

Enciclopedia e cosmologia. Ripensare l'estetica con R. Ruyer, A. N. Whitehead e G. Simondon

Encyclopedia and Cosmology. Rethinking Aesthetics with R. Ruyer, A.N. Whitehead and G. Simondon

GIULIO PIATTI¹

Riepilogo

Può l'estetica ricoprire un ruolo privilegiato all'interno dell'odierna enciclopedia dei saperi? Il presente contributo ruota intorno a questa domanda, la quale richiama in causa lo statuto stesso della disciplina, da sempre oscillante tra analisi della conoscenza sensibile e dell'opera d'arte/bellezza. Attraverso una serie di intuizioni elaborate da autori quali Raymond Ruyer, Alfred North Whitehead e Gilbert Simondon, si intende ripensare la radice sensibile dell'estetica estendendola alla realtà nel suo complesso. Se ogni aspetto della realtà trova il proprio fondamento in un sentire "diffuso", ecco che l'estetica può fungere da base e da sintesi cosmologica dell'enciclopedia dei saperi: l'idea ruyeriana di un "sorvolo assoluto", il concetto whiteheadiano di "preensione" e la concezione simondoniana di cibernetica come "allagmatica" sembrano così ridefinire l'estetica come una vera e propria cosmologia della contemporaneità.

Parole chiave • enciclopedia, estetica, percezione, Ruyer, Simondon, Whitehead

Abstract

Can aesthetics play a privileged role within today's encyclopedia of knowledge? The present contribution is centered around this question, which calls into ques-

tion the very status of the discipline, which has always oscillated between analysis of sensible knowledge and of the work of art/beauty. Through a series of insights elaborated by authors such as Raymond Ruyer, Alfred North Whitehead and Gilbert Simondon, it is intended to rethink the sensible root of aesthetics by extending it to reality as a whole. If every aspect of reality finds its foundation in a "diffuse" feeling, aesthetics can serve as the basis and cosmological synthesis of the encyclopedia of knowledge: the Ruyerian idea of an "survol absolu", the Whiteheadian concept of "prehension" and the Simondonian conception of cybernetics as an "allagmatic" seem to redefine aesthetics as a true cosmology of contemporaneity.

Keywords • encyclopedia, aesthetics, perception, Ruyer, Simondon, Whitehead

Quale posto dovrebbe essere riservato, oggi, all'estetica, all'interno dell'enciclopedia dei saperi? Si tratta semplicemente di una delle tante discipline che contribuiscono a realizzarla o può forse avere un ruolo differente, in qualche modo privilegiato?

Per rispondere a questa domanda (evidentemente retorica) bisognerebbe prima di tutto chiarire lo statuto della disciplina in questione: cos'è l'estetica e di cosa si occupa?

¹ **GIULIO PIATTI** | Research assistant ("cultore della materia"), University of Turin. PhD at the University of Rome Tor Vergata in partnership with the University of Toulouse Jean Jaurès • <https://orcid.org/0000-0003-0961-655X> • piatti.giulio@gmail.com

FECHA DE RECEPCIÓN: 15 de junio de 2022 • FECHA DE ACEPTACIÓN: 5 de septiembre de 2022.

Citar este artículo como: PIATTI, G. (2022). Enciclopedia e cosmologia. Ripensare l'estetica con R. Ruyer, A. N. Whitehead e G. Simondon. Revista *Nodo*, 33 (16), julio-diciembre, pp. 80-85. doi: 10.54104/nodo.v17n33.1446

