

IL PURO APPARIRE

Rocco Ronchi

ABSTRACT

In this text I aim at providing a new inspection of a classical issue in modern and contemporary philosophy, namely the question of the beginning. Through a reconsideration of Henry's claim that Husserl's concept of intentionality entails an understanding of manifestation as exteriority and objectivity, I will suggest that phenomenology ultimately leads to an aporia, resulting from the fact that intentionality cannot found itself, but rather originates in a *living-present* which is in principle excluded from the phenomenological domain. Thus, in the second part of my text I will emphasize how Bergson, James, and Deleuze are in a position to overcome the phenomenological aporia by introducing a new account of appearance, no longer conceived of as the appearing *of something to someone*, but as a pure transcendental appearance further on from the distinction subject-object.

KEYWORDS

Appearance, Intentionality, Exteriority, Visibility, Perception.

L'APORIA FENOMENOLOGICA

Nella prima delle sue lezioni giapponesi sulla genealogia della psicoanalisi, Michel Henry (1985) ripropone la questione intorno alla quale ruota tutto il pensiero filosofico moderno, da Descartes a Hegel, da Fichte a Husserl: «Che cosa – si chiede – comincia in senso radicale?». E risponde: «l'essere certamente», perché «niente sarebbe se l'essere non avesse da sempre dispiegato la sua essenza». Consapevole però del fatto che quel “dispiegamento” costituisce il vero problema e non la sua soluzione, prosegue domandando: «In cosa consiste, più precisamente, l'inizialità di questo cominciamento radicale? Che cosa è già dato, prima di ogni cosa, quando questa appare, se non l'apparire stesso in quanto tale?» (22-23). L'apparire (*apparaître*), non l'essere, risponde, dunque, alla domanda sul cominciamento. L'apparire è infatti quel “dispiegamento dell'essenza dell'essere” che deve essere sempre presupposto. Tale apparire non deve essere agganciato all'essere come un suo predicato, ma inteso, appunto, come la sua essenza, come il suo *che è*. L'essere *sive* l'apparire. L'inizio assoluto non è dunque da ritrovarsi nella *cosa* che appare, nel fenomeno e nella coscienza, ma in un *puro* apparire. *Puro* vuol dire proprio quello che dice: non contaminato da alcuna apparizione determinata, non viziato da alcuna coscienza che funga da testimone dell'apparizione. Dunque, c'è inizio, c'è “dispiegamento”, *quando è l'apparire come tale ad apparire*.

La *reduplicatio* – l'*apparire appare* – è inevitabile quando si nomina il principio. Essa è foriera di tutti i tormenti che assillano la fenomenologia contemporanea. L'intera opera di Henry ne è una straordinaria e drammatica testimonianza, ma si potrebbe citare, a questo proposito, anche la fenomenologia a-soggettiva del filosofo ceco Jan Patôcka (2007), la riflessione critica sullo statuto della donazione in Jean-Luc Marion (2010) e, con essi, tanti altri fenomenologi conseguenti, per esempio Renaud Barbaras (2003). In realtà, questi tormenti non sono affatto originali. Essi sono ben

noti al pensiero filosofico e risalgono a un'epoca anteriore alla svolta cartesiana nella quale invece Henry, sulla scorta dello stesso Husserl, li domicilia. Non c'è bisogno, insomma, di una filosofia della riflessione per sperimentarli. Essi hanno segnato la filosofia fin dal suo nascere. In un certo senso sono i dolori che ne hanno accompagnato il parto, ma che, a differenza di quello che avviene con le nascite reali, mai l'hanno abbandonata, essendo la filosofia, come dicevamo, *sempre allo stato nascente*, cioè sempre alle prese con il paradosso che quella *reduplicatio* posta all'origine implica. L'argomento del terzo uomo, sollevato già dal *Parmenide* platonico, aveva in un raddoppiamento analogo la sua causa scatenante: la predicazione (per esempio "Socrate è giusto") suppone l'auto-predicazione dell'idea (una "giustizia che sia giusta"). Solo passando attraverso questo termine medio (tra Socrate e la giustizia) la giustizia *in sé* poteva essere partecipata al nostro Socrate. Ne derivava che se questa auto-predicazione non avesse avuto una forma incommensurabile con la semplice predicazione, se cioè l'esser giusto di Socrate e l'essere giusta della giustizia *in sé* si fossero predicati nello stesso senso, vale a dire secondo lo schema del giudizio, allora si sarebbero aperte le porte del *regressus ad infinitum*... Anche tra la giustizia (*in sé*) e l'essere giusto della giustizia si sarebbe infatti dovuto rintracciare un termine medio, una terza giustizia che rendesse possibile il giudizio, e così via all'infinito (Ronchi, 2003, 58 sgg.).

