

Armando Rigobello\*

## CONTESTAZIONE DELLA COSCIENZA E SUA INEVITABILE RESURREZIONE

### 1. *Conoscenza scientifica della realtà umana e presupposti esistenziali.*

La natura della coscienza e la sua centralità sono oggetto di un ampio dibattito nel pensiero filosofico contemporaneo. Una rilevante prospettiva da cui impostare adeguatamente il tema è prendere in considerazione il modo in cui si articola lo statuto epistemologico delle scienze umane e stabilire come debba configurarsi l'idea di rigore di tali scienze. Ciò comporta l'esame dell'itinerario della loro propria formazione. È questo il tema della prima parte del nostro studio. La seconda riguarderà lo stesso problema ma colto dalla prospettiva di una fenomenologia radicale come quella di Lévinas. Un discorso interno all'epistemologia quindi, ed una prospettiva esterna nell'impatto con la realtà scientifica. Per sviluppare il primo e più ampio aspetto del tema ci riferiremo ad una serrata analisi di Jean-Paul Sartre in polemica con il riduzionismo scientifico. Per la seconda parte ci riferiremo, come si è appena detto, ad una significativa pagina di Lévinas.

L'individuazione dello *specifico epistemologico* delle scienze umane trova un singolare sviluppo in Sartre quando, concludendo il discorso metodologico con cui apre la *Critica della ragione dialettica*, si propone di superare l'aporia che viene a costituirsi tra la "scienza umana" e la

---

\* Prof. Ord. di Filosofia Morale nell'Università di Roma

“realità umana” che “cerca di comprendersi al di fuori della totalizzazione storica della scienza”<sup>1</sup>. L’aporia ha lontane origini in Kierkegaard ove la scienza si presenta sotto le spoglie del sistema di Hegel e la realtà umana è la singolarità dell’esistenza. In Husserl troviamo da un lato le “scienze europee”, dall’altro il “mondo-della-vita” che ricorda il “fondamento non teorico” di cui parla Sartre e che per lui è l’uomo stesso “come organismo pratico che produce il sapere come momento della sua prassi”<sup>2</sup>. La crisi delle scienze umane sta nel cuore stesso di una antropologia che sistematicamente dimentica “la dimensione esistenziale dei processi studiati”<sup>3</sup>. Ogni conoscenza, osserva Sartre, è condizionata dall’uomo che conosce è questo è il “principio metodologico” fondamentale: “...quand’anche supponessimo che l’esperienza ci abbia dato la collezione completa dei fatti concernenti un gruppo qualsiasi e che le discipline antropologiche abbiano collegato quei fatti con rapporti oggettivamente definiti, la “realità” umana in quanto tale non ci sarebbe più accessibile dello spazio della geometria o della meccanica per la ragione fondamentale che la ricerca non mira a scoprire ma a costituire leggi e a mettere in rilievo relazioni funzionali e processi”<sup>4</sup>. L’antropologia studia soltanto “oggetti”, ma l’uomo “è l’essere per cui il divenir-oggetto viene dall’uomo. L’antropologia meriterà il suo nome soltanto se sostituisce allo studio degli oggetti umani quello dei diversi processi del divenir-oggetto”<sup>5</sup>. Fin dalle prime pagine Sartre aveva osservato che “la sola teoria della conoscenza che possa esser valida, è quella che si forma su questa teoria microfisica: lo sperimentatore fa parte del sistema sperimentale. È la sola che permette di scartare ogni illusione idealistica, la sola che presenti l’uomo in mezzo al mondo reale”<sup>6</sup>. Sartre in tal modo si pone contro una illusione idealistica, ma pure contro una illusione positivistica o comunque meramente naturalistica. La domanda esistenziale rimane a fondamento di queste scienze umane

---

<sup>1</sup> J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, précédée de questions de méthode, t. I, Paris 1960, p. 109; trad. it. *Critica della ragione dialettica*, Milano 1963, p. 136. Nelle note seguenti faremo riferimento soltanto alla traduzione italiana. Le citazioni si riferiscono quasi tutte alla conclusione della questione del metodo: pp. 103-111 dell’edizione francese citata; pp. 129-138 della traduzione italiana.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 37, n. 14.

*che non si interrogano sull'uomo. «Invano si cerca di mascherare con un positivismo meccanico o con un "gestaltismo" cosista: essa rimane e sostiene tutti i discorsi»*<sup>7</sup>.

