

Alberto Gualandi  
Università di Urbino  
[alberto-gualandi@libero.it](mailto:alberto-gualandi@libero.it)

LA ROTTURA E L'EVENTO  
IL PROBLEMA DELLA VERITÀ SCIENTIFICA NELLA FILOSOFIA  
FRANCESE CONTEMPORANEA

SOMMARIO

<u>INTRODUZIONE.....</u>	<u>3</u>
<u>1. SENSO COMUNE E «TECNOSCIENZA» .....</u>	<u>6</u>
<u>2. L'ANOMALIA FRANCESE E LA «ROTTURA» BACHELARDIANA .....</u>	<u>7</u>
<u>3. FILOSOFIE DELLA NATURA E PARALOGIE POSTMODERNE.....</u>	<u>9</u>
<u>4. ONTOLOGIE UNIVOCHE, ONTOLOGIE EQUIVOCHE.....</u>	<u>11</u>
<u>5. ONTOLOGIE NEGATIVE ED EVENTI DI LINGUAGGIO .....</u>	<u>13</u>
<u>6. LA FILOSOFIA DEL GIUDIZIO DI BRUNSCHVICG.....</u>	<u>17</u>
<u>7. IL MATEMATISMO ONTOLOGICO BRUNSCHVICGIANO.....</u>	<u>20</u>
<u>8. ANTROPOBIOLOGIA E LINGUAGGIO .....</u>	<u>22</u>
<u>9. TEMPORALITÀ E LINGUAGGIO .....</u>	<u>24</u>
<u>BIBLIOGRAFIA.....</u>	<u>26</u>

*ABSTRACT*

This essay rebuilds the problem of the relationship between science and philosophy in two generations of XX century French thinkers from a theoretic-critical point of view. The *first part* of the essay focuses on the analysis of the theoretic consequences which Gaston Bachelard's idea of *epistemological break* produced in some French thinkers of the years after World War two: Michel Serres, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Michel Foucault, authors who made the category of *event* the core of their reflections. From the inadequacies and metatheoretic paradoxes in the philosophies of the event of these exemplary thinkers, the *second part* of the essay tries to rebuild the genesis of the idea of epistemological break in those authors of the years after World War one – Henri Bergson, Émile Meyerson and, particularly, Léon Brunschvicg – who paved the way to the «Bachelardian break» through a critical rereading of Kantian epistemology. The *last part* of the essay then tries to show that Brunschvicg's doctrine of judgment had in itself some theoretic possibilities, set aside by the later authors, which could have given the idea of epistemological break a less paradoxical and more positive meaning for philosophy. According to the author these theoretic possibilities could even today take on all their cognitive meaning if put on an *anthropological and linguistic ground* – only present in a metaphorical and sublimated form in Brunschvicg and in the other pre- and post- Bachelardian French authors – which constitutes its «transcendental concrete» foundation.

*Introduzione*

Il testo che qui presentiamo riassume gli argomenti portanti di un percorso di ricerca iniziato con la nostra tesi di laurea<sup>1</sup> e proseguito con un dottorato di ricerca<sup>2</sup> i cui risultati sono tuttora inediti in Italia. Questo percorso prese il via da un'analisi teoretico-critica della filosofia della scienza di Bachelard che si voleva immanente al testo bachelardiano e al contempo impegnata nel mettere in evidenza il carattere anomalo del pensiero di questo autore. Si trattava cioè di far luce sulla posizione teorica singolare occupata da un *filosofo* costantemente impegnato nel criticare la *filosofia* dal punto di vista della rivoluzionaria *verità scientifica*, nel misurare gli scarti e le *rottture epistemologiche* con cui la scienza del '900 ha storicamente congedato ogni sistema di categorie preordinato dalla filosofia, neo-positivista o neo-trascendentale che essa sia. L'anomalia rappresentata da Bachelard ci pareva quindi quella di una filosofia che radicalizza il suo gesto critico fino al punto di togliere ogni statuto di validità al suo stesso discorso filosofico, al punto di rendere totalmente incerti l'esistenza, il valore e il senso attuali della filosofia. In breve, Bachelard rappresentava per noi un punto di partenza obbligato proprio perché presentivamo che ogni riflessione filosofica autentica nasce da una questione inevasa, da una contraddizione vissuta o da un'aporia.

Ampliando le nostre indagini ad altri pensatori dell'aerea francese, ci accorgemmo poi che questa posizione anomala in filosofia non era affatto isolata e che aveva prodotto tutta una serie di conseguenze che rendevano la *filosofia della scienza francese* qualcosa di speciale, qualcosa di alquanto diverso da ciò che veniva elaborandosi all'interno di altre *tradizioni epistemologiche nazionali*, conseguenze che avevano ripercussioni profonde sull'attività e il concetto stesso della filosofia. Un'analisi articolata del pensiero di autori rappresentativi come Serres, Deleuze, Foucault, Lyotard e Badiou ci permise infatti di mostrare quanto profondamente la filosofia francese avesse interiorizzato il gesto critico bachelardiano assumendo il concetto di rottura epistemologica in tutto il suo significato metateorico, estendendone la portata a tutti i domini del pensiero e della cultura, a tutte le *nuove verità* scientifiche, politiche, etiche, artistiche, irriducibili a un sistema preordinato di categorie immutabili ed eterne. Il concetto critico di rottura epistemologica si trasformava così nel concetto epistemologicamente affermativo di *evento*, senza tuttavia uscire da quella crisi di coscienza in cui, a partire da Bachelard, versava il *discorso* stesso della filosofia. Serres e Deleuze riscoprivano allora un'ontologia affermativa e una filosofia ottimista della natura, Lyotard e Foucault un'ontologia della frase e dell'evento discorsivo, Badiou un'ontologia matematica e una dottrina della verità come evento che 'frattu-

---

<sup>1</sup> Cfr. Gualandi (1991), relatori Enzo Melandri e Roberto Dionigi.

<sup>2</sup> Cfr. A. Gualandi (1997), direttori di tesi Jacques Poulain e Alain Badiou (per il DEA). Una versione ridotta è stata pubblicata l'anno successivo, cfr. Gualandi (1998a).

ra' l'enciclopedia del sapere e il senso comune di un'epoca<sup>3</sup>. Incapace di conciliare le radicali premesse 'autocritiche' bachelardiane con quello statuto metateorico forte che, nonostante tutto, desiderava più che mai ritrovare, la filosofia francese si votava così a un'eterna peregrinazione, a un'incessante ricerca del proprio senso e delle proprie condizioni, a oscillazioni e torsioni in cui il privilegio di 'rinascere al mondo' ogni volta da sola si univa inscindibilmente al timore della propria estinzione. In conclusione, essa finiva per compiacersi dell'ontologizzazione della crisi e dell'estetizzazione dell'aporia.

Affinché il pensiero non cronicizzi i propri sintomi in ipostasi ontologiche o in metafore spirituali assolute, è necessario percorrere un passo indietro e tentare una breve genealogia della rottura bachelardiana. La rilettura di pensatori come Bergson, Meyerson e Brunschvicg ci permise infatti di scoprire che il concetto di rottura epistemologica era stato ampiamente preparato da una critica del dispositivo epistemologico kantiano che, ancor prima di giungere all'autosoppressione bachelardiana della filosofia, aveva condotto Brunschvicg a rivalutare il ruolo epistemologico del giudizio riflettente kantiano e la funzione di schematismo logico-trascendentale dell'analogia. Essa ci permise inoltre di scoprire che a questa rottura era possibile assegnare un

---

<sup>3</sup> Enzo Melandri ha mostrato che il problema epistemologico della verità – intesa come evento che «frattura» il rapporto d'identità tra semantica e ontologia – era già presente, in modo opposto e complementare, in Emile Meyerson e Léon Brunschvicg. Cfr. Melandri (2004, 299-307). Oltre a ricordare l'influenza che l'insegnamento di Melandri ha esercitato sulle nostre analisi dell'epistemologia francese vorremmo dedicare alcune parole al rapporto particolare di Melandri con questa tradizione filosofica «nazionale». Per quanto riguarda il problema del rapporto tra scienza e filosofia Melandri ci pare infatti così vicino alla «scuola» epistemologica francese da giungere a 'spiegare' le posizioni-opposizioni tra fisicalisti e fenomenisti, neoempiristi e neo-positivisti a partire dalle posizioni-opposizioni – implicitamente considerate da Melandri più esemplari e significative – di due filosofi francesi «secondari e marginali» come Meyerson e Brunschvicg: cfr. Melandri (2004, 304). La «simpatia» di Melandri per l'epistemologia francese è probabilmente dovuta al fatto che, in essa, le questioni «tecniche» (logico-metodologiche), non sono mai riuscite a «emanciparsi» completamente dalle questioni di principio, ontologiche, gnoseologiche, antropologiche. Ma vi è anche una ragione più profonda: il fatto cioè di concepire la stessa filosofia come un «evento improbabile e raro» (il celebre «ago nel pagliaio») che frattura il sapere e il senso (le semantiche epistemologiche specialistiche) di un'epoca al fine di rendere visibile una configurazione di verità rivoluzionaria e, al contempo, rimossa e obliata. La differenza profonda tra le posizioni di Melandri e quelle dei francesi post-bachelardiani, a cui non avrebbe accettato di buon grado di venir accomunato, dipende dall'aver esplicitamente teorizzato l'evento filosofico di pensiero come operazione 'analogica', mentre i francesi hanno più spesso optato – a iniziare da Bergson e Brunschvicg, fino a Deleuze e Badiou, e con le sole eccezioni di Meyerson e Lyotard – per l'«univocità ontologica», ovvero per un preteso atto di nomina diretta e descrizione affermativa dell'Essere (matematista, in Brunschvicg e Badiou; energetista, in Bergson e Deleuze). Apparirà in seguito chiaro che la via analogica di Melandri ci sembra filosoficamente più corretta in quanto comporta un'assunzione teoretica diretta (e non metaforica) del problema dello schematismo trascendentale e del giudizio riflettente kantiano, oltre che antropologicamente più vera in quanto più fedele alla «natura» essenzialmente analogica e metaforica dell'uomo.

senso ancor più concreto e positivo riconducendo l'apparato metaforico-concettuale che l'aveva preparata al suo autentico terreno d'origine: l'antropologia. L'analisi di opere come *Matière et mémoire*<sup>4</sup> e *Identité et réalité*<sup>5</sup> ci suggerì infatti la convinzione che la 'frattura antropologica' tra stimolo e reazione – il cosiddetto iato sensomotore<sup>6</sup> – fosse alla base di tutte le successive ipostatizzazioni in termini di opposizioni inconciliabili tra azioni e passioni, sensazioni e volizioni, concetti e intuizioni, e dell'opposizione ultima tra una ragione identitaria e dispotica che tenta di sottomettersi una realtà eterogenea e cangiante che eternamente le sfugge di mano. Dall'analisi della filosofia matematica di Brunshvicg<sup>7</sup> scoprimmo poi che la dialettica storica progressiva con cui l'intelletto 'discreto' conquista matematicamente una realtà continua, fluente e intensiva, costituiva una trasfigurazione metaforica dell'opposizione tra il tattile e il visivo, un *analogon* matematico del rapporto tra l'occhio e la mano, di quello sforzo ostinato di traduzione con cui, a partire da Descartes, il dato univoco della mano tenta di 'digitalizzare' algebricamente la realtà infinitamente sfumata della visione. In sintesi, dall'analisi degli autori incontrati lungo questo percorso di ricerca scoprimmo che i dualismi e le aporie che ancora animano l'epistemologia francese potevano venire superati soltanto riportando alla luce quell'*immagine dell'uomo*, sempre presupposta e mai definitivamente esplicitata, in cui l'occhio può riconciliarsi con la mano grazie all'apporto (attivo-passivo, intuitivo-volitivo, esteriore-interiore, corporale-spirituale) della *voce-udito*, grazie alla mediazione intra-intersoggettiva del linguaggio. All'esplicitazione di questa 'immagine sonora' dell'uomo, in cui l'antico paradigma intuitivo e contemplativo dell'occhio entra in un nuovo rapporto di comunicazione con il moderno paradigma pragmatico e strumentale della mano, è ancora oggi dedicato il nostro lavoro<sup>8</sup>.

