



Ontologie
Realtà delle cose e cose della realtà



Ontologie

Realtà delle cose e cose della realtà

- 7
Durezza della realtà, durata dell'ontologia
Claudio Tarditi
Editoriale
- 13
Realtà come emergenza
Maurizio Ferraris
- 19
Fenomenologia trascendentale e ontologia universale
Francesca Dell'Orto
- 31
Husserl: per una definizione del trascendentale e delle sue implicazioni ontologiche
Mario Autieri
- 47
La negatività naturale. Riflessioni sull'ontologia della carne nella filosofia di Merleau-Ponty
Luca Vanzago
- 55
La carne e il tatto nel *De Anima* di Aristotele. Un'interpretazione fenomenologica
Diego D'Angelo
- 69
Il *pluralismo esistenziale* di Étienne Souriau. Breve introduzione alla filosofia dei modi di esistenza
Filippo Domenicali
- 85
Un mondo di esperienza neutra
Giacomo Foglietta
- 99
Hermeneutics or Mathematics? Two Ways of Thinking Plurality Today.
Gert-Jan van der Heiden
- 113
Ontologie neofreghiane: le origini e gli sviluppi più recenti
Michele Lubrano
- 127
Pseudo-designazioni ed entità immaginarie in G. Ryle
Gabriele Paudice
- 139
Idealismo e realismo secondo l'ontologia del *Tractatus logico-philosophicus*
Alfonso Di Prospero

Un mondo di esperienza neutra

Giacomo Foglietta

William James's notion of "pure experience" aims at overcoming the traditional dualism between "psychic" and "material". For this purpose, James develops a vision in which all that exists is natural insofar as it belongs to *experience*. In this paper I intend to provide a reading of pure experience in connection to Bergson's *élan vital* and Whitehead's *superject*. With this respect, subjectivity plays no fundamental role; rather, James argues that subjectivity is included in the world as an infinite process. From this perspective, "mind" does not coincide with "psychic" but indicates "pure experience". Accordingly, the main outcome of such a vision is to inaugurate a fruitful dialogue among philosophy, biology, and neurosciences. This paper attempts to give some insights into the genesis of James' notion of "pure experience", especially in reference to Whitehead's account of consciousness and reality.

1. Il problema del rapporto tra la mente e il corpo e la pluralità dell'esperienza

Nella sua monumentale opera intitolata *Principles of Psychology*, William James tocca un'infinità di problematiche teoriche proprie della psicologia sperimentale a lui contemporanea, dalla fisiologia del cervello fino alle teorie filosofiche sulla natura della coscienza. Ma il nucleo speculativo dei *Principles* ruota fondamentalmente intorno a due domande ricorrenti. La prima è quella sulla composizione degli stati mentali e sulla loro descrizione, la seconda è quella sul rapporto tra la mente e il cervello. La celebre nozione di *stream of thought*, introdotta nel IX capitolo, si configura proprio come una risposta a entrambe: gli stati mentali non derivano da singole sensazioni semplici ma emergono in quanto momenti di fissazione di un flusso che scorre, e questo flusso è impersonale, è “si pensa”. James indica questa concezione con l'immagine della «pulsazione». Ogni pulsazione di esperienza è quindi un'unità immediata che, se presa in quanto tale, si configura come un evento dal carattere pre-riflessivo. Nei *Principles* James resta però anche legato alla prospettiva psicologica del suo tempo, e quindi afferma che lo *stream of thought* è in diretto rapporto di “parallelismo” con gli stati cerebrali ed esiste sempre, alla fine, come *stream* di un soggetto. La descrizione che però dà di questa vita mentale, tramite il metodo introspettivo, approda all'analisi di cui sopra.

Quando, un decennio più tardi, proprio a partire da queste problematiche psicologiche, James intraprenderà quell'ampia e articolata riflessione sulla struttura del reale e insieme sulla natura della conoscenza che lo porterà a immaginare l'«esperienza pura», l'elemento della soggettività che caratterizza lo *stream of thought* tenderà a scomparire, ma permarrà comunque il precedente problema della composizione degli stati mentali, che diverrà però il problema della pluralità dei sistemi di esperienza, mentre la domanda sulle relazioni tra la mente e il cervello si configurerà come quella, più ampia, sul rapporto tra lo psichico e il materiale (James, 1895, 1904a, 1904b).

Non è molto noto, tuttavia, che durante il periodo citato, e fino alla sua morte nell'agosto del 1910, William James si sia interessato seriamente a quella che al tempo veniva definita “ricerca psichica”, ovvero all'indagine sui retroscena psicologici di fenomeni inspiegabili come la telepatia, la chiaroveggenza, i fantasmi e la *trance*. Nel far ciò, da un lato aderiva a un ampio movimento sorto in seno alla psicologia sperimentale tardo-ottocentesca che intendeva allargare l'ambito della ricerca scientifica a fatti ancora del tutto oscuri, ma dall'altro vi era certamente un collegamento con le specifiche problematiche psicologiche che lo interessavano più da vicino. La ricerca psichica, e in particolare la telepatia e i fenomeni spiritici, sollecitavano infatti la psicologia filosofica sul tema della pluralità delle coscienze e su quello, ben più spinoso, del modo in cui queste coscienze avrebbero potuto esistere anche a prescindere dal corpo. Per James quindi l'idea della sopravvivenza della coscienza alla morte fisica rimandava di nuovo immediatamente e – lo possiamo dire – con una certa forza, sia al problema della pluralità dei sistemi di esperienza, sia a quello del rapporto tra lo psichico e il materiale (James, 1898).