Il superamento della contrapposizione tra scienze umane e domanda esistenziale va ricercato nella consapevolezza di ciò che effettivamente caratterizza l'uomo. La prima considerazione che si presenta a questo esame approfondito è che è impossibile definire l'uomo precisandone concettualmente la "natura", la seconda consiste nel constatare che l'uomo riesce sempre a comunicare con l'uomo, sia pure il selvaggio che l'antropologo studia sul terreno di ricerca<sup>8</sup>. Della natura umana si ha sempre una *conoscenza indiretta*; ogni possibilità di conoscerla direttamente svanisce nella misura in cui l'uomo *si fa* (singolare capovolgimento esistenziale della "scienza nova" vichiana). L'uomo lo si riconosce solo attraverso le sue *determinazioni indirette*, ossia nella serie dei suoi rapporti intersoggettivi di lavoro, di produzione, in una prospettiva di incessante *totalizzazione* nel contesto in cui opera. Conoscere tuttavia non è *comprendere*. L'uomo che conosce se stesso soltanto in forma indiretta, assume in prima persona le determinazioni indirette interiorizzandole con l'accettazione o il rifiuto, facendone un *progetto personale*. Progettare è la peculiarità stessa dell'esistenza, un gettare in avanti in una scelta che è esposizione rischiosa e gratuita. Il progetto, che sfugge alle definizioni della conoscenza in ciò che lo fa progetto, ossia il suo carattere esistenziale, è invece il luogo naturale della comprensione. Comprendere è rendere esplicita "l'insuperabile peculiarità dell'avventura umana"<sup>9</sup> non già mediante una delucidazione concettuale che depaupererebbe l'esistenza a contenuto di scienze umane, ma col "riprodurre da sé il movimento dialettico che parte dai dati subiti e si eleva ad attività significativa"<sup>10</sup>. Si tratta di accettare o rifiutare i dati (determinazioni indirette) e conferire al progetto che ne scaturisce un valore significativo per l'uomo.

Si è visto sopra come Sartre noti efficacemente che per una effettiva costruzione di un contesto di scienze umane occorra studiare, pregiudizialmente, i diversi processi con cui l'uomo può "divenir-oggetto", poi-

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 130-131.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 131.

ché l'uomo è l'unico oggetto di ricerca scientifica il cui "divenir-oggetto" dipende da una decisione dell'uomo stesso: "viene dall'uomo". L'inizio, ed insieme l'elemento qualificante di questo processo, risiede nella *rappresentazione del momento in cui* tale "divenir-oggetto" comincia. Si tratta di un atto che non può prescindere dalla sua qualificazione esistenziale: è un atto di esistenza che, in quanto rappresentato, si distacca dall'immediata funzione per divenire spettacolo, oggetto, dato di referto fenomenologico. Ci sembra che da questa base fenomenologico-esistenziale qualsiasi discorso di "scienze umane" non possa prescindere; è il suo ineliminabile presupposto, è l'ottica in cui vanno costantemente considerati i risultati che, nella loro autonomia, le singole discipline, ossia le varie "scienze umane" vanno conseguendo.

Di capitale importanza è la precisazione della natura di quella "rappresentazione" a radice fenomenologico-esistenziale di cui si è parlato più sopra. Essa è dato offerto ad una interpretazione, a un discernimento di dati espliciti e impliciti. Un'ipotesi interpretativa che ci pare possa configurarsi con notevole forza di persuasione è quella di cogliere nella singolare rappresentazione del momento in cui l'uomo si auto-oggettiva, i segni di una natura umana ontologicamente situata al limite (necessità di oggettivarsi per conoscersi, depauperamento della immediatezza esistenziale nel processo di oggettivazione e possibilità dell'oblio di questa dimensione) e intesa a superarlo in una prospettiva di infinito totalizzante (la comprensione totale che muove il processo di oggettivazione). In questa ipotesi interpretativa l'ontologia è il supporto dell'epistemologia, enunciato questo che acquista nel caso delle scienze umane la sua più significativa espressione.

