

MARCO COSTANTINI

CARTOGRAFARE IL SOGGETTO. UNA RASSEGNA DI TESTI SU KANT

Tra il 2020 e il 2021 sono apparse nel panorama della *Kantforschung* tre raccolte di saggi, diverse per i contesti che le hanno viste nascere, diverse negli obiettivi perseguiti e negli approcci metodologici impiegati, ma tutte quante accomunate da riflessioni che portano a interrogarsi sul tema del soggetto. In ciò che segue, oltre a dare una visione d'insieme sulle raccolte, focalizzeremo la nostra attenzione su quei contributi che più di altri contengono aspetti concettuali del soggetto utili a sollevare e a definire la questione della sua origine e della sua natura.

La prima raccolta a cui ci riferiamo è intitolata *Kant's 'Critique of Aesthetic Judgment' in the 20th Century. A Companion to Its Main Interpretations* ed è curata da Stefano Marino e Pietro Terzi. Il volume ricostruisce la storia delle ricezioni della terza *Critica* avvenute nell'arco del ventesimo secolo, dalla Scuola di Marburgo alla Scuola di Francoforte, arrivando fino al post-strutturalismo e all'estetica analitica. I contributi non si limitano a descrivere assimilazioni teoriche: spesso sottolineano le semplificazioni, le forzature, quando non i capovolgimenti cui è andato incontro il pensiero kantiano nelle filosofie novecentesche. Schubbach, ad esempio, imputa a Cohen una certa «interpretive violence» (p. 41) nel leggere la terza *Critica* come una pura filosofia dell'arte, e mostra poi come questa riduzione fosse funzionale alla costruzione di un concetto di cultura diviso nei tre ambiti sistematici della conoscenza, della morale e dell'estetica. Allo stesso modo, Figal tenta di spiegare l'assenza nel pensiero heideggeriano di una riflessione articolata sulla filosofia kantiana dell'arte riconducendola a una «simplified picture of aesthetics» (p. 66) che avrebbe portato Heidegger ad annoverare tacitamente Kant tra coloro che hanno concepito l'oggetto artistico come uno «stimulus of emotional states» (*ibid.*), qualcosa di cui poter godere e fare consumo, invece che come luogo di accesso alla verità. Anche Gadamer è ritenuto da Figal autore di una *reductio ad subjectum* dell'esperienza kantiana del bello, vista come un

«mental process without real content» (p. 67), capace di prescindere dall'esistenza dell'oggetto. Contro Heidegger, Fial sottolinea che nella terza *Critica* il sentimento è svuotato di ogni contenuto sensistico; contro Gadamer, osserva che per Kant è difficile sottrarsi perfino nei giudizi di gusto a un correlato oggettuale a cui doversi riferire – anche solo sul piano prettamente linguistico. Il contributo di Feloj, dedicato ad Arendt, più di ogni altro mira a ristabilire la giusta prospettiva sul testo, ripristinando l'ordine logico di taluni concetti. Il dialogo con Arendt si svolge intorno all'universalità del giudizio di gusto. Il carattere di universale spetta al giudizio di gusto in quanto vi è alla sua base una tendenza naturale dell'uomo alla socievolezza e un bisogno di comunicare il proprio stato d'animo agli altri, come vorrebbe Arendt? Oppure non è forse vero il contrario, e cioè che è sul carattere di universale che si fonda sia l'aspettativa di un accordo di tutti al nostro singolare giudizio di gusto sia la possibilità di intravedere all'orizzonte una comunità che, lungi dall'essere presupposta al giudizio, è da determinarsi come a venire, «a community to come» (p. 163)? Quest'ultima è per l'appunto l'opzione teorica delineata da Feloj, la quale, approfondendo il significato dell'universalità del giudizio di gusto ci fornisce i primi elementi utili a mettere a fuoco la nostra questione relativa al soggetto. Feloj scrive: «It is the fact that we share the same faculties that guarantees universality in a subjective judgment such as the reflective one» (p. 164). Kant fonda l'universalità del giudizio di gusto sulla presenza delle medesime facoltà in ogni essere umano. Ma questa condivisione delle medesime facoltà non basterebbe a garantire la possibilità di un accordo di tutti al cospetto di un oggetto bello se essa non fosse in qualche modo, al contempo, il contenuto del giudizio. Il giudizio di gusto esprime qualcosa di inerente alla filosofia trascendentale stessa: il fatto di avere queste facoltà (l'immaginazione, l'intelletto, la ragione) e non altre, ma anche il fatto che queste facoltà, di fronte al bello, si dispongono in ogni uomo in modo armonioso. Ciò è detto a chiare lettere da Huhn, il quale, nel suo contributo sul lascito kantiano nelle estetiche di Hegel e Adorno, scrive: «Kant instead formulates aesthetic judgment as the product not of this or that component of subjectivity but of what we might call the systematicity of the subject [...]. Aesthetic judgment occurs in no single subjective faculty but is rather the expression of the whole unity of subjectivity» (p. 122). Il soggetto – e ciò distingue il suo