Ogni autentico percorso di pensiero conduce a un risultato a partire dal quale l'intero percorso acquisisce un nuovo senso, a partire dal quale tutto il percorso dovrebbe essere riscritto in senso contrario. Se dovessimo riscrivere oggi questo lavoro, esso si inserirebbe all'interno di una più vasta opera il cui titolo sarebbe: *Per una critica antropologico-filosofica dell'epistemologia*. Ma poiché ogni percorso possiede anche un senso immanente, indipendente dal valore del risultato, ci è parso giusto conservare il titolo originale del saggio<sup>9</sup>. Per chi non ne condivide l'esito ultimo, permane

---

<sup>4</sup> Bergson (1896).

<sup>5</sup> Meyerson (1908).

<sup>6</sup> Cfr. Gehlen (1950).

<sup>7</sup> Cfr. Brunshvicg (1912).

<sup>8</sup> Cfr. i due volumi da noi curati Gualandi (2002a) e Gualandi (2003a).

<sup>9</sup> Una prima versione di questo testo è stata presentata in occasione di una giornata di studi dedicata all'epistemologia francese tenuta all'*Institut Poincaré* di Parigi nel giugno 1997 e accolta nel volume collettivo, curato da Laurent Fedi e Jean-Michel Salanskis: cfr. Fedi, Salanskis (2001). La versione italiana, rivista e ampliata, che qui presentiamo ha fornito

perlomeno la possibilità di ripercorrerne un segmento arrestandosi nel punto esatto in cui il cammino si è smarrito.

### 1. Senso comune e «tecnoscienza»

Il senso comune della nostra epoca non ignora certo il fatto che l'inarrestabile processo di estensione della scienza a *ogni ente*, uomo compreso, contenga una seria minaccia per il senso e il valore della filosofia. La scienza pare oggi porsi come alternativa alla filosofia in questa determinazione dell'*ente nella sua totalità*, e il senso comune contemporaneo, dominato da un positivismo irriflesso, sembra avere già deciso tra i due termini dell'alternativa<sup>10</sup>. Secondo alcuni filosofi, il pericolo rappresentato da questo senso comune positivista risiederebbe nel voler ridurre i compiti e le finalità del pensiero filosofico ai compiti e alla finalità della conoscenza scientifica dominata dalla volontà di *maîtrise* del mondo, della natura e dell'umanità tutt'intera<sup>11</sup>. Ben lungi dall'esprimere una volontà di emancipazione umana, questa ragione strumentale sottoponderebbe ogni finalità politica, artistica, antropologica e filosofica ai metodi sperimentali della scienza. Disconoscendo quindi ogni realtà che non rientri nello schema pragmatico dell'azione sperimentale e nel modello informatico d'autoregolazione dei sistemi tecnici e sociali, questa ragione 'tecnoscientifica' finirebbe per non produrre altro che degli effetti d'incertezza cognitiva e morale estesi a ogni livello della società col suggello legittimante della «filosofia»<sup>12</sup>.

---

l'occasione per un seminario tenuto nell'aprile 2004 all'Università di Urbino e organizzato dal Prof. Vincenzo Fano.

<sup>10</sup> L'ente nella sua totalità, *das Seiende im Ganzen*, è il concetto di Martin Heidegger. Heidegger afferma infatti che «[...] der Nihilismus für Nietzsche der Name ist für die Wahrheit des Seienden im Ganzen, in die das jetzige und die kommenden Zeitalter wissentlich eintreten [...]», Heidegger (1986, 16).

<sup>11</sup> Il termine *maîtrise* ha il vantaggio di ricondurre il senso comune contemporaneo alla sua matrice cartesiana autentica: alla finalità, cioè, preposta da Descartes alla conoscenza umana, di fare di noi i *maîtres et possesseurs de la nature*. Benché questo imperativo sia già presente in Bacone, è solo con Descartes che, come ha sostenuto Heidegger, la tecnoscienza contemporanea palesa i suoi presupposti ontologici e antropologici.

<sup>12</sup> Con l'espressione «senso comune positivista» alludiamo alla situazione storica, sociale, culturale, che noi stiamo vivendo, e che con il *pathos* destinale di Heidegger si potrebbe chiamare l'epoca della «tecnoscienza» (ciò nonostante, come apparirà meglio dal seguito, noi non condividiamo i presupposti ontologici, epistemologici e antropologici dell'identificazione heideggeriana di tecnica e scienza). Impieghiamo inoltre termini come 'ragione strumentale', 'sistemi' tecnici e sociali, che appartengono a una discussione ormai classica sulla scienza e la tecnologia, in particolare alla polemica tra Habermas e Luhmann. Per chiarire la 'posta in gioco' ricordiamo semplicemente l'affermazione di Habermas secondo cui «il nostro disconoscimento della riflessione è il positivismo», cfr. Habermas (1973). In modo analogo, ma in un contesto di pensiero differente, Alain Badiou ha definito il positivismo come quella posizione scettica secondo la quale, al di fuori dei problemi di

All'inizio del secolo, la reazione radicale di alcuni pensatori al positivismo è consistita nel mostrare non soltanto che questo senso comune filosofico non ha ragione, ma anche che la scienza e la tecnica non sono altro che l'ultimo effetto storico di un'interpretazione del senso dell'essere di cui il filosofo, vero eroe tragico, è al contempo vittima ed eroe<sup>13</sup>. I filosofi del dopoguerra hanno dovuto addolcire la diagnosi proposta dall'ultimo Husserl e radicalizzata da Heidegger. Gadamer e Habermas, per esempio, hanno criticato il positivismo, garantendo contemporaneamente alla filosofia e alla scienza degli spazi autonomi irriducibili. Questa conciliazione tra scienza e filosofia è stata realizzata riducendo l'ontologia heideggeriana all'orizzonte trascendentale, antropologico e linguistico che costituisce il suo fondamento concreto e recuperando la distinzione tra trascendentale teorico e pratico, tra scienze dell'uomo e scienze della natura, propria della grande tradizione universitaria tedesca<sup>14</sup>.

## 2. L'anomalia francese e la «rottura» bachelardiana

Nei filosofi tedeschi contemporanei, così come nei filosofi anglosassoni, il trascendentale linguistico sembra dunque permettere di definire un nuovo spazio *a priori*, che rispetta i risultati e i metodi scientifici senza ridurre i diritti trascendentali della filosofia a ogni occasione di progresso della scien-

---

conoscenza propri delle scienze, non ci sarebbero problemi autentici di pensiero. Cfr. Badiou (1989).

<sup>13</sup> Si nota raramente che il *pathos* destinale heideggeriano attinge buona parte della sua forza di persuasione dalla riattualizzazione contemporanea della tragedia edipica. Accecato da sensi di colpa epocali per la sua *hybris* di conoscenza (di «sapere-potere» filosofico-scientifico), il *Dasein* umano è al contempo agente e paziente di un destino ontologico che trascende l'uomo e che per suo tramite, tuttavia, si compie storicamente in forma di tecnoscienza. Inutile aggiungere che questo ruolo eroico, tragicamente ambiguo, del *Dasein* umano trova la sua più 'alta' incarnazione non nel filosofo del nichilismo Nietzsche, ma nello stesso Heidegger.

<sup>14</sup> Ci riferiamo qui alla distinzione tedesca tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften* introdotta da Dilthey e Windelband ed elaborata da Heidegger e dall'ermeneutica gadameriana. In Habermas essa trova un fondamento nelle categorie di produzione e di comprensione. Sulla sua base Gadamer giunge spesso a opporre l'arte, la filosofia e le scienze della discussione e dell'interpretazione all'«assenza di pensiero» delle scienze della natura. Le scienze della natura e la «loro lingua astratta e unificante» – la matematica – possono allora essere paragonate a una contemporanea torre di Babele, a una prodigiosa «macchina da identità», per mezzo della quale la «tracotanza» umana si assicura la *maîtrise* completa sulla natura. Cfr. per esempio Gadamer (1998). La concezione delle scienze della natura di Habermas, esplicitamente meno antiscientifica, non differisce per ciò che riguarda l'essenza trascendentale della scienza incarnata nella sua astrazione monologica e pragmatica. Habermas mostra chiaramente che questa distinzione e concezione della scienza (della natura) ha le sue radici nella distinzione kantiana tra trascendentale pratico e teorico. Cfr. Habermas (1973).

za. Ora dobbiamo tuttavia chiederci: in che modo la filosofia francese si è determinata in rapporto alla scienza? In che modo la filosofia francese ha affrontato le crisi di coscienza legate alla nostra modernità scientifica? Certi autori hanno affermato che la filosofia francese contemporanea è stata incapace d'operare una critica profonda della sua eredità positivista senza cadere nell'eccesso opposto di una critica radicale della razionalità moderna. In questa tradizione filosofica la crisi di pensiero che accompagna la modernità scientifica risulterebbe quindi più evidente e inevitabile. Tuttavia noi abbiamo creduto possibile sostenere: che *la filosofia francese* ha prodotto *une pensée* originale della scienza, *pensée* che si rivela per mezzo del concetto di 'rottura epistemologica' e si sviluppa col concetto di evento (*événement*); che essa ha elaborato ancor prima di Heidegger una critica ontologica radicale della modernità scientifica; che essa condivide con le altre tradizioni di pensiero un destino comune il cui senso può essere misurato in rapporto a Kant.

Il concetto di *rupture épistémologique* riassume l'apporto di Gaston Bachelard all'epistemologia francese. Secondo Bachelard, le rotture epistemologiche che ritmano la dinamica evolutiva della scienza contemporanea non possono essere comprese se la filosofia non s'impegna in un'autocritica radicale di quei «presupposti aprioristi e atemporalisti» che hanno regolato da sempre l'atto filosofico di «cattura» (*saisie*) delle verità scientifiche. Le rivoluzioni scientifiche del '900 hanno infatti mostrato che la verità della scienza non può ridursi a delle categorie precostituite, *a priori* ed eterne, e che l'intervento della filosofia sulla scienza non può d'ora in poi operarsi che a posteriori, secondo dei principi 'non-determinanti' che si tratta ogni volta di «ricostruire». Il concetto di rottura epistemologica segna insomma un 'punto di non ritorno' per la filosofia francese. Esso costringe la filosofia ad abbandonare il suo «luogo trascendentale classico» e a confrontarsi con la questione della temporalità e della storicità della verità scientifica. Attraverso di esso, la filosofia francese acquisisce per la prima volta la coscienza dell'autonomia propria dell'«evento scientifico»: di un evento che sfugge a ogni categoria preordinata e che impone al filosofo la creazione di un nuovo discorso e di nuovi concetti per mezzo dei quali poterlo «dire»<sup>15</sup>. Ma giunti a questo punto dobbiamo nuovamente domandare: quale statuto, quale linguaggio e quale spazio teorico avrà effettivamente questo nuovo discorso «non fondazionalista» sulla scienza? Dopo aver criticato tutte le categorie filosofiche tradizionali, questa filosofia 'a venire' potrà effettivamente 'avvenire' e risolvere quelle crisi di cultura e di società intrinseche alla nostra modernità scientifica? Bachelard, in realtà, ha saputo rispondere a queste questioni soltanto riducendo la Ragione umana alla razionalità scientifica e separando nettamente il dominio della razionalità oggettiva dal dominio soggettivo dell'immaginario artistico. Il suo discorso sulla scienza perdeva

<sup>15</sup> Cfr. in particolare Bachelard (1934), Bachelard (1940), Bachelard (1949).

così ogni spazio filosofico autonomo: la filosofia veniva da lui ridotta a una «psicologia dello spirito scientifico», mentre *les mathématiques* divenivano il «quasi-soggetto»<sup>16</sup> d'una dinamica razionale che spinge la scienza verso l'astrazione assoluta e una produzione «fenomenotecnica» quasi-magica del reale scientifico<sup>17</sup>. Secondo alcuni «continuatori», la rottura epistemologica bachelardiana rischiava di trasformarsi così in un evento fondatore tanto mitico quanto traumatico<sup>18</sup>. E secondo altri critici e commentatori, questa mitologia epistemologico-idealista esponeva il pensiero francese alla critica che la filosofia tedesca indirizzava al logocentrismo e al tecnocratismo finendo per isolarla in una sorta di corazza positivista impermeabile alle questioni urgenti poste dalla modernità scientifica<sup>19</sup>.

