
LA FUGA IN SÉ. VARIAZIONI SUL TEMA DELLA COSCIENZA

Fabrizio Desideri

“Autocoscienza”: se c’è una parola-chiave, un concetto fondamentale, che nella storia della filosofia moderna ha giocato “il ruolo principale”, è proprio questa. Così notava Dieter Henrich in apertura ad un importante saggio del 1970 dedicato a questo tema¹. A tale osservazione c’è solo da aggiungere che nessun altro termine del lessico filosofico è stato oggi problematizzato con maggiore radicalità. E quando si dice problematizzato, non si intende affatto quella ‘spensierata’ rimozione della consistenza del problema che si può trovare nelle varie forme del carnevale Post-moderno dove, immancabilmente, si festeggia la morte del Re-Soggetto. Semmai una messa in questione di quei presupposti che si ritenevano saldi fondamenti. Una messa in questione che ha in generale a che fare, ovviamente, con il *Linguistic Turn* e con il nome di Wittgenstein e che ha trovato, in anni recenti, una delle sue formulazioni più rigorose nell’ importante volume di Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*². Il senso dell’ attacco di Tugendhat al concetto tradizionale di “autocoscienza” – un attacco che coinvolge in particolare la revisione critica proposta da Henrich e dalla scuola di Heidelberg³ – sta essenzialmente nel negare il carattere del tutto interno, pre-linguistico, della certezza contenuta in essa. Se c’è qualcosa come una coscienza di sé – sostiene Tugendhat – questa non va cercata ‘puramente’, né in una auto-endoscopia dell’Io, ma solo nella forma ‘esterna’ di un sapere proposizionale. L’autocoscienza in senso proprio è solo in quanto “articolata linguisticamente”. Se si dà, si dà solo nel linguaggio. Di qui la difficoltà di attribuirlo ad altri esseri viventi come animali e bambini⁴. Nelle stesse proposizioni relative all’autoattribuzione di stati psichici (quelli che Tugendhat chiama gli stati Ø), seppur si possa parlare dell’immediatezza tipica di un sapere non inferenziale, questa sarebbe sempre da intendere come il

riflesso di un condizionamento linguistico e non come l'espressione di una forma di certezza 'cartesiana'⁵. Non vi sarebbe, cioè, alcuna necessità di assumere che quando si dice "lo Ø", si implichi la coscienza del fatto che "lo Ø" e quindi la conoscenza della verità dello stato Ø nella sua relazione all'lo, in quanto questo sapere di tipo inferenziale sarebbe una ridondante "costruzione" che non "appartiene alla regola dell'uso" qui in questione⁶.

Come queste posizioni di nominalismo radicale (o, se si vuole, di behaviorismo linguistico) conducano a delle vere e proprie aporie e vi conducano proprio mantenendosi all'interno di una prospettiva di filosofia analitica sarà oggetto della seconda parte del nostro lavoro, dove si cercherà di mostrare come l'eccedenza della coscienza di sé rispetto al territorio del linguaggio risulti proprio dall'analisi di quelle proposizioni che si riferiscono a stati soggettivi. E sulla base di questo risultato si cercherà di indicare – in forma ancora assai problematica – come la coscienza di Sé si dia ai confini stessi del linguaggio: nel riferimento ad un Sé che si deve pensare come paradossalmente esterno all'lo. L'in-Sé verso cui si fugge, piuttosto che far ritorno. Ma questo, solo dopo aver tentato un percorso critico all'interno del concetto 'tradizionalmente' fondativo di autocoscienza. Questo 'preliminare' percorso si scandirà in due tappe. Una prima, molto breve, di caratterizzazione generale (che ha più lo scopo di richiamare una sorta di odierno senso comune filosofico relativamente a questo tema che quello di una presentazione critica) ed una seconda, un poco più articolata dal punto di vista argomentativo, che cercherà di mettere a fuoco questo concetto all'interno della filosofia fichtiana ed in particolare di un'opera intermedia tra la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* del 1794/95 e la *Darstellung der Wissenschaftslehre* del 1801/02 quale è il *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* del 1797/98. Resta da precisare che il testo di Fichte sarà preso in considerazione per la sua autonoma esemplarità e non nel contesto evolutivo del suo pensiero.

a) *L'autocoscienza come evidenza prima*

L'aspetto grazie al quale il concetto di autocoscienza è potuto assurgere al ruolo di protagonista della scena filosofica moderna è senz'altro il suo carattere di evidenza prima. Se su tutto può cadere l'ombra del

dubbio, l'autointerrogarsi – il dubitare di Sé – non può che riflettere la luce originaria del Soggetto che produce quella stessa ombra. Di tutto si può fare *epoché* fuorché dell'Io, che resta sempre in salvo come il vero e proprio punto irradiante. Qualsiasi paradosso logico rimanda alla sua interna evidenza ed è destinato a ripresentarla in superficie come riflesso bagliore. Da Cartesio a Husserl, questa evidenza riflessiva: questa intima possibilità di autocertificazione diviene il *fundamentum inconcussum* dell'intera filosofia. E lo diviene, appunto, per la sua apparenza di inespugnabilità. La certezza di Sé contenuta nel concetto di autocoscienza deve la sua inconfutabile evidenza al fatto che si presenta e si dà come una "esperienza interna", un'espressione, questa, in cui l'accento va posto sull'aggettivo "interno" e non sul sostantivo "esperienza". Perché decisivo di questa esperienza di tipo particolare (interna, appunto) è che qui il viaggio affrontato è sempre in vista del punto di partenza e, per di più, con la fondata certezza di un ritorno: l'autocoscienza è la figura della permanente possibilità di un ritorno in Sé per l'Io. Il fatto, poi, che qui il Sé cui si torna non sia altro dall'Io, conferisce al carattere di questo ritorno il carattere dell'immediatezza e con esso quello della trasparenza. L'Io è cosciente di Sé in quanto riflettendo – volgendo in Sé lo sguardo del pensiero – traspare a Sé come *quello stesso*, ovvero come Io. In quanto autotrasparente la coscienza di Sé è pensabile nella sua purezza: non conosce opacità, nemmeno quella del segno linguistico. Altrimenti la sua riflessività sarebbe mediata, dovrebbe conoscere un'Odissea attraverso il linguaggio. E dunque la sua non sarebbe un'evidenza prima. Ovvero: "assoluta", libera da ogni condizione e proprio per questo antecedente ad ogni altra forma possibile di conoscenza e di esperienza.