significato moderno, quel significato che dopo Kant la filosofia non ha sempre compreso, pur rivolgendo buona parte dei suoi sforzi proprio al suo superamento – non è un ente semplice, è un sistema di facoltà, un complesso di forze; nient'affatto statico, per giunta, ma permutabile, esposto a continui riarrangiamenti, come insegna Deleuze. Al di là dei rapporti specifici in cui le facoltà possono temporaneamente consolidarsi, il giudizio di gusto esprime la sistematicità, la struttura, all'interno della quale le facoltà, nel loro semplice esserci, libere da ogni forma di scopo, invece di dominarsi, giocano.

Il contributo di Sauvagnargues si occupa proprio della lettura deleuziana di Kant e della sua applicazione alla *Recherche* di Proust. Dopo aver mostrato come per Deleuze la terza *Critica* non sia tanto il completamento delle altre due quanto ciò che fornisce il terreno della loro fondazione, Sauvagnargues si rivolge al testo del 1964, *Proust e i segni*, dove Deleuze ritrova nella *Recherche* un sistema di facoltà portato ad assumere un determinato ordine di composizione dall'azione esterna di segni, «wordly signs, signs of love, sensible signs, artistic signs» (p. 199). Un certo tipo di segni porta l'uso di una specifica facoltà al massimo grado di elevazione, alla «trascendenza», come afferma Deleuze. In questo modo viene impedito al soggetto l'uso a priori delle proprie facoltà, poiché l'azione di quest'ultime è fatta scaturire dalla «involuntary and violent irruption of the sign» (*ivi*), cioè dall'impatto con l'Esterno.

Questa curvatura delle facoltà verso l'empiria ci porta al secondo volume oggetto di questa rassegna: *Kant on Emotions*, curato da Mariannina Failla e Nuria Sánchez Madrid.

Anche in questo volume è presente un contributo, scritto da Angelucci, sul rapporto tra Deleuze e Kant, in particolare sul ruolo che il sublime kantiano gioca nella teoria deleuziana del cinema. Dal secondo dopoguerra in poi il cinema non assoggetta più le immagini a una sequenza narrativa lineare. Quando nel tentativo di racchiudere spazi naturali immensi in un unico campo di ripresa, quando nella scelta di dirigere l'obiettivo verso «immeasurable lines», «dark areas» o «oblique perspectives» (p. 132), lo spettatore è condotto attraverso esperienze analoghe a quelle descritte nei paragrafi sul sublime matematico e sul sublime dinamico della terza *Critica*. Ma il vero tema centrale dello scritto di Angelucci è il tempo. Nello *shock* videosonoro, che provoca un arresto della risposta psicomotoria dello spettatore, l'autrice individua il passaggio obbligato per entrare in una zona

di indiscernibilità dove l'attuale e il virtuale divengono «unattributable» (p. 133). Se Kant scorge nel ricadere dell'immaginazione su se stessa la possibilità per il soggetto di sentire la propria destinazione morale, Deleuze, per parte sua, scorge in una battuta di arresto del tutto analoga, violenta e dolorosa, la possibilità di accedere a qualcosa come la forma pura del tempo, svincolata dal movimento nello spazio.

