

ALESSANDRA CAMPO
 DESUBLIMARE IL SUBLIME KANTIANO?
 ALCUNE CONSIDERAZIONI
 A PARTIRE DA LYOTARD E DELEUZE
 LETTORI DELL'ANALITICA DEL SUBLIME

Premessa

Il saggio che qui si presenta vorrebbe avviare quella che, con una formula icastica, si potrebbe definire 'la desublimazione del sublime kantiano': un progetto ampio e complesso, di cui, nelle pagine che seguono, sarà già molto se riusciremo a mostrare la necessità. Per come la pensiamo, infatti, la desublimazione è un processo scandito in tre fasi corrispondenti alle tre operazioni necessarie a portarla a compimento. Anzitutto, l'attenuazione, mediante un ritorno al testo kantiano, dell'entusiasmo con cui, alcune delle menti più brillanti del secondo dopoguerra francese, ne hanno tessuto l'elogio. Poi il ripensamento del piacere negativo e del soggetto che lo prova, ossia di ciò che accade nel secondo tempo di questo articolato sentimento. Infine, l'inversione della rotta dell'indagine del sublime, orientata verso Kant come verso una «meta inconscia» (Monk 1991, 10), a vantaggio dell'antiumanesimo veicolato dall'*Inquiry* di Burke¹. *Burke dopo Kant*, quindi (Sertoli 1986), o il sublime come sensazione dopo il sublime sentimento-giudizio².

¹ È quanto suggerisce, con ottime ragioni, Sertoli nelle sue introduzioni all'*Inquiry* di Burke (Sertoli 1995, 32 e ss.) e alla monografia di Monk (Sertoli 1991, XV e ss.). «Chi arriva alla *Critica del Giudizio* dal Settecento inglese ha la netta sensazione che Kant stia ripercorrendo all'indietro – almeno per quanto riguarda il sublime – l'intero sviluppo del pensiero estetico del secolo. Che egli stia tornando, al di là di Burke, alle “nobili passioni” di Longino e al classicismo dell'età augustea» (Sertoli 1995, 32). Attraverso la reimpostazione del problema del sublime, Kant procede a un recupero dell'umanesimo primosettecentesco: « recupero dell'Uomo, della Ragione e della Moralità *dopo e contro* il loro sfilacciamento [...] Restaurazione orgogliosa dell'Io [...] *dopo e contro* il suo depotenziamento e il suo tramonto. Riaffermazione della vita dello spirito contro le seduzioni della morte» (*ibidem*).

² In questi termini ci pare possibile dar corpo all'invito di Sertoli. Ciò non significa, come potrebbe sembrare, abbandonare il trascendentale, bensì integrare all'analisi di Burke il proto-schematismo che spetta alla sensazione in quanto origine della *realitas phaenomenon*: un trascendentale impuro, autonomo e radicale. Non possiamo sviluppare qui

Tuttavia, per ragioni di spazio, non potremo qui sviluppare la nostra proposta integralmente. Ci concentreremo sul primo punto, riservandoci di proseguire l'analisi in successivi lavori. Lo faremo con particolare riguardo alla lettura che, dell'*Analitica del sublime*, hanno dato Lyotard e Deleuze perché, in quanto sentimento dell'animo che riguarda le idee della ragione, è al gioco che costoro vorrebbero fargli fare nelle loro filosofie che il sublime kantiano risulta mal prestarsi. Contrariamente a quanto affermano entrambi, Kant non si spinge oltre sé stesso includendo questo sentimento nella disamina del giudizio estetico³. E se nemmeno è difficile impostare una filosofia soggetto-centrica dopo avere meditato le pagine della incandescente appendice all'*Analitica del gusto* (tesi di Lyotard) è perché, occupandosi del sublime, Kant è meno interessato alla crisi dell'immaginazione (tesi di Deleuze) che alla sua risoluzione, meno all'incontro del pensiero con il suo 'fuori' o 'altro' che alla possibilità di dotare il soggetto sensibile di una sovrasensibile corazza.

Sublime, per Lyotard e Deleuze, è ogni uso eccessivo delle facoltà, ma a Kant interessa più la regolazione che l'eccesso, più ciò che grazie al travaglio dell'immaginazione l'animo riesce a intravedere nel sublime matematico che non il travaglio *qua tale*; più la potestà della ragione che l'onnipotenza, del resto solo apparente, della natura dinamicamente sublime. Perciò, pur essendo in linea con altre celebri letture francesi del sublime kantiano (Nancy, Lacoue-Labarthe e altri), la fiducia riposta da Lyotard e Deleuze nelle 'magnifiche e progressive sorti' del sublime kantiano ci pare infondata. Essa si alimenta della scarsa considerazione dell'elevazione dell'animo che si consuma nel secondo tempo. Kant, è vero, non misconosce il tanto celebrato attimo della vertigine, ma lo sussume entro un movimento che alla fine riafferma, e anzi esalta, l'io che ne è colto.

Diversamente dall'incontro con la legge morale che, nella *Critica della ragion pratica*, è introdotto come 'fatto della ragione'⁴, nel sublime la ragione non si fa sensibile a discapito del narcisismo dell'io ma a suo sostegno, e l'autoconservazione che assicura all'indigente soggetto sensibile è «interamente diversa»

l'indicazione. Per una simile lettura della kantiana *Empfindung*, e la letteratura a sostegno cfr. Campo 2017; 2020b;

³ Un discorso a parte andrebbe fatto per le pagine consacrate al genio e, più in generale, per la *Critica del Giudizio* tutta.

⁴ Per la letteratura sul *Faktum* e per un'interpretazione dello stesso com'è quella cui si accenna qui cfr. il nostro 2020a.

(KDU, § 28, 112) da quella prevista dalla sua condizione di ente naturale. Posto davanti a un oggetto che, sovrastandolo per grandezza e potenza, minaccia di annientarlo, il soggetto kantiano reagisce tornando a sé, ma a un sé diverso da quello che sperimenta i propri limiti. L'Io così rincuorato, conclude a ragione Zupančič, non è solo un Io 'super' ma un autentico super-Io: l'istanza che, nella teoria psicoanalitica freudiano-lacanianiana, incarna una versione solo immaginaria della legge e veicola un'estetizzazione del sé il cui scopo è legittimare la superiorità dell'Io sull'inconscio o, ed è il caso dell'*Analitica del sublime*, dell'uomo sulla natura.

Sublime, per Kant, non è la natura ma l'uomo. E l'uomo nella trascendenza della ragione e della moralità rispetto all'immaginazione e alla sensibilità: una trascendenza indistinguibile da un dominio. Nel sublime il soggetto si armonizza con un bene superiore mediante la violenza che questo bene esercita sulla natura in noi e fuori di noi. In rapporto alla ragione come facoltà soprassensibile che si staglia come un colosso sia nei confronti dell'incommensurabilità della natura (sublime matematico) che nei riguardi sua irresistibile potenza (sublime dinamico), l'anima valuta piccola perfino l'immensità della natura e ne giudica impotente finanche la forza più vigorosa. In proposito, Saint Girons non esita a parlare di «sacrilegio» (Saint-Girons 1993, 383). Perché Lyotard e Deleuze non fanno altrettanto? Come può questa valutazione non condizionare le loro, pur sagaci, analisi? E come possono servirsi del sublime kantiano per detronizzare il soggetto ego-sintonico?⁵

Per Kant il sublime è il sentimento grazie a cui la nostra indipendenza nei confronti della natura e la nostra straordinaria destinazione si lasciano, per un istante, afferrare. Sicché, nella misura in cui è «denaturata» (Lyotard 2015, 117), l'estetica del sublime è anche, radicalmente, anti-ecologica⁶. Il sublime, per usare il linguaggio di una certa antropologia filosofica, è il sentimento dell'eccezione umana: né il marchio della nostra precarietà ontologica, né l'emozione con cui si varcano i cardini dell'uso empirico delle facoltà, ma il germe di un certo, insidioso, imperialismo culturale. Come hanno potuto, allora, Lyotard e Deleuze ricorrervi per affermare, rispettivamente, la caducità e l'anarchia? Come ha

⁵ Pur nella loro eterogeneità, di cui non possiamo riferire, le filosofie di Lyotard e Deleuze convergono su questo punto.

⁶ Sul punto cfr. Málaga in Sejten, Rozzoni 2021, 74 e ss. Ma è anti-ecologico anche perché, un conto è apprezzare la natura per ciò che è in sé, indipendentemente dall'uso che possiamo farne e da ciò che vi possiamo proiettare; altro è apprezzarla come strumento di un'idealizzazione narcisistica. Sul rapporto sublime tra uomo e natura cfr. Bodei 2009.

potuto il costante richiamo, una quasi narrazione⁷, che Kant fa alla speciale destinazione dell'uomo in quanto creatura morale passare sotto silenzio nelle loro inchieste? Forse che l'antropocentrismo si annida nelle pieghe di due filosofie che promettono di demolirlo?

Nel proseguo del lavoro non potremo rispondere a tutte queste domande. Ci limiteremo a riportare all'attenzione la lettera del testo kantiano, sovente dimenticata⁸. Il confronto con quest'ultima, preceduto da una breve esposizione delle posizioni di Lyotard e Deleuze, rende infatti palpabile, ai nostri occhi, lo scarto che v'è tra la loro interpretazione dell'*Analitica del sublime* e la teorizzazione offertane da Kant. Il ricorso alla concettualità psicoanalitica permette di evidenziarlo efficacemente, così come efficacemente aiuta a rimodulare la vecchia psicologia delle facoltà – un arsenale settecentesco mantenuto in piedi da entrambi gli autori francesi – nei termini, più agili, della topica psichica freudiana. Ciò, crediamo, è particolarmente utile a 1. illuminare l'enunciazione di alcuni decisivi enunciati kantiani senza scadere nello psicologismo; 2. rischiarare la natura della ragione che «non riconosce alcun'altra misura se non il tutto assoluto» (*KDU*, § 27, 106); 3. comprendere come mai « il vertiginoso concetto dello *Erhabene*, nella *Critica del Giudizio*, è il sublime-terribile di Burke unito al tentativo di esorcizzarlo» (Tagliabue 1980, 172).

1. Sbornia collettiva

A rileggere, oggi, l'*Analitica del sublime* di Kant viene il sospetto che i protagonisti della 'sublime Renaissance' non l'abbiano letta a fondo e che il culto che le han riservato sia il frutto, quando non di una effettiva ignoranza, ipotesi blasfema anche solo a balbettarsi, quantomeno di un fraintendimento e/o di una parzialità del giudizio. Da Lyotard a Deleuze, da Lacoue-Labarthe a Nancy, passando per Escoubas, Richir e molti altri⁹, non si fa che elogiare il sublime. E, per quanto non si elogi soltanto il sublime kantiano, pure la specificità della trattazione critico-trascendentale non pare aver

⁷ Grande, e dunque moderna più che post-moderna, se si guarda al contenuto; minimale se, invece, si considera la forma, ripresa peraltro dalla tradizione, che la scandisce in due tempi. Su quest'ultimo punto cfr. Most 1984.

⁸ Sulla teoria kantiana letta *iuxta propria principia* e non disletta cfr. Pareyson 1984; P. Crowter 1989.

