

Faustino Fabbianelli

# L'immagine e il suo oggetto: Fichte e la filosofia classica tedesca

**Abstract:** The paper deals with the cognitive link between the image and its object. First of all, I analyse Karl Leonhard Reinhold's Theory of Representation with the goal of showing the refutability of the thesis that the mental image is a mere copy of the external thing as original. Only to the extent that the theoretical opposition, still present in Reinhold, between a phenomenal level of representation and a noumenal level of the object itself is overcome, it becomes possible to recognize the proper character of the image. This happens in Johann Gottlieb Fichte's Doctrine of Science. The relation image-being, present in the late expositions of the *Wissenschaftslehre*, is first of all understood negatively, affirming that the image is not the being, but only the image of the being. It is then also understood in a positive way, by showing that the image is not only the image of the being, but also the image that knows itself as an image. The concept of 'Als' stresses the transcendental character of Fichte's Doctrine of Science, at the same time underlining its difference with respect to either transcendental (Kant) or non-transcendental (Hegel) conceptions of the relationship image-being.

**Keywords:** Image, Being, Representation, Schema, Thing

## 1 Introduzione

Le considerazioni che seguono sono dedicate ad una questione molto nota e molto controversa: la definizione del concetto di immagine e il rapporto che sussiste tra l'immagine e l'oggetto cui essa si riferisce. Si tratta, come è noto, di un tema centrale per la comprensione stessa che l'uomo ha di sé – se è vero, come ha affermato Ernst Cassirer, che tra tutti gli altri esseri viventi solo l'essere umano può essere considerato un «animal symbolicum».<sup>1</sup>

Per cercare di rendere più incisive, nonché più precise, tali considerazioni limiterò la mia riflessione secondo due rispetti, uno sistematico e uno storico: a) mi occuperò innanzitutto dell'immagine con cui la mente si relaziona ad un oggetto dal punto di vista conoscitivo. Lascero dunque da parte la domanda prettamente estetica intorno all'immagine come artefatto dell'uomo e al suo rapporto con

---

1 E. Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Text und Anmerkungen bearbeitet von M. Lukay, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von B. Recki, Bd. XXIII, Hamburg: Meiner, 2006, p. 31.

la realtà delle cose. Privilegerò invece la questione di teoria della conoscenza relativa a come sorga e su che cosa si fondi la relazione tra l'immagine ovvero la rappresentazione coscienziale e il suo oggetto. Tale domanda concerne chiaramente il percepire, l'immaginare, più in generale il pensare la cosiddetta realtà esterna. b) In secondo luogo, intendo esporre e valutare criticamente in particolare due assunti teorici che segnano in maniera decisiva il pensiero della Germania a cavallo tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento. Mi riferisco per un lato alla Teoria della rappresentazione di Karl Leonhard Reinhold, in cui si tenta di confutare la tesi della somiglianza tra la rappresentazione mentale e l'oggetto, dando così un contributo decisivo alla formulazione dell'idealismo tedesco, per l'altro lato alla tarda Dottrina della scienza di Johann Gottlieb Fichte, con cui invece, proponendo di concepire il sapere come immagine dell'Assoluto, si giunge a stabilire il carattere trascendentale dell'immaginalità (*Bildlichkeit*) dell'immagine ovvero la riflessività che appartiene all'atto del pensare il mondo.

Al fine di rendere più plausibile l'argomentazione e più determinato il contesto teorico di riferimento, sarà necessario accennare, seppur brevemente, tanto alla distinzione che Kant propone nella *Critica della ragion pura* tra l'immagine e lo schema di un oggetto, quanto alla concezione dialettica che secondo Georg Wilhelm Friedrich Hegel sussiste nel rapporto tra elementi uniti tra loro dalla determinazione riflessiva del *come*. Laddove nel primo caso si propone la confutazione di ogni concezione empirica del sapere il mondo quale mera riproduzione della realtà, nel secondo caso si critica la differenza solo formale tra l'immagine e il suo oggetto e si propone, contestualmente, la relazione materiale tra i due momenti.

Per introdurre in maniera concisa il problema è opportuno partire dalla domanda umana intorno al legame spirituale che unisce ad esempio la rosa che vedo di fronte a me e l'immagine della rosa presente alla mia mente. Una risposta possibile è quella che lo stesso David Hume fornisce, secondo la quale l'idea della rosa non coincide con l'impressione che la rosa produce sui miei sensi, ma ne costituisce piuttosto una immagine indebolita ovvero una copia. Che l'immagine sia una copia dell'impressione significa per tale assunto teorico che tra l'uno e l'altro elemento della relazione sussiste una corrispondenza che può essere riassunta mediante il concetto della somiglianza. Considerando un altro esempio di Hume – l'idea che ho della mia camera quando chiudo gli occhi e penso ad essa –, si potrebbe anche affermare che tale idea «è l'esatta rappresentazione delle impressioni» che ho ricevuto della camera.<sup>2</sup> Volendo estendere questa affermazione all'esempio della rosa potremmo pertanto sostenere che

2 D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. I, a cura di E. Lecaldano, Roma-Bari: Laterza, 1999, p. 14.

l'idea che ho della rosa quando non ho più davanti ai miei occhi il fiore è per natura uguale all'impressione sensibile che ho ricevuto quando l'ho visto, benché sia vero che la sua forza e il suo grado di vivacità siano più deboli. Il concetto dell'immagine che deriva da un tale assunto speculativo si fonda, a ben vedere, in primo luogo sul principio che le impressioni sensibili e le idee si corrispondano in quanto si somigliano; in secondo luogo, sulla tesi che la relazione che sussiste tra i due momenti possa ben essere definita nei termini del loro rispecchiamento. Da qui deriva la possibilità di rendere più generale tale tesi estendendola al rapporto tra l'esterno e l'interno, tra la cosa e l'immagine della cosa: anche in questi casi dovremmo pertanto asserire che i momenti della relazione si uniscono tra loro nel senso della corrispondenza in base alla somiglianza ovvero dello specchiarsi dell'uno nell'altro.

