

Simone Furlani

Filosofia trascendentale e teorie dell'immagine

1. Filosofia trascendentale e *visual studies*: una contraddizione?

Le odierne teorie dell'immagine (H. Belting, W.J.T. Mitchell, G. Boehm, ecc.), quelle teorie che si richiamano a una «svolta figurativa» che riporterebbe in superficie il primato del «pensiero visivo¹» sulla dimensione logico-linguistica, intrattengono una relazione contraddittoria con la tradizione della filosofia trascendentale. Questo è dovuto soprattutto al fatto che l'affermazione del primato dell'elemento figurativo o visuale sul logico-linguistico (essenziale per l'identità – minima – di questi studi) appare incompatibile con la tradizionale centralità dell'intelletto discorsivo, dei giudizi e delle strutture linguistiche, una centralità pressoché costante all'interno degli sviluppi della filosofia trascendentale. È per questo che, alla ricerca di padri nobili e di punti di riferimento che li possano legittimare sul piano epistemologico, i *visual studies* si sono rivolti a forme di pensiero proprie del post-moderno e ad autori che programmaticamente si contrappongono alla tradizione della filosofia trascendentale. Volendo evitare di perpetrare quelle che Lyotard ha chiamato «grandi narrazioni²» smarrendo così il «plusvalore³» garantito dalle immagini, questi studi si sono rivolti a Foucault e alle determinazioni del suo pensiero costitutivamente legate al vocabolario del vedere, oppure a Baudrillard e alla sua critica sociologica, che individua come suo privilegiato terreno di azione la dimensione dei media⁴. Insomma, i *visual studies* si sono sentiti fin da principio lontani, se non contrapposti, a una filosofia trascendentale che si ancora certamente alla realtà, all'esperienza e, pertanto, anche all'immediatezza di un vedere diretto, naturale, ma

¹ Cfr. R. Arnheim, *Il pensiero visivo*, tr. it. di R. Pedio, Einaudi, Torino 1974.

² Cfr. F. Lyotard, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1991, ad esempio p. 38.

³ Cfr. W.J.T. Mitchell, *Pictorial turn. Saggi di cultura visuale*, :duepunti, Palermo 2009, pp. 97 e ss.

⁴ Per entrambi i riferimenti cfr. ad esempio *ivi.*, pp. 20-31 e 98.

che, tuttavia, poi finisce comunque per articolarsi nei termini di un primato del concetto e del giudizio.

Eppure, e in verità, va detto che è proprio all'altezza della nascita e dell'affermarsi della filosofia trascendentale, ovvero con Kant, che le nozioni che ruotano attorno al visuale (intuizione, immagine, immaginazione, ecc.) assumono una rilevanza inedita e irriducibile⁵. Gli stessi *visual studies* hanno spesso presentato se stessi come una presa di consapevolezza che giunge al termine di una parabola moderna o tardo-moderna⁶. E in effetti, forse già nel criticismo kantiano si possono ritrovare gli elementi – perlomeno minimi – di un'originarietà del figurativo, ovvero di un'irriducibilità delle immagini tale da dettare possibilità, limiti e modi di una riflessione intellettuale: pensiamo, naturalmente, alla terza *Critica* e alla peculiarità del rapporto immagine-giudizio che sembra qui instaurarsi, diverso da quello articolato da Kant all'interno della prima *Critica*⁷. In ogni caso, all'altezza di questi problemi e di questi scivolamenti è possibile, per le teorie odierne dell'immagine, trovare perlomeno un contributo al chiarimento dei loro presupposti. Ancor di più nel caso della filosofia trascendentale di Fichte, all'interno della quale la nozione fondamentale di immagine si svincola decisamente da una dimensione meramente mimetico-riproduttiva per sovrapporsi a quel fenomeno («*Erscheinung*») che è il luogo stesso del manifestarsi dell'assoluto⁸.

Ancora. Poiché i *visual studies* rifiutano articolazioni idealistiche o dialettiche o, perlomeno, si rivolgono a queste articolazioni con sospetto (naturalmente il sospetto di chi teme, anche a ragione, che ogni *Aufhebung* inscriba il figurativo all'interno dei momenti iniziali di un conoscere

⁵ Cfr. ad esempio U. Curi, *La forza dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 12-13.

⁶ Per fare questo si appoggiano, tra gli altri, a M. Taussig, *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, Routledge, New York-London 1993 oppure, e soprattutto, a J. Crary, *Le tecniche dell'osservatore. Visione e modernità nel XIX secolo*, a cura di L. Acquarelli, Einaudi, Torino 2013.

⁷ Pensiamo a passaggi come il seguente: «Le arti figurative [La prima si chiama *plastica*, la seconda *pittura*] [...] esprimono delle idee per mezzo dell'*intuizione sensibile*. [...] ma la figura che ne costituisce l'espressione (l'ectipo, la copia) è data o nella sua estensione materiale (come esiste l'oggetto stesso reale), o come si disegna all'occhio (secondo la sua apparenza in una superficie); e, cosa che è anche la cosa più importante, o vien posto per condizione alla riflessione il rapporto con uno scopo reale, o soltanto l'apparenza di tale scopo»; cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, tr. it. di A. Gargiulo, introduzione di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 321.