⁹ Cfr. Deleuze 1963a; Id. 1963b; Id. 2004; Lyotard 1995; Id. 2015; più i saggi di Nancy, Lacoue-Labarthe e Rogozinski contenuti in Courtine 1988, rispettivamente: 43-96; 123-188; 229-272. Ma anche Richir 2010.

intralciato le pratiche della beatificazione del sublime sentimento (anche alla luce dei lavori francesi il miglior modo per definirlo sembra essere l'auto-predicazione o la tautologia: 'il sublime è sublime'). Nessuno vi ha scorto una deviazione o un'irregolarità rispetto al canone che, con quelle pratiche, si intendeva fondare e, solo di rado, si è prestata adeguata attenzione al fatto che, per Kant, il sublime è qualcosa di molto preciso che, a fatica, si mescola ad altro.

Meditando questi contributi, si rimane colpiti sia da come, menti così eterogenee e acute, siano state uniformemente ipnotizzate, quasi stregate, dal sublime, ed è in questo senso che si può parlare di 'sbornia'¹⁰; sia da come il sublime stesso abbia potuto funzionare come minimo comune denominatore di ambiti dell'esperienza e posizioni filosofiche per altri versi incommensurabili. In Francia, a cavallo degli anni '70-'90, 'sublime' è diventato un termine-ombrello grazie al quale spiegare una molteplicità di fenomeni senza preoccuparsi troppo di salvaguardare, in questa spiegazione, la loro eterogeneità. Il celebre 'tout est dit' con cui La Bruyère comincia i suoi *Caractères* potrebbe pertanto essere esteso con pieno diritto all'insieme di questi lavori perché del sublime, anche kantiano, vi è detto tutto e il contrario di tutto.

Stimmung, al contempo, di un'alterità e di una medesimezza, entrambe irriducibili, marchio di fabbrica sia della heideggeriana differenza ontologica che della deleuziana differenza interna all'«essere del sensibile» (Deleuze 1968, 79; 305), del sublime ci si è serviti, in quegli anni, per dimostrare tanto l'assoluta equivocità quanto l'assoluta univocità del reale, tanto la mirabile trascendenza quanto l'altrettanto mirabile immanenza dell'essere. Pura esperienza del possibile inaugurante il soggetto e, in pari tempo, pura esperienza del necessario che lo traumatizza mostrandogli l'illusorietà della libertà, il sublime è detto sia 'aprire' che 'chiudere', sia affrancare che costringere, sia svelare che velare. Il movimento di donazione che lo caratterizza è stato descritto sia come primario che come secondario, perché sublime, si è sostenuto, è sia un evento che uno stato, sia un atto che un fatto, sia una causa che un effetto¹¹.

¹⁰ Il Kant 'francese' è un Kant «stralunato, forse sviato dal suo progetto ufficiale» (Carmagnola 2016, 86).

¹¹ Per ragioni di spazio non possiamo restituire, con dovuta precisione, le conclusioni di ciascun lavoro. Seppur icasticamente, ne abbiamo però riferito con fedeltà. Per una panoramica, cfr. i saggi contenuti in Courtine 1988.

Difficile, quindi, orientarsi; impossibile distinguere tra la sua destra e la sua sinistra, il suo alto e il suo basso. L'ambivalenza di questo sentimento, già di per sé così ambivalente visto che l'animo, com'è nel sacro atenzionato qualche decennio prima dai membri del Collegio di Sociologia, vi si trova «alternativamente attratto e respinto» (*KDU*, § 23, 92) non fa che accrescersi. Eppure, v'è una tesi che i protagonisti della *Renaissance* condividono: il sublime sprigiona l'essenza dell'atteggiamento etico, estetico e metafisico postmoderni. Con la conseguenza che, di ciò a cui Kant ha riservato l'angusto posto di un'appendice nella sua *Critica del Giudizio*, ci si è potuti servire per assegnare ogni posto nel mondo contemporaneo: il posto dell'uomo rispetto a Dio, dell'uomo tra gli altri uomini, del pensiero rispetto al suo altro, dell'arte nella società, dell'arte nell'arte stessa e, non da ultimo, dell'estetica nella filosofia.

Per le menti più effervescenti del secondo novecento francese, il sublime è il nome di una questione: quella della presentazione sensibile e, se è stato impiegato così agevolmente per battezzare numerose altre questioni, è nella misura in cui la presentazione sensibile è stata interpretata come equivalente a quella dell'esistenza sensibile *tout court* mentre quest'ultima è venuta a coincidere con la nostra stessa frequentazione del mondo¹². «Al sublime non si torna. Dal sublime – questo è lo slogan della *Renaissance* – si proviene» (Nancy –in Courtine 1988, 7). E malgrado vi siano delle differenze tra il ritorno al sublime di Deleuze, Lyotard, Nancy o Richir, a colpire l'attenzione di noi posteri del postmoderno sono, maggiormente, le affinità.

Passione mista di terrore e stupore, dolore doppiato in gioia, forza vitale che spinge la sensibilità sino al suo insensibile confine sono solo alcune delle espressioni con cui, in Francia, si sono indicati gli stati d'animo associati al sublime: un sentimento post- o iper-moderno perché critico, conflittuale, disarmonico¹³. All'ingenua, e classica, fiducia riposta nell'accordo tra soggetto e natura, il sublime sostituisce la lucida consapevolezza del loro incomponibile contrasto. L'estetica sublime è negativa, paradossale. Nessuna

¹² Per queste equivalenze e il loro significato si vedano i saggi di Nancy e Lacoue-Labarthe in Courtine 1988.

¹³ «Il sublime acquista un'importanza esemplare nel contemporaneo: vi si mostra un sensibile che fa a meno del vincolo della rappresentazione, un di-fronte che non è circoscrivibile come oggetto» (Carmagnola 2016, 92). Naturalmente un discorso a parte andrebbe fatto per la ricezione classica, e non solo francese, del sublime. Ma non possiamo farlo qui.

promessa di vita felice vi è custodita: il sublime non salva; la cinesesi trascendentale che vi si attua non è escatologica. Come sentimento tragico, esso accompagna la rivelazione della morte di Dio attendendo, altresì, alla letargica vita dell'*ego cogito*. La ricettività superiore che lo caratterizza, e che Kant qualifica come specifica «ricettività alle Idee» (*KDU*, § 29, 116), è condizione di un'intima apocalisse cui l'Io non sopravvive.

Alla continuità il sublime preferisce la frattura, alla forma il difforme e l'informe; all'ordine, il caos; alla complicità l'indifferenza. La sua potenza è efrattiva. La sua forza è violenta, perché se è un'esperienza – cantano in coro i suoi estimatori francesi – il sublime è l'esperienza del venir meno dell'esperienza.

2. Limite umano

Il limite, nel sublime, è protagonista: limite dell'immaginazione e della sensibilità, per Kant, ma limite, anche, del dicibile, del presentabile, del figurabile e del pensabile per i suoi lettori d'oltralpe. In una parola: limite dell'umano. Ma non esiste sublime, se il sublime esiste, che il limite non lo passi. Tensione, spasmo, crisi sono i termini che più volentieri Lyotard e Deleuze gli associano per sottolineare che, includendo questo sentimento, Kant ha, in qualche modo, violato le sue stesse regole. Deleuze è entusiasta in proposito: la *Critica del Giudizio* è l'orgia delle facoltà, la festa che sospende l'ordine profano imposto dal vile intelletto alla selvaggia immaginazione. Kant vi si concede, forse perché prossimo alla morte (Tuppini 2003), la più sfrenata libertà che è, in primo luogo, la libertà da lui stesso concessa all'*Einbildungskraft*.

Produttiva, nel '90 l'immaginazione divampa. Il genio ne espande le fiamme con la sua arte e il sublime la trascina sino al suo massimo, sino a dove, cioè, sentendosi dappertutto superata, «l'immaginazione si supera a sua volta» (Deleuze 1963b, 35) con un balzo nell'ignoto sovrasensibile. Il caso dell'immaginazione nel sublime, secondo Deleuze, è il solo caso in cui Kant considera una facoltà liberata dalla forma di un senso comune scoprendo per essa un esercizio trascendente» (Deleuze 1968, 306). Normalmente, il criticismo opta per uso empirico delle facoltà, ma col sublime

l'immaginazione è forzata ad affrontare il proprio limite, il suo massimo che è anche l'inimmaginabile, l'informe o il difforme nella natura, e a trasmettere la sua costrizione al pensiero, costretto a sua volta a pensare il sovrasensibile [...] il pensiero e l'immagina-

zione entrano qui in una discordanza essenziale, in una violenza reciproca che condiziona un nuovo tipo d'accordo (*ibidem*).

Sia per Lyotard che per Deleuze il sovrasensibile, in quanto «orizzonte degli orizzonti» (Lyotard 2015, 300), è il premio per l'esercizio sfrenato delle facoltà: il mare entro cui ognuna, in quanto singolo rivolo del pensiero, si riversa non appena faccia di sé un uso dispendioso. Nell'impianto critico, infatti, «l'incondizionato delle condizioni del pensiero in ognuna delle sue facoltà è sempre differito» (Lyotard 2015, 299). La riflessione non può determinare con i mezzi che le sono propri in ciascuno dei suoi domini gli assoluti da cui questi mezzi dipendono. «L'incondizionato della conoscenza non può conoscersi, la legge della facoltà di desiderare non può essere desiderata, il principio sovrasensibile che fonda l'esigenza di condivisione universale del gusto non può costituire l'oggetto di un piacere estetico» (*ibidem*).

Ogni facoltà è impossibilitata a pensare il suo limite con i suoi strumenti e, tuttavia, il fatto che debba e possa, comunque, tentare di pensarlo, è il segno del sovrasensibile in lei. Lo sforzo di trascendere il proprio limite è la *ratio cognoscendi* della presenza del sostrato sovrasensibile (*KDU*, § 57, 201 e ss.) e questo, a sua volta, è la *ratio essendi* del primo. Sovrasensibile, dunque, è sia il bordo che lo strabordare: ciò che fa sì che tutti i modi di pensare siano compossibili per il fatto che tutti pensano smodatamente; il margine trascendentale delle facoltà che commuta ogni impasse in passaggio. Arrivata al suo punto di dispnea, alla sua *hybris*, ogni facoltà è afferrata dalla propria inconsistenza intrinseca: quella soglia impensabile a cui ogni potenza del pensiero si avvicina nella sua passione di legittimarsi attraverso la risoluzione della propria, individualissima, antinomia.

Come un etere, il sovrasensibile è sempre presente e, per Deleuze, è l'animo stesso: un piano di immanenza (Deleuze 1963b, 46) come assoluta superficie che non si può sorvolare a sovrana distanza. In quanto limite di ognuna delle idee-limite, Kant se ne serve per unificare le facoltà ma l'unificazione, per Deleuze, non è trascendente. Nell'«uso superiore», la facoltà non esce dal mondo, ma coglie, nel mondo, «ciò che la riguarda esclusivamente e la fa nascere» (Deleuze 1968, 186). Quando ciò accade, entra in unisono con le altre in ragione dell'inconsistenza che sperimenta quando si illimita ed è per questo che, in definitiva, «bisogna pensare eccessivamente, fino alla discordanza» (Deleuze 1963b, 300). Solo al limite si sente la voce del 'nuovo tipo d'accordo', quello stesso

presupposto dal senso comune. Al punto in cui non possono, le facoltà si sintonizzano perché il limite non è altro che la tendenza del limite stesso ad esaurirsi

Come un *kerigma*, il sovrasensibile obbliga la sensibilità a sentire, l'immaginazione a immaginare, la memoria a ricordare e il pensiero a pensare. Ma a sentire l'insensibile, a immaginare l'inimmaginabile, a ricordare l'immemorabile e a pensare l'impensato. Il sovrasensibile o 'essere del sensibile', che Deleuze pensa 'intensivamente' (Deleuze 1968, 182), si fa sensibile come impossibile ma l'impossibile, per lui come per Lyotard, è il punto in cui l'impotenza di ogni facoltà si ribalta nella sua, idiosincratia, necessità e si riconosce per quello che è. L'uso trascendente delle facoltà è, per entrambi, un uso sublime, e sublime in quanto riflettente. Sublime, cioè, è la stessa riflessione come esercizio che impegna le facoltà frequentare la frontiera che le riguarda e, raggiunta la quale, ognuna cessa, per un istante, di essere quella che è per individuarsi, l'istante dopo, quello del rilascio che segue l'accumulo di tensione, proprio per la potenza che è.