Com'è noto, la sua natura è tuttavia profondamente ambigua; è forse, tra le branche della filosofia, la più problematica, nonché la più giovane, tra le poche prodotte dalla tarda modernità e dunque non semplicemente derivabile, come nel caso delle altre, dal pensiero greco. Non è questa la sede per ripercorrere la storia dell'estetica; si può tuttavia immediatamente notare come l'ambiguità del suo statuto epistemologico consegua in fondo dal doppio significato rilevabile nella definizione stessa del termine "estetica" così come presente nel testo a tutti gli effetti fondativo per la disciplina, ossia l'*Estetica* di Alexander Gottlieb Baumgarten (2000)¹: quello etimologico, secondo cui essa è scienza della conoscenza sensibile o della sensazione (secondo la radice greca *aisthesis*); e quello, in fondo derivato da quest'ultima, ma ben più circoscritto, di scienza del bello e dell'esperienza artistica. Che questo doppio statuto inquieti e renda estremamente complessa la disciplina lo si può evincere dal fatto che buona parte delle riflessioni estetologiche degli ultimi duecento anni — comprese quelle classiche di Kant e Hegel — è stata orientata prima di tutto a (ri)trovare ogni volta una possibile e convincente conciliazione tra questi due aspetti o a riconoscerne, spesso a malincuore, la sostanziale irriducibilità. Così persino Gilles Deleuze, autore che peraltro non ha mai affrontato esplicitamente il problema estetico, conducendo alcuni interpreti a mettere persino in dubbio l'esistenza di un'estetica deleuziana in quanto tale (Rancière 2006: 9-31; Rancière 1998: 525-536), lamenta, in *Differenza e ripetizione*, un'infelice dissociazione tra l'estetica intesa come ambito di sapere legato alle forme di esperienza e l'estetica quale disciplina connessa alla questione della natura dell'opera d'arte (Deleuze 1997: 80).

Estetica e sensazione

Ci si è riferiti preliminarmente a Deleuze proprio perché, al di là delle critiche avanzate da Rancière, è forse possibile introdurre, seguendo alcune sue intuizioni, un'interessante riflessione sull'estetica e sul suo possibile ruolo all'interno dell'enciclopedia dei saperi contemporanei. Secondo il Deleuze di *Differenza e ripetizione*, infatti, l'estetica potrà diventare una disciplina veramente "apodittica" (Deleuze, 1997: 79) se e soltanto se smetterà di porre il problema di ciò che può essere rappresentato mimeticamente nel sensibile come oggetto, ma coglierà nell'essere stesso del sensibile — da lui definito come "ciò che può essere soltanto

sentito" — la ragione stessa del suo esplicitarsi (Deleuze, 1997: 79). L'estetica va dunque intesa anzitutto etimologicamente come luogo di esplicazione della sensazione e, solo in maniera derivata, come scienza del bello e dell'esperienza artistica, alla stregua di casi speciali, sebbene spesso altamente significativi, di conoscenza sensibile. In questo modo i due significati di estetica, che fino a questo momento sono rimasti sostanzialmente irriducibili, potranno ritrovare un nuovo e più saldo terreno comune:

Non è da stupirsi, quindi, che l'estetica si scinda in due campi irriducibili, quello della teoria del sensibile che non conserva del reale se non la sua conformità all'esperienza possibile, e quello della teoria del bello che raccoglie la realtà del reale in quanto essa è riflesso d'altro. Ma tutto cambia allorché si determinano condizioni dell'esperienza reale, che non sono più larghe del condizionato, e che differiscono in natura dalle categorie: i due significati dell'estetica si confondono, al punto che l'essere del sensibile si rivela nell'opera d'arte, mentre al tempo stesso l'opera d'arte appare come sperimentazione" (Deleuze 1997: 80).

Ora, è chiaro che interrogarsi in questo senso intorno alla sensazione — al di là delle specifiche implicazioni di quanto afferma qui Deleuze, ossia la riforma della filosofia nel senso di un empirismo trascendentale (Deleuze, 1997: 80) — non è di certo una novità all'interno del panorama filosofico novecentesco. Basti qui menzionare l'opera di Maurice Merleau-Ponty, il quale ha saputo reperire in un rinnovato studio intorno alla sensibilità la vera e propria chiave di volta per un recupero di molte istanze profondamente trascurate dalla filosofia precedente e a lui contemporanea (*cfr.* per esempio il classico Merleau-Ponty, 2003). Ciò che si vuol qui mettere brevemente in evidenza è tuttavia una riflessione sulla percezione — e quindi sull'estetica — di natura differente, che percorre una via probabilmente parallela a quella di Merleau-Ponty, ma che in fin dei conti esibisce una propria irriducibile specificità. Si tratta di una serie di intuizioni sulla percezione portate avanti, in modi e tempi differenti, ma con un accordo di fondo quasi sorprendente, da alcuni autori novecenteschi, quali Alfred North Whitehead, Raymond Ruyer e Gilbert Simondon, capaci di influenzare profondamente le riflessioni "estetologiche" del Deleuze di *Differenza e ripetizione* da cui siamo partiti.