## 2 Reinhold: rappresentazione e immagine

La teoria della somiglianza tra immagine e oggetto dell'immagine, sostenuta da Hume, non costituisce affatto un assunto minoritario nel pensiero filosofico; al contrario, essa rappresenta la concezione più comune, quella maggiormente diffusa ancora oggi, non soltanto tra i 'profani' della filosofia, ma anche tra i cosiddetti 'addetti ai lavori'.<sup>3</sup>

Chiediamoci dunque se sia possibile affermare che le rappresentazioni ovvero le immagini degli oggetti nella mente siano immagini delle cose nel senso appena stabilito di copie della realtà. Quando parlo della mia rappresentazione della rosa mi riferisco, come vuole la teoria humiana, ad un elemento mentale che somiglia alla cosa chiamata rosa nella misura in cui la rispecchia? Rispetto a tale domanda vorrei richiamarmi innanzitutto alla Teoria della rappresentazione che Karl Leonhard Reinhold discute nel 1789 all'interno della sua opera *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*. 1) In primo luogo, si può mettere in dubbio che la tesi sostenuta da Hume, per la quale sussiste una corrispondenza tra l'impressione che l'oggetto provoca sui nostri sensi e l'idea o immagine mentale che ne abbiamo quando l'impressione non è più presente, descriva ciò che avviene nel rapporto che lega la cosa con la sua rappresentazione. Una tale tesi parte infatti dall'assunto del tutto discutibile che vedere le cose sia un atto analogo al rappresentare le cose, che dunque così come si dà ad esempio una somiglianza tra l'oggetto visibile e l'immagine presente sulla retina dell'occhio, allo stesso modo si dia una somiglianza tra la rappresentazione e la cosa. È

---

3 Cfr. al riguardo O. R. Scholz, *Bild, Darstellung, Zeichen: Philosophische Theorien bildlicher Darstellung*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2009<sup>3</sup>, p. 17.

importante sottolineare che Reinhold non sta qui mettendo in discussione soltanto la versione materialistica della teoria del rispecchiamento, ma anche una formulazione di essa che sostenesse, alla maniera della concezione leibniziana, che con l'intelletto saremmo in possesso di un «occhio dello spirito» col quale conosciamo le cose in sé nella misura in cui esse vi si rispecchiano.<sup>4</sup> 2) Se dunque la rappresentazione dell'oggetto non ha nulla a che vedere, come vuole invece la teoria del rispecchiamento, con l'immagine dell'oggetto sulla retina dell'occhio o sull'occhio dello spirito, allora resta per lo meno dubbio che quando ci rappresentiamo qualcosa stiamo semplicemente instaurando un rapporto di somiglianza tra la rappresentazione e l'oggetto rappresentato, per il quale il secondo viene copiato nel primo. La relazione rappresentativa non è in altre parole necessariamente paragonabile ad un rapporto figurativo o di immagine, se tale relazione la si intende fondata sul principio della somiglianza. Per ritornare all'esempio della rosa dal quale siamo partiti, si deve dunque dire che la rappresentazione della rosa non è detto che sia una immagine della rosa, dal momento che la mia rappresentazione non somiglia per nulla alla rosa come cosa. 3) La ragione per cui Reinhold nega che la relazione tra la rappresentazione dell'oggetto e l'oggetto sia di tipo figurativo nel senso della teoria del rispecchiamento, consiste nel fatto che la rappresentazione di qualcosa non è mai una ripresentazione alla mente di qualcosa fuori della mente, ma è sempre e soltanto una presentazione originaria di qualcosa nella mente e attraverso la mente. La rappresentazione ha infatti due condizioni di possibilità interne: una materia (*Stoff*) e una forma (*Form*). Con la materia si stabilisce certamente una corrispondenza tra la rappresentazione e l'oggetto rappresentato; una tale corrispondenza non costituisce tuttavia un rispecchiamento di tipo figurativo, dal momento che pur essendo vero che la materia della rappresentazione della rosa viene determinata dall'oggetto 'rosa', il ruolo vicario rivestito dalla rappresentazione rispetto alla realtà percepita comporta che una tale determinazione oggettuale diventi parte integrante della rappresentazione medesima e ne assuma pertanto certe modificazioni. Per essere reale e distinguersi da una mera immagine, la rappresentazione deve cioè avere una materia modificata rispetto alla materia dell'oggetto: con tali modificazioni la materia perde il suo statuto di mera materia e diviene materia di una

---

4 K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, in Id., *Gesammelte Schriften: Kommentierte Ausgabe*, hrsg. von M. Bondeli [= RGS], Bd. I, hrsg. von M. Bondeli und S. Imhof, Basel: Schwabe, 2013, p. 162; trad. it. K. L. Reinhold, *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*, a cura di F. Fabbianelli, Firenze: Le Lettere, 2006, p. 150.

