

---

## **RESONABILIS ECHO. LA COSCIENZA COME SPAZIO METAFORICO**

*Fabrizio Desideri*

---

«Nella mente di ogni persona normale – osserva Marvin Minsky – sembrano esservi certi processi che chiamiamo coscienza. Di solito riteniamo che essi ci consentano di sapere che cosa accade nella nostra mente. Ma questa reputazione di autoconsapevolezza non è molto ben meritata, perché i nostri pensieri coscienti ci rivelano pochissimo di ciò che li genera»<sup>1</sup>. Il paragone che, nel testo, segue questa riflessione è istruttivo. Secondo Minsky, la nostra ignoranza circa il rapporto tra il pensiero cosciente ed un'azione molto semplice come muovere dei passi in una direzione o nell'altra assomiglia all'ignoranza dell'autista circa il funzionamento del motore della macchina che sta guidando. Ma in quest'ultimo caso – si potrebbe osservare – le due funzioni: quella del comune autista e quella dell'esperto di automobili sono perfettamente autonome. Almeno ipoteticamente il nostro esperto potrebbe benissimo non saper guidare, mentre, d'altra parte, a colui che guida la conoscenza di come funziona il motore non aggiunge niente di sostanziale alla sua abilità nella guida (può renderlo semmai più attento a non sottoporre il motore ad inutili sforzi e cose del genere). Molti, del resto, pur avendo avuto una qualche cognizione del funzionamento del motore, solitamente se ne dimenticano continuando tranquillamente a guidare. Una riflessione del genere potrebbe esten-

dersi, con le varianti del caso, al rapporto tra autoconsapevolezza e conoscenza dei modi di funzionamento della nostra mente. Anche qui siamo di fronte a due funzioni cognitive tendenzialmente autonome. Non necessariamente – si vuol dire – la coscienza coincide con la capacità di rendersi perspicui i processi cerebro-mentali che la determinano. Anzi, si potrebbe quasi dire che, proprio per poter funzionare come tale, la coscienza non può significare una introspezione in quanto accade nella mente. Rispetto a quanto accade la coscienza – come sostiene lo stesso Minsky – giunge sempre *dopo*. Se si fosse capaci di eliminare questo sfasamento tra attività della coscienza e i processi che presuppone, forse non si sarebbe più coscienti nel senso che comunemente intendiamo. Nonostante l'ignoranza circa gli "eventi" da cui la consapevolezza deriva, noi continuiamo a ritenerci esseri consapevoli. Forse, per il semplice motivo che al funzionamento della coscienza è sufficiente questo "ritenersi". Ovvero, perché tra le caratteristiche dell'esser coscienti vi potrebbe essere proprio quella di esser capaci di crederlo nonostante l'ignoranza (o la necessaria dimenticanza?) che si è detto. Con il che si ipotizza l'esistenza di un nucleo di pensabilità del "fatto" della coscienza relativamente autonomo e, quindi, pure relativamente indipendente dal complesso di ricerche e di ipotesi interpretative intorno al formarsi dei nostri pensieri e alla genesi stessa della consapevolezza di essi<sup>2</sup>. Di questo nucleo farà parte certamente la caratteristica dell'autoriferimento. Coscienza significa almeno la possibilità di un autoriferimento e quindi si può anche tradurre con autocoscienza: coscienza di Sé, ancor prima di stabilire cosa si possa intendere con "Sé" e come questo sia condizione della possibilità di un "Io". Bene, se questa ipotesi ha una qualche plausibilità, il nostro problema ulteriore è come si possa pensare

l'autonomia relativa della coscienza, ossia il fatto che *almeno in questi termini*, proprio per la sua capacità di autoriferimento, essa può prescindere dai presupposti che la spiegano<sup>3</sup>.



Come si può pensare, insomma, qualcosa come la coscienza di sé? E se diciamo “come si può pensare”, resta inteso che ci sia da qualche parte un modello oppure un’esperienza – una realtà – della coscienza di sé con cui confrontare i nostri pensieri su di essa? Già rispondere a quest’ultima questione, significa decidere in buona misura il senso del problematico “come” della prima domanda. Se conoscessi già il modello, dovrei interrogarmi piuttosto sulle sue condizioni di possibilità. Inevitabilmente, a questo punto, la questione si sposterebbe in un altro campo problematico (quello relativo al rapporto mente-cervello e alla natura stessa dell’intelligenza) e dovrebbe riconfigurare in maniera sensibilmente diversa la sua *Gestalt*. Ma proprio questo tipo di problemi qui abbiamo escluso di affrontare. Se, invece, è proprio di un modello plausibile di autoscienza che sono in cerca, è abbastanza contraddittorio pretendere di verificarlo con un’esperienza di essa indipendente dal modello. Come è possibile che noi abbiamo un’esperienza non dico continua, ma almeno

frequente del fatto che siamo coscienti di qualcosa e che ad essere coscienti di questo qualcosa siamo noi stessi (un soggetto che permane – o “pensa” di permanere – nonostante il variare dei suoi stati interni e che sempre si re-identifica come “quello lì”, cioè “Io”) e, quindi, in ultima istanza siamo coscienti di noi stessi – come è possibile tutto ciò senza che non ne sappiamo nulla? Non è; del resto, il sapere implicato nella nozione stessa di coscienza? E se ne sappiamo qualcosa – come tutti noi in fondo pensiamo – come è possibile che in questo sapere non sia già presente il modello che cerchiamo? Se, invece, le cose non stanno così, dobbiamo allora ammettere che il nostro – in questa esperienza della coscienza di sé – non è affatto un sapere, ma una percezione: forse una percezione di tipo speciale (una “propriocezione” tale per cui l’accesso di ognuno al proprio sé sarebbe *proprioceztivo*, come vuole il filosofo australiano David A. Armstrong<sup>4</sup>)? Ma in questo caso non ci troveremmo dinanzi al paradosso per cui la coscienza di sé è qualcosa di inconscio o almeno una percezione senza virtù cognitive?