Ma la presenza di Deleuze nel volume sembra in certa misura estendersi oltre il saggio di Angelucci: in altri due contributi troviamo un termine, «cartografia», appartenente al lessico deleuziano. González parla della tipica del giudizio nei termini di una «rational cartography of the moral world» (p. 28), una mappa, che da sola non basterebbe al soggetto per orientare le proprie scelte etiche se questo non disponesse per propria natura della bussola del sentimento. Teruel, d'altro canto, in un paragrafo di taglio filologico intitolato *Kantian Cartography* (pp. 146 ss.), raccoglie tutte le formazioni terminologiche che dividono i due grandi campi delle passioni e degli affetti – le prime legate al desiderio, i secondi alla percezione. Al di là di queste singole occorrenze testuali, la prima sezione del volume, *Mind, Moral Agency and Emotional Normativity*, può essere letta nel suo insieme come il tentativo di cartografare i punti della filosofia pratica di Kant in cui forma e materia si congiungono e si articolano. In special modo nei primi tre contributi della sezione, sui quali ci concentreremo, la struttura trascendentale del soggetto è conservata nella sua immersione nel mondo ed è osservata in controluce attraverso la fibra emozionale dell'essere umano in carne e ossa.

Sánchez Madrid indaga quei luoghi del *corpus* kantiano in cui si dà particolare rilievo alla ricettività del soggetto nei confronti della legge morale. L'autrice punta a formulare un concetto di ragione «embodied», inserendosi nel solco degli studi anglo-americani che da qualche decennio tendono a leggere nella filosofia pratica di Kant un'«impure ethics» (p. 11). Se l'emozione, intesa come inclinazione che ha la sua radice nella sensibilità o nella facoltà di desiderare inferiore, non può, anzi non deve trovarsi a fondamento dell'agire morale, essa può fargli, tuttavia, da supporto, invigorendo la fermezza soggettiva nell'accogliere gli imperativi della ragione. Alcune emozioni «can be expected to increase moral strenght, and thus improve the capacity of the

subject to look beyond her own particular self-interest and think in terms of the higher value of the common good» (p. 19).

Partendo dal testo *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*, González riflette sul *principium executionis* della legge morale e sull'autocrazia, più che sull'autonomia, della ragione pratica, vale a dire sul potere di quest'ultima di «make the law effective in practice» (p. 35). Anche in questo contributo si accentua l'aspetto più propriamente antropologico della «receptiveness» del soggetto, senza la quale la legge morale rischierebbe di non poter essere nemmeno pensata. González ricorda, certo, che il sentimento – di qualunque tipo esso sia – non può fondare alcuna azione morale. Tuttavia, nella misura in cui è il prodotto della ragione pratica, il sentimento incapsula in qualche modo al suo interno il concetto di ciò che va fatto. Grazie all'incentivo del sentimento, la pura accettazione del dovere si colora di tutta una serie di conoscenze pragmatiche che ne spianano la concretizzazione nel mondo sensibile. Da qui, l'autrice delinea nelle conclusioni l'idea che la moralità non possa in fondo escludere del tutto la felicità dall'orizzonte dell'azione pratica.

Il contributo di Failla riguarda *l'Inizio congetturale della storia degli uomini*. In questo testo del 1786, nel quale Kant dice di dare libero corso a un racconto immaginario, supportato però dalla ragione e ideato con l'aiuto del *Genesi*, usato a mo' di «mappa» (AA 8:109) per articolare la narrazione, è descritto il processo naturale attraverso il quale l'uomo è potuto divenire consapevole della propria libertà. Di particolare interesse nel contributo è l'accento posto sul legame tra la nascita dei primi germi della ragione pratica e un cambio di regime tra le capacità sensoriali del corpo umano. Con il sopravanzamento della vista sull'olfatto, come senso principale di discernimento del cibo, avviene anche la scoperta per l'uomo di una molteplicità di forme di vita possibili e la conseguente emancipazione dalla vita edenica governata dall'istinto. Failla scrive: «In Kant's creation story, Edenic man, the prototype of the human being, discovers the articulate and sophisticated actions of his own psyche thanks to the transition from one sensorial-bodily activity to another: from smell to sight» (p. 49). Al completo dispiegamento della coscienza di una ragione pratica concorrono poi tutta una serie di emozioni, delle quali il contributo rende conto in modo puntuale: «fear of choice, love of pleasure, anxiety regarding death, and finally hope for the future»