rappresentazione reale «e in tale misura proprietà» del soggetto rappresentante.<sup>5</sup> Questo cambiamento da materia dell'oggetto a materia della rappresentazione avviene per il fatto che alla materia si unisce la forma della rappresentazione. Una tale forma non è, si badi bene, la forma dell'oggetto rappresentato, che Reinhold chiama oggettiva, ma è la forma soggettiva che la materia rappresentativa riceve dal soggetto che si rappresenta un oggetto. «La materia perde dunque la sua somiglianza con l'oggetto in sé nella misura in cui prende la forma della rappresentazione».<sup>6</sup> Quando noi ci rappresentiamo una rosa non ci riferiamo dunque all'oggetto per mezzo di una materia separata dalla forma, ma la nostra rappresentazione come unione di materia dell'oggetto e forma del soggetto tiene presenti, davanti alla coscienza, i predicati rappresentabili dell'oggetto. Per tale ragione la rappresentazione non potrà mai essere una mera immagine. «La rappresentazione non sarà una *immagine* dell'oggetto, giacché ciò che in essa potrebbe semmai chiamarsi *immagine* non viene tenuto davanti al soggetto della coscienza nella sua forma peculiare».<sup>7</sup> Potremmo anche dire che la concezione mimetica del rapporto rappresentativo tra soggetto e oggetto rimanda ad una assunzione teoretica per la quale l'oggetto può essere considerato in sé proprio nella sua relazione con il soggetto che lo rappresenta. Solo se la cosa con le sue caratteristiche peculiari passasse, per così dire, nell'immagine mentale sarebbe possibile non soltanto parlare di una corrispondenza nel senso della somiglianza tra l'immagine e l'oggetto in sé ma anche ritenere che tale somiglianza sia un vero e proprio rispecchiamento dell'originale nella copia. Per Reinhold ciò non è possibile: nessun oggetto in sé ovvero indipendente dalla sua relazione con l'oggetto è un oggetto rappresentabile; ciò implica che la rappresentazione di qualcosa è sempre e soltanto rappresentazione di ciò che dell'oggetto appare alla mente.

Importante per la nostra riflessione è l'argomento proposto a giustificazione del rifiuto della tesi che una rappresentazione si esaurisca in una immagine nel senso sopra indicato. Per poter essere autorizzati a prendere le nostre rappresentazioni per immagini delle cose dovremmo essere capaci di dimostrare, mediante un confronto, una qualche somiglianza tra la rappresentazione come copia dell'originale e la cosa come l'originale. E questo è proprio quello che secondo Reinhold non è possibile fare.

Se penso infatti la rosa come un *oggetto* diverso dalla mia rappresentazione di essa, posso farlo solo perché riferisco la *mera rappresentazione* della rosa a qualcosa fuori

---

5 Reinhold, *Versuch*, p. 154; trad. it., p. 146.

6 Ivi, p. 164; trad. it., p. 152.

7 Ivi, p. 164; trad. it., p. 152.

di me che io conosco solo attraverso questo *riferire* e che è per me, indipendentemente dalla rappresentazione in cui compaiono tutti i suoi predicati, un mero soggetto = X. Non posso quindi passare dalla presunta immagine all'originale senza fare della stessa immagine l'originale; ciò vuol dire: l'immagine non ha per me nessun originale, essa non è pertanto un'immagine, ma lo stesso originale.<sup>8</sup>

In questo passo vengono fissati due punti importanti: in negativo, che la rappresentazione non è una immagine che copia o rispecchia l'oggetto come originale; in positivo, che è così dal momento che non è possibile controllare se la corrispondenza nel senso del rispecchiamento dell'immagine sia o non sia fedele rispetto alla realtà come originale. Enrico Berti, per chiarire l'impossibilità della teoria della somiglianza tra l'immagine mentale e l'oggetto dell'immagine, ha utilizzato un esempio molto illuminante: io non sono in grado di verificare se l'immagine della realtà contenuta nella mente sia o non sia identica alla realtà dal momento che non posso assumere una posizione terza e uscire dalla mente. Laddove la teoria del rispecchiamento potrebbe valere nel caso in cui si volesse controllare se uno specchio riproduce fedelmente la mia immagine – e ciò lo si potrebbe fare chiedendo ad una terza persona di confrontare la mia immagine e l'immagine di me riflessa nello specchio –, nel caso dell'immagine mentale ciò non è possibile, visto che il controllo non può fondarsi in un *tertium* diverso dalla rappresentazione e dalla cosa rappresentata.<sup>9</sup>

### 3 Kant: schema ed immagine

La Teoria della rappresentazione di Reinhold riprende e sviluppa almeno due assunti contenuti nella *Critica della ragion pura* di Kant: 1) che, rispetto alla nostra relazione conoscitiva con il mondo, «noi non abbiamo a che fare se non con le nostre rappresentazioni», «ed è assolutamente al di là della nostra sfera conoscitiva determinare in qual modo le cose possono stare in sé stesse (senza riferimento alle rappresentazioni, mediante cui esse agiscono su di noi)».<sup>10</sup> 2) In secondo luogo, che la conoscenza oggettuale è il risultato di una sintesi originaria dei dati sensibili da parte della mente. Per conoscere un oggetto non basta cioè che le rappresentazioni si accompagnino tra loro in base ad una legge empirica dell'associazione. Il carattere costante della sintesi che una tale regola è in grado di assicurare è di tipo psicologico ed esula come tale da una indagine di

8 Ivi, p. 163; trad. it., p. 151.

9 E. Berti, 'Il realismo gnoseologico nella filosofia contemporanea', in *Mente, pensiero e azione nel realismo critico*, a cura di P. Di Nicola, Milano: FrancoAngeli, 2013, p. 16.