Secondo questi autori, riflettere radicalmente sulla percezione significa mostrare come *de facto* la domanda intorno alle condizioni di accesso al mondo costituisca, per dirla con Bergson, un "problema mal posto" (Bergson, 2000: 86): non tanto perché, come hanno sostenuto in modi diversi per esempio Martin Heidegger e ancor più chiaramente

¹ L'opera, composta tra il 1750 e il 1758, è rimasta significativamente incompiuta.

Merleau-Ponty, è proprio grazie alla percezione che noi siamo immediatamente “gettati” nel mondo (Heidegger, 1976; Merleau-Ponty, 2003), ovvero sia poiché in altri termini la percezione costituirebbe un'apertura originaria, quanto perché la percezione è —ben più radicalmente— già un mondo, più che una modalità di porre il soggetto al suo interno. La percezione dà conto di un contatto, di un immediato che non ha, a rigore, la forma dualista dello schema soggetto-oggetto, che cioè non può avere confini precisamente determinabili secondo questa dinamica. Nella percezione non c'è infatti alcuna divisione tra un soggetto che percepisce e un oggetto percepito; tale divisione è successiva e viene acquisita soltanto in seconda battuta, come una sorta di abitudine di natura pragmatica.² Questa percezione non può che essere, allora, una vera e propria *produzione* di realtà, come sostiene Simondon (2013: 222; 2011: 277), in una situazione originaria in cui le condizioni epistemologiche di accesso coincidono con lo stesso sorgere “ontologico” della realtà.

Tale radicale analisi intorno alla percezione costituisce in fondo un'acuta rilettura di uno dei principali presupposti della tradizione filosofica moderna. Quest'ultima era nata dalle rovine di quella fiducia nella consistenza della realtà in cui tanto l'uomo antico quanto quello medievale si riflettevano: tanto la filosofia greca quanto il pensiero cristiano-medievale —con rarissime eccezioni— condividono infatti una visione della realtà secondo cui ogni cosa reale rimanda in ultima istanza a un'entità eterna (idee, sostanze, Dio). All'interno di una realtà così concepita vige conseguentemente un ordine, un corso già stabilito, indubitabile.³ Ora, possiamo apprezzare la novità del pensiero moderno, rispetto a questo punto, nel precetto filosofico presente nel *Discorso sul metodo* di Descartes, secondo cui non è

² A partire da considerazioni simili, Gilles Deleuze elabora una sorta di pedagogia della percezione, di stampo esplicitamente politico, in grado di condurre gli umani verso orientamenti marcatamente cosmologici e meno “costretti” all'interno degli angusti perimetri della soggettività: “Se mi si chiede come definire la sinistra, essere di sinistra, direi due cose. Ci sono due modi, e anche qui... è innanzitutto una questione di percezione. C'è una questione di percezione: cosa vuol dire non essere di sinistra? È un po' come un indirizzo postale. Partire da sé, la via dove ci si trova, la città, lo Stato, gli altri Stati e sempre più lontano [...]. Essere di sinistra è il contrario. È percepire... si dice che i giapponesi percepiscono così. Non percepiscono come noi, ma percepiscono prima di tutto la circonferenza. Dunque direbbero: il mondo, il continente, mettiamo l'Europa, la Francia, *rue Bizerte*... io. È un fenomeno di percezione” (Parnet, 2014).

³ Per questa idea, seppur orientata a partire dalla storia dell'idea di tempo nel pensiero filosofico occidentale, cfr. Bergson, 2020.