(p. 53). È percorrendo questa epica delle emozioni che l'uomo è infine arrivato a concepirsi come ente libero e fine in sé.

In sintesi, i tre scritti che abbiamo appena recensito segnano a loro modo sulla mappa della filosofia pratica kantiana i seguenti punti, o, per meglio dire, i seguenti crocevia: 1) le condizioni storico-naturali dalle quali è potuta sorgere e svilupparsi nell'uomo la coscienza di una ragione pratica; 2) le condizioni soggettive, quali la virtù e la disposizione d'animo, che rafforzano la ricettività della volontà nei confronti degli imperativi morali; 3) le condizioni, anch'esse inevitabilmente soggettive, di carattere pragmatico, che consentono l'esecuzione degli imperativi.

Prenderemo ora spunto dagli elementi esegetici appena raccolti per definire ulteriormente la questione del soggetto e per provare a sottoporre allo sguardo cartografico un territorio a oggi inesplorato. Dalla coniugazione del trascendentale e dell'empirico si potrebbe andare nella direzione di un capovolgimento che finisca per sottoporre le condizioni oggettive di possibilità dell'esperienza e dell'agire morale alle condizioni soggettive (fisiologiche, psicologiche) della loro applicazione. Ma, partendo dallo stesso punto, si potrebbe percorrere un'altra via, alla quale possiamo qui soltanto accennare, che risale a monte della biforcazione tra un soggetto trascendentale e un soggetto empirico e ne trova l'origine in qualcosa come un dispositivo metafisico che genera questa alternativa interponendo tra il vivente e le sue forze il *medium* dell'uso. Credevo che questo mio immaginare, questo mio pensare e ragionare non fossero differenti da me. Invece, a essere me è un *io*, ed è tale io a dover far uso di una facoltà che *mi fa* immaginare, pensare, ragionare. L'uso qualifica ciò che sono – ciò che sono in sé e ciò che sono per me stesso: empirico o trascendentale, soggettivo od oggettivo: un uso che, in ogni caso, non può essere preservato dall'errore, dall'inclinazione o, nella peggiore delle eventualità, dalla follia, data la contingenza in cui è radicato il soggetto. Possiamo provare a questo punto a declinare la nostra questione nei seguenti termini: la minaccia persistente di queste possibilità (l'errore, sul piano teoretico; l'inclinazione, sul piano pratico; la follia, che insidia entrambi i piani) non rivela forse la natura *disposizionale* del sistema con cui la filosofia critica organizza le facoltà dell'animo umano al fine di dirigere quest'ultimo al buon uso di sé? La sistematicità delle facoltà, che fa tutt'uno con una certa loro differenziazione, appartiene davvero all'ordine dei fatti naturali o