I moderni incontrano però l'aporia sul piano soggettivo-riflessivo del *cogito* cartesiano e non su quello ontologico dell'idea. Il *cogito* non è una *cosa* che pensa. *Cogito* nomina l'atto del pensare nel cui orizzonte trascendentale si danno le cose pensate, tra cui c'è lo stesso *ego* che le pensa. Il *cogito* attinto mediante la riduzione nomina, quindi, "il dispiegamento dell'essenza dell'essere". *Cogito* è il *punctum* assolutamente sorgivo in cui ad apparire è l'apparire stesso: «Ciò che resta, al termine dell'*epoché* – si chiede Henry (1990, 28, corsivo mio) –, non è allora forse questa visione, *la pura visione considerata in se stessa*, risolta in se stessa, in questa pura prova

di sé, fatta astrazione da ogni relazione a occhi presunti, ad un seducente corpo, ad un mondo supposto?». Ritorna, al cuore dello sguardo fenomenologico, come suo *punctum caecum* l'intuizione cieca: essendo puro, l'apparire che appare nel *cogito* non è apparire di qualcosa a qualcuno, non è un apparire nella trascendenza della luce, semmai esso coincide con l'evento di quella "luce", la quale non può però che convertirsi immediatamente nel buio più incondizionato, perché se anch'essa apparisse nel senso del fenomeno e della coscienza richiederebbe, a sua volta, una luce presupposta nella quale apparire, inaugurando così quella catena infinita di regressioni che minaccia da sempre il progetto speculativo della filosofia come filosofia prima. Proprio in quanto si vuole orgogliosamente *filosofia prima*, scienza del puro apparire, la fenomenologia trascendentale è perciò costretta a riconoscere come cominciamento radicale non più un *ego* meditante, ma una esperienza pura di cui non sa rendere ragione in termini fenomenologici, perché non è – non può essere – fenomeno e coscienza.

L'aporia nella quale la fenomenologia trascendentale si imbatte è stata posta in modo chiarissimo, e ancora insuperato, nel giovanile saggio di Jean-Paul Sartre su *La trascendenza dell'Ego* (2011). Posto che la coscienza è intenzionalità e che non c'è coscienza di qualcosa senza un rapporto a sé della coscienza intenzionale, il problema che si pone allora al fenomenologo è il seguente: questa coscienza di sé presupposta alla coscienza di qualcosa appartiene al medesimo "genere" della coscienza intenzionale, ne è un "sinonimo"? La loro differenza è solo una differenza di grado? L'apparire di qualcosa e l'apparire dell'apparire sono specificazione dello stesso apparire? Detto in termini più sintetici, l'essere dell'apparire è ancora un *fenomeno*? Sartre dava la stessa risposta negativa che sarà data, qualche decennio più tardi, da Henry e da Patôcka, i quali, a mio parere, non hanno pienamente riconosciuto il loro debito nei confronti di Sartre. Se fossero sinonimi, se appartenessero allo stesso genere, allora si ricadrebbe nella regressione all'infinito:

l'apparire dell'apparire implicherebbe un apparire dell'apparire dell'apparire e così via all'infinito, la coscienza di sé implicherebbe un'altra coscienza cosciente di sé e così via all'infinito. Il cominciamento radicale dei moderni, il *cogito*, andrebbe in *loop* (ricorsività) come accadeva, nel *Parmenide* di Platone, al cominciamento radicale degli antichi, l'idea. Bisogna arrestare questa replicazione tumorale del principio, che moltiplica senza fine l'uno disseminandolo in una pluralità anarchica di simulacri. Tra i due apparire la differenza deve essere *di natura*: l'essere dell'apparire non può essere un fenomeno.

Sartre distingueva perciò la coscienza posizionale dalla coscienza "pre-riflessiva". La prima è la coscienza *di* qualche cosa. Il suo correlato è una trascendenza ed è un fenomeno, cioè è *per lei*. Una sedia non è dissimile, da questo punto di vista, dal mio stesso "io", nella misura in cui la coscienza attraverso una conversione riflessiva pone se stessa a tema del proprio sguardo. Che l'*ego* sia una trascendenza – e che quindi debba essere ridotto da una fenomenologia trascendentale coerente "al principio di tutti i principi" – è la grande tesi avanzata da Sartre (2011) nel suo, per lui insolitamente breve, saggio, tesi che costituirà l'architrave della nascente psicoanalisi lacaniana l'"io" come formazione immaginaria (Lacan, 1974, 74 sgg.). La seconda non può essere, pena la regressione *ad infinitum*, ancora coscienza posizionale. Il rapporto che essa stabilisce con se stessa (in simultaneità con il suo essere coscienza di qualcosa) non può essere modellato sullo schema soggetto-oggetto. Non può essere conoscenza perché non c'è conoscenza, intesa nel senso generalissimo di "relazione a", senza un ambito nel quale l'oggetto intuito (percepito, immaginato, ricordato ecc.) è *incontrato*, senza una "donazione", la quale, aprendo il campo della fenomenalità, non può, per ovvie ragioni, essere a sua volta ancora fenomenalità. Sartre (2011) ricorre a ogni genere di artificio, anche grafico, per sottolineare questa differenza di natura: mette tra parentesi il "di" nell'espressione coscienza (di) sé oppure la qualifica come *non-*

