

Paradigmi dell'immagine

Filosofia dell'immagine e forme della verità

FRANCESCO PAPARELLA

ABSTRACT: *Paradigms of image. Philosophy of image and Structures of the truth*

The article deals with the relation between image and sign in the attempt to reconstruct the main attitudes towards signs. In this way the article defines two important paradigms for the philosophy of images in the Western thought: the “platonian” one and the one summarized by Jean-Luc Nancy. The first describes iconic/mimetic instruments and signs as inadequate for creating true knowledge, while the second considers the image and sign itself as the positive poles of the knowledge dichotomy. The article demonstrated that both the paradigm are identical because they refuse to think about knowledge as dialogue between the objective and the linguistic pole, and proposes a third paradigm, described by the Neoplatonic approach to images, able to reach this balance.

KEYWORDS: Augustine, Eriugena, Jean-Luc Nancy, iconic sign, mimetic sign, symbol.

In Occidente la filosofia dell'immagine, come segno iconico e mimetico¹, viene elaborata a partire da una preoccupazione prevalentemente aletica². L'immagine è giudicata sulla base della sua capacità di dire la verità. Il tradizionale sospetto che accompagna le immagini è, parallelamente, un sospetto intorno alla loro capacità di rendere adeguatamente testimonianza alla verità.

Questa prospettiva dalla quale si guarda alle immagini porta con sé la declinazione in termini semiotici della stessa questione delle immagini: l'immagine è pensata come segno e come tale giudicata in base alla sua capacità di rinviare in modo più o meno adeguato al proprio referente.

1. Sulla polisemia e la complessità della categoria di “immagine” cfr. J.-J. Wunenburger, *Philosophie des images*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 (tr. it. di S. Arecco, *Filosofia delle immagini*, Torino, Einaudi, 1999). Mi permetto di rinviare anche a F. Paparella, *Image*, in *New Catholic Encyclopedia Supplement 2012-13: Ethics and Philosophy*, a cura di R. Fastiggi e J. Koterski, Detroit, Gale, 2013, vol. II, pp. 742-744.

2. Cfr. ad esempio A. Vasiliu, *L'image, l'icône et le visible au début de l'ère chrétienne*, in *Le grand livre des icônes. Des origines à la chute de Byzance*, a cura di T. Velmans, Paris, Hazan, 2002, pp. 209-222; 237-239 (tr. it. di C. Formis, *Il visibile, l'immagine e l'icona all'inizio dell'era cristiana*, in *Il viaggio dell'icona dalle origini alla caduta di Bisanzio*, a cura di T. Velmans, Milano, Jaca Book, 2002, pp. 209-222); O. Boulnois, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Age. V^e-XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 2008.

Ne consegue, quindi, che il mutare dei paradigmi semiotici, nella definizione dell'assiologia tra segno e referente, ha conseguenze immediate anche sulla filosofia occidentale dell'immagine.

I più importanti modelli aletico-semiotici di indagine intorno alle immagini rinvenibili nel mondo occidentale possono essere ridotti a due: un paradigma iconoclasta, che accentuando il valore del referente nella forma del sapere come *adaequatio rei et intellectus*, riconosce uno scarso valore aletico alle immagini e un paradigma iconodulo, che accentuando il valore del segno nell'attività conoscitiva dell'uomo, riconosce all'immagine una capacità (pressoché esclusiva e unica) di dare accesso alla verità.

Entrambi questi modelli in realtà definiscono una medesima forma della verità: benché fondati sull'attribuzione del massimo potere aletico a categorie differenti (referente/cosa e immagine/segno), paradigma iconoclasta e paradigma iconodulo sostengono un medesimo modello di verità polarizzato, nel quale ogni positività appartiene a uno solo dei termini del binomio aletico.

La costruzione di una filosofia dell'immagine autenticamente alternativa è possibile allora solo pensando l'immagine mediante un terzo modello semiotico e una terza teoria aletica, fondata sulla necessità di un dialogo e un rapporto paritetico tra i termini (segno e cosa) in gioco nella ricerca della verità.

Come le precedenti anche questa "terza via" può essere rinvenuta e definita grazie ad alcuni momenti del pensiero occidentale.

L'articolo è volto sia alla ricostruzione dei primi due paradigmi sia alla definizione del terzo, nel tentativo di mostrarne il carattere autenticamente alternativo nell'elaborazione di una filosofia dell'immagine.

1. Iconoclastia: contro la verità delle immagini

Il paradigma iconoclasta non deve essere identificato semplicemente e interamente con l'iconoclastia quale fenomeno teologico storicamente determinato. La polemica che inizia con Leone III intorno al 727 d. C. e che termina con il concilio di Nicea (787), per poi svilupparsi in una seconda fase a partire dall'813 con Leone V l'Armeno sino all'842, rappresenta solamente un momento o un'espressione di una più vasta tendenza iconoclasta nel pensiero occidentale, al cui cuore si possono rinvenire alcune specifiche questioni teoriche³.