⁸ Su questo cfr. M.J. Siemek, «*Bild und Bildlichkeit als Hauptbegriffe der transzendentalen Epistemologie Fichtes*», in E. Fuchs, M. Ivaldo, G. Moretto (a cura di), *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, pp. 41-63 e A. Bertinetto, *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

che diventerebbe scientifico soltanto altrove e in seguito, ovvero all'altezza del concetto), questi studi hanno trovato un ottimo appoggio filosofico nelle categorie della fenomenologia. Nella misura in cui la fenomenologia sospende, scetticamente, ogni possibilità di riarticolazione idealistica di un rapporto tra soggetto e oggetto che è problematico e tale rimane resistendo a ogni sussunzione del secondo sotto gli schemi del primo, la fenomenologia valorizza l'immagine percepita (e il vedere fisico) come luogo imprescindibile della conoscenza⁹.

Non è soltanto la fenomenologia che rivela quanto possa essere produttivo un recupero di alcune strutture caratteristiche della filosofia trascendentale. Anche la configurazione della tradizione trascendentale in un'ermeneutica filosofica rappresenta un punto di riferimento che è stato sfruttato a fondo. Gottfried Boehm, uno degli autori più coerenti e rigorosi dei *visual studies* e della «svolta iconica¹⁰», espressione che proprio Boehm ha coniato, assume in modo esplicito i presupposti dell'estetica di Gadamer: la nozione gadameriana di «immagini forti» è il cardine della svolta affermata da Boehm¹¹. Infatti, queste immagini avrebbero come scopo e sarebbero in grado di dare significato alla realtà e non semplicemente di riprodurla, come avviene nel caso delle «immagini deboli», ovvero di quelle mimetico-riproduttive. Queste immagini forti, queste «immagini al di là delle immagini» incarnerebbero gli strumenti di un «vedere interiore» o «rammemorante¹²» che non subirebbe passivamente il reale, bensì ne potenzierebbe la solidità ontologica e la ricchezza espressiva. Proprio per questo diventa doveroso, secondo Boehm, affermare una svolta iconica dopo quella linguistica, perché queste immagini e questo vedere sarebbero condizioni originarie, condizioni di possibilità – detto in termini trascendentali – di ogni successiva conoscenza.

2. La fuggevolezza (o la flessibilità) del termine «trascendentale»

In verità, che il figurativo diventi condizione originaria della conoscenza in generale, cioè che ne diventi il trascendentale, è una prospettiva che

⁹ Sulla nozione di «immagine» all'interno della fenomenologia, cfr. in part. E. Franzini, *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, Raffaello Cortina, Milano 2001 e L. Wiesing, *Artifizielle Präsenz: Studien zur Philosophie des Bildes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005.

¹⁰ Cfr. G. Boehm, *La svolta iconica*, a cura di G. Di Monte e M. Di Monte, Meltemi editore, Roma 2009 e Id., *Jenseits der Sprache? Anmerkungen zur Logik der Bilder*, in H. Burda, C. Maar (a cura di), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, DuMont Literatur und Kunst Verlag, Köln 2004², p. 43.

¹¹ Cfr. G. Boehm, *La svolta iconica*, cit., pp. 145-165.

¹² *Ivi*, pp. 254-255.

riguarda una determinata «metamorfosi» della filosofia trascendentale¹³. Si tratta di uno sviluppo che ne rovescia l'impostazione sollevando a condizione di possibilità del conoscere l'empirico di contro all'intellettuale, l'a-posteriori piuttosto che l'a-priori, i dati materiali piuttosto che strutture e schemi del pensiero¹⁴. Si tratta di un rovesciamento che indirizza gli sviluppi contemporanei del trascendentale verso un destino curioso: spesso accade che la critica alla nozione di trascendentale conduca a un'impostazione e a esiti che appaiono, a loro volta, genuinamente trascendentali o, perlomeno, che non possano essere definiti meglio se non con il termine «trascendentale». Potremmo dire così: nei casi in cui tale critica venga svolta fino in fondo ed espressamente, questa stessa critica sembra sempre ritorcersi verso chi la svolge proprio nel momento in cui essa ha successo: e allora ci si vede costretti a riconoscere la critica come un aggiornamento, ma non come un definitivo superamento del trascendentale. Qui sta la fuggevolezza o, in positivo, la flessibilità della nozione di «trascendentale»: è come se, non appena questa nozione venga sollevata a esplicito obiettivo polemico, costringesse il soggetto della critica a riconoscersela addosso di contro alle sue intenzioni. E, lo ripetiamo, non appena si scomoda, si affronta e si critica questa categoria per mostrarne, finalmente, la fine, l'espressione «trascendentale» sembra paradossalmente l'espressione migliore per definire il pensiero che ha decretato quella fine (che, pertanto, a questo punto appare soltanto presunta).

È come se fosse meglio disinnescare il potere di questa categoria accettandola subito oppure trascurandola. È per questo che, il «trascendentale» compare come categoria che accompagna molti movimenti filosofici del Novecento (fenomenologia, esistenzialismo, ermeneutica, ecc.) ma, alla fine, non ne costituisce né ne definisce uno. Il «trascendentale» compare come specificazione, come categoria a supporto, come categoria chiamata in un secondo momento per caratterizzare meglio, ma sembra insufficiente – a ragione o a torto – a definire da sola e di per sé una forma di conoscenza o un metodo specifico.