Siamo ora in grado di avvicinarci a una possibile risposta alla domanda da cui siamo partiti. Una volta che si riesca a intendere la percezione in questo modo, si può notare come il suo ruolo all'interno dell'enciclopedia dei saperi debba necessariamente cambiare. Se ogni ambito del sapere trova la propria origine in un atto percettivo che lo istituisce, la percezione non dovrà forse costituire la radice genetica dell'enciclopedia dei saperi tanto quanto la sua cornice ontologica? La percezione, oggetto di studio dell'estetica, costituirebbe infatti secondo questa visione l'aspetto ultimo e “cosmologico” della realtà.

possibile vedersi “da fuori”, poiché non è possibile rinvenire un terzo occhio che veda il soggetto osservare effettivamente il mondo esterno: la realtà, che pure per Descartes avrà consistenza reale in quanto *res extensa*, non viene più data per scontata, ma risulta immediatamente collegata alla percezione che può averne il soggetto che percepisce e pensa (Descartes, 1996: 33-40).⁴ Da qui, com'è noto, trova il proprio punto di innesto il dubbio metodico, ora effettivamente concepibile poiché non vi è controprova “esterna” della percezione soggettiva di un tale mondo (e allora quest'ultimo potrebbe essere diversamente da come mi appare). Tale dubbio getterà, com'è noto, un'ombra lunga sulla storia del pensiero moderno, che si ingegnerà, almeno fino alla riflessione hegeliana (se non oltre), nel tentativo di “salvare” il mondo da un orientamento scettico.⁵

Ora, è Ruyer a mostrare bene come l'intuizione cartesiane secondo cui non possiamo vederci da fuori, ossia vederci vedere, possa essere riletta in un senso direttamente realista: se non ci si può percepire da fuori, ciò significa che il mondo *consiste in* una serie di percezioni reali, di “spettacoli senza spettatore” (Ruyer, 2018: 186), o di “sog-

⁴ La *res extensa* risulterà in ultima istanza esistente nel modo stesso in cui la percepiamo perché garantita dall'esistenza Dio (Descartes, 1996: 50).

⁵ Si può leggere in quest'ottica, per esempio, l'empirismo di Hume, la filosofia trascendentale di Kant e i dibattiti proto-idealisti dei filosofi postkantiani.

gettività assolute”; in termini ruyeriani dei “sorgoli senza distanza”.⁶ Al di là dell’umana abitudine alla “messa in scena prospettica della percezione” (Ruyer 2018: 81), in grado di distinguere i soggetti percipienti dagli oggetti percepiti, ogni ente coglierebbe la realtà immediatamente, direttamente, in un senso non fenomenologico, mettendo così fuori gioco il potenzialmente infinito regresso del presupposto che deriverebbe da questa impostazione prospettivista e “intenzionale”; poiché l’occhio che vede l’occhio guardare dovrà a sua volta essere visto da un quarto occhio, e così via all’infinito.

Questa rimessa al centro realista della percezione non conduce, per ciò stesso, come potrebbe sembrare, a un solipsismo di marca idealistica, ma ci porta immediatamente a un allargamento della percezione all’intera realtà. Se la percezione-contatto con il reale non ha e non può essere sintetizzata dallo schema soggetto-oggetto, essa non potrà che essere diffusa, porosa, estesa cioè a ogni ente della realtà, il quale “sente” il reale di cui anche lui è una parte (Ruyer, 2017: 103). Il mondo è dunque costituito da un insieme di atti percettivi “interni”, ma estesi al reale: si tratta di una vera e propria estetica naturalistica. Lo si vince bene dal modo in cui un altro importante autore quale Whitehead caratterizza la percezione in quanto “prensione” (Whitehead, 2019: 219): ogni entità reale, dice Whitehead — e dobbiamo qui intendere qualsiasi ente che non si riduca a un puro fenomeno molare di massa — esiste in quanto processo percettivo (*feeling*), teso all’aggregazione di elementi che, se presi simultaneamente, costituiscono il passaggio della natura a un dato istante (Whitehead, 2019: 46). Al di là della grande complessità — in questa sede non analizzabile — della teoria whiteheadiana della prensione (così come di quella del sorgolo adimensionale di Ruyer) ciò che emerge a partire dalla sua prospettiva è il fatto che i valori “estetici” risiedono, come ha acutamente notato Jean Wahl, proprio all’interno della natura, e non più nel soggetto che ne fa esperienza (Wahl, 2020: 209). In questo modo Whitehead elabora un’estetica realista che pensa la realtà non come a una serie di oggetti spazio-temporalmente localizzabili,⁷ ma come un insieme di eventi che realizzano il perdurare e il trasformarsi della natura stessa. In Whitehead assistiamo così a un passaggio senza soluzione di continui-