### 3. *Filosofie della natura e paralogie postmoderne*

Per la filosofia della scienza posteriore a Bachelard diveniva quindi necessario prendere in conto le implicazioni socio-politiche della scienza e precisare lo statuto teorico della filosofia senza tuttavia rinnegare la critica bachelardiana della tradizione filosofica. Nelle tradizioni di pensiero angloamericana e tedesca, la critica della filosofia classica ha condotto a una ridefinizione linguistica del paradigma trascendentale kantiano. In Francia, invece, si assiste a un fenomeno singolare, a un'«inattesa rinascita delle ontologie e delle filosofie della natura». La soluzione proposta da Michel Serres alle questioni teoriche, politiche e morali esacerbate dalla «non-epistemologia» bachelardiana consiste infatti nell'affermare che *le nouveau-nouvel esprit scientifique*<sup>20</sup>, annunciato dalla scienza creativa e di tendenza a partire dagli

<sup>16</sup> La tesi secondo cui Bachelard avrebbe ridotto la pluralità *des mathématiques* al quasi-soggetto astratto dell'evoluzione scientifica è stata avanzata da un allievo di Althusser dopo la svolta «autocritica» del maestro: cfr. Lecourt (1974).

<sup>17</sup> Il primo a tacciare di idealismo costruttivista «quasi-magico» il concetto bachelardiano di fenomenotecnica è stato un fisico sperimentale amico dello stesso Bachelard: Solomon (1945, 47-55).

<sup>18</sup> Cfr. Serres (1972).

<sup>19</sup> Cfr. a questo proposito le critiche che Herbert Marcuse ha indirizzato a Bachelard in Marcuse (1964). Riproposte in Italia da Sertoli (1972), esse avrebbero potuto dar vita a un dibattito più serrato con la scuola althusseriana francese e italiana: su questi temi cfr. Gualandi (2001).

<sup>20</sup> Il *nouveau-nouvel esprit scientifique* nasce per Serres dal rovesciamento del *nouvel esprit* bachelardiano, dalla negazione e superamento di quella triade disciplinare – formata da geometrie non-euclidee, meccaniche non-newtoniane e logiche non-aristoteliche – su cui Bachelard aveva inteso fondare il suo nuovo paradigma scientifico: cfr. Bachelard (1934) e Bachelard (1940). Secondo Serres il paradigma novecentesco bachelardiano è in realtà legato a una scienza tardo ottocentesca – in cui l'applicazione del linguaggio matematico alla fisica è interpretabile ancora in termini idealistico-trascentali – largamente superata dal nuovo paradigma materialista della teoria dei sistemi aperti, della teoria dell'informazione,

anni '50, permette di definire una nuova filosofia della natura, filosofia materialista del divenire, dei flussi caotici e degli eventi «neghentropici»<sup>21</sup>. Questa nuova filosofia della natura è ritenuta capace di armonizzare le crisi tipiche della modernità scientifica poiché essa ci salva da ciò che vi è di «mortale» nella nostra volontà di sapere mostrandoci ciò che vi è di «benefico», creativo e realmente democratico nella città scientifica<sup>22</sup>. Analogamente, per Jean-François Lyotard, le dinamiche paralogiche tipiche della città scientifica contemporanea possono ispirare una nuova concezione della politica e della giustizia salvandoci dal tecnocratismo sociale che insidia la nostra condizione postmoderna<sup>23</sup>. Ma possiamo veramente avere fiducia nel potere politicamente terapeutico di questa filosofia della natura che Serres riscopre in Lucrezio? E possiamo veramente credere che imitando a livello politico e sociale le condizioni intersoggettive 'non-consensuali' che presie-

---

della teoria delle catastrofi, del caos e dei frattali. In queste nuove discipline la modellizzazione matematica non è imposta dalle strutture cognitive universali di un presunto soggetto trascendentale quanto dalle singolarità strutturali dello stesso 'oggetto materiale' (che può talvolta presentare la struttura ordinata del cristallo, ma ancor più spesso quella caotica del fumo o della turbolenza fluviale). Cfr. in particolare Serres (1972), Serres (1968a), Serres (1977b), Serres (1968b).

<sup>21</sup> Nella filosofia della natura di Serres l'evento è pensato nei termini della teoria dei sistemi aperti come un germe d'informazione che inverte la tendenza entropica naturale. Esso rappresenta quindi l'esito ottimista e affermativo di una dialettica temporale in cui il tempo reversibile della scienza newtoniana e il tempo irreversibile della termodinamica carnotiana sono superati nel tempo della vita e dell'ordine improbabile e metastabile. Cfr. Serres (1980). La dottrina del tempo di Serres, così come quella avanzata da Deleuze (1969), è sicuramente influenzata dalla filosofia della natura di Gilbert Simondon: cfr. Simondon (1964) e Simondon (1989).

<sup>22</sup> Ci riferiamo in questo caso alla distinzione tra scienza di Venere e scienza di Marte contenuta nel volume dedicato da Serres a Lucrezio [Serres (1977b)], ma anche alle distinzioni – analoghe a quelle di Kuhn tra scienza normale-paradigmatica e scienza rivoluzionaria – tra scienze «ortonormate», rigidamente istituzionalizzate e confinate in settori specializzati dell'enciclopedia scientifica, e discipline «mercuriali» che procedono per interferenze, scambi, distribuzioni (cfr. Serres 1972, Serres 1980). Distinzioni e valorizzazioni politiche analoghe tra «scienze di vita» e «scienze di guerra» si trovano in *Mille Plateaux* [Deleuze, Guattari (1980)]

<sup>23</sup> Cfr. Lyotard (1979), *La condition postmoderne*. Si osserva raramente che nella *Condition postmoderne*, il gioco di linguaggio della giustizia è definito e legittimato per mezzo di una 'doppia analogia' col gioco di linguaggio della scienza postmoderna. Un'analogia *di fatto* ci spiega infatti che tra i sistemi sociali e la differenza economica, razziale e culturale c'è un rapporto analogo a quello esistente tra i sistemi naturali e la differenza energetica e d'informazione che proviene dall'ambiente esterno (entrambi hanno bisogno di «aprirsi alla differenza» per contrastare la tendenza entropica che minaccia internamente il sistema). Un'analogia *di diritto* ci dice inoltre che i cittadini postmoderni *stanno alle* metaregole che definiscono i giochi di linguaggio della politica postmoderna (istituzionale, lavorativa, sessuale, mediatica) *come* gli scienziati rivoluzionari di Kuhn e Serres *stanno alle* metaregole «paralogiche» che trasformano il gioco linguistico della scienza normale nel gioco non-consensuale della scienza rivoluzionaria (entrambi sono chiamati non solo a partecipare a dei giuochi linguistici prefissati, ma anche a decidere della validità, del senso e delle finalità delle regole che li riguardano).

dono al gioco di linguaggio della scienza contemporanea si potrà, come vorrebbe Lyotard, evitare ogni rischio di «fascismo tecnologico»<sup>24</sup>? La strada intrapresa dalla filosofia francese al fine di superare le crisi indotte dalla modernità scientifica e aggravate dalla scissione bachelardiana tra soggettività poetica e oggettività scientifica<sup>25</sup> pare condurre di nuovo in un vicolo cieco. A meno di non volerne radicalizzare i presupposti trasformando la filosofia della natura in un'ontologia ottimista e affermativa.

#### 4. *Ontologie univoche, ontologie equivoche*

Con Gilles Deleuze, la filosofia della natura – già richiamata in vita da Merleau-Ponty, Simondon e Serres<sup>26</sup> – pare definire i suoi fondamenti filosofici affermandosi come ontologia della differenza e come logica dell'evento «discordante» di pensiero. Per mezzo di una critica radicale dell'epistemologia kantiana, Deleuze mostra che il soggetto trascendentale può assicurare il suo ruolo determinante solo «obliando» l'onto-teologia che supporta l'attività segreta e nascosta del giudizio riflettente. Ora, per definire le condizioni reali del pensiero contemporaneo, sostiene Deleuze, bisogna liberarsi di questa 'ontologia analogica ed equivoca' e adottare una filosofia 'univoca' della natura per la quale 'essere e divenire' non esprimono l'identico e il permanente secondo i modi dell'eternità e del tempo, ma l'eterno ritorno produttore di differenza<sup>27</sup>. La teoria dell'essere si raccorda in Deleuze a un'etica

<sup>24</sup> Nelle sue opere successive Lyotard ha considerato ancora troppo debole e imprecisa la doppia analogia tra politica e scienza di cui si diceva prima, e ha ritenuto necessario definire meglio lo strumento concettuale che dovrebbe provvedere a questo doppio passaggio tra differenti giochi di linguaggio o domini razionali dell'esperienza: il 'giudizio riflettente' kantiano, ovvero l'«analogia»; cfr. Lyotard (1983). Per delle osservazioni più dettagliate su questo punto cfr. Gualandi (1999, 74-80) e Gualandi (1998a, 200-220).

<sup>25</sup> Strada che consiste nel porre in stretto rapporto scienza e politica anziché separarne i domini trascendentali d'esperienza, come avviene nella filosofia tedesca.

<sup>26</sup> Non possiamo qui occuparci direttamente della filosofia della natura di Merleau-Ponty e di Simondon, ma dobbiamo perlomeno ricordare che l'influenza di quest'ultimo su Deleuze è più profonda di quanto Deleuze dichiarasse esplicitamente. Cfr. a questo proposito Gualandi (1998b). Per quanto riguarda Merleau-Ponty, riteniamo che il suo progetto di filosofia neo-schellingiana della natura fosse già presente nella sua prima importante opera, Merleau-Ponty (1942), mentre nelle lezioni del *Collège de France* della fine degli anni '50 [Merleau-Ponty (1995)] – per una sorta di ritorno circolare al progetto iniziale temporaneamente messo da parte – essa si sia soltanto resa più palese ed evidente. Cfr. a questo proposito Gualandi (2000).