James si porrà questi interrogativi alla luce della nuova descrizione dell'esperienza che stava elaborando, cioè alla luce di quello che, dopo di lui, verrà definito «monismo neutro» (Holt, 1914, p. xiv). Anche seguendo le indicazioni dell'amico Henri Bergson (Bergson / James, 2014), James aveva infatti conia-

to un'idea tanto semplice quanto dirompente: l'esperienza non ha padroni e non poggia su nulla. L'esperienza è «pura», cioè scevra da qualsiasi carattere soggettivo oppure oggettivo. È esperienza di niente e di nessuno, perchè viene prima della dualità soggetto-oggetto e degli altri dualismi tradizionali. Tale “via di mezzo” tra il realismo e l'idealismo aveva naturalmente l'obiettivo primario di andare oltre il dualismo per eccellenza, quello tra psichico e materiale, ma soffriva anche di un grave problema. Infatti, alla luce della sua purezza, l'esperienza jamesiana diventava una sorta di piano d'immanenza che per restare neutro non avrebbe dovuto, in linea teorica, scindersi in parti o colorarsi di alcun attributo. Di nuovo, quindi, James doveva confrontarsi con il problema di spiegare come potessero esistere più coscienze soggettive (Bode, 1905), le quali inoltre, stando ai risultati della ricerca psichica, forse rappresentavano qualcosa in più di un semplice epifenomeno, dal momento che avrebbero continuato a esistere anche dopo la fine del corpo. E questo fatto non indicava poi anche che, sempre in linea teorica, la relazione tra la mente e il corpo restava un nodo fondamentale, dal momento che a questo punto si delineava chiaramente l'ipotesi della pre-esistenza dello psichico al materiale o comunque di una loro comune origine?

La maggior parte dei colleghi di James rispondeva in modo affermativo. La risposta corrente della psicologia filosofica a questo intreccio di problematiche legate al rapporto tra lo psichico e il materiale conduceva infatti verso il panpsichismo. La cornice scientifica era quella dell'evoluzionismo, in particolare nella rielaborazione datane da Spencer, seguendo il quale diveniva logico postulare una continuità non solo nelle forme esteriori degli esseri viventi ma anche nei loro livelli di coscienza. Nel XVIII e XIX secolo vi è quindi una rinascita del panpsichismo, in parallelo all'espansione della mentalità scientifica, e in forte connessione alla ripresa del monismo idealista. In questo periodo panpsichismo significa sostanzialmente che lo psichico è il costituente ultimo del reale (Panpsychism, 2015). Il dualismo mente-corpo veniva quindi risolto postulando la proprietà intrinsecamente psichica del materiale, mentre il pluralismo dei sistemi di esperienza veniva spiegato con l'idea che la coscienza in sè, a tutti i suoi livelli, fosse il prodotto di un'unificazione progressiva di elementi esperienziali semplici (Clifford, 1878; Strong, 1903; Fechner, 1905).

Le due cose trovavano un punto di interconnessione nella cosiddetta teoria *mind-stuff* che James aveva criticato già nel sesto capitolo dei suoi *Principles of Psychology*, dove l'atomismo psico-materiale era stato da lui indicato come la miglior teoria di tipo panpsichista per spiegare l'origine della coscienza umana, ma era stato al contempo rifiutato in quanto non fondabile dal punto di vista scientifico e logico. Secondo James, infatti, la teoria *mind-stuff* non riusciva a rendere conto in modo convincente del modo in cui dalla micro-esperienzialità elementare della materia si riuscisse a passare all'esperienza fenomenologica complessa della coscienza umana (James, 1890, pp. 150-162). Tale argomento jamesiano era un'estensione dell'argomento originario contro la composizione degli stati mentali o *feelings*, il quale a sua volta proveniva dalla critica più generale all'atomismo mentale di derivazione empirista che dominava la psicologia sperimentale primonovecentesca. Nessuna entità singola, secondo James, sarebbe realmente in grado di comporsi con altre entità singole ma, al contrario, all'interno della somma totale ognuna resterebbe quella che era prima, e la somma in quanto tale esisterebbe dunque solamente da un punto di vista esterno, oppure come un effetto su qualcosa o qualcuno esterno alla somma stessa. Di qui la seguente conclusione:

La faccenda non cambia quando supponiamo che le unità elementari siano degli stati mentali (*feelings*). Prendetene un centinaio, mescolateli e riuniteli nel modo più compatto che potete (qualunque cosa significhi); ognuno rimarrà il medesimo stato mentale (*feeling*) che era prima, cucito nella propria pelle, senza finestre, ignorante su cosa sono e significano gli altri stati mentali. Una volta che un raggruppamento siffatto di stati mentali fosse messo insieme, se questo raggruppamento desse vita ad una coscienza, vi sarebbe allora un centounesimo stato mentale. E questo centounesimo stato mentale sarebbe un evento totalmente nuovo; secondo una curiosa legge fisica, i cento stati mentali precedenti, una volta presi nel loro insieme, potrebbero essere un segnale della sua *creazione*; ma non avrebbero con questo identità sostanziale, e nemmeno questo con loro, e nessuno potrebbe dedurre l'uno a partire da questi altri, oppure (in qualsiasi senso intellegibile) affermare che l'uno *si è evoluto* a partire dai molti. (James, 1890, p. 160)

Questa critica alla teoria *mind-stuff* in ambito psicologico è sostanzialmente la stessa che James per tutta la vita rivolgerà alle varie versioni del panpsichismo a lui coeve. Innanzitutto mettendo in evidenza come la pluralità delle coscienze non sia in grado di rendere conto dell'unità né della coscienza soggettiva né di un'ipotetica «coscienza cosmica», della quale le singole coscienze soggettive farebbero parte così come gli atomi psichici compongono la coscienza soggettiva (James, 2009, pp. 55-85). E poi sostenendo che la natura intrinsecamente psichica del materiale crei una forma di dualismo tra proprietà fenomenologiche dell'*in-sè* e proprietà materiali del *per-noi* della materia (Perry, 1935, p. 395). Le diverse declinazioni del panpsichismo, quello «atomistico» di Clifford / Strong e quello «cosmico» di Fechner, non risolvevano quindi affatto i due problemi con cui James si era confrontato sin dagli anni dei *Principles* e che, lo ricordiamo, venivano messi fortemente in evidenza dalla sua decennale frequentazione della ricerca psichica, ovvero il problema della pluralità dei sistemi di esperienza e quello del rapporto tra lo psichico e il materiale.