Abbiamo detto che il «trascendentale» sembra dover essere accettato o lasciato intoccato sullo sfondo. In realtà c'è un'altra via, che appare in principio come una via di fuga, ma poi, per quanto abbiamo detto, si rivela l'unica maniera – o l'unico espediente – per trattare il trascendenta-

¹³ Sugli sviluppi e le «metamorfosi» della filosofia trascendentale sono fondamentali gli studi di G. Rametta; cfr. G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Cleup, Padova 2008 e Id. (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale II. Da Maimon alla filosofia contemporanea*, Cleup, Padova 2012.

¹⁴ È quanto avviene, ad esempio e in modi diversi, in pensatori come Derrida e Deleuze, sui quali ritorneremo a breve; per ora, su questo rovesciamento, rimandiamo a G. Rametta, *Il trascendentale di Gilles Deleuze*, in Id. (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, cit., pp. 341-376.

le, per prendere le distanze da alcune sue superate declinazioni, per riformularlo e renderlo di nuovo produttivo. Si tratta dell'espressione «quasi trascendentale» usata da Foucault e da Derrida¹⁵. Con questa espressione, si badi, il «quasi» non indica un compromesso, bensì quanto abbiamo appena notato, ovvero quel curioso cortocircuito per il quale il miglior modo per definire, sul piano teoretico, una critica efficace al trascendentale storico, cioè al trascendentale così come si è venuto a costituire sul piano della storia della filosofia (come detto, da Kant alla fenomenologia, da neokantismo all'ermeneutica), è la stessa espressione «trascendentale». «Quasi trascendentale» indicherebbe una filosofia antidogmatica (e, pertanto, genuinamente trascendentale), ma svincolata dalla filosofia trascendentale ereditata dalla tradizione (e, pertanto, rispetto a questa, «quasi» trascendentale). Anche la filosofia trascendentale sarebbe diventata dogmatica e il «quasi» indicherebbe appunto l'attivarsi *in anticipo* di questo nuovo pensiero prima che la filosofia trascendentale, proprio istituendosi come tale, diventi essa stessa dogmatica.

In questa direzione, pertanto, la fuggevolezza della categoria del «trascendentale» si muta e si rivela essere, in positivo, soprattutto «flessibilità». Inteso nel senso ampio – e addirittura molto ampio – di 'antidogmatico', il trascendentale supererebbe le discontinuità tra il pensiero kantiano e il pensiero post-moderno. I *visual studies* vivrebbero fino in fondo questa ambivalenza: riprenderebbero una nozione di immagine o di vedere che si trova già all'interno della filosofia trascendentale, ad esempio, kantiana o husserliana, ma la declinerebbero all'interno di una dimensione incompatibile con quelle fonti. I *visual studies* intendono – con una forza che spesso si percepisce genuina – essere indagini critiche e antidogmatiche, in piena linea, dunque, con la tradizione trascendentale.

D'altra parte, Mitchell, considerato uno dei fondatori dei *visual studies*, quando fa riferimento alle «discussioni» di Merleau-Ponty «sulla dialettica del vedere», dapprima le definisce «astruse», ma poi ritiene che esse diventino «molto più tangibili quando lo spettatore/spettacolo è visibilmente impersonato e messo in scena¹⁶». Come si vede, la critica sfocia in precisazioni e cautele, in un «pragmatismo¹⁷» che non rinuncia una volta per tutte a ciò rispetto a cui si propone come tale. L'orizzonte rimane quello di una critica presa di distanza dalla filosofia trascendentale.

¹⁵ Su questo cfr. J.-F. Courtine, *Foucault lecteur de Husserl. L'a priori historique et le quasi-transcendantal*, in «Giornale di metafisica» 29/1 2007, pp. 211-232 e C. Pigozzo, *Derrida e la decostruzione come filosofia «quasi trascendentale»*, in G. Rametta (a cura di), *Meta-morfosi del trascendentale II*, cit., pp. 173-202.

¹⁶ Cfr. W.J.T. Mitchell, *Pictorial turn. Saggi di cultura visuale*, :duepunti, Palermo 2009, p. 75.

¹⁷ *Ibidem*.

le, ma che sembra potersi originare e consolidare soltanto attraversando e riattraversando la prospettiva sollevata a destinatario della critica. L'obiettivo, poi, di «mostrare il vedere» senza cadere in un'«introspezione solipsistica di un'intelligenza disincarnata¹⁸», sembra subire un'immagine distorta, molto diffusa in ambito statunitense, della «filosofia trascendentale» e/o dell'«idealismo»: si tratterebbe di filosofie che ruotano attorno alla centralità di un soggetto che è riflessivamente autocoscienza, del primato delle sue facoltà e determinazioni e, infine, di una metafisica del soggetto che disconosce le resistenze e le risorse della realtà materiale, empirica, data.

In verità, la stessa filosofia kantiana riconosce, peraltro come tutt'altro che secondari, territori che sfuggono al dominio della soggettività e che, pertanto, ne smentiscono un primato assoluto. Proprio a partire dalla nozione di immagine (e di immaginazione) si potrebbero riassumere quelle 'pieghe' del sistema kantiano che lo rivelano molto più flessibile (e problematico) di quanto l'affermazione dell'Io penso come «principio» non lasci supporre. E, allora, per restare alle odierne teorie dell'immagine, proprio seguendo la scia delle aperture, e anche delle insostenibilità, del sistema kantiano, andrebbe preliminarmente verificato – per così dire, genealogicamente – se non solo la filosofia kantiana, ma anche i successivi sviluppi più o meno critici della forma inaugurale della filosofia trascendentale, non offrano determinazioni e argomentazioni utili alla causa dei *visual studies*, anche laddove si tratti di una causa ormai allontanatasi dalla sua origine.