## 2. *Statuto epistemologico e fondamento.*

Il problema speculativo nel senso forte del termine, la ricerca del fondamento, ci sembra la inevitabile prosecuzione di un'indagine sullo statuto epistemologico delle scienze umane. La posizione che ci sembra possibile assumere per iniziare questa ricerca è il riesame, in sede fenomenologica, dei risultati delle scienze al posto di una loro estrapolazione in ambiti extra-scientifici, come avviene nel caso di prospettive scientiste. Il passaggio dalla scienza alla concezione del mondo è un passaggio acritico se lo operiamo senza la mediazione fenomenologica. Investire i risultati della scienza con una riduzione fenomenologica si-



gnifica ottenere un referto che garantisce dalle illazioni frettolose e infondate. Questo referto è il mondo della vita ove le scienze ritrovano la loro matrice prescientifica e ritornano alla loro iniziale fonte di significato. La mediazione del mondo della vita umanizza le scienze umane, ma si tratta di un livello ove non si può consistere a lungo. Il livello fenomenologico, iniziale interpretazione del fenomeno, va radicalizzato nell'ambito di un completo discorso ermeneutico. È a questo punto che si può passare alla concezione generale dell'uomo e del suo mondo, anzi che vi si deve passare per non lasciare nel vago il discorso del senso per l'uomo. Il mondo della vita come referto fenomenologico è sufficiente ad umanizzare le scienze umane, ma non ad esprimere in forma tematica tutto l'arco del discorso significante. La interpretazione completa deve essere almeno possibile e tale da non ripiegare su una istituzionalizzazione del livello fenomenologico arrestando o deviando in tal modo la dinamica interpretativa.

La interdisciplinarietà acquista anch'essa una pluralità i livelli di interpretazione. Ve ne è uno tipicamente scientifico, ove le singole discipline comunicano con l'interdipendenza dei loro argomenti e per analogie di metodo. Lo strutturalismo in quanto formula per l'interscambio delle trascrizioni simboliche è l'organo, per così dire, dell'interdisciplinarietà a livello strettamente scientifico. Lo strutturalismo come atteggiamento è invece la componente di fondo di un referto di antropologia fenomenologica, ricorda in qualche modo le trame eidetiche dei nessi logico-matematici delle prime ricerche fenomenologiche di Husserl. È come una radiologia eidetica del mondo della vita. La fenomenologia nel suo complesso, fenomenologia della struttura e fenomenologia dell'esistenza, offre alle scienze umane un filo conduttore diverso da quello che organizza la summa positivista e scientista, che le blocca nel loro fisicalismo elevandolo alla seconda potenza. Questo filo conduttore è il referto dell'attività umana come ricerca di significato, di cui l'articolazione strutturale è un aspetto ed il rimando all'esistenza un altro. La fenomenologia, descrivendo l'insopprimibile tensione tra questi due poli della significanza umana, risveglia le scienze dal sonno fisicalistico ed avvia un processo interpretativo che si compie oltre i limiti della fenomenologia, nella radicalizzazione del processo ermeneutico. Oltre questi ultimi, all'interno del processo radicalizzato (ossia nell'esistenza come interpretazione) come si configura il ritorno della signifi-

canza per l'uomo ed il rapporto di questo ritorno e l'interdisciplinarietà delle scienze umane?

L'insieme delle spiegazioni scientifiche dei fatti umani può giungere alla descrizione completa dei processi e coprire anche tutto il terreno del fenomeno umano. Isolare la ricerca a quel livello è scientismo. Togliercela da questo isolamento rivelando il contesto della richiesta di senso è compito della fenomenologia. Il discorso sul senso è un discorso che non si arresta alla neutralità descrittiva e rivela il consistere dell'uomo nella richiesta ulteriore e finale della significanza. Tale richiesta è ciò che muove la domanda esistenziale nella sua estrema radicalità. Il mettere in questione se stessi è quasi una scommessa di tipo pascaliano sull'assolutezza del senso. Ne discendono la concezione dell'esistenza come interpretazione e la concezione itinerante dell'uomo con la loro apertura costante dell'orizzonte e la costitutiva impossibilità di una sistemazione, con la loro continua richiesta di *significato ultimo* e non solo di *significato tecnico*, per usare le espressioni di Stefan Strasser<sup>11</sup>. Le scienze umane, dinanzi a questa richiesta, reperiscono il senso del residuo che sfugge alla loro copertura del fenomeno, o, per essere più precisi, è l'esistente uomo che reperisce i limiti della sua fenomenicità pur scientificamente chiarita. I reperimenti di questi limiti ed i drammi, le frustrazioni e le nevrosi che il ripperimento spesso comporta se il limite non viene inteso nel senso dell'interpretazione proposta, sono ancora fenomeno oggetto di scienze umane ed in particolare della psicanalisi individuale e sociale. Ma anche qui si ripete la dialettica ermeneutica del senso: non spiegazione tecnica, ma esistenziale, anzi umana.