2. Tutto è esperienza o tutto fa esperienza?

Oggi le neuroscienze e le filosofie della mente continuano a confrontarsi con il problema del rapporto tra lo psichico e il materiale. Le risposte più diffuse sono varie forme di riduzionismo, da quello meramente materialista a quello funzionalista (Churchland, 1986; Churchland / Sejnowski, 1995; Dennet, 2006, 2009). Vi è però un movimento in crescita il quale, proprio in risposta agli approcci naturalisti, sostiene che non si possa spiegare l'origine dello psichico a partire dal non psichico e che quindi, di conseguenza, si debba supporre che lo psichico esista da sempre "insieme" al materiale. A partire da questa idea, si è recentemente originata tutta una serie di approcci panpsichisti che fundamentalmente possono essere compresi all'interno di due categorie principali. L'approccio "forte" (Sprigge, 1998; Lanza, 2010; Strawson, 2006, 2015; Nagel, 2015) sostiene che il materiale sia "intrinsecamente" psichico, e quindi che ogni ente sia composto di un aspetto materiale e di uno psichico. Ciò significa ipotizzare una sorta di micro-esperienzialità delle particelle elementari, dal momento che la coscienza dev'essere originaria tanto quanto la materia. Questa posizione è sostanzialmente quella che James denominava *mind-stuff*, ovvero la posizione tradizionalmente sostenuta da Clifford, Strong e in un certo senso anche da Fechner. Oggi le critiche alla sua

sostenibilità sono le stesse che James faceva a questi tre Autori, in sintesi: dualismo tra l'*in-sè* e il *per-noi* della materia e problema del passaggio dalla micro alla macro-esperienzialità (Lycan, 2006; Goff, 2006).

L'approccio "debole" si ispira invece fondamentalmente a due concetti cardine e ai loro Autori. Da un lato si rifà all'esperienza pura di James, dall'altro alla filosofia del processo di Whitehead. L'aspetto neutro del reale e quello processuale si fondono così in una posizione chiamata "panesperienzialismo" (Griffin, 1977, 1998, 2007; Rosenberg, 2004; Manzotti / Tagliasco 2008; Manzotti, 2011), proprio per distinguerla dal panpsichismo forte. Per panesperienzialismo si intende che "tutto è esperienza", ovvero che le categorie di psichico e materiale scompaiono in favore del concetto unico di esperienza, dove le relazioni e le qualità non sono più viste le une come interne e le altre come esterne, ma sono anch'esse neutre, cioè vengono prima della dicotomia esterno-interno. L'esperienza così intesa diventa allora anche un processo, dove gli oggetti e i soggetti si costituiscono come momentanee aggregazioni e sintesi di una realtà che però è un eterno divenire di elementi neutri potenzialmente esperienziali.

Molto probabilmente James avrebbe concordato con questa lettura processuale dell'esperienza pura, e vedremo infatti come egli stesse forse cercando di giungere a una soluzione teoretica che si sarebbe basata proprio su una forma di dinamismo processuale. Sovente però l'approccio panesperienzialista legge James attraverso il filtro della filosofia del processo whiteheadiana. Ciò accade principalmente perché all'inizio del secolo scorso Whitehead recupera l'intuizione jamesiana della purezza dell'esperienza inserendola nel monumentale sistema metafisico che in *Process and Reality* trova il tentativo più ampio di enunciazione da parte del suo autore (Whitehead, 1925, pp. 144, 151). Il panesperienzialismo contemporaneo, tuttavia, tende a enfatizzare eccessivamente l'aspetto panpsichista del maestro (Basile, 2009, pp. 192-196; Seager). L'attenzione viene posta sul richiamo insistente di Whitehead alla natura intrinseca della materia, natura che la scienza moderna avrebbe dimenticato nel momento stesso della propria costituzione. Anche per il filosofo americano questo *in-sè* della materia avrebbe un carattere esperienziale (che Whitehead fa derivare dalla temporalità intrinseca delle entità attuali, dal momento che non sarebbe possibile immaginare una durata interna se non come un'esperienza), ed è quindi corretto affermare che *Process and Reality* contiene chiare tracce di una visione panpsichista del reale (Whitehead, 1978, pp. 29, 53, 167, 189, 267), prendendo però questo termine nei suoi caratteri generali e precisando che Whitehead non lo ha mai usato direttamente (Seager). L'approccio panesperienzialista assume dunque questi presupposti whiteheadiani e li rinforza attraverso soluzioni differenti, che però puntano tutte ad affermare il carattere proto-mentale della materia. Tale costituzione fondamentale della realtà, come abbiamo detto, viene al contempo fatta risalire all'idea jamesiana di un «mondo di esperienza pura». Ben rappresentativi di questa posizione sono per esempio i lavori di Hartshorne e Griffin (Hartshorne, 1962; Griffin, 2007).

Così facendo, però, sorgono di conseguenza una serie di problemi che hanno tutti come elemento comune il fraintendimento del concetto di esperienza pura jamesiana in senso panpsichista. Si arriva quindi alla lettura panpsichista dell'esperienza pura che oggi è comunemente sostenuta. Anche in questo caso abbiamo due interpretazioni del panpsichismo jamesiano. Da un lato quella "forte" di Ford, il quale sostiene che, per James, l'esperienza pura non è altro che un modo per dire panpsichismo in senso "forte" (Ford, 1981). Dall'altro abbiamo invece una

serie di Autori che sostengono che il monismo neutro possa essere letto come un panesperienzialismo, e quindi come una forma “debole” di panpsichismo (Manzotti, 2009; ¹ Skrbina, 2005; Cooper, 1990, pp. 587-91).

A questo punto, però, seguendo il ragionamento descritto sopra, diviene evidente un fatto molto rilevante: se l’esperienza pura jamesiana è una forma di panpsichismo, soffrirà allora di tutti i problemi del panpsichismo. Ma è stato proprio lo stesso James a mettere in evidenza questi problemi, denunciando a più riprese la difficoltà per il panpsichismo di spiegare sia il rapporto tra lo psichico e il materiale, sia la composizione delle strutture mentali complesse a partire da quelle semplici, in aggiunta alla creazione di un dualismo implicito tra l’*in-sè* interno e il *per-noi* esterno degli enti fisici. Leggendo quindi l’esperienza pura in senso panpsichista si annullerebbe la forza che questa idea jamesiana avrebbe avuto nel risolvere proprio quei problemi che egli stesso imputava al panpsichismo. Ne risulta una situazione paradossale. Per risolverla, l’unica soluzione sarebbe depurare l’esperienza pura di qualsiasi riferimento alla sua natura intrinsecamente psichica.