3. Oltre la «cosa in sé» (e il «fenomeno»)

Il rapporto tra la filosofia trascendentale e le odierne teorie dell'immagine è ambiguo perché è irrisolta la nozione trascendentale di immagine. Se da un lato è vero che, a partire da Kant, la filosofia trascendentale valorizza, forse come mai è stato fatto prima, il vocabolario del vedere, dall'altro lato, sempre a partire da Kant, essa non può essere ricondotta all'interno del riconoscimento di un primato dell'immagine, del figurativo. L'ambiguità dell'immaginazione, all'altezza della *Critica della ragion pura*, e anche di ciò che essa produce e riproduce (immagine compresa, naturalmente) si ripercuote sulla nozione di «immaginazione» e su quella di «immagine» contenuta nella *Critica del giudizio*. Se, nel primo caso, Kant disconosce l'autonomia dapprima attribuita all'immaginazione,

¹⁸ *Ibidem*.

come mostrato da Heidegger¹⁹, riconducendola al di sotto delle azioni e delle funzioni dell'intelletto, nel secondo, ovvero nella terza *Critica*, l'immaginazione sembra di nuovo esibire una certa indipendenza. Di conseguenza, di contro a un'immagine dapprima limitata alla sua natura di riproduzione di oggetti percepiti, l'immagine diventa fonte di «intuizioni possibili» e punto di riferimento che condiziona e orienta la «riflessione²⁰».

Se l'idealismo trascendentale di Fichte avanza decisamente nella direzione indicata da quest'ultima nozione di immagine (tanto da sollevare l'immagine a determinazione stessa del pensiero riflessivo), altri sviluppi della filosofia trascendentale approfondiscono la nozione di immagine distinguendola dalla rappresentazione, ristabilendo la posizione del problema così come si trova nella prima *Critica*. Per Maimon, ad esempio, l'immagine rappresenta una riproduzione chiara dell'oggetto, ma dispari rispetto alla rappresentazione. È chiara sul piano dell'intuizione o della «percezione», ma «non può essere resa comprensibile» all'intelletto che, d'altra parte, procede soltanto all'interno della dimensione linguistico-argomentativa²¹. Infatti, Maimon scrive che «l'intelletto non può pensare alcun oggetto (al di fuori delle forme della proposizione, che non sono alcun oggetto) se non come oggetti fluidi (*fließend*²²)». In una prospettiva trascendentale, l'intelletto fornisce la «regola o il modo della sua costituzione» e pertanto «non può pensare alcun oggetto come già costituito, ma soltanto come in via di costituzione, ovvero come fluido²³». Andare fino in fondo alla distinzione tra fenomeno e cosa in sé, andare fino in fondo a una concezione dell'immagine come riproduzione dell'oggetto, andare fino in fondo all'articolazione della conoscenza secondo un versante attivo (logica) e un versante passivo (estetica), significa non solo ammettere un'insuperabile differenza tra intelletto e cose, ma anche, di conseguenza, l'impossibilità di una «cosa in sé», che è un'illegittima riduzione a noumeno, sia pur dichiarato inconoscibile, di qualcosa di «fluido».

Ripetiamo che Maimon intende restare all'interno dell'alveo della filosofia trascendentale kantiana. Egli ne riconosce il valore rivoluzionario. Tuttavia, le dinamiche di articolazione di un fenomeno che si tende tra

¹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di M.E. Reina riv. da V. Verra, a cura dello stesso Verra, Laterza, Roma-Bari 1981.

²⁰ Scrive Kant, tra l'altro: «Ora, se nel giudizio di gusto l'immaginazione deve essere considerata nella sua libertà, essa s'intenderà in primo luogo [...] come produttiva e spontanea (come produttiva di forme arbitrarie di intuizioni possibili)»; cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 151.

²¹ Cfr. S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Christian Friedrich Voß und Sohn, Berlin 1790, p. 70.

²² *Ivi*, pp. 32-33.

²³ *Ivi*, p. 33.

estetica e logica, tra sensibilità e intelletto, finiscono per richiedere la «fluidità» dell'oggetto. E, pertanto, se da un lato la filosofia trascendentale ha valorizzato la nozione di immagine tanto da sovrapporla, per molti versi, alla nozione di «fenomeno» di una cosa in sé, andare fino in fondo a questo avvicinamento significa smentirlo. Infatti, dichiarare inaccessibile la cosa in sé e pensare e agire di conseguenza significa svincolare da essa il fenomeno, dichiararlo libero o insufficiente, non costringerlo all'interno della necessità di restare fedele a un noumeno – appunto – inaccessibile.

In questo contesto, il significato dell'immagine di cui parla Maimon subisce un netto scivolamento. Se s'incrina il rapporto mimetico tra immagine e realtà, tra fenomeno e un noumeno, perché già all'altezza della percezione la consistenza dell'oggetto viene messa in dubbio, allora, piuttosto che riprodurre un oggetto, l'immagine opera all'interno dei processi della sua costituzione. Ne viene che, come aveva visto bene Cassirer, in Maimon l'intuizione non si rapporta immediatamente all'oggetto, garantendo così anche all'intelletto un accesso alla realtà, come aveva inteso Kant²⁴. Piuttosto, l'intuizione diventa il luogo di incontro/scontro tra intelletto e cosa, tra soggetto e oggetto.