è da ascrivere, invece, all'opera di un dispositivo – dispositivo metafisico che soggettivizza per assoggettare alla morale? Queste domande rendono quanto mai urgente una ricerca che punti a cartografare tale dispositivo. E ciò non significa soltanto individuarne le componenti, che consistono senz'altro nelle linee di forza che legano una facoltà all'altra, ma significa altresì individuare in quale modo le facoltà risultano affette da tali linee nel loro numero, nelle loro specifiche funzioni, nel genere di rappresentazione che ognuna è in diritto di avere: soprattutto, significa individuare per quali ragioni risultano affette in questo modo e non in un altro. E quando si fossero trovate queste ragioni in determinati effetti che ci si aspetta di vedere prodotti dal dispositivo, bisognerebbe fare un passo ulteriore e chiedersi il perché di tali effetti, andando alle ragioni ultime. Il dispositivo metafisico si lascia d'altra parte cartografare senza troppi ostacoli, dato che esso stesso è stato costruito procedendo per territorializzazioni, come hanno ben documentato gli studi di Hohenegger sulla «terminologia della spazialità» che pervade l'intera filosofia critica. Ci limiteremo in questa sede a indicare il nucleo che raggruppa intorno a sé la serie di affezioni prodotte dal dispositivo, dal quale si potrà eventualmente partire per ricostruirne la portata fino nei suoi strati più superficiali. È un nucleo bifronte, a due facce. Da un lato, abbiamo il «posto vuoto» (*leerer Platz*): nella *Critica della ragion pura* – citiamo dall'edizione UTET curata da Chioldi –, Kant scrive: «[...] la ragione speculativa [limitata dal punto di vista teoretico] ci ha almeno preparato un posto libero per questo ampliamento [ampliamento della conoscenza nel campo del sovrasensibile], anche se ha dovuto lasciarlo vuoto; noi siamo così autorizzati, anzi, siamo da essa invitati ad occuparlo, qualora ci sia possibile, per mezzo di dati pratici» (KrV B XXI-XXII). Ritagliare uno spazio – tutt'altro che metaforico – nel quale impiantare «dati pratici», onde dotare il soggetto della coscienza della legge morale come di un *Faktum*: è questa l'opera propedeutica svolta nella prima *Critica*. Ma cosa si è dovuto fare sul piano del sistema delle facoltà per liberare questo spazio? Qui veniamo all'altra faccia del nucleo: al «posto vuoto» corrisponde un *vuoto sul posto*: le facoltà, cioè, sembrano essere organizzate, distribuite come su di una carta topografica, al fine di isolare l'immaginazione e dotare anch'essa, sì, di un luogo, ma di un luogo in cui farla mancare. L'immaginazione, alla quale Kant toglie il titolo di facoltà nella seconda edizione della *Critica della*

raison pure, è inserita in un insieme di rapporti appositamente congegnati per neutralizzarla e ridurla a forza nuda da adoperare senza rischi nel processo conoscitivo, almeno fintantoché, catturato dal dispositivo e soggettivizzato, il vivente si tiene sul versante oggettivo della propria soggettività. Spogliata di un qualunque contenuto – che è chiamata di volta in volta a produrre attingendo il materiale (il molteplice) dalla sensibilità – e spogliata di una qualunque forma – che può trovare solo nelle unità di sintesi dei concetti dell'intelletto – l'immaginazione è canalizzata e fatta fluire nella sola direzione dell'esperienza possibile. Lo spazio per la ragione pratica è così liberato, reso più nitido nei suoi contorni e fortificato dalla messa in campo di un dispositivo che, per così dire, drena l'immaginazione dal terreno della ragione teoretica e la mette al servizio del processo intellettuale di produzione del visibile, vale a dire della sintesi figurata. La strategia è impedire il sorgere della *Schwärmerei* – della stravaganza, dell'esaltazione, del fanatismo religioso –, che per Kant consiste, infatti, nel «voler vedere qualcosa al di là dei limiti della sensibilità» (KU 275, citiamo dall'edizione Einaudi curata da Garroni e Hohenegger), così che potremmo chiamare *ortottico* il dispositivo metafisico di cui qui abbiamo fornito appena uno schizzo.

Nel recente commentario della *Critica della facoltà di giudizio*, intitolato *Las raíces del sentido*, a cura di Mariannina Failla e Nuria Sánchez Madrid, si trovano dei nodi problematici che arricchiscono la questione del soggetto da noi sollevata e danno maggiore spinta all'opera cartografica da compiere. Si tratta di un commentario *sui generis*, composto da più voci. Gli studiosi coinvolti (ben diciannove) hanno spesso unito alla lettura attenta del testo i loro peculiari interessi di ricerca, aprendo a orizzonti interpretativi originali. Ci rivolgeremo in particolare ai contributi di Frilli e Aportone, che hanno commentato, rispettivamente, i §§ 30-34 e i §§ 35-40 della terza *Critica*, dedicati alla deduzione dei giudizi estetici puri. Dal testo di Frilli emerge di nuovo l'intreccio tra le dimensioni del trascendentale e dell'empirico. Frilli scrive che, nel giudizio estetico puro, «aspirazione al consenso universale, piacere e senso di vitalità e di armonia dell'esistenza *individuale* sono momenti indissolubili di un unico atto» (p. 166), per sostenere poi, poco dopo, che «il Giudizio in ambito estetico è autonomia sentita e vissuta di un soggetto individuale empirico, incarnato, pur essendo esplicitazione a priori di un principio

