

Sulla genesi impersonale dell'esperienza

Rocco Ronchi

Unlike classical empiricism, a radical or transcendental empiricism poses, as the genetic basis of experience, a strictly impersonal plane. The “pure experience”, which lays at the heart of experience as a subject-object relation, is a transcendental radically desubjectified: it is an I that is an It, it is the abominable Neutral depicted by all the existentialist philosophies. The main thesis of radical empiricism, which characterises the so-called “minor line” of modern philosophical thought, can be stated as follows: *the immediate is the basis, that is to say, the cause, of the mediation*. Radical empiricism rehabilitates then the notion of “intellectual intuition”, which coincides in the end, according to this perspective, with the real constitution of every “actual entity” (the “organism”)

Nel pensiero contemporaneo scorre carsicamente una linea filosofica minoritaria che può essere ricondotta alla celebre formula jamesiana dell'“empirismo radicale” (James, 2009). A rendere radicale questo empirismo, differenziandolo da quello classico, è l'assunzione dell'esperienza come assoluto. L'esperienza degli empiristi radicali è infatti una esperienza “pura”. Nel lessico kantiano della filosofia moderna, ‘puro’ vuol dire ‘a priori’. Gilles Deleuze, che di questa linea minore è uno dei massimi esponenti, definisce infatti trascendentale il proprio empirismo, che intende come una ripresa dell'“empirismo vero” di Bergson (2000, 189) e dell'“empirismo radicale” di James (1997, 94).

Evidentemente tanto empirismo *trascendentale* quanto esperienza *pura* sono enunciati paradossali. “A priori” vuol dire infatti *prima* o *indipendente* dall'esperienza e il trascendentale è *condizione di possibilità* degli oggetti dell'esperienza. A una esperienza pura si può muovere, insomma, la stessa obiezione che i filosofi scolastici muovevano alla spinoziana *causa sui*: come può l'esperienza essere *a priori* rispetto a se stessa? La soluzione del paradosso consiste allora nell'articolare l'esperienza pura in un rapporto di implicazione necessaria e di differenza di natura (omonimia) tra due sensi di una sola esperienza. *Da un lato*, il lato *empirico*, avremmo così l'esperienza come relazione soggetto-oggetto, come esperienza significativa di qualcosa da parte di qualcuno, come rappresentazione, come tempo e mediazione cioè, in prima e ultima istanza, come *sintesi*: la chiamerò esperienza₁. *Dall'altro lato*, il lato *trascendentale*, avremmo l'esperienza *immediata*, che non è esperienza di niente e di nessuno, che non è rappresentazione, che non è tempo e mediazione, che non è sintesi: la chiamerò esperienza₂. Con essa si affaccia, come fondamento dell'esperienza₂, l'impersonale, tema del nostro colloquio.

Tra esperienza₂ e esperienza₁ la differenza è di natura. D'altronde l'esperienza₂ è fondata trascendentalmente sull'esperienza₁. La tesi dell'empirismo radicale, che caratterizza la linea minore del pensiero filosofico moderno, può essere allora così enunciata: *l'immediato è fondamento, cioè causa, della mediazione*. Nella *Critica della ragion pura*, “Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto”, § 15 (1966, 177 sg.), Kant dice che a fondamento dell'unità analitica ci deve essere l'unità sintetica, l'analisi presuppone insomma la sintesi. È una tesi che deve essere universalmente ammessa da chiunque voglia anche solo cominciare a filosofare: se non vi è comprensione dell'anteriorità e dell'irriducibilità del tutto rispetto alle parti che (apparentemente) lo compongono, non c'è pensiero filosofico (per questo, secondo Hegel, gli empiristi classici non giungono nemmeno al livello della filosofia). L'empirismo radicale non rovescia affatto questa tesi, ma risale al suo fondamento. Esso pone a fondamento dell'unità sintetica, preordinata all'unità analitica, l'unità in atto (l'esperienza₁): è l'Uno irrelato (infinito, immoltiplicabile e semplice) che rende possibile la sintesi che fonda l'analisi.