3. Per una ricostruzione del dibattito iconoclasta nella tradizione occidentale cfr. M. Bettetini, *Contro le immagini: le radici dell'iconoclastia*, Roma, Laterza, 2007.

Le espressioni più chiare del paradigma iconoclasta così definito possono essere identificate in una linea dottrinale di matrice platonica (*Repubblica* e *Sofista*) ripresa in ambito cristiano da Agostino e operante in diversi altri momenti e contesti storico-teorici⁴.

Platone sviluppa la propria critica alle immagini in diversi luoghi della sua opera; tra questi il X libro della *Repubblica* e i passaggi del *Sofista* a partire da 240a sono i più chiari e più celebri.

L'immagine per Platone ha una natura decettiva, soprattutto in quanto *eidôlon* (parvenza ingannevole, fantasma)⁵.

L'immagine mimetica, frutto della riproduzione iconica di un oggetto materiale, costituisce un allontanamento dalla realtà metafisica dell'idea (l'essere non diveniente, oggetto per questo di un sapere epistemico) e va espulsa dalla comunità perfetta proprio in quanto non adeguata all'ideale aletico sul quale quella comunità è fondata.

L'immagine rappresenta un dispositivo segnico che indebolisce, anziché rafforzare, il legame con il referente del processo conoscitivo. Il denotato immateriale di ogni discorso veritativo (l'idea) non può essere colto dall'immagine quale segno materiale; questa mostra unicamente l'oggetto materiale e lo mostra *in quanto* materiale, ovvero non eidetico. Ciò che l'immagine manifesta con estrema vividezza è l'aspetto diveniente di ciò che non diviene, l'idea incarnata; come tale l'immagine è strutturalmente incapace di dire la verità.

Un passo del *Politico* (285e — 286a) riassume bene questa dottrina platonica: la conoscenza delle cose materiali si produce con strumenti diversi rispetto a quella che verte intorno alle cose immateriali. Queste ultime, le più nobili e perfette, non hanno immagini fabbricate dall'uomo (*eidôlon ouden pros tous anthrôpous eirgasmènon*) e possono essere colte solo dalla ragione.

Proprio il carattere decettivo dell'immagine, come segno massimamente distante dal vero referente, giustifica paradossalmente la preoccupazione anti-idolatrice che anima, già in Platone, la critica alle immagini⁶.

4. Su questo punto cfr. ancora M. Bettetini, *Contro le immagini*, cit., pp. 129ss. Fra le espressioni particolarmente significative di questa tradizione teorica devono essere annoverati i *Libri carolini*, opera del 793 d. C. ca. che rappresenta la risposta dell'ambiente culturale franco al concilio di Nicea. Cfr. A. Freeman, *Scripture and Images in the 'Libri carolini'*, in *Testo e immagine nell'alto Medioevo. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 41, 15–21 Aprile 1993, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1994, vol. I, pp. 163–188.

5. Sebbene in parte differente, anche l'accezione di immagine come *eikôn* è in Platone colpita dalle stesse critiche. Cfr. M. Bettetini, *Contro le immagini*, cit., pp. 13–15.

6. Sebbene la preoccupazione per le conseguenze idolatriche dell'immagine sia tipicamente vetero-testamentaria l'elaborazione teoretica del pericolo idolatrico connesso all'immagine e alle sue qualità aletiche deve essere ricercata in Platone che individua per primo i rischi semiotici dell'immagine stessa. Quanto ai luoghi scritturali sull'idolatria si vedano: *Es.* XX 3–5; *Deut.* V 7–8. Cfr. poi

L'idolatria è il culto riservato all'idolo, al simulacro del divino; il divieto biblico di fabbricare immagini è connesso con la lotta all'idolatria. Realizzare un'immagine come idolo del divino porta con sé il rischio di identificare l'idolo stesso con la divinità alla quale si vuole rendere culto, tradendo così la natura immateriale e ineffabile del divino; il pericolo è l'identificazione indebita di segno e referente, la sostituzione del referente con la sua immagine quale segno, la confusione tra segno e denotato, nella convinzione che il segno restituisca in modo perfetto e autentico il proprio referente.

Platone definisce le ragioni filosofiche del pericolo idolatrico quale confusione semiotica tra immagine e oggetto rappresentato. Nel *Sofista* (240a — 240d) lo Straniero spinge Teeteto a riconoscere che l'immagine è qualcosa di creato a imitazione e somiglianza di una vera realtà; come tale l'immagine è non vera ma semplicemente simile al vero e ciò, in ragione dell'identità tra vero ed essere che Platone discute nelle pagine di quel dialogo, porta all'assurda conclusione che qualcosa di non vero e di non esistente (l'immagine, appunto) esista.

L'immagine allora è un falso simile al vero, fatto a somiglianza del vero ma diverso da questo; l'immagine è ciò che viene fatto riproducendo la verità secondo somiglianza, ma è anche ciò che è diverso rispetto alla verità riprodotta (*to pros talêthinon aphômoiômenon eteron toiouton*)⁷.