La filosofia trascendentale di Maimon, che rispetto a quella kantiana ne acuisce molto produttivamente lo scetticismo, impone che i limiti di scientificità posti da Kant di contro alla metafisica e al dogmatismo debbano coerentemente investire anche il binomio noumeno-fenomeno. Il punto-limite dell'idea kantiana che la realtà si manifesta esclusivamente nel suo farsi fenomeno, è individuato da Maimon nella concezione della realtà non come un insieme di oggetti ai quali l'intuizione consente di accedere, sia pur sul piano del loro manifestarsi, ma nella concezione della realtà come un insieme di entità fluide, in via di definizione. Gli oggetti sono molteplicità soltanto dopo che l'intuizione, mutandoli in immagine, ne ha moderato la fluidità, l'indeterminatezza.

All'interno di questo orizzonte, si prospetta una concezione dell'immagine che mette in dubbio non tanto l'accesso al reale, bensì l'idea di un reale in sé, strutturato razionalmente. In questo senso, qui l'immagine interrompe la relazione tra soggetto e oggetto, piuttosto che mediare tra questi due versanti. E, secondo Maimon, è proprio questa rottura che consente all'intelletto di attivarsi e al soggetto di cogliersi come io o autocoscienza. La differenza che permane tra percezione e oggetto non blocca la conoscenza, anzi, muove al suo articolarsi. Se la percezione dell'oggetto fornisce un dato positivo, questo dato sarebbe esteriore all'intelletto. Sarebbe, per così dire, autosufficiente. Al contrario, proprio la problema-

²⁴ Cfr. E. Cassirer, *L'«oggetto dell'esperienza» e la «cosa in sé»*, in *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, tr. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1978, III, I, pp. 124-125.

ticità della percezione attiva l'intelletto, ne richiede l'intervento, suscita la necessità del chiarimento che può venire soltanto dalle sue categorie e dalle sue determinazioni. Nei termini legati all'immagine potremmo dire che è proprio perché l'immagine non riproduce e non manifesta che, sia pur senza recuperare questa differenza, si attiva la «rappresentazione».

4. Oltre il soggetto

Ecco un altro elemento irrinunciabile, costitutivo, della filosofia trascendentale: lo scetticismo. Come abbiamo appena notato, lo scetticismo di Maimon investe la relazione tra la (presunta) cosa in sé e il fenomeno, tra oggetto e il suo essere percepito, non gli vieta, tuttavia, di articolare una teoria dell'io e, quindi, una visione monistica riletta, naturalmente, con gli occhi della filosofia trascendentale. Tuttavia, è naturale, crediamo, sospettare che quanto notato sul versante della realtà, sul versante del manifestarsi della cosa a un soggetto che la percepisce, non avvenga anche sul versante del soggetto, ovvero sul versante di una coscienza che trova un problema, una differenza, una discontinuità alla base della sua eventuale articolazione riflessiva in un io. È davvero questa differenza una possibilità o non è invece un limite, un'impossibilità? È il sospetto avanzato da Nietzsche, che esercita con straordinario rigore questo sospetto portandolo fino alle estreme conseguenze.

Innanzitutto, Nietzsche accetta la dissoluzione della cosa in sé che, nello spirito della filosofia trascendentale kantiana, Maimon conduce al suo dileguarsi. L'oggetto non solo è «fluido», non solo la realtà non si dà alla percezione nel senso di un dato positivo, ma, in modo ancor più scettico, la realtà agli occhi di Nietzsche è un «flusso», il «flusso [...] dell'accadere²⁵». Di più: è un flusso «presumibilmente assoluto», scrive Nietzsche spingendo al punto più estremo il proprio scetticismo: se è impossibile, alla nostra percezione, cogliere qualcosa di fluido, il flusso di un divenire inarrestabile, non si può nemmeno affermare che tale divenire sia «assoluto». Di certo, tuttavia, parlare di «fenomeni» e di «cose in sé» è un

²⁵ Scrive Nietzsche: «[...] non siamo abbastanza sottili per scorgere il *flusso*, presumibilmente assoluto, dell'accadere: il *permanente* non esiste se non grazie ai nostri organi grossolani, che riassumono e riconducono le cose ai piani comuni, laddove nulla esiste *in questa forma*. L'albero è in ogni momento una cosa nuova; noi affermiamo la *forma* perché non cogliamo la sottigliezza di un movimento assoluto: inseriamo una linea intermedia matematica nel movimento assoluto; in generale siamo noi ad aggiungere linee e superfici, sulla base dell'intelletto, che è l'*errore*: l'ipotesi dell'uguale e del permanere, perché possiamo *vedere* soltanto ciò che permane, e *abbiamo ricordi* solo davanti a ciò che è simile (uguale)»; cfr. *Opere di Friedrich Nietzsche*, otto volumi divisi in tomi, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1989-1992, V, II, p. 362.