Se continuassimo a tessere il filo logico implicato in queste domande ci accorgeremmo, forse, come sia difficile presupporre una realtà della coscienza di sé indipendente dal modello attraverso cui la pensiamo (o implicito nel nostro pensarla) e, quindi, dal modo stesso con cui ce la rappresentiamo. Questo non è un invito a pensare l’autocoscienza nel segno del relativismo dei modelli, anche perché questi dovrebbero pur accordarsi su quel che hanno in comune ( e un accordo del genere sarebbe una formazione di compromesso – una media “ideale” delle caratteristiche comuni – o non presenterebbe già, in effetti, il vero Modello Reale<sup>5</sup> col quale confrontare ogni ipotesi sull’autocoscienza” ?). Semmai costituisce già un primo tentativo di avanzare una tesi al riguardo, ov-

vero che non è pensabile una coscienza di sé al di fuori della virtù di produrre i propri modelli e quindi di influenzare lo stesso modo di rappresentarsi e di rappresentarla. Cosa questo significhi lo potremo esplicitare, però, solo dopo che si saranno riprese le fila di un discorso – sullo stesso argomento – iniziato in un saggio precedente<sup>6</sup>.

Se c'è qualcosa come la coscienza di sé – questa era la tesi lì avanzata e discussa – questa non si dà nei termini di un'evidenza “prima” ovvero di un sapere prelinguistico (“interno”) cui l'Io accede per via puramente endoriflessiva e dunque non si dà nei termini di un sapere che abbia i caratteri dell'immediatezza e dell'autotrasparenza. Questo è il modello di autocoscienza che solitamente viene indicato come modello cartesiano. Il fatto è che in un tale modello, se si vuol proprio fare a meno di ogni presupposto – se si esclude la presupposizione di Dio e con ciò la sua funzione di garanzia da ogni possibile inganno – il “nostro caro Io”, come amava dire Kant in altri contesti problematici, pur nella radicale performatività della propria riflessione interna – dello sguardo gettato in sé – non può fare a meno di presupporre un sapere linguistico-oggettivo (del tipo, cioè, che si può esplicitare nei termini “Io so che..”), ossia quello relativo alla proposizione “Io è (=) Io”. Così sembrerebbero aver buon gioco i sostenitori di una via puramente linguistica all'autocoscienza (come Tugendahrt, ad esempio), secondo i quali la coscienza di sé è del tutto esplicitabile nella forma esterna di un sapere proposizionale. Sennonché anche questa via sembra sfociare in indesiderati paradossi e aporie che spingono a riprodurre la distinzione tra la forma puramente linguistica del sapere (il *sapere che*) e quella forma particolare di sapere (il *sapere come*) che sarebbe implicito in tutte le asserzioni relative a stati ed esperienze interne del soggetto. La difficoltà

di mantenere la definizione di sapere per quest'ultima forma ha indotto taluni a tradurlo nei termini di un puro sentimento, con conseguenze circa la rappresentazione dell'autocoscienza del tutto prevedibili. Così, la possibilità di pensare positivamente la coscienza di sé sembra bloccata nel divieto che la via puramente interna (riflessivo-coscienziale) e quella puramente esterna (epistemico-linguistica) si oppongono reciprocamente. Ognuna, pensata fino in fondo, sembra condurre all'altra e perdersi in un circolo che non ha niente di virtuoso.

Un'ipotesi che ha guidato le nostre riflessioni a questo proposito è che da questo circolo non si possa uscire finché non si abbandoni la metafora del "ritorno" in sé come metafora capace di descrivere il percorso di pensiero proprio dell'autocoscienza. Se si deve proprio mantenere la metafora del viaggio o, comunque di un generico andare da qualche parte, allora è meglio parlare qui di un movimento eccentrico dell'Io, un andar fuori che è insieme interpretabile come un asintotico movimento di fuga verso qualcosa che non è più l'Io come soggetto che parla in prima persona ma il (suo) Sé. Si è messo l'aggettivo possessivo tra parentesi a ragion veduta. Quel che è "proprio" qui (ovvero: Sé o il Sé), lo è solo paradossalmente: è "proprio", cioè, solo nella sua permanente distanza. La distanza tra l'Io e il Sé è appunto quanto si pone e si presuppone nel movimento di fuga in cui si vuol figurare l'autocoscienza. La metafora qui potrà apparire bizzarra e siamo pronti ad abbandonarla, non senza notare, però, che ha una sua dignità storico-filosofica. Si pensa, e lo si sarà capito, a Plotino. E cos'altro intendeva l'autore delle *Enneadi* con il suo «bisogna fuggire lassù» se non la possibilità per l'anima dell'uomo di trasformarsi in «un essere intelligente, in un Intelligenza, in un dio» [cfr. *Enn.*, III, 4, 2]? Ma mantenersi su questo