posizionale o *pre-riflessiva* e, talvolta, addirittura come *irriflessa*. Sono soluzioni ingegnose che rivelano tuttavia un impaccio teorico: da un lato manifestano l'urgenza sartriana di mantenere l'esperienza nell'orbita della coscienza, perché altrimenti si dovrebbe consumare una rottura con la fenomenologia proprio quando la si vuole introdurre in Francia come lingua esclusiva della filosofia prima – questo è, infatti, l'obiettivo politico-culturale del giovane filosofo –; dall'altro, per indicare la differenza di natura dell'*apparire dell'apparire* (il *cogito*-fondamento) dall'*apparire di qualcosa* (il fenomeno) fanno ricorso a una versione fenomenologicamente aggiornata della teologia negativa. *Non* posizionale, *pre-riflessivo*, coscienza (*di*) sé sono formule che nominano infatti *negativamente* la differenza di natura del puro apparire rispetto alle cose che appaiono e al soggetto-substrato di quell'apparire. Di fatto tali espressioni hanno una struttura ossimorica identica a quella "coscienza inconscia" che Sartre, criticando Freud, considerava un vero e proprio *monstrum* logico. Tuttavia, come subito vedremo, sarà proprio aprendosi alla possibilità del mostruoso – noi diremmo dello "stupido" o dello "stordito" – che Sartre cercherà di uscire dal pantano dell'aporia fenomenologica.

Per segnalare la differenza di natura de *l'apparaître de l'apparaître* da ciò che in esso si manifesta (*paraître*), Michel Henry (1990) farà riferimento a un'auto-affezione della coscienza di natura particolare, extra-teoretica. Se l'intenzionalità suppone la trascendenza della luce – l'*ekstasi* della temporalizzazione originaria che Heidegger aveva posto a fondamento dell'intenzionalità della coscienza –, il rapporto che la coscienza deve necessariamente stringere con se stessa, ogniqualvolta vi sia atto intenzionale, avrà invece luogo nella "cecità" del sentire, fuori, quindi, dalla *luce* nella quale "si danno" le cose del mondo, *ego* compreso. Fuori anche dal sapere, che della luce è il portato. La certezza attinta dal *cogito*, spiega infatti Henry, non è la certezza di un sapere, bensì quella di un sentire differente per natura dalla rappresentazione: *ego cogito* significa *che sento* di pensare, di vedere, di udire ecc.

Tutti questi contenuti del pensiero potranno e dovranno essere revocati dal dubbio, ma non l'impressione cieca (*che sento*) che sempre li accompagna: «il pensiero, nel suo sentire se stesso, esclude l'esteriorità dell'e-stasi, e dispiega la sua essenza come una interiorità radicale [...] interiorità come espulsione di ogni trascendenza» (32-33). Un'interiorità che è difficile da concepire perché deve conciliare gli opposti della distanza da sé (senza la quale non c'è coscienza) e della immediatezza più assoluta, senza varchi da cui possa filtrare la luce della relazione e da cui possa passare il demone del regresso *ad infinitum*. Invischiato anche lui, come ogni fenomenologo conseguente, nel pantano dell'aporia, Henry assegna alla "vita" questa auto-afezione senza estasi che fonda l'intenzionalità della coscienza, differendo tuttavia per natura da essa. "Vita" significa qui impressione dell'impressione, evento di un trauma che segna l'emergenza del Sé. Con grande finezza ermeneutica Henry ne scorge una "traduzione grossolanamente realistica" nella nozione freudiana di "pulsione" come è presentata negli scritti metapsicologici più sfrenatamente positivistic del primo Freud: «Pulsione – scrive (279) – non indica in Freud una mozione psichica particolare, ma il fatto di auto impressionarsi senza mai poter sfuggire a se stessi e, nella misura in cui questo auto-impressionarsi è effettivo, il peso e il carico di se stessi».