Internità, immediatezza, autotrasparenza: con questi caratteri, dunque, l'autocoscienza ha impersonato il ruolo di protagonista nel teatro della filosofia moderna. E in nessun'altra filosofia oltre quella di Fichte questi caratteri sono stati interpretati con radicale nettezza. Nessun altro più di Fichte svolge con perfetta e rigorosa radicalità il tema dell'autocoscienza. Fino al punto, forse, di offrire quella cittadella che si riteneva inespugnabile: la suprema evidenza del *Selbstbewußtsein* nelle braccia del suo vero avversario. Che non è il dogmatico – il difensore del principio di realtà: della datità della *res*, della ostinata inseità della Cosa, bensì colui che percorrendo il suo stesso

percorso – fingendo il suo stesso presupposto – mostra le sue aporetiche conseguenze.

b) *Aporetica dello sguardo interno*

“Guarda a te stesso: volgi il tuo sguardo da tutto ciò che ti circonda e dirigilo nel tuo intimo; è la prima richiesta che la filosofia fa al suo discepolo. Il discorso non riguarda niente che sia al di fuori di te, ma unicamente te stesso”. Così inizia, classicamente, il *Saggio di una nuova esposizione della Dottrina della scienza*⁷ che Fichte scrisse tra il 1797 e il 1798. Lo svolgimento di questo “tentativo” è diretto – com’è noto – verso il riconoscimento dell’immediatezza dell’autocoscienza quale *antecedens* di ogni declinazione possibile della coscienza stessa: di ogni *coscienza di*, per intenderci. Solo che qui si tratta di qualcosa di diverso da un mero ri-conoscimento. Lo sguardo in Sé, alla ricerca del “fondamento” del sistema di tutte quelle “rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità” che costituiscono l’esperienza, deve fare astrazione da questo stesso sistema, cercando la condizione della sua possibilità: il suo *Grund*. E questo astrarre è anzitutto uno scindere, un operare la separazione tra la soggettività dell’intelligenza e l’oggettività della cosa, ossia dei termini che stanno “inestricabilmente congiunti” nella stessa esperienza. Nello sguardo in Sé ci si libera, insomma, dal condizionamento delle cose. Si produce un vuoto di rappresentazioni, ma per eleggere liberamente quale unico oggetto del nostro pensare il principio di quello stesso far-vuoto in noi: quell’“Io in Sé” che si deve “sempre presupporre” come possibilità della stessa esperienza e, perciò, come trascendente la sua stessa sfera. Già a questo punto la ricerca fichtiana di fondare nella libertà della coscienza la possibilità del sistema dell’esperienza e di fondarla in maniera assoluta – nella sostituzione senza residui del concetto di “cosa in sé” con quello di “Io in sé” – sembra imboccare un vicolo teoreticamente cieco. A questo imbarazzo teoretico: alla vera e propria aporia in cui ci si getta col pensare un presupposto nei termini di una libera posizione e, quindi, di una fondazione assoluta, Fichte risponde intendendo praticamente – come un vero e proprio agire – lo sguardo che, nel vuoto di rappresentazioni, cerca se stesso. Con questo problema lotta tutta la “Seconda Introduzione alla Dottrina della Scienza” che nel Saggio in

questione (rimasto incompiuto) segue l'“Introduzione” vera e propria. Lo sguardo astrante e introflessivo del pensiero che intende offrire il fondamento di ogni rappresentazione è essenzialmente un vedersi agire: la contemplazione di una libera attività. Qui, in questa contemplazione, «l'lo fa ritorno in se stesso» (39). Ma per far ritorno a sé – si chiede Fichte – non deve in qualche modo presupporre il suo essere? Rispondendo affermativamente ad una domanda del genere si potrebbe pensare a quell'atto del far ritorno a Sé come ad uno sguardo contemplativo che suppone un Ente da guardare: un qualcosa che già è, ha Essere, fosse pure solo l'Essere dell'lo. Dunque, perché il sistema della filosofia debba mostrarsi fondato puramente nella libertà di una posizione, anche da questo Essere bisogna far astrazione. L'essere dell'lo che si deve qui presupporre è un puro essere-per-noi. Ossia: l'essere è quello stesso implicato nell'agire stesso. Prima di esso, nulla. Questo agire non è preceduto nemmeno da un altro agire: è originario. Attraverso di esso «l'io diviene *originariamente* per se stesso» (39). Solo così il Soggetto può mostrarsi come «il fondamento di ogni Essere» (37). Basta intendere che non si tratta di un fondamento semplice, nel senso della semplicità di ciò che puramente è, bensì di un fondamento che ha la forma ri-flessa del sapere: una *co-scienza*, appunto. L'originarietà dell'lo è qui quella propria di «un agire su uno stesso agire» (39); questa è la stessa forma della coscienza. Ma niente altro si sa, qui, oltre l'atto del vedersi. L'“agire sull'agire” è questo stesso atto. Altrimenti la coscienza non sarebbe *originariamente* coscienza di sé. Io e un «agire che ritorna in Sé» sono sinonimi (42). Non altrimenti che nella libertà di questo atto è pensabile l'lo; non altrimenti, quindi, che in questa sua essenza *pratica*. Solo che non si può non porre a questo proposito la domanda relativa a cosa significhi questo libero agire dell'lo – in cosa consista questa sua virtù di far ritorno in Sé che deve essere pensata come precedente a ogni altro possibile atto della coscienza. Domanda a cui non si può far altro che rispondere facendo appello al puro atto del vedere. E non più, si badi, al carattere attivo, intenzionale del volgere lo sguardo in Sé. Una volta che questo sguardo astratto da ogni rappresentazione è stato deciso, non si può che vedere quel che accade. E quanto accade è il farsi stesso dell'lo come auto-coscienza. L'agire su un agire è un vedersi agire. Ma qui l'agire stesso non è altro dal vedersi. Dunque l'agire su un agire è un unico at-

to: è in-tuizione. Altrimenti l'atto non potrebbe essere colto come assoluto, libero da presupposti: come l'«atto più originario del soggetto» (42). E, insieme, l'in-tuizione non potrebbe esprimersi in perfetta unità con quanto vede; non potrebbe essere auto-intuizione: coscienza di Sé. In questo atto il filosofo – osserva Fichte – «intuisce immediatamente il suo agire, egli sa, ciò che fa, poiché *egli - lo fa*» (41).

È così che Fichte può stabilire l'unità tra l'«intuizione intellettuale» (il processo che si è cercato di descrivere sinora: l'«agire su un agire») e l'immediatezza della coscienza. Questa immediatezza sta, appunto, nella originaria autoposizione della coscienza stessa. Come autoporsi originario, l'autocoscienza – o coscienza immediata di noi stessi – condiziona ogni altra modalità della coscienza; è insomma fondamento della possibilità di ogni *coscienza di* (e appunto intorno a questo tema ruota il primo capitolo, rimasto senza seguito, del saggio fichtiano). A questo punto sorge il sospetto che quella che Fichte stesso chiama una «necessità pratica» (47) – il non poter far altro che veder-si in cui si tramuta il volgersi in Sé dello sguardo – contenga nel suo nucleo logico una contraddizione teoretica condivisa da tutti i tentativi di fondare riflessivamente l'autocoscienza. Se l'attività propria dell'Io è un'attività che ritorna in Sé e questo ritorno in Sé non è altro che auto-intuizione o «intuizione intellettuale», allora non si può più parlare di un «agire su un agire» (di un agire riflessivo), ma di un agire *tout court* che introdurrebbe una differenza tra coscienza ed autocoscienza e riprodurrebbe il problema di una coscienza di sé spingendo il suo porsi in una ri-flessione infinita, senza quiete alcuna. E quindi introdurrebbe una sorta di originaria e ostinata duplicità: quella tra il presupposto e l'atto che vorrebbe comprenderlo negando il suo essere una pre-supposizione e identificandolo con una posizione. Perciò è necessario intendere il far ritorno a Sé dell'Io come non altro dall'identità riflessiva con Sé. L'Io, così, non sarebbe altro che questa identità autoriflessiva; di qui l'evidenza originaria dell'autocoscienza.