«errore». Infatti, non solo il «mondo come cosa in sé» – si noti il peso di questo «come», quanto questo avverbio denunci la falsità, l'artificialità, la strumentalità, la costruzione di tale idea – è un'illusione proiettata a partire dal fenomeno, ma anche il «mondo come rappresentazione (come errore)» è il corollario inevitabile e necessario della realtà vista come un insieme di cose in sé²⁶. La dimensione fenomenica, la relazione che intreccia fenomeni e rappresentazioni, lo spazio che prevede un oggetto che si manifesta a un soggetto che conosce, non è garanzia di scientificità di contro al dogmatismo, ma è un «errore» conseguente all'idea di un «mondo come cosa in sé».

Come in Maimon, ritenere che la dimensione della nostra conoscenza sia quella fenomenica, concepire rigorosamente la differenza tra fenomeno e noumeno, anche secondo Nietzsche significa di conseguenza rinunciare alle cose in sé ma, a differenza di Maimon, significa anche rinunciare alla rappresentazione, al soggetto. L'idea di «oggetti fluidi», la realtà come «movimento assoluto», è questo orizzonte che muta la nozione di «immagine» da elemento di manifestazione di contenuti o di fedele riproduzione della realtà a strumento e prodotto di un'inevitabile «mitigazione» o «semplificazione», scrive Nietzsche²⁷. Tuttavia, Nietzsche ritiene che questa semplificazione si ripercuota pesantemente anche sul soggetto, sulla sua pretesa autonomia riflessiva che, in verità, non si sottrae al flusso del divenire. Le facoltà che il soggetto rivendica di contro all'esperienza frammentata del sensibile e del molteplice sono anch'esse il prodotto di una semplificazione. Sono il correlato di una preliminare riduzione del divenire a oggetti.

Infatti, «il nostro intelletto non è organizzato per comprendere il divenire» e quindi «aspira a dimostrare la rigidità generale, grazie alla sua origine da *immagine*²⁸». Potremmo dire non solo che la pretesa scientificità della conoscenza è l'esito di una debolezza («non è organizzato») che diventa un fraintendimento (il «rigido» «mondo come cosa in sé»). Potremmo dire anche che, assuefatto alla sua proiezione, l'intelletto non la riconosce come proprio prodotto e ne subisce la falsa autorità. Anzi, aspira addirittura a dimostrarla. Invece di decostruirla, scoprendone, al fondo, la propria azione, l'intelletto aspira a «dimostrare l'eterno persistere», perché «vi sente la propria forma e azione²⁹». L'idea di un (presunto) mondo di cose in sé corrisponde perfettamente all'intelletto perché è quest'ultimo che l'ha proiettata. Predeterminati i termini, la corrispondenza è perfetta.

²⁶ *Ivi*, IV, II, p. 37.

²⁷ *Ivi*, V, I, p. 619 e V, II, p. 448.

²⁸ *Ivi*, V, II, p. 362.

²⁹ *Ibidem*.

Tuttavia, vi è un ultimo livello di decostruzione che mette in luce una tragica passività dell'intelletto di fronte alla costruzione di cui inizialmente, come detto, pare parte attiva. Scoprendo «la sua origine da *immagini*», l'intelletto scopre se stesso come proiezione, come prodotto di quell'irrigidimento in immagini di una realtà che è in continuo divenire. Come abbiamo detto, il soggetto stesso appartiene costitutivamente a quel flusso del divenire assoluto che soltanto apparentemente crede di conoscere e di controllare. In realtà, il formarsi dell'io, il costituirsi dell'autocoscienza, è sovrastrutturale al divenire tanto quanto l'idea di oggetto, lo schema noumeno-fenomeno, l'illusione di un mondo di cose in sé. Il formarsi del nostro intelletto (e degli altri «organi di conoscenza») è complementare al costituirsi degli oggetti e del modo in cui ci appaiono, ed entrambi i versanti, anzi, il loro separarsi è frutto di un preliminare irrigidimento del divenire. A questo punto Nietzsche può concludere: «affinché al mondo potesse esistere un qualsiasi grado di coscienza, dovette nascere un mondo non reale, il mondo dell'errore: esseri con la fede nella persistenza [...]. Solo dopo che fu nato un mondo immaginario contrario, in contraddizione col flusso assoluto, si poté, su questa base, conoscere qualche cosa³⁰».

All'interno di questo orizzonte, la filosofia trascendentale non viene semplicemente abbandonata. Naturalmente appare insostenibile la sua articolazione kantiana o, meglio, essa può risultare utile, strumentalmente utile, ma deve deporre, ovviamente, ogni pretesa di scientificità e di verità. I limiti posti da Kant in chiave antimetafisica e antidogmatica possono esser fatti valere, possono essere ricollocati e rivitalizzati, ma soltanto sulla base di un'eventuale loro utilità. Tuttavia, deve essere chiara la loro natura strumentale. Deve essere chiaro che la loro posizione è del tutto e meramente convenzionale. Dando fondo a quella componente essenziale rappresentata dallo scetticismo, la filosofia trascendentale si rivolge a se stessa. Si rivela critica nei confronti dell'idea di una critica della ragione. Si rivela critica nei confronti dei condizionamenti derivanti dall'idea di noumeno e nei confronti della possibilità di strutture a-priori che siano «condizioni» (Kant) o «regole» (Maimon) della conoscenza. E, come visto, questa funzionalizzazione o relativizzazione della prospettiva trascendentale, investe e coinvolge sia l'oggetto che il soggetto della conoscenza, gli stessi margini del conoscere.