3. Allegoria divina

Nel sublime ogni potenza incontra il suo limite e si determina. Portata al punto estremo della sua smisuratezza, ognuna è preda di una violenza che le rivela la sua passione. E questa rivelazione è la stessa capacità di giudizio come meta-capacità: la condizione soggettiva di tutti i giudizi. Lyotard, però, è più cauto di Deleuze nel valutarla. Si propone come lettore dell'*Analitica del sublime* più che come suo fan. Nondimeno, condivide con Deleuze la tesi per cui si fa fatica a impostare una filosofia del soggetto kantiana dopo averla letta. Nella terza *Critica*, il soggetto è colto in *statu nascendi* e ha, al più, lo spessore di una notizia: quella che la sensazione trasmette al pensiero circa il suo stato.

Quando è connessa al sentimento, la sensazione non è più rappresentazione di un *quid* esterno, *Empfindung*, ma informazione del soggetto intorno alla propria condizione. Riflettente, per Lyotard, il giudizio-sentimento lo è in quanto è tautogorico¹⁴,

¹⁴ Lyotard mutua da Schelling questo termine, il quale a sua volta dichiara di averlo tratto da un articolo di Coleridge. Schelling definisce tautogoriche le divinità orientali in opposizione a quelle greche. Le prime «non sono qualcosa di diverso né significano qualcosa di diverso, ma solo ed esclusivamente ciò che esse sono» (Schelling 1928, 306-310). Nel servirsi di questo termine per spiegare la dinamica kantiana del sentimento, è l'aspetto di assoluta identità dell'essere e del senso che Lyotard vuole sottolineare. Sul

giacché il piacere o dispiacere di cui giudica come *Gefühl* è, al contempo, uno stato dell'anima come sentimento e l'informazione che l'anima raccoglie sul suo stato come giudizio. Per il pensiero, essere informato di un suo stato vuol dire provarlo, esserne affetto. E il sentimento, per questo, è *sensus sui*: il segno *di sé* stesso *per sé* stesso. Tautogoria significa coincidenza perfetta di senziente e sentito, attivo e passivo, contenuto e legge. Lo stato di piacere o dispiacere è il principio con cui si giudica questo stesso stato ma la circolarità, qui, non è viziosa. Essa fa luce su un soggetto minimo, appena abbozzato, il cui spessore è equiparabile a quello di una nota eufonica (piacere) o cacofonica (dispiacere).

Quando si tratta della riflessione, osserva Lyotard, Kant raramente impiega il sostantivo 'soggetto'. Vi preferisce, l'aggettivo o l'avverbio, il soggetto essendo 'solo' una certa sfumatura che affetta il pensiero mentre questo pensa qualcosa, e che lo affetta incessantemente. La sensazione è sempre presente, anche se questo non significa che è permanente alla stregua di un sostrato. Essa è presente nel senso che accompagna, come un'ombra o un'eco, il pensiero in ogni suo atto permettendogli di orientarsi sulla scala delle diverse tinte affettive in cui gli capita di trovarsi. Lyotard, senza mai distinguere con precisione tra sensazione e sentimento e utilizzando, anzi, il primo termine per descrivere il secondo, propone di guardarvi come al giudizio immediato che il pensiero ha su sé stesso: un giudizio domiciliante che sintetizza l'atto che si sta compiendo in occasione di un oggetto con l'affezione che questo stesso atto procura.

Priva di finalità cognitiva, la sensazione è il sentirsi dell'animo e l'affezione non è più l'azione dell'oggetto extrasensibile sulla sensibilità, non è più, come nell'*Estetica trascendentale*, etero-affezione¹⁵, ma auto-affezione: ripercussione interiore dell'atto su di sé. Lyotard ne conclude che, nella singolarità della sua occorrenza, il sentimento estetico è «il soggettivo puro del pensiero» (Lyotard 2015, 86), ossia proprio il giudizio riflettente. 'Estetico', nella terza *Critica*, è «ciò che si giudica per lo stato del pensiero, per la sua sensazione interiore» (ivi, 266). La ricorrenza della sensazione a ogni occorrenza del pensiero fa sì che il pensiero sappia, nel senso che sente e non che conosce, qual è lo stato in

concetto di tautogoria in Schelling cfr. Tilliette 1992, 411-414 e Id. 1984. Per la fonte schellinghiana cfr. invece, Coleridge 1834, 384-404.

¹⁵ Per un'analisi del ruolo della sensazione nella prima *Critica* e la letteratura di riferimento cfr. i miei: 2017 e 2020b.

cui si trova in ogni occasione, e ciò anche quando si rapporta agli oggetti di quel campo illimitato che è il sovrasensibile. Anche il sublime, infatti, è uno stato registrato dal soggetto: uno stato inizialmente penoso perché concomitante con lo scacco dell'immaginazione impegnata a presentare l'impresentabile, a presentare, come dice mirabilmente Lyotard, «che c'è dell'impresentabile» (Lyotard 1988, 136).

Tuttavia, ciò che Kant giudica sublime nel sublime non è la catastrofe del riconoscimento su cui tanto insiste Deleuze (Deleuze 2004, 110 e ss.). Non è il fatto di giungere «a presentare che non si può presentare» (Lyotard 2015, 199) il sublime del sublime per Kant. A Kant interessa meno la dissoluzione dello schematismo di ciò che essa rivela, perché il sublime, per lui, è allegorico, non tautogorico. Meglio: esso è l'allegorico di ogni allegoria, il metaforico di ogni metafora. Il movimento che lo caratterizza coincide col venir meno di un'esperienza e il pronto cominciarne di un'altra, ma è un movimento come un traslato – da qui la sua allegoricità – con cui si approda in un altrove dislocando abilmente l'adesso sensibile (la sensibilità, ancora nell'*Antropologia*, è il male).

L'ultima parola del sublime non è quindi né rottura né caos né informe. L'ultima parola del sublime kantiano è 'Bestimmung', un termine che si potrebbe tradurre con 'determinazione' ma che tutti i traduttori della terza *Critica*, rendono all'unanimità con 'destinazione'¹⁶, fedeli, in ciò, all'interesse che Kant nutre per questo sentimento, e che è lo stesso nutrito dalla ragione per il *potlatch* del dato sensibile: «far nascere il segno del bene dalle ceneri del bello» (ivi, 269). Distruggere, per Kant, è funzionale a costruire, scomporre a ricomporre. E il tempo festoso dell'immaginazione, perciò, non è mai un tempo libero. Il tempo festoso è impiegato, e impiegato prontamente, perché l'*Einbildungskraft* è destinata al lavoro, o all'impegno, «che è l'autentica proprietà costitutiva della moralità dell'uomo» (*KDU*, I, II, 122), sin dal principio: dell'*Analitica del sublime* e, per certi versi, anche del criticismo. Ma di che impegno si tratta?

¹⁶ Anche se la destinazione ultima dischiusa nel sublime può essere intesa come una nuova determinazione o definizione del soggetto. Sul punto cfr. Brandt 2007, 413-421.

4. Inadeguatezza adeguata

Escludendo il mostruoso dall'analisi del sublime¹⁷, Kant dichiara di partire già dal terribile anziché dal terrificante, perché c'è critica, anche critica del giudizio, solo se il terrificante – nella triplice forma del solamente sentito (*Critica della Ragion pura*), del ciecamente bramato (*Critica della Ragion pratica*) e del caoticamente immaginato (*Critica della Facoltà di Giudizio*) – è messo al bando. C'è critica, in breve, solo previo addomesticamento¹⁸, a distanza: quella stessa che, nel sublime dinamico, è introdotta come una clausola necessaria affinché si provi il sublime davanti all'onnipotenza della natura. Eppure, anche gli esempi di sublime matematico, San Pietro e le Piramidi, la suppongono. Kant non li trae dalla propria esperienza perché non li ha mai visitati. E sarà anche necessario, incalza Derrida, fare i conti con ciò. «La lontananza richiesta per l'esperienza del sublime non predispone già la percezione allo spazio della narrazione?» (Derrida 1978, 147).

Per Kant il sublime è un sentimento dell'animo che «non può essere colto in alcuna forma sensibile ma riguarda solo le Idee della ragione le quali, sebbene nessuna esibizione possa esser loro adeguata, e anzi proprio per tale sproporzione che si può esibire sensibilmente, sono svegliate ed evocate nell'animo nostro» (*KDU*, § 23, 93). È infatti nell'inadeguatezza della natura nei confronti delle idee della ragione, e di conseguenza solo nella loro presupposizione, che consiste ciò che respinge la sensibilità e che, nondimeno, è nello stesso tempo attraente: il sublime. Ad esso, però, la natura non contribuisce con le sue forme, ma solo quando lascia apparire grandezza e forza, solo, si potrebbe tradurre, quando è fallica¹⁹. Ciò che risveglia le Idee è la natura nella sua occasionale infinità di grandezza e/o potenza assieme alla finitezza sperimentata del soggetto – l'immaginazione – che vi si imbatte. Dunque la natura come fenomeno: «semplice esibizione di una natura in sé (di cui la ragione possiede nell'idea)» (*KDU*, I, II, 121)²⁰.

¹⁷ Mostruoso o disgustoso che, invece, ritorna nel dibattito attuale. Cfr. ad es. Mazzocut-Mis 2015.

¹⁸ Che il sublime sia l'addomesticamento del terribile, è la grande tesi di Nietzsche ne *La nascita della tragedia*.

¹⁹ O 'mastodontica'. Cfr. in tal senso Scolari 2009. Anche per Mathäs «the merging of the self with higher universal principles could be regarded as a megalomaniacal idealization of the self» (Mathäs 2010, 21).

²⁰ Del resto, tutto ciò che sembra caratterizzarla intrinsecamente nella sua apparizione, si tramuta in altro: la contro-finalità prepara un'altra finalit ; la disarmonia allude a un'armonia superiore; l'assenza di forma si salda alla presenza dell'idea e, infine, la brutalit  o semplicit  con cui colpisce il soggetto promette una pi  sofisticata educazione. Al

Per Kant «non è la natura ad essere sublime ma un'idea [...] uno stato d'animo soprasensibile» (Clewis 2009, 68, trad. nostra). Nel sublime matematico esso è ridestato dall'incontro con «ciò che è assolutamente grande» (*KDU*, § 25, 96), nonostante 'assolutamente grande', osserva sempre Derrida (Derrida 1978, 140-141), è un'espressione sintatticamente scorretta per indicare il non quantificabile. Kant chiama 'magnitudo' l'assolutamente grande, ciò che non è più quantità. Eppure come mai la magnitudine si lascia accostare alla quantità dalla quale è distinta? Perché il grande assoluto, che non è un *quantum* dato, si lascia presentare da un *quantum* che non è in grado di presentarlo? E perché questo *quantum* inadeguato lo presenta tanto meglio quanto più è grande? Come mai, in altri termini, è sublime l'assolutamente grande e non l'assolutamente piccolo? Il più e il meno non dovrebbero avere più alcun senso visto che si tratta del grande assoluto, del grande uguale solo a sé stesso e privo di comparazioni. Tuttavia, Kant li introduce perché la valutazione, in realtà, è una comparazione, e una comparazione che punta sempre verso l'alto.