trascendentale» (*ivi*). L'universalità del giudizio di gusto, di cui Frilli rimarca opportunamente il carattere non-proposizionale, non-logico, è fondata sulla presenza delle stesse facoltà in ogni individuo, o, per essere più precisi, sulla loro identica sistematicità, tale per cui il gioco giocato dalle facoltà è lo stesso in ciascuno. Sul medesimo terreno si fonda inoltre la necessità del piacere, contenuto del giudizio «generato a priori» (p. 173) e unito sinteticamente alla rappresentazione dell'oggetto bello. Proprio la natura di questo piacere meriterebbe di essere problematizzata. Occorre interrogarsi, in particolar modo, sulla sua origine. Il piacere estetico proviene dal «percepire riflessivamente l'armonia tra le mie facoltà conoscitive» (p. 175). Ciò significa che le facoltà affettano l'animo dal di fuori? Le facoltà non sono quindi già *dell'animo*, vale a dire, l'animo non agisce *attraverso* loro? Come può il soggetto sentire le proprie facoltà, sentirne l'accordo o il disaccordo e provarne, a seconda del caso, piacere o dispiacere? Aportone, mentre discute di come il principio del giudizio di gusto sia identico al principio della facoltà di giudizio in genere, mette in risalto un passo della terza *Critica* in cui Kant afferma che «il giudizio di gusto deve riposare su una semplice sensazione del reciproco vivificarsi dell'immaginazione nella sua libertà e dell'intelletto con la sua conformità a leggi» (KU 287). Il sopraggiungere di questa sensazione non rivela, anch'esso, il carattere disposizionale del sistema delle facoltà, che cattura l'anima e *le fa* sentire piacere di fronte a particolari oggetti conformi al processo conoscitivo validato dalla filosofia critica? Si dirà che l'immaginazione è libera all'interno del rapporto con l'intelletto, che vi è accordo, armonia. È curioso però che sia l'immaginazione, nella sua libertà, a doversi armonizzare con la conformità a leggi dell'intelletto. Perché non una conformità a leggi dell'intelletto che si armonizza con la libertà dell'immaginazione? Forse perché si correrebbe il rischio, come Kant afferma nell'*Antropologia*, che l'immaginazione sopraffaccia in qualche modo l'animo, che degeneri in fantasia, e che non siamo più noi a giocare con lei ma lei a giocare con noi. Aportone, con lo scopo di chiarire che l'armonia tra le diverse funzioni cognitive «non può essere identificata con quella dei prodotti delle loro rispettive attività» (p. 190), cita un passo della terza *Critica* in cui Kant parla di «sussunzione» (KU 287) dell'immaginazione sotto l'intelletto. Viene da chiedersi se la scelta di questo termine non smentisca ogni parlare di armonia, di accordo tra le facoltà, posto

che nella sussunzione vige sempre una disparità tra ciò che sussume e ciò che è sussunto.

Failla M, Sánchez Madrid N. (eds.), *Las raíces del sentido. Un comentario sistemático de la «Crítica del Juicio»*, Madrid, Ediciones Alamanda 2020, pp. 592.

Failla M., Sánchez Madrid N.(eds.), *Kant on Emotions*, Berlin, De Gruyter 2021, pp. 190.

Marino S., Terzi P.(eds.), *Kant's 'Critique of Aesthetic Judgment' in the 20th Century*, Berlin, De Gruyter 2020, pp. 381.