In altri termini: la «coscienza immediata» non è altro, per Fichte, che «*Anschauung des Ich*»: Intuizione dell'Io. In tale intuir-si l'Io si pone «necessariamente» [108]: come essere in uno di soggettivo e oggettivo. Così Fichte intende oltrepassare l'infinita mediatezza in cui getta il ritenere la coscienza di Sé come una relazione soggetto-oggetto interna all'Io. Ma con ciò non fa che confermare il carattere *sui generis*

dell'attività autoproduttiva o autoponente della coscienza: l'autoproduttività è qui puramente contemplativa. Si tratta, in altri termini, di pura teoria: di uno sguardo in Sé che sembra non aggiungere molto all'invito iniziale da cui prende le mosse il saggio fichtiano. Quanto viene in chiaro in questo sguardo non è altro che la virtù essenziale dell'Intelligenza: quella, appunto, di essere auto-intuizione: capacità di far ritorno a Sé considerandosi e, dunque, capacità di implicare questa virtù in ogni altra considerazione. Al termine "*Intelligenz*" Fichte, del resto, dice di preferire quello di *Ichheit*: di lità o Egoità. Qui, in questo termine, l'"interna attività" al centro del saggio fichtiano giunge alla figura della sua quiete: al suo concetto. «Era pertanto – osserva Fichte – il concetto dell' Io che era necessariamente unito con l'intuizione dello stesso, e senza il quale la coscienza dell'Io sarebbe rimasta impossibile; poiché soltanto il concetto compie e comprende [*umfasst*] la coscienza » [113]. Ma i problemi cominciano proprio qui. Dalla difficoltà di capire come in questa necessaria connessione tra il concetto di Io e quella autointuizione in cui consiste l'attività *sui generis* che costituisce la coscienza si possa scorgere quella libertà che, sola, dovrebbe qualificare l'innalzarsi «alla coscienza dell'Intuizione». In altri termini – come è già stato notato da Henrich nel saggio citato – la via puramente riflessiva di un originario ritorno in Sé non riesce a spiegarci il carattere della coscienza di Sé come una libera posizione. Quel che si doveva spiegare si configura piuttosto come un presupposto necessario: quello del concetto di Io come identità a Sé che si esplica nella riflessione. La necessità di questa presupposizione nel movimento autoriflessivo che ne ha intuizione (intelligenza), allora, non è affatto tolta, semmai riconosciuta e ri-conosciuta appunto come quell'antecedenza che si doveva proprio esplicitare. Il circolo descritto dal movimento riflessivo della coscienza non è altro che il circolo che gli stava alle spalle: l'Io=Io. Paradossalmente, quella tradizione cartesiana, rafforzata nell'Idealismo trascendentale di Fichte, che dovrebbe condurre a sostenere il carattere non proposizionale della coscienza sembra qui dipendere del tutto dal riferimento ad una proposizione, quella dell'"Io sono Io" e dunque "Io è (=) Io"⁸. Ma allora l'originarietà di ogni autocoscienza come *antecedens* implicato in ogni *coscienza di* esprimerebbe il permanente rimando ad una certezza proposizionale. Una certezza che, una volta esplicitata come tale: proposizionalmente, pare dipendere

dal principio logico di non contraddizione, mostrando la sua derivazione dall'Essere e quindi la sua non originarietà. Pericolo contro il quale Fichte combatte consapevolmente, negando il carattere "primo" e "originario" dell'identità dell'Essere (79) e riaffermando la distinzione tra la mera regolatività della logica rispetto alle determinazioni concettuali e il *Faktum* della coscienza come attività determinante (78). Ma in questo caso non può evitare di ancorare ad un sapere proposizionale la certezza di questo *Faktum*. A che pro, si potrebbe allora obiettare a Fichte, volgere lo sguardo in noi stessi, allontanarci da tutto ciò che ci circonda, se questo non fa altro che condurci a quanto sapevamo già, ovvero che sono Io che guardo in me stesso e, non considerando altro, non posso far altro che scorgere il riflesso prodotto da questo guardarmi e riconoscere la principalità dell'Io? Non è però questa l'obiezione decisiva. Essa semmai si presenta con l'osservazione che affermare l'identità riflessiva dell'Io e parlare di una coscienza di Sé non sono la stessa cosa. Se fossero veramente lo stesso, infatti, dove sarebbe il problema? Se la coscienza di Sé non dovesse far altro che scoprire l'antecedente identità dell'Io fino a considerarla nella quiete del concetto, si dovrebbe parimenti affermare che la coscienza di Sé è un duplicato destinato a togliersi in questa stessa identità. Ovvero, per dirla in altri termini, la coscienza di Sé nel suo riferimento necessario ad una proposizione quale "Io é (=) Io" non costituirebbe altro che il sottinteso di tutte le proposizioni che hanno per soggetto la prima persona, quel sottinteso – appunto – che rafforza la sua autorità⁹, ma non la fonda di certo, in quanto perché questa autorità espliciti il suo potere (si eserciti come tale) è già sufficiente l'affermazione pronominale che la apre. Intesa nel senso fichtiano la coscienza di Sé, insomma, non sembrerebbe altro che la conferma di stare all'interno di una proposizione. Anzi, la posizione dell'Io come auto-coscienza non sarebbe altro che l'esplicitarsi di una pro-posizione.

c) *Paradossi analitici*

Secondo questo percorso la contraddizione principale che non risolve il tentativo fichtiano qui descritto (senza considerare i suoi successivi sviluppi e le significative correzioni interne che conoscerà proprio in direzione del riemergere di una originaria differenza tra Essere e co-

scienza) non sta, allora, tanto nel circolo in cui è costretta a muoversi una fondazione riflessiva della coscienza¹⁰, quanto piuttosto nel fatto che il suo termine risolutivo consiste nell'ancoraggio esterno ad una proposizione. La fondazione non avviene in virtù dell'astrazione riflessiva di uno sguardo interno, ma in virtù dell'antecedente certezza di un sapere proposizionale. L'"Io=Io" e non l'Io soltanto è il vero presupposto contenuto in ogni proposizione che ha la prima persona come soggetto. E questa evidenza non può essere fondata. Ad essa comunque si fa riferimento preferendo un "Io" come soggetto. Un riferimento esistenziale e non semplicemente logico. Qualsiasi sia il referente dell'Io, è una certezza grammaticale che questo è un pro-nome e quindi sta per un riferimento esterno alla pro-nominalità dell'Io. Se non ci soddisfa l'arrestarsi ad una mera tautologia, e non ci si vuol gettare sullo scoglio del "nome", si potrebbe sempre dire che il riferimento, qui, è comunque a Sé. Ma proprio qui sta, come vedremo, il problema.