piano del discorso comporterebbe qui troppe traduzioni tra paradigmi concettuali e verrebbe così ad offuscarsi – in uno spazio necessariamente breve – lo sviluppo possibile del nostro ragionamento. Abbandoniamo dunque, almeno per adesso, la metafora neoplatonica della fuga, e cerchiamo di vedere cosa essa implica. Anzitutto implica l'istituzione di una differenza: quella, appunto, tra l'Io e il Sé. Con il che si vuol dire che nell'autocoscienza si rende necessario qualcosa come un raddoppiamento, quel *Dédoublement* di cui parla Valéry nelle pagine dei *Cahiers* dedicate proprio al tema in questione<sup>7</sup>. Nel raddoppiamento si produce uno spazio, quello che separa l'Io da Sé. Niente varrebbe qui obbiettare che si tratta di uno spazio puramente metaforico, in quanto del tutto interno. Già la necessità di metaforizzare in qualche modo, dice che abbiamo comunque a che fare con una spazializzazione. E la spazializzazione cos'altro significa, se non il prodursi di un'esteriorità rispetto a qualcosa che prima era soltanto interno e, quindi, non era nemmeno identificabile con Sé, anzi non era nemmeno Sé stesso? Era, forse, un puro e muto medesimo, un Io inconsapevole se si vuole. Ma non un Io consapevole nel riferimento a Sé, capace di autoriferimento quindi. L'errore a questo punto starebbe nel pensare che con l'autocoscienza uno spazio pur *sui generis* come quello tra l'Io e il Sé venga tolto e il movimento di fuga si curvi nel circolo identificante dell'Io. Così la via di accesso all'autocoscienza, seppur con qualche ritardo "logico" in più, sarebbe di nuovo quella riflessiva. Ma se il culmine dell'autocoscienza è l'Io che si sa Io ossia che sa che Io=Io, questo a sua volta dovrebbe riferirsi a qualcosa fuori: a Sé e così via. A meno di non intendere in senso non analitico l'autoriferimento coscienziale, il raddoppiamento interno tra Io e Sé si tradurrebbe in una moltiplicazione spe-

colare dell'Io. L'Io non incontrerebbe il suo Altro: l'Altro in Sé come condizione di ogni rapporto con gli altri<sup>8</sup>.

A questo punto si potrebbe pensare che il modello di autocoscienza capace di oltrepassare l'*impasse* tra la via puramente interna (riflessiva) e quella esterna (linguistico-epistemica) sia quello offerto da Hegel con la *Fenomenologia*. Qui la critica dell'astratta e vuota identità della coscienza va di pari passo con l'affermare la necessità dell'alienazione. Quello che non convince è il passo ulteriore, ossia il finale e finalistico togliimento della differenza tra l'Io e il Sé. L'autocoscienza, da questo punto di vista (un punto di vista che, se si resta all'interno della logica hegeliana, è difficile definire un punto di vista interno), rappresenta il culmine di un percorso intenzionale. Un percorso dall'andamento strano, certo, nel senso che procede guardando indietro; va avanti, cioè, verso il suo compimento mentre rammemora. Ma non per questo meno caratterizzato intenzionalmente<sup>9</sup>. Ora, il problema sta proprio nel vedere se l'autocoscienza può esser pensata come termine di un processo intenzionale. La nostra risposta al riguardo è positiva solo se con "termine" si intende propriamente un punto critico di arresto. Ossia si intende che con l'autocoscienza l'intenzionalità raggiunge il suo limite, quel limite implicato sempre quando si impone la necessità di un riferimento a qualcosa che in qualche modo sta fuori, è esterno a ciò che lo indica. In questo senso, dal punto di vista dell'Io, la coscienza è un indicatore del Sé, un far segno verso di esso. Ovvero, se si vuole ritornare alla metafora iniziale, l'Io fugge in Sé, come verso un *quid* inattuabile per il suo sguardo. Se quella che cerca è la propria immagine: l'immagine di colui che ha coscienza (del suo Sé, insomma) e non solo del contenuto di questa coscienza che lo riguarda, pro-

prio questa non riesce a scorgere. Il Sé per l'Io è soltanto un'immagine negativa. Lo stesso vale per il rapporto tra coscienza e autocoscienza. Se la coscienza è sempre caratterizzata da un movimento in-



tenzionale: da un tendere verso, questo movimento si arresta dinanzi a Sé. Qui il narcisismo dell'Io trova il suo limite. Non può abbracciarsi. La specularità è inganno per la coscienza che intende incontrare il suo sguardo fino ad esser uno con esso. «Iste ego sum!» esclama Narciso. «Ho capito, e la mia immagine non mi inganna più: *sensi, nec me mea fallit imago*»<sup>10</sup>. In molti modi può interpretarsi quest'ultima frase. Anche nel senso che l'immagine riflessa non è quanto si cercava. È l'inganno per la coscienza. Perdurare in questo sguardo arreca solo un cieco dolore. Il dolore di una pura auto-affezione: di un sentirsi senza la gioia del riconoscimento. «Uror amor mei, flammam moveoque feroque! – Brucio d'amore per me stesso, suscito e subisco la fiamma»<sup>11</sup>. In questa auto-affezione amorosa che muove la ricerca della coscienza – che guida la sua intenzionalità – quanto si esige è distanza: la possibilità di una secessione. Una secessione che non significa soltanto abbandonare il proprio corpo, come disperatamente invoca Narciso<sup>12</sup>. Ma anche il suggello della sua identità con