Sarà, infatti, proprio muovendo dalla posizione bergsoniana di un campo originario di pura esperienza (“l'immagine in sé”) che inizierà il corpo a corpo deleuziano con la filosofia di Kant (Palazzo 2013). Deleuze riteneva infatti che Kant avesse avviato una vera rivoluzione del pensiero ma che poi l'avesse interrotta sul più bello: se l'avesse portata a termine sarebbe arrivato a una filosofia dell'*immanenza assoluta*, vale a dire a una concezione dell'Uno che *essendo Uno* è Molti e dei Molti che *essendo Molti* sono Uno. La rivoluzione, se fosse stata compiuta, avrebbe portato alla fondazione di una filosofia *veramente* trascendentale. *Veramente* trascendentale vuol dire non vittima delle aporie che saranno subito

denunciate dai post-kantiani, da Maimon a Fichte, e che Gilles Deleuze rilancia, appoggiandosi sulle letture di Maimon e Fichte fatte dai suoi maestri Gueroult e Hyppolite. Tali critiche vertono tutte sul medesimo punto: la differenza di natura dell'Uno dai Molti è compromessa nel momento stesso in cui l'Uno viene posto a fondamento dei Molti. Il trascendentale kantiano è infatti un fondamento fatto a immagine del fondato, lo ricalca, ha la forma di un io empirico. Kant, scrive Deleuze (1997, 176-177), *décalque* le strutture trascendentali sugli atti empirici di una coscienza psicologica. Si noti come la stessa aporia la ritroviamo nella fenomenologia husserliana, dalla quale Deleuze non cessa di prendere le distanze: se infatti, come crede la fenomenologia, il fondamento della intenzionalità ha ancora la forma della coscienza intenzionale, se il trascendentale si ricalca insomma sull'empirico, si apre un regresso *ad infinitum* (Ronchi 2014, 27 sg.).

Il vero trascendentale è piuttosto causa in atto tanto degli oggetti dell'esperienza quanto del soggetto di quell'esperienza. Esso è principio genetico dell'esperienza come mediazione e non semplice condizione di possibilità degli oggetti dell'esperienza (è l'ipotesi di Maimon).

L'esperienza pura è dunque trascendentale, ma è un trascendentale radicalmente desoggettivizzato: è un Io che è un Si, è l'abominevole Neutro stigmatizzato da tutte le filosofie esistenziali. Per questo empirismo superiore, il trascendentale (esperienza₁) e l'empirico (esperienza₂) differiscono per natura nell'implicazione per altro necessaria. Diciamo necessaria l'implicazione tra l'immediatezza dell'esperienza pura e la mediazione, perché nei confronti dell'esperienza ordinariamente intesa come rappresentazione l'esperienza pura gioca il ruolo di *principio genetico*: ne è cioè la condizione di possibilità perché ne è letteralmente la causa. L'esperienza è pura perché è la genesi della rappresentazione, cioè della relazione gnoseologica, e, in generale, di ogni relazione. La rappresentazione, comunque la si intenda, dalla percezione al concetto, dalla memoria alla fantasia, è infatti possibile solo sul suo fondamento. Questo mi pare essere il cuore speculativo dell'argomentazione jamesiana, bergsoniana e deleuziana sull'esperienza pura, se essa viene presa filosoficamente sul serio. Detta in modo brutale: il soggetto si rappresenta l'oggetto sul fondamento di una *mediazione immediata* che non è né soggettiva né oggettiva, né è una relazione tra i due. Con l'ossimoro 'mediazione immediata' stiamo cercando di descrivere l'esperienza pura come atto in atto. Si potrebbe dire, forzando un po' i termini, che la causa della rappresentazione è l'*identità*, ma un'identità che deve essere pensata *prima* dei termini che identifica e indipendentemente da essi, i quali come tali, nella loro differenza di senso, sono dati solo *dopo*, nella "luce" dell'esperienza in atto.

Probabilmente, l'empirismo classico (Hume) aveva intuito questa genesi trascendentale quando aveva radicato l'origine di ogni idea, semplice o complessa che fosse, in una *impressione* originaria. Il suo difetto di radicalità era consistito, però, nel supporre solo una differenza di grado tra impressione e idea, assegnando così entrambe a un genere comune, la rappresentazione, che le conteneva come specie (Hume 1967, 43). Ne risultava così ribadito il primato della coscienza come correlato necessario di ogni esperienza. Sul solco tracciato dall'empirismo humeano, la fenomenologia husserliana si è spinta ancora più avanti. Nelle sue lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893 - 1917), Husserl (2001) ha posto come causa genetica dell'intenzionalità della coscienza, per esempio del ricordo come rappresentazione tematica del passato in quanto passato, una "ritenzione primaria" che è invece una mediazione immediata, vale a dire senza immagine, del presente con il passato. La riten-