<sup>27</sup> Cfr. in particolare Deleuze (1969a), Deleuze (1969b) e Deleuze (1963). Si considera normalmente il libro di Deleuze su Kant come una sorta di commento accademico. In realtà questo libro permette di meglio comprendere i concetti di Deleuze: il rapporto tra intensivo ed estensivo, il problema della discordanza delle facoltà, il rapporto tra esperienza reale ed esperienza possibile, il significato trascendentale dell'Idea-essere, del *Chaosmos* preindividuale e virtuale etc. La critica deleuziana dell'ontologia analogica non è del resto altro che

dell'evento di pensiero, a una filosofia della creazione filosofica, artistica, scientifica e politica in cui la 'questione dell'evento travalica il dominio della scienza per affermarsi come questione centrale del pensiero'. Tutti i domini dell'esperienza umana possono ora essere pensati come degli eventi storici, come dei «sorgimenti temporali» di verità irriducibili all'essere-già-là di un fondamento immutabile. Con l'opera di Deleuze, la filosofia francese sembra infine definire delle condizioni teoriche autonome e originali che le permettono di proporsi come *pensée de l'événement* e di presentarsi essa stessa, in quanto filosofia, come *événement de pensée*<sup>28</sup>.

Ma la filosofia francese può liberarsi in questo modo dalla sua tradizionale ipoteca positivista? La filosofia in quanto 'ontologia affermativa' – ontologia della pienezza dell'essere, nello stile di Spinoza, Nietzsche e Bergson – non si presenta piuttosto come una sorta di iperteorìa «positiv-ottimista» che sopprime ogni verità che non si accordi con le sue premesse teoriche<sup>29</sup>? Secondo noi, le difficoltà della filosofia deleuziana dell'evento si mostrano

---

una critica del finalismo nascosto di Kant, di quell'armonia prestabilita che Kant reintroduce segretamente dopo averla relegata tra i sogni della metafisica tradizionale. Portata a compimento questa critica, Deleuze considera allora possibile sostituire il finalismo che le Idee della ragione introducono 'per analogia' in tutto il sistema della conoscenza con un «antifinalismo» fondato sul concetto nietzscheano di eterno ritorno. Secondo Deleuze, la dottrina dell'eterno ritorno ci dice infatti che il senso dell'essere non comporta un ritorno «all'unità finale delle cose (massimo d'unità nella più grande varietà possibile)» [cfr. Deleuze (1963, 88)], ma implica piuttosto la ripetizione del massimo di differenza possibile: «L'univocità dell'essere si confonde con l'uso positivo della sintesi disgiuntiva, la più alta affermazione: l'eterno ritorno in persona, o l'affermazione [...] del caso in una volta, l'unico lancio per tutti i lanci di dadi, un solo essere per tutte le forme e le volte, una sola istanza per tutto ciò che esiste [...]» [cfr. Deleuze, (1969b, 211); Deleuze, (1969a, 382)]. Benché nel corso della ricostruzione storica contenuta in *Différence et répétition* [Deleuze (1969a, 45-71)] Kant non sia direttamente preso in considerazione, è evidente che per Deleuze l'ontologia kantiana funge da traduzione teologico-protestante dell'ontologia di Aristotele. *Mutatis mutandis* si può allora applicare a Kant il giudizio riservato da Deleuze all'ontologia di Descartes: «Questa teoria riposa su tre nozioni intimamente legate: l'*equivocità* (Dio è causa di sé, ma in un altro senso da quello in cui egli è causa delle cose che crea; l'essere non si dice quindi nello stesso senso di tutto ciò che è, sostanza divina e sostanze create, sostanze e modi etc.); l'*eminenza* (Dio contiene tutta la realtà ma eminentemente, sotto un'altra forma da quella delle cose che crea); l'*analogia* (Dio come causa di sé non è attinto in sé stesso, ma per analogia...). Queste tesi sono meno formulate esplicitamente da Descartes quanto piuttosto ricevute e accettate come un'eredità scolastica e tomista. Ma per il fatto di non essere mai discusse, esse hanno comunque un'importanza essenziale, ovunque presenti in Descartes, indispensabili alla sua teoria dell'essere, di Dio e delle creature. La sua metafisica non trova il suo senso in esse; ma senza di esse, perderebbe molto del suo senso». Cfr. Deleuze (1969c, 148).

<sup>28</sup> «Pensare, è creare, non c'è altro tipo di creazione, ma creare è innanzitutto generare il "pensare" nel pensiero», Deleuze (1969a, 148).

<sup>29</sup> La curvatura «vitalista» che Deleuze impone alla poetica del pittore inglese Francis Bacon è secondo noi un buon esempio; ma anche i due volumi sul cinema testimoniano di torsioni e forzature interpretative analoghe. Senza togliere al pensiero di Deleuze il suo indubbio valore filosofico, ci pare che il suo sistema funzioni talvolta come una grande macchina onnivora che metabolizza a suo vantaggio tutto ciò che ingerisce.

chiaramente là dove la filosofia della natura si trasforma in filosofia della cultura e diviene teoria del suo stesso concetto filosofico, teoria della funzione scientifica e della forma artistica<sup>30</sup>. Le difficoltà da cui credeva di potersi emancipare la filosofia francese grazie alla rottura metateorica bachelardiana con la filosofia fondazionalista classica vi si riproducono infatti a livello metateorico, trascinando il pensiero filosofico in una dinamica paradossale. In effetti, come conciliare in Deleuze il desiderio d'eternità intrinseco alla sua filosofia della natura e il carattere storico degli eventi di verità non filosofici ai quali essa si riferisce? Come conciliare il suo carattere di discorso teorico che *surplombe* (determina «dall'alto») le verità scientifiche del suo tempo (teoria dei sistemi aperti, calcolo differenziale, teoria dell'individuazione di Simondon, teoria del caos e dei frattali etc.), con la sua definizione della filosofia come atto creativo e temporale? Come conciliare la verità assoluta implicita nella sua filosofia dell'Essere-Natura con il prospettivismo rivendicato dalla sua teoria della cultura? In conclusione, l'univocità ontologica sembra comportare una buona dose di equivocità logica, ed evocare opzioni ontologiche complementari e contrarie<sup>31</sup> che danno vita a un'ontologia 'pessimista' e 'negativa'.

##### 5. *Ontologie negative ed eventi di linguaggio*

Per evitare ogni sospetto di positivismo, la filosofia francese sembra allora costretta a criticare la sua inclinazione per le filosofie della natura e ad accordarsi alla svolta linguistica della filosofia tedesca e anglosassone. Lyotard abbandona così la sua prima metafisica del desiderio per inaugurare un'ontologia della frase e della *différence langagière*<sup>32</sup>. In Lyotard come in Foucault questa svolta linguistica non riesce tuttavia a evitare i paradossi metateorici che abbiamo già visto in atto in Deleuze<sup>33</sup>. Tentando di liberarsi

<sup>30</sup> Concetto filosofico, funzione scientifica e percezione artistica sono per Deleuze le tre forme fondamentali di espressione della *pensée humaine*. Cfr. Deleuze, Guattari (1991).

<sup>31</sup> «C'è una specie di principio di complementarità: l'univocità logica si ottiene a spese di quella ontologica; e viceversa: l'univocità ontologica si ottiene a spese di quella logica» Melandri (2004, 353).

<sup>32</sup> Ci riferiamo all'ontologia della frase sviluppata in Lyotard (1983). Per un'analisi dettagliata di quest'opera, in cui Lyotard ha tentato di tracciare un passaggio analogico ingegnoso tra la dottrina wittgensteiniana dei giochi di linguaggio e la dottrina kantiana delle facoltà all'interno di una concezione generale del linguaggio dominata dalla differenza ontologica tra l'essere e l'ente, cfr. Gualandi (1999, 63-91).

<sup>33</sup> Cfr. Foucault (1969). Per quanto riguarda l'analisi critica dell'epistemologia foucaultiana rinviamo a Gualandi (1998a, 220-229). Ci limitiamo qui solo a ricordare che in Foucault e in Lyotard si produce un paradosso trascendentale analogo: quello per il quale il «discorso (filosofico-scientifico) di verità» viene relativizzato riducendolo a un genere di discorso tra altri generi di discorso storici, mentre il discorso filosofico-scientifico di Foucault e di Lyotard si arroga il diritto di poter descrivere dall'esterno – in modo 'trascendentamente' o,

del suo fardello positivista, la filosofia francese sembra del resto contrarre un altro tipo di debito poiché la questione dell'evento perde la sua originalità rivelando la sua dipendenza nei confronti della filosofia heideggeriana dell'*Ereignis*<sup>34</sup>. Per evitare questi paradossi e questo schiacciamento della filosofia francese sul pensiero di Heidegger, bisogna secondo noi considerare le condizioni teoriche che hanno permesso a queste due tradizioni filosofiche di incontrarsi su una lettura critica dell'epistemologia di Kant che pone al centro del dibattito le questioni dello schematismo trascendentale, della temporalità umana e del giudizio riflettente.

Con Henri Bergson, Emile Meyerson e Léon Brunschvicg, la filosofia francese ha elaborato una critica della dottrina kantiana delle facoltà non meno radicale di quella di Heidegger. In analisi epistemologiche rigorose che anticipano le tesi dell'autore di *Sein und Zeit*, Meyerson ha operato una decostruzione dell'ontologia cartesiana e kantiana che fonda la scienza moderna. Mostrando come la scienza moderna forzi e distrugga l'accordo armonioso delle facoltà prospettato da Kant per la conoscenza umana, Meyerson fornisce una diagnosi precisa e inquietante della modernità scientifica. Ogni progresso della scienza verso il suo 'fine ultimo' – l' 'identificazione dell'essenza' – impone alla ragione umana di alienare le sue stesse condizioni reali di esistenza, la 'sensazione' e il 'tempo'<sup>35</sup>. Ma poiché è dimo-  


---

addirittura, 'ontologicamente vero' – tutti gli altri generi di discorso e regimi di frasi storicamente dati.

<sup>34</sup> Il velante/disvelante *Ereignis* heideggeriano diviene la metafora assoluta e irriducibile in base alla quale pensare l'*arrive-t-il?* impersonale e contingente di una «presentazione» di frase (Lyotard), o in base alla quale pensare l'accadere storicamente anonimo di un regime di enunciati o di un genere di discorso (Foucault). In realtà, crediamo noi, queste metafore assolute si possono ridurre riconducendole al loro terreno di origine: alla questione kantiana dello schematismo trascendentale – ipostatizzato da Foucault in un dispositivo impersonale ed epocale di produzione immaginativa di enunciati e discorsi di sapere – e alla questione antropobiologica della progressiva determinazione della struttura comunicativa e linguistica contenuta *in nuce*, fin dall'*état de naissance*, in ogni frase umana (Lyotard).