Per quanto riguarda invece i *visual studies*, a questo punto del nostro percorso essi si ritrovano a doversi inevitabilmente confrontare con un'accezione del concetto di «immagine» piuttosto rilevante, cioè quella per la quale l'immagine è irrigidimento, semplificazione, reificazione del-

³⁰ *Ivi*, p. 367.

la realtà. Usiamo volutamente la nozione di «reificazione», anche se, di per sé, essa richiama un orizzonte di senso assai diverso e per certi versi contrapposto a quello in cui qui si è venuta a delineare. Tuttavia, è proprio questo rovesciamento che viene portato a termine da Nietzsche: la reificazione non si gioca più sul piano della riduzione di valori spirituali a oggetti e a merci, bensì a immagini³¹.

5. Sul segno

Non crediamo che i *visual studies* abbiano mai verificato questa eventualità, ovvero che l'immagine (il figurativo) possa essere una semplificazione. Tuttavia, la tradizione della filosofia trascendentale, fatta passare attraverso il pensiero di Nietzsche, impone loro questo confronto. Naturalmente, concepire l'immagine come oggettivazione non depone a loro favore, ma sospendiamo il giudizio, anche perché la direzione suggerita da Nietzsche – quella che, investendo il «segno» o, meglio, i «segni», allude a una «mera semiotica³²» – di per sé non solo non esclude la dimensione visiva o figurale, ma non è nemmeno essa esente dal rischio della semplificazione e della reificazione: anche il linguaggio rischia di essere grammatica, di coniugarsi – per dirla con Klossowski – in «codice³³». Tuttavia, anche rispetto a questo, molto lavoro è stato già svolto dalla filosofia trascendentale, da Lask e Husserl fino, per lo meno, a Merleau-Ponty e Derrida.

Qui possiamo soltanto accennare a quelli che sono – ci pare – i margini della questione, laddove si intenda per «segno» non semplicemente qualcosa che sta per qualcos'altro, ma qualcosa che marca la possibilità di disporre di quella distanza, che tende a marcare la differenza grazie alla quale si ha qualcosa da un lato e qualcos'altro dall'altro lato. Intesa così, peraltro, la figuratività del segno, il suo essere *graphé*, non nega a-priori, come appena detto, il presupposto degli studi visuali, ovvero quello di un'originarietà del figurativo sul linguistico³⁴. E questi margini li ritroviamo tracciati, ad esempio, in Roland Barthes che, come Deleuze e Derrida e sia pur in modo diverso ma non meno intenso, ha

³¹ Su questo rovesciamento mi permetto di rinviare a S. Furlani, *L'immagine e la scrittura. Le logiche del vedere tra segno e riflessione*, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 93 e ss.

³² Cfr. *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., VIII, III, p. 93.

³³ Cfr. P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, tr. it. di E. Turolla, Adelphi, Milano 1981, pp. 63 e ss.

³⁴ Si pensi, ad esempio, alla nozione di «segno iconico», per la quale rimandiamo a U. Eco, *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Bompiani, Milano 2015⁸, pp. 170 e ss.

reso produttiva la radice nietzschiana all'interno di quell'orizzonte frastagliato e disunito che chiamiamo post-strutturalismo³⁵.

Non solo Barthes fa esplicito riferimento all'idea nietzscheana di una realtà vista come «flusso» che necessariamente il soggetto riduce e irrigidisce per instaurare i margini e i termini stessi della conoscenza. Barthes comprende anche che soltanto un segno che tenda a marcare le pieghe, gli scivolamenti, i vuoti di una realtà così concepita può veicolare o addirittura creare significato. Soltanto un segno che colga ed esprima non cose, né concetti (entrambi indebite oggettivazioni), bensì le «forme intermedie (*Zwischengebilde*³⁶)» (che precedono il costituirsi di cose e concetti), può offrire la possibilità di un linguaggio che non sia codice o struttura. Per questo Barthes parla di un segno «discontinuo» e «funzionale», un segno che è in grado di attivare il «coordinamento di parti mobili³⁷».

Di più: Barthes rimanda a un «segno vuoto³⁸», cioè a un segno che è consapevole che marcare il vuoto è impossibile. Raffigurare o esprimere la differenza evitandone l'oggettivazione a opposizione (tra materia e spirito, tra realtà e significato, tra significante e significato) è impossibile, ma la consapevolezza di tale impossibilità sottrae il linguaggio alla grammatica. Tanto quanto il linguaggio deve recuperare quell'apertura o – con i termini che Merleau-Ponty riprende da Husserl – quell'«intenzionalità³⁹» che rivela l'essere di ogni codice un'imposizione, altrettanto la grafica (l'immagine) deve rispettare e restituire l'«interstizio», rifiutando i «bordi pieni» a vantaggio dell'«incrociarsi degli ordini⁴⁰». È questa una dimensione compatibile con la «svolta figurativa» o «iconica» affermata dai *visual studies* e sollevata a loro principio metodologico? Quale tipo di immagine «rende visibile la varietà delle pratiche» senza appiattare la «diffrazione sottile del significante»? E, in ogni caso, sono disponibili questi studi a compiere questo approfondimento?

Inteso così, il segno è il trascendentale dell'immagine. Il segno (la scrittura) iscrive il senso nella materia e dà materia, visibilità, al senso. Non

³⁵ «Post-strutturalismo»: un altro nome per «trascendentale» o, meglio, per un'altra sua metamorfosi? A noi pare così, nella misura in cui questi autori intendono sottrarsi al «codice» dello strutturalismo che già di per sé, in ambito francese, spesso veniva chiamato un «trascendentalismo senza soggetto».