zione è un fenomeno completamente passivo (Husserl 1995, 100). Senza questa la rimemorazione non potrebbe darsi: *il primario genera il secondario*. Ora, a ben considerarla, la ritenzione primaria ha la forma di quanto Raymond Ruyer, una delle fonti di Deleuze, ha chiamato “superficie assoluta”, vale a dire una mediazione immediata, a “velocità assoluta”, di una entità con se stessa. Il difetto di radicalità di Husserl è consistito, però, nel ricondurre ancora questa impressione *prima*, senza oggetto e senza soggetto, senza mondo e senza uomo, all'a-priori della correlazione universale della coscienza e di mondo. Il concetto più suggestivo e aporetico dell'Husserl maturo, quello di “sintesi passiva”, si genera infatti proprio nel tentativo, votato al fallimento inevitabile, di coniugare ancora l'irrelatezza del fondamento con il principio dei principi della fenomenologia, vale a dire con la correlazione.

È stato però nell'ambito neuroscientifico che una ipotesi radicalmente empiristica ha recentemente preso corpo (Manzotti & Tagliasco, 2008). Per sfuggire a tutti i dualismi nei quali restano impigliate le neuroscienze classiche – primo fra tutti quello iperclassico tra materia estesa e coscienza inestesa – bisogna supporre, secondo gli *esternalisti radicali*, che il fondamento della rappresentazione, di ogni rappresentazione (di ogni relazione soggetto-oggetto), sia l'identità. Identità è evidentemente un'espressione inadeguata perché denota ancora una relazione (espressa dal simbolo =). Detto fuori dai denti, come si conviene, del resto, in filosofia: se A, per esempio un uomo, fa esperienza di B, per esempio della rosa, inalandone il profumo, provando un estetico piacere, contemplandone le forme sensuali, lasciandosi andare a una *rêverie* della donna amata oppure facendone il tema di una fredda indagine scientifica, è perché (un perché *che ha valore di causa*) in un punto – un punto necessariamente atopico e utopico come l'Uno-uno del Parmenide platonico – $A = B$ (Manzotti 2013, 113-140).

Meglio sarebbe dire che in quel punto (nel punto dell'esperienza *pura*) non c'è né A né B, i quali semmai ci saranno, quando il tutto di quell'esperienza in atto, impersonale e senza oggetto, sarà trascritta simbolicamente nei suoi elementi. Solo allora si daranno un A e un B, un soggetto e un oggetto, una coscienza intenzionalmente atteggiata e un mondo intenzionato fuori di lei, una rosa e un cervello che elabora l'informazione producendo, chissà come, la rappresentazione della rosa. Ma attenzione, ammoniscono gli esternalisti, a non rimanere vittime della fallacia della concretezza mal posta, vale a dire dell'illusione generata dal movimento retrogrado del vero in forza del quale siamo indotti irresistibilmente a ritrovare all'origine del fenomeno, come sua parte componente, ciò che è soltanto il risultato del suo divenire-vero. A e B, nonché la loro relazione, sono proprietà della nostra epistemologia, non dell'ontologia. Nell'ontologia c'è solo il processo che non è una linea ma, appunto, una *mediazione immediata*, una superficie assoluta.

La rappresentazione canonica del processo percettivo come una linea che dall'oggetto va al soggetto, scindendosi nel suo passaggio nelle “tre rose” (quella reale, quella neurale e quella mentale), è dovuta a una ricostruzione *ex post* del processo con gli elementi prodotti dall'analisi. *Ex post* significa: scambiando una totalità in atto, concreta e *in fieri*, con una totalità compiuta, integralmente fatta. È proprio tale illusione retrospettiva a generare, sul piano metafisico, un'immagine del trascendentale ricalcata sull'empirico, perdendo così di vista la differenza di natura che, nell'implicazione necessaria, tuttavia sussiste tra fondamento e fondato.

Ne risulta per l'esperienza un nuovo statuto. Nella sua immediatezza

l'esperienza è l'identità della rosa, del suo profumo e del mio godimento estetico senza soluzione di continuità (identità assoluta della coscienza e della cosa). Bisogna allora ritornare alla descrizione bergsoniana del piano di immanenza, dal quale, appunto, prendeva le mosse la critica deleuziana del trascendentale kantiano. In quelle pagine di *Materia e Memoria* Bergson (1996, 13-61) si faceva paladino di una tesi paradossale che sfidava il senso comune e che continua, tutt'oggi, a stupire per la sua audacia teorica. Lungi dall'essere un atto della mente separata che miracolosamente raggiunge l'essere della rosa, la percezione, secondo Bergson, fa parte originariamente delle cose piuttosto che di noi. Bergson attribuisce a questa percezione la stessa "purezza" che l'amico James andava rivendicando per un'esperienza mondata dalla macchia della sintesi.