La correlazione tra mondo e coscienza viene così a stringersi per Henry nel punto cieco della pulsione. Qui un soggetto si dà non a vedere (rappresentazione), ma si sente nel buio di una intuizione cieca (impressione). In *La Trascendenza dell'Ego*, Sartre non aveva proceduto diversamente. All'angoscia egli chiedeva infatti di svolgere la funzione di una vera e propria *epoché* trascendentale: essa designerebbe quel punto critico di natura extra-teoretico in cui una coscienza orientata sul mondo e, quindi, definibile in termine di luce, di rappresentazione e di progetto, si metterebbe bruscamente in rapporto con il piano pre-riflessivo. L'angoscia della *Trascendenza dell'Ego* non è la stessa angoscia che gli darà grande fama con *L'Essere e*

il Nulla: non è infatti l'angoscia *esistenziale* di un ente che sperimenta il proprio nulla e che sconta la propria trascendentale libertà dall'essere. Non è la verifica della contingenza, dell'essere con il nulla, del *potere di non*, che caratterizza il *Dasein*. Tutt'altro. È un'angoscia dalle tinte levinassiane, è l'angoscia del prigioniero che non può sfuggire all'eterno ricominciamento dell'essere a cui è inchiodato. Sartre (2011) la vede esemplificata nella coazione a ripetere della psicotica, citata da Pierre Janet, che *non può non* comportarsi in pubblico come una prostituta (92). La pulsione mette qui in comunicazione con un reale che viene prima del possibile: è angoscia di fronte alla necessità e non per la libertà. Ma meglio sarebbe dire che la necessità sperimentata è la libertà di un fondamento che non appartiene al soggetto, ma al quale il soggetto è iscritto. Ciò che in essa si sperimenta, grazie alla propria impotenza, è la "mostruosa spontaneità" di una coscienza che ha già sempre effettuato le sue sintesi, in assenza del soggetto (pre-riflessiva), il quale arriva sempre dopo (*après coup*), a giochi fatti, come un effetto a ritardo. La passività della passione ne è il segno.

A questo proposito, Sartre cita più volte quel luogo husserliano dove il suo maestro è andato più vicino a cogliere questo punto-limite che, probabilmente, porta fuori dalla stessa fenomenologia. Sono le pagine tormentate delle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*, nelle quali Husserl (2001) deve riconoscere che «non vi sono nomi» per il «presente vivente», punto sorgente di ogni attualità, e, proprio per questa sua originarietà, sempre escluso dall'ambito del visibile, *non fenomenologico per principio* dato che ogni obiettivazione ha luogo in esso (Sartre, 2011, 102). *In sé*, la coscienza pre-riflessiva o non posizionale è quell'«isola ardente e oscura» che, secondo il filosofo marxista Ernst Bloch (1994), pulsa per sempre invisibile al fondo di ogni attimo vissuto: prossimità assoluta che si converte, per la coscienza che lo voglia cogliere – e a cui appare nella "riflessione pura" dell'angoscia –, in separazione assoluta, in oscurità per eccesso di luce (212). Coscienza, dunque, come

macchia cieca, lacuna o interruzione che non vizia la visione, semmai la rende possibile.

Più in là di questa teologia apofatica della coscienza pre-riflessiva, la fenomenologia, restando fenomenologia, non può onestamente andare. La sintesi passiva è l'ultima frontiera di un pensiero fondato sull'*a priori* della correlazione. La passività è la correlazione stretta prima della luce. Sono gli stessi attori di "dopo" – coscienza e mondo – che qui recitano automaticamente la loro parte in uno stato ipnotico. Come se fosse vittima di un trascendentale *dèjà-vu*, la coscienza costituente si ritrova improvvisamente in un mondo già da lei costituito. Il patto originario tra coscienza e mondo viene stilato in assenza dei contraenti, i quali, una volta "dati" ne subiranno tutti gli effetti. L'aporia ha tuttavia generato i suoi frutti che saranno raccolti dalla linea minore: essa ha infatti costretto a pensare come fondamento (come assoluto) una coscienza che non è intenzionalità e un essere che non è fenomeno. Nei termini classici dell'aporia, l'argomento del terzo uomo costringe a pensare un'auto-predicazione dell'idea che non sia rapporto di un soggetto con un predicato, che non sia partecipazione (*methexis*). Bisogna, ora, per concludere, provare a pensare positivamente questa immanenza assoluta della coscienza a se stessa.

IL CAMPO TRASCENDENTALE

Nella lettera del 14 Dicembre 1902 che avvia la corrispondenza tra William James e Henri Bergson, lettera che nasceva dall'entusiasmo provato dall'americano a una rilettura di *Materia e memoria*, James scrive: «Per quanto mi riguarda, l'*Hauptpunkt* è la vostra completa demolizione del dualismo di soggetto e oggetto nella percezione. Io credo che la "trascendenza" dell'oggetto non sopravvivrà al vostro trattamento» (Bergson & James, 2014, 3). Tre anni più tardi, il 20 Luglio del 1905, quando l'amicizia

tra i due era ormai ben consolidata e il filosofo francese aveva letto i saggi jamesiani sull'empirismo radicale, Bergson scriverà all'amico (3-4): «Più ci rifletto e più credo che la filosofia si debba fermare a una soluzione vicina a quella che voi indicate: c'è l'esperienza pura, che non è né soggettiva né oggettiva (io impiego la parola immagine per indicare una realtà di questo genere)».