l'Io. Compito impossibile finché ci si mantiene in un movimento di pensiero puramente ri-flessivo. Qui l'Io cerca invano il suo Altro. L'immagine è muta, non risponde. «Quid faciam? Roger, ane rogem? Quid deinde rogabo? / Quod cupio mecum est: inopem me copia fecit. – Che devo fare? Farmi chiedere, oppure chiedere io? Ma poi, chiedere che? Quel che bramo l'ho in me: ricchezza che equivale a povertà»<sup>13</sup>. La ricchezza di possibili correlati oggettuali della coscienza (di stati e rappresentazioni interne) – si potrebbe anche tradurre – conduce solo ad escluderli da quell'atto o funzione che dovrebbe esprimerne l'unità. Il riempimento dell'intenzionalità della coscienza rimanda ad un vuoto, il suo movimento suppone una pausa.

Interrogarsi su questa "pausa" non è forse altro dall'interrogarsi sull'autocoscienza. Kant in proposito parla della rappresentazione "Io penso" come una rappresentazione necessaria che accompagna ogni atto del pensiero. Ma è una soluzione che lascia insoddisfatti. Almeno finché non si precisa cosa si possa intendere con ciò. Difficilmente quanto ivi significato può continuare ad essere inteso in termini di una rappresentazione come fosse un contenuto speciale della coscienza stessa: un contenuto implicato in ogni altro contenuto o un atto che precede ogni atto particolare del pensiero. Ci perderemmo di nuovo nelle aporie fichtiane della specularità riflessiva. Se di rappresentazione si tratta, questa lo è in senso negativo. Anzitutto essa significa una presa di distanza da ogni oggetto della coscienza e con ciò sia da ogni atteggiamento proposizionale come pure da ogni *sapere che*. La coscienza di sé non trova espressione né in proposizioni del tipo "Io mi sento..." ("Io ho fame", "Provo dolore" ecc.) né in proposizioni che esprimono un secondo livello di sapere rispetto alle prime, in proposizioni, cioè, del tipo: "Io so che

provo dolore". Anche da un sapere di questo genere (da un sapere di secondo livello) la coscienza di sé prende distanza. «Quelle que soit la *demande*, – osserva Valéry – la *réponse est identique* (*Je ne suis pas cela*)»<sup>14</sup> ed aggiunge subito dopo: «ainsi traduit le langage comme il peut». L'inadeguatezza della traduzione linguistica significa qui la negatività della rappresentazione. La coscienza di sé non è rappresentabile allora che negativamente. È piuttosto un rimando a qualcosa d'Altro. Un rimando a sé, appunto. Qualcosa del genere intende Kant quando afferma che la "coscienza di se medesimo è [...] ben lungi dall'essere una conoscenza di se stesso"<sup>15</sup>. La consapevolezza possibile è qui solo quella di un'Intelligenza che esiste come una "potenza unificatrice", un *Verbindungsvermögen*: una facoltà di connessione in cui consiste la possibilità stessa del pensare. Ma come pensare questa stessa possibilità, come poter identificare la sua "potente" unità? Questa è la vera *crux philosophorum*. La risposta kantiana è nota. Se il pensarla conduce alla rappresentazione "Io penso" come correlato necessario di ogni altra rappresentazione del pensiero, d'altra parte questa rappresentazione «non può essere accompagnata da nessun'altra»<sup>16</sup>. Considerare come Kant giunge a questa conclusione può essere istruttivo. Ciò che produce la rappresentazione "Io penso" è la stessa coscienza di Sé (il *Selbstbewußtsein*), ovvero quella che si può anche chiamare «appercezione originaria» o «atto della spontaneità»<sup>17</sup>. Se seguiamo letteralmente il discorso kantiano, allora dobbiamo concludere che vi è per Kant stesso una differenza tra l'unità dell'"Io penso" come unità analitica di una rappresentazione e il Sé della coscienza; all'origine vi è appunto il *Selbstbewußtsein* (la sua spontaneità) a cui la rappresentazione stessa dell'Io che pensa non può che rimandare. Ma come vi rimanda?

Si deve parlare di un rimando tautologico (analiticamente interno nel senso che suppone un'equivalenza semantica), oppure già qui si produce un'esteriorizzazione nel senso cui si è accennato innanzi? Anche a questo proposito ci è di aiuto un'affermazione di Valéry, secondo la quale «la conscience est l'extérieur de toute chose – l'éternel dehors»<sup>18</sup>. È proprio in virtù di questa intrinseca Esteriorità – del suo essere un "Eterno fuori" – che Valéry può felicemente osservare che il «movimento d'esponenziazione»<sup>19</sup> del pensiero non può elevarsi oltre la seconda potenza. Considerare un passaggio alla terza potenza – esprimibile in una proposizione del tipo "Io penso che io penso che io penso..." oppure (ma è lo stesso): "Io penso che io penso che io sento..." – non porta che ad un puro nominalismo. Decisivo, qui, è il sapere di secondo livello, quello di terzo livello non è che un suo replicante vuotamente proposizionale. Il riferimento esterno ad oggetti pensiero (a rappresentazioni o ad affermazione circa stati interni dell'Io) sta già e solo nel passaggio alla seconda potenza. Già qui vi è il rimando a Sé. Ed è proprio per questo motivo che si è detto che la coscienza di sé è un limite<sup>20</sup> del procedere intenzionale (quel limite che ne costituisce la possibilità, del resto) piuttosto che un suo possibile oggetto di tipo speciale. Non vi è, insomma, una super-intenzionalità da cui nasce la coscienza.