¹ Manzotti ha recentemente messo in discussione la propria posizione panesperienzialista e oggi sta lavorando in direzione di una teoria dell’identità tra mente e oggetto.

3. Esperienza senza psiche

Anche James era conscio della difficoltà di abbandonare il riferimento al mentale, o allo psichico che dir si voglia, riguardo l’esperienza pura. Ed è forse proprio per questo che a un certo punto del suo percorso di riflessione si interessa a Bergson. Nella letteratura critica l’interesse jamesiano per Bergson viene però letto, molto spesso, riconducendolo in modo univoco alla critica bergsoniana dei concetti, e il luogo in cui l’anti-intellettualismo bergsoniano sarebbe stato adottato ufficialmente da James è altrettanto univocamente individuato in *A Pluralistic Universe*. Lì, si dice, James affronta le aporie del panpsichismo, in particolare il problema della composizione sia degli stati mentali sia delle coscienze soggettive – l’oggetto del contendere è il panpsichismo fechneriano (James, 2009, pp. 77, 79) – usando la critica bergsoniana all’intellettualismo per dismettere la logica ordinaria e quindi per delegittimare l’obiezione principale al panpsichismo. ² Obiezione che James aveva sostenuto, praticamente immutata nella sostanza, fin dai tempi del *Principles*, in ossequio a un razionalismo che non aveva però mai realmente condiviso (James, 2009, pp. 79-80). Si ponevano quindi due strade: da un lato soccombere alla logica dell’intellettualismo e immaginare un Uno composto in modo inspiegabile dai molti (la stessa incomprendibilità che minacciava la costituzione della coscienza soggettiva nei *Principles*), dall’altro lato accettare invece che la composizione fosse di fatto impossibile, ritrovandosi però immediatamente in un universo discontinuo e totalmente irrazionale (James, 2009, p. 81). Bergson compare a questo punto di *A Pluralistic Universe* come una boccata di aria rigeneratrice, senza la quale James ammette: «Probabilmente starei ancora [...] tentando di scoprire un modo di intendere il comportamento della realtà che non lasci alcuna di-

² James, alla fine di un capitolo di *A Pluralistic Universe* in cui l’ha ampiamente sviscerata, la sintetizza così: «L’impossibilità di comprendere in che modo la “vostra” esperienza e la “mia”, le quali “come tali” sono definite come non cosce l’una dell’altra, possano nondimeno al contempo far parte di un mondo esperienziale definito espressamente come avente tutte le proprie parti co-conscie, o conosciute insieme. Queste definizioni suonano contraddittorie, cosicché le cose definite non possono in alcun modo unirsi.» (James, 2009, p. 85; cfr. anche pp. 108-109).

screpanza tra sè e le leggi accettate della logica» (James, 2009, p. 83). Una volta ottenuto questo risultato, e avendo quindi resa plausibile la composizione dei sistemi di esperienza sulla base di un “irrazionalismo” di ordine superiore, egli sarebbe stato finalmente libero di adottare il panpsichismo.

Ma questa interpretazione dell'utilizzo di Bergson da parte di James nasce all'interno di un ambito di ricerca il quale parrebbe aver già deciso preventivamente che James, alla fine del proprio percorso teoretico, abbia adottato una qualche forma di panpsichismo (Strawson, 2006, pp. 248-50; Skrbina, 2005, pp. 221-224; Cooper, 1990, pp. 587-91). Vi sono invece altri passaggi di *A Pluralistic Universe*, ma anche dei testi precedenti, in particolare del diario che egli tiene in seguito alle obiezioni dei colleghi S. Miller e B. H. Bode alla nozione di esperienza pura, e delle lettere che lui e Bergson si scambiano tra il 1902 e il 1903, dove emerge un interesse più ampio per il collega francese in quanto unico Autore che avrebbe sì criticato la logica in modo definitivo, ma che poi, proprio a partire da tale critica, con la sua nozione di “materia-immagine” avrebbe intuito l'esperienza pura e successivamente, in *L'evoluzione creatrice*, avrebbe adottato una lettura processuale della natura e della coscienza basata sulla nozione di *vita*, non di mente o di psichico in senso panpsichista (Perry, 1935, pp. 588, 760-65; James, 2009, pp. 70, 110-111; Bergson / James, 2014, pp. 3-4, 8, 11, 24, 28).

Diventa allora molto importante riconsiderare il suddetto percorso jamesiano alla luce delle critiche di Miller e Bode, i quali fondamentalmente rivolgono a James le medesime obiezioni che egli rivolgeva al panpsichismo. Era infatti necessario spiegare come fosse possibile, per esempio, che l'esperienza pura “Penna” divenisse al contempo la rappresentazione mentale di più soggetti e anche l'oggetto “penna”. Come fosse cioè possibile che “Penna” assumesse caratteristiche al contempo soggettive e oggettive restando esperienza pura. Miller e Bode sostenevano che ciò avrebbe introdotto una scissione in “Penna”, la quale a questo punto sarebbe stata divisibile in parti. James si era immediatamente reso conto che se “Penna” doveva dividersi in parti per figurare in più contesti, allora l'esperienza pura violava quell'indivisibilità che egli nei *Principles* aveva attribuito alla coscienza, e tutta la sua critica alla composizione degli stati mentali perdeva a un tratto di significato: “Penna” non sarebbe stata altro, infatti, che un *compound* di “penne” soggettive e oggettive. Ma l'impossibilità di fondare la pluralità dei sistemi di esperienza, perchè la composizione della micro-esperienzialità, oppure delle coscienze soggettive, non è in grado di auto-fondarsi su basi logiche, era esattamente l'obiezione che James rivolgeva anche al panpsichismo. Questo argomento era infatti lo stesso che James aveva usato contro Strong prima e che rivolgerà contro Fechner in seguito.