³⁶ Cfr. *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., VI, I, p. 205.

³⁷ Cfr. R. Barthes, *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, tr. it. di C. Benincasa et alii, Einaudi, Torino 2001, pp. 17 e ss. e Id., *Saggi critici*, tr. it. di L. Lonzi, Einaudi, Torino 1976², pp. 306-307.

³⁸ Cfr. R. Barthes, *L'impero dei segni*, Einaudi, Torino 1984, p. 32.

³⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Segni. Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*, tr. it. di G. Alfieri, a cura di A. Bonomi, Il saggiatore, 2015, pp. 75 e ss.

⁴⁰ Cfr. R. Barthes, *L'impero dei segni*, Einaudi, Torino 1984, p. 32.

cede allo «scenario», ma è ciò che rende possibile uno scenario⁴¹. Il segno rende possibili quella discussione e quella partecipazione che, al contrario, Mitchell vede attivarsi soltanto con l'immagine, quando «lo spettatore/spettacolo è visibilmente impersonato e messo in scena». In verità, per dirla con le parole che Hegel usa nella *Fenomenologia* in relazione allo spettacolo teatrale (e soprattutto alla tragedia), l'«essenza figurata» è anche e soprattutto un'«universale dissoluzione⁴²». In altri termini, rendere visibile, impersonare significa anche distribuire maschere. Mettere in scena significa anche oggettivare, uniformare, rendere presente ed estraneo, ridurre (a spettacolo) non solo la vita, ma anche, in modo necessariamente conseguente, la relazione dello spettatore con ciò che vede.

Tuttavia, infine, l'idea di un segno che cerchi di marcare il «resto», il «campo cieco» o la «latenza⁴³» di ciò che è o diventerà immagine, è ancora più produttiva all'interno della prospettiva teorica di Boehm. Molte delle opere d'arte contemporanea cui egli fa riferimento per fornire esempi delle «immagini forti» che, invece di risolversi in un rapporto mimetico con il reale, darebbero significato alla realtà, sono immagini che insistono sul segno, tanto da farne la propria struttura. Pensiamo a Picasso e a Mondrian o, ancor di più, a Newman e a Twombly: nelle loro opere non è il segno a diventare, più che un'«immagine al di là dell'immagine», un'immagine nell'immagine e contro la sua autonomia? Nelle loro opere, l'immagine non viene ricondotta al segno come sua condizione d'essere? E non è questo piano di immanenza, per dirla con Deleuze, che offre un'effettiva distanza, il punto di vista effettivamente critico sul visuale?

⁴¹ Secondo Barthes, l'immagine è sempre «pesante, immobile, tenace», richiede «una cultura morale e politica [...] un affetto *medio*», un «addestramento», «una sorta di educazione» e una partecipazione culturale «alle figure, alle espressioni, ai gesti, allo scenario, alle azioni», elementi che lo inducono ad affermare che il «Tutto-Immagine» è la «Morte in persona»; cfr. R. Barthes, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, tr. it. di R. Guidieri, Einaudi, Torino 1980, pp. 13 e 27-29. Tuttavia, le immagini, quasi contro la loro volontà e delle intenzioni di chi le produce, veicolano sempre un «infra-sapere» indicato (o, meglio, alluso) da un «segno», da una «ferita», da un «*punctum*», un «secondo elemento» che «viene a infrangere» lo scenario; *ivi*, p. 28.

⁴² Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1992¹⁰, II, p. 249.

⁴³ Cfr. R. Barthes, *La camera chiara*, cit., pp. 56-60.

Filosofia trascendentale e teorie dell'immagine

Il presente articolo prende in analisi la relazione tra la filosofia trascendentale e i *visual studies*, che soltanto apparentemente è una relazione contraddittoria. Infatti, un'analisi "genealogica" delle odierne nozioni di immagine, trova nella dottrina kantiana dell'immagine e nella successiva idea di realtà come realtà "fluida" (Maimon e Nietzsche) alcune strutture teoretiche che offrono ai *visual studies* un punto di vista inedito: l'immagine come "reificazione". Questa accezione negativa di immagine eccede l'idea di una "svolta iconica" o "figurativa" e rimanda a un particolare modo di vedere, che va al di là dell'immagine e privilegia il segno, non soltanto all'interno delle immagini, ma anche nella realtà. Roland Barthes chiama questo vedere *punctum*, che rappresenta l'unico modo per non subire le immagini e poter vedere e "leggere" la realtà.

PAROLE CHIAVE: immagine, *visual studies*, filosofia trascendentale, reificazione, segno.

Transcendental philosophy and image's theories

This paper discusses the relation between transcendental philosophy and visual studies, which only apparently is an irreducible one. A 'genealogical' analysis of the current notions of image finds in Kant's doctrine of image and in the later idea of reality as "fluid" reality (Maimon and Nietzsche) some theoretical structures that offer the visual studies an unknown point of view: the image as 'reification'. This negative meaning of image exceeds the idea of an 'iconic' or 'pictorial turn' and supports a particular kind of sight, that overrides the images and gives priority to the sign, not only inside the images, but also in the reality. Roland Barthes calls this sight "*punctum*", the only way to avoid the reifying power of the images and to be able to see and 'read' the reality.

KEYWORDS: image, visual studies, transcendental philosophy, reification, sign.