10 I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino: Utet, 1986, p. 227 (B 235).

tipo trascendentale che pretende invece di essere universalmente valida nella misura in cui espone le condizioni di possibilità della conoscenza oggettiva, cioè in quanto non si occupa di oggetti ma «del nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui questo deve essere possibile a priori».<sup>11</sup> Per poter esprimere un giudizio conoscitivo sulla cosa e dire ad esempio che l'oggetto che ho davanti agli occhi è proprio una rosa e non un albero, alla mente non è dunque sufficiente riprodurre in maniera associativa intuizioni empiriche della cosa già avute in precedenza: in tal caso ci troveremmo infatti di fronte ad una mera *exhibitio derivata* che non potrebbe pretendere di essere universale, dal momento che sarebbe basata sull'esperienza variopinta e differente di chi percepisce l'oggetto e non seguirebbe una norma universale. Per formulare un giudizio vero, la mente deve disporre di una rappresentazione schematica dell'oggetto, averne cioè una *exhibitio originaria*, in base alla quale poter ad esempio affermare che quella immagine è proprio l'immagine di una rosa. In quest'ultimo caso l'immaginazione non è soltanto riproduttiva ma produttiva. Con la prima abbiamo a che fare con una facoltà dell'immaginazione che riproduce unendo ciò che già c'era – ad esempio l'intuizione empirica del colore della rosa, dei petali della rosa etc. – ed è proprio per questo in grado di formarsi a posteriori una immagine della rosa anche in assenza dell'oggetto reale: tale immagine non può però pretendere di essere universalmente valida. Con l'immaginazione produttiva, invece, abbiamo una tracciatura della rappresentazione originaria dell'oggetto in generale, in cui la sintesi del molteplice dell'intuizione avviene in base alla regola logica e non psicologica stabilita dal concetto.<sup>12</sup> Si tratta dello schema inteso come «la rappresentazione del procedimento generale mediante cui l'immaginazione appronta al concetto stesso la sua immagine».<sup>13</sup> Kant lo chiama anche «monogramma»,<sup>14</sup> per indicare il 'tracciato'<sup>15</sup> che l'immaginazione deve percorrere quando al concetto dell'intelletto deve corrispondere una sintesi dell'intuizione. In quanto sintesi dell'immaginazione produttiva, lo schema non si riferisce ad una singola intuizione ma alla regola in base alla quale si possono costruire immagini appartenenti alla stessa classe. Lo schema del triangolo – questo l'esempio che Kant fa di concetti non empirici – è «una regola della sintesi dell'immaginazione rispetto a figure pure

11 Ivi, p. 90 (B 25). È tuttavia da ricordare come nella prima formulazione della Deduzione delle categorie la riproduzione immaginativa venga considerata da Kant una operazione autenticamente trascendentale dell'animo (A 102).

12 Ivi, p. 642 (A 100).

13 Ivi, p. 192 (B 179–180).

14 Ivi, p. 193 (B 181).

15 Ivi, p. 624 (B 861).

nello spazio» e costituisce come tale l'universale del concetto di triangolo sotto il quale sussumere ogni tipo di triangolo, sia esso rettangolo, isoscele o scaleno. Ancora un altro esempio di Kant, questa volta per i concetti empirici: se ho il concetto di cane, sono in possesso della regola da utilizzare con la mia immaginazione produttiva al fine di tracciare in maniera originaria la figura di un quadrupede, «senza tuttavia chiudersi entro una particolare raffigurazione offer-tami dall'esperienza o in una qualsiasi immagine che io possa rappresentarmi *in concreto*». <sup>16</sup>

È fondamentale ricordare come Kant, sulla base di queste assunzioni, neghi che la relazione rappresentativa che costituisce la condizione di possibilità della conoscenza dell'oggetto, possa essere intesa come un rapporto di tipo immaginativo. La distinzione che Kant compie tra *Bild* e *Schema* assolve al compito di evitare tale scambio categoriale: «l'immagine è un prodotto della facoltà empirica dell'immaginazione riproduttiva; lo schema di concetti sensibili (come delle figure nello spazio) è un prodotto, e per così dire un monogramma, dell'immaginazione pura a priori, tramite il quale e secondo il quale le immagini acquistano la loro stessa possibilità». <sup>17</sup> Non si darebbero dunque immagini differenti della rosa se non si desse uno schema sensibile, prodotto dall'immaginazione produttiva, col quale si traccia in maniera originaria la figura corrispondente al concetto della rosa. Ed è solo possedendo lo schema sensibile del concetto che diventa possibile evitare di sussumere sotto il concetto della rosa immagini di fiori differenti dalla rosa. Una tale presentazione originaria del concetto in uno schema non potrà evidentemente consistere nel rispecchiamento di un originale di cui lo schema sarebbe la mera copia. Piuttosto, lo schema del concetto prodotto dall'immaginazione è il monogramma originale per le molteplici esemplificazioni di esso costituite dalle immagini sensibili.