<sup>35</sup> Ogni autentico progresso di conoscenza è per Meyerson il risultato di un atto di *identificazione* per mezzo del quale la ragione umana riduce la molteplicità e il divenire, costitutivi della realtà naturale e dell'evento fenomenico, a *ciò che già era e sempre sarà* – ovvero all'Essere parmenideo, termine ultimo della conoscenza. Ciò nonostante il progresso scientifico non può non produrre dei residui, che Meyerson chiama 'irrazionali' e che si dividono in due tipi: l' 'irrazionale meccanico' che è l'elemento inspiegabile di ogni nostra «spiegazione ultima» della natura in termini di forza, energia o particella elementare; e l' 'irrazionale soggettivo': la sensazione umana in ciò che essa ha di fenomenologicamente irriducibile a qualsiasi spiegazione meccanica, chimica o elettrica. Cfr. Meyerson (1908) e Gualandi (1998a, 40-55). Poste queste premesse, diviene evidente che il termine ultimo del cammino della scienza non è più quello stato finale in cui l'Essere s'identifica pienamente col Pensiero, come avrebbe voluto Parmenide, ma uno stato in cui, come sosteneva Gorgia, l'esperienza umana si frantuma in una molteplicità di determinazioni divergenti e inconciliabili, dietro cui affiora il 'nulla'. Al termine ultimo del cammino della scienza, l'Essere risulta indistinguibile dal nulla proprio perché la ragione umana è puro potere di relazione identificante: ogni spiegazione scientifica è un'identificazione, e ogni identificazione è un annullamento di ciò che nella realtà risulta 'altro' rispetto alla vuota «identità» umana. Per

bile a priori che nell'ipotetico «stadio finale della scienza» la coscienza umana non potrà fare alcuna differenza tra il nulla assoluto e l'essere intemporale a cui la ragione «identificatrice» riduce la realtà, l'uomo contemporaneo si condanna in anticipo al pessimismo ontologico e al nichilismo in ragione del suo epocale accanimento scienziasta<sup>36</sup>.

Ora, in rapporto alla nostra situazione, come interpretare la diagnosi premonitrice di Meyerson? Se ogni ottimismo ontologico evoca come un suo doppio lo spettro dell'ontologia negativa di Meyerson-Heidegger, possiamo sperare di trasformare questa infelice coscienza ontologica in una coscienza ontologica felice? Oppure dobbiamo credere che il destino del pensiero filosofico conduca necessariamente a una sorta di *pari métaphysique* tra l'essere e il nulla? Considerando gli esiti ontologici della filosofia che l'ha seguita bisogna intravedere in questa diagnosi heideggeriano-meyersoniana una sorta di destino ineluttabile per il pensiero oppure un destino ontologico infelice a cui si è autocondannata soltanto la filosofia francese<sup>37</sup>?

All'inizio della nostra esposizione abbiamo affermato che i pensatori tedeschi e anglosassoni hanno tentato di uscire dall'alternativa tra positivismo e ontologia assicurando al pensiero filosofico un nuovo spazio trascendentale per mezzo di una sensibilizzazione linguistica e pragmatica della ragione moderna. Si tratta ora di chiedersi se, allo stato attuale delle cose, questo spazio trascendentale costituisca veramente uno spazio autonomo, ben delimitato e sicuro<sup>38</sup>. Nei pensatori anglosassoni, in effetti, la filosofia del linguaggio non può secondo noi differenziarsi dalle scienze empiriche del linguaggio senza presupporre una distinzione tra causale e intenzionale, empirico e ricostruttivo, teorico e pratico, analoga a quella teorizzata dalla filosofia tedesca. Tanto negli uni quanto negli altri, questa distinzione pragmatica rimane tuttavia infondata fintanto che non si è in grado di identificare quel luogo teorico preciso in cui il linguaggio, condizionando in modo trascendentale la 'natura' in cui si radica, diviene 'cultura' – e, in ultima istanza, 'coscienza intenzionale' e 'filosofica' di verità. Questa insufficienza teorica conduce alcuni autori a una proliferazione «quasi-indefinita» dei livelli teo-

---

Heidegger, analogamente, «la scienza non pensa», o meglio non pensa a nulla proprio perché è incapace di pensare il nulla. La scienza non pensa il nulla, ma lo attua, e in tal modo lo fa epocalmente 'avvenire'. Cfr. Heidegger (1976, 88).

<sup>36</sup> Per Meyerson, come per Heidegger, l'accordo felice e armonico tra l'Essere e il Pensiero non appartiene a uno stadio futuro, ideale e ipoteticamente finale della conoscenza (come per Peirce o Popper), ma è relegato in una sorta di «senso comune» immemoriale in cui tutte le cose avevano un loro nome, colore e sapore: come il mondo, per sempre perduto, di un contadino dello *Schwarzwald*.

<sup>37</sup> L'«ontologia negativa» a cui giunge Lyotard nell'ultimo periodo della sua riflessione è in questo senso emblematica. Cfr. per esempio Lyotard (1991) e Lyotard (1993) e Gualandi (1999, 136-158).

<sup>38</sup> Se si presta fede a ciò che afferma lo stesso inventore del concetto di *linguistic turn*, questo «nuovo spazio trascendentale» non pare per nulla sicuro: cfr. Rorty (1991, 50-65).

rici di verità<sup>39</sup>, o alla necessità di salvare l'epistemologia pragmatica che è al cuore dei loro dispositivi concettuali, per mezzo di un'ontologia essenzialista e una metafisica del permanente<sup>40</sup>. Il pensiero francese non pare dunque il solo a essere votato a questo destino ontologico ineluttabile, e la coscienza filosofica contemporanea, senza distinzione alcuna di nazionalità, sembra condannata a scommettere tra la fede epistemologico-idealista in una conoscenza finale dell'essenza e il timore che quest'essere ultimo coincida necessariamente col nulla più assoluto. In ragione di questa antinomia ontologica insanabile, la profezia meyersonian-heideggeriana ci appare ormai tanto inevitabile quanto il nostro destino tecnologico nichilista<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Ci pare per esempio il caso dell'epistemologia dell'Habermas di *Erkenntnis und Interesse*, cit., in cui alla verità teorico-monologica della scienza (fondata sulla categoria antropologica quasi-trascendentale del lavoro) viene affiancata la verità pratico-dialogica della comunicazione (fondata sulla categoria quasi-trascendentale della comprensione), e ulteriormente sovrapposta la verità pratico-teorica di scienze emancipatrici come la psicoanalisi o la filosofia. La verità che non trova tuttavia posto in questa gerarchia di livelli linguistici è la verità espressa dalla stessa 'meta-filosofia' habermasiana. Anche i tentativi messi in atto in tempi più recenti da Apel per superare le *impasses* dell'iperteoricismo habermasiano e rivalutare il criterio fenomenologico e prelinguistico dell'evidenza non ci paiono aver condotto a un esito completamente positivo: la dottrina plurivoca della verità di Apel – secondo la quale diversi criteri avanzati da dottrine opposte della verità dovrebbero trovare una sorta di accordo o di compromesso in relazione al contesto argomentativo – non ci permette effettivamente di decidere a quale di questi criteri in conflitto fare di volta in volta appello nei vari contesti concreti in cui la verità si trova irrimediabilmente parcellizzata [Cfr. per esempio Apel (1997)]. Un'analoga indecisione riguardante il concetto di verità ci pare trasparire anche in Tugendhat (1976, 510 sgg.) in relazione al concetto fondamentale – e per Tugendhat tuttavia indefinibile – di *Übereinstimmung*. Cfr. a questo proposito Gualandi (2003a, 146).

<sup>40</sup> Come noto, una tale metafisica è presente in modo esplicito nella teoria della conoscenza e del linguaggio di Kripke (1980), mentre dovrebbe «accompagnare» la metodologia della scienza di Popper solo a titolo accessorio, come una sorta di scommessa metafisica su quello che sarà l'esito finale della scienza. Sia Kripke che Popper sembrano tuttavia non rendersi conto del fatto che né una semantica rigida del linguaggio, né una concezione corrispondentista della verità – con cui Popper avrebbe voluto correggere il convenzionalismo che caratterizzava la sua precedente concezione degli universali e delle proposizioni di base – sembrano sufficienti a garantire questo «esito felice» della scienza. Come hanno intravisto con un misto di entusiasmo (Brunschvicg e Bachelard) e melanconia (Meyerson e Lyotard) gli epistemologi francesi, nulla ci impedisce infatti di pensare che al termine del percorso della scienza non vi sia più né l'essenza denotata da un predicato universale, né l'esistenza denotata da un puro nome, ma solo la 'vuota relazione' logico-matematica con cui la ragione «derealizza» progressivamente (a partire dalle qualità secondarie fino alle qualità primarie) la realtà. Per una critica della semantica rigida di Kripke cfr. Poulain (1980, 901-920). Per una critica a Popper e alla funzione nascosta che l'ontologia essenzialista svolge all'interno di una metodologia della scienza che si vorrebbe puramente pragmatica, cfr. Gualandi (1998, 129-143).

<sup>41</sup> Cfr. Gualandi (1998, 142-143).

### 6. La filosofia del giudizio di Brunschvicg

La «filosofia del giudizio storico» di Brunschvicg ha nondimeno tentato di reagire all'ontologia negativa di Meyerson mostrando che la scienza non esclude né la sensazione né il tempo poiché ogni giudizio umano accorda l'essenza all'esistenza sul fondamento del suo atto di verità. Meyerson è potuto giungere alle sue conclusioni estreme soltanto esasperando ciò che rimaneva di dogmatico nella filosofia trascendentale del concetto. Riducendo lo spirito alla categoria vuota di identità, e la realtà a una sensazione qualitativa pronta per essere ricevuta dallo spirito come «in sé già data», Meyerson ha portato all'eccesso il realismo logico e il realismo empirico da cui la *Critica* kantiana non si era completamente liberata. Il risultato del dogmatismo realista di Meyerson è allora un dualismo esasperato, un manicheismo irrimediabilmente pessimista. Essere e Pensiero, facoltà passive e attive, forze e passioni, vi si oppongono senza possibilità di comunicazione secondo i termini di una duplice modalità paradossale: la necessità e la contingenza più assolute. Meyerson ha ritrovato nel kantismo soltanto il sistema rigido e atemporale delle categorie e delle forme dell'intuizione e crede di poter mostrare che la scienza contemporanea, per mezzo del principio di entropia, falsifichi il sistema trascendentale kantiano. In mancanza di un'analisi filosofica sufficiente, Meyerson non ha tuttavia compreso che già in Kant lo schematismo trascendentale fallisce nella sua funzione di raccordare categorie e dati della sensibilità<sup>42</sup>. In effetti possiamo veramente credere nell'esistenza di una «sensazione in sé che si adatta alle forme dell'intuizione come la pasta allo stampo»? E che cosa ci autorizza a pensare, ci chiede Brunschvicg al seguito di Bergson, che il tempo e lo spazio intensivi dell'*Estetica trascendentale* siano riducibili allo spazio e al tempo estensivi schematizzati dall'intelletto nell'*Analitica trascendentale*<sup>43</sup>?

La storia della scienza non ha quindi fatto altro che confermare l'inconsistenza della deduzione trascendentale kantiana. Tentando di mostrare la necessità dei giudizi sintetici a priori che fondano la geometria euclidea e la meccanica newtoniana, Kant si è infatti esposto allo stesso fallimento che il padre Saccheri subì tentando di mostrare per assurdo il quinto postulato d'Euclide. Secondo Brunschvicg, le geometrie non euclidee e le teorie della relatività mostrano invece al filosofo che «la sintesi a priori esce dallo stretto dominio dell'intuizione e viene a porsi al livello dell'intelligenza», al livello di quei principi dell'intelletto che Kant credeva eterni e immutabili, al livello di una ragione dinamica e temporale di cui «il giudizio rappresenta l'atto fondante, sintetico e creativo». Ciò che in Kant vi è di più profondo e segreto si trova infatti per Brunschvicg nella *Critica del*

<sup>42</sup> Cfr. Brunschvicg (1949, 441) e Brunschvicg (1951, 183-207).

<sup>43</sup> Cfr. Brunschvicg (1949, 485-486).