Singolarmente, è proprio all'interno di una prospettiva analitica che è venuta – in saggi notevoli per la loro capacità osservativa¹¹ – una riabilitazione del carattere interno della certezza implicata in un certo tipo di proposizioni. Quella certezza, si vuol dire, che contiene necessariamente un riferimento a sé e, con esso, una qualche forma di coscienza di sé. Si tratta di quelle proposizioni che sono caratterizzate dall'uso della parola "Io" come soggetto¹² ed esprimono alcunché relativamente agli stati mentali o psicologici di chi parla. Non solo, in questi casi, si deve parlare di un accesso del tutto particolare del soggetto in questione al contenuto della propria affermazione (ad esempio: "Mi sento depresso"), ma per di più si deve presupporre che l'autoattribuzione implichi anche una auto-identificazione. In altri termini, questo tipo di proposizioni implicano una qualche "coscienza di sé": una *self-awareness* secondo i termini di Sidney Shoemaker o una "*basic self-knowledge*" secondo quelli di Tyler Burge. L'errore qui starebbe – soprattutto secondo Shoemaker¹³ – nell'intendere questa "coscienza di sé" sulla base di un modello di conoscenza percettiva, quando bisogna escludere invece che vi si dia una qualche sorta di percezione di sé. La coscienza di sé è qualcosa che deve essere pensata, piuttosto, come prima di ogni percezione determinata: come il punto di vista 'soggettivo' che la permette e perciò mai assumibile – come oggetto – all'interno di una percezione. Così Shoemaker può criticare l'uso della metafora del-

lo sguardo in sé intrinseca al paradigma 'cartesiano' della coscienza come una relazione soggetto-oggetto di tipo riflessivo, salvando – nonostante ciò – il carattere riflessivo e immediato della coscienza di sé.

Proprio in questa direzione, del resto, va anche la tesi di Burge, il quale svolge il suo tentativo intorno a quelli che chiama "giudizi riflessivi". Significativo, in proposito, è che l'autore tenti qui una riabilitazione dello stesso modello cartesiano di coscienza, introducendo la distinzione tra due ordini di pensieri: i pensieri in cui si pensa che p (ad es. che "sto male") e quelli in cui si pensa che si sta pensando che p . I due ordini di pensieri – nel caso, appunto, dei "giudizi riflessivi" – sarebbero implicati in un medesimo atto e questo costituirebbe come tale un esempio di "conoscenza basica di se stessi". Anche qui, però, si dovrebbe distinguere questa "conoscenza di sé" dalla conoscenza percettiva¹⁴. Quello che ne risulta è una sorta di cartesianismo moderato, nel senso che l'"autoreferenzialità" della conoscenza di sé contiene una certezza epistemica – ossia il fatto che «l'oggetto di riferimento è proprio il pensiero che viene pensato»¹⁵, ma tale certezza non legittima nessuna inferenza riguardo alla conoscenza di "verità necessarie" o riguardo alla conoscenza dell'ambiente¹⁶. La prospettiva, quanto all'autocoscienza, è dunque quella di un individualismo radicale.

A parte quest' ultima conseguenza, merita interrogare il carattere proprio della coscienza di sé implicata nel tipo di proposizioni in cui vige il punto di vista del soggetto, dove l'autorità della prima persona è sovrana. Il fatto che sia implicata, conferma in primo luogo il carattere immediato della certezza epistemica che esprimono. Con la precisazione che qui si tratta di un sapere che non ha bisogno di esplicitarsi per essere tale. Se sentiamo "così e così", almeno siamo certi che ad essere in gioco in quel sentirsi "così e così" siamo noi, come pure siamo certi del fatto che sentiamo "così e così". E non c'è bisogno in proposito che la nostra identificazione sia una identificazione riflessiva in senso pieno, ossia una identificazione del Sé nella coscienza che Io è veramente = Io. Si potrebbe dire che il tenore del sapere in questo caso è quello di un *sapere come*, che non ha bisogno di tradursi (e forse neanche lo può) nella epistemicità proposizionale tipica del *sapere che*. Solo che a questo punto nascono difficoltà evidenti per una prospettiva di filosofia analitica rigorosa, dove cioè sia tenuto fermo il carattere nominalistico dell'esperienza, ossia il fatto che come "fenomeno epi-

stemico" essa si configura sempre come sapere proposizionale.

Quest' ultimo è il problema affrontato con lucidità da Peter Bieri, il quale – in un importante saggio del 1987 – conclude nella perplessità di fronte alla indecidibile contraddizione tra questa definizione dell'esperienza e la caratterizzazione degli stati mentali nel senso di una «esperienza interna» e quindi «non proposizionale»¹⁷. Non si vuol togliere qui a Bieri quel suo conclusivo 'imbarazzo' che espone, del resto, con notevolissima lucidità. Si vuol solo notare che forse l'unico sviluppo possibile per il concetto di coscienza di sé relativo alla soggettività degli stati mentali e psicologici sta – come accenna lo stesso Bieri – nell'assumerlo nel senso di un puro "vissuto", di una pluralità di *Erlebnisse* che sono solo "*per qualcuno*" (ossia valgono unicamente nella prospettiva dell'Io-Soggetto) e vengono a costituire una sorta di «antecedenti causali» per il nostro «comportamento proposizionale»¹⁸. Si tratterebbe, quindi, di tradurre questo tipo di coscienza in qualcosa come un sentire più che in una pur particolare forma di certezza epistemica. Con la complicazione che qui il sentire dovrebbe configurarsi piuttosto come un sentirsi che – per i motivi accennati – non ha niente in comune con la sfera della percezione.