#### 4 Fichte: immaginalità dell'immagine

Come è noto, sulla teoria dell'immaginazione produttiva si fonda il processo di presentazione originaria del sapere oggettuale anche secondo la Dottrina della scienza di Fichte. Al riguardo è stato giustamente osservato come tra la teoria dell'immaginazione kantiana e quella fichtiana si assista ad una fondamentale variazione semantica e concettuale per la quale il tema centrale di Fichte non è più, come in Kant, quello della produzione originaria di schemi che siano in

---

16 Ivi, p. 192 (B 180). [Su questo tema si rimanda al saggio di A. Schmidt nel presente volume, *NdC*]

17 Ivi, p. 193 (B 181).



grado di assicurare una corrispondenza tra l'intelletto e la sensibilità ma, piuttosto, quello del rapporto tra l'attività infinita dell'Io e l'attività finita che l'Io è in relazione ad un Non-Io.<sup>18</sup> Sarebbe troppo complicato entrare nei dettagli tecnici della teoria dell'immaginazione produttiva fichtiana; e, per l'economia del nostro discorso, ciò non sarebbe, in definitiva, neppure un passaggio indispensabile. Piuttosto, è opportuno richiamare, seppure brevemente, uno scritto di Fichte pubblicato nel 1798 – *Io Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie* – nel quale viene chiaramente confutata, alla maniera tanto di Kant quanto di Reinhold, la teoria della rappresentazione come rispecchiamento della realtà. Nella Seconda lettera si legge ad esempio, che anche volendo concedere che la materia della rappresentazione oggettuale provenga direttamente dagli oggetti, in modo tale dunque che le immagini passino dall'oggetto al soggetto, resta vero che sarebbe comunque necessaria un'attività soggettiva con la quale cogliere gli oggetti e fare di essi delle rappresentazioni.<sup>19</sup> Anche nel caso del pensiero fichtiano ci troviamo di fronte ad una filosofia che si dichiara apertamente trascendentale nel senso già richiamato in relazione a Kant e per la quale, dunque, il mondo reale è il prodotto di un processo di costituzione spirituale da parte del soggetto.

Se anche Fichte rifiuta la teoria dell'immagine come copia di un originale, si tratta adesso di capire rispetto a quali momenti la sua concezione della rappresentazione si differenzi da quelle di Kant e di Reinhold, offrendo in tal modo una spiegazione nuova della relazione che sussiste tra l'immagine e il suo oggetto. Mi sembra che in relazione a tale domanda si possano mettere in luce almeno due punti: 1) la variazione concettuale che interviene con la sparizione della cosa in sé come oggetto *teoretico*<sup>20</sup> e che si accompagna al contestuale mantenimento del significato pratico dell'oggetto in sé; 2) il senso del tutto nuovo del concetto di immaginalità associato all'immagine, quale esso si delinea nella tarda Dottrina della scienza.

Cominciamo con il primo punto. Si è visto come nella Teoria della rappresentazione reinholdiana la rappresentazione non sia da intendere quale immagine

18 J. Drechsler, *Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart: Kohlhammer, 1955, pp. 66–67.

19 J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth *et al.* [= GA], Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962 sgg., Bd. I, 6, p. 340; trad. it. J. G. Fichte, *Sullo spirito e la lettera*, postfazione di U. M. Ugazio, Torino: Rosenberg & Sellier, 1989, p. 51.

20 Sulla differenza tra annullamento teoretico e mantenimento pratico della cosa in sé nella Dottrina della scienza di Fichte vale la pena, ancora, di rileggere le pagine di Emanuele Severino, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, Brescia: La Scuola Editrice, 1960.

della cosa, dal momento che non si dà nessuna somiglianza tra la materia della rappresentazione e la materia dell'oggetto in sé. In quanto la rappresentazione è sintesi di materia e di forma, in quanto inoltre la forma della rappresentazione non somiglia per nulla all'oggetto rappresentato, in tanto la materia dell'oggetto rappresentato non potrà mai essere uguale alla materia dell'oggetto in sé: la teoria del rispecchiamento sarebbe vera solo a condizione che si desse una tale identità. La materia dell'oggetto in sé deve però perdere la propria forma e assumere la forma della rappresentazione, rendendo di conseguenza impossibile la mera copia della realtà.

Una tale concezione della rappresentazione assume in maniera evidente come valido un presupposto senza il quale essa non starebbe in piedi: il darsi cioè della cosa in sé dal punto di vista teoretico. Ed in effetti, la Teoria della rappresentazione reinholdiana si regge proprio su tale ammissione speculativa:

Le cose in sé possono tanto poco essere negate quanto gli stessi oggetti rappresentabili. Esse sono questi medesimi oggetti nella misura in cui non sono rappresentabili. [...] La cosa in sé e le sue qualità costitutive diverse dalla forma della rappresentazione non soltanto non sono nulla di impossibile, ma sono addirittura qualcosa di *indispensabile* alla mera rappresentazione, dal momento che nessuna mera rappresentazione è pensabile senza materia, e nessuna materia senza qualcosa fuori della rappresentazione che non abbia la forma della rappresentazione, cioè senza la cosa in sé.<sup>21</sup>

Il problema è che proprio tale assunzione sembra rendere complicato difendere la concezione della rappresentazione che su esso si fonda. Prendendo a prestito una famosa espressione di Friedrich Heinrich Jacobi nei confronti di Kant, potremmo dire per un lato che senza il concetto della cosa in sé non si entra nella Teoria della rappresentazione reinholdiana, per l'altro lato che proprio con il concetto della cosa in sé diventa difficile rimanerci. Vale la pena di riportare per intero l'obiezione di Jacobi: «Domando: com'è possibile coniugare la presupposizione di oggetti, che producono impressioni sui nostri sensi, ed in questo modo provocano rappresentazioni, con una dottrina che vuole annullare tutti i principi sui quali si fonda tale presupposizione?»<sup>22</sup> Appliciamolo ora alla Teoria della rappresentazione di Reinhold: com'è dunque possibile sostenere *dal punto di vista teoretico* la nozione di una materia in sé, se tale materia può darsi solo come materia rappresentata? Il concetto dell'oggetto in sé non è in definitiva un concetto contraddittorio che sembra avvalorare quella teoria della