In tal modo l'immagine si presenta come in sé idolatrica: è capace per la sua somiglianza con l'oggetto riprodotto di far dimenticare la distanza tra segno e referente, inducendo a confondere il simulacro con la cosa reale, ma al tempo stesso è differente dal vero che pure riproduce, cosicché l'identificazione tra l'immagine e il suo referente conduce all'errore e alla confusione dei piani ontologici (realtà materiale/idea, terreno/divino).

La dottrina agostiniana intorno alle immagini può essere considerata consimile alla filosofia iconoclasta di Platone. Anche in Agostino la prospettiva dalla quale si guarda alle immagini e dalla quale le si giudica è quella semiotico-epistemologica definita dalla relazione uomo-Verità.

La sola sorgente del Vero, tuttavia, per l'Agostino del *De magistro*, è Dio e il Verbo il quale dona la luce del sapere all'uomo interiore, mostrandogli le Idee e il giusto ordine delle cose. Questa conoscenza non può essere prodotta da nessuno strumento finito e da nessun veicolo materiale. Nel *De magistro* egli attribuisce allo stesso segno verbale una funzione tutt'al più reminiscenziale e adiuvante per quanto riguarda il possesso del sapere, il quale si produce unicamente «ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis»⁸.

M. Halbertal, A. Margalit, *Idolatry*, Cambridge, Harvard University Press, 1994².

7. Cfr. Plat. *Soph.* 240a. Al medesimo esito giunge anche Plat. *Crat.* 432a — 433a, quando, trattando della natura della parola, Platone asserisce la necessaria commistione, nel segno, di somiglianza e differenza rispetto al suo referente.

8. Cfr. Aug. *De mag.* in Idem, *Op. 6.4*, ed. Weigel, CSEL 77, Vindobonae, Tempsky, 1961, 12.40.

All'interno di questa dottrina sulla conoscenza e sul valore del segno, Agostino non può allora che pensare l'immagine iconica come un dispositivo semiotico materiale-sensibile e attribuirle conseguentemente un basso valore aletico⁹. D'altra parte, anch'egli rinviene nell'immagine il pericolo idolatrico, prodotto dalla sua ambigua natura di riproduzione simile e al tempo stesso diversa dal proprio modello.

Nel *De diversis quaestionibus octoginta tribus* il filosofo di Ippona sviluppa un'analisi dell'immagine mediante il confronto tra questa categoria e quelle di uguaglianza e somiglianza. Definendo l'estensione logica e i sottoinsiemi comuni tra i termini presi in considerazione, egli sottolinea come l'immagine sia differente dall'uguaglianza: due elementi di cui il primo è immagine del secondo non sono uguali, in quanto persistono differenze relative alla sostanza delle due realtà (come quella che sussiste tra il riflesso speculare e la realtà riflessa). L'immagine, d'altra parte, osserva ancora Agostino, è prodotta («expressa») dalla realtà della quale è raffigurazione, conservando così con questa un legame¹⁰. In tal modo egli ripropone la definizione dell'immagine come segno ambiguo e idolatrico, già presente nel *Sofista* platonico: l'immagine non è la cosa riprodotta, tanto che non potrà mai essere uguale a essa, ma al tempo stesso è connessa al proprio referente (ne è un effetto) e a questo rimanda costantemente in virtù di una certa somiglianza.

Questa ambivalenza dell'immagine è da Agostino ancora più chiaramente descritta in un passo dei *Soliloquia*¹¹. Qui egli sottolinea come l'immagine sia vera immagine (vero dipinto di un uomo, ad esempio) solo nella misura in cui è una falsa realtà (un falso uomo), in quanto non identica in nessun modo alla cosa che riproduce; la falsità propria dell'immagine, d'altra parte, consiste nell'essere simile alla realtà che raffigura (l'uomo), poiché se così non fosse non potrebbe essere una falsa occorrenza di quella specifica cosa (dell'uomo stesso) e non sarebbe neppure in nessun senso falsa. L'immagine, quindi, è vera perché falsa e falsa perché vera, secondo quell'intreccio (*sumplokê*)¹² di essere e non essere che già Teeteto riconosceva proprio dell'*eikôn*¹³.

9. Così nel *De diversis quaestionibus octoginta tribus* Agostino afferma che i sensi conoscono solo ciò che muta (mentre la Verità è immutabile) e che ingannano in quanto non c'è nulla di sensibile che non contenga un elemento di falsità. Cfr. Aug. *De div. quaest. oct. trib.*, in Idem, *Op. 13.2*, ed. Mutzenbecher, CCSL 44a, Turnhout, Brepols, 1975, 9.

10. Ivi, 4. Importante per la filosofia dell'immagine medievale, in particolare per la teoria delle tre forme di *visiones* nei *Libri carolini*, è anche la *quaestio* LXIII del *Dialogus quaestionum* LXV, la paternità agostiniana del quale è però dubbia.