L'immediatezza e la riflessività della coscienza di sé in questa prospettiva di correzione interna al nominalismo pare dunque quella del sentimento. Sarebbe questa una prospettiva *à la* Jacobi, il quale, seguendo Leibniz, pensa la continuità di percezione e ragione nell'unità-identità tra «vita e coscienza»¹⁹. Una posizione che lo stesso Fichte, nel *Versuch*, utilizza per criticare il realismo dei kantiani a favore di una interpretazione conseguente del pensiero di Kant. Nell'originarietà del sentimento, del *Gefühl*, si esprime il fatto che «ogni nostra conoscenza procede da una affezione; ma non attraverso un oggetto» (69). Ciò significa che «con il sentimento immediato ogni spiegazione *trascendentale* ha un termine» [71]. Che io mi senta "così e così" è «senza dubbio fatto immediato della coscienza», ma questo non legittima a cercare in un "Qualcosa" al di fuori del fatto stesso la sua condizione di possibilità. Per cui, in virtù di questa originaria immediatezza del sentimento, Fichte può, nel seguito del testo, dichiararsi d'accordo con Jacobi – lo Jacobi delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* – circa il carattere indimostrabile della certezza. Ma il tipo di certezza implicata nel sentimento non può coincidere con l'autoevidenza immediata della

coscienza. Nell'autoaffezione del sentimento si presenta solo un lato – quello che contiene il punto di vista della «limitatezza» che deriva dalla stessa «possibilità dell'Io» (70) – il lato del *Leiden*, della passività. A questo, però, non ci si può arrestare per esplicitare lo stesso *Faktum* della coscienza: il suo consistere in una attività²⁰. A meno, si potrebbe osservare, di postulare un sentire che è anteriore ad ogni sentimento: un *sensus sui* che precede e rende possibili gli stati in cui mi sento²¹. Ma, a parte il fatto che difficilmente si potrebbe parlare in proposito di *co-scientia* o *Bewußt-sein*, anche in questo caso si ripresenterebbero le difficoltà logiche inerenti al rapporto tra Io e coscienza di Sé.

Così, con questo secondo tentativo di descrizione e spiegazione della coscienza, quel che rimane acquisito è piuttosto la peculiare certezza di un'esperienza del tutto interna che non ha bisogno di esprimersi esternamente. Ossia, la certezza relativa ad una pura affezione: ad uno stato in cui mi trovò e che conosco anteriormente al fatto di poterla o volerla esprimere in una qualche forma suscettibile di comunicazione. Qui siamo, certo, di fronte ad una sorta di certezza emozionale che non ha affatto bisogno di un ancoraggio proposizionale. Questo non toglie che anche in questo caso potrebbe pur sempre essere implicata una coscienza di Sé. In ciò non vi sarebbe, però, alcun vantaggio epistemico rispetto alla coscienza di Sé implicata in un'azione. Perché anche qui – come nel caso dell'azione vera e propria – l'implicito è l'implicito che un punto di vista puramente soggettivo non può spiegare; sono Io che provo dolore, ma dire che Io provo questo e so in un modo particolare, anteriormente ad ogni esplicitazione proposizionale, cosa questo significhi per me o – se si vuole – come mi senta in questa situazione non è lo stesso che dire di essere consapevole di Sé. O meglio: può essere anche lo stesso, ma ciò non spiega in cosa consista la coscienza di sé. E questa non sarà spiegata finché non sia tematizzato il rapporto tra Io e Sé che la costituisce.

«Dire Sé – osserva Ricoeur – non è dire Io. L'Io si pone – o è deposto. Il Sé è implicato a titolo riflesso nelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso lui stesso»²². Quel che va interrogato, allora, è proprio il senso di questa implicazione. E perciò bisogna partire dalla semplice constatazione che quando, nel linguaggio ordinario, usiamo la parola "Sé" – in espressioni come "quello è fuori di Sé" etc. – Io si fa sempre osservando un "Io" dall'esterno, la nostra è un'osservazione

che implica distanza. Ma proprio il venire in chiaro dell'auto-osservarsi, induce a rilevare anche qui una distanza. Una distanza dalla prospettiva interna dell'io come soggetto, l'assunzione di un altro punto di vista. Quella stessa distanza che è dimenticata in espressioni come "il mio Sé", *my-self* etc. Il riferimento a Sé implicito nella coscienza dell'io eccede in qualche modo la sua sfera interna. La sua implicazione è un'implicazione sintetica, non analitica. E ciò problematizza il carattere di autotrasparenza della coscienza. Se questa si dà come un'evidenza primaria è, appunto, in quanto trasparenza del Sé e non del puro io. Dall'interno di quest'ultimo, infatti, qualcosa come il Sé non si lascia scorgere. Se non altro nel senso che corre pur sempre una differenza tra il sostenere che facendo questo o quello, ad esempio scrivendo alla tastiera di un PC, so quel che faccio e il sostenere che ciò implica l'essere consapevole di Sé. Introducendo quest'ultimo termine (il Sé) non esprimo soltanto un grado maggiore di consapevolezza o non esplico semplicemente quanto contenuto nella prima affermazione, ma mi riferisco a qualcosa d'altro. Ed anzitutto al fatto che, così dicendo, introduco un punto di vista esterno all'io che agisce; quel punto di vista grazie al quale quello stesso io può dire di essere consapevole di Sé nel suo agire. Al limite, infatti, potrebbe anche darsi il caso che colui che afferma di sapere che sta scrivendo (e perfino di essere consapevole di quel che scrive) è un io inconsapevole di Sé. Ad esempio nell'incapacità di collegare quell'io che scrive con l'io che, alzandosi, va a passeggio. In entrambi i casi, infatti, avremmo pur sempre un io che agisce razionalmente, ma nondimeno incapace di ricondurre i due io all'unità di un comune Sé. E con ciò non è qui in questione un problema di tipo psicologico imputabile ad un qualche difetto della memoria o ad una qualsiasi esperienza di dissociazione. Semmai questi tipi di problemi rimandano alla difficoltà filosofica di ridurre il tema della coscienza di Sé e, con esso, il tema dell'identità come tale a quello della identità analitico-riflessiva dell'io. Sono quindi la conferma empirica di un problema per così dire trascendentale inerente alla condizione della possibilità della coscienza. Un problema che – sia detto di passaggio – ha ben presente Kant quando a proposito dell'"appercezione trascendentale" sottolinea il coimplicarsi di analitico e sintetico²³. Quello stesso problema che fuggevolmente adombra lo stesso Fichte in una nota del suo saggio, ma per negarlo come tale. «Di

recente – osserva Fichte – per esprimere lo stesso concetto [quello di *Ichheit* - F.D.] ci si serve spesso della parola *Sé*. Se la mia derivazione è giusta, l'intera famiglia a cui appartiene questa parola, per esempio stesso [*selbiger*] etc., lo stesso [*derselbe*] etc., significa una relazione a un qualcosa di già posto: ma semplicemente in quanto è posto mediante *il suo puro concetto*. Se sono *io* questo qualcosa di posto, allora viene formata la parola *sé*. *Sé* presuppone pertanto il concetto di *Io*; e tutto ciò che vi viene pensato di assolutezza, è preso in prestito da questo concetto» [110]. Così Fichte non può che negare una contrapposizione concettuale tra i concetti dell'*Io* e del *Sé*, perché da questa sarebbe inevitabile trarre la conclusione che la coscienza di *Sé* non corrisponde alla pro-posizione "*Io=Io*".

