

⊕

## Opera, immagine, reale

### Riflessioni su *Nova Theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*

Federica Porcheddu  
(Università degli Studi di Sassari)  
federica\_porcheddu@libero.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Artwork, Image, Real and Process. Reflections on *Nova Theoretica. Manifesto for a New Philosophy*.

Abstract: The article aims to retrace some moments of the book *Nova Theoretica. Manifesto per una nuova filosofia* published last June by Castelvecchi. In particular, it will be a dialogue with some of the authors of the volume in which the rigorous questioning of reality intercepts and promotes an original approach to some issues of the Western philosophical tradition (subject-object-real relation) that unfolds according to different approaches and themes but with identity of intent. Following this dialogue we will see how the stakes consist in re-inventing worn-out philosophical categories and concepts and in prospecting a new direction for philosophy and its destiny by rehabilitating its practical and theoretical exercise. Specifically, we will see how the fundamental conceptual core is linked to a double movement that binds together a sort of reductionism of the sovereignty of the subject in the interpretation of reality and, consequently, a reduction of reality and process to a datum independent from the revelation of a transcendental subject that would be the ultimate foundation of the reality. The aim is to show the topicality, the originality and the urgency of the themes treated for a new philosophy that wants to inaugurate a new beginning.

Keywords: Art, Image, Datum, Real, Process.

#### 1. *Introduzione*

Recita così l'*incipit* dell'introduzione del volume collettaneo *Nova Theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*, comparso lo scorso giugno e presentato all'*International Summer School of Higher Education in Philosophy* di Castelsardo: «una nuova idea di filosofia, per promuovere un *nuovo* modo di pensare»<sup>1</sup>. Il volume nasce da una serie di collaborazioni tra colleghi e amici promossa in

<sup>1</sup> AA.VV., *Introduzione, Nova Theoretica*, Castelvecchi, Roma, 2021.

vare seminari ed esperienze laboratoriali. Un gruppo di intellettuali che si raccoglie attorno alle figure di Massimo Adinolfi, Massimo Donà, Federico Leoni, Carmelo Meazza, Marco Moschini, Gaetano Rametta e Rocco Ronchi. Risulta particolarmente emblematico il sottotitolo in cui si legge *Manifesto per una nuova filosofia*. Ritengo che la parola manifesto possa essere utilizzata preliminarmente come indizio, chiave interpretativa, di ciò che il volume intende proporre. Perciò mi pare che tale termine, certamente non casuale, possa essere inteso almeno secondo un duplice significato, non soltanto per rispettarne le coerenze interne che questo volume rivendica, ma altresì per cogliere immediatamente il vero nucleo concettuale, la posta in gioco, che fa da sfondo ai 21 lemmi che costituiscono questo percorso teoretico (*Concretezza; Coscienza; Destino; Esposizione; Giurisprudenza; Identità; Immagine; Impossibilità; Inalterità; Inattualità; Inconscio; Indatità; Infinito; Informatica; Megarici; Processo; Rappresentazione; Scena; Singolarità; Telepatia; Trascendentale*). Lemmi scelti dagli autori e che in prima persona hanno affrontato.

Il termine “manifesto”<sup>2</sup> dunque può essere inteso da un lato, come programma culturale o politico. Si pensi ad esempio al *Manifesto del partito comunista* di Karl Marx che fissa la tradizione moderna del manifesto al 1848, o al *Manifesto del Futurismo* di Filippo Tommaso Marinetti 1909. Tuttavia, d’altro lato, il termine manifesto può essere inteso come ciò che è visibile a tutti. Reso manifesto, aperto, chiaro, *reale*. Entrambi questi significati si ritrovano e si intrecciano in questo percorso che mira a scardinare e a dare un significato nuovo al termine “teoretica” ma non solo. Gli autori sentono l’urgenza di riformare un sistema e una struttura ormai non più convincente né più ormai collocata nel presente attuale e storico in cui viviamo: l’accademia e l’università italiana. Un ambiente al momento stagnante, composto da griglie e classificazioni lontane dal presente attuale. È a questo tipo di organizzazione che si oppongono, o meglio, cercano di offrire una nuova prospettiva tutti gli autori del volume, al fine di darne una differente e nuova connotazione, un senso nuovo. Ognuno a suo modo, ognuno con le sue risorse filosofiche ma con un intento comune: «un serio e rigoroso esercizio filosofico – concepito come chiave imprescindibile per un reale rinnovamento del proprio fare in qualsiasi ambito venga poi di fatto esercitato» poiché l’organizzazione dell’università italiana «da tempo non ci convince più, perché non le riteniamo più conformi a quella che dovrebbe e potrebbe essere una seria e rigorosa interrogazione intorno al reale. Siamo infatti persuasi che la riduzione della filosofia a semplice storia della cultura o analisi del linguaggio

<sup>2</sup> Riguardo il termine manifesto non si può ignorare la lucidissima e sottile critica che Alain Badiou, seppur in un contesto differente, riporta nelle pagine del volume *Il XX secolo* a cui è viene dedicato un capitolo particolare. «Come comprendere che l’imperativo dell’atto e del presente si sia iscritto in tanti proclami e manifesti? [...] Il problema, ancora una volta, è quello del tempo. Il Manifesto è la ricostruzione, in un futuro indeterminato, di ciò che, appartenendo all’ordine dell’atto, della folgorazione subito svanita, non si lascia nominare al presente. Ricostruzione di ciò che, preso nella singolarità svanente del suo essere, non sopporta alcun nome», pp. 248-249.

non corrisponda all'esigenza di radicalità speculativa che il nostro tempo esige»<sup>3</sup>. Riecheggia qualcosa di hegeliano<sup>4</sup> in questa radicale affermazione. Le strutture che sorreggono il nostro tempo appaiono ormai logore, consuete, inadeguate per il reale che è già qui e accade tra noi.

Al filosofo è richiesto un altro tipo di sguardo, un altro tipo di linguaggio, che superi la scissione tra il vecchio e il nuovo, tra il passato e i suoi paradigmi e il nuovo che avanza. Modificare alla radice lo stesso concetto di prassi attraverso una radicalizzazione dell'approccio speculativo. Sbarazzarsi di ormai usurate contrapposizioni, identità e differenza, atto e potenza, trascendenza e immanenza, attraverso un *pensare in prima persona* al fine di ricominciare daccapo, di inaugurare un nuovo modo di pensare e non semplicemente limitarsi a ripensare o reinterpretare i concetti classici della tradizione filosofica. Compito della filosofia è quello di leggere il presente nel suo processo e nel suo divenire, nelle sue trasformazioni ed evoluzioni.