11. Cfr. Aug. *Solil.*, Taurini, Domus Editorialis Marietti, 1929, II 10, 18.

12. Cfr. Plat. *Soph.* 240c.

13. Su questo punto cfr. anche Aug. *De Gen. ad Litt. imp. lib.* in *Op. 1* (1894), CSEL 28, ed. Zycha, New York-Londra, Johnson Reprint Corporation, 1970, XVI, 57.

Il paradigma platonico–agostiniano intorno all'immagine, quindi, considera il segno iconico come uno strumento del tutto inadeguato a cogliere la verità. Tale paradigma, inoltre, dà espressione a una teoria del rapporto segno–referente nel quale il valore aletico appartiene completamente al referente. Agostino fornisce l'espressione più chiara di questa dottrina semiotica quando nel *De magistro* afferma che il segno non ha nessuna autentica capacità di cogliere la verità, la quale risulta comunicata direttamente dall'illuminazione divina all'anima dell'uomo.

2. Iconodulia, ovvero il primato epistemologico dell'immagine

Il rovesciamento di una simile filosofia dell'immagine può essere rinvenuto nella teoria dell'immagine di Jean–Luc Nancy.

Nel testo *Tre saggi sull'immagine*, Nancy analizza l'immagine mettendola in relazione con la categoria di «rappresentazione».

Il «rappresentare» è definito da Nancy in quell'opera come: «presenza esibita»¹⁴. Con questa formula Nancy intende affermare che l'immagine, in quanto rappresentazione, supera la semplice presenza e la (supposta) immediatezza della cosa, aprendo uno *spazio differenziale* tra la cosa in sé e la manifestazione della cosa stessa nel suo essere raffigurata.

Tale dottrina intorno all'immagine conduce il filosofo francese ad asserire la relazione tra l'immagine stessa e la categoria dell'assenza, tanto come assenza *della* cosa nella sua immediatezza quanto come assenza *dalla* cosa nella sua immediatezza. L'atto del rappresentare in questo modo è fondato tanto sulla presa di distanza dalla cosa in sé in cui l'immagine stessa, proprio in quanto immagine, consiste (l'immagine per essere se stessa è sempre altra dalla realtà rappresentata), quanto nel rifiuto della pura datità della realtà al di là dell'immagine¹⁵. Questo plesso concettuale viene sintetizzato da Nancy attraverso l'affermazione per cui solo nell'immagine c'è la «medesimezza» della cosa¹⁶.

Nancy stesso fornisce maggiori indicazioni sul significato della categoria della «medesimezza» asserendo che nell'immagine si dà l'essere sé della cosa o il vero «essere presente»/«presentarsi» della cosa¹⁷. Il filosofo francese, quindi, mette in relazione l'immagine con l'identità della cosa e con il suo

14. Cfr. J.–L. Nancy, *Image et violence. L'image–Le distinct. La représentation interdite*, Paris, Galilée, 2002 (tr. it. di A. Moscati, *Tre saggi sull'immagine*, Napoli, Cronopio, 2011³, p. 68).

15. Sulla critica a questa concezione dell'identità cfr. il concetto di imitazione come emulazione/contrapposizione in G. Bornino, *Cogito diventa imago: lo statuto plurale dell'arte da Nietzsche a Nancy*, in *Intorno a Jean–Luc Nancy*, a cura di U. Perone, Torino, Rosenberg & Sellier, 2012, pp. 103–108; 106–107.

16. Cfr. J.–L. Nancy, *Image et violence. L'image–Le distinct. La représentation interdite*, tr. it. cit., p. 41.

17. Ivi, p. 19; 21.

darsi: l'immagine è ciò che rende possibile un'autentica presenza della realtà e che, quindi, si contrappone a una modalità inautentica dell'identità della cosa. La dottrina nanciana sull'immagine può essere compresa allora solo grazie all'individuazione di tale forma autentica dell'identità della cosa con se stessa. Questa questione è risolta da Nancy attraverso la dottrina dell'assentarsi della verità. Nell'immagine, afferma infatti Nancy, si produce:

[...] l'ambivalenza per la quale il senso (o la verità) si distingue incessantemente dal reticolo dei significati, che comunque continua a toccare: [...] ogni intenzione, ogni pensiero mettono in gioco il senso assoluto (o la verità stessa) che non cessa tuttavia di distanziarsi e di assentarsi da ogni significato. Anzi ogni significato costituito (per esempio questa frase e tutto questo discorso) costituisce per se stesso un segno distintivo della soglia, al di qua della quale il senso (la verità) si assenta. Non è altrove, infatti, che il senso si assenta, ma proprio qui. Per questo l'arte è necessaria, e non è un diversivo. L'arte rimarca i tratti distintivi di quell'assentarsi che fa della verità la verità assolutamente¹⁸.

L'immagine (e l'arte) è ciò in virtù del quale la verità si dà assolutamente. La verità è nell'immagine in quanto in questa non si dà presenza "piena" o definitiva, ma si produce un fenomeno di sottrazione, di apertura e di eccedenza (di ogni significato e del senso). La verità nell'immagine è lo stesso sottrarsi, il "distanziarsi" del senso, una forma di presenza come assenza¹⁹.