«Sublime è ciò al cui confronto tutto il resto è piccolo» (*KDU*, § 25, 98), la stessa possibilità di valutare in questo modo. Pertanto, nessuna presentazione sensibile sarà mai adeguata all'idea né, in fin dei conti, deve esserlo. Al sublime l'inadeguatezza è essenziale perché «sublime è la natura in quei suoi fenomeni la cui intuizione include l'idea della sua infinità. La qual cosa non può avvenire se non mediante l'insufficienza anche del più grande sforzo della nostra immaginazione nella valutazione della grandezza di un oggetto» (*KDU*, § 26, 104). Nel sublime matematico, cioè, l'inadeguatezza è il medium dell'incontro col sovrasensibile, allo stesso modo in cui, nel sublime dinamico, lo è l'impotenza. Al massimo del suo sforzo per comprendere l'infinito come dato in un tutto dell'intuizione, ossia per esibire l'idea della ragione, l'immaginazione mostra i suoi limiti ma, al contempo, «la sua destinazione a eseguire, come una legge, l'adeguatezza a quell'idea» (*KDU*, § 27, 107), ovvero il dovere di trascenderli.

L'inadeguatezza, dunque, si presenta e presenta. Ma, in quanto inadeguatezza, non fa parte del sensibile naturale né della natura in generale, bensì dell'animo che si sforza, obbedendo al comando della ragione, di impiegare la natura per sentire una finalità da essa indipendente. Infatti, come nella valutazione del bel-

sublime è indispensabile una certa cultura (*KDU* § 29). L'uomo che lo prova è l'uomo di lettere, civile.

lo immaginazione e intelletto producono, mediante la loro concordia, una conformità soggettiva delle forze dell'animo al fine, così, nella valutazione sublime

L'immaginazione e la ragione producono una finalità soggettiva delle facoltà dell'animo: il sentimento, cioè, che noi abbiamo una ragione pura autonoma, o una facoltà di valutare la grandezza, la cui superiorità non può essere resa intuibile se non mediante l'insufficienza di quella facoltà, che è essa stessa illimitata nell'esibizione delle grandezze (*KDU*, § 27, 108)

Eppure, diversamente dal bello, il principio del sublime è in noi perché

sublime è il sentimento di stima per la nostra propria destinazione che, con una specie di sostituzione – scambiando in stima per l'oggetto la stima per l'idea di umanità nel nostro soggetto – attribuiamo a un oggetto della natura, il quale ci rende *quasi intuibile* la superiorità della destinazione razionale delle nostre facoltà conoscitive anche sul *massimo potere* della sensibilità (*KDU*, § 27, 107, corsivi nostri).

Proprio in ragione della sostituzione che vi si opera, *l'Analitica del sublime* merita, agli occhi di Kant, il posto di un'appendice: il sublime, sia quando è matematico che dinamico, è l'effetto di una nostra proiezione sulla natura a sua volta effetto di una nostra inadeguatezza, e *l'Appendice* «è il posto di questa inadeguatezza» (Derrida 1978, 137): un'inadeguatezza adeguata se, come dice Kant nell'*Osservazione generale all'esposizione dei giudizi riflettenti estetici*

Non è da temere che il sentimento del sublime abbia da perdere qualcosa per questo modo astratto d'esibizione, che è del tutto negativo riguardo al sensibile, perché, sebbene l'immaginazione non trovi nulla al di là del sensibile cui possa attaccarsi, essa si sente illimitata appunto per questa soppressione dei suoi limiti; [...] quell'astrazione, è un'esibizione dell'infinito [...] che estende l'anima (*KDU*, I, II, 128)

5. Peccato legale

Per Kant a rendere sublime il sublime è il fatto che il limite toccato dall'immaginazione è il segno di quell'illimitato il cui «sordo desiderio» (Lyotard 2015, 120) permea non soltanto le pagine dell'*Analitica del sublime* ma, si direbbe, l'intero *corpus* critico in

quanto «dieta dello spirito» (Saint-Girons 1993, 277) intrapresa per paura di vederlo indebitamente ingrassare. Eppure, dallo Hegel critico del criticismo e del sublime²¹ sappiamo che, per porre un limite, bisogna già essere al di là rispetto ad esso e dalla psicoanalisi che, in realtà, si teme solo quel che si desidera. Anche nella *Critica del Giudizio*, in effetti, fioccano i richiami a ciò che è lecito o non è lecito fare e anche qui, come nella prima e nella seconda *Critica*²², essi sono il sintomo del fatto che si vuole trasgredire. La frenesia che caratterizza il sublime non è, con buona pace di Deleuze, lo stigma dell'incontro traumatico, e traumatico in quanto strutturalmente imprevisto, con l'essere del sensibile: il regno caotico delle intensità. Lo spasmo che connota il sublime è il contrassegno, umano troppo umano, della dialettica tra legge e trasgressione in cui è imprigionata ogni vita nevrotica (Lacan 1986).

Nella terza *Critica*, detto altrimenti Kant conferma la bontà del memorandum messo in calce alla prima: i limiti imposti alla ragione sono funzionali a far posto alla fede, e la fede è sempre fede in qualcosa che li supera, nel senso che li trascende, per grandezza e potenza; sempre, quindi, fede in qualcosa di sublime. L'esibizione, ancorché non conoscitiva, dell'esistenza di questo qualcosa è ciò di cui ne va nel sentimento che estende così mirabilmente l'animo, perché sublime, per Kant, non è né l'esperienza di un'interruzione né quella della nostra finitudine. Dalla sincope ci si riprende quasi subito. Il dissidio di cui Lyotard vorrebbe fare l'emblema di una nuova ragione, la ragione post-moderna²³, è «auspicato» (Málaga in Sejten, Rozzoni 2021, 76 e ss.), orchestrato, e dunque, in certa misura, già da sempre composto a priori. Impiegando il lessico aristotelico si potrebbe ch'esso è poietico più che prassico: solo apparentemente contro-finale esso è, in verità, finale soggettivamente, benché questo fine non lo abbia in sé.

Per Kant sublime è l'estrazione di una finalità soggettiva nella forma di un senso assente in natura. A che si provi occorre solo un quantitativo bruto che si trovi in una relazione finalistica invertita: il quantitativo è finale per la ragione tanto quanto non lo

²¹ «Ciò che Hegel rimprovera a Kant è di partire dalla taglia e non dal fuori taglia» (Derrida 1978, 138), cioè dal limite anziché dall'illimitato cui fa segno e di cui è il prodotto, proprio come limite.

²² Per ragioni di spazio non possiamo illustrare qui le analogie che vi sono, tra le tre *Critiche*, rispetto a questo punto.

²³ Alla postmodernità come tesi, il dissidio sostituisce una (post)-modernità come problema. Cfr. Lyotard 1984.

è per l'immaginazione. Il dispiacere che questa prova per l'estensione con cui tenta di adeguarsi a ciò che è illimitato e che è necessaria, in quanto la tensione verso le idee della ragione è una legge, è «finalistico soggettivamente rispetto alla ragione in quanto sorgente di idee» (*KDU*, § 27, 110). L'incapacità dell'immaginazione rivela «la coscienza di una facoltà illimitata nel nostro stesso soggetto, e l'animo non può giudicare esteticamente di questa se non per mezzo di quella» (*KDU*, § 27, 109). In ragione di ciò, la facoltà delle forme prova piacere nel trovare che ogni unità di misura della sensibilità è inadeguata alle idee. L'eccesso e lo schianto procurato dalla riflessione della natura ideale nella natura reale non sono infatti piacevoli in sé, come pure vorrebbe l'«anti-edipico» Deleuze²⁴, ma solo in quanto sollecitano altro, il grande Altro²⁵, a farsi avanti.

Il sublime kantiano consiste nella relazione in cui si giudica il sensibile come atto ad un possibile uso soprasensibile. Ma quest'uso che l'immaginazione fa delle sue intuizioni sulla natura, Lyotard non ha mancato di notarlo, è un abuso. 'Surrezione' è il nome che Kant gli riserva in quanto operazione grazie a cui il finito giunge a riflettere l'infinito. Non, però, un infinito naturale. È l'infinito morale a esibirsi, seppur negativamente, per via indiretta dice Kant, *grazie* alla pena dell'immaginazione e *come* pena dell'immaginazione. Nella frizione provocata dall'assoluto della misura, appare l'assoluto della causalità – lo scopo superiore (*KDU* §23, 94) – e questa apparizione, fatto troppo spesso trascurato dagli estimatori francesi del sublime, è tutto il senso dell'*erheben*: un movimento, come si vede, ben diverso da quello – né anticipabile, né finalizzabile – con cui la coscienza della legge morale ci trasporta nella libertà secondo la dottrina del *Faktum rationis*. Surrezione è il gesto che capovolge l'orrore in meraviglia-stima per un'Idea e non l'atto con cui la libertà si fa sentire *grazie* alla legge e *come* legge strizzando la facoltà di desiderare fino all'ultima goccia di patologico: in un caso abbiamo un'esperienza che ci

²⁴ Il riferimento, ovviamente, è al primo volume di *Capitalismo e schizofrenia* scritto assieme a Guattari: *L'Anti-Edipo*. Si noti che Deleuze non coglie, come invece ha fatto Lyotard, la dinamica edipico-nevrotica al cuore del sublime. Fatto curioso, vista l'attenzione che, altrove, dedica a questa dinamica e al valore patibolare della legge che la sottende.

²⁵ Nella teoria strutturalista di Lacan, il grande Altro è il luogo della parola e del linguaggio nel quale il soggetto viene all'essere come soggetto, simbolico, dell'inconscio. È un tesoro di significanti nel quale siamo immersi.

destina elevando il nostro io, nell'altro un'esperienza che ci *determina* decapitandolo.

Nel diritto canonico il termine 'surrezione' qualifica l'atto di ottenere un privilegio o una grazia dissimulando ciò che si oppone al suo conseguimento. E il privilegio ottenuto violentando l'immaginazione? «Intravedere l'idea, l'assoluto della potenza, la libertà» (Lyotard 2015, 137). Che si tratti di un abuso dipende dal fatto che il pensiero non ne ha diritto perché non c'è nessuna intuizione sensibile delle idee della ragione. Eppure, costringendo l'immaginazione ad andare oltre i suoi limiti, la ragione riesce comunque a strapparne una quasi-presentazione in presenza di una grandezza o forza naturale informe. L'abuso, quasi un delitto, consiste in una sbirciatina nel soprasensibile previa forzatura di ciò che lo impedirebbe: la costituzione dell'*Einbildungskraft* e le leggi iconoclastiche della critica. Pertanto, se anche l'immaginazione nel sublime pecca, si deve dire che pecca, al più, di voyeurismo.

Non è la sola, però, a disubbidire. Anche l'esibizionismo della ragione è un peccato. Impegnando l'immaginazione a presentare le sue idee, la ragione viola l'interdetto critico a trovare, nella presentazione sensibile, degli oggetti corrispondenti ai suoi concetti. Eppure, entrambe le infrazioni sono legittime perché il pensiero, per Kant, è votato, destinato all'assoluto. Prova ne sia il fatto che, appena lo presentisce, prova soddisfazione: quel piacere che, in contrapposizione al piacere del bello, è definito, con un implicito richiamo a Burke, «negativo»²⁶.