Ma allora come si può pensare la sua genesi nel pensiero stesso (non la sua genesi fisico-empirica)? Cosa significa il rimando dell'Io a Sé, quando il Sé pare costituire l'autentico soggetto di quell'*atto di spontaneità* di cui parla Kant? Anzitutto bisogna osservare che se di "atto" si tratta, questo è un atto particolare. Per avere il carattere della spontaneità non deve avere antecedenti, non deve presupporre un'intenzionalità che lo promuova. Altrimenti si ri-

produrrebbe la solita questione di un'altra e più originaria intenzionalità e così via. D'altronde l'Io – come si è visto – si pone veramente soltanto a partire dal riferimento a Sé. Perciò, al fine di salvare il carattere assolutamente spontaneo dell'atto, si deve ammettere che non si tratta di un atto vero e proprio. Nel senso che non è un atto che si pone, bensì un atto in cui ci si dispone: una disposizione e non una posizione. La coscienza, nel rimando all'originarietà dell'autocoscienza, più che significare l'originarietà dell'Io: l'assolutezza della sua autoposizione, significa il riconoscimento di una disposizione che esplica il *funzionamento* del pensiero. Sono i termini che usa lo stesso Valéry, quando osserva che la coscienza configura piuttosto un «fonctionement»<sup>21</sup>: un funzionamento – «quello stesso del sistema nervoso centrale» – nel quale si dispongono le funzioni stesse del pensare e con esse le possibili modalità della coscienza. Nessuna idealistica sovranità dell'Io è più pensabile in questo riconoscimento e tantomeno una sua metafisica sostanzialità.

È questo com'è noto lo stesso punto di partenza della critica nietzscheana alla monarchia assoluta dell'Io come condizione e origine del pensiero. Nessuna «certezza immediata» è inferibile per Nietzsche dal processo del pensare. Perfino dire che «Es denkt» (quello che appunto aveva detto Kant) è dire troppo, in quanto l'"Es" «contiene già una spiegazione del processo e non appartiene al processo stesso»<sup>22</sup>. In futuro – osserva ancora Nietzsche – ci si dovrà liberare anche di questo "residuo terrestre" (l'"Es") come di un residuo atomico di materia cui si è voluta attaccare la pura "forza" del pensare: il suo essere nient'altro che un processo. Ovvio, che questo processo di liberazione dovrà andare di pari passo con la liberazione dalla grammatica, come da una costringitiva illusione. La critica nietzscheana ha qui solo

una parvenza di radicalità. Non si capisce, tra l'altro, se la liberazione dalla grammatica significhi pure una liberazione dal linguaggio e non è certo questo il luogo per indagarlo. Quanto si può osservare è che, comunque, qui Nietzsche coglie solo parzialmente nel segno ed in un certo senso non fa altro che riprendere ed enfatizzare l'argomento humiano. Il problema non sta, infatti, nell'ammettere che l'Io e il Sé (e lo stesso impersonale "Esso" dell'«Es denkt») siano delle finzioni o – se si vuole – dei costrutti linguistici, il problema più serio sta nell'intendere la loro necessità e, con essa, il suo perché. Ma per capire ciò il pensiero nietzscheano è troppo reattivo, troppo legato agli *idola* che intende distruggere. Tanto più che una liberazione dal potere del linguaggio e della grammatica non farebbe che condurre ad esiti del tutto opposti ad una "dionisiaca" liberazione della pura processualità del pensare ovvero di quella pluralità di forze che possono esprimere il *Grund-Text* dell'*homo natura* (ancora una metafora linguistica!). Semmai condurrebbe ad una matematizzazione del linguaggio stesso, e con essa ad una perfetta riduzione a calcolo del pensiero (come leibnizianamente sognava lo stesso Novalis)<sup>23</sup>.

Perciò si deve tornare ancora una volta a Valéry e vedere con lui cosa significhi che la coscienza è essenzialmente un "funzionamento" e come ciò possa aiutarci a pensare il nostro problema. Il passo ulteriore da fare è quello di capire che, così intesa, la coscienza ha più il senso di una "risposta" che di una affermazione originaria. La spontaneità dell'atto è dunque la spontaneità di una risposta. Con il che si introduce un concetto che ha il sapore del paradosso: quello di una risposta "originaria". Paradosso sta per qualcosa che smentisce ogni evidenza. E qui l'evidenza smentita è appunto quella della coscienza di sé (dell'autocoscienza) come un sapere immediato