In questo modo l'immagine diviene epitome di ogni attività segnica e modello del segno perfetto. Segno, infatti, è per Nancy uguale a soglia e, quindi, a confine («segno distintivo»); solo in virtù di un simile limite, che il segno stesso è, si apre lo spazio ulteriore dell'assentarsi della verità, così come unicamente nell'affermarsi dell'identità della cosa con se stessa diviene possibile l'alterità dall'identità stessa²⁰. Se nell'immagine si produce la verità e se la verità è presenza come assentarsi e distanziarsi, la non-verità (e con essa ogni forma inautentica di identità/presenza) dovrà corrispondere a una presenza piena e definitiva, a un'identità perfetta e risolta in sé²¹. Nei *Tre saggi* (e in particolare ne *La rappresentazione interdotta*) questa forma di falsità e di inautentica presenza è descritta da Nancy come la pretesa di raggiungere l'immediatezza e «l'unità stessa» della cosa²².

18. Ivi, p. 49.

19. Sul tema in Nancy della reazione alla chiusura-separazione metafisica e alla categoria di "fondamento" cfr. J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, pp. 34-40 (tr. it. di D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 25-31); Idem, *La communauté désœuvrée*, Paris, Bourgeois, 1986, pp. 17-34 (tr. it. di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 1992, pp. 24-37).

20. Nancy ricorda che il darsi di un "altrove" è condizionato dall'esistenza di un "qui" come soglia a partire dalla quale e oltre la quale si apre lo spazio dell'altro e dell'assenza.

21. Cfr. le categorie di "ontologia del corpo" e di "corpo" come superficie senza nulla al di sotto di sé in J.-L. Nancy, *Corpus*, Paris, Métailié, 1992, p. 31; p. 17 (tr. it. di A. Moscati, *Corpus*, Napoli, Cronopio, 1995, p. 32, p. 17).

22. Cfr. J.-L. Nancy, *Image et violence. L'image-Le distinct. La représentation interdite*, tr. it. cit., p. 27;

L'immagine/rappresentazione, pertanto, è luogo della «medesimezza» in quanto evento dell'assentarsi e del prendere le distanze da ogni significato determinato. La verità dell'immagine (e dell'arte), quindi, è «che la rivelazione non abbia luogo e resti imminente [...]», cosicché l'immagine è «[...] l'imminenza infinitamente sospesa su di sé»²³. Per questo l'immagine è un'intensità, una forza, un contagio («metessi»), la presenza stessa senza soggetto.

In questa dottrina sull'immagine viene rovesciato l'ordine assiologico aletico e semiotico proprio del paradigma platonico-agostiniano. L'immagine è considerata come momento del darsi della Verità di contro alla cosa; la categoria di “cosa”, infatti, quale modello raffigurato dalla rappresentazione artistica, è convertibile in Nancy con quello di referente pieno e significato ultimo, che arresta il rinvio segnico, coincidendo con la presenza inautentica dell'«immediatezza» e dell'«unità stessa». Il modello semiotico operante in tale dottrina individua nel segno il polo aletico primario; l'immagine, infatti, è per Nancy l'autenticità del segno quale evento che istituisce la soglia e con essa la possibilità del distanziarsi della Verità²⁴.

Così facendo, tuttavia, l'orizzonte teorico di Nancy resta all'interno del paradigma platonico-agostiniano dell'immagine, invertendone semplicemente i poli assiologici²⁵ proprio nell'attribuire ogni positività aletica all'immagine. A riprova della continuità tra la scelta teorica di Nancy e il paradigma platonico sull'immagine, si deve notare innanzitutto come anche in *Tre saggi sull'immagine* l'immagine stessa venga pensata come autentica solo nella misura in cui è falsa cosa, secondo lo stesso modello che già Agostino nei *Soliloquia* sviluppava: con il tema dell'assenza dalla/della cosa l'immagine è pensata semplicemente quale alterità dalla cosa.

In secondo luogo bisogna osservare come anche Nancy riprenda il tema dell'idolatria, quale pericolo connesso all'immagine, anche se egli naturalmente rovescia l'assiologia dell'idolatria, pensando l'idolo come la negazione della verità propria dell'immagine-arte e non come il prodotto della rappresentazione artistica stessa²⁶. Egli, infatti, pensa all'idolo come immanenza e unità di sé della cosa. Come nella tradizione platonica l'idolatria

45. Cfr. il concetto di “collettivo” in J.-L. Nancy, *Che cos'è il collettivo*, in *Intorno a Jean-Luc Nancy*, cit., pp. 15-21, pp. 18-19, p. 21.

23. Cfr. J.-L. Nancy, *Image et violence. L'image-Le distinct. La représentation interdite*, tr. it. cit., pp. 27-28.

24. Cfr. J.-L. Nancy, *Image et violence. L'image-Le distinct. La représentation interdite*, tr. it. cit., in cui si istituisce una differenza tra segno e immagine; l'immagine, tuttavia, può essere considerata (a partire dal tema del segno/soglia) come la verità di ogni dispositivo segnico e, quindi, come l'autentica essenza del segno stesso.