Con queste ultime considerazioni è risultato forse chiaro come non si possa opporre un carattere *puramente interno* della coscienza di *Sé* alla pro-posizionalità dell'*Io* come evidenza originaria cui sembra condurre il paradigma introspettivo che intende la coscienza come sguardo in *Sé*. È a questo proposito che dissentiamo dalle posizioni sostenute da Manfred Frank nel citato saggio, *Linguisticità dell'autocoscienza?*. Qui Frank, richiamandosi a Fichte e a Sartre (ed in particolare al concetto di «coscienza non tetica» del filosofo francese) sostiene l'esistenza di «una continuità della coscienza che media il *sapere che* e il *sapere come*» e quindi riprende la tesi suggerita problematicamente da Bieri secondo cui ogni «coscienza proposizionale di» ha come antecedente causale «l'autocoscienza non proposizionale»²⁴. Quel che resta non discusso in questa soluzione è appunto il carattere puramente interno – endopsichico – dell'autocoscienza non tetica o non pro-posizionale. Il problema è se qui si affermi un principio di alterità rispetto al punto di vista dell'*Io* o meno. Ovvero, se per parlare di questa non teticità e quindi non intenzionalità della coscienza non si debba appunto parlare di un punto di vista esterno all'*Io*, dove – se si vuol mantenere la metafora dello sguardo – si guarda a *Sé* come ad un Altro dall'*Io*. E cioè si guarda veramente e, dunque, paradossalmente, Fuori.

d) *Intermezzo hegeliano e conclusioni provvisorie*

Quanto detto in precedenza sta allora a significare che si deve cercare una mediazione tra la via interna dell'antecedenza immediata del senti-

re (che sembra implicare un Sé senza Io) e quella riflessiva dell'originarietà dell'autocoscienza (che sembra contenere un Io vuoto e quindi anche privo di Sé)? Una mediazione del genere potrebbe essere configurata da una soluzione di tipo hegeliano. Ma anche questa non sembra altro che una riproposizione ad un livello estremo del mito dell'autotrasparenza riflessiva come carattere della coscienza di Sé. Solo che qui l'immediatezza con cui si dà la coscienza è un'immediatezza tolta nella figura dell'autocoscienza: nel movimento che la configura nella forma di una «duplicata riflessione»²⁵. L'Io hegeliano contiene cioè la capacità di mediare al suo interno anche l'opposizione ostinata della seità fino alla riconduzione piena del Sé all'Io. E questo, certo, in una maniera tale che l'Io non è più la vuota identità di una evidenza primaria ma un risultato che presuppone la fatica del concetto come oltrepasamento dell'Altro nell'Io: dell'Altro in sé. È la prospettiva che si disegna con la *Fenomenologia dello spirito* ed in particolare nell'ultima parte, dedicata a "Il sapere assoluto". Qui – nel compenetrarsi di riflessività ed *Erinnerung* in un unico procedimento logico-temporale – l'Io è il Sé, anzi è «l'uguaglianza del Sé con sé», ma come «perfetta e immediata unità» di sostanza e soggetto e dunque come spirito: né puro «ritrarsi dell'autocoscienza nella sua pura interiorità [...] né puro sprofondamento di essa nella sostanza e nel non essere della sua differenza, bensì *questo movimento* del Sé, che aliena se stesso e si sprofonda nella sostanza e come soggetto è tanto andata da essa in sé facendola oggetto e contenuto, quanto toglie questa differenza dell'oggettività e del contenuto»²⁶. Autocoscienza è qui il risultato che toglie la mera pro-posizionalità dell'Io: la vuota identità del presupposto e con tale differenza anche quella tra coscienza e autocoscienza. Qui giunto, *ora*: solo dopo che..., lo spirito volge fuori il «pensiero della sua più intima profondità ed esprime l'essenza come Io=Io»²⁷. Questo è, in effetti, un Io consapevole di tutte le sue determinazioni. Un Io metaproposizionale, certo, ma proprio perciò anche capace di esplicitare tutta la sua interna latenza e quindi di trasformare in sapere epistemico ogni suo sentire. E, cioè, un Io che ha tolto la differenza tra Sé e l'Assoluto e per questo – per quell'andare in Sé nel quale lo spirito è calato nella notte dell'autocoscienza – capace di "ricominciare da principio" con una ritrovata immediatezza²⁸: l'immediatezza assoluta dell'Io veramente in Sé e per Sé (memore del suo estraniamento: del suo essersi sprofonda-

to nell'Altro). Senonché la nemesi che potrebbe cogliere questo tipo di soluzione – al di là, ovviamente, della “lettera” e dello “spirito” della *Fenomenologia* hegeliana – sarebbe quella di veder ricadere la stessa mediata immediatezza della coscienza di Sé in un puro nominalismo epistemologico per il quale ogni aspetto della coscienza e con essa dell'esperienza sarebbe esplicabile in un sapere proposizionale e, per questo, la stessa intuizione non configurerebbe affatto una dimensione “preanalitica” e “ateoretica” ma solo «una teoria filosofica sedimentata che si è condensata in intuizione»²⁹. Così che, nel togliimento della differenza tra immediato e mediato – tra intuizione e concetto – la forma perfetta dell'autocoscienza starebbe nella sua linguisticità, se non altro per il fatto che l'essere per noi sarebbe solo l'essere nel (del) linguaggio. In altri termini, in questo tipo di soluzione la coscienza di Sé implicita in ogni *coscienza di*, e con ciò anche il rapporto implicativo tra coscienza dell'Io e coscienza di Sé, non potrebbe mai porsi come un semplice riferimento paradossalmente esterno allo sguardo dell'Io, ma dovrebbe sempre esplicitarsi come un sapere. Il cosciente di Sé è colui che sa e quindi può comunicare linguisticamente i contenuti impliciti in questa stessa coscienza³⁰. Ma questo non è sempre vero. Se non altro perché non toglie effettivamente il suo stesso punto di partenza: il problema di una coscienza di Sé come evidenza immediata ai confini stessi del linguaggio. Almeno per il fatto che continua a sussistere una differenza *non solo fenomenologica* tra l'essere cosciente di Sé inteso come immediatezza mediata – come spirito – e la coscienza di Sé come un riferimento implicito in una *coscienza di*. La metaproposizionalità dell'Io-Sé hegeliano è tale, infatti, nel suo derivare da una riflessione attraverso le modalità linguistiche della coscienza – o se si vuole linguistico-storiche – e non configura l'*antecedens* di ogni loro possibile fenomenologia (come antecedenza è ancora il presupposto della vuota pro-posizionalità). Non è, cioè, né un'evidenza analitica né può essere una forma di certezza pre-epistemica. Fino al punto in cui non è riconosciuto come tale attraverso la sua alienazione, il Sé hegeliano è, almeno parzialmente, inconscio o, comunque, permane nella sua differenza dall'Io. Nella differenza che, appunto, è destinata ad essere tolta. Il Sé deve divenire Io attraverso la reciproca identificazione tra l'Io e il Noi³¹ e per questo esprime il movimento stesso dell'auto-riconoscersi – il suo ‘eroico’ processo – fino al culmine dell'*ab-solversi* nell'iden-

tità con l'Io. Alla riflessività intemporale – intuitiva – dell'Io fichtiano, Hegel oppone una riflessività progressiva che si arricchisce di determinazioni fino a comprendersi nella sua totalità come identità piena (doppiamente riflessa) dell'Io. Anche in quest'ultimo caso, però, il Sé è ricondotto all'autotrasparenza dell'Io, cambiando solo i modi di darsi e di presentarsi di questa auto-trasparenza. La differenza dell'Io dal Sé è tolta nel suo concetto: nella figura quieta in cui finalmente si contempla oltrepassando qualsiasi alienazione del punto di vista e può dire a piena voce – con la voce che esprime l'essenza – “Io=Io”.