*giudizio*<sup>44</sup>. In essa Kant scopre l'esistenza di un accordo libero delle facoltà nascosto dall'uso determinante delle categorie. Kant ha tuttavia assegnato a questo giudizio soltanto un valore soggettivo e riflettente: per Brunschvicg si tratta invece di mostrare il modo in cui questo *art caché* organizza oggettivamente il mondo della percezione, il sistema delle scienze e delle matematiche. In effetti, secondo Brunschvicg, è già nell'*Analitica trascendentale* che Kant ci ha offerto un modello di giudizio di questo tipo. Se Meyerson ha identificato la causa e la sostanza, Kant, nelle due *Analogie dell'esperienza*, ha legato in modo inestricabile il principio di sostanza e il principio di causalità senza tuttavia ridurli l'uno all'altro<sup>45</sup>. Due concezioni differenti del tempo si trovano allora accoppiate a due momenti differenti e irriducibili dello spirito: il tempo soggettivo delle forme a priori dell'intuizione, su cui si esercita l'azione schematizzante dell'immaginazione e dell'intelletto matematizzante; e il tempo oggettivo della realtà dei fenomeni, tempo eterogeneo e in divenire irreversibilmente «frecciato» dal passato verso l'avvenire. Le due *Analogie* mostrano insomma che c'è un accordo dello spirito con la natura che Kant non riesce a ridurre all'azione del soggetto determinante: si tratta di un accordo contingente, che bisogna ricreare ogni volta, per mezzo del quale la ragione si deve armonizzare con il corso oggettivo e irreversibile del tempo<sup>46</sup>. A tal fine, la ragione deve determinare in ogni successione un invariante, un «qualche cosa» che resta e che permette di identificare una serie di fenomeni e, successivamente, il modo e il senso della variazione, il tipo di cambiamento che si determina tra antecedente e conseguente. Per Brunschvicg, la complementarità messa in luce da Kant nelle due analogie si riproduce infatti tanto nel dettaglio della misura sperimentale, quanto nel rapporto tra le grandi leggi teoriche che regolano le descrizioni più generali dell'universo (nella teoria della relatività, per esempio). Il giudizio per mezzo del quale il soggetto conoscente stabilisce le grandi leggi della natura non è dunque imposto dalle categorie dell'intelletto, ma stabilito grazie a un gioco «libero e indeterminato» dell'intelletto e della sensibilità nell'interesse della ragione. Si tratta di un atto dell'intelligenza libero e innovatore di cui

---

<sup>44</sup> Brunschvicg inaugura una rilettura della filosofia di Kant – fondata sulla rivalutazione della funzione «profonda» del giudizio riflettente – che da Merleau-Ponty fino a Deleuze e Lyotard avrà lunghe ripercussioni nella filosofia francese. Cfr. Brunschvicg (1964).

<sup>45</sup> Brunschvicg (1949, 465 sgg).

<sup>46</sup> Il mondo dei fenomeni non può essere quindi pensato come una totalità eterogenea e caotica che riceve un ordine soggettivo per mezzo delle categorie e principi a priori dell'intelletto umano. Se il cinabro fosse al contempo rosso e nero, pesante e leggero – nota Kant nella *Critica della ragion pura* – l'azione dell'intelletto non avrebbe alcun modo di esercitarsi. Ciò significa che l'azione ordinatrice del giudizio determinante è preparata da un giudizio più profondo per mezzo del quale la ragione umana s'accorda in modo non determinante con la realtà esterna. Questa critica del dispositivo trascendentale kantiano mostra analogie interessanti con la critica di Kant che si è sviluppata nella tradizione dell'ontologia fenomenologica tedesca. Come abbiamo già anticipato essa sarà ripresa da Deleuze anche se con intenti critici e speculativi differenti da quelli di Brunschvicg.

concetto e legge non sono già dati ma sono da creare ogni volta di nuovo a contatto con l'esperienza «irrazionale». Nella *Modalité du jugement*, Brunschvicg chiamava questo libero gioco, questo accordo possibile (né necessario, né reale, ma sempre «esigibile») tra la «forma d'interiorità» e la «forma d'esteriorità»: 'forma mista'. Nell'*Expérience humaine* Brunschvicg scopre che Kant, nel cuore della dottrina del giudizio determinante, cioè nelle *Analogie dell'esperienza*, rivela la possibilità di un «giudizio riflettente e oggettivo sulla natura» che è il motore stesso della dialettica storica della scienza. L'interesse della filosofia del giudizio di Brunschvicg ci pare evidente. Anticipando il concetto bachelardiano di rottura epistemologica, essa permette di attribuire a questo concetto critico un significato più positivo. Al di là della divisione kantiana tra giudizio determinante e giudizio riflettente, Brunschvicg scopre che le verità innovatrici della scienza sono il risultato di un atto soggettivo-oggettivo di giudizio in cui la temporalità storica della ragione umana si accorda con la temporalità reale (molteplice e in divenire) della natura senza tuttavia «ridurla all'identico». L'atto fondamentale della ragione, il giudizio di verità, non *forza* la realtà sensibile ad adattarsi ai propri principi e categorie «come la pasta allo stampo». L'accordo del pensiero con la realtà sarebbe in tal caso imposto violentemente da una volontà pratica «determinante» *a priori* concetti, regole e finalità. Per Brunschvicg invece, la ragione pratica non può mai prevalere sulla ragione teorica e l'atto assertivo implicitamente contenuto in ogni giudizio di verità non può essere ricondotto a un «ordine» o a un «performativo» di livello linguistico superiore. Ogni giudizio di verità crea un accordo trascendentale con la realtà che non può essere fondato su null'altro che su se stesso: su quell'evidenza di accordo, cioè, che ogni giudizio produce (o non produce) riflettendo sul proprio stesso atto indipendentemente da ogni volontà esterna (nostra o altrui) che vorrebbe disporre arbitrariamente del «suo assenso»<sup>47</sup>.

In conclusione, la dottrina brunschvicgiana di un giudizio di verità irriducibile all'essere già là di un fondamento immutabile (ontologico, trascendentale o pragmatico) avrebbe potuto offrire alla filosofia francese un concetto d'evento filosoficamente affermativo, un concetto di verità alternativo sia rispetto all'ontologismo heideggeriano che ai formalismi «quasi-trascendentali» su cui ancora oggi poggia gran parte della filosofia «linguistica» anglosassone e tedesca. In opposizione a ogni sistematica formale della ragione, il giudizio di verità è infatti per Brunschvicg quell'istanza fondamentale che traversa tutti i domini dell'esperienza: dalla scienza

---

<sup>47</sup> Se si intendesse sviluppare la dottrina del giudizio di Brunschvicg in chiave contemporanea, piuttosto che d'imposizione violenta (trascendentale o pragmatica) si potrebbe parlare di 'azione comunicativa' interiore al giudizio stesso. Tale azione comunicativa sarebbe allora regolata soltanto dall'accordo che otteniamo (o non otteniamo) nel dialogo intra/intersoggettivo con l'alterità di un altro uomo o di un Essere-Natura di cui non conosciamo *a priori* il «codice linguistico», ma di cui, necessariamente, per poter pensare, presupponiamo il possibile assenso. Cfr. Gualandi (2003b).

all'arte, dalla politica alla filosofia prestando «una sola voce» alla ragione umana. Fonte e norma comune di ogni esperienza umana, essa è infatti la garanzia dell'«univocità del vero», dell'eguale dignità che spetta ai differenti modi e forme della verità umana. Ma è anche la sola istanza in grado di preservare la filosofia dalla sofistica contemporanea, dal gioco cioè relativista e pragmatista, autoritario o ambiguamente progressista della Regola. In sintesi, per noi come per Brunschvicg, è soltanto riaffermando l'univocità del vero e la centralità del giudizio di verità che la filosofia può recuperare la sua funzione di orientamento nella complessità dei saperi e della realtà in cui viviamo. Ciò che Brunschvicg non riesce invece a vedere è che quest'istanza univoca si fonda sulla «natura essenzialmente analogica e comunicativa dell'essere umano». Incapace di pensare il fondamento antropologico di quest'atto di verità Brunschvicg pensa allora al Tutto della verità umana «per metonimia» con una sua parte: il giudizio matematico. Ipostattizzato a punto di contatto assoluto tra il Pensiero e l'Essere il giudizio matematico diviene allora l'unica norma, ideale e storica, del vero.

### 7. *Il matematismo ontologico brunschvicgiano*

La teoria del giudizio di Brunschvicg è condizionata da un'epistemologia idealista in cui il *telos* matematizzante della ragione dirige la scienza verso una Totalità relazionale, astratta e onnisciente. È soltanto alla fine del cammino della scienza che per Brunschvicg la verità rivelerà il suo carattere di necessità e di unità assoluta. In modo analogo a ciò che avviene per il Wittgenstein del *Tractatus*, Popper, Bachelard o Kripke, l'epistemologia storica di Brunschvicg pare non poter funzionare senza presupporre un'ontologia finale dell'identità e del permanente. Grazie a una sorta di «pre-sapere» ontologico, l'epistemologo brunschvicgiano-bachelardiano sembra infatti poter gioire in anticipo del giorno in cui i potenziali di evoluzione della natura saranno trasformati in modo tale da adattarsi totalmente alle leggi necessarie che regolano la ragione dell'uomo, alle leggi matematiche. In quel giorno, i giudizi fisici, percettivi e pratici avranno una sola modalità: la necessità matematica. Il matematismo infinitesimale che Brunschvicg eredita da Leibniz impone così un ordine teleologico al sistema del tempo, armonizza le modalità antitetiche del reale e della ragione, ma dissolve al contempo l'univocità del vero in una gerarchia di forme ordinata a partire dal giudizio algebrico<sup>48</sup>. *Les Étapes de la philosophie mathématique* raccontano il cammino storico di redenzione al termine del quale le «fratture» onto-antropologiche che separano la sensazione dal concetto, l'essenza dall'esistenza, il possibile dal reale, sono riassorbite nella totalità razionale, necessaria e immutabile della

<sup>48</sup> Cfr. Brunschvicg (1964, 71-87, 139-149).

‘relazione differenziale’. La filosofia matematica di Kant aveva, secondo Brunschvicg, troppa premura di ridurre il carattere virtuale, infinito e continuo dell’intuizione umana alle forme finite e discrete dell’aritmetica e della geometria. La ‘dialettica matematica’ che vive del rapporto tra il virtuale e l’attuale, l’intensivo e l’estensivo, smarriva allora la via che l’avrebbe potuta condurre a una sintesi epistemologica superiore ispirata all’analisi infinitesimale leibniziana. Per Brunschvicg, in effetti, la grande forza dell’analisi infinitesimale è di fornire alla ragione uno ‘schema trascendentale’ di matematizzazione del continuo intensivo<sup>49</sup>; e in *Différence et répétition* il calcolo differenziale costituisce ancora per Deleuze il *modello matematico* per mezzo del quale la ragione filosofica può pensare il multiplo puro, per mezzo del quale la materia infinitamente fluente «che non si divide senza cambiare di natura» si riflette nella pura intuizione concettuale della filosofia<sup>50</sup>. Ma il «giudizio di analisi matematica» è veramente il fondamento metafisico e l’esito epistemologico necessario di ogni teoria del giudizio? Oppure è per noi possibile separare il progetto di una filosofia radicale del giudizio da ogni tipo di matematismo metafisico? Nelle analisi del giudizio geometrico e fisico-matematico contenute nell’*Expérience humaine*, Brunschvicg sceglie in effetti una strada diversa<sup>51</sup>. Da un lato ci mostra che la ragione matematica non può mai fare astrazione da questo *hic et nunc* contingente che segna l’appartenenza del corpo a un sistema dell’esistenza orientato dalla freccia del tempo e flesso dal peso della materia; dall’altro ci fa notare che il «sistema delle cose» rivela la sua essenza soltanto in rapporto all’atto *hic et nunc* di questa ragione che lo determina per mezzo di una struttura di ordini di grandezza, di limiti di sensibilità, di procedure strumentali e di misura, e che costituisce per mezzo dei suoi atti discontinui «il tappeto del futuro e del passato»<sup>52</sup>. Si può dunque affermare che per il Brunschvicg dell’*Expérience humaine* la verità è un evento contingente in cui il tempo delle cose e il tempo dello spirito umano «avvengono» all’essere del giudizio che ne tesse l’accordo intrecciato<sup>53</sup>. Ma se il giudizio algebrico è definito nella *Modalité* e nelle *Étapes* come quel tipo di giudizio che si costituisce relazionandosi col suo stesso atto e astraendo da ogni contenuto particolare di esistenza, dobbiamo allora credere che questo giudizio assoluto e necessario possa «astrarsi» anche dal ‘tempo’ implicito negli atti ripetuti per mezzo dei quali si autocostruisce in quanto giudizio? Oppure in questi atti ripetuti è contenuta una temporalità intrinseca di cui *Les Étapes* ci hanno fornito soltanto un

<sup>49</sup> Cfr. Brunschvicg (1912, §§ 160-165).