21 RGS I, pp. 166–167; trad. it., p. 154.

22 F. H. Jacobi, *Sull'idealismo trascendentale*, in Id., *Scritti kantiani*, a cura di G. Sansonetti, Brescia: Morcelliana, 1992, p. 75.

corrispondenza nel senso della riproduzione mimetica dell'originale nella copia che proprio la Teoria della rappresentazione intende confutare? Un passo tratto dal Secondo libro del *Saggio* reinholdiano illustra chiaramente la questione:

Noi conosciamo un certo tulipano in una aiuola di fiori solo in quanto lo distinguiamo dalle altre specie di fiori e dagli altri tulipani della stessa aiuola. Tutte le differenze che percepiamo negli oggetti devono però comparire anche nelle rappresentazioni, e cioè come *date*, se esse devono avere il loro fondamento negli *oggetti* e non devono essere arbitrarie.<sup>23</sup>

Il darsi delle differenze oggettuali è certamente un rinvio alla materia del tulipano in sé; tali differenze devono però anche ritornare nella materia del tulipano rappresentato. E proprio un tale assunto non sembra, in linea di principio, contribuire a scongiurare la tesi della somiglianza tra l'originale e la copia dell'originale.

Fichte parte proprio da questi interrogativi per negare non tanto la legittimità del concetto della cosa in sé in quanto tale, quanto, più precisamente, la liceità del concetto teoretico di essa. La cosa in sé è in altri termini una nozione contraddittoria dal punto di vista conoscitivo: nel momento in cui essa viene posta in una relazione con il soggetto rappresentante perde infatti necessariamente il suo statuto di realtà in sé e si trasforma in un oggetto noumenico, vale a dire pensato mediante la ragione. È dunque una vera e propria 'assurdità' pensare come fa Reinhold che la rappresentazione derivi in ultimo da una affezione dell'oggetto in sé che poi assumerebbe la forma soggettiva. La spiegazione della conoscenza umana non deve in altri termini prendere le mosse dalla nozione teoretica dell'affezione di un oggetto sul soggetto ma dal concetto pratico del sentimento (*Gefühl*).<sup>24</sup> Ci troviamo così di fronte ad una nuova concezione della rappresentazione: la rappresentazione non è una immagine che copia la realtà, dal momento che la cosa in sé è un concetto teoreticamente contraddittorio. Rappresentare il mondo non significa in altre parole costruire la realtà in un senso trascendentale e distinguere tra un in sé e un per-noi dal mero punto di vista teoretico, ma vuol dire piuttosto porre il mondo a partire dagli atti pratici con i quali ci poniamo in relazione con esso. Rappresentare non è dunque mai una questione esclusivamente conoscitiva ma è una domanda di teoria della conoscenza nella misura in cui è anche un tema di filosofia pratica. Il realismo della Dottrina della scienza deriva dunque dall'assumere che oltre alla coscienza soggettiva si dia qualcosa di assolutamente opposto ad essa trascendentalmente

---

23 RGS I, p. 188; trad. it., p. 172.

24 GA I, 4, pp. 241–243.

giustificabile soltanto per mezzo di un urto. Ma l'urto del Non-Io sull'Io è unicamente spiegabile per mezzo dell'uscire dell'Io da se stesso e del suo andare secondo una direzione centrifuga verso il diverso da sé.<sup>25</sup>

Passo al secondo e ultimo punto: la rappresentazione non è soltanto presentazione originale della realtà e quindi non soltanto copia di essa, ma è anche immagine che sa di sé come immagine. Fichte introduce tale tematica in relazione alla sintesi che lega l'immagine e l'essere di cui essa è immagine. Egli intende questo essere non come l'oggetto rappresentato in senso kantiano o reinholdiano, ma come l'Assoluto ovvero il Dio che si manifesta e assume la forma dell'immagine. Tra l'Essere e l'immagine dell'Essere sussiste innanzitutto un rapporto negativo:

Qual è l'essenza dell'immagine in generale? [...] L'ESSERE non è IMMAGINE e l'IMMAGINE non è ESSERE; tuttavia l'IMMAGINE ha un riferimento all'ESSERE e senza l'ESSERE non potrebbe essere IMMAGINE; IMMAGINE ASSOLUTA è IMMAGINE dell'ESSERE ASSOLUTO, riferimento all'ESSERE ASSOLUTO.<sup>26</sup>

Nelle ultime versioni della Dottrina della scienza questo rapporto negativo viene anche espresso nei termini dell'immagine come raffigurazione (*Nachbild*) dell'Essere; ciò non significa tuttavia che la relazione tra l'immagine e l'essere equivalga al rapporto tra l'immagine come copia e la realtà come originale. L'immagine è infatti, come si è già visto per la rappresentazione nel senso di Kant e di Reinhold, una esibizione originaria della realtà. In tal senso, la relazione negativa che può essere individuata tra l'immagine e il suo oggetto – l'una *non* è l'altro – non stabilisce semplicemente la verità della tesi platonica per la quale una identità qualitativa tra i due momenti renderebbe proprio impossibile il loro rapporto, dal momento che comporterebbe l'esistenza non di un oggetto e della sua immagine, ma di due oggetti uguali tra loro.<sup>27</sup> Il carattere negativo della relazione rimanda piuttosto alla circostanza che la raffigurazione dell'essere