(e dunque originario) dal punto di vista dell'Io. Infatti, lo si è cercato di dire sino ad adesso, la coscienza di sé non è affatto immediata per l'Io, ma solo – se così si potesse dire – per sé stessa. Nel senso che come risposta ad una “eccitazione” X<sup>24</sup> o, se si vuole, ad un complesso di informazioni dei circuiti cerebrali, istituisce uno “stato” del tutto nuovo: quello di una risposta “attiva” che si configura nei modi della coscienza dal punto di vista di un Io. Di fronte a questa “istituzione” l'intenzionalità egologica si arresta. Se l'Io vuole continuare ad interpretare come un atto la disposizione in virtù di cui egli stesso si pone, deve allora farlo nei termini paradossali di un “atto riflesso”. Sono i termini usati da Valéry<sup>25</sup> che vede proprio un «atto riflesso» e non l'intenzionalità dell'Io al «culmine della *consciousness*». In questo culmine che rappresenta quasi un punto di quiete per ogni tensione intenzionale sta la possibilità di rendere libera la mente dai suoi stati e, quindi, di porre distanza non solo tra la coscienza e i suoi contenuti, ma anche tra essa e i suoi stessi atti. Tanto che Valéry può, seppur dubitativamente, definire la coscienza addirittura come «*en dehors des conditions mêmes d'un acte*»<sup>26</sup>.

Abbreviando di molto il corso possibile dei nostri pensieri si potrebbe dire allora che nell'idea di una coscienza di Sé c'è come una memoria “linguistica” di questa singolare risposta “originaria” che istituisce la coscienza non tramite riflessione bensì in virtù di un riflesso. Nel riferimento ad un Sé – un riferimento necessario perché si costituisca qualcosa come un Io – c'è come un'eco dell'identità trans-intenzionale (trans-riflessiva) dell'Io: della sua “naturale” seità e con essa dell'evento che presuppone (l'istituzione della coscienza). Ed il fatto stesso che di un evento si tratti – sia in senso filogenetico che ontogenetico – spiega lo stesso carattere discontinuo

della coscienza e la differenza tra Io e Sé che essa implica. Un'eco, appunto. Perché dire di più significherebbe una ingenua opposizione della sostanzialità del Sé alla nietzscheana "evaporazione dell'Io". Si soggiacerebbe, cioè, di nuovo alla tentazione «di mettere un piccolo uomo nell'uomo»<sup>27</sup>, pur se nella forma di una terza persona quasi impersonale e non di un microego che funga da spettatore e insieme da regista nel teatro della coscienza<sup>28</sup>. Con il rimando a sé – che si configura linguisticamente per la virtù autoriflessiva del linguaggio – si rinvia mnesticamente all'origine non intenzionale della coscienza. Questo rinvio, che è essenzialmente un rinvio al limite del linguaggio, caratterizza ogni presa di coscienza – il suo carattere intermittente, se si vuole – come un gioco sottilissimo tra tensione e arresto, tra domanda e risposta, tra emissione e ricezione, tra il parlare e l'ascoltare<sup>29</sup>. L'eco suppone una voce; è il rimbalzo d'una voce<sup>30</sup>. Lo scacco di ogni via puramente riflessiva alla coscienza di sé sta qui. L'immagine di sé che restituisce è soltanto negativa. Il dolore di Narciso nasce dal fatto che è Eco quella che cerca; «Resonabilis Echo»<sup>31</sup>: la ninfa condannata a ripetere la voce altrui – colei che per la sua natura non può cominciare a parlare, non può proferire parole in prima persona. Al culmine della tensione intenzionale della coscienza v'è questa dimensione dell'ascolto che è anche una dimensione del distacco: della distanza tra Io e Sé. Ascolto non di una voce, ma del suo riflesso: della sua eco. Per questo la coscienza di sé ha il senso di un riferimento paradossalmente esterno e non di una interna rappresentazione. Quel riferimento in virtù del quale la stessa coscienza non è altro che «l'éternel dehors»: lo spazio "dolorosamente" metaforico che separa Eco da Narciso.

Il Sé che si attesta in questo spazio (e come questo stesso spazio) si mostra il correlato necessario di

un modello di coscienza costituito dal discontinuo scambio tra interno ed esterno. Uno scambio strutturale, "a doppia entrata", nel quale – proprio in virtù della discontinuità<sup>2</sup> che si è detto – il ritorno in sé costituisce solo l'altra faccia del rinvio (di un movimento di fuga dal puro Io). La "fuga in Sé" è l'espressione paradossale che unisce ritorno e rinvio. Se si vuole non è altro che un modo per esprimere la dinamica di coimplicazione tra analitico e sintetico nello stesso Sé; una coimplicazione che indica la traccia dell'Altro nell'Io e viceversa. Intendere Sé in questi termini, forse, significa già oltrepassare la paralizzante alternativa tra un modello egologico-riflessivo di coscienza e un modello che vede nel Sé solo una costruzione linguistico-sociale.

<sup>1</sup> M. MINSKY, *The Society of Mind*, tr. it. di G. Longo, Milano 1989, p. 100.

<sup>2</sup> Con questo, ovviamente, non si vuol negare l'importanza di ricerche come quella di Minsky e di altri. In molti casi obbligano, se non altro, ad un ripensamento radicale di certe categorie filosofiche. In altri non fanno altro che confermarle o disporsi in una certa tradizione. Si pensi ad esempio alla concezione minskyana del Sé come una "necessità pratica": quella di agire come un mito capace di "nasconderci la natura dei nostri autoideali". Chiunque abbia una qualche dimestichezza con le pagine di Nietzsche accoglierà queste parole come un discorso ormai noto.