A questo livello la interdisciplinarietà si fonda sul reperimento della interdipendenza delle frontiere delle scienze umane, anzi potremmo dire che a questo livello le varie scienze umane reperiscono la loro effettiva unificazione. Nella varietà delle indagini la natura del limite è sempre la stessa. Vi è quindi una interdipendenza positiva, raggiunta per mezzo della complementarietà delle indagini sullo stesso oggetto; una interdisciplinarietà problematica, cui si perviene con la scoperta di una direzione di senso che mette in crisi la univocità del senso oggettivo delle scienze; ed infine una interdisciplinarietà negativa, che fonda

---

<sup>11</sup> Cfr. STRASSER S., *Phénoménologie et science de l'homme. Vers un nouvel esprit scientifique*, Louvain-Paris 1967, p. 245.

la comunicazione nella metaproblematicità di una richiesta radicale di significato.

Il tema del senso che riveste la rappresentazione del momento in cui l'uomo decide di sottoporre la propria realtà fenomenica, biologica ad una indagine naturalistica, tema essenziale per la nostra tesi di fondo su l'insuperabile, attiva presenza di una coscienza, potrebbe esaurirsi sul piano di una fenomenologia descrittiva se non fosse ripreso a livello della sua origine e quindi del suo fondamento. Il riconoscimento del necessario ricorso alla libera scelta, alla decisione di sottoporre la propria realtà biologica, psicologica all'oggettivazione, o è un enigma indecifrabile, oppure occorre esplicitare coscientemente un suo fondamento, il suo *Grund*, che è allo stesso tempo il suo *Ursprung*, il suo slancio originario.

Le argomentazioni che abbiamo svolto sulla "resurrezione" della coscienza dopo le contestazioni del suo "più proprio" e del suo ruolo, non solo etico ma conoscitivo, valgono a nostro avviso anche dopo l'affermarsi delle scienze cognitive nei contesti in cui si sviluppa la vita del pensiero umano. Le più avanzate radiografie dell'atto conoscitivo non modificano il rapporto tra il fondamento e l'immagine, tra l'enigma e la sempre più penetrante individuazione dei sottesi processi che ne esibiscono i contorni. In un contesto naturalmente molto diverso potremmo ricordare una pensosa riflessione di Marco Aurelio: "le cose non toccano l'anima" (*Pensieri*, IV 3, 10).

### 3. Il "pensiero coerente" riconosce l' "enigma".

La coscienza perde il "primo posto" anche in un diverso contesto speculativo, quello della radicale fenomenologia di Lévinas. Nel quadro generale del pensiero di Lévinas la contestazione della coscienza è riconducibile ad un rovesciamento dell'intenzionalità fenomenologica. Non è più l'operazione di un soggetto rivolto ad un oggetto con cui intende entrare in relazione conoscitiva o pratica, ma un itinerario opposto, che dall'oggetto si rivolge al soggetto: la "visitazione del volto" dell'altro. La radice di questo rovesciamento è nella "sintesi passiva" che si compie nella singolarità precoscienziale. La "sintesi passiva" è quella sintesi che si realizza nello stato aurorale di una soggettività non ancora chiaramente avvertita, in un rapporto con l'*originario*. Sintesi

perché pone in relazione l'originario con una singolarità in cui sta risvegliandosi una coscienza e sta prendendo forma il linguaggio. Il linguaggio nasce in grembo all'originario, diventerà discorso coerente, strumento di comunicazione, ma la sua origine precede il discorso, precede temporalmente e ontologicamente la coscienza e il discorso. Questa sintesi è passiva in quanto non operata da una riflessione consapevole.

«È forse il linguaggio trasmissione e ascolto di messaggi che verrebbero pensati indipendentemente da questa trasmissione e da questo ascolto, cioè indipendentemente dalla comunicazione? O al contrario il linguaggio implica l'evento positivo e preliminare della comunicazione che sarebbe *avvicinamento* e *contatto* del prossimo e in cui consisterebbe l'incognita originaria dello stesso pensiero e dell'enunciato verbale che lo sostiene?»<sup>12</sup>. In questa frase emergono tutti i termini del discorso: un evento preliminare alla comunicazione, l'enigma originario di questo evento, avvicinamento e contatto, un pensare insieme linguaggio e contatto. Tutto ciò inquadra la contestazione della coscienza in un contesto più ampio, articolato. Il linguaggio colto al limite del suo apparire, in uno stato di emergenza ne rivela l'enigma.