Più tardi, nel 1921, dovendo definire la natura "trascendentale" del proprio idealismo attuale, Gentile (2003a), che poco sapeva di James e Bergson, e quel poco male, scrive che con questa parola non si intende altro che l'esperienza stessa «concepita speculativamente come esperienza non data, non già bella e fatta, bensì viva» (46). Egli, è vero, la riconduce immediatamente all'Io, allo stesso modo in cui la fenomenologia al termine della riduzione ritrova l'*ego* come il naturante originario, ma "Io" è solo il nome equivoco e rassicurante che nel suo sistema prende l'esperienza pura in quanto atto in atto, in quanto assoluto. In realtà, aveva infatti scritto all'inizio della *Teoria generale* (Gentile, 2003b), che si guardi l'esperienza dal lato dell'oggetto visibile «o che invece si guardi agli occhi a cui esso è visibile», noi abbiamo comunque a che fare con «due oggetti di esperienza [...] rispetto alla quale non solo l'oggetto, ma anche il soggetto dell'esperienza che viene analizzata, fatta termine della nuova presente esperienza, è oggetto» (7-8). Come già avveniva nella *Dottrina della scienza* di Fichte, che Gentile invece ben conosceva, e che raramente cita, la teoria generale dello spirito è una scienza dell'esperienza pura che ha di mira l'apparire come tale. Anche nel caso di Gentile, l'*Hauptpunkt* è, dunque, un trascendentale rigorosamente desoggettivizzato e il conseguente riconoscimento di un'unità immanente e impersonale della coscienza al di qua della sua costituzione bipolare in soggetto e oggetto (Goddard, s.d.).

È procedendo nella direzione di una radicale desoggettivazione del trascendentale che la linea minore del pensiero mostra così tutta la sua fedeltà al

copernicanesimo. L'evidenza, per la scienza copernicana, è l'assoluto del cambiamento. Questo non può che scompigliare le carte della metafisica. Alla sua luce, i dualismi essere/apparire, coscienza/mondo si fanno infatti insostenibili. L'aporia fenomenologica è la più notevole espressione di tale *impasse*. Il cambiamento non può più essere concepito predicativamente come cambiamento *di*. Il soggetto-substrato è ora il supergetto del processo. Potrà allora l'apparire mantenere la sua apparenza? Cioè, per non giocare con le parole, potrà essere ancora inteso predicativamente, come apparire *di qualcosa*? Dalla risposta a questa domanda ne va della definizione stessa della coscienza come intenzionalità, come coscienza di qualcosa (= apparire di qualcosa). E la risposta non può che essere negativa. Una fenomenologia conseguente, lo abbiamo visto, costringe a porre l'apparire al di fuori dell'apparenza, al di qua dell'*ek-stasi*, *prima della correlazione coscienza-mondo*. Il *che cosa* appare e *l'a-chi* appare ciò che appare sono contenuti del puro apparire, il quale come tale, nella sua dimensione trascendentale, è al di qua della distinzione soggetto-oggetto, al di qua dunque della stessa verità che concerne soltanto i contenuti dell'esperienza (i *what*). James aveva colto benissimo questo punto essenziale: se la verità è una faccenda pragmatica, l'esperienza come tutto non è nella verità più di quanto sia nell'errore. Del *reale* si può dire semmai soltanto *che è*: «Dovessimo mai raggiungere – scrive – esperienze assolutamente conclusive, esperienze sulle quali tutti saremmo in accordo e non sostituibili da revisioni aggiornate, esse non sarebbero *vere*, sarebbero *reali*, semplicemente *sarebbero* e sarebbero anzi gli angoli e il perno di tutta la realtà sulla quale riposerebbe la verità di tutto il resto» (James, 2009, 90).