²⁶ Chiediamoci però come cambia questo piacere se la natura non è trascesa e i limiti che si incontrano non sono quelli fissati dall'idealismo trascendentale di Kant. È possibile, ad esempio seguendo Burke, immaginare che il piacere sia il piacere della vertigine, e non del suo evitamento? È possibile immaginare che non ne vada, in un simile piacere, esclusivamente di una 'pulsione di morte' ma anche di una qualche gioia, segnatamente quella di sentirsi parte di qualcosa che eccede sia i nostri limiti fisici che cognitivi? Nel secondo tempo del sublime, è indubbio, la *peine est le plaisir*. Ma allora si dovrebbe supporre una fonte comune di entrambi in luogo di ripartirli, come fa Kant, tra due facoltà, con ciò favorendo l'ipotesi secondo cui, nel sublime, ne va della dialettica nevrotica tra legge e trasgressione. Le esistenze nevrotiche sono infatti imprigionate nella dialettica tra il lamento formulato da un'istanza psichica per un fenomeno e il godimento provato, per lo stesso fenomeno che genera il lamento, da un'altra istanza. È possibile rompere questo schema? Si può supporre, cioè, che la fonte del piacere e del dispiacere sia la medesima e che medesimo sia il soggetto che lo prova? Ipotizzarlo, significa salvaguardare lo spasmo e ammettere, in riferimento alla trattazione di Kant, che siano l'immensità e la potenza della natura in quanto tali, ad essere, a un tempo, fonte di dolore e di gioia. Come dire che lo stesso fatto di non essere padroni può angosciarci e, insieme, esaltarci, liberarci o che la scoperta della nostra naturalità o 'normalità' può distendere l'animo contratto. A nostro avviso, l'*Inquiry* di Burke permette di procedere in questa direzione, ma, come accennato, non possiamo sviluppare qui, per ragioni di spazio, il punto.

6. Topica sacrificale

La sublimità, per Kant, risiede nell'animo di chi si erige come un colosso rispetto al mondo sensibile tanto nella sua forma, l'immaginazione, quanto nel suo contenuto, la sensazione. Sia nel sublime matematico che in quello dinamico, ciò di cui ne va è il riconoscimento di una sovranità e il disprezzo che ne consegue per tutto ciò che, per un brevissimo tempo, fa tremare²⁷. C'è un guadagno nella perdita, un tornaconto nella dissoluzione: «l'immaginazione organizza l'espropriazione della propria libertà, si lascia comandare da una legge diversa dalla sua [...] ma, con questa rinuncia violenta, guadagna in ampiezza e in potenza» (Derrida 1978, 134). La logica del sublime è infatti quella del sacrificio: «re-scisso il favore, avrai il riguardo» la sintetizza Lyotard (Lyotard 2015, 270), il riguardo per la legge. E se non si considera il tornaconto dell'immaginazione non si smarrisce soltanto il carattere volontario del suo asservimento alla ragione che le intima di attualizzarla (l'immaginazione, nel sublime, è finalmente asservita al suo vero padrone e non finalmente libera come sogna Deleuze!).

Se non si considera lo strano tipo di piacere che l'immaginazione prova nel farsi strumento della ragione, si smarrisce anche il senso dell'intera economia sublime la quale, in ultima istanza, non è, solo, un'economia del peggio. C'è un interesse per la *dépense* del dato sensibile e questo interesse non è solo della ragione. Nel sublime l'immaginazione è violenta oltre che violentata²⁸, e violenta nei confronti di sé stessa dice Kant, nei confronti, cioè, del senso interno. Ma anche questa violenza è «finale rispetto alla destinazione complessiva dell'animo» (*KDU*, § 27, 109). Di conseguenza, quel che resta da chiarire è 1. in che misura l'immaginazione partecipa alla *cupio dissolvi* della ragione e 2. fin dove occorre retrodatare la violenza, ovvero se v'è, ed eventualmente a che livello si consuma, la violenza fondamentale del criticismo.

Per Kant sublime è la *maîtrise*, e la *maîtrise* è sempre *maîtrise* di un non *maîtrisable*: sia esso il molteplice rapsodico dei *Merkmale* nelle *Anticipazioni della percezione*, il carattere autistico del godimento di ciascuno o l'isterica attività dell'immaginazione che, prima di esser redarguita dalla legge, si divertiva a flirtare

²⁷ «It is arguably a narcissistic aesthetization of the self that serves to confirm human superiority» (Mathäs 2010, 20).

²⁸ Rogozinski riflette sulla violenza muovendo dalle tesi heideggeriane sull'immaginazione in Courtine 1988, 238e ss.

con l'intelletto nell'*Analitica del bello*. Tuttavia, posto che il criticismo è un *corpus* di misure atte a governare l'ingovernabile – «l'objet de la philosophie critique est précisément d'éviter le vacillement du sujet, en l'arrimant plus solidement dans la sphère du suprasensible» (Saint-Girons 1993, 455) –, si può concludere che sublime è la stessa forma critica: «una forma che Kant inventa come in musica si è inventata la forma sonata» (ivi, 280, trad. nostra). Capire il sublime, pertanto, significa capire il criticismo e, più in generale, comprendere Kant, sia come filosofo sia, per quel che si può data la distanza che ci separa da lui e che segna il limite della nostra valutazione estetica²⁹, come uomo. Il lessico economico, a quest'altezza, non è peregrino. Così come non è peregrino quello psicoanalitico.

Liotard ha avuto il merito di legalizzarli entrambi mostrando come, in quell'affare interfaccoltario che è il sublime, solo il loro impiego congiunto permette di orientarsi. Coerentemente con una lunga tradizione, Kant lo presenta come un sentimento in due tempi quasi simultanei, scostandosene solo nella misura in cui 1. lo fa risiedere nel testimone; 2. presenta questo testimone come duplice, doppio. E poco importa che sia un unico animo a sdoppiarsi e che il sublime sia il sentimento di quest'animo. Vi è una topica psichica di cui tener conto perché è da essa che il mostro si ritira, quantunque «la cancellazione della sua figura dall'orizzonte della filosofia critica sembra riservargli un posto più minaccioso: un esterno che [con gli strumenti critici – nota nostra] non possiamo vedere, forse perché con esso manteniamo un rapporto più fondamentale» (Lemos 2014, 196, trad. nostra).

Nelle sue articolazioni, la topica kantiana non è meno incisiva di quella freudiana nel ribadire che l'animo è uno ma molteplice al suo interno e che ogni luogo, istanza o facoltà ha il suo godimento. Per Lyotard, infatti, le facoltà sono banche o capitali che, al fine di investire, ossia passare all'atto da potenze quali sono, devono avere un qualche interesse che va negoziato (Lyotard 1995, 64). Nella sua monografia sull'etica kantiana e lacaniana, invece, Zupančič trascrive l'antagonismo tra immaginazione e ragione nei termini di quello tra Io e Super Io (Zupančič 2000, 172 e ss.). Combinando entrambe le riflessioni ci pare sia possibile avviare una descrizione metapsicologica (Freud 1915) del sublime. Kant,

²⁹ Per Derrida è il corpo la misura estetica fondamentale, ma nel sublime c'è solo un «corpo di pietra» (Derrida 1978, 146) diverso da quello, vivo, coinvolto nella fruizione delle tele espressioniste (Bertolini in Sejten, Rozzoni 2021, 252).

per parte sua, insiste a sottolineare che il piacere vi si consegue in maniera derivata in seguito a un'inibizione o arresto delle forze vitali. C'è un impedimento momentaneo, e poi la sua risoluzione nella forma di una loro più forte effusione. Hertz, al riguardo, parla di «blocco psichico» (Hertz 1985): prima c'è un vacillamento dell'io, minacciato di esautorazione ed espropriazione, poi un suo rinsaldamento, un ritorno a sé mediante un impeto con cui ci riappropria di quanto si stava per perdere.

7. Cultura dispotica

Lo schema del sublime è quello di una diga: «la chiusura o paratoia interrompe un flusso, l'inibizione fa gonfiare le acque, l'accumulazione fa pressione sul limite [...] Poi la diga si rompe, ed ecco l'inondazione» (Derrida 1978, 133). Di conseguenza, l'oscillazione tra dispiacere e piacere, repulsione e attrazione, terrore ed esaltazione è decisiva, e si sbaglierebbe a marginalizzarne l'importanza a vantaggio della sola presentazione negativa. Questa riguarda uno solo dei due momenti. Ed è insistendo sulla sola figurazione indiretta a discapito della direzione del piacere da questa alimentata che si può fare del sublime kantiano il baluardo della sensibilità post-moderna. Solo trascurando lo specifico importo della risoluzione è possibile dimenticare che è questa, per Kant, la vera performance sublime. Sublime, per Kant, è meno la perdita che il guadagno, meno lo sconforto che l'euforia perché, coerentemente con un'etimologia transecolare³⁰, anche per Kant 'sublime' è il movimento con cui si raggiunge il vertice invertendo la gravità.

Non, quindi, la detumescenza, ma l'erezione è consustanziale al sublime in quanto sentimento dello slancio con cui ci si sottrae alla miseria comune della condizione umana per godere dei privilegi della tragedia individuale superumana (è l'eroismo, classico, lodato da Kant in *KDU* § 28, 114). Diversamente da quel che dovrebbe succedere in un'analisi come cura della nevrosi secondo Lacan (Lacan 2001, 543), nel sublime l'impotenza non è elevata all'impossibilità ma all'onnipotenza, e sarebbe interessante ricalcolare i risultati delle analisi di Lyotard e Deleuze, attente come sono alle virtù riflettenti dell'impossibilità, alla luce del fatto che, per Kant, l'impossibilità è, in termini hegeliani, una determinazione inessenziale³¹. Ben più importante è il sentimento di *grandeur*

³⁰ Tra gli innumerevoli studi dedicati all'etimologia di 'sublime' cfr. Cohn, Miles 1977 e il più recente Baker 2004.

³¹ È quanto ci riserviamo di fare in un prossimo lavoro.

con cui la si oltrepassa, visto che l'elevazione cui si assiste nel sublime kantiano è un'operazione fallica con cui ci si assicura un piacere immaginario. Il segno del bene che emerge dall'incendio appiccato al bello, in effetti, è molto più che un segno. O, se pure è solo un segno, Kant lo interpreta atteggiandosi davanti alla natura come i profeti condannati da Spinoza³².

Ciò non deve sorprendere, benché avrebbe dovuto allertare l'ultra spinoziano Deleuze: nella terza *Critica* è contro Spinoza che Kant sfodera un argomento *ad hominem* contestandone l'immanentismo, sinonimo di dogmatismo e determinismo, e l'individualismo, sinonimo di immoralità. Nel 1790³³, Spinoza è percepito come una minaccia in quanto uomo onesto, libero e buono benché solo, ovvero onesto, libero e buono anche senza imperativi estetico-etici che ne orientino l'azione dall'alto della *Kultur*. Per il 'vecchio' Kant, invece, il *cogito* si coniuga sempre alla prima persona plurale e ciò sebbene Dejardin abbia avuto buon gioco nel dimostrare come, dal pensare 'avec les autres' al pensare 'comme les autres', il passo sia breve. Kant lo compirebbe nella misura in cui, nella terza *Critica*, la rottura con la natura agevola la trasformazione della cultura in culto, il culto della personalità, e della teleologia naturale in teologia morale ('sublime' è un nome di Dio, ma Dio è un «homme sublime» – Dejardin 2001, 312).