tà dall’analisi della percezione ad assunzioni di natura ontologica, dalla prensione percettiva di cui si rende individualmente protagonista ogni entità reale alla natura stessa intesa come insieme di atti *registrantisi* gli uni negli altri.

Lo spettacolo senza spettatore, ovverosia senza punto di vista esterno in grado di “intenzionarlo” dalla propria prospettiva di soggetto, così come l’autopercezione della natura in Whitehead, tale per cui ogni elemento della realtà e “preso” e “percepito” da se stesso, sembrano così andare in una stessa direzione.

Estetica e cosmologia

Concepire l’estetica in questi termini permette una fondamentale trasformazione del modo in cui guardiamo alla realtà. In particolare — ed è di nuovo Whitehead ad averlo mostrato con estrema chiarezza — la rimessa al centro della percezione, se intesa in senso realista come “mondo”, mette in questione uno dei più radicati dualismi propri della storia del pensiero occidentale. Si tratta dell’antichissima distinzione tra qualità primarie o oggettive e qualità secondarie o soggettive (*qualia*), ovvero tra un aspetto “oggettivo” della realtà, vagamente percepito, ma sviluppato e calcolato precisamente attraverso l’ausilio della misurazione scientifica (massa, forma, dimensione, etc.) e di un suo aspetto soggettivo, ovvero costituito da quelle qualità — per esempio colore, odore, sensazione, etc. — che saremmo sostanzialmente noi in quanto soggetti a proiettare percettivamente sulla realtà. Tale distinzione era stata posta, com’è noto, per la prima volta da Democrito, per il quale — secondo la testimonianza di Galeno — “opinione è il colore, opinione il dolce, opinione l’amaro, verità gli atomi e il vuoto” (Reale, 2006: 688) — ed è stata poi difesa e rafforzata in vario modo, nella modernità, da Galilei, Cartesio, Locke e Newton. Nel permettere la nascita e lo sviluppo della scienza moderna, tale distinzione ha però, nel contempo, spogliato la natura di ogni suo aspetto qualitativo, d’ora in poi relegato alla sola natura soggettiva del percipiente. La “biforcazione della natura” — così la battezza Whitehead (2015: 171) — in due tipi di qualità ha in questo modo praticato un fondamentale e perdurante *split* tra campi del sapere non più passibili di rapporti stretti (si pensi per esempio alla distinzione diltheyana tra scienze della natura e scienze dello spirito; cfr. Dilthey, 2003) dietro la quale riecheggia ancora oggi la distinzione tra discipline scientifiche e *humanities*). Ora, se si intende invece la percezione nel modo in cui Whitehead o Ruyer l’hanno concepita, ovvero come percezione-mondo, si vede subito come sia effettivamente impossibile riuscire a distinguere tra qua-

⁶ Per una ricostruzione di tali nozioni, si rimanda a Ruyer, 2017: 101-125.

⁷ Whitehead combatte in molti luoghi della sua opera con quella fallacia che egli chiama provocatoriamente “localizzazione semplice” (*simple location*): cfr. per esempio Whitehead, 2019: 28 o Whitehead, 2015: 65.

lità primarie e secondarie, tra aspetti soggettivi e oggettivi della natura: il momento “genetico” di cui la percezione, intesa in senso realista, dà conto è infatti tanto qualitativo quanto quantitativo, e risiede direttamente nella realtà.