Il confronto serrato che James intrattiene con questo problema per ben tre anni, annotando minuziosamente le proprie riflessioni in un diario che tiene dal 1905 al 1908, lo fa giungere a due conclusioni. Innanzitutto egli si rende conto che l'esperienza pura necessita di un principio dinamico di unificazione e di continuità che la renda atta a figurare in più contesti senza scindersi in tante “penne” ma restando “Penna”. Poi, capisce al contempo che tale principio di unificazione non si trova nel panpsichismo, perchè quest'ultimo si basa fondamentalmente ancora sulla vecchia idea associazionistica del compound, un'idea che James sostiene soffra di quella concretezza malposta che proviene dall'impostazione logica dell'empirismo tradizionale (James, 2009, pp. 113-114). E quindi la nozione di psichico o mentale o, per dirla con i contemporanei, di micro-esperienzialità, proto-mentalità o panesperienzialità non fornisce quella continuità che James

andava cercando per dare solidità alla sua nozione di esperienza pura. Mi pare quindi che la “bergsonizzazione” dell’esperienza pura, cioè l’utilizzo di Bergson da parte del James di *A Pluralistic Universe*, non vada letta soltanto come un utilizzo strumentale della critica bergsoniana ai concetti per poi avere accesso a un panpsichismo de-logicizzato dove le aporie della composizione scompaiono magicamente, ma vada letta in senso più profondo come il tentativo jamesiano di cambiare radicalmente sistema di riferimento, essendo mosso dalla necessità di far restare l’esperienza pura rigorosamente “neutra”, dove per “neutro” si intende non caratterizzato in senso psichico. ³

Pare utile allora introdurre qui una riflessione ulteriore sull’altra problematica che secondo James è legata a una lettura panpsichista del reale. Non si tratta di una problematica di natura “logica”, come quella connessa alla composizione delle esperienze, ma diremo piuttosto che si tratta di una problematica di natura “trascendentale”. Nel senso che, come si è già detto all’inizio, la micro-esperienzialità della materia determina una sorta di dualismo implicito degli enti fisici, che avranno un *in-sè* esperienziale e un *per-noi* materiale. Si potrebbe anche dire: avranno un “dentro” e un “fuori”, e questo è un fatto significativo, perchè la micro-esperienzialità reintroduce allora un dualismo trascendentale all’interno di un contesto che definendosi monista e fisicista (Strawson, 2006, 2015, definisce la sua ultima posizione panpsichista «realistic monism» oppure «real materialism») dovrebbe invece averlo espulso come sua premessa fondativa. In altre parole, reintroduce quella prospettiva che il filosofo francese Q. Meillassoux ha recentemente definito «correlazionismo» (Meillassoux, 2012, 2014), certamente non nel senso che un elettrone sia un soggetto fenomenologico con un’esperienza in prima persona, ma nel senso altrettanto forte che un elettrone ha un proprio “sentire” e quindi vi è una correlazione tra il suo *in-sè* e il suo *per-noi*, cioè tra il suo dentro e il suo fuori. Potremmo anche dire, semplificando, che in questa visione del reale ha senso farsi la domanda: «Com’è essere un elettrone?» Tutte le forme di panpsichismo citate in precedenza, da quelle “forti” tradizionali (Clifford, Strong e Fechner) e contemporanee (Strawson, Nagel, Ford, Sprigge) a quelle “deboli” (una certa lettura di Whitehead, Griffin, Rosenberg, una certa lettura di Manzotti) si portano appresso questo problema della trascendentalità o correlazione implicita.

Problema che era per James tanto importante quanto quello della composizione degli stati mentali, perchè di nuovo metteva in discussione la “purezza” della nozione di esperienza, intendendo adesso “purezza”, in senso contemporaneo, come “oltrepassamento della correlazione”. Non dimentichiamoci, inoltre, che questa problematica del “trascendentalismo” implicito nel panpsichismo è fondativa del panpsichismo stesso, ed era certamente nota a James, dal momento che nell’articolo del 1878 dove Clifford enuncia per la prima volta la teoria *mind-stuff*, si parte dalla problematica kantiana della *cosa-in-sè* per arrivare a esaminare il parallelismo psico-fisico e poi concludere che l’atomo elementare di sensazione è la *cosa-in-sè*. L’argomentazione è articolata e non è questo il luogo per enunciarla dettagliatamente, ma la conclusione è la seguente: «Un feeling può esistere di per sè, senza essere parte di una coscienza [...] Quindi un feeling è una *Ding-an-sich*, un assoluto, la cui esistenza non è relativa a nient’altro.

³Varrebbe la pena chiedersi quanto gli esperimenti sul sovrannaturale che James aveva sempre seguito con grande interesse, e che parevano indicare l’esistenza di una dimensione che avrebbe confermato una visione panpsichista del reale invece di smentirla, abbiano influito sulla valutazione jamesiana di una piena adozione del panpsichismo. Le conclusioni di *A Pluralistic Universe* sembrano indicare proprio questo tipo di influenza, ma non forniscono un argomento definitivo in favore di tale adozione (James, 2009, p. 119).

Sentitur è tutto ciò che si può dire» (Clifford, 1878, p. 65). Quindi la materia è *mind-stuff* in quanto conseguenza della distinzione kantiana tra rappresentazione e *cosa-in-sè*: per poter essere percepita in quanto rappresentazione, la materia deve avere in *sè* l'elemento percettivo, questo elemento è l'atomo elementare di sensazione o *feeling*, che di per *sè* è pre-riflessivo, un sentire allo stato primordiale (Clifford, 1878, p. 66; cfr. anche Panpsychism, 1998).

Per evitare allora di interpretarla in un modo che ne tradisce l'essenza originaria, bisognerebbe ritornare a una lettura più fedele dell'esperienza pura jamesiana, innanzitutto assumendo in senso proprio quell'aggettivo "pura", ovvero "bastante a se stessa". E poi, sempre seguendo le indicazioni di James, mutuando da Bergson un'idea di processo che sia veramente immanente, perchè si basa sulla categoria fondamentale di *vita*. In sintesi, si tratta di dare una descrizione *veramente* naturalista dell'esperienza pura, ma senza adottare una posizione materialista.

