facile classificare il kantismo tra le filosofie del soggetto, come talora avviene»¹²³.

BIBLIOGRAFIA

(Al fine di evitare di appesantire il testo, si è preferito non includere nella trattazione i richiami alla letteratura secondaria, quest'ultima infatti, dato il tema del presente saggio, è talmente vasta da non poter essere riportata in maniera esaustiva)

1. Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice, Laterza, Bari 2007. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1787 [prima ed.: 1781]; *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band. III [B edition] pp. 2-552, Band. IV [A edition] pp. 1-252.

2. Immanuel Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, trad. it. Petra Dal Santo, Adelphi, Milano 1996. Immanuel Kant, *Was heißt: sich im Denken orientieren*; *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VIII pp. 129-147.

3. Immanuel Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. Francesco Capra, Laterza, Bari 2008. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1788; *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band V pp. 1-164.

4. Immanuel Kant, *Critica del Giudizio*, trad. it. Alfredo Gargiulo, Laterza, Bari 2008. Immanuel Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, Berlino-Libau, Lagarde-Friedrich, 1790; *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band V, pp. 165-485.

5. Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, Paris 1991.

¹²³ Ivi, p. 179.

Luigi Buonaiuto, *Il dissidio trascendentale*

6. Jean-François Lyotard, *Il Dissidio*, trad. it. Alessandro Serra, Feltrinelli, Milano 1985. Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Minuit, Paris 1983.