Nel primo capitolo di *Materia e memoria* di Bergson (1986) ci si imbatte in una spiazzante definizione della materia come «insieme delle immagini» che esistono in se stesse (154). La citiamo perché essa ci aiuta a pensare proprio l'esperienza nella sua dimensione trascendentale, come puro apparire. Molti tra coloro che hanno

riflettuto sull'aporia fenomenologica sono stati costretti a tornare su questa nozione a prima vista così "ingenua" (Ronchi, 2011, 110 sgg.). Per liberare l'esperienza dai dualismi che la viziano, il filosofo francese aveva preso nel 1896 la via più diretta e scioccante. Che cosa c'è infatti di meno materiale dell'immagine? Che cosa c'è di più soggettivo-relativo, di più "apparente", di più centrato sull'uomo? La secondarietà dell'immagine rispetto alla "cosa" di cui è immagine fa parte della sua stessa definizione così come la sua vocazione psicologica. L'immagine è immagine *di* e immagine *per*: l'immagine è, per così dire, tutta fenomeno e tutta intenzionalità. L'immagine è coscienza, dirà Sartre (2007, 11 sgg.) nei suoi saggi fenomenologici sull'immaginazione. Essa è il segno più evidente della libertà trascendentale dell'uomo, una libertà che sappiamo misurata dalla sua angoscia (nel senso esistenziale del termine). L'insufficienza ontologica dell'immagine come il suo essere per noi sembrano costituire il tratto indiscutibile della sua natura. Ebbene il "realista" Bergson mostra come non si possa dare alcuna immagine nel senso più comune e generico della parola, per esempio nessuna percezione cosciente di qualcosa in quanto qualcosa, se non sul fondamento di una immagine che esiste in sé, che non è immagine di niente e di nessuno. Ritroviamo agente una volta di più la soluzione classica al paradosso del terzo uomo: per sfuggire al regresso all'infinito l'immagine *di* e *per* suppone un'immagine che non è *relazione a*, che è immagine *in sé*. La materia-immagine del primo capitolo di *Materia e memoria* è il trascendentale desoggettivizzato. È l'assoluto dell'esperienza pura nel quale "bagna" un'intuizione cieca, fondamento di possibilità, scrive Bergson fin dalle primissime pagine di *Materia e memoria* (1986, 150), della moderna scienza galileiana: «tutte queste immagini agiscono e reagiscono le une sulle altre in ognuna delle loro parti elementari secondo leggi costanti, che io chiamo leggi della natura».

Tale assoluto può anche essere inteso come una coscienza virtuale e infinita. La materia bergsoniana è infatti descrivibile nei termini di una gigantesca coscienza

e/o di una memoria revisionista inchiodata al suo punto-sorgente di attualità, a quel “presente vivente” sempre fungente che Husserl ritroverà alla radice, una radice necessariamente acronica, del tempo vissuto soggettivo. Per tali ragioni, James, lettore ammirato di queste pagine, inviterà a più riprese l’amico francese a prendere in considerazione la coeva opera del filosofo della natura tedesco Gustav Fechner, nella quale questa ipotesi cosmologica era suggestivamente sviluppata (Bergson & James, 2014, 39-40). Si dirà che in tal modo si ricade ancora nel correlazionismo dal quale si voleva evadere. La tesi chiave di una filosofia dell’immanenza assoluta pare infatti contraddetta: l’esperienza pura è ancora coscienza. Ma la coscienza in questione dovrà essere pensata priva del suo tratto intenzionale così come la memoria dovrà essere sganciata dalla dimensione del ricordo, che della memoria intesa antropologicamente rappresenta l’intenzionalità specifica. La coscienza non è l’atto del trascendersi verso il mondo, un atto sempre associato a un’auto-trascendenza riflessiva della coscienza verso se stessa (autocoscienza). È piuttosto una coscienza senza testimone, una sorta di spettacolo senza spettatore, proprio quello che Henry (1990, 28), nel passo citato in precedenza, poneva come termine ultimo di una riduzione che fosse *conseguente*: «la pura visione considerata in se stessa, risolta in se stessa, in questa pura prova di sé, fatta astrazione da ogni relazione a occhi presunti, ad un seducente corpo, ad un mondo supposto», e che noi abbiamo già incontrato all’opera nell’esempio ingenuo del dispositivo di registrazione automatico. È una coscienza che – per usare la terminologia di Sartre – non esplose fuori, ma è già da sempre il fuori. Anzi, rispetto al fuori rappresentato da questa “mostruosa spontaneità”, la coscienza in quanto autocoscienza, la coscienza in quanto intenzionalità, è il dentro, è di quel fuori una sorta di piega riflessiva. Per dirla ancora alla maniera di Sartre, ma mutando il senso di ciò che scriveva nel suo saggio sull’intenzionalità, si potrebbe dire che questa coscienza-materia non è “là fuori” presso l’albero, “là fuori” nella polvere, poiché essa è l’albero, è la polvere,

sebbene un “albero” e della “polvere” cominceranno a sussistere come significati per lei solo quando tale coscienza sarà passata al setaccio da un testimone oculare.