Il paradigma che persiste anche in Hegel è, dunque, quello della autocoscienza come ritorno in Sé di Io. Viaggio che ha come *telos* il punto di partenza³². E quindi anche in Hegel – e in maniera eminente – la coscienza di sé viene intesa nel senso dell'intenzionalità, anzi come culmine di un'agire intenzionale: una riflessione alla seconda potenza che si realizza solo in un «contesto di interazione sociale»³³ (l'Autocoscienza nella *Fenomenologia* sorge, appunto, con la lotta per il riconoscimento tra Servo e Padrone). Mentre il problema – come ha visto Henrich – è proprio quello di intendere la coscienza nella sua a-intenzionalità: come una dimensione nella quale ci troviamo; una dimensione di cui abbiamo esperienza come di un evento³⁴ e certamente come di un evento del tutto particolare in quanto è quell'evento che noi stessi in qualche misura *siamo*. Continuando ad intendere il Sé come riflesso dell'Io – e non, al contrario, come l'Io nel riferimento a Sé – Henrich opera in proposito una distinzione tra coscienza e autocoscienza, intendendo la prima come «fondamento senza-Io della coscienza di Sé»³⁵. Ed è proprio relativamente a questo aspetto che viene criticato da Tugendhat, ossia per l'aver abbandonato il fenomeno della “coscienza di sé” nella preoccupazione di prendere distanza dalla sua esplicazione in senso riflessivo³⁶. Senza seguirlo nelle conclusioni che ne trae, si può dire che a questo proposito Tugendhat ha delle buone ragioni. Se la preoccupazione di Henrich è quella di superare il modello egocentrico in quanto incapace di spiegare il fenomeno della coscienza, perché – allora – non parlare in proposito di “*Ich-Überwindung*” piuttosto che di “*Selbst-Überwindung*”? Ammesso, infatti, che la coscienza debba essere intesa a-intenzionalmente, ciò allora è possibile solo intendendola come coscienza di Sé nel senso del genitivo soggettivo e non di quello oggettivo. L'autocoscienza così intesa – nel-

la sua autonomia: come coscienza del Sé³⁷ – è soggetto non ego-centrico, il suo centro non è nell'Io ma in Sé e, dunque non può essere spiegata in una forma di relazione soggetto-oggetto interna all'Io. A meno di non intendere l'Io da un punto di vista esterno: come quell'Io, cioè come un "Egli". Perciò ad essa l'Io – nel suo non potere esser altro che *coscienza di* – si riferisce come ad un paradossale Fuori. Il Fuori, qui, è quello del Sé che si presenta come inaccessibile e irrappresentabile dal punto di vista dell'Io come prima persona. Al Sé ci si può solo riferire ed è questo riferimento il vero limite di ogni coscienza puramente interna o proposizionale. "A ogni Sé – scrive Novalis – ha accesso soltanto un Sé"³⁸ e dunque non un Io. Nel Sé il circolo identificante dell'Io si spezza. Il Sé indica una terza persona. E quindi trascende la stessa sfera dialogica: non scaturisce nemmeno dal semplice dialogo con il Tu. Rimane sempre un terzo tanto per l'Io che il Tu. Entrambi si riferiscono a Sé e al Sé come quella possibilità interna e insieme trascendente il loro dialogare che costituisce la com-unità – e non la mera intersoggettività – della coscienza. Così, per l'Io la coscienza di Sé (del Sé) è più una fuga, che un ritorno riflessivo: una fuga fuori dall'Io verso il confine-dimora della sua *physis* (se l'autocoscienza è una dimensione, è anche e forse anzitutto una dimensione "naturale"); una Fuga in Sé, se si vuole. E quindi anche un *paradossale* ritorno, ma oltre ogni interiore evidenza: nel (non) luogo ove l'Io – semplicemente – non è mai stato.

1 D. HENRICH, *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in *Hermeneutik und Dialektik*, a cura di R. Bubner K. Cramer R. Wiehl, Tübingen 1970, Vol. I., pp. 257-284.

2 E. TUGENDHAT, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt/M. 1979; l'edizione che ho utilizzato è però la traduzione inglese: *Self-Consciousness and Self-Determination*, trad. di P. Stern, Cambridge (Massachusetts) and London (England) 1986.

3 Come una risposta dall'interno di tale Scuola può esser visto l'articolato saggio di MANFRED FRANK, *Linguisticità dell'autocoscienza?*, tr. it. di U. M. Ugazio e T. Griffiero, in *Filosofia '90*, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari 1991, pp. 77-116.

4 E. TUGENDHAT, op. cit., p. 17.

5 Cfr. *ivi*, p. 39 ss. e in particolare le lezioni 5 e 6 dedicate a Wittgenstein (pp. 77-119); qui Tugendhat si mostra d'accordo con Wittgenstein nel sostenere che le proposizioni del

tipo "lo Ø" (dove il segno Ø indica uno stato psichico) sono di carattere espressivo e non cognitivo, ma se ne distanzia sostenendo che esse mantengono comunque un carattere assertorio (nonostante l'inverificabilità dello stato che espressivamente affermano).

6 Cfr. ivi, p. 118.

7 J. G. FICHTE, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/98), a cura di P. Baumanns (sulla base dell'edizione di F. Medicus), Hamburg 1984; lo scritto fichtiano apparve, a puntate, nel "Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten" (la rivista edita da Fichte e Niethammer) e precisamente nei: Bd. 5, H. 1, 1797, pp. 1-49; Bd. 5, H. 4, 1797, pp. 319-78; Bd. 6, H. 1, 1797, pp. 1-43; Bd. 7, H. 1, 1797, pp. 1-20 (quest'ultimo fascicolo uscì però solo nel 1798). I rimandi a questa edizione sono contenuti tra parentesi nel corpo del testo.