In Bergson il profumo di una rosa non è coscienza di qualcosa, la percezione non si fa insomma in noi, non è un atto dello spirito. La percezione (pura) si fa nelle cose, ne è parte, o meglio *la percezione è un atto della cosa stessa*. Gli esternalisti riprendono, dunque, letteralmente Bergson senza rendersene conto. Essere coscienti di una rosa – essi dicono – è un modo per la rosa di esistere "fisicamente". La mente non è racchiusa nella calotta cranica ma è estesa nel mondo: coincide con l'essere stesso del processo, il quale solo artificialmente può essere distinto nei momenti della rosa reale, della rosa neurale e della rosa mentale. Come scrive un altro esternalista, Ted Honderich, essere coscienti di una stanza (una rosa, nel nostro caso) è un modo per la stanza di esistere: «fenomenicamente, essere percettivamente cosciente di qualcosa è un modo, per questo qualcosa, di esistere» (Honderich, 1998, 137-155). Il dato immediato per un empirismo radicale non sono i termini disgiunti. Il dato immediato è piuttosto la relazione.

Ma, giunti a questo punto, si potrebbe obiettare che in tal modo si ricade di fatto nell'ipotesi della correlazione a priori. L'originarietà della relazione non è forse l'originarietà della sintesi? Nient'affatto. Bisogna infatti chiedersi che cosa sia una relazione immediata senza termini presupposti. Forse non lo si è mai veramente fatto, nonostante il gran parlare di primato delle relazioni (solo i filosofi del processo, Whitehead *in primis*, si sono posti questa domanda). Che cosa è una mediazione immediata? Che cos'è una riflessione senza distanza, che cos'è un sorvolo non dimensionale, a velocità assoluta? Che cos'è una "superficie assoluta"? Che cos'è l'esperienza 1? È qualcosa che dal punto di vista del fondato si potrà e si dovrà descrivere sotto forma di identità $A = B$, non c'è altro modo, ma che colto dal punto di vista del fondamento, considerato cioè dal lato trascendentale, dal lato della causa che causa (a una velocità assoluta), è piuttosto un *processo* monadologicamente inteso. L'esperienza ordinaria è fatta senz'altro di termini e di relazioni tra termini, di soggetti e di oggetti in rapporto fra loro, di rose neurali, di rose mentali e di rose "reali" rigorosamente separate. Essa si ordina nel tempo e nello spazio come successione e coesistenza di parti l'una esterna all'altra. Così la dobbiamo descrivere. Ma il suo fondamento genetico – ciò che la rende possibile – è un atto rigorosamente neutro che non è né soggettivo né oggettivo, che non è né nel tempo né nello spazio, che non è divenire, sebbene implichi *virtualmente* in sé soggetto e oggetto, il tempo e lo spazio e il divenire.

A definirla nel suo essere reale è una virtualità che non ha niente a che fare con il possibile, perché non somiglia in nulla al reale dato. Se è allora il massimamente reale, e non la mera apparenza, quello che desidero cogliere in quanto filosofo *speculativo*, è laggiù che devo andare a cercarlo, in quell'unità che precede la sintesi rendendola possibile: in quella *complicazione senza composizione* che è il fondamento genetico di ogni processo di individuazione. Il fondamento

genetico dell'esperienza di qualcosa da parte di qualcuno è un atto semplice rigorosamente neutro che non appartiene a nessuno e non ha di mira nulla *essendo tutto*.

A questo punto possiamo fare un ulteriore passo e domandarci che natura abbia questo atto impersonale. La risposta, che possiamo qui solo abbozzare, chiama in causa un fantasma della metafisica: l'intuizione intellettuale, l'intuizione che non scopre qualcosa di già dato ma che coincide con l'essere stesso della "cosa" intuita. E possiamo avanzare una ipotesi temeraria ma non inedita, perché già operante all'indomani della rivoluzione copernicana kantiana nell'ambito della filosofia della natura romantica. *L'intuizione intellettuale è la costituzione formale di ogni essere veramente reale (actual entity)*. 'Formale' ha qui il significato proprio di reale, legato cioè alla costituzione oggettiva di un ente efficace.