Gilles Deleuze ha colto molto bene la differenza tra la coscienza-intenzionalità e la coscienza come è intesa da Bergson, da James e da tutti gli empiristi radicali. Nell'*Hauptpunkt* bergsoniano, che aveva suscitato l'incondizionata adesione di James, Deleuze (1984, 79) individua:

una rottura con tutta la tradizione filosofica, che poneva la luce piuttosto dalla parte dello spirito, e faceva della coscienza un fascio luminoso che traeva le cose dalla loro nativa oscurità. La fenomenologia partecipava ancora pienamente di questa tradizione antica; solo che, invece di fare della luce una luce di interno, l'apriva sull'esterno, un po' come se l'intenzionalità della coscienza fosse il raggio di una lampada elettrica (“ogni coscienza è coscienza di qualche cosa...”). Per Bergson, è tutto l'opposto. Sono le cose a essere luminose di per se stesse, senza nulla che le rischiari: ogni coscienza è qualche cosa, si confonde con la cosa, cioè con l'immagine di luce.

Ha luogo qui un rovesciamento dello schema tradizionale che metteva la luce dalla parte del soggetto, intendendo l'oggetto come qualcosa di opaco che la luce della coscienza renderebbe in qualche modo significativo. Anche l'interpretazione sartriana dell'intenzionalità di Husserl continua a pensare in questo modo. Anche la contestazione da parte di Henry e di Lévinas del primato della luce (l'auto-affezione cieca e la responsabilità ossessiva per Altri prima dell'intenzionalità) è possibile solo sul fondamento di una preliminare assunzione del soggetto come luce. Affezione e responsabilità ne sono il rovescio. In Bergson vale invece il contrario: la parte opaca ricade tutta dalla parte del soggetto. L'immagine ontologicamente deficiente e soggettiva-relativa si ottiene per “diminuzione”, per “oscuramento” della coscienza virtuale e infinita (della materia immagine). La coscienza autocosciente, l'io che dice io, è un *meno* rispetto al tutto senza io della coscienza impersonale assoluta. Il nesso che lega la coscienza infinita alle coscienze finite è quello di implicazione e di

differenza enunciato dal grande principio: all'infinità in atto della coscienza impersonale (virtuale) corrisponde la molteplicità indefinita (reale) delle coscienze individuali. Ogni singola percezione cosciente ha quindi un'origine sempre "fungente" nel presente assoluto dell'esperienza pura (nella "percezione pura").

Lo "psicologo" James ne trarrà una conseguenza di straordinaria importanza, a mio avviso, soprattutto per le sue implicazioni etiche. Alla filosofia dell'immanenza assoluta si è infatti soliti rimproverare, con buone ragioni per altro, la sua indifferenza rispetto al problema etico. In una siffatta filosofia, si dice, della differenza dell'altro non ne sarebbe più nulla perché l'altro sarebbe assorbito nell'"impersonale". La relazione fra due coscienze resterebbe così senza spiegazione. L'empirismo radicale permette invece, secondo James, proprio di pensare il fondamento ontologico della relazione (per esempio, come due menti possono conoscere la stessa cosa). Se infatti l'immagine *di* e l'immagine *per* è solo un oscuramento dell'immagine *in sé* (che è immagine di niente e di nessuno), allora si deve postulare quello che in un linguaggio ancora impacciato James chiama la *coterminalità* delle diverse menti. Menti diverse hanno tutte il loro "termine" comune nella coscienza impersonale: più flussi di coscienza personale, scrive James (2009, 43 sgg.), includono la stessa unità di esperienza «in modo tale che essa sia simultaneamente parte dell'esperienza di tutte le diverse menti». Come un punto all'incrocio di due segmenti partecipa di entrambi, così l'esperienza può essere contestualizzata in due orizzonti mentali diversi (al limite, nelle infinite menti umane e non umane che hanno popolato, popolano e popoleranno l'universo: l'ipotesi Fechner). Assistiamo così a un rovesciamento del modo tradizionale di impostare il problema della *intersoggettività*. Invece di essere presupposte come termini di una relazione, le due menti e la loro relazione sono ora ricavate per "oscuramento" dalla stessa cosa. Bisogna pensare il punto come origine generativa e i segmenti come "modi" generati dell'origine. È la *cosa stessa* che viene *prima*, è il "si" impersonale che

precede il sé. Come tanta psicologia novecentesca ribadirà adducendo evidenze empiriche legate soprattutto alla psicologia dello sviluppo (da Vygotsky a Winnicot) il sé si genera da un preindividuale assolutamente anonimo: una *res nullius*, l'esperienza pura, è diventata la cosa di qualcuno, un "bene comune" è stato recintato ed è diventato la "mia" esperienza differente da quella dell'altro, un altro che si è profilato all'orizzonte come il mio altro solo grazie a quel "taglio" del piano dell'esperienza pura. Per i pragmatisti, e tra essi includo in questo caso anche Nietzsche e Whitehead, l'esperienza concreta non è altro che un processo di appropriazione: parti di esperienza oggettivano altre parti dell'esperienza, finché possono (cioè finché vivono) le assimilano e le metabolizzano. La conoscenza è uno dei modi. Tuttavia l'appropriazione suppone un non proprio che è assolutamente comune e che resta sempre al fondo della relazione come la sua perdurante, per quanto obliata, origine. Non c'è dunque bisogno di complicate inferenze per entrare nella testa di un altro, e nemmeno dei neuroni a specchio, perché l'origine della relazione tra due coscienze è un'esperienza pura, affatto singolare, che non è coscienza *di*.