È a questo che deve servire la filosofia, imparare a pensare il presente, ma questo non può accadere se gli "strumenti" di cui dispone non sono più in grado di fare presa sul presente, sul reale. È da questa scissione, avvertita in modo non più eludibile da tutti gli autori del volume, che nasce l'esigenza di un nuovo lessico di cui tutti i contributi sono l'emblema. Pensare in prima persona significa anche assumere la responsabilità e il rischio che un cammino di questo tipo comporta. Se la filosofia si trova sempre allo stato nascente, allora praticare la filosofia «significa esporsi al rischio (necessariamente mortale) che ogni nascita, di tutto, comporta»<sup>5</sup>. Approcciarsi a *Nova Theoretica* significa allora spogliarsi di ogni presupposto e preconetto per accogliere il *nuovo*, o come scrive Moschini, *per occuparsi del concreto* e dunque immergersi in un «realismo necessario per mettere in guardia dalla tentazione di rinchiudersi negli ambiti astratti di un pensiero erroneo a causa di tendenze speculative da abbattere piuttosto che correggere»<sup>6</sup> cercando di ridare slancio a quella speculazione che da sempre caratterizza il pensiero. Ciò che dunque tiene insieme lemmi e concetti è l'esigenza di rifuggire qualsiasi metafisica che non tenga conto del reale concreto in cui il soggetto si trova ad essere. Non l'*in-der-Welt-sein* Heideggeriano, ma qualcosa di ancora più primitivo e primigenio che deve essere colto in tutta la sua radicalità: il reale in quanto tale, in quanto dato. Ma, come ci insegna la lezione hegeliana, ciò che viene considerato come noto in realtà è proprio ciò che non è conosciuto. Occorrono nuovi "mezzi" e nuovi paradigmi per portare alla luce la concretezza del reale. Il reale non è una cosa (*Ding*) fra le altre. Il reale di cui tutti gli autori si fanno portavoce è un reale che accade, che ci accade e che non si trova in un al di là trascendente. Il reale è qui e ora, *hic et nunc*, e come tale va afferrato attraverso nuove concettualità che sulle prime

<sup>3</sup> Ivi, p. 5.

<sup>4</sup> Si veda G. W. F. Hegel, *Primi scritti scritti critici* a (cura di) R. Bodei, Mursia, Milano, 1971 e *La fenomenologia dello spirito*, a (cura di) V. Cicero, Bompiani, Torino, 2008

<sup>5</sup> AA. VV., *Nova Theoretica*, p. 7.

<sup>6</sup> M. Moschini, *Concretezza*, in AA. VV., *Nova Theoretica*, p. 9.

potrebbero sembrare controintuitive ma che in realtà mostrano e dimostrano la stanchezza e la debolezza di una filosofia impigliata nei suoi sofismi.

Il reale concreto di cui si parla è quel reale concreto che abbandona definitivamente la dualità tra finito e infinito, tra finitezza e infinità, poiché proprio quella finitezza non è kantianamente ciò che ci preclude la vera conoscenza del reale e del suo senso del senso ma *ci dice del senso del nostro essere presenti*.

Non potendo sia per ragioni di brevità ricostruire l'intera struttura del volume, sia per ragioni di rispetto e fedeltà verso tutti i contributi che lo compongono, di cui, in un intervento di questo tipo, sarebbe impossibile restituirne la complessità e l'originalità, contrappongo un approccio più mirato ma comunque dotato di una sua interna coerenza. In particolare proverò a dialogare con quegli autori in cui la tradizionale questione della relazione soggetto-oggetto-reale, mediatezza-immediatezza converge da un lato, con la deposizione della sovranità del soggetto trascendentale come unico fondamento di senso del reale, dall'altro con un'interpretazione del reale in atto. Per tale motivo, la scelta dei contributi non è il frutto di una valutazione di minore o maggiore valore degli stessi, essa rispecchia unicamente le maggiori affinità concettuali di chi scrive e dunque anche la capacità di poterne rendere conto in maniera più articolata e fedele, per quanto possibile. Infine, il volume può essere paragonato ad un circolo in cui da qualunque posizione si parta, dunque da qualsiasi contributo il lettore scelga di cominciare, troverà sempre un'unità e una struttura logica e organica che lo sostiene. *Nova Theoretica* è certamente una boccata d'aria fresca nel panorama contemporaneo italiano e merita per questo particolare attenzione per qualunque studioso voglia liberarsi da un'idea di filosofia ormai non più adatta ad affrontare in maniera rigorosa le sfide del presente.

## 2. *Datità, Opera, Reale*

Nel capitolo *Esposizione* Carmelo Meazza disegna i contorni di un'esperienza dell'ente in quanto nient'altro che ente. Ente come nient'altro che ente. Un'affermazione breve e densa quanto complessa. Cosa significa "essere" nient'altro che ente? Pensando daccapo uno dei concetti fondamentali della filosofia del '900, ovvero la questione della differenza ontologica<sup>7</sup> heideggeriana, Meazza scrive «il nient'altro che ente convoca la sua esposizione»<sup>8</sup>. Ma perché ciò avvenga è necessario che al posto della differenza subentri una certa *indifferenza*: se l'ente differisce dall'ente o l'essere differisce dall'ente, non si dà alcuna esposizione. Il *nient'altro che ente* richiama e prova ad evocare un pensiero estremo della differenza, il senza rinvio ad altro, una neo-ontica scrive Meazza in altri tornanti del suo percorso<sup>9</sup>. Il termine esposizione è qui sinonimo di una partico-

<sup>7</sup> Si veda M. Heidegger, *Essere e Tempo*, (a cura di) P. Chiodi, Utet, Torino, 1986.

<sup>8</sup> C. Meazza, *Esposizione*, in AA. VV., *Nova Theoretica*, p. 35.

<sup>9</sup> Si veda, C. Meazza, *La scena del dato. Materiali per un'ontologia trinitaria*, Inschibboleth, Roma, 2019.

lare esperienza dell'ente. Si potrebbe dire un'esperienza purificata da qualsiasi pregiudizio o presupposto di una cattiva metafisica che vive e si alimenta in un *regime spettrale*. Un regime spettrale è in atto ogni qual volta copre con il suo gesto la datità elementare del dato. Qualcosa, un ente, è dato, vi è datità ogniqualvolta quella è, la copula, è intrascendibile e l'ente vi converge senza resto. Scrive in questo modo Meazza: «così un ente è esposto quando è esposta la non trascendibilità della correlazione in cui accade. Dovremmo chiamarlo l'atto dell'accadere dell'ente»<sup>10</sup>. Detto in altri termini, il fatto di non poter trascendere la correlazione si traduce nell'immanenza dell'esporsi dell'ente. Al regime spettrale che rinvia sempre a un al di là, ad un piano di trascendenza, ad un secondo piano che fa da sfondo all'apparire dell'ente, si oppone e propone un regime di immanenza. In questo regime si abbandona il trascendentale<sup>11</sup> di matrice kantiana come ciò che rende possibile l'esperienza senza diventare a sua volta oggetto di un'esperienza possibile. Esposizione, immanenza ed esperienza sono legate a doppio filo: non c'è esperienza che non sia immanente, che non rinvii a qualcosa d'altro che non sia l'esposizione stessa come tale. Inteso in questo senso, il principio di immanenza respinge tutte quelle famiglie filosofiche che in maniere diverse hanno contestato *la questione del fondamento della presenza* (*Anwesenheit*). Tra i capostipiti di queste famiglie filosofiche si può individuare senz'altro Heidegger così come differenti logiche decostruttive. *Il principio di immanenza impone una invenzione di concetti di altro tipo*. Per questa ragione, la proposta di Carmelo Meazza comporta tutta una serie di conseguenze non soltanto sulla modalità in cui il dato si espone e sulla modalità in cui noi facciamo esperienza di ciò che si espone ma altresì sulla modalità in cui esperiamo l'altro, rinnovando quindi il concetto di alterità quanto la "forma" che assume il nostro essere *tra noi*. Cosa comporta questa immanenza radicale e questa esposizione senza resto in cui l'ente, la cosa, si dà nell'indifferenza tra essere ed ente? E dove conduce? Nel dare una risposta a tali questioni occorre innanzitutto abbandonare quello che Meazza definisce *sguardo obliquo* o *sott'occhio* della filosofia che è sempre all'opera nel momento in cui l'orizzonte dell'apertura in cui l'ente si dà, si espone, non porta alle estreme conseguenze speculative la differenza fra essere ed ente che deve piuttosto divenire, come affermato più sopra, *indifferenza*. Se vi è un resto, se nell'esposizione sopravvivesse ancora la traccia di un ritiro non esposto, di una ritrazione che nel suo esser velata rivela l'ente, allora ciò non può che voler dire che la filosofia si trova ancora impigliata nel privilegio di una chiamata elettiva, di un ascolto e di un segreto. La filosofia troverebbe ancora una volta *nel problema dell'essere* la sua domanda originaria. È proprio il problema dell'essere che, secondo l'Autore, la filosofia deve abbandonare se vuole giungere ad un'esposizione e a una comprensione del reale in quanto tale, in

<sup>10</sup> Ivi, p. 36.