La cultura, spiega Dejardin, è «l'esistenza degli uomini sotto idee della ragion pura messe in comune grazie all'intersoggettività del giudizio estetico» (ivi, 16 – tr. nostra). Ma dal momento che l'intelletto è depresso – nel sublime la ragione soppianta l'ex fidanzato dell'immaginazione –, non vi è nessun argine da frapporre al loro, connaturato, anelito alla totalità e alla ferocia con cui la pretendono³⁴. Il sublime è il figlio dell'infelicità dell'incontro dell'Idea con la forma; un figlio bastardo nato dalla sbandata che la natura si prende per la legge. Infelice perché «l'idea si dimostra così poco concessiva, così autoritaria, così incondizionata, e il riguardo che esige è così esclusivo che questo padre non ha bisogno di ottenere un consenso da parte dell'immaginazione» (Lyotard 2015, 259-260). Alla ragione è sufficiente un'immaginazione «violata, esasperata, esaurita, la quale morirà, o crederà di morire, mentre dà

³² Per Spinoza chi interpreta la natura proietta surrettiziamente un significato che non ha. Cfr. Deleuze 2011, 106 e ss.

³³ Per una panoramica rigorosa dell'anomala ricezione kantiana di Spinoza cfr. De Flaviis 1986.

³⁴ Sarebbe interessante raffrontare le analisi, per noi convincenti e decisive, di Dejardin con quelle di Richir 1991.

alla luce il sublime» (ivi, 260) obbedendo a un solenne ‘presenta-mi!’

Nato da uno stupro, nel peggiore dei casi, o da un *coito more ferarum* nel migliore, il sublime è il figlio dell’immaginazione, ma «un figlio suo e mostruoso» (Deleuze 1972-1990, 149). Un’aria di rispetto gli viene dal padre, eppure l’*Erhabene* non è la *Erhebung*³⁵. Al sublime occorrono violenza e coraggio, sacrificio ed eroismo, valori di cui la legge morale come *Faktum* della ragione non sa che farsene. Al rispetto sono estranei. *Die Achtung* non si misura coi sacrifici: la legge morale, nella *Critica della ragion pratica*, non vuol né prescrive nulla, men che meno il male. Il sublime, all’opposto, abbisogna del sacrificio, della sofferenza perché *deve* dispiacere. Affinché si provi, l’immaginazione *deve* essere violentata perché è dal suo dolore che deriva la gioia di vedere o quasi-vedere la legge.

8. Sgrassatura interessata

Nel sublime, la ragione punta sulla miseria del favore per far valere l’elevazione della sua legge e, seppure presentazione e presunzione le occorrono, è solo affinché, al cospetto della legge, manifestino la loro nullità. Essenziale è il movimento di elevazione che sospinge l’animo ad abbandonare la sensibilità per occuparsi di idee che contengono un fine più nobile perché «sublime è ciò che, per il solo fatto di poterlo pensare, attesta una facoltà dell’animo superiore a ogni misura dei sensi» (*KDU*, § 25, 99). Lyotard commenta: «conversione o perversione nella destinazione che connota sempre l’istituzione del sacro. Questa esige la distruzione o la consumazione del dato, del ricco dono che è la forma naturale libera per ottenere in cambio il contro-dono dell’impresentato» (Lyotard 2015, 269).

Tuttavia, in quanto sentimento soggettivo che piace immediatamente per la sua opposizione ai sensi, il sublime kantiano non può essere la chiave di volta dell’eco-sofia, o ecologia profonda, elaborata dal grande amico di Deleuze³⁶. L’esistenza della natura gli è indifferente. Ciò che importa è che in essa si ravvisino i valori fallici per cui la sadica ragione si infiamma. La dea bendata

³⁵ Sulla moralità del sublime e sui suoi rapporti col rispetto cfr., ad es. Guyer 1982; Menegoni 1988; Crowther 1989; Meerbote 1990-1991; Goodreau 1998. Sul ruolo del sublime nel pensiero kantiano cfr. Clewis 2015 e Feloj 2012.

³⁶ Il riferimento, ovviamente, è alla concezione sviluppata da Felix Guattari ne *Le tre ecologie* (1989).

gode infatti sempre e solo del contrasto ed è eccitata, dice Kant, dalla violenza che esercita in misura proporzionale alla grandezza del potere contro cui la esercita. Le due definizioni di sublime dinamico lo provano. Sublime dinamicamente è la «natura considerata, nel giudizio estetico, come una potenza priva di impero su di noi» (*KDU*, § 28, 111), ovvero una potenza – la nostra di uomini, esseri razionali – superiore anche alla «resistenza di ciò che è potenza» (*KDU*, § 28, 111).

Ora, si noti che per Kant giudicare in questo modo è un dovere. È moralmente necessario trattare la natura come schema della ragione e valutare insignificante, in confronto a questa, ciò che, come oggetto dei sensi, appare grande e potente per noi. Il che, in fondo, è quanto dire che noi uomini abbiamo il dovere di elevarci sulla natura sottraendoci ai suoi condizionamenti. Controfinale, *das Erhabene* è anche contronatura (come la perversione?) perché per Kant esso è «lo stato d'animo di chi compie la valutazione estetica con cui l'immaginazione è riferita alla ragione» (*KDU*, § 26, 105), ovvero lo stato d'animo di chi relativizza la natura forzandola ad essere uno specchio dell'Idea. Sublime, dice Lyotard, è una natura esautorata, deflorata. E però, se è tale, ci pare lo sia meno perché la macchina teleologica vi salta, ossia meno perché il sublime nega all'immaginazione «il potere delle forme e alla natura il potere di affettare immediatamente il pensiero grazie alle forme» (Lyotard 2015, 117), che non perché la natura sublimata è senza natura, e 'senza' in senso forte: quello di una rimozione e della formazione sostitutiva con cui vi si rimedia.

L'estetica del sublime è un'estetica *senza natura* ma *con morale*. Dunque, con una natura seconda (*KpV*, A 146, 175). La prima smette di parlarci e il «pensiero entra in celibato» (Lyotard 2015, 115). Ma il celibato, in Kant, non occasiona una meditazione sull'assenza di rapporto alla base di ogni rapporto, ivi compreso quello figurativo, com'è quella desiderata – e praticata – dai protagonisti della *Renaissance*. In modo analogo a quanto avviene in ambito religioso, il celibato è la condizione di un altro matrimonio: «on resiste à la nature parce que Dieu le veut» (Saint-Girons 1993,379). Pertanto, benché divenga celibe, il pensiero kantiano non diventa, *ipso facto*, un artista informale³⁷. Nel sublime il

³⁷ Zelle lega l'emergenza del sublime a una «Emotionalisierung der Kunsttheorie» (Zelle 1989, 58). Ma l'emozione in questione nel sublime kantiano è diversa da quella cercata dagli artisti informali. Sul nesso tra sublime, espressionismo astratto e arte informale, cfr. i più recenti: Canadas Salvador e Bertolini in Sejten, Rozzoni 2021.

Gemüt non utilizza la natura come i pittori astratti si servono della materia. La posizione di inferiorità in cui la violenza lo confina è solo momentanea e la magnitudo avvertita come dismisura non è funzionale a che si abbia un'esperienza interiore (Bataille 1943) come quelle suscitate, ad esempio, dalle tele di Rothko.

Il rapimento dura un istante, perché quando la ragione soppianta l'intelletto nel sublime matematico intimando all'immaginazione di apprendere simultaneamente ciò che questo le consigliava di apprendere progressivamente, lo fa invitandola a siglare un contratto. Nella sua relazione con l'intelletto, prima di incontrare la ragione, la libertà delle forme s'armonizzava con la potenza delle regole spontaneamente. Ma non appena è richiamata all'ordine dalla ragione, si priva essa stessa della libertà perché ciò che il contratto le promette è la sua redenzione. Il sublime è cioè il frutto di un patto i cui contraenti sono massimamente interessati, ed è quest'interesse ciò che impedisce di fare di Kant il padre dell'espressionismo astratto. Finalizzare il sublime, per i *color-field painters*, è una contraddizione. 'Il sublime è adesso' (Newman 1990, 170-173; Carboni 2003, 96-113). Ma non così è per Kant. Non è la violenza priva di comparazioni che lo interessa. Kant,

uses the sublime to connect the subject to a rational, ideal, yet 'objective' sphere, untainted by the limitations of the senses. According to him, the experience of the sublime allows the subject to have access to this noumenal sphere by making it aware, upon reflection, of an inner rational strength, independent from and superior to the external reality that is mediated by the senses (Mathäs 2010, 23).

Nel sublime dinamico, la natura è stimata temibile senza che se ne abbia paura, perché se la sua immensità e onnipotenza minacciano la nostra sensibilità, sublime è la capacità di sottrarsi a questa minaccia. Il sublime kantiano, insomma, è 'dopo': il contrasto è uno stornamento e sublime è un'elevazione nel senso di un doppio, triplo, evitamento: della natura 'esterna', della natura 'interna' (*KDU*, § 28, 115) e della facoltà del nostro pensiero a entrambe queste nature più vicina: l'immaginazione. La legge vi comanda di sgrassare tutto il 'materiale' affinché resti solo l'Idea: quella «forza che è in noi e non è natura» (*KDU*, §28, 113). E lo comanda dando voce alla volontà critica «d'établir une police» (Saint-Girons 1993, 345).

9. Distanza fatale

La madre del sublime è artista, il padre moralista. Lei riflette, lui determina, e determina con un tale, «osceno» (Žižek 1988, 115), rigore che la vergine si trova fecondata senza alcun riguardo per il suo favore. La ragione spodesta l'intelletto e impone all'immaginazione la legge dei figli buoni laddove lei «sa soltanto dispiegare forme, senza regole premesse e senza fine conosciuto, né conoscibile» (Lyotard 2015, 259). Ma, davanti alla legge, le forme si squarciano, si dismisurano: la ragione esige riguardo solo per sé stessa, ovvero per la legge e la sua realizzazione, e non ha alcun bisogno di una natura bella. Tuttavia, quest'interesse distorto, quasi perverso, per il fallimento delle forme e l'asservimento dell'immaginazione a una finalità che non è la sua è condiviso da immaginazione e ragione³⁸. Sacrificandosi sull'altare della legge santa, la prima raggiunge un'estensione e una forza maggiore di quel che sacrifica. Deflorata, sente di rifiorire, e Kant dice che è precisamente nel sentimento della sua spoliazione ch'essa ha, parimenti, il sentimento della causa alla quale è sottomessa.

Un dissidio, infatti, non è un malinteso: «esso richiede che ogni parte conosca l'idioma dell'altra, quantunque poi non possa soddisfare la sua domanda con i mezzi del proprio idioma» (Lyotard 2015, 227). Asservendosi, l'immaginazione asservisce la natura in vista dell'esaltazione della legge ma, al pari di ogni sacrificio, anche questo è inutile: la legge morale non si lascia piegare dalla consumazione delle forme. Essa esige solo il rispetto: un sentimento «bianco» (ivi, 189; 198; 314), perché al di là del piacere e del dispiacere. *Die Achtung* esprime un'obbedienza disinteressata che non si ottiene a forza di macerazioni: una «reverenza immediata» (ivi, 271). L'umiliazione dell'*ego* narcisisticamente affetto non è una condizione del rispetto ma un suo effetto, perché il rispetto, quanto a sé, è incondizionato. Lyotard, a ragione, dice ch'esso non si acquista «nemmeno fissando per esso il prezzo della natura intera» (*ibidem*). Il *Faktum rationis* non è un baratto. La sua economia non è quella del meno per il più e, tutto sommato, neppure è un'economia.