Non potendo affrontare tematicamente questa enorme questione, torniamo allora alle domande dalle quali abbiamo preso le mosse. A implicare il ritorno sulla scena del pensiero di quella intuizione la cui cassazione aveva segnato l'inizio della modernità "critica" è infatti proprio il tentativo di dare a esse una risposta razionale. Che cosa è, ci si chiedeva, quel mostro concettuale che risponde all'ossimoro "mediazione immediata"? Che cos'è una riflessione senza distanza, che cos'è un sorvolo non dimensionale, a velocità assoluta? Che cos'è una "superficie assoluta"? Che cosa è una unificazione che non occupa tempo, che non si rivolge a un molteplice già dato? Che cosa è una unità che non consegue a una sintesi ma che la fonda e che la "precede"? Che cos'è una unità immediata? Che cosa è un processo monadologicamente inteso, un processo che non è un divenire? Che cosa è un Uno che si moltiplica permanendo in se stesso come Uno immoltiplicabile (stiamo parafrasando la definizione gentiliana dello "spirito")? Che cos'è quella *complicazione senza composizione* che funge da fondamento genetico di ogni processo di individuazione? Che cosa è, insomma, il reale (il reale è il semplice, l'irreale è il prodotto della composizione)?

Nel suo saggio giovanile, Sartre (2011) attribuiva al campo trascendentale impersonale che agisce alle spalle della coscienza intenzionale una spontaneità mostruosa: vi scorgeva la potenza anonima e non umana della natura *naturante*. Ora, tutte le nostre domande vertono proprio su questo punto. Esse chiedono che cos'è il *naturante* della natura. Risposta concorde degli empiristi radicali: ogni organismo, nella sua costituzione formale, cioè reale, è una intuizione intellettuale, una unità che essendo unità è immediatamente molteplicità e una molteplicità che essendo molteplicità è immediatamente unità. Ogni organismo, ha detto von Uexküll, è "una melodia che si canta da sé". La formula è diventata quasi un ritornello presente in tutte le filosofie che dicono di occuparsi dell'atto del vivente. Ma attenzione! Una melodia è melodia soltanto se è "sorvolo assoluto". L'unità della melodia non la fa né il cantore né l'ascoltatore, come crede invece ancora Merleau-Ponty (1995, 250 sg.). L'unità la fa la melodia stessa. «Prima dell'ascoltatore», ha scritto Ruyer, «c'è la canzone che canta se stessa, che domina *essa stessa* le sue note» (Ruyer 2012, 217). Essa non è altro che un *organismo*, cioè una intuizione intellettuale.

Bibliografia

- Bergson, H. (1996). *Materia e memoria*. A cura di A. Pessina. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2000). Introduzione alla metafisica. In Id., *Pensiero e movimento*. Trad. it. F. Sforza. (149-189). Milano: Bompiani.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*. Trad. it. G. Guglielmi. Milano: Cortina.
- Honderich, T. (1998). Consciousness as existence. In A. O'Hear (Ed.), *Current Issues in Philosophy of Mind* (137-155). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. (1967). *Trattato sulla natura umana*. A cura di E. Lecaldano. Bari-Roma: Laterza.
- Husserl, E. (1995). *Esperienza e giudizio*. Trad. it. F. Costa L. Samonà. Milano: Bompiani.
- Id. (2001). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. A cura di A. Marini. Milano: FrancoAngeli.
- James, W. (2009). *Saggi sull'empirismo radicale*. A cura di L. Taddio. Milano: Mimesis.
- Kant, E. (1966). *Critica della ragion pura*. Trad. it. G. Gentile, G. Lombardo Radice. Bari: Laterza.
- Manzotti, R. (2013). Spogliarsi dell'abito galileiano. Un'ontologia fondata sulla identità di rappresentazione e rappresentato. In R. Poli (a cura di), *Prospettive ontologiche. Realismi a confronto* (113-140). Brescia: Morcelliana.
- Manzotti, R. & Tagliasco, V. (2008). *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto*. Torino: Codice.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*. Trad. it. M. Mazzocut Mis, F. Sossi. Milano: Cortina.
- Palazzo, S. (2013). *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*. Pisa: ETS.
- Ronchi, R. (2014). Il puro apparire. *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, I (1), 27-43.
- Ruyer, R. (2012). *Néofinalisme*. Paris: PUF.
- Sartre, J.-P. (2011). *La trascendenza dell'Ego*. A cura di R. Ronchi. Milano: Cristian Marinotti Edizioni.