25. In Nancy l'immagine è affrancata dalla subordinazione alla cosa e non è “immagine di”; cfr. J.-L. Nancy, *Image et violence. L'image-Le distinct. La représentation interdite*, tr. it. cit., p. 23; 63.

26. Ivi, pp. 57ss.

dell'immagine è l'identificazione indebita tra raffigurazione e cosa, fondata sulla somiglianza della prima con la seconda nella falsità della raffigurazione stessa (che è sempre altra dalla cosa in sé), così il filosofo francese definisce l'idolo quale volontà di rendere totalmente presente, in modo pieno e perfetto, nell'immagine ciò a cui l'immagine stessa rinvia, di contro alla verità dell'immagine stessa. Anche per Nancy nell'idolo, dunque, si cancella la distanza tra l'immagine e la cosa, ma questa operazione è scorretta perché così facendo si riconduce l'immagine quale «medesimezza» all'identità piena («immediatezza») di cui la cosa (quale modello del raffigurare) è epitome²⁷.

Nancy allora contrappone semplicemente la Verità dell'immagine come assenza alla non-Verità dell'identità chiusa propria della cosa (la vera immagine è la falsa cosa), così come la tradizione platonico-agostiniana contrapponeva la non-Verità dell'immagine quale falsa cosa alla cosa stessa (a questa simile ma ontologicamente diversa, segno materiale incapace di rinviare a quelle realtà immateriali che sono l'unico vero essere e l'unico vero referente di ogni conoscenza)²⁸.

L'autentica uscita dal paradigma platonico sull'immagine, pertanto, deve essere rinvenuta in una differente filosofia dell'immagine.

3. Tra l'immagine e la cosa: realtà e immagini simboliche

La possibilità di individuare un'alternativa filosofia dell'immagine e una connessa differente teoria del rapporto tra segno e referente è data dallo studio delle forme di denotazione simbolica, la cui espressione più complessa e interessante risulta rappresentata dai sistemi metafisici neoplatonici, in particolare quello di Giovanni Eriugena.

Nel pensiero neoplatonico ed eriugeniano, infatti, il simbolo e l'immagine (traslata, metaforica) a questo connessa costituiscono categorie cardinali alle quali è attribuita una centrale funzione nell'economia della stessa teoresi neoplatonica²⁹. Nella visione gerarchica neoplatonica, ogni realtà è il prodotto della processione della *dynamis* dell'Uno da se stesso e occupa un differente posto nelle varie ipostasi cosmiche in base alla sua prossimità

27. È presente in Nancy anche un recupero delle accuse veterotestamentarie all'idolo come sordo e muto, che il filosofo francese reinterpreta quali metafore per una dottrina dell'identità come pienezza e arresto del rinvio segnico.

28. Per ragioni di spazio si può qui solo accennare al tema del rapporto tra immagine, da un lato, e violenza, crudeltà, mostruosità, dall'altro. Benché inizialmente associati, in Nancy l'immagine è differente dalle altre tre categorie. Cfr. J.-L. Nancy, *Image et violence. L'image-Le distinct. La représentation interdite*, tr. it. cit., pp. 145ss.

29. Cfr. almeno R. Roques, *L'univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Les éditions du Cerf, 1983 (tr. it. di C. Ghielmetti e G. Girgenti, *L'universo dionisiaco. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, Milano, Vita & Pensiero, 1996, pp. 315s.; 254 n. 16).

rispetto all'Uno e al conseguente grado di perfezione onto-tenologica che la definisce.

Poiché ogni realtà intermedia rende possibile la processione dell'Uno, ogni ente viene all'essere e sussiste solo grazie al rapporto con le proprie cause superiori. In questo modo sostanze appartenenti a diversi livelli gerarchici sono connesse da un rapporto analogo a quello che intercorre tra il simbolo e la cosa simbolizzata: ogni realtà superiore (e lo stesso Uno-Dio) trova manifestazione, in modo oscuro e indiretto, nei suoi effetti ontologicamente inferiori.

Tale relazione *secundum symbolum* tra realtà gerarchicamente differenti è fondata su due meccanismi, tra loro interrelati. Da un lato, la continuità ontologica tra causa ed effetto (la causa opera rendendo possibile il fluire dell'unica *dynamis* cosmica) spiega come la realtà creata possa essere riflesso del proprio principio. L'effetto, infatti, in questo modo condivide una frazione dell'essere della sostanza che lo produce e perciò è legato a questa da una somiglianza ontologica. Dall'altro lato la similitudine, ontologicamente fondata, tra l'effetto e la sua causa trova espressione attraverso le forme del rimando metaforico³⁰. Il meccanismo in base al quale viene resa manifesta la presenza della qualità creaturale nella causa divina, infatti, è quello del dire metaforico secondo l'analogia a quattro termini (nella forma $A : B = C : D$). In Eriugena, in questo modo, il leone è simbolo del Cristo perché la presenza in entrambe le realtà di attributi consimili è evidente se si sviluppa un'analogia a quattro termini: come il leone (A) domina su ogni altro animale (B) così Cristo (C) sconfigge il peccato (D)³¹.