Il rispetto che fa del *Faktum* un «felt fact» (Grenberg 2013, 45) dipende da un'a-economia perché con la legge morale non si fanno affari. La coscienza della libertà, nel 1788, non è oggetto di nessuna negoziazione, foss'anche espiatoria. Lo scambio o media-

³⁸ Il *ménage* ragione-immaginazione è un *ménage* sadomaso? Sul punto cfr. Sertoli 1995, 27-30.

zione tra sensibile e sovrasensibile che Kant presenta come l'«unico fatto della ragione» è uno scambio impossibile, una mediazione assoluta³⁹: «la simultaneità sconcertante della cosa e del segno» (Baudrillard 1999, 131), pura vertigine della *causa sui*. Eppure, proprio la prodigiosa univocità della *ratio sentiendi* può risultare insostenibile, ed è come per alleviarne il peso che Kant, a metà del capitolo dedicato ai moventi della ragion pratica, abbandona il registro della certezza sensibile a vantaggio di quello, sublime, della verità. Solo che, non avendo ancora concepito la sua *Analytik des Erhabenen*, il sublime nasce, qui, come una perversione del rispetto, il quale, da sentimento a priori, diviene un ordinario movente patologico non appena la legge morale assume parola e fattezze umane.

In termini lacaniani, si potrebbe dire che Kant colmi la mancanza dell'Altro⁴⁰ – mancanza incarnata dal carattere solo significante dell'imperativo categorico (Campo 2020c, 446, n. 24) – con lo sguardo e la voce. Entrambi, spiega, fanno tremare anche il malfattore più audace, ma il tremore denunciato non deve ingannare: è già un sollievo se paragonato all'angoscia del rispetto, *le Maître sans visage*. La ragione che sovrasta, infatti, terrorizza ed eccita la coscienza che ne subisce il costringimento, e il rispetto sublime è precisamente l'ammirazione (*Ehrfurcht*) – una stima unita a timore – che si prova al suo cospetto. Kant lo definisce «coscienza di una libera sottomissione della volontà alla legge» (*KpV*, A143, 171). Non, quindi, questo stesso assoggettamento avvertito, sentito, ma il suo esorcismo, la *riflessione* su di esso⁴¹. Da effetto-affetto immediato della legge morale, il rispetto diviene il sentimento che accompagna la sua rappresentazione. A provocarlo, adesso, è il fatto che il soggetto *si vede* sottomesso alla legge, *si osserva* umiliato. E la condizione di possibilità di questa visione, come di ogni visione, è una qualche distanza.

Indispensabile a che si provi il sublime davanti a un fenomeno della natura, dice Kant, è che il soggetto si sia messo in salvo in un luogo sicuro (*KDU*, § 28, 112), sia esso una cella, il retro di una

³⁹ Ci pare perciò che la fortunata espressione di Pries «Übergänge ohne Brücken» (Pries 1995) debba riservarsi al *factum rationis*. Abbiamo abbozzato questa ipotesi in Campo 2020a, ma ci riserviamo di svilupparla anche altrove.

⁴⁰ A partire dagli anni '70, Lacan sostiene che 'l'Altro non esiste' nello stesso senso per cui, secondo Wittgenstein, non c'è metalinguaggio. Credere il contrario, come fanno i nevrotici, significa colmarne la strutturale inconsistenza.

⁴¹ Non una sensazione come modificazione, ma un sentimento: un giudizio sull'alterazione e non l'idea dell'affezione.

finestra o la sommità di una montagna. Sublime non è mai l'uragano in sé, ma sempre e solo il suo spettacolo. Grazie alla distanza – qui empirica, ma forse anche metafisica – il soggetto può essere contemporaneamente dentro e fuori la scena che contempla: mentre percepisce la sua piccolezza o insignificanza, qualcosa di lui è già stato evacuato e, così, chi guarda può avere la meglio su chi vive. La risoluzione dell'angoscia cui si procede nel passaggio dal primo al secondo tempo del sublime è, in questo senso, una conversione della *zoé* in *bios* che ha il sapore di una rivincita: quella dell'anima sul corpo, del regno dei fini sul regno delle cause. Il soggetto si stacca da quella parte di sé, o almeno così crede di fare, che è collegata al tutto dell'universo la cui visione lo annichilisce, e comincia a guardarvi come a una parte estranea, appartenente al mondo *là-bas*.

Il luogo sicuro, in altre parole, è sicuro perché garantisce la scissione tra un io che pena e uno che gioisce rincuorando il soggetto. Così, però, contrariamente a quel che crede Kant, garantisce per la sua minorità. Nel sublime, è vero, l'animo si domina. Ma la natura della stima trionfante che nutre, narcisisticamente⁴², per la parte di sé che l'ha fatta franca (*Selbstschätzung*) non è un sentimento provato dall'Io verso l'inconscio, bensì dal Super Io presso cui ci si è rifugiati nei confronti dell'Io che si è abbandonato. La legge che parla e osserva suscitando un rispetto sublime, secondo Zupančič, è la legge superegoica, perché è il super-Io che, per definizione, osserva tutto e non smette mai di parlare istituendo un comandamento dopo l'altro; è il super Io che impone la tirannia dell'ideale sul reale, è il super-Io ciò che si accresce in misura direttamente proporzionale a quanto più lo si asseconda ed è il super-Io, infine, ciò la cui sola presenza inibisce qualsivoglia tipo di atto (sublime, per Kant, è la contemplazione, non l'azione)⁴³.

⁴² «As in Lacan's mirror stage, the Kantian subject mentally transforms the unsatisfactory sensual impression into a feeling that reinstates the subject as an autonomous unity through the subreption mentioned above. [...]The feeling of the sublime lets the Kantian subject transcend its physical limitations and merge with the human species. This vacillation between megalomaniacal self-expansion and self-denial is also implicit in the narcissistic scenario [...] both the sublime and narcissism share the common trajectory toward self-expansion by merging with an ideal that is greater than the empirical self. Even though the experience of the sublime claims to be selfless, the question remains as to who experiences the sublime if not an expanded self. In short, one could view the sublime as a spiritualized form of narcissism in that it allows the subject to recognize its physical limitations and yet intuit its infinite spiritual capacity» (Mathäs 2010, 25).

⁴³ Abbiamo sviluppato più dettagliatamente la proposta di Zupančič in Campo (forthcoming).

La resistenza alla natura è dunque sì sottomissione alla legge morale, ma alla legge morale, si deve ora aggiungere, nella sua versione immaginaria o psicologica: quella che sostiene, rinsalda e restaura la soggettività piena e sovrana che l'antiumanesimo dell'indagine di Burke aveva dissolto (Sertoli 1995, 32). Immaginarie, d'altronde, sono anche le due clausole del sublime, totalità (sublime matematico) e sicurezza (sublime dinamico): alla prima manca un corrispettivo sensibile perché è un'idea, fallica, della sadica ragion pura, ed è merito del Deleuze lettore di Sacher Masoch averlo notato (Deleuze 1967); la seconda è fisica, empirica: un artificio foriero di artificio, anche se Kant, afferma il contrario denunciando l'ingenuità dell'opinione di coloro che credono che la non serietà-realtà dell'esposizione al pericolo intacchi la serietà-realtà del sentimento provato.

La stima che l'animo nutre per sé stesso – si legge alla fine del § 28 – non perde nulla per il fatto che dobbiamo sentirci al sicuro per poter provare quel piacere entusiasmante [...] perché qui il piacere riguarda soltanto la scoperta della destinazione della nostra facoltà, in quanto la disposizione a questa si trova nella nostra natura (*KDU*, § 28, 113).

Come dire che, dal momento che il sublime è un sentimento soggettivo, non importa dove si sia quando lo si prova: il sentimento è un'auto-affezione e ciò che è 'etero', di conseguenza, non ha alcuna importanza. Kant presenta questa tesi come una verità, riservandosi di aggiungere che è tale, malgrado l'uomo possa, «allorché spinge la sua riflessione fin là, aver coscienza della sua presente e reale debolezza» (*ibidem*). Eppure, non solo gli argomenti con cui la difende sono sospetti. Alla luce della sublimità del criticismo, ci sono buone ragioni per supporre che la coscienza criticamente educata non giunga mai sin là, nell'infima oscurità della sensazione in cui si registra a malapena un'alterazione, e che, per questo motivo, il sublime kantiano non è, né può essere, paradigmatico dell'esercizio eccessivo delle facoltà.

Conclusione

Non può esserlo, e ci limitiamo, in conclusione, a elencare schematicamente le ragioni, perché 1. è un sentimento, dunque un giudizio, mentre l'incontro con l'essere del sensibile è una convulsa sensazione che lo sospende (Campo 2022); 2. l'immaginazione lo prova al cospetto dell'onnipotenza della ragione e non facendo

della degradazione l'oggetto di un'affermazione (Deleuze 1968, 303); 3. ciò che intravede è un'idea, ma l'idea, per Kant, è una totalità totalizzante e non, come vuole il post-kantiano Deleuze, un differenziale individuante, cioè un'intensità. Per questo, d'altronde, nel sublime non si afferra direttamente l'immanenza del sovransensibile, come richiesto dall'uso superiore, ma, indirettamente, la sua irrimediabile trascendenza; e la si afferra, seppur in modo negativo, con l'immaginazione, dunque entro i confini spaziotemporali dello schematismo che, al contrario, l'incontro con l'intensità fa saltare in aria (cosa che Deleuze stesso, nelle *Lezioni su Kant* e nella monografia su *Francis Bacon* riconosce).

Inoltre, come si è visto, il sublime kantiano è il movimento con cui ci si sottrae alla violenza dell'uragano, della cascata e della caduta, dunque al tipo di potenza necessaria, secondo un nietzscheano Deleuze, alla «distorsione dei sensi» oggetto di un'estetica «apodittica» (ivi, 306). E, come Nietzsche ha intuito, si tratta di un moto ascetico di distacco dal mondo naturale mediante la trasfigurazione, in surrettizia potenza, dell'impotenza che si avverte a contatto con ciò che è più forte di noi. Esattamente il contrario, quindi, di ciò suggerisce di fare l'etica, d'ascendenza non a caso nietzscheana, oltre che spinoziana, delle intensità: ricevere ciò che ci incontra involontariamente, nei bassifondi della soggettività trascendentale.

A ciò si aggiunga che, dal punto di vista dell'empirismo trascendentale di Deleuze, ispirato all'empirismo radicale di James, Bergson e Whitehead, la scelta di supporre una crisi e un limite per ogni facoltà, è antieconomica. Deleuze sospende il mantenimento della psicologia delle facoltà al ripensamento di queste in termini di potenze. Ma, per coerenza con gli obiettivi dell'empirismo suo e dei suoi 'maestri'⁴⁴, tutti spassionatamente anti-kantiani, è forse preferibile pensare un unico limite dell'intera facoltà, o forza, di giudizio. Pena il perpetuare la vivisezione del dinamismo psichico intrapresa da Kant, e interrotta da Freud, il quale più volte ha ammonito contro il rischio di scambiare la topica per l'energetica che descrive; ma pena anche il perpetuare la schizofrenia che affetta le analisi deleuziane del sublime ignorata dalla maggioranza dei commentatori.