Il linguaggio, come si è visto sopra, può essere espresso per l'oggettiva consistenza dei suoi messaggi, oppure come *evento*, come condizione esistenziale connotata dalla vicinanza, dalla prossimità degli interlocutori, dal loro porsi in contatto. L'essenza del linguaggio non è quindi il contenuto di un pensiero, né la struttura sintattica e l'apparato lessicale, ma un'*incognita originaria*, intima natura dell'evento, del fatto incontrovertibile dello stare di fronte comunicando.

Il discorso a questo punto si fa più stringente, l'argomentazione corre verso il suo epilogo: «Qualcuno sfugge al tema. Il primo dire supera le proprie forze e la propria ragione. Il dire originario è delirio»<sup>13</sup>. Qui ritornano motivi frequenti nel pensiero di Lévinas, espressi tra l'altro in un articolo che precede, nella raccolta *La traccia dell'altro*, quello che stiamo esaminando: *Enigma e fenomeno*. Questo dire originario, se considerato dal punto di vista di un ordinario ragionamento, è *scompioglio, follia, delirio*. Il "pensiero coerente" pronuncerà pure i suoi giudizi

---

<sup>12</sup> E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974; trad. it, *La traccia dell'altro*, Napoli 1979, p. 90.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 92.



cercando di precisare le condizioni formali o situazionali di ogni enunciazione e riconduca così il dire originario a motivazioni psicologiche, oppure si impegni a svelarne, psicanaliticamente, la “storia dissimulata” per sottometerla alle proprie categorie: “il pensiero coerente costringe al discorso coerente”<sup>14</sup>. Di fronte a queste categorie il dire originario è “stravaganza” e “verbalismo”, è trascendenza che “spacca il *logos*”<sup>15</sup>. Ma proprio in questa lotta del pensiero coerente contro il delirio del dire originario, tale pensiero è costretto a fare i conti con l’enigma. La stravaganza, l’enigma, il delirio sono scomode presenze che non si possono dialettizzare. Se ne possono ricondurre i contenuti ad oggetto di spiegazioni sociologiche o psicanalitiche, ma tale dire primo nella sua essenzialità non ha contenuto; è un evento e, in quanto tale, sfugge ad ogni prensione del pensiero ordinario che proprio nel comprendere “la stravaganza che combatte” ne “riconosce il suo enigma”<sup>16</sup>. All’improvviso il discorso di Lévinas conclude con un’impennata, su cui occorre soffermarci: “Questo primo dire è certo solo una parola. Ma è Dio”<sup>17</sup>.

La coscienza, che nel riconoscere il delirio rivela di comprendere anche ciò che eccede la sua struttura logica, di per sé dimostra di non potersi identificare con l’argomentazione coerente. La coscienza non è quindi il *primum*, il fondamento: è un consistere più complesso (il *logos* si articola in una intuizione noetica, si intreccia al *nous*, si fonda in una intuizione intellettuale – che può anche considerarsi intuizione di quella “parola”, “una sola parola”, posta da Lévinas a fondamento del linguaggio).

Si potrebbe trovare una traccia di queste ultime considerazioni nei due vocaboli che la lingua tedesca usa per indicare la coscienza: *Gewissen* e *Bewusstsein*. Nel linguaggio comune, il primo indica la coscienza morale, il secondo la coscienza speculativa. Una azzardata etimologia potrebbe suggerire l’origine del primo nella consapevolezza che precede necessariamente la responsabilità morale, nel secondo invece due livelli semantici: nel *Bewusst* il livello della consapevolezza, nel *sein* finale un consistere dell’essere. Una connotazione conoscitiva la prima

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 92.



parte della parola, una connessione ontologico-metafisica la seconda parte: un essere, un esserci che eccede il livello del conoscere scientifico. Questo allargamento del senso della coscienza non viene sconvolto dall'argomentazione levinassiana.

La coscienza che per Lévinas perde il "primo posto" è un modo di concepire la coscienza diverso da quello che si articola entro una razionalità illuministica o comunque compiutamente analitica. Per Lévinas, il movimento dell'intenzionalità husserliana che dal soggetto si dirige all'oggetto donandogli il senso e nel fare ciò usa violenza alla soggettività singola, non è l'originaria soggettività personale che accoglie l'altro. La coscienza nel senso più intimo e più