Siamo ora in grado di avvicinarci a una possibile risposta alla domanda da cui siamo partiti. Una volta che si riesca a intendere la percezione in questo modo, si può notare come il suo ruolo all'interno dell'enciclopedia dei saperi debba necessariamente cambiare. Se ogni ambito del sapere trova la propria origine in un atto percettivo che lo istituisce, la percezione non dovrà forse costituire la radice genetica dell'enciclopedia dei saperi tanto quanto la sua cornice ontologica? La percezione, oggetto di studio dell'estetica, costituirebbe infatti secondo questa visione l'aspetto ultimo e “cosmologico” della realtà.

Ecco allora che, se la percezione è mondo, sarà proprio l'estetica a poter riabilitare quella cosmologia filosofica che Kant, com'è noto, aveva interdetto, in quanto produttrice di un concetto astratto (quello di *mundus intelligibilis*), privo delle condizioni dell'intuizione, come si può leggere nella prima antinomia (Kant, 2012: 659): “Il *mundus intelligibilis* altro non è che il concetto universale di un mondo in generale, nel quale si è fatta astrazione di tutte le condizioni dell'intuizione di esso e rispetto a cui, quindi, non si rende possibile alcuna proposizione sintetica, né affermativa né negativa” (Kant, 2012: 663).⁸ Riportando in vita una vera e propria ontologia, la percezione sarà in grado di dare all'enciclopedia dei saperi un valore d'essere, facendola diventare sostanzialmente indistinguibile da una prospettiva ontologico-cosmologica. Pensare la percezione come atto *nella* natura costituisce dunque la *conditio sine qua non* per poter produrre una cosmologia di natura “enciclopedica”, ovvero che sia in grado di costituire e dunque di dar conto dei differenti ambiti del sapere. Non a caso, secondo Whitehead, la sezione di *Processo e realtà* relativa alla prensione-percezione contiene il segreto dell'intera cosmologia della natura (Whitehead, 2019: 493).

Se l'enciclopedia può diventare una cosmologia, è perché il suo obiettivo è in fondo il medesimo, ovvero la capacità di riunire e tenere insieme i differenti campi del sapere. La cosmologia platonica e poi aristotelico-tolemaica degli antichi quanto quella meccanicistica dei moderni —che pure Kant, nonostante la sua interdizione, implicitamente ammette e persino sintetizza in senso epistemologico nella prima *Critica*— non avevano in fondo alcun altro obiettivo se non quello di istituire un collante tra l'es-

perienza estesiologica che abbiamo del mondo e la sua possibile conoscibilità oggettiva;⁹ detto altrimenti, si trattava di restituire un'immagine del mondo all'altezza dei dati sintetizzati dalla scienza del tempo. In questo senso Whitehead ci invita allora a pensare alla possibilità di allestire una cosmologia della contemporaneità; ed è a questo stesso progetto che sembra votarsi un altro importante autore, per certi versi vicino a Whitehead, ossia Simondon:¹⁰ in alcune pagine decisive del suo corso dedicato alla *Psicosociologia della tecnica*, recentemente tradotto in italiano, e nel saggio sull'*Epistemologia della cibernetica*, Simondon delinea questa impresa, riferendosi in particolar modo alla cibernetica, disciplina-cardine che a suo dire presenta per certi aspetti una tendenza verso l'enciclopedismo (Simondon, 2017: 81). È infatti la cibernetica, vera e propria scienza transdisciplinare e sistemica delle relazioni tra informazioni, a poter permettere quella “marcia all'interno del reale” che si dovrà necessariamente accompagnare a una concezione sempre più realista della percezione.¹¹ Nella cibernetica, scienza priva di un vero e proprio oggetto specifico (Simondon 2018: 12), Simondon intravede una disciplina capace di superare quella dicotomia tra “operazione” (conoscenza) e “struttura” (oggetto), tra aspetti epistemologici e aspetti ontologici, al cui interno era rimasta impastoiata sia la tradizione positivista sia il criticismo kantiano (Simondon, 2018: 15). Se sarà in grado di trasformarsi in quella che Simondon denomina programmaticamente “allagmatica generale e sintetica”, ovvero in una “nuova enciclopedia” con valore d'essere (Simondon, 2018: 16), essa potrà così porre il problema — in fondo percettivo— della consistenza (o “trasduttività”) del cosmo nel suo complesso, come sistema (o rete) con base profondamente “estetica”. La cibernetica, in altri termini, una volta concepita in senso compiutamente ontologico e non soltanto epistemologico-operazionale, potrà costituire una sorta di metafisica di matrice percettiva, in quanto scienza sintetica posta alla base di tutte le altre.