4. Monismo neutro, vita e coscienza

Una strada di questo tipo verrà intrapresa da uno degli allievi più prossimi di James: E. Holt, nel suo *The Concept of Consciousness* del 1914. Qui Holt sviluppa l'intuizione jamesiana della purezza dell'esperienza utilizzando per la prima volta il termine «neutral», che avrà poi grande successo. Holt legge quindi l'esperienza pura come «neutral stuff», sostenendo che tutto il reale è ordinato secondo crescenti livelli di complessità di questo elemento neutro, il quale assume la caratterizzazione di idea, spazio, tempo, materia, organismo vivente e essere umano. Questo ordine secondo Holt è una vera e propria forma di ontologia che descrive la «gerarchia del puro essere» (Holt, 1914, p. 157). Egli afferma quindi che la vita e la coscienza sono descrivibili semplicemente nei termini di combinazione degli elementi neutri più semplici che le precedono nella scala della complessità dell'essere. Senza bisogno di supporre *a priori* né la conoscenza né il soggetto conoscente, e quindi nemmeno lo psichico e il materiale, la coscienza diventa dunque soltanto il risultato dell'incrocio di una serie di stimoli e risposte cognitive, che a ogni livello di complessità, dalla pianta fino all'uomo, definisce l'orizzonte di mondo di quel soggetto. Holt precisa che si tratta di un processo di aggregazione sul modello della chimica, dato che la vita è spiegabile interamente in termini di processi chimici (Holt, 1914, pp. 158-159). L'approccio holtiano nega nettamente l'esistenza dello psichico, sia in senso sostanziale forte sia in quello debole di panesperienzialismo, sostenendo una forma moderna di "atomismo democriteo" e ritornando alla categoria di "puro essere". In questo sistema, che estremizza la purezza dell'esperienza jamesiana depurandola di qualsiasi enfasi fenomenica, dove la coscienza coincide con l'orizzonte cognitivo che si costituisce a partire da diversi livelli e modi di combinazione dei «neutral stuffs», non esiste più alcun dislivello da colmare tra lo psichico e il materiale, tra la vita organica e quella cosciente, dal momento che il processo conoscente è deducibile dalla risposta della vita a diverse tipologie di entità neutrali (che naturalmente assumono un significato spaziale, temporale, qualitativo, concettuale, ecc., quando osservate dal punto di vista della pianta, del pipistrello, dell'uomo). Una pietra, quindi, non ha alcuna forma di esperienzialità, e nemmeno un elettrone.

La strada indicata da Holt resta certamente fedele alla caratteristica fondante l'esperienza pura jamesiana, cioè a quell'idea di neutralità che la definisce, e a partire dalla quale James può impostare la sua spiegazione del rapporto

psichico-materiale come dinamica relazionale. Va detto però che il rigido pluralismo fisicalista di Holt, con la sua descrizione statica della vita e della coscienza in termini di processi chimici, non rende pienamente giustizia all'aspetto fenomenico dell'esperienza pura – e a tratti, pur negando la semplicità delle sensazioni, sembra anche ritornare a un modello associazionista della coscienza (Holt, 1914, pp. 214-217) – cioè al suo aspetto dinamico e immanente in quanto evento. È proprio questo concetto che James ritrova in Bergson. Inizialmente, quando legge *Materia e memoria*, nella nozione di «materia-immagine» e poi, quando legge *l'Evoluzione creatrice*, nella distinzione tra «vita» e «vivente». Questi sono anche gli anni, lo ricordiamo, in cui sta elaborando una risposta alle critiche di Miller e Bode, e quindi in cui sta cercando di dotare l'esperienza pura di quell'aspetto unificante e dinamico che le permetta di intrattenere, a partire dalla sua purezza ma senza scindersi in parti, molteplici relazioni cognitive. In sintesi, James vorrebbe trasformare l'esperienza pura in un'*unitas multiplex*, e per operare questa mutazione ha scelto la mediazione della filosofia della vita bergsoniana. Tale mediazione si attuerrebbe, allora, caratterizzando l'esperienza pura con il duplice aspetto di *vita* e *vivente*. In quanto *vita*, essa è un complesso di fatti fisico-chimici, un insieme di stati neutri e di relazioni complesse nel senso in cui la intenderà Holt. In quanto *vivente*, invece, è appunto evento, virtuale come aver luogo del processo, immanenza (Ronchi, 2011, pp. 29, 34-35). In altre parole, James vorrebbe dotare l'esperienza pura di quello *slancio vitale* che secondo Bergson è coscienza (e memoria) coestensiva alla vita.

L'altro aspetto che interessa a James parrebbe risiedere proprio nel concetto bergsoniano di coscienza, anch'esso in parte compatibile con quello di Holt. Secondo Bergson infatti la coscienza è coestensiva alla vita, ma la vita è sostanzialmente un automatismo. La coscienza emerge quando abbiamo un'esitazione della risposta motrice, e quindi anche in Bergson dove c'è risposta a uno stimolo c'è coscienza (Ronchi, 2011, pp. 40-41). Tra i diversi livelli di coscienza non vi è infatti per Bergson, così come per Holt, una differenza di natura, bensì soltanto di grado. La percezione è quindi anche in Bergson una sorta di elemento neutro, dal momento che si spiega, a partire dal suo ruolo pratico, come la relazione fondamentale tra il vivente e il proprio ambiente o, più precisamente, come ampiezza della possibilità dell'azione in opposizione all'inerzia dell'ambiente (Pessina, 1994, pp. 18-21). La coscienza però è anche vivente in quanto *durata*, e a sua volta in quanto durata va pensata verticalmente come un processo dal semplice e indivisibile al complesso e multiplo, a partire da una stessa tendenza originaria (Ronchi, 2011, p. 42) In questo secondo aspetto Bergson si discosta invece notevolmente da Holt, perché attribuisce alla coscienza umana la facoltà di eludere l'automatismo della risposta operando una selezione, una scelta che esprime l'intervallo tra la sollecitazione e la reazione (Pessina, 1994, pp. 20-21). Questo fatto determina una vera e propria discontinuità all'interno del regno animale tra gli artropodi e i vertebrati, cioè tra gli organismi dotati soltanto di sistema nervoso e quelli dotati di vero e proprio organo cerebrale – mentre per Holt, lo ricordiamo, non vi è alcuna distinzione tra pre-riflessivo e auto-riflessivo, ma anzi sono proprio gli stimoli elementari a determinare la maggior parte del materiale conscio, dove conscio evidentemente significa “attività psico-fisica” in generale (Pessina, 1994, p. 48). Non a caso Bergson sviluppa la sua idea di durata proprio a partire da una critica alla visione meccanicistica della vita proposta dalla biologia e dal neo-darwinismo. E quando si tratta di spiegare come nasce il concetto di materia, quello che secondo Holt è definito in termini puramente fisico-chimici, egli al