<sup>3</sup> Ciò ovviamente non significa affatto che la coscienza non possa mai essere spiegata. Significa forse che quanto viene "lasciato fuori" dalla sua spiegazione è proprio la sua relativa autonomia. Si veda in proposito quanto osserva DANIEL C. DENNETT in *Consciousness explained*, tr. it. di L. Colasanti, Milano 1993, pp. 507-508. «Solo una teoria che spiega la coscienza in termini di eventi inconsci – scrive Dennett – può spiegare la coscienza».

<sup>4</sup> Cfr. D. ARMSTRONG, *Is Introspective Knowledge In-correctible?* In «Philosophical Review», 72, 1963, pp. 417-432; *A materialist Theory of the Mind*, London 1968 e *Consciousness & Causality* in D. M. ARMSTRONG E N.

MALCOM, *Consciousness & Causality*, Oxford 1984. Sulle posizioni di Armstrong si veda la discussione critica contenuta nelle recenti *Lectures* di S. SHOEMAKER su *Self-Knowledge and "Inner Sense"* pubblicate in «Philosophy and Phenomenological Research», LIV, 2, giugno 1994, pp. 249-314, in part. p. 254 e ss. e 272 e ss.

<sup>5</sup> Sulla realtà dei modelli si veda il suggestivo saggio di D. DENNETT, *Real Patterns*, in «The Journal of Philosophy», 89, 1991, pp. 27-51.

<sup>6</sup> Cfr. F. DESIDERI, *La fuga in sé. Variazioni sul tema della coscienza*, in «Atque», 9, maggio-ottobre 94, pp. 47-67.

<sup>7</sup> Cfr. P. VALÉRY, *Cahiers*, 2 voll., a cura di J. ROBINSON, Paris 1974, II, p. 224.

<sup>8</sup> «Essere solo – scrive Valéry – significa essere con sé, essere sempre Due. Senza questo, senza questa divisione o differenza "interna", non avremmo mai commercio con l'altro; giacché questo commercio consiste nella sostituzione di una voce o di un'udienza (ascolto) estranea alla voce o all'udienza dell'Altro che è in noi, e costituisce il secondo membro di ogni pensiero» [P. VALÉRY, *Cahiers*, II, cit., pp. 240-41; ma si cita dalla trad. It. Di R. Guarini, Quaderni, Milano 1990, vol. 4, pp. 388-89]. Su questo passo richiama l'attenzione, M. GAUCHET, in

*L'inconscient cérébral*, tr. it. di V. Gianolio, Genova 1994, p. 141.

<sup>9</sup> Un problema ulteriore, a questo riguardo, starebbe nel rispondere al quesito: cos'è che hegelianamente media tra l'Io e il Sé? Media il processo stesso dell'alienazione e del riconoscimento? E dunque l'intenzionalità vera è quella interna al processo stesso? Oppure la mediazione sta solo nella figura del compimento: nell'identificazione tra autocoscienza e sapere assoluto? In quest'ultimo caso l'intenzionalità sarebbe tale solo per uno sguardo retrospettivo che interiorizza il processo – le varie figure della coscienza – ricordandole fino a liberarle dalla loro servitù processuale, trasformandole in "storia concettualmente compresa". Il quesito non può che rimanere tale, entrambe le prospettive sono in qualche modo legittimate assumendo la prospettiva della sola *Fenomenologia*.

<sup>10</sup> Cfr. OVIDIO, *Metamorfosi*, III, 463; qui si cita nella trad. di P. Bernardini Marzolla, Torino 1994, p. 115.

<sup>11</sup> Ivi, III, 464.

<sup>12</sup> «O utinam a nostro secedere corpore possem! / Votum in amante novum: vellem, quod amamus abesset! – Oh potessi staccarmi dal mio corpo! Desiderio inaudito per uno che ama, vorrei che la cosa amata fosse più distante»

[Ivi, III, 467-68].

<sup>13</sup> Ivi, III, 465-66.

<sup>14</sup> P. VALÉRY, *Cahiers*, cit., II, pp. 224-25.

<sup>15</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 159, (§ 25). È proprio contro questa affermazione kantiana che non può valere la classica obiezione di Hume riguardo all'identità personale e quindi all'esistenza di un Sé, appunto in quanto suppone l'identità tra coscienza e conoscenza e quindi la critica si rivolge all'Io come sostanza (Cfr. D. HUME, *Treatise of Human Nature*, I, IV, VI). Per la conoscenza interna l'Io non può che essere un "fascio di percezioni".

<sup>16</sup> Cfr. ivi, B 132 (B16).

<sup>17</sup> Cfr. ivi.

<sup>18</sup> P. VALÉRY, *Cahiers*, cit., II, p. 211.

<sup>19</sup> Cfr. ivi, p. 218.

<sup>20</sup> Un punto d'arresto, come osserva lo stesso Valéry, cfr. ivi, p. 225.

<sup>21</sup> Cfr. ivi, p. 223.

<sup>22</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, [tr. it. di F. Masini, in *Opere complete*, a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, Milano 1986, t. VI] § 17.

<sup>23</sup> A questo riguardo si può comprendere il carattere epigonale e iperculturalistico del decostruzionismo.

<sup>24</sup> Cfr. P. VALÉRY, *Cahiers*, cit., II, p. 207.