<sup>11</sup> Si veda I. Kant, *Critica della ragion pura*, (a cura di) G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Bari, 2005.

quanto datità originaria. Nell'eredità del concetto derridiano di *chora*<sup>12</sup> e nella rimodulazione della nozione di esposizione<sup>13</sup> del volto di Levinas, Meazza ritrova gli strumenti concettuali in grado di approdare ad un *realismo* dell'ente e ad una differente declinazione del concetto di alterità. «Laddove un ente sporge in differenza dall'ente, laddove l'essere non è l'ente, la datità è sotto copertura, così come si trova in pericolo la relazione con l'altro»<sup>14</sup>.

La relazione con l'altro è in pericolo ogni qualvolta è pensata a partire dall'avvertirsi di un soggetto nella sua intimità. Il soggetto della tradizione moderna, si pensi al cogito cartesiano o al soggetto di una certa tradizione fenomenologica (Husserl), è l'emblema di un soggetto ripiegato su se stesso e che incontra l'altro soltanto come "riflesso" di sé, come *alter ego*, dunque sempre a partire da sé. La questione che ha impegnato fino all'ossessione la filosofia di Levinas, il senso di un'alterità che non sia riconducibile al Medesimo, alla sua intenzionalità, trova nella proposta di Meazza delle risorse preziose. L'alterità non sarebbe realmente tale se rinviasse a qualcosa d'altro. Perché l'alterità sia garantita come tale, come irriducibile ad ogni proiezione dell'io è necessaria una deposizione del sé, una riduzione se vogliamo, del *proprio* e della sua proprietà. «L'altro portato in dote dal *nient'altro dell'ente*, cioè da un ente dato, costringe a pensare il nesso o il plesso tra *datità e alterità*»<sup>15</sup> *La coesistenza dell'ente si restituisce come datità*. Se l'essere permane come l'unico problema della filosofia ciò che viene perduto è l'ente in quanto datità e, al contempo, la relazione con l'altro, se vuole realmente rispettare il concetto di alterità deve deporre, non soltanto il sé più proprio del soggetto ma la stessa correlazione tra soggetto e oggetto. Si tratta certo di nozioni complesse che l'Autore ha affrontato a più riprese in diversi testi<sup>16</sup> e che implicano rimandi a diverse famiglie filosofiche e autori che in questa sede non mi è possibile esplicitare. La particolare e innovativa accezione che assume il termine di datità nella proposta di Meazza consente di approdare a una nuova modalità di relazione, di reinventare la nozione di relazione e dunque di essere *tra-noi*. E forse è proprio questo è uno dei punti più alti e rilevanti della proposta e che in una certa misura ne riassume il senso e la direzione principale. Nel capitolo *Indatità* emerge in maniera ancora più chiara ciò che è stato detto a proposito del capitolo *Esposizione*. Qui si legge infatti: «il dato accade *tra-noi*. Accade esattamente nel o come quel *tratto* del tra-noi [...] l'evidenza del dato restitui-

<sup>12</sup> Si veda J. Derrida, *Come non parlare. Denegazioni*, in *Psyché, Invenzioni dell'Altro*, trad. it. (a cura di) R. Balzarotti, Jaca Book, Milano, 2009.

<sup>13</sup> Si veda E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. (a cura di) S. Petrosino e M. Aiello, Jaca Book, Milano, 2018.

<sup>14</sup> C. Meazza, *Indatità*, in AA. VV., *Nova Theoretica*, p. 40.

<sup>15</sup> C. Meazza, *La scena del dato. Materiali per un'ontologia trinitaria*, Inschibboleth, Roma, 2019, p. 44.

<sup>16</sup> Si vedano i più recenti C. Meazza, *L'evento esposto come evento d'eccezione. Materiali per un pensiero neocritico. Ediz. ampliata*, Inschibboleth, Roma, 2014; *La scena del dato. Materiali per una ontologia trinitaria*, Inschibboleth, Roma, 2019.

isce una singolare *kénosi* del sé, restituisce quella speciale improprietà in cui si offre la soglia del mondo»<sup>17</sup>. Ritorna in queste pagine la nozione di esposizione che, insieme a quella di datità, fa in qualche misura da collante e chiave di lettura della direzione proposta da Meazza. Risulta decisivo comprendere la declinazione del *tra-noi come* ipostasi, ovvero quel limite che nel delimitare gli enti come dati afferma la natura stessa di quella ipostasi. Nello sviluppare questo concetto Meazza riprende la nozione di *parergon*<sup>18</sup>, contenuta nella terza *Critica* kantiana. Senza entrare nel merito della rinnovata e originale interpretazione che il filosofo sassarese attribuisce a questo termine, mi limito qui a delinearne le coerenze interne fondamentali così da non renderne troppo criptico il significato fondamentale. È necessario rilevare in prima battuta che ciò che l'autore designa come *contrassegno parergonale* non si riduce all'ambito dell'opera d'arte ma giunge fino a designare un nuovo concetto. Ma procediamo per gradi. Il *parergon*, contro l'interpretazione metafisica di Aristotele e Platone<sup>19</sup>, non sarebbe ciò che ci distoglierebbe o distrarrebbe dall'*ergon* della cosa, dell'ente o dell'opera, al contrario, esso si rivelerebbe essenziale per comprendere la vera natura di ciò che mostra. Né semplice accessorio né mera decorazione. Esso è piuttosto lo *stile* in cui le cose accadono, prima del loro valore d'uso o di scambio: *appartenente e non appartenente all'insieme della rappresentazione*. Affermazione di un'indissociabilità fra *parergon* ed *ergon*. Secondo questa prospettiva nessuna velatura, nessun ritiro come traccia o disvelamento contribuirebbe al darsi dell'ente (opera, cosa) nella sua datità. «Nella *parergonalità*, distinta dalla semplice decorazione, il mondo si condivide in un piacere *insensibile* [...] nel piacere insensibile del dato c'è anche l'emozione della datità»<sup>20</sup>. Se il *tratto* del tra-noi assume il contrassegno parergonale ciò che ne consegue è che l'ente che si espone, in opera, *restituisce nel parergon l'istanza in cui diventa ipostasi costituente della relazione*. Passaggi complessi e intricati che declinano e portano il concetto di relazione, alterità, esposizione e datità dell'ente oltre l'economia metafisica in cui l'ente appare sempre dallo sfondo di un secondo piano che per sua natura deve essere inevidente. Ma ogni qual volta un'inevidenza sostiene il darsi dell'ente ciò che si perde è proprio la datità in quanto tale, la realtà dell'ente in quanto nient'altro che ente.

L'emozione richiamata più sopra a proposito della datità è ciò che rende im-

<sup>17</sup> C. Meazza, *Indatità*, in AA. VV., *Nova Theoretica*, p. 118.

<sup>18</sup> È a Jaques Derrida che si deve la ripresa di tale di termine insieme alla necessità di farlo uscire dall'ombra in cui era stato costretto nell'opera kantiana. cfr., J. Derrida, *La verità in pittura*, (a cura di) J. Vignola, Orthotes, Nocera, 2020.

Tuttavia proprio Carmelo Meazza ha sviluppato e radicalizzato tale concetto in molte delle sue opere in una direzione antimetafisica. Consiglio a questo riguardo la lettura di almeno due opere dell'Autore. In particolare, *L'evento esposto come evento d'eccezione. Materiali per un pensiero neocritico*, ed. ampliata, Inschibboleth, Roma, 2014 e il più recente *La scena del dato. Materiali per un'ontologia trinitaria*, Inschibboleth, Roma, 2019.

<sup>19</sup> Si veda Aristotele, *L'etica nicomachea*, (1098, a, 30) e Platone, *Il Teeteto*, (184, a)

<sup>20</sup> C. Meazza, *Indatità*, in AA. VV., *Nova Theoretica*, pp. 119-20.

possibile far scivolare lo sguardo in un secondo piano e ha come corrispettivo la deposizione della soggettività, necessaria non soltanto per un'esperienza del tutto differente dell'alterità ma altresì la deposizione del momento meramente soggettivo della relazione. Se il tra-noi può accadere è perché si sgancia da quella parabola del moderno che cerca l'origine della relazione nell'uno o nell'altro dei relati. Ciò significa pensare l'alterità al di là del semplice incontro o del trauma, come irruzione dell'altro. Nel contrassegno parergonale il qualcosa assume i tratti del dato. Soltanto in questo modo la relazione si apre, dà prova della sua apertura, poiché implica una datità altra dall'uno e dall'altro. È questo passaggio che fa sì che la relazione non escluda il tutt'altro.

*Parergon* e metafora condividono nella proposta di Carmelo Meazza la stessa natura: non sono decorazioni né accessori. Una teoria dell'opera d'arte «deve concorrere a una teoria del metaforico [...] le opere d'arte sono colpi riusciti di metafora»<sup>21</sup>. È nell'opera d'arte che l'esposizione che convoca il nient'altro che ente trova la sua cifra: esposizione intransitiva, *effetto del reale in cui gli enti circolano tra noi*. Le opere, *l'essere in opera, in atto, costituiscono la prima esperienza del reale cui abbiamo accesso*. Una tesi di questo tipo comporta un radicale rovesciamento dei principali paradigmi di lettura dell'opera d'arte contemporanea. L'opera d'arte restituisce *l'effetto del reale* e nel suo accadere, nella sua esposizione, impone di abbandonare tutte quelle visioni che riducono l'arte a semplice rappresentazione, verosimiglianza o elemento di un reale sovra-sensibile, immaginario. Ancor di più esorta a liberarsi da quel rapporto di intimità ed esclusività del rapporto opera/spettatore tipica del XX secolo ma che ancora oggi lascia intravedere i suoi strascichi. Si pensi all'affermazione dell'artista Mark Rothko: «Una moltitudine di persone che osserva un dipinto la considero una bestemmia. Sono convinto che un dipinto può comunicare direttamente solo quei rari individui che hanno la fortuna di trovarsi in sintonia con l'opera e con l'artista»<sup>22</sup>; o a quella di Alan Bennett, scrittore, drammaturgo, sceneggiatore e attore britannico: «Guardare immagini è una strana miscela di pubblico e privato. È pubblico ma non è in comune come si dice sia il teatro. Siamo felici quando andiamo a teatro e lo troviamo pieno, ma preferiamo che una galleria se non è vuota almeno non sia affollata. Questo perché seppure l'ambientazione è pubblica, l'esperienza è privata»<sup>23</sup>. Contrariamente a questa visione, Meazza propone che l'arte riscopra o ritrovi la sua confidenza originaria con la liturgia e i riti, ovvero come esperienza *comune* del reale che accade *in atto* tra noi. Nell'opera d'arte il filosofo sassarese individua quel “medium” che restituisce il reale degli enti, in controtendenza a diverse teorie contemporanee sull'opera d'arte. E proprio in questa restituzione, nel loro *operare*, si

<sup>21</sup> C. Meazza, *Indatità*, in AA. VV., *Nova Theoretica*, p. 189. Cit. parzialmente modificata.

<sup>22</sup> J. Fisher, *Mark Rothko. Portrait of the Artist as an angry man*, (1970), trad. it. in Mark Rothko, *Scritti sull'arte*, Donzelli, Roma, p. 186.

<sup>23</sup> A. Bennett, *Going to the pictures* in Id. *Untold stories*, Faber and Faber-Profile Books, London, 2006<sup>2</sup>, p. 469 [trad. mia].



traduce e si produce l'istanza costituente del tra-noi. Un'esperienza comune, condivisa e inappropriabile del reale.

### 3. Reale, atto, processo

Seguendo altre trame teoretiche, questo accadere in atto così come l'esperienza del limite che delimita gli enti, trova una lucida interpretazione nelle pagine dedicate da Rocco Ronchi a questo tema. Con grande lucidità e digressioni che vanno dalla filosofia antica a quella contemporanea fino alla teologia, fino alla teologia, Ronchi declina il limite rimodulando il concetto di *dynamis* della tradizione megarica. Abbandonando la tradizionale dialettica di forma e materia, l'Autore, citando Deleuze afferma che al limite-cornice, ossia a ciò che è stato prima definito come accessorio, ornamentale, decorativo, si sostituisce un limite dinamico. Riprendendo la tradizione megarica e rifiutando la distinzione aristotelica di atto e potenza, Ronchi propone un'ipotesi che diverge totalmente dalle posizioni egemoni della filosofia italiana contemporanea: «il *posse ipsum*, disvelato dal limite, non è in alcun modo il potere del possibile bilaterale, non è il potere messo in pausa, non è il potere di *non*»<sup>24</sup>. La potenza esiste, accade, solo nell'atto che la realizza. È questa l'ipotesi megarica che Ronchi sostiene e che ha rilevanti conseguenze speculative sul piano dell'esperienza del reale.

La questione dell'atto e dell'accadere risulta infatti una delle nozioni fondamentali del volume *Nova Theoretica*. Come detto, Ronchi risale a una delle fonti, quella megarica, che sembrerebbe rimettere in discussione una tradizione filosofica bimillenaria e, al contempo, riabilitare una particolare concezione dell'atto. Tra i filosofi del Novecento – afferma l'autore – Nicolai Hartmann è uno dei pochi filosofi che avrebbe osato prendere sul serio la tesi megarica sulla potenza cogliendovi «la formula abbreviata per un complesso processo di rivoluzione del pensiero filosofico»<sup>25</sup>. La tesi megarica rivelerebbe, per differenza, qualcosa di decisivo per la storia della filosofia occidentale, ovvero la genesi del dispositivo metafisico. Contrariamente alla celebre affermazione heideggeriana: *più in alto della realtà si trova la possibilità*, contenuta nella § 7c di *Essere e Tempo*, «solo quando c'è un essere all'opera, solo quando c'è atto "in atto", c'è un potere reale, [...] se non c'è atto in atto non c'è alcun potere effettivo, ma solo la vuota immaginazione di un potere, potere *da spettri*»<sup>26</sup>. Non esiste cosa, ente, reale se non nel suo essere in atto, nel costante accadere. Ciò che rende reale e accessibile la cosa è il suo essere in esercizio. È tramite il suo essere in esercizio e non come mera potenza che essa diviene accessibile, reale. Non sussiste nulla prima del reale ed esso è tale solo se la *dynamis*

<sup>24</sup> R. Ronchi, *Destino*, in AA. VV., *Nova Theoretica*, p. 29.

<sup>25</sup> N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, De Gruyter, 1938, trad. it, *Possibilità ed effettività*, Mimesis, Milano, 2018, p. 237, in R. Ronchi, *Megarici*, in AA. VV., *Nova Theoretica*, p. 157.

<sup>26</sup> Ivi, p. 158.

corrisponde senza resto all'*energheia*. È proprio questo assunto che permette ai megarici di mandare in pezzi il dispositivo metafisico. Ronchi lo afferma in maniera risoluta: «la dialettica megarica costringe [...] ad abbandonare i fantasmi partoriti dalla metafisica [...] denuncia lo scambio indebito del reale con la sua espressione linguistica»<sup>27</sup>. Il reale eccede rispetto alla verità del *logos* e il reale per i megarici è l'*energhein*, la *physis*. Ciò che va sottolineato con forza è che anche l'interpretazione di Ronchi, che passa attraverso la lente della filosofia megarica, conduce alla deposizione del soggetto, ad un'*economia troppo umana*, che si risolverebbe infine nella proprietà di un soggetto che disporrebbe della spontaneità dei processi naturali, affermando dunque il suo dominio. È impossibile richiamare in questa sede l'enorme mole di rimandi che si ritrovano in questo originale contributo di Ronchi, che non solo attraversano tutta la storia della filosofia ma ne propongono una lettura totalmente nuova e originale<sup>28</sup>. Sperando di non aver frainteso tutto questo, la potenza come atto che accade e che non può non accadere rimanda, o meglio, rende accessibile un'esperienza dell'ente, della cosa, del reale, sottratta al dominio di un soggetto emblema di una lunga tradizione filosofica, forse ancora non del tutto superata ma di cui Ronchi ci consegna gli strumenti per compiere un passo ulteriore e decisivo per un esercizio rigoroso della filosofia che sia in grado non solo di cogliere il reale attuale ma altresì *il più radicale tentativo di pensare la processualità del reale*. Come pensare allora la processualità? Attraverso un elegante e lucida analisi, Ronchi ritrova ancora una volta nella filosofia megarica le risorse speculative per pensare questo passaggio. Nel processo come divenire le cose certamente passano ma in questo passaggio sono. Questo è un punto cruciale: le cose sono, esistono, ma ancor di più sono dotate di una certa *evidenza*. Muovendosi con agilità fra Whitehead, Bergson e Severino, scrive così Ronchi: «la dimostrazione speculativa del cambiamento procede in direzione diversa rispetto alla dimostrazione metafisica [...] quando il reale è inquadrato nella lente dell'impermanenza, la domanda metafisica, non solo perde di rilevanza, ma è un ostacolo che deve essere preventivamente eliminato»<sup>29</sup>. La metafisica, come detto più sopra, ci rimanda ad un regime spettrale di evidenze e invidenze e per questo non può essere il metodo che dia ragione dell'*evidenza* di cui ci parla Ronchi. Il divenire e il processo costituiscono infatti – secondo l'autore – due categorie soltanto *omonime*, e rompendo con l'interpretazione di Severino in *Destino e necessità*, il filosofo emiliano sostiene una tesi ben diversa e originale che distingue nettamente il divenire dal processo: «il *processo* è il cambiamento *assolto* dalla sua relazione preliminare con il nulla presupposto [...] il processo non designa più l'aporia che deve essere attraversata e risolta, ma l'evidenza»<sup>30</sup>. Con questa affermazione l'Autore mette totalmente in di-

<sup>27</sup> Ivi, p. 159.

<sup>28</sup> cfr. R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano, 2017.

<sup>29</sup> R. Ronchi, *Processo*, in AA. VV., *Nova Theoretica*, p. 169.

<sup>30</sup> Ivi, p. 170-1.

scussione la grammatica aristotelica del divenire e l'evidenza di cui si tratta, facendo dell'*impermanenza* dei filosofi del "canone minore" la struttura che sostiene l'edificio del reale. Il processo è allora questa evidenza, *non è una proprietà del reale ma è il reale stesso nel suo puro accadere*. In questo suo essere immediato, il processo rimanda al concetto di *durata* bergsoniano e non alla nozione *spazializzata* della metafisica come metodo destinato a creare una serie di aporie ineliminabili. La spazializzazione converge con uno *spazio di manovra* che richiama sempre in causa un soggetto *interessato* e padrone dell'esperienza. Nelle coerenze dell'Autore è proprio la revisione megarica della nozione del *dynasthai*, unico modo per pensare l'assoluto del processo e non come ciò che, sempre sul punto di iniziare, avrebbe luogo solo in potenza. La tesi di Ronchi è radicale: tutto si gioca tra una potenza che riceve l'essere in atto da qualcos'altro e come tale non può che essere in qualche misura impotente, e una *potenza perfetta* generatrice di se stessa senza alcun rimando ad altro, in cui il suo essere non può essere separato dal generare effetti. Soltanto così il processo, non solo è l'evidenza di un accadere in atto, ma è anche creativo, generativo, scardinando così quella cattiva metafisica che, posta di fronte al processo, al reale, come ciò che si fa da se stesso, senza alcun rimando ad altro, *se suffit à soi même* – scrive Ronchi richiamandosi alla definizione di Bergson – si rifugia inorridita nella teologia. In particolare, a quel tornante della filosofia italiana del Novecento che ha eletto *il possibile a ultimo Dio, cercando rifugio e una facile considerazione in un poetico mal compreso*.

#### 4. Immagine, oggetto, mondo

Cambiando un po' prospettiva ma come si vedrà senza allontanarsi troppo dal tema principale qui discusso, Massimo Adinolfi, nel capitolo *Identità*, propone una suggestiva quanto originale ipotesi di tale nozione partendo dalla definizione hegeliana contenuta nella *Scienza della logica*. Il compito a cui l'Autore ci esorta in questo contributo, richiamando un altro tema fondamentale della tradizione filosofica occidentale, è quello di svincolare il concetto di identità dalla logica degli opposti. Attraverso un primo confronto tra la funzione del concetto nella filosofia trascendentale di Kant e nell'idealismo hegeliano, l'autore traccia una prima importante differenza da cui seguirà il resto dell'argomentazione. Nella filosofia kantiana non è al concetto che spetta definire l'oggettività dell'oggetto, il suo esser cosa. Come è noto ciò spetta alle categorie che agiscono in un campo ben delimitato che è quello dell'esperienza e che inoltre costituiscono soltanto la regola formale o generale dell'unità del molteplice e, cosa più rilevante, – sottolinea giustamente Adinolfi – «la prestazione trascendentale del concetto kantiano non riguarda però le pro-

prietà del cinabro»<sup>31</sup>. Totalmente differente è invece la funzione hegeliana del concetto nella *Scienza della logica*. Il concetto «ha un efficacia determinatrice del contenuto»<sup>32</sup>. Tale efficacia determinatrice non è semplicemente una forma logica che si applica ad un contenuto o oggetto già costituito bensì *crea* l'oggetto, è il luogo stesso in cui l'oggetto diviene quel che è. I concetti «non stanno fermi, in attesa di essere scelti [...] lo sceglierli (o anche il non sceglierli) li riguarda, fa parte non di una mera riflessione *formale, esteriore*, ma del loro proprio movimento, del loro senso, del loro statuto *reale*»<sup>33</sup>. È a partire da questa *forza determinatrice* che il filosofo salernitano intende interrogare il concetto di identità. L'identità quale *più vuoto dei* concetti logici, possiede o no una forza determinatrice? L'intento dell'Autore qui, non è quello di riproporre una semplice rilettura della trattazione hegeliana della nozione dell'identità ma di render conto, o meglio, di individuare un terreno in cui sia possibile ritrovare all'opera questa forza determinatrice. La forza di cui qui si tratta si riferisce al *porre* del pensiero che Adinolfi, seguendo le coerenze hegeliane, traduce come *pragmatismo speculativo*. Ciò significa che l'identità non agisce in un mondo puramente formale o astratto ma ci riporta nel mondo concreto. Scrive così Adinolfi: «vi è una *forza* nell'identità che lascia un'impronta sulla cosa [...] in qualche modo deve essere possibile, se non misurarla, metterla in rilievo, o magari mostrarne il declino, offrendo in un diagramma di forze, una figura di mondo»<sup>34</sup>. L'identità, in quanto forza fa sì che, seppur nel differente grado di identità con cui tale forza si esercita, le cose appaiano, *nella loro identità di cose*. Attraverso un fine gesto ermeneutico Adinolfi, passando per il *conatus* spinoziano, la logica di Frege e la *differance* di Derrida, conduce verso il terreno dell'arte come terreno in cui si rende possibile saggiare la domanda circa la forza determinatrice dell'identità.

L'ipotesi suggestiva dell'Autore che renderebbe possibile sbarazzarsi della tradizionale logica degli opposti, così come delle variazioni della metafisica della presenza o di quel tornante della filosofia contemporanea che, ormai a corto di strumenti speculativi e stufa del concetto di identità la declina come irrimediabile differenza, è quella di ricondurre la nozione di identità a quella di *serialità* che si rende possibile sulla scia di artisti come Warhol e LeWitt. La posta in gioco in questo richiamo all'arte moderna è la natura stessa della cosa dal momento in cui proprio l'arte moderna, osserva Adinolfi, sembra accostare l'opera alla cosa senza alcuna intenzione di distinguersene, senza alcuna ambizione di unicità o irripetibilità. Una tale operazione, che il filosofo salernitano sviluppa chiamando in causa Lucy Lippard<sup>35</sup>, è il segno tangibile di un'arte che si fa spazio oltre i rigi-

<sup>31</sup> M. Adinolfi, *Identità*, in AA. VV., *Nova Theoretica*, p. 57.

<sup>32</sup> G. W. F. Hegel, *Prefazione alla seconda edizione della Scienza della logica*, cit., p. 14, citato in M. Adinolfi, *Identità*, in AA. VV., *Nova Theoretica*, p. 58.

<sup>33</sup> Ivi, 59.

<sup>34</sup> Ivi, p. 62.

<sup>35</sup> L. Lippard, *Six Years: The Dematerialization of the Art Object from 1966 to 1972*, University of California Press, 1997 citato in M. Adinolfi, *Identità*, in AA. VV., *Nova Theoretica*, p.65.

di limiti dell'estetica, in qualunque modo essa sia declinata. Di un'arte che rompe con i tradizionali canoni e immette in un processo di *ristrutturazione* dell'esperienza artistica. La serie o serialità indica un *differente regime di fenomenalità delle cose*: «in cui esse rimangono refrattarie a ogni ermeneutica del senso, refrattarie a ogni investimento di significato, così refrattarie che la loro stessa identità ha perso forza e non vuol dire più nulla»<sup>36</sup>. Sperando di tradurre senza tradire la proposta di Adinolfi si dovrebbe dire che essa conduce ad un'esperienza delle cose, del loro apparire così come si mostrano, al di là della sovranità di un soggetto trascendentale. Questa proposta originale e posta in maniera problematica ci invita a riflettere in prima persona sulla possibilità di conservare la "traccia" delle cose così come esse si mostrano, provando non soltanto a non farne la rivelazione di un soggetto trascendentale ma altresì provando ad eliminare da essa, dalla cosa stessa, *la firma di un cogito, l'efficacia determinatrice del pensiero*. La cosa, l'oggetto, il reale, non esiste e non si mostra né prostra kantianamente alle strutture logiche del soggetto. Essa esiste concretamente e indipendentemente dal soggetto, provando a sovvertire la tradizionale relazione soggetto-oggetto, mediatezza-immediatezza.

Al tema dell'identità è possibile collegare senza troppe forzature l'ulteriore interessante riflessione proposta dall'Autore nel capitolo *Immagine* che, non a caso, segue quello sull'identità. Come accennato nell'introduzione del presente articolo, ognuno dei capitoli ci esorta ad un'esperienza filosofica che va ride-stata se si vuole davvero rinnovare la nostra esperienza del mondo, del *reale*, se non ci si vuole limitare, come afferma Adinolfi, a stare fra le cose ma senza esservi davvero.

Prendendo le mosse dallo stato d'animo fondamentale (*Stimmung*) della noia fenomenologicamente descritto dal filosofo di Marburgo nel corso *Concetti fondamentali della metafisica*<sup>37</sup>, Adinolfi propone un'interrogazione ancora più radicale sulla cosa stessa che si *annebbia* nella noia. La noia come stato d'animo fondamentale è una modalità di soggiornare presso le cose un'autentica. La cosa è sempre lì, nella sua concretezza, non perde le sue caratteristiche «ma è velata, priva di quel colore che aveva prima di scivolare [nella] *irrealtà quotidiana*»<sup>38</sup>. Il ripensamento del rapporto immagine-oggetto è il nesso fondamentale attraverso cui l'Autore invita a riflettere su una questione radicale: «è possibile indicare nella cosa stessa, nel suo stesso statuto di cosa, quella minima oscillazione che, in un'esperienza annoiata, finisce con offuscarne l'identità?»<sup>39</sup>. Ovvero, è possibile che, prima di qualunque condizione soggettiva o psicologica, questo obnubilamento della cosa appartenga proprio al suo statuto ontologico? Nel rispondere a questa domanda non si può prescindere da una questione fondamentale: che

<sup>36</sup> M. Adinolfi, *Identità*, in AA. VV., *Nova Theoretica*, p. 65.

<sup>37</sup> Si veda M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il Melangolo, Genova, 1992.

<sup>38</sup> M. Adinolfi, in AA. VV., *Nova Theoretica*, p. 69. Citazione parzialmente modificata.

<sup>39</sup> Ivi, p. 70.

cos'è l'immagine e cosa sappiamo dell'immagine? Innanzitutto non si tratta in maniera semplicistica dell'immagine bensì dell'immagine che appartiene come proprietà riflessiva alla cosa. Ciò significa che la cosa possiede una *sua* immagine. Per rispondere alla domanda: cosa sia un'immagine e cosa sappiamo noi a proposito dell'immagine, Adinolfi chiama in causa come interlocutore Wittgenstein e l'interpretazione dell'immagine che egli formula nel suo *Tractatus logico-philosophicus e quaderni* del 1914-1916. Citando la proposizione §2.1 «noi ci facciamo immagini dei fatti»<sup>40</sup>, Adinolfi compie un minuzioso lavoro di scavo per mettere in luce le ombre che si annidano in questa apparentemente elementare proposizione. Qual è, (ed ecco tornare di nuovo il tema dell'identità) l'identità di questo *noi* che Wittgenstein inserisce di punto in bianco nella trama ordinata del trattato e di cui non dirà né specificherà nulla nel suo seguito? Gli uomini rappresentano in immagini dei fatti. In tal senso l'immagine non è nient'altro che la rappresentazione "soggettiva" di un fatto. Questa ovvietà sembrerebbe non destare alcun problema o sospetto. In tal senso, le immagini vengono dunque a collocarsi tra un soggetto, che si rappresenta l'immagine, e l'oggetto, il fatto rappresentato. Ma in questo *allestimento metafisico* Adinolfi coglie lucidamente ciò che a un lettore non troppo vigile potrebbe sfuggire. Nell'apparente chiarezza e ovvietà di questa proposizione si nasconde invero un gesto tutt'altro che ovvio e chiaro: far scivolare «a bella posta di soppiatto nell'uso della forma riflessiva del verbo *rappresentare*, per cui gli uomini non rappresentano fatti grazie alle immagini, ma *se* li rappresentano: li presentano cioè a sé»<sup>41</sup>. Il rimando dell'immagine all'oggetto nella filosofia di Wittgenstein – spiega Adinolfi – «riposa solo su un isomorfismo, che si tratta di rilevare, o stabilire»<sup>42</sup>. Per ciò che concerne l'*identità di forma logica* non è necessaria alcuna somiglianza sensibile o fisica. Dunque da questo punto di vista non ha alcuna importanza se l'immagine si formi attraverso un'effettiva somiglianza all'oggetto di cui è immagine oppure se tale rapporto venga fissato *convenzionalmente*.

Qui si colloca la radicalità della proposta di Adinolfi: è possibile eliminare il rapporto che intercorre tra immagine e oggetto, su cui sempre l'immagine viene proiettata e, al contempo, aver coscienza di questa immagine in assenza dell'oggetto a cui essa rimanderebbe? Se così fosse «riferire l'immagine a un oggetto sarebbe un'operazione successiva al primo rilevamento dell'immagine [...] l'immagine si darebbe senz'altro nell'esperienza che l'intenzione originariamente come tale»<sup>43</sup>. Tale modo di darsi dell'immagine corrisponde a ciò che una ricca tradizione fenomenologica come sottolinea l'Autore, ha dato il nome di *figuratività*. Nell'argomentare la risposta alla domanda se sia possibile recidere il rapporto fra immagine e oggetto avendone al contempo coscienza in assenza

<sup>40</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e quaderni* del 1914-1916, Einaudi, Torino, 1984, citato in M. Adinolfi, AA. VV., *Nova Theoretica*, p. 70.

<sup>41</sup> M. Adinolfi, *Immagine*, in AA. VV., *Nova Theoretica*, p. 70.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

dell'oggetto rappresentato, Adinolfi riprende e analizza lucidamente due tradizioni filosofiche: la prima, citata poc' anzi e che fa capo alla tradizione fenomenologica, e la seconda che fa capo alla semiotica di Peirce.

È nella seconda che è possibile trovare le risorse speculative per ripensare in maniera differente la tradizionale relazione tra immagine e oggetto e dunque fra soggetto e oggetto. Tenendo ben presente la domanda che ha aperto il contributo in questione, ovvero, ciò che è in gioco è lo statuto dell'immagine che a partire dalla proposizione wittgensteiniana implica un *noi*, ovvero un interpretante, un soggetto. Siamo noi a farci delle immagini e «siamo al di qua delle immagini e degli oggetti, e non possiamo dunque esser descritti né in termini di immagine né in termine di oggetto. Ricorrere al soggetto è dare un nome al problema, piuttosto che indicare una soluzione»<sup>44</sup>. Il nodo concettuale cruciale della proposta di Adinolfi ruota attorno a questa questione: svincolare e riconsiderare la relazione che intercorre tra immagine-oggetto, mostrando che non sussiste in linea di principio alcuna identità immediata fra immagine e oggetto se non si ricorre ad un interprete, ovvero, ad un soggetto che ne stabilisca l'identità. Pertanto, se si vuole rovesciare questa tradizionale relazione, è necessario pensare l'immagine in virtù dei suoi caratteri propri dunque, senza alcuna identificazione con l'oggetto che implica a sua volta il venir meno del soggetto interpretante che opera in qualità di mediatore<sup>45</sup>.

La questione dell'interpretante è una questione complessa e intricata che Adinolfi con grande precisione argomenta attraverso il rimando alla semiotica di Peirce con particolare riferimento alla distinzione tra indice, simbolo e icona. Indice, simbolo e icona sono segni. Ognuno di essi, secondo il filosofo statunitense, può essere indicato come segno, e cosa ancora più importante, nel suo schema generale di segno, i termini non sono dati come presupposti, o meglio ancora, *posti* definitivamente, bensì sono esclusivamente *poli di una relazione* e non già termini costituiti di per sé. È in tale caratteristica che Adinolfi individua il pregio concettuale principale dello schema percieano. I segni in sé non sono tali per una qualche caratteristica determinata in maniera definitiva, al contrario essi si costituiscono in un complesso gioco di rimandi. Il segno è tale per un soggetto che lo interpreta, rinvia ad un oggetto che a sua volta è tale solo ed esclusivamente per l'azione dell'interpretante. In tal senso l'interpretante è tale solo nella misura in cui, sottolinea giustamente Adinolfi, *adempie* alla sua funzione trascendentale, si potrebbe dire, di interpretante, ovvero, riferire il segno all'oggetto. Al di fuori di questa relazione, il soggetto interpretante non è alcunché, *tertium non datur*. Da quanto fin qui detto sembrerebbe che la proposta suggestiva di Adinolfi non riesca a dar ragione speculativamente di una relazione tra l'immagine e l'oggetto che non sia sempre e comunque il prodotto gnoseologico ed ermeneutico del soggetto. Tuttavia, ad uno sguardo più attento, quello a cui ci esorta il contributo qui proposto, è invero possibi-

<sup>44</sup> Ivi, p. 74.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 76-77.

le trovare delle risorse speculative adeguate. Infatti, nella filosofia di Peirce, l'indice e il simbolo nella loro funzione di denotazione, riposano sempre nel rimando a *qualcos'altro*, ovvero, significano in virtù di qualcos'altro che è il soggetto interpretante a dover assumere come tale (determinazione causale-connessione formale). Nel primo caso, l'indice, la relazione può assumere una base empirica materiale, contrariamente a quanto accade nel simbolo in cui la relazione è data convenzionalmente, come ad esempio in una lingua o all'interno di un sistema di codici. Entrambe queste relazioni segniche rimandano ad un fatto di non poco conto, si basano infatti su un *certo sapere*. Ma cosa dire a proposito dell'icona? «Un'Icona è un segno che si riferisce all'oggetto che essa denota semplicemente in virtù di caratteri suoi propri»<sup>46</sup>. Non c'è sapere previo di fronte all'icona. Nessuna conoscenza data in anticipo. L'icona significa per sé, in virtù dei suoi caratteri propri e per questo non rimanda alla funzione dell'interpretante. Portando all'estremo la tesi di Peirce, il filosofo salernitano giunge a un'ipotesi tanto suggestiva quanto problematica, poiché se di fronte all'icona non vi è un sapere previo *quel cogliere, se è ancora tale, è del tutto autistico, è cieco*. L'icona condurrebbe infatti in una strada del tutto differente da quello delineata dal Cratilo platonico<sup>47</sup>, in cui si dà una somiglianza al di là di ogni sapere costituito. Argomenta in questo modo Adinolfi: «Di questa somiglianza si ha ragione di dire che è nelle cose, non già per farla dipendere dalle cose – che, anch'esse ancora non ci sono, come tali – ma per ribadire che non è per la mediazione dell'interpretante che si *rapprende* l'originaria relazione dell'icona con l'oggetto [...] l'immagine è originariamente immagine non per qualcuno, ma per nessuno» e poco più oltre prosegue «non resta che rassegnarsi al fatto che la somiglianza fra l'immagine e l'oggetto è assolutamente *sregolata* [...] nell'immagine, l'oggetto è irriconoscibile: il riconoscimento suppone infatti l'intervento del terzo, dell'interpretante»<sup>48</sup>. Questa irriconoscibilità è per l'autore tutt'altro che negativa poiché ci consegna un fenomeno *positivo entro l'oggetto stesso* rimandando al suo statuto ontologico, non a un semplice riflesso logico semiotico. Esso è il suo proprio modo di darsi *in due* – o, se si vuol dir così, *in uno con l'immagine*. Provando a tradurre in altri termini la frase del filosofo salernitano si dovrebbe dire allora che l'oggetto si mostra “irriconoscibile” per il fatto che non è ancora identico a sé e per questo, mancando l'identità, non può essere ricondotto in alcun modo all'immagine. Non esiste dunque rapporto causale per cui prima si ha un oggetto e poi la sua immagine ma: «c'è l'indiscernibilità dell'immagine e dell'oggetto, c'è lo sdoppiamento dell'oggetto nell'immagine, che perciò è sua: non perché lo identifica ma proprio al contrario perché lo restituisce *an-identico*»<sup>49</sup>. *An-identico* è per

<sup>46</sup> C. S. Peirce, *Nomenclature and Divisions of Triadic Relations*, trad. it. in *Opere*, (a cura di) M. Bonfantini, Bompiani, Milano, 2003, p. 153.

<sup>47</sup> M. Adinolfi, *Immagine*, in AA.VV., *Nova Theoretica*, pp. 76-7.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 76-7.

<sup>49</sup> Ivi, p. 78.



l'Autore la modalità originaria del darsi in due dell'immagine e dell'oggetto, la loro *In-indifferenza*. Quella sfocatura delle cose che si dà nella tonalità emotiva della noia heideggeriana, da cui ha preso inizio il capitolo in questione, nella trama interna delle coerenze fin qui delineate coincide per Adinolfi con una scoperta che *colpisce* il cuore della realtà: «rivelando l'assenza di una rivendicazione, che giunge sino al punto di revocare in forse l'identità: non di negarla, ma di sospenderla, o di indossarla»<sup>50</sup>. Le cose dunque non ci si fanno avanti per essere riconosciute, definite o nominate, esse esistono indipendentemente dalla rivelazione o interpretazione del soggetto.

#### 4. Conclusione

L'intento di questo intervento non è stato tanto quello di passare in rassegna alcuni degli articoli che compongono *Nova Theoretica* al fine di offrire al lettore una panoramica del volume. L'intento più profondo, cui starà al lettore giudicare del risultato riuscito o mancato, è stato invero quello di far emergere il carattere di novità, urgenza e rigore filosofico che costituisce la linfa vitale di questo volume. Questa urgenza anima, seppur secondo differenti approcci, gli interventi di tutti gli autori.

In particolar modo si è qui insistito su un tema che mi pare faccia da sfondo a tutti i filosofi chiamati qui in causa. La tradizionale questione della relazione soggetto-oggetto-altro, e ancora più in generale sulla cornice in cui questa relazione è stata da sempre pensata e declinata dalle più disparate famiglie filosofiche: come relazione di immediatezza o come relazione mediata.

Da quanto emerso mi pare che si possa affermare che ognuno degli autori, a prescindere dagli orientamenti filosofici che ne costituiscono le varie proposte, convergano su un elemento decisivo. Quello che nelle pagine introduttive viene dichiarato lo scopo di tutto il volume: un'interrogazione rigorosa sul reale, non come punto di arrivo, si badi bene, ma come momento inaugurale di un nuovo modo di fare filosofia. Ciò riposa a mio avviso su due questioni decisive tra loro interconnesse. Il reale come accadere in atto e la riduzione del soggetto trascendentale come senso ultimo del reale. Nell'affermazione dell'indiscernibilità e indifferenza fra *ergon* e *parergon*, fra *dynamis* ed *energheia*, fra immagine e oggetto, gli autori ci consegnano una nuova esperienza del reale sottratto alle dinamiche appropriative del soggetto, in cui esso cessa di essere il medium di un reale che rivendica la sua propria datità in virtù dei suoi caratteri propri, come nel caso dell'icona di cui parla Adinolfi.

Allargando un po' la prospettiva mi pare evidente che un nuovo approccio al reale non possa che coinvolgere la difficile questione della relazione e della relazionalità, emersa in questi articoli secondo differenti declinazioni. È questo

<sup>50</sup> Ivi, p. 79.

in fondo il nodo teoretico che si tenta di pensare daccapo, con nuovi strumenti per oltrepassare quello che è stato definito il *regime spettrale* della metafisica o il regime del disvelamento.

*Nova Theoretica* non è soltanto un libro da sfogliare, consumare e digerire. Nella sua funzione di manifesto esso esorta non solo ad una diversa maniera di intendere la filosofia teoretica inaugurando una prospettiva del tutto nuova nel dibattito della filosofia contemporanea. Chi si accinge alla lettura di questo volume deve farlo ben armato, o forse, disarmato da “vecchie armi” e credenze che gli impedirebbero di cogliere il *novum* che vi sta a “fondamento”.

Non si tratta dunque dell'ennesimo libro di filosofia. Esso è piuttosto un'azione, esorta all'azione. Invita il lettore ad abbandonare e spogliarsi di tutti quei pregiudizi, presupposti direbbe Hegel, che hanno condotto la filosofia in un vicolo cieco, incapace di far presa sul presente, sul reale. Ma non un reale sovraindividuale che procede e si muove sulle nostre teste in attesa di essere contemplato. Il reale che è qui, il reale dato *hic et nunc*, che accade tra noi, di cui soltanto una filosofia che sappia abbandonare quello che costituisce il peso di una tradizione bimillenaria incapace di comprendere e agire il mondo di cui facciamo parte, può farsi carico. In fondo non è forse questo inaugurare un nuovo inizio? Avere il coraggio, dimostrato da tutti gli autori che hanno dato vita a questo volume, di pensare le cose in prima persona, quasi di aggredirle, rivoltarle, eliminarle se necessario ma non per pura velleità bensì per costruire nuovi paradigmi concettuali e strumenti di comprensione, al di là di tutte le restrizioni e limitazioni che ormai da anni hanno reso la filosofia un esercizio autoreferenziale, chiuso nel suo rassicurante recinto. Ma la filosofia non può essere ridotta ad un esercizio rassicurante e palliativo, essa deve inquietare e scuotere. È sicuramente questo il pregio maggiore del volume: inquietarci e scuoterci al fine di praticare la filosofia come *rigorosa interrogazione sul reale*.