8 In questa direzione, pur con intenti teoretici diversi, va anche l'interpretazione del fondamento della filosofia fichtiana sviluppata da M. CACCIARI in *Dell'Inizio*, Milano 1990, pp. 89-101, che non analizza però l'opera qui affrontata.

9 Cfr. D. DAVIDSON, *First Person Authority*, in "Dialectica", vol. XXXVIII, 2-3, pp. 101-11.

10 Questa è appunto la critica mossa da Henrich alle teorie della riflessione (nelle quali include anche "der gesamte Hegelianismus"), sia che considerino la riflessione come "una attività dell'io" (e questa, per Henrich, è la posizione kantiana) sia che la intendano come una "autorelazione consapevole", imputando il loro fallimento tanto al considerare l'auto-coscienza come una "relazione soggetto-oggetto" quanto al volerla spiegare dal punto di vista di una "autorelazione egologica"; cfr. art. cit., pp. 263-269.

11 Ci riferiamo, ad esempio, al saggio ormai classico di SYDNEY S. SHOEMAKER, *Self-reference and Self-awareness* in "The Journal of Philosophy", vol. LXV, 19, ottobre 1968, pp. 555-567 e a quello più recente di Tyler Burge, *Individualism and Self-knowledge* in "The Journal of Philosophy", vol. LXXXV, 11, novembre 1988 (con un *Reply to Burge* di D. Davidson); ma per una rassegna più esauriente si veda il citato saggio di M. Frank.

12 Cfr. S. S. SHOEMAKER, art. cit., p. 556, il quale fa riferimento alla famosa distinzione wittgensteiniana contenuta nel *Blue Book*.

13 Cfr. S.S. SHOEMAKER, art. cit., pp. 563-64.

14 Cfr. T. BURGE, art. cit., p. 658.

15 Ivi, p. 659.

16 Cfr. ivi p. 660.

17 Cfr. PETER BIERI, *Nominalismus und innere Erfahrung* in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 36, 1987, pp. 3-24.

18 Ivi p. 23.

19 Ad esempio nel dialogo del 1787 *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*; su questo si veda l'importante saggio di F. Moiso, "Filosofia e vita" in Id., *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*, Milano 1990, pp. 101 e ss., che analizza questa posizione di Jacobi in relazione a Fichte e allo Schelling delle *Ideen*.

20 «[...]una mera intuizione - osserva Fichte - non dà una coscienza; si sa solo di ciò che si comprende, e si pensa» (72). Ed è appunto nello stesso pensare (un pensare che ha pur sempre come oggetto l'intuizione come «*Unterlage* del concetto») che l'Intelligenza ritorna in se stessa e mostra come l'Io sia «originariamente solo un fare» (76).

21 Tra i sostenitori contemporanei di una teoria del "senso interno" c'è l'australiano D.M. ARMSTRONG (cfr. D.M. Armstrong, N. Malcom, *Consciousness and Causality*, Oxford 1984) richiamato criticamente da M. Frank nel citato *Linguisticità dell'autocoscienza?*, pp. 77 e 91-92.

22 P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, p. 30.

23 Coimplicarsi che, facendo derivare la possibilità della «rappresentazione: io penso» dalla originaria sinteticità dell'appercezione, mette in tensione l'«identità dell'autocoscienza» con l'analiticità proposizionale di quella stessa rappresentazione (cfr. B, 108-112). Quanto al problema della coscienza di Sé in Kant, che non intenderei come interno ad una teoria della riflessione, rimando a quanto accennato nel saggio *l'alterità come soglia critica*, apparso in "Atque", 7, maggio 1993, pp. 65-79 e in part. p. 73 e sgg. Importanti accenni al tema della coimplicazione tra analitico e sintetico nell'"appercezione trascendentale" si trovano nel recente volume di V. Vitiello, *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Milano 1994, pp. 20, 34 e 119.

24 Cfr. M. FRANK, art. cit., p. 113.

25 G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1977, p. 144.

26 Ivi, p. 587.

27 Ivi, p. 586.

28 Cfr. ivi, p. 591. Sul sapere assoluto hegeliano come un «fresco inizio» ha giustamente insistito R. BODEI, in *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino 1987, p. 202 e ss.

29 Cfr. P. BIERI, art. cit., p. 21. Le osservazioni dell'autore non sono però riferite ad un contesto hegeliano.

30 Del tutto coerentemente con questa "conseguenza" Bodei osserva come «l'ontologia hegeliana non implica [...] alcun misterioso aleggiare dei pensieri all'interno degli oggetti [...] ma neppure una immediata riflessione delle cose 'come sono' nello specchio della mente». Essa piuttosto «rinvia soltanto a una conoscenza comunicabile e adeguata di contenuti di comune interesse, una conoscenza che ha smesso di girare attorno all'argomento, di brancolare alla ricerca di un ignoto oltre i fenomeni, e che è entrata invece *in medias res*, dimostrando che dietro l'apparire non c'è nulla e quindi, *a fortiori*, nessun *on* che funga naturalisticamente da piedistallo al *logos*» (R. BODEI, op. cit., p. 222).

31 Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 145.

32 Questo certo non toglie niente al carattere di arrischio inerente ad un tale "viaggio"; carattere sul quale insiste R. BODEI in *Scomposizioni*, cit., pp. 181-211; si veda in part. la p. 210 dove si nega che quello hegeliano sia un 'falso movimento'. Questo, nella prospettiva di Bodei, potrebbe essere il tentativo fichtiano.

33 D. HENRICH, art. cit., p. 281.

34 Nella parte conclusiva del saggio citato Henrich cerca di delineare una teoria della coscienza, costruendola *ex negativo* attraverso una critica della teoria della riflessione, per cui parla della coscienza come "dimensione" e del Sé come di "un principio attivo dell'organizzazione del campo della coscienza"; cfr. in part. le pp. 274-280.

35 Ivi, p. 282.

36 Cfr. E. TUGENDHAT, op. cit., pp. 54-55.

37 Mi si potrebbe obiettare che qui identifico surrettiziamente il Sé come sostantivo e il sé come pronomi riflessivo. Il fatto è che ritengo vi sia una identità analitica tra i due termini. Nella coscienza di sé la riflessività del pronome coincide con la sua sostantività. Entrambi sono e sono realmente; entrambi convergono nel senso di un riferimento esistenziale. A sé (al Sé) ci si riferisce come a qualcosa che è, anche se il 'realismo' di questo "è" può esser ritenuto un realismo "interno" per tutta un'altra serie di motivi – e ciò salverebbe la virtualità del Sé di cui parla FRANCISCO J. VARELA in *Un know-how per l'etica*, tr. it. di R. Mordini, Roma-Bari 1992 – non lo è, però, rispetto al riferimento. Da questa prospettiva si potrebbero spiegare anche espressioni come "percepirsi", "conoscersi" etc., ma non è questo il luogo per farlo.

38 NOVALIS, *Opera filosofica*, vol. II, a cura di F. Desideri, Torino 1993, p. 39.