<sup>25</sup> Cfr. ivi, p. 224 e passim. Sull'introduzione di questo concetto nella biografia intellettuale di Valéry – un'introduzione che può datarsi intorno al 1892 ed ha il senso di una «conversione esistenziale» – si veda M. GAUCHIET, op. cit., p. 132 e ss.

<sup>26</sup> Ivi, p. 221.

<sup>27</sup> Cfr. ivi, p. 243.

<sup>28</sup> Qui la prospettiva di Valéry sembra condividere la critica di Daniel C. Dennett al modello del Teatro Cartesiano dove, per spiegare la coscienza, si postula la presenza di un Osservatore interno o di un Autore Centrale all'interno del cervello/mente [Cfr. DANIEL C. DENNETT, *Consciousness explained*, cit., in part. pp. 480-508; dello stesso autore si veda anche la lettera a Paolo F. Pieri pubblicata in «Atque», 9, maggio-ottobre 1994, pp. 194-95]. «Se parler à soi-même» – osserva ancora Valéry – que suppose cette activité étrange? Activité qui est le comble de l'arrêt! / Je touche ici à la racine. / Cette comédie --- ». A ben vedere, però, qui – nell'osservazione di Valéry – determinante è la consapevolezza che si

tratta di una "commedia". Il che toglie al Sé qualsiasi carattere di metafisica sostanzialità. La messinscena del parlarsi "tocca la radice", ma non è né può essere la radice stessa. È una finzione utile e in qualche modo "necessaria" che cerca di spiegare il carattere singolare di un'attività che ha il suo culmine nell'arresto. Lo stesso Dennett parla del Sé come di una «illusione benigna»: un Centro di Gravità narrativa che ha lo stesso statuto ontologico (lo stesso livello di realtà) di un centro di gravità in senso fisico. Tanto nel caso di Dennett come in quello di Valéry l'anima – avrebbe detto Plotino – o la mente (il *nous*) non fa altro che metaforizzare. «Tutto quello che ho fatto – così conclude Dennett la sua ricerca – realmente, è stato di sostituire una famiglia di immagini e metafore con un'altra: ho rimpiazzato il teatro, il Testimone, l'Autore centrale, il Figmento con il Software, le macchine virtuali, le versioni Molteplici, un Pandemonio di Homunculi». [D.C. DENNETT, op. cit., p. 508]. Ma il senso della metafora – come pare avvertire lo stesso Dennett quando osserva come la «storia definitiva di noi stessi», la nostra autorappresentazione non è il Sé ma la sua «traccia» [op. cit., p. 476] – è quello di indicare fuori di sé, di riferirsi a qualcosa d'altro (e dall'interno della sua prospettiva – della prospettiva metaforica – questo riferimento non può che

essere "reale", se non altro nel senso che è esterno ad essa). Questa è, forse, la radice che sfiora la "commedia" della coscienza nella differenza tra Io e Sé che la istituisce. Intendere la genesi del Sé nella modalità di un riferimento paradossalmente esterno mostra di implicare la consapevolezza del procedimento metaforico. Nessun eliminativismo in ciò, come vuole lo stesso Dennett. Questo non solo perché la finzione è utile, ma anche perché nella sua stessa utilità tocca la radice stessa di una "contingente" necessità. Ed è qui, forse, che lo stesso pragmatismo sfiora il suo limite trascendentale.

<sup>29</sup> In questo "gioco" sta il carattere singolare del concetto di "atto riflesso" introdotto da Valéry. In una nota del 1935, Valéry – preoccupato di dissipare ipoteche riduzionistiche dalla sua teoria – precisa che quello della coscienza è un tipo di "riflesso" distinto da quello ordinario (sensibile-nervoso), rappresentato dalla successione lineare di due eventi del tipo domanda-risposta. Quello psichico è piuttosto un "bi-riflesso [...] a doppia entrata". In esso lo scambio è attivo e il senso stesso della successione degli eventi di domanda-risposta può essere invertito. Quello che ne risulta è un «campo di possibilità» che spiega le virtualità creative di quella risposta originariamente e progressivamente attiva alle sollecita-

zioni/informazioni dei circuiti cerebrali che istituisce la coscienza [cfr. P. VALÉRY, *Cahiers*, cit., I, p. 1046 e quanto osserva in proposito M. GAUCHET, op. cit., pp. 138-39].

<sup>30</sup> Sulla genesi del sé, nel bambino, dall'ascolto del puro evento del gesto vocale si veda il bellissimo saggio di C. SINI, *Col dovuto rimbalzo* in Id., *Il silenzio e la parola*, Genova 1989, pp. 25-61 ed in part. pp. 40-42. In questo saggio Sini riprende e approfondisce l'idea di Mead circa la natura sociale

del Sé come un processo di interiorizzazione dei «gesti significativi» della conversazione esterna con gli altri individui. Cfr. G.H. MEAD, *Mind, Self & Society*, con un' *Introduzione* di CH. W. MORRIS, tr. it. di R. Tettucci, Firenze 1966.

<sup>31</sup> OVIDIO, *Metamorfosi*, III, 358.

<sup>32</sup> «Uno fra i caratteri più sorprendenti della coscienza – osserva Dennett – è la sua discontinuità[...]» [D. C. DENNETT, op. cit., p. 395].