25 Cfr. al riguardo GA I, 2, pp. 408–410.

26 GA IV, 6, p. 258.

27 Platone, *Cratilo*, 432 b–c, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano: Rusconi, 1997, p. 176: 'Non vi sarebbero, forse, due cose, quali, per esempio, Cratilo e l'immagine di Cratilo, se un dio, non solo riproducesse il tuo colore e la tua figura, come i pittori, ma anche tutto l'interno, così com'è, e gli assegnasse la stessa mollezza, lo stesso calore, e vi infondesse movimento, anima e intelletto, proprio quali sono in te, e, in una parola, di tutte le tue caratteristiche ti ponesse accanto la copia? In questo caso, vi sarebbero, forse, Cratilo e un'immagine di Cratilo, oppure due Cratili?' Sulla relazione negativa tra immagine e oggetto dell'immagine si veda, tra gli altri, C. Asmuth, 'Die Als-Struktur des Bildes', *Image: Zeitschrift für interdisziplinäre Bildwissenschaft* 3/1 (2006), pp. 62–73, in partic. p. 66.

attraverso l'immagine può compiersi nel senso della richiamata produzione spirituale solo a partire dall'eterogeneità che contraddistingue i due elementi del rapporto.

C'è un momento qualificante di questa rinnovata confutazione fichtiana della tesi del rispecchiamento che sottolinea quanto appena affermato. Lo si annunciava già sopra: l'immagine, per poter essere autentica immagine, non soltanto deve essere una rappresentazione, ovvero una produzione spirituale della realtà, ma deve anche sapersi come immagine rappresentante la realtà medesima. La differenza in questione concerne in definitiva il senso della comprensione della realtà attraverso una riflessione trascendentale: l'immagine non è soltanto il luogo deputato alla produzione ovvero formazione dell'essere ma è anche la sede in cui l'immagine diventa consapevole di tale formazione nel suo essere immagine di realtà. La *exhibitio originaria* di cui Kant parla nella teoria dello schematismo trascendentale si trasforma in tal modo in un processo che sa di sé come atto in atto. Ciò avviene nella misura in cui l'immagine prende consapevolezza di non essere la realtà ma solo l'immagine di essa: essa si sa cioè come immagine.

Il concetto del 'come' (*Als*) riconosce, nella tarda Dottrina della scienza, la differenza tra l'Assoluto come unica realtà e la sua manifestazione come immagine. Si tratta nello specifico di una differenza formale tra ciò che è il contenuto dell'immagine – l'Assoluto – e l'immagine medesima, per mezzo della quale l'Assoluto, in quanto oggetto contenuto nell'immagine, si esprime. Se dunque i due momenti della relazione sono uguali dal punto di vista del contenuto, si differenziano tra loro rispetto alla forma. Ciò permette alla filosofia trascendentale, di cui vuol essere espressione ultima la Dottrina della scienza di Fichte, di presentarsi come una riflessione alternativa ad ogni assunto teorico per il quale i due momenti della relazione non sono eterogenei ma soltanto dialetticamente in opposizione, tanto rispetto alla forma quanto rispetto al contenuto.

Si pensi, per contrasto, ad Hegel. Anche per lui, lo *Als* esprime una determinazione di qualcosa che determinandosi si nega e si differenzia *come* tale da qualcos'altro. Una tale determinazione è però soltanto una determinazione per la quale non vale ciò che vale per la Dottrina della scienza, cioè che essa contiene in sé una diversità solo quanto alla forma, ma non quanto al contenuto rispetto all'oggetto dell'immagine. In altre parole, l'autentica determinazione negativa deve implicare per Hegel una differenziazione tanto rispetto alla forma quanto rispetto al contenuto. Lo si può constatare considerando ad esempio le parti della *Scienza della logica* dedicate al concetto del fondamento.<sup>28</sup> La *Logica dell'essenza*

28 Tra i molteplici studi su questa parte della *Scienza della logica* si vedano in particolare W. Becker, *Die Dialektik von Grund und Begründetem in Hegels Wissenschaft der*

Laura Follesa - 9783631795330

si incarica di mostrare che il fondamento può essere compreso *come* fondamento solo nella misura in cui lo si intende nella sua determinazione opposta a ciò che mediante esso viene fondato. Un tale rapporto di fondazione non può per Hegel esaurirsi nella mera differenza formale degli elementi che lo costituiscono; solo se c'è qualcosa nel contenuto che distingue il fondamento ed il fondato, è possibile affermare che la relazione tra essi non è formale, ma reale. Il fondamento si distingue *come* tale dal fondato per una determinazione che non è soltanto formale ma anche materiale.<sup>29</sup>