contrario afferma che è frutto di un'operazione di fissazione del flusso della vita, di una sorta di taglio nella durata (Pessina, 1994, pp. 40, 53).

Conclusioni

Mi sembra dunque di poter sostenere che l'operazione a cui James puntava sarebbe stata quella di coniugare la neutralità dell'esperienza pura – quella che sarà ben esemplificata anche se eccessivamente enfatizzata da Holt – con la “vitalità” della coscienza in senso bergsoniano. È certamente vero, infatti, che l'esperienza pura deve ritenere un carattere coscienziale se vuole determinare dinamiche cognitive, ma è altrettanto vero che, quando si fa l'equazione tra esperienza pura e coscienza, bisognerebbe intendere quest'ultima come la intendeva Bergson, cioè attraverso una sua coestensività alla *vita* e una sua realizzazione come *vivente*, e non pensarla invece come la intendeva e la intende ancora oggi il panpsichismo, cioè come una proprietà intrinseca del fisico.

Qual è stata infatti la specificità del percorso jamesiano, a partire dai *Principles of Psychology* fino alle riflessioni di carattere cosmologico di cui è intriso *A Pluralistic Universe*? L'idea di trovare una descrizione della struttura della coscienza che non si fondasse sull'originarietà del soggettivo, posizione quest'ultima che secondo James restava legata in maniera inaccettabile da un lato al paradigma associazionista e dall'altro a quello trascendentalista. In sostanza si trattava di “invertire” l'assunto cardine del panpsichismo, che gli era stato ben espresso da C. Strong durante uno dei tanti scambi epistolari: «Il carattere psichico delle cose risiede nel loro modo d'essere (*existent*), non nella loro funzione» (Perry, 1935, p. 404). Secondo James, al contrario, il carattere psichico delle cose risiedeva precisamente nella loro funzione o, più esattamente, nella loro relazione. La nozione di esperienza pura e l'idea di neutralità nascono proprio per sviluppare questa intuizione sulla priorità della relazione rispetto alla soggettivazione. Non bisogna dimenticare infatti che tale importanza attribuita all'aspetto relazionale scaturiva in James anche dal confronto con quello che al tempo veniva definito “intellettualismo”, ovvero l'idealismo monista di derivazione neo-kantiana, il quale soffriva di una sorta di ipertrofia della soggettività che annullava qualsiasi autonomia della relazione, risolvendo quindi le aporie attraverso l'appello a una sintesi di ordine superiore operata in seno all'Assoluto.

Possiamo concludere allora affermando che le resistenze jamesiane nei confronti del panpsichismo provenivano dalla convinzione che l'esperienza pura altro non fosse che il naturale approdo del suo percorso di studio sulla natura della coscienza, intrapreso sotto la supervisione attenta del metodo della psicologia introspettiva, ma aperto al contempo alle conseguenze speculative che ne fossero scaturite (Cooper, 1990, pp. 574, 575, 577, 581, 583, 584, 591; Wilshire, 1969, pp. 26, 27, 37, 38, 42). Tali conseguenze parrebbero averlo condotto all'alba di una filosofia dell'immanenza, sia nel senso in cui questo termine era stato inteso a partire da Spinoza, sia nel senso in cui sarà usato dopo il suo recupero da parte di Deleuze (Lapoujade, 1997). E ancora, parrebbero averlo condotto, al contempo, all'anticipazione di una filosofia del processo così come sarà concepita e pienamente elaborata da Whitehead, attraverso la mediazione dell'amico Bergson che lo avrebbe aiutato a costruire un'ontologia pluralista dell'evento, con un “salto” al di là della fenomenologia, sia quella precedente di Brentano sia quella successiva di Husserl.

Ma tutto questo funziona solamente – lo ribadiamo – se non si inficia il significato dell’esperienza pura attraverso la supposizione che per James il termine “esperienza” significasse comunque psichismo, mentalità, rappresentazione, e che quell’aggettivo “pura” indicasse non la neutralità in senso forte (in senso holtiano), bensì più tiepidamente la depurazione dall’aspetto riflessivo dello psichico, diluendo così la potenza dell’intuizione jamesiana in una sorta di cartesianesimo immanentista di fattura panpsichista.