<sup>50</sup> Appellandosi al dogma del parallelismo ontologico di Spinoza, Deleuze non fa infatti altro che sdoppiare questo schema matematico finendo per ipostatizzarlo in forma dell’Essere-Pensiero, in potenza dinamica e differenziale dell’Idea-struttura. Cfr. Deleuze (1969a, 218-247).

<sup>51</sup> Cfr. Brunschvicg (1949, 465 sgg).

<sup>52</sup> Su questa struttura che implica e nasconde in sé una topologia (spazio del corpo) e una storia (tempo del corpo e della cultura) cfr. Apel (2002a).

<sup>53</sup> Brunschvicg (1992, 492 sgg).

segmento di storia – e non certo l'esito ultimo e definitivo? Secondo noi è soltanto disconoscendo l'orizzonte problematico e temporale che gli è immanente che il giudizio algebrico di relazione può ipostatizzarsi in un modello sublimato e astratto in virtù del quale la ragione umana aliena le proprie condizioni di esistenza per divenire «sovrumana». In questa condizione di totale «eccentricità» in cui crede di osservarsi dall'alto *come se fosse* «divina», la ragione umana pretende di giudicare una volta per tutte del suo senso e della sua storia prescindendo da ogni occorrenza presente e futura del suo stesso atto.

#### 8. Antropobiologia e linguaggio

Il desiderio sovraumano che prende corpo nella sovradeterminazione brunschvicgiana del giudizio matematico ha come condizione un misconoscimento dell'umano e del ruolo che il linguaggio gioca nella natura dell'uomo. In ragione della sua critica radicale del linguaggio – «retaggio dei vecchi pregiudizi aristotelici e scolastici» – la dottrina del giudizio di Brunschvicg si trova tuttavia sprovvista di un fondamento solido e di un supporto espressivo-concettuale unitario. L'analisi brunschvicgiana dell'attività umana di conoscenza si trova in tal modo scissa in un antropologismo vagamente pragmatico, da un lato, e in un matematismo ontologico che dovrebbe orientare univocamente la dialettica storica della scienza, dall'altro. La dottrina della conoscenza di Brunschvicg è così costretta a oscillare tra i due bordi della «rottura originaria» che separa la conoscenza scientifica dall'opinione, e che Bachelard celebrerà nella *Formation de l'esprit scientifique* come «rottura epistemologica» definitiva e irreversibile con il senso comune e la filosofia<sup>54</sup>.

Per superare la metafisica idealista che sostiene la filosofia del giudizio di Brunschvicg bisogna secondo noi criticare le insufficienze della sua antropologia e restituire all'atto di giudizio il suo carattere linguistico concreto. È all'interno dell'orizzonte aperto dall'antropobiologia del linguaggio di Arnold Gehlen, e attualizzato in modo critico-analitico da Jacques Poulain<sup>55</sup>, che noi crediamo di poter rintracciare le ragioni antropologiche e logiche di questa separazione tra essenza ed esistenza, dimensione logica e dimensione pragmatica del giudizio, a cui la filosofia di Brunschvicg tentava di supplire col dinamismo purificatore delle matematiche. Recuperiamo brevemente al-

---

<sup>54</sup> Le impurità antropomorfe che oscurano gli atti psicologici quotidiani e i periodi di formazione della scienza saranno qui «purificate» grazie all'ascetismo astratto del simbolismo matematico della scienza contemporanea. In tal modo vengono definitivamente eliminati dal cammino della scienza gli «ostacoli epistemologici» frapposti dal senso comune e dalla filosofia. Cfr. Bachelard (1938).

<sup>55</sup> Cfr. Gehlen (1950), Poulain (1991), Poulain (1993), Poulain (2001), González (2003).

cune nozioni di antropobiologia del linguaggio che meglio ci permetteranno di delineare il nostro discorso.

Per trasformare il caos intensivo delle sue sensazioni ed emozioni in una realtà oggettiva stabile e indipendente, il bambino deve – secondo Gehlen – trasferire la struttura ‘attiva’ d’appello-risposta-gratificazione, che lo pone in ‘relazione comunicativa’ con la madre, a ogni tipo di dato sensoriale. Fin dai primi mesi di vita e, principalmente, per mezzo dei suoni, l’uomo può infatti «invertire» il suo incompiuto circuito istintivo «stimolo-reazione-consumazione», nel circuito comunicativo – perfezionabile con l’esperienza e l’educazione – «appello-risposta-gratificazione». Grazie a questa inversione pulsionale, il bambino può così affrontare il suo originario stato di angoscia e indeterminazione nei confronti degli infiniti stimoli che gli provengono dal mondo, per gioire soltanto della coincidenza del suono ‘emesso’ e del suono ‘udito’, della risposta necessariamente favorevole che la realtà esterna del suono ‘prodotto’ gli procura nella sua attività di lallazione. Coordinando poi la totalità del suo sistema sensoriale e motorio al suo apparato fonouditivo, il bambino ‘fa parlare’ il mondo visivo in modo animista per poterlo percepire. Grazie a questa «follia animista originaria» il bambino può così comunicare con il mondo e compensare lo iato senso-motorio e la carenza istintiva che lo separavano dall’ambiente naturale. Questo stadio di prosopopea verbale perdura fino al momento in cui l’enunciazione del bambino non assume su di sé un valore di gratificazione e d’oggettività indipendente dalla presenza della realtà percepita – fino al momento in cui il linguaggio si fa simbolicamente carico dei contenuti degli altri sensi e di ogni significato del mondo. L’«appello-domanda» che il nome rivolge alla realtà, e la sensazione visiva, tattile o uditiva che il mondo gli comunica in «risposta» per mezzo del predicato, «scatenano» allora nell’animale umano la sola coscienza della verità della loro sintesi verbale: l’esistenza della cosa identificata per mezzo del nome diviene in tal modo inseparabile dalla proprietà che il predicato gli ha attribuito. La struttura comunicativa di domanda-risposta-gratificazione, grazie a cui si oggettiva ogni realtà umana, viene così trasferita nella struttura apofantica dell’enunciato assertivo e completata dal lavoro riflessivo del giudizio. È infatti nel giudizio che l’‘esistenza-nome’ e l’‘essenza-predicato’ entrano a far parte dell’essere sintetico dalla ‘copula-relazione’, mentre il loro accordo (o disaccordo) viene successivamente suggellato «metalinguisticamente» dalla coscienza di verità (o di falsità) dell’atto di parola che l’ha prodotto<sup>56</sup>.

Gehlen tuttavia non riconosce fino in fondo il valore d’orientamento che questo giudizio linguistico di verità può ancora oggi assumere emancipandosi dalla sua sottomissione alle istituzioni tradizionali<sup>57</sup>. Nell’epoca secola-

<sup>56</sup> Per una ricostruzione dettagliata della logica antropobiologica del giudizio cfr. Gualandi (2003b) e Gualandi (2002b).

<sup>57</sup> Le istituzioni tradizionali sono considerate da Gehlen come dei «Terzi» divini di verità su cui l’uomo ha in passato proiettato il giudizio che regolava le sue percezioni, le sue azioni, i

rizzata della tecnica, della sperimentazione totale e della delegittimazione, l'uomo è nondimeno costretto a prendersi autonomamente «in carica» appropriandosi coscientemente di questa funzione vitale, individuale e collettiva, del giudizio<sup>58</sup>. Solo così l'uomo può sperare infatti di ricomporre quello iato senso-motorio in cui rischiano di farlo ricadere, oggigiorno nuovamente, le istituzioni, divenute oramai quasi completamente autonome, della tecnica, della scienza, del diritto e dell'arte. Se, nel perseguire i propri obiettivi e le proprie finalità, i sistemi del tatto, della vista e dell'interazione sociale che si oggettivano storicamente in queste istituzioni culturali, mirassero a sganciarsi completamente dal giudizio di verità che fin dall'inizio è necessariamente in essi iscritto, quest'«autonomia pragmatica» sarebbe vissuta come un autismo collettivo irreparabile, come un'azione esponenzialmente aumentata nella sua potenza, che diviene stimolo, reazione e gratificazione della sua stessa volontà d'azione. Il circolo epocale in cui progressivamente si rinchioda la nostra azione collettiva si stringerebbe allora sempre più, e l'epoca heideggeriana della tecnica sarebbe definitivamente compiuta<sup>59</sup>.

### 9. Temporalità e linguaggio

Scoprendo il proprio luogo antropologico di parola, il giudizio filosofico può di nuovo appropriarsi della sua forza di orientamento nei confronti della realtà. Ma esso deve anche criticare quei sistemi di «pre-giudizi» filosofici che appongono a questo iato ormai cronico il sigillo della riflessione. La coscienza metapsicologica che ordinariamente abbiamo dell'essere-già-là del nostro pensiero, e il falso sapere che abbiamo del ruolo che il linguaggio svolge in questa genesi, sono all'origine della separazione filosofica tra coscienza della comprensione del senso e coscienza della verità della proposizione<sup>60</sup>. A causa di questo tipo di riflessione metapsicologica, noi perdiamo di vista la funzione comunicativamente trascendentale dell'atto di giudizio, il quale è ridotto a un semplice atto (ostensivo-manuale) di connessione di una proposizione «pitturale» (rappresentativo-oculare) e d'una realtà fattuale<sup>61</sup>. Il mondo dei fatti è allora vissuto quotidianamente, in modo al tempo stesso positivista e animista, come un «Terzo di verità» chiamato a confermare le nostre sperimentazioni verbali che «girano a vuoto». Oppure, come

---

suoi desideri per poterli, «alienandoli», «oggettivare» secondo una modalità comunicativa. Cfr. Gehlen (1956).

<sup>58</sup> Critiche di questo tipo sono state indirizzate a Gehlen da Apel (2003) da Poulain (2003) e Gualandi (2002b).

<sup>59</sup> Cfr. Heidegger (1976a), Heidegger (1962) e Gehlen (1957). Per un confronto tra le due posizioni, cfr. Gualandi (1999b).

<sup>60</sup> Cfr. Poulain (1993, 11 sgg).