Quando parla del sublime, infatti, Deleuze dimentica la legge, da lui pure frequentata e valorizzata, a partire dal commento delle

⁴⁴ Per una sintesi in lingua italiana di questi obiettivi cfr. Ronchi 2017.

pagine kantiane sulle *Anticipazioni della percezione*, dell'intensità, mentre, quando illustra questa, il sublime è fuori gioco. E, se non fosse che sublime, per Deleuze, è sempre la catastrofe e che la catastrofe è sempre la catastrofe del riconoscimento, si potrebbe pensare che, per lui, l'incontro con l'intensità non sia sublime. Ma Deleuze trova sublime solo la dissoluzione dello schematismo ad opera della vibrante intensità, perché si apprende che «il vero vissuto è l'astratto» (Deleuze 2004, 83), l'irricognoscibile, solo per effetto della violenza con cui il fuori intensivo manda a zero la rappresentazione.

Ciò nonostante, finché si trattiene il tempo, ancorché fuori dai cardini, e l'immaginazione, ancorché ribelle, si resta nell'ambito del giudizio, e dunque della rappresentazione. Di contro, la *lex sensationis* è la legge-principio di una sintesi che non occupa che un istante (*KrV*, A 167-B 209) e in cui l'immaginazione affonda in sé stessa davanti al non immaginabile senza possibilità di recupero né margine di riscatto alcuno. Verrebbe da dire proprio come accade nell'unico, straordinario ma non sublime, fatto della ragione.

Bibliografia

OPERE DI KANT:

Sono elencate qui di seguito le opere di Kant di cui ci si è serviti per il presente lavoro e le abbreviazioni con cui, nello stesso, vi sarà fatto riferimento. La sigla *Ak.*, seguita dall'indicazione del volume (numero romano), si riferisce all'edizione fondamentale: *Kant's Gesammelte Schrifte*, Koniglich Preussische Akademie der Wissenschaften, De Gryuter, Berlino, 29 Bande, 1902 e ss.

KRV: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781 A; 1787 B], *Ak.* III-IV; *Critica della ragion pura*, introduzione, traduzione, apparati e note di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.

KPV: I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], *Ak.* V; *Critica della ragion pratica*, introduzione, traduzione, apparati e note di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2014.

KDU: I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft* [1790], *Ak.* V; *Critica del giudizio*, traduzione di A. Gargiulo, avvertenza e indice dei nomi di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1987.

BIBLIOGRAFIA GENERALE:

Baker, D., 2004: *The Sublime: Origins and Definitions*, «The Georgia Review», 58, 2, pp. 303-309.

Bataille, G., 1943: *L'esperienza interiore*, tr. it. di C. Morena, Dedalo, Bari 2002.

Baudrillard, J., 1999: *Lo scambio impossibile*, tr.it. di L. Saraval, Asterios, Trieste 2012.

Bodei, R. 2009: *Paesaggi sublimi. Gli uomini davanti la natura selvaggia*, Bompiani, Milano.

Borutti, S., 2009: *Immaginazione e pensiero del limite. Darstellung e Einstimmung in Kant e Wittgenstein*, «Paradigmi», 27, 3, pp. 101-112.

Brandt, R., 2007: *Die Bestimmung des Menschen*, Meiner, Hamburg.

Campo A. (forthcoming). *Il sublime kantiano: un sentimento umano troppo umano*. «Phi/Psy. Rivista Di Filosofia E Psicoanalisi»

Campo, A. 2022: *Transcendental aesthetics as failed apodictic aesthetics: Kant, Deleuze and the being of the sensible*. «Studi di Estetica», 1, pp. 201-220.

Campo, A., 2020a: *Il Faktum der Vernunft: tra uso pratico della ragione e uso trascendentale delle categorie*, «Rivista di Storia della Filosofia», 4, pp. 705-740.

Campo, A., 2020b: *Logica della sensazione, logica dell'origine: Kant e l'estetica superiore delle Anticipazioni della percezione*, «Quaderni di Inschibboleth», 13, pp. 47-71.

Campo, A., 2020c: *L'adeguatezza della legge morale: Spinoza, Kant e l'esperienza della libertà*. «Meta: Research In Hermeneutics, Phenomenology, And Practical Philosophy», 12, 2, pp. 429-458

Campo, A., 2017: *Fantasma e sensazione. Lacan con Kant*, Mimesis, Milano-Udine.

Carboni, M., 2003: *Il sublime è ora. Saggio sulle estetiche contemporanee*, Castelvecchi, Roma.

Carmagnola, F., 2016: *L'anima e il campo. La produzione del sentire*, Mimesis, Milano-Udine.

Clewis, R. R., 2009: *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.

Clewis, R. R., 2015: *The Place of The Sublime in Kant's Project*, «Studi Kantiani» 28, pp. 149-168.

Cohn, J., Miles, T. H., 1977: *The Sublime: In Alchemy, Aesthetics and Psychoanalysis*, «Modern Philology», 74, 3, pp. 289-304.

Coleridge, S. T., 1834: *On the Prometheus of Aeschilus: 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*, «Transactions of the Royal Society of Literature of the United Kingdom», London.

Courtine, J.-F. (éd par), 1988 : *Du sublime*, Paris, Belin.

Crowther, P., 1989: *The Kantian Sublime: from Morality to Art*, Oxford University Press, Oxford.

De Flaviis, G., 1986: *Kant e Spinoza*, Sansoni, Milano.

Dejardin, B., 2001: *L'immanence ou le sublime. Observations sur les réactions de Kant face à Spinoza dans la Critique de la faculté de juger*, L'Harmattan, Paris.

Deleuze, G., 1963a: *La filosofia critica di Kant*, tr.it. di M. Cavazza e A. Moscati, Cronopio, Napoli 1997.

Deleuze, G., 1963b: *La passione dell'immaginazione. L'idea di genesi nell'estetica di Kant*, tr.it. di T. Villani e L. Feroldi, Mimesis, Milano-Udine 2000.

Deleuze, G., 1967: *Il freddo e il crudele*, tr. it. G. De Col, SE, Milano 2007.

Deleuze, G., 1968: *Differenza e ripetizione*, tr. it. di G. Guglielmi, Cortina, Milano 1997.

Deleuze, G. *Pourparler* (1972-1990), tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000.

Deleuze, G., 2004: *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, tr.it. di S. Palazzo, Mimesis, Milano-Udine.

Deleuze, G., 2011: *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Roma.

Derrida, J., 1978: *La verità in pittura*, tr.it. di J. Vignola e P. Vignola, Mimesis, Milano-Udine 2020.

Feløj, S., 2012: *Il sublime nel pensiero di Kant*, Morcelliana, Brescia.

Freud, S., 1915: *Metapsicologia*, tr. it. di C. Musatti, Boringhieri, Torino 2008.

Goodreau, J. R., 1998: *The Role of the Sublime in Kant's Moral Metaphysics*, Cultural Heritage and Contemporary Change, Washington DC.

Grenberg, J., 2013: *Kant's Defense of Common Moral Experience: a Phenomenological Account*, Cambridge University Press, Cambridge.

Guyer, P., 1982: *Kant's Distinction between the Beautiful and the Sublime*, «Review of Metaphysics», 35, 4, pp. 753-783.

Hertz, N., 1985: *The end of the line. Essays on Psychoanalysis and the Sublime*, Columbia University Press, New York.

Lacan, J., 1986: *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi [1959-1960]*, tr. it. di A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi, 2008.

Lacan, J., 2001: *Altri scritti*, tr.it. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013.

Lemos, F. 2014, *Kant e o monstro*, «Kriterion», 129, pp. 189-203

Lyotard, J.-F., 1984: *Il dissidio*, tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1985.

Lyotard, J.-F., 1995: *Anina minima. Sul bello e il sublime*, tr.it. di F. Sossi, Pratiche, Parma.

Lyotard, J.-F., 2015: *Lezioni sull'Analitica del sublime*, tr.it. di A. Branca, Mimesis, Milano-Udine 2021.

Mathäs, A., 2010: *Keeping Narcissism at Bay: Kant and Schiller on the Sublime*, «Konturen», 3, pp. 19-44.

Mazzocut-Mis, M. (a cura di), 2015: *Dal gusto al disgusto. L'estetica del pasto*, Cortina, Milano.

Meerbote, R., 1990-1991: *Kant's View on the Mathematical Sublime*, in G. Funke (ed.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz, Bd. II.1., Bouvier, Bonn, pp. 691-703.

Menegoni, F., 1988: *Finalità e destinazione morale nella Critica del Giudizio di Kant*, Verifiche, Trento.

Monk, S., 1991: *Il sublime. Teorie estetiche nell'Inghilterra del Settecento*, Marietti, Milano.

Most, G., 1984: *Sublime degli antichi, sublime dei moderni*, «Studi di Estetica» 4-5, pp.113-130.

Newman, B., 1990: *The Sublime is Now*, in J.P. O'Neil (ed.) *Selected Writings and Interviews*, Alfred A. Knopf, New York, pp. 170-173.

Pareyson, K., 1984: *L'estetica di Kant. Lettura della Critica del Giudizio*, Mursia, Milano.

Pries, C., 1995: *Übergänge ohne Brücken. Kants Erhabene zwischen Kritik und Metaphysik*, Akademie Verlag, Berlin.

Richir, M., 1991 : *Du sublime en politique*, Payot, Paris.

Richir, M., 2010 : *Variations sur le sublime et le soi*, Million, Grenoble.

Ronchi, R. 2017 : *Canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano.

Saint-Girons, B., 1993 : *Fiat Lux. Une philosophie du sublime*, Quai Voltaire, Paris.

Schelling, F. W. J., 1928: *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, tr. it. di T. Griffero, Guerini, Milano 1998.

Scolari, R., 2009: *Filosofia del mastodontico. Figure contemporanee del sublime e della grande dimensione*, Mimesis, Milano.

Sejten, A. E., Rozzoni C. (éd par.), 2021: *Revisiter le sublime*, Mimesis-France, Milano-Udine.

Sertoli, G., 1986: *Edmund Burke e la parabola del sublime*, in AA.VV. *Aesthetica bina: Baumgarten e Burke, Aesthetica Preprint*, Centro Internazionale di Studi di Estetica, Palermo, pp. 53-75.

Sertoli, G., 1991: *Introduzione a S. Monk, Il sublime. Teorie estetiche nell'Inghilterra del Settecento*, Marietti, Milano.

Sertoli, G., 1995: *Presentazione*, in E. Burke, *Inchiesta sul bello e il sublime*, tr.it, di G. Sertoli, *Aesthetica preprint*, Centro Internazionale di Studi di Estetica, Palermo.

Tagliabue, G. M., 1980: *Demetrio: dello stile*, Edizioni Ateneo, Roma.

Tilliette, X., 1984: *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Bibliopolis, Napoli.

Tilliette, X., 1992 : *Schelling. Une philosophie en devenir*, vol. II : *La dernière philosophie*, Vrin, Paris.

Tuppini, T., 2003: *La funzione estetica. Alcuni aspetti della lettura deleuziana di Kant*, in C. Sini, *Semiotica ed ermeneutica, Quaderni di Acme*, vol. 60, Cisalpino, Milano, pp. 195-248.

Zelle, C., 1989: *Schönheit und Erhabenheit: Der Anfang doppelter Ästhetik bei Boileau, Dennis, Bodmer und Breitinger*, in C. Pries (hrzg.) *Das Erhabene: Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Acta humanora, pp. 55-73.

Žižek, S., 1988: *L'isterico sublime. Psicoanalisi e filosofia*, tr.it. di A-Sciacchitano, Mimesis, Milano-Udine 2006.

Zupančič, A., 2000: *Etica del reale. Kant, Lacan*, tr.it. di L. Clemente, Orthotes, Salerno-Napoli 2012.