Bibliografia

- Basile, P. (2009). Back to Whitehead? Galen Strawson and the Rediscovery of Panpsychism. In: D. Skrbina (Ed.), *Mind That Abides: Panpsychism in the New Millennium (Advances in Consciousness Research)*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Bergson, H. / James, W. (2014). *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*. Milano: Raffaello Cortina.
- Bode, B. H. (1905). "Pure Experience" and the External World. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 2 (5), pp. 128-133.
- Churchland, P. S. (1986). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Churchland, P. S. / Sejnowski, T. J. (1995). *Il cervello computazionale*. Bologna: Il Mulino.
- Clifford, W. K. (1878). On the Nature of Things-in-Themselves. *Mind*, 3(9), pp. 57-67.
- Cooper, W. E. (1990). William James's Theory of Mind. *Journal of the History of Philosophy*, 28 (4), pp. 571-593.
- Dennet, D. C. (2006). *Sweet Dreams. Illusioni filosofiche sulla coscienza*. Milano: Raffaello Cortina.
- Dennet, D. C. (2009). *Coscienza. Che cosa è*. Roma-Bari: Laterza.
- Fechner, G. T. (1905). *The Little Book of Life after Death*. Boston: Little, Brown.
- Ford, M. P. (1981). William James: Panpsychist and Metaphysical Realist. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 17 (2), pp. 158-170.
- Goff, P. (2006). Experiences Don't Sum. In: A. Freeman (Ed.), *Consciousness and its Place in Nature. Does Pshysicalism Entails Panpsychism?* Charlottesville: Imprint Academic.
- Griffin, D. R. (1977). Whitehead's Philosophy and Some General Notions of Physics and Biology. In: J. Cobb / D. Griffin (Eds.), *Mind in Nature*. University Press of America.
- Griffin, D. R. (1998). *Unsnarling the World-Knot: Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem*. Berkeley: University of California Press.
- Griffin, D. R. (2007). Consciousness as a Subjective Form: Whitehead's Nonreductionistic Naturalism. In M. Weber / P. Basile (Eds.), *Subjectivity, Process, and Rationality*. Ontos: Verlag.
- Hartshorne, C. (1962). *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*. LaSalle: Open Court.
- Holt, E. B. (1914). *The Concept of Consciousness*. New York: Macmillan.
- Lapoujade, D. (1997). *William James. Empirisme et pragmatisme*. Paris: PUF.
- Lanza, R. (2010). *Biocentrism. How Life and Consciousness are the Keys to Understanding the True Nature of the Universe*. Dallas: BenBella Books.
- Lycan, W. G. (2006). Resisting ?-ism. In: A. Freeman (Ed.), *Consciousness and its Place in Nature. Does Pshysicalism Entails Panpsychism?* Charlottesville: Imprint Academic.
- Manzotti, R. / Tagliasco, V. (2008). *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto*. Torino: Codice Edizioni.
- Id. (2009). Does Process Externalism Support Panpsychism? In: D. Skrbina (Ed.), *Mind That Abides: Panpsychism in the New Millennium (Advances in Consciousness Research)*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins.
- Id. (2011). The Spread Mind: Phenomenal Process-Oriented Vehicle Externalism.

- In: M. Blamauer, (Ed.), *The Mental as Fundamental. New Perspectives on Panpsychism*. Frankfurt: Ontos-Verlag.
- Meillassoux, Q. (2012). *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*. Milano: Mimesis Edizioni.
- Id. (2014). *Time Without Becoming*. Milano: Mimesis International Edizioni.
- Nagel, T. (2015). *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*. Milano: Raffaello Cortina.
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt.
- Id. (1895). The Knowing of Things Together. *The Psychological Review*, 2, pp. 105-124.
- Id. (1898). *Human Immortality. Two Supposed Objections to the Doctrine*. Boston / New York: Houghton Mifflin.
- Id. (1905a). Does “Consciousness” Exist? *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 1 (18), pp. 477-491.
- Id. (1905b). A World of Pure Experience. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 1(21), pp. 561-570.
- Id. (2009). *A Pluralistic Universe. Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*. Sioux Falls: NuVision.
- Panpsychism (1998). In: C. Edward (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York: Routledge. Panpsychism (2015). In: Zalta, E.N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/panpsychism/.
- Perry, R. B. (1935). *The Thought and Character of William James*. Boston: Little, Brown.
- Pessina, A. (1994). *Introduzione a Bergson*. Roma-Bari: Laterza.
- Ronchi, R. (2011). *Bergson. Una sintesi*. Milano: Christian Marinotti Edizioni.
- Rosenberg, G. (2004). *A Place for Consciousness. Probing the Deep Structure of the Natural World*. Oxford: OUP.
- Seager, W. *Whitehead and the Revival (?) of Panpsychism*. <http://www.utsc.utoronto.ca/~seager/whitehead.htm>
- Skrbina, D. (2005). *Panpsychism in the West*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Sprigge, T.L.S. (1998). Bradley’s Doctrine of the Absolute. In: G. Stock (Ed.), *Appearance vs. Reality. New Essays on the Philosophy of F. H. Bradley*. Oxford: Clarendon Press.
- Strawson, G. (2006). Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism. In: A. Freeman (Ed.), *Consciousness and its Place in Nature. Does Pshysicalism Entails Panpsychism?* Charlottesville: Imprint Academic.
- Id. (2015). Mind and Being: the Primacy of Panpsychism. In: G. Bruntrup / L. Jaskolla (Eds.), *Panpsychism: Philosophical Essays*. Oxford: OUP.
- Strong, C.A. (1903). *Why Mind Has a Body*. New York: Macmillan. Whitehead, A.N. (1925). *Science and the Modern World*. New York: Macmillan.
- Whitehead, A.N. (1978). *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press.
- Wilshire, B. (1969). Protophenomenology in the Psychology of William James. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 5 (1), pp. 25-43.



Philosophy Kitchen
Rivista di filosofia contemporanea

Università degli Studi di Torino
Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino
tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498
redazione@philosophykitchen.com
ISSN: 2385-1945

www.philosophykitchen.com

Redazione

Giovanni Leghissa — Direttore
Claudio Tarditi
Alberto Giustiniano
Veronica Cavedagna
Carlo Molinar Min
Nicolò Triacca
Giulio Piatti
Mauro Balestreri

Collaboratori

Lidia Malcotti
Samuel Re

Progetto grafico

Gabriele Fumero

Comitato Scientifico

Tiziana Andina, Alberto Andronico, Giandomenica Becchio, Mauro Carbone, Michele Cometa, Martina Corgnati, Gianluca Cuzzo, Massimo De Carolis, Roberto Esposito, Arnaud François, Carlo Galli, Paolo Heritier, Jean Leclercq, Romano Madera, Giovanni Matteucci, Enrico Pasini, Giangiorgio Pasqualotto, Annamaria Rivera, Claude Romano, Rocco Ronchi, Hans Reiner Sepp, Giacomo Todeschini, Ugo Ugazio, Marta Verginella, Paolo Vignola, Ugo Volli.