<sup>61</sup> Cfr. Gualandi (2003a, 150-156).

noi abbiamo cercato di mostrare, la scissione metapsicologica e logica tra i diversi momenti dell'attività di giudizio è sublimata metafisicamente nella frattura metafisica tra l'esistenza-nome e l'essenza-predicato<sup>62</sup>: frattura che le epistemologie, le pragmatiche e le ontologie contemporanee ipostatizzano credendo di poterla superare nello stesso modo in cui la scienza supera lo scarto tra l'universale e il singolare risparmiandoci ogni occorrenza futura del nostro giudizio. Ma non vi è scienza se non per opera del giudizio umano e nessun giudizio può fare astrazione dal suo essere temporale concreto giudicando una volta per tutte, in modo ontologico, epistemologico o pragmatico, di ciò che il futuro gli riserverà di giudicare<sup>63</sup>. Nel suo linguaggio psicologista, la dottrina del tempo e del giudizio di Brunshvicg ci suggeriva già tutto ciò<sup>64</sup>. Ciò che Brunshvicg tuttavia non comprendeva è che 'per l'uomo, non vi è tempo senza linguaggio'. Il linguaggio è certamente un *medium* espressivo, ma è questo *medium* sintetico, al contempo realtà intersoggettiva ed esteriore e atto soggettivo ed interiore, per mezzo del quale si stabilizzano le tre funzioni d'anticipazione, di ricognizione e di espressione che caratterizzano la struttura trascendentale propria dell'essere umano: struttura che Heidegger, nella sua interpretazione dello schematismo trascendentale kantiano, descriveva come una «triplice ek-stasi temporale»: l'essere-davanti-a sé, nell'essere-già-in-un mondo, come essere-presso... del *Dasein* umano<sup>65</sup>. Per quanto capace di rendersi «eccentrico» rispetto a se stesso, il pensiero umano non può quindi uscire totalmente dal linguaggio che lo rende possibile per cercare, in un *matema* astratto, in una realtà essenziale prelinguistica, o in un consenso con un partner onnisciente, la giustificazione della sua verità. Nessuna ipoteoria scientifica o filosofica può risparmiare all'uomo di giudicare ciò che la sua esperienza lo chiamerà a giudicare, perché la sola eternità che ci è consentita è quella «aperta» dal nostro giudizio di verità nell'essere comune del nostro linguaggio.

---

<sup>62</sup> Ignorando la logica antropobiologica del giudizio, Brunshvicg finisce per ipostatizzare il momento del pensiero, che si esprime nella 'copula-relazione', in relazione algebrica che assorbe e annulla in sé i due momenti del giudizio che Meyerson aveva incommensurabilmente opposto: l'essenza e l'esistenza.

<sup>63</sup> Cfr. Gualandi (1998a, 244-252).

<sup>64</sup> Cfr. Brunshvicg (1949, 482 sgg).

<sup>65</sup> Cfr. Heidegger (1981).

### Bibliografia

Apel, K-O., 1997, «Fallibilismo, teoria della verità come consenso e fondazione ultima» (1987), in *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Milano, Guerini e Associati.

Apel, K-O., 2002, «L'a priori corporale della conoscenza umana», in *L'uomo, un progetto incompiuto. Vol. 1, L'uomo, un progetto incompiuto. Vol.1. Significato e attualità dell'antropologia filosofica*, *Discipline filosofiche*, XII, 1, Macerata, Quodlibet.

Apel, K-O., 2003a, «La filosofia delle istituzioni di Gehlen e la metaistituzione del linguaggio», in *L'uomo, un progetto incompiuto, Vol. 2. Antropologia filosofica e contemporaneità*, *Discipline filosofiche*, XIII, 1, Macerata, Quodlibet.

Apel, K-O., 2003b, «La morale delle istituzioni come alternativa alla morale della ragione? Sulla dottrina morale di A. Gehlen», in *L'uomo, un progetto incompiuto, Vol. 2. Antropologia filosofica e contemporaneità*, *Discipline filosofiche*, XIII, 1, Macerata, Quodlibet.

Bachelard, G., 1934, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris, Alcan.

Bachelard, G., 1940, *La Philosophie du non*, Paris, PUF.

Bachelard, G., 1949, *Le Rationalisme appliqué*, Paris, PUF.

Bachelard, G., 1938, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin.

Badiou, A., 1989, *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil.

Bergson, H., 1896, *Matière et mémoire*, Paris, Alcan.

Brunschvicg, L., 1912, *Les Étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Alcan.

Brunschvicg, L., 1949, *L'Expérience humaine et la causalité physique*, Paris, PUF, (1922).

Brunschvicg, L., 1951, «La philosophie d'Émile Meyerson», in *Écrits philosophiques*, Paris, PUF, Vol. III, pp.183-207.

- Brunschvicg, L., 1964, *La Modalité du jugement*, thèse de doctorat ès lettres, Paris, Alcan (1897).
- Deleuze, G., 1963, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF.
- Deleuze, G., 1969a, *Différence et répétition*, Paris, PUF;
- Deleuze, G., 1969b, *Logique du sens*, Paris, Éd. de Minuit.
- Deleuze, G., 1969c, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éd. de Minuit.
- Deleuze, G., Guattari, F., 1980, *Mille Plateaux*, Éd. de Minuit, Paris.
- Deleuze, G., Guattari, F., 1991, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éd. de Minuit, Paris.
- Fedi, L, Salanskis, J-M., eds., 2001, *Les philosophies françaises et la science: dialogue avec Kant*, Lyon, Éditions de l'École Normale Supérieure.
- Foucault, M., 1969, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- Gadamer, H.G., 1998, «La Différence des langues et la compréhension du monde», in *Penser, au présent*, J. Poulain éd., Paris, L'Harmattan, 1998.
- Gehlen, A., 1950, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt/Bonn, Athenäum.
- Gehlen, A., 1956, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn, Athenäum, 1956.
- Gehlen, A., 1957, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Reinbeck, Rohwolt.
- González, W., 2003, *Généalogie et pragmatique: l'homme à l'épreuve de lui-même*, Paris, L'Harmattan.
- Gualandi, A., 1991, *La filosofia della scienza di Bachelard*, tesi di laurea, Università di Bologna, relatori Enzo Melandri e Roberto Dionigi.
- Gualandi, A., 1997, "*Rupture épistémologique*" et crise du savoir: le lieu de la vérité scientifique dans la philosophie française contemporaine, Université de Paris 8, Saint-Denis, direttori di tesi Jacques Poulain e Alain Badiou (per il DEA).

Gualandi, A., 1998a, *Le problème de la vérité scientifique dans la philosophie française contemporaine. La rupture et l'événement*, Paris, L'Harmattan.

Gualandi, A., 1998b, *Deleuze*, Paris, Les Belles Lettres.

Gualandi, A., 1999a, *Lyotard*, Paris, Les Belles Lettres.

Gualandi, A., 1999b, «“Uomo”, “linguaggio”, “modernità” in Heidegger e Gehlen. Idee per un confronto teorico-critico», in *Heidegger e la fenomenologia dell'esistenza. Discipline filosofiche*, IX, 2, a cura di M. Gardini, Macerata, Quodlibet.

Gualandi, A., 2000, «D'un dissidio oscuro tra l'occhio e la mano. Studio sulle metafore del corpo in James e Merleau-Ponty», in *William James e la fenomenologia. Discipline filosofiche*, X, 2, a cura di Stefano Besoli, Macerata, Quodlibet.

Gualandi, A., 2001, «Quale Bachelard? Una controversia ancora aperta», in R. Dionigi, *Gaston Bachelard, la «filosofia» come ostacolo epistemologico*, a cura di A. Gualandi, Macerata, Quodlibet.

Gualandi, A., 2002a, cur., *L'uomo, un progetto incompiuto. Vol.1. Significato e attualità dell'antropologia filosofica*, *Discipline filosofiche*, XII, 1, Macerata, Quodlibet.

Gualandi, A., 2002b, «La struttura comunicativa dell'esperienza umana», in *L'uomo, un progetto incompiuto. Vol. 1. Significato e attualità dell'antropologia filosofica. Discipline filosofiche*, XII 1, Macerata, Quodlibet.

Gualandi, A., 2003a, cur., *L'uomo, un progetto incompiuto, Vol. 2. Antropologia filosofica e contemporaneità*, *Discipline filosofiche*, XIII, 1, Macerata, Quodlibet.

Gualandi, A., 2003b, «La struttura proposizionale della verità umana», in *L'uomo, un progetto incompiuto, Vol. 2. Antropologia filosofica e contemporaneità*, *Discipline filosofiche*, XIII, 1, Macerata, Quodlibet.

Habermas, J., 1973, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Heidegger, M., 1962, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske.

- Heidegger, M., 1976a, «Che cosa significa pensare?», in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, (1954).
- Heidegger, M., 1976b, «La questione della tecnica», in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano.
- Heidegger, M., 1986, *Nietzsche, der europäische Nihilismus, Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M., Band 48, Klostermann, Frankfurt.
- Heidegger, M., 1981, *Kant e il problema della metafisica*, Bari, Laterza (1929).
- Kripke, S., (1980), *Naming and Necessity*, Oxford, Basil Blackwell.
- Lecourt, D., 1974, *Bachelard ou le jour et la nuit*, Paris, Grasset.
- Lyotard, J-F., 1979, *La condition postmoderne*, Paris, Éd. de Minuit.
- Lyotard, J-F., 1983, *Le Différend*, Paris, Éd. de Minuit.
- Lyotard, J-F., 1991, *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée.
- Lyotard, J-F., 1993, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée.
- Marcuse, H., 1964, *One Dimensional Man*, Boston, Beacon Press.
- Melandri, E., 2004, *La linea e il circolo*, Macerata, Quodlibet (1968).
- Merleau-Ponty, M., 1942, *La structure du comportement*, Paris, PUF.
- Merleau-Ponty, M., 1995, *La nature*, Paris, Éd. du Seuil.
- Meyerson, É., 1908, *Identité et réalité*, Paris, Payot.
- Poulain, J., 1980, «Les paris de S. Kripke. Une pragmatique rigide du vrai est-elle possible?», in *Critique*, n. 399-400, pp. 901-920.
- Poulain, J., 1991, *L'âge pragmatique ou l'expérimentation totale*, Paris, L'Harmattan.
- Poulain, J., 1993, *La loi de vérité ou la logique philosophique du jugement*, Paris, Albin Michel.

Poulain, J., 2001, *De l'homme. Éléments d'anthropobiologie philosophique du langage*, Paris, Cerf.

Poulain, J., 2003, «La trasformazione analitica dell'antropobiologia filosofica del linguaggio», in *L'uomo, un progetto incompiuto, Vol. 2. Antropologia filosofica e contemporaneità, Discipline filosofiche*, XIII, 1, Macerata, Quodlibet.

Rorty, R., 1991, «Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language», in *Essays on Heidegger and others. Philosophical papers volume 2*, Cambridge, Cambridge University Press.

Serres, M., 1968a, *Hermes I. La communication*, Paris, Éd. de Minuit.

Serres, M., 1968b, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF.

Serres, M., 1972, «La réforme et les sept pêchés» in *Hermes II. L'interférence*, Paris, Éd. de Minuit.

Serres, M., 1977a, *Hermes IV. La distribution*, Paris, Éd. de Minuit, 1977.

Serres, M., 1977b, *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Paris, Éd. de Minuit.

Serres, M., 1980, *Hermes V. Le Passage du Nord-Ouest*, Paris, Éd. de Minuit.

Sertoli, G., 1972, *Le immagini e la realtà*, Firenze, La Nuova Italia.

Simondon, G., 1964, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF.

Simondon, G., 1989, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier.

Solomon, J., 1945, «M. Bachelard et le nouvel esprit scientifique», in *La pensée*, n. 2.

Tugendhat, E., 1976, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.