Nel pensiero erigeniano in questo modo il simbolo diviene ausilio voluto dalla Provvidenza divina per permettere all'uomo di conoscere il Principio primo del Tutto³². La manifestazione simbolica dell'essenza divina, infatti, rappresenta l'unica occasione di contemplazione del divino stesso. La natura divina, per Eriugena, è tale per cui nessuna parola la può dire³³; essa non può essere conosciuta non solo dalla ragione finita ma neppure dallo stesso intelletto divino attraverso un atto di autocoscienza. Dio in quanto eterno e infinito riposa infatti nel Nulla della sua sovra-essenza, condizione nella quale è sconosciuto persino a Se stesso³⁴.

30. Cfr. Scot. Erig. *Exp. in ierarch. coel.* ed. Barbet, Turnhout, Brepols, 1975, XV 282-284; II 1047-1053.

31. Ivi, II 1041-1042. Sull'origine aristotelica di tale modello esplicativo del rimando metaforico e sulla sua importanza per la metafisica neoplatonica mi permetto di rinviare a F. Paparella, *Le teorie neoplatoniche del simbolo. Il caso di Giovanni Eriugena*, Milano, Vita & Pensiero, 2008.

32. Eriugena parla di *materialis manuductio*, cfr. Scot. Erig. *Exp. in ierarch. coel.*, cit., I 506.

33. Cfr. Scot. Erig. *Periph. I*, ed. Jauneau, CCCM 161, Turnhout, Brepols, 1996, 456a3-5.

34. Scot. Erig. *Periph. II*, ed. Jauneau, CCCM 162, Turnhout, Brepols, 1997, 586c28; 598b29. Anche la manifestazione simbolica comunque ha un valore assolutamente parziale (*periphrasin, per ambitum, secundum analogiam*); cfr. Scot. Erig. *Exp. in ierarch. coel.*, cit., I 293-325.

Una simile dottrina del simbolo permette di ripensare l'immagine come *mimêsis* e rappresentazione. All'interno dell'orizzonte del pensiero simbolico l'immagine mimetica, infatti, può essere pensata come rappresentazione di una realtà simbolica e, attraverso la raffigurazione di questa stessa realtà, può rivelare un aspetto delle sostanze immateriali: la rappresentazione plastica o pittorica del leone diviene occasione di manifestazione e contemplazione del divino. La riproduzione mimetica di soggetti simbolici produce allora un'ibridazione di linguaggio iconico e di linguaggio simbolico, offrendo soluzione ai limiti aletici che la tradizione platonico-agostiniana aveva riconosciuto all'immagine.

Innanzitutto l'immagine di una realtà simbolica, benché dispositivo semiotico del tutto materiale (riproduzione fisica di una realtà materiale come il leone), diviene segno efficace del divino, non agendo più come semplice raffigurazione del dato carnale. L'immagine rimanda efficacemente all'immateriale non in quanto non-immagine (impossibile rappresentazione mimetica del non-corporeo), ma proprio in quanto immagine/raffigurazione del concreto (al quale è attribuito un valore simbolico, come nel caso del leone, immagine mistica del Cristo).

In secondo luogo, all'interno dell'orizzonte del pensiero simbolico nell'immagine non è più rinvenibile il pericolo idolatrico. Attraverso la rappresentazione del soggetto simbolico l'immagine diviene segno per il referente ultimo del processo denotativo del simbolo (il Cristo), il quale non coincide con la realtà concreta oggetto primario della *mimêsis* iconica (il leone). La somiglianza tra immagine e cosa (ingannevole data la differenza ontologica della prima dalla seconda) riguarda unicamente il falso referente dell'immagine (la realtà materiale); il vero denotato dell'immagine deve essere individuato nella sostanza trascendente che non possiede nessuna somiglianza mimetica con l'immagine iconica stessa (in realtà tale referente non ha nessuna forma raffigurabile né alcuna qualità definibile).

Il modello semiotico che opera in questa filosofia dell'immagine è quello di un equilibrio tra segno e cosa, differente dalla polarizzazione che attribuisce il ruolo di centro aletico alla sola cosa raffigurata o al solo segno. La cosa (la sostanza divina simbolicamente denotata) è paradigma della verità del segno. Il dispositivo segnico, infatti, ha valore solo nella misura in cui rinvia alla cosa stessa; la realtà creata si comprende a pieno unicamente quando viene decifrata quale riflesso della Causa prima³⁵. La verità del simbolo, ovvero il suo dire correttamente, anche se sempre in modo improprio, il referente divino, è giudicata dal referente stesso: il leone è vero simbolo del

35. Cfr. la definizione eriugeniana delle realtà create come non *substantivae* ma *significativae*; cfr. Scot. Erig. *Exp. in ierarch. coel.*, cit., II 649.