Se dunque, tanto per Fichte quanto per Hegel, lo *Als* costituisce una categoria della negazione nel senso che dice che qualcosa è un qualcosa come tale dal momento che è un qualcosa di determinato e non è pertanto qualcos'altro, differente è il significato che ad essa deve essere attribuito nei rispettivi assunti teorici. Vediamo come ad esempio la *Dottrina della scienza* del 1805 intende lo *Als*: esso rappresenta la categoria del sapere che unisce la duplicità nell'unità, che trova dunque la differenza nell'identità. «Come possono *due momenti* diventare *internamente uno solo* [?] Risposta [:] attraverso un *Come*.»<sup>30</sup> Lo *Als* introduce in altri termini un cambiamento formale nell'uguaglianza sostanziale degli elementi in rapporto. L'immagine è dunque una immagine in quanto tale (*als*) perché si comprende nella sua relazione di identità e di differenza con l'Essere di cui è immagine. Fichte può dunque affermare nella *Anweisung zum seligen Leben* che:

l'esistenza (*Daseyn*) deve concepirsi, conoscersi e formarsi (*bilden*) come semplice esistenza, e deve porre e formare di fronte a sé un essere assoluto, di cui essa stessa è appunto la semplice esistenza: mediante il suo essere essa deve annientarsi di fronte a un'altra esistenza assoluta; il che presenta appunto il carattere di semplice immagine, di rappresentazione o di coscienza dell'essere.<sup>31</sup>

Alla definizione negativa dell'immagine finora enucleata si affianca in Fichte una determinazione in positivo della medesima:

*Logik: Untersuchungen zum Konstitutionsproblem im Deutschen Idealismus anhand einer Textinterpretation*, Inaugural-Dissertation, Frankfurt am Main, 1964; P. Rohs, *Form und Grund: Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, Bonn: Bouvier, 1982<sup>3</sup> (Hegel-Studien/Beiheft 6).

29 Cfr. G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XI: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/1813)*, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg: Meiner, 1978, pp. 302–307.

30 GA II, 9, p. 210.

31 GA I, 9, p. 88; trad. it. J. G. Fichte, *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Napoli: Guida, 1989, p. 279.

cos'è dunque l'immagine? Essa si vede *divenire*; questa è la *sua legge fondamentale*: un tale divenire è finora condizionato da una opposizionalità. Se essa deve vedersi, allora deve necessariamente vedersi *divenire*: e se deve vedersi *divenire*, allora deve necessariamente vedersi.<sup>32</sup>

L'atto con cui l'immagine figura la realtà non è un fatto ma è un atto in grado di vedersi come atto: «[l']immagine si vede *divenire*: necessariamente [...] Essa si vede divenire certamente solo nel *conoscere* se stessa come immagine.»<sup>33</sup> Il processo figurativo della realtà presuppone dunque, contro Hegel, il riconoscimento della differenza essenziale tra la realtà e l'immagine, postula tuttavia, a differenza di Kant e di Reinhold, che la presentazione originaria di realtà sia in grado di cogliere se stessa nel suo carattere presentativo. Ciò implica evidentemente non soltanto che l'immagine non sia copia della realtà, dal momento che l'immagine è, allo stesso modo dello schema kantiano o della rappresentazione reinholdiana, la regola generale della determinazione dell'intuizione sensibile in base al concetto, ma che essa sia anche immaginalità (*Bildlichkeit*) ossia capacità di sapersi come tale.

Almeno quattro sono le conseguenze importanti che discendono da tale assunto teorico e che vorrei in ultimo porre in evidenza: a) in primo luogo viene risolta in una maniera del tutto nuova la relazione tra intuizione e concetto. Laddove in Kant allo schema è attribuito il compito di mediare tra la facoltà passiva dell'intuizione – la sensibilità – e la facoltà attiva del concetto – l'intelletto –, in Fichte all'immagine è assegnato il ruolo di mediare con se stessa. Come è stato giustamente osservato, lo schematismo in senso kantiano viene in tal modo dissolto nella misura in cui viene radicalizzato.<sup>34</sup> b) La realtà in senso proprio è unicamente la realtà dell'immagine che sa di sé, è dunque realtà del sapere autocosciente, realtà del pensiero consapevole di sé. Una realtà che è quindi trasparente a se stessa nella misura in cui contiene in sé l'altro da sé come l'altro di sé, che rende dunque visibile sé a se stessa e attraverso se stessa rende visibile ciò che pur dandosi alla visione del sapere non si confonde ed esaurisce in essa. c) Il rapporto tra l'immagine e il suo oggetto non può venire inteso come una relazione esterna, quale sarebbe quella tra due cose e in base a cui si potrebbe tentare di argomentare in favore di una priorità, tanto logica quanto temporale, dell'oggetto dell'immagine sull'immagine. Poiché infatti l'oggetto dell'immagine e l'immagine che sa di sé come immagine si danno solo ed unicamente per mezzo del

32 GA II, 17, p. 93.

33 *Ibidem*.

34 A. Bertinetto, *La forza dell'immagine: Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J. G. Fichte*, Milano-Udine: Mimesis, 2010, p. 61.

rapporto che li lega l'uno all'altra, la stessa relazione sussistente tra loro è ricavabile soltanto dall'interno, vale a dire non può prescindere dall'atto con cui l'immagine pone se stessa e il proprio oggetto. d) Infine, le concezioni filosofiche che intendono la relazione tra l'immagine e il suo oggetto nel senso della esibizione originaria dell'oggetto per mezzo dell'atto immaginativo-rappresentativo (Kant e Reinhold) possono essere considerate solo parzialmente trascendentali: esse trascurano infatti la comprensione dell'immaginalità dell'immagine, vale a dire il fatto che l'immagine è capace di produrre spiritualmente il proprio oggetto soltanto in quanto sa di sé come immagine che pone se stessa e, a partire da sé, pone anche ogni altro elemento del rapporto con essa.