Possiamo allora ritornare alla domanda di partenza, quella che chiedeva che cosa comincia in senso radicale. Secondo il Sartre de *La Trascendenza dell'Ego* solo l'immagine di un campo trascendentale impersonale o, se si preferisce, pre-personale senza "io" ne restituisce pienamente la natura. Quando la coscienza è purificata da tutti gli oggetti che la abitano, il più ingombrante dei quali è senz'altro l'oggetto io, essa diventa una *source absolue d'existence*, pura generatività di infiniti mondi che niente precede perché non ha fuori alcuno (essendo lei il Fuori assoluto): $n = 1$, pluralismo = monismo. Ecco disegnarsi sul fondo dell'aporia fenomenologica il volto stordente e stupido della *natura naturante!* Stordente perché «l'io non appare che al livello dell'umano e non è che una faccia del Me, la faccia attiva». Stupido perché «l'io penso può accompagnare le nostre rappresentazioni perché compare su di un

fondo di unità che non ha contribuito a creare ed è questa unità preliminare che anzi lo rende possibile» (Sartre, 2011, 30-31). Inutile però ancora cercare di declinarlo nel senso del fenomeno e dell'intenzionalità. Inutile cercare di sciogliere questa unità immanente nei termini di una sintesi passiva. L'apparire è assoluto e non si spiega attraverso niente di ciò che appare. Un empirismo, si diceva, è radicale quando rende il piano dell'esperienza perfettamente consistente. Di quel piano le transizioni continue sono tutto il suo essere sperimentale, senza bisogno di un supporto metempirico che ne renda ragione. Il pregiudizio intellettualista s'immaginava, invece, l'esperienza come un mosaico di elementi, originariamente separati (la molteplicità disgiunta) tenuti insieme dal "letto" dove sono appiccicati: le sostanza, gli io trascendentali o gli Assoluti trascendenti. «Nell'empirismo radicale – obietta James (2009) – non esiste "letto": è come se le tessere stessero attaccate per gli orli, il cemento sarebbe formato dalle transizioni sperimentate tra di esse» (48-49). Il cambiamento, il *mouvant*, è ora l'assoluto.

BIBLIOGRAFIA:

- Barbaras, R. (2003). *Vie et intentionnalité. Recherches èhénoménologiques*. Paris: Vrin.
- Bergson, H. (1986). *Materia e Memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*. In Id., *Opere 1889-1896*. Milano: Mondadori.
- Bergson, H., & William, J. (2014). *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere ed altri scritti (1902-1939)*. Milano: Raffaello Cortina.
- Bloch, E. (1994). *Il principio speranza*. Milano: Garzanti.
- Deleuze, G. (1984). *L'immagine-movimento. Cinema I*. Milano: Ubulibri, Milano.
- Gentile, G. (2003a). *Sistemi di logica come teoria del conoscere*. Vol. II. Firenze: Le Lettere.
- Id. (2003b). *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Firenze: Le Lettere.
- Goddard, J.-C. (s.d.). *Champ transcendantal et réflexivité. La transcendance de l'Ego et la doctrine de la science de Fichte*. <http://www.europhilosophie.eu/mundus>.
- Henry, M. (1990). *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*. Milano: Ponte alle Grazie.
- Husserl, E. (2001) *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Milano: Franco Angeli, Milano.
- James, W. (2009). *Saggi sull'empirismo radicale*. Milano: Mimesis.
- Lacan, J. (1974). Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io. In Id., *Scritti, I*. Milano: Einaudi.
- Marion, J.-L. (2010). *Fenomenologia della donazione*. Milano: Mimesis.
- Patôcka, J. (2007). *Phénoménologie asubjective et existence*. Milano: Mimesis.
- Ronchi, R. (2003). *Filosofia della comunicazione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Id. (2011). *Bergson. Una sintesi*. Milano: Christian Marinotti Edizioni.
- Sartre, J.-P. (2007) *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*. Torino: Einaudi.

Id. (2011). *La Trascendenza dell'Ego*. Milano: Christian Marinotti Edizioni.