Cristo perché l'autentica natura del Cristo (la sua forza di contro al peccato) è detta da quell'immagine mistica.

Al tempo stesso la cosa (la sostanza divina) trova manifestazione solamente nel segno (la realtà creata). La manifestazione della cosa (l'essenza del Principio primo) si dà solo all'interno del simbolo e della sua espressione mimetica, al di fuori dei quali non c'è nessuna teofania possibile. La realtà creata che opera come segno, infatti, è l'occasione per ricostruire, mediante il "calcolo" metafisico nel rapporto causa-effetto, le qualità dell'essenza divina, nella coscienza che l'infinita natura del Principio primo non può essere mai manifestata perfettamente dalla Sua creatura³⁶. Si produce così una sorta di trasappropriazione tra cosa e segno, nella quale entrambi trovano una reciproca fondazione.

Bibliografia

Fonti

- AURELIUS AUGUSTINUS, *Soliloquia*, Taurini, Domus Editorialis Marietti, 1929.
- , *De magistro*, in *Opera* 6.4, ed. G. Weigel, CSEL 77, Vindobonae, Tempsky, 1961.
- , *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, in *Opera* 1 (1894), CSEL 28, ed. I. Zycha, New York-Londra, Johnson Reprint Corporation, 1970.
- , *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, in *Opera* 13.2, ed. A. Mutzenbecher, CCSL 44a, Turnhout, Brepols, 1975.
- IOANNES SCOTUS ERIGENA, *Expositiones in ierarchiam coelestem*, ed. J. Barbet, Turnhout, Brepols, 1975.
- , *Periphyseon I*, ed. E. A. Jeuneau, CCCM 161, Turnhout, Brepols, 1996.
- , *Periphyseon II*, ed. E. A. Jeuneau, CCCM 162, Turnhout, Brepols, 1997.
- NANCY, J.-L., *Che cos'è il collettivo*, in *Intorno a Jean-Luc Nancy, Intorno a Jean-Luc Nancy*, a cura di U. Perone, Torino, Rosenberg & Sellier, 2012, pp. 15–21.
- , *Image et violence. L'image—Le distinct. La représentation interdite*, Paris, Galilée, 2002 (tr. it. di A. Moscati, *Tre saggi sull'immagine*, Napoli, Cronopio, 2011³).
- , *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, (tr. it. di D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi, 2001).

36. L'infinità del divino è anch'essa postulabile metafisicamente attraverso il principio per cui solo l'eterno può spiegare il finito. Si può tradurre semioticamente questa struttura metafisica utilizzando la categoria di interpretanza e la questione del rapporto tra Oggetto Dinamico e Oggetto Immediato in Eco; cfr. ad esempio U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 51–53.

———, *Corpus*, Paris, Métailié, 1992, (tr. it. di A. Moscati, *Corpus*, Napoli, Cronopio, 1995).

———, *La communauté désœuvrée*, Paris, Bourgois, 1986, (tr. it. di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 1992).

Studi critici

BETTETINI, M., *Contro le immagini: le radici dell'iconoclastia*, Roma, Laterza, 2007.

G. BORNINO, *Cogito diventa imago: lo statuto plurale dell'arte da Nietzsche a Nancy*, in *Intorno a Jean-Luc Nancy*, a cura di U. Perone, Torino, Rosenberg & Sellier, 2012, pp. 103–108.

BOULNOIS, O., *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Age. V^e–XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 2008.

ECO, U., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1997.

FREEMAN, A., *Scripture and Images in the 'Libri carolini'*, in *Testo e immagine nell'alto Medioevo. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 41, 15–21 Aprile 1993, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1994.

HALBERTAL, M., MARGALIT, A., *Idolatry*, Cambridge, Harvard University Press, 1994².

PAPARELLA, F., *Image*, in *New Catholic Encyclopedia Supplement 2012–13: Ethics and Philosophy*, a cura di R. Fastiggi e J. Koterski, Detroit, Gale, 2013, vol. II, pp. 742–744.

———, *Le teorie neoplatoniche del simbolo. Il caso di Giovanni Eriugena*, Milano, Vita & Pensiero, 2008.

ROQUES, R., *L'univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Les éditions du Cerf, 1983 (tr. it. di C. Ghielmetti e G. Girgenti, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, Milano, Vita & Pensiero, 1996).

VASILIU, A., *L'image, l'icône et le visible au début de l'ère chrétienne*, in *Le grand livre des icônes. Des origines à la chute de Byzance*, a cura di T. Velmans, Paris, Hazan, 2002, pp. 209–222; 237–239 (tr. it. di C. Formis, *Il visibile, l'immagine e l'icona all'inizio dell'era cristiana*, in *Il viaggio dell'icona dalle origini alla caduta di Bisanzio*, a cura di T. Velmans, Milano, Jaca Book, 2002, pp. 209–222).

WUNENBURGER, J.-J., *Philosophie des images*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 (tr. it. di S. Arecco, *Filosofia delle immagini*, Torino, Einaudi, 1999).