La posta in gioco dell'estetica, in quanto cosmologia enciclopedica, sta tutta dunque, per concludere, nella sua

⁹ Su questi punti, *cfr.* Simondon, 2018: 14-100.

¹⁰ Non è un caso dunque che Simondon abbia dedicato grande attenzione allo studio della percezione, in un corso tenuto nell'anno accademico 1964-1965.

¹¹ Anche Simondon mostra, non a caso, un interesse costante al tema della percezione, dedicandovi un intero corso accademico, nel quale discute le principali teorie che si sono successe nella storia del pensiero e ne propone una sua visione, effettivamente non molto lontana da quelle proposte da Ruyer e Whitehead: per Simondon la percezione è “creazione di forme”, “individuazione” (*cfr.* Simondon, 2013).

⁸ Kant riabilita tuttavia, com'è noto, le idee cosmologiche in senso regolativo (*cfr.* Kant, 2012: 680).

vocazione sintetica, sempre più necessaria all'interno di una contemporaneità scissa tra innumerevoli specialismi senza apparenti rapporti tra loro; essa potrà forse realizzare l'auspicio formulato da Whitehead nella *Scienza e il Mondo moderno*, secondo il quale "dovrebbe essere compito delle scuole filosofiche di questo secolo, di riunire insieme i due flussi (estetico e morale) entro un'espressione del mondo derivato dalla scienza e così di terminare il divorzio della scienza dalle affermazioni delle nostre esperienze estetiche e morali" (Whitehead, 2015: 172). ●

Riferimenti

- Baumgarten, A.G. (2000). *Estetica*. Palermo: Aesthetica.
- Bergson, H. (2000). *Pensiero e movimento*. Milano: Bompiani.
- Bergson, H. (2020). *Corso sull'idea di tempo*. Milano-Udine: Mimesis.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Descartes, R. (1996). *Discorso sul metodo*. Roma: Editori Riuniti.
- Dilthey, G. (2003). *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*. Milano: Franco Angeli.
- Kant, I. (2012). *Critica della ragion pura*. Milano: Bompiani.
- Giannantoni, G. (ed.) (1969). *I presocratici. Testimonianze e frammenti*. Bari: Laterza.
- Heidegger, M. (1976). *Essere e tempo*. Milano: Longanesi.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani.
- Parnet, C. (ed.) (2014). *L'abecedario di Gilles Deleuze (1995)*. Roma: DeriveApprodi.
- Rancière, J. (2006). *La favola cinematografica*. Torre Boldone. Edizioni di Cineforum-ETS.
- Rancière, J. (1998). Existe-t-il une esthétique deleuzienne?. In E. Alliez (ed.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. Paris: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, pp. 525-536.
- Ruyer, R. (2017). *Neofinalismo*. Milano-Udine: Mimesis.
- Ruyer, R. (2018). *La superficie assoluta, a cura di D. Poccia*, L'Aquila: Textus.
- Simondon, G. (2011). *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione*. Milano-Udine: Mimesis.
- Simondon, G. (2013). *Cours sur la perception. 1964-1965*, Paris: PUF.
- Simondon, G. (2017). *Sulla tecnica*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Simondon, G. (2018). Epistemologia della cibernetica. In *Aut aut*, n. 377, pp. 12-35.
- Wahl, J. (2020). *Verso il concreto. Studi di storia della filosofia contemporanea. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*. Milano-Udine: Mimesis.
- Whitehead, A.N. (2019). *Processo e realtà. Saggio di cosmologia*. Milano: Bompiani.
- Whitehead, A.N. (2015). *La scienza e il mondo moderno*. Torino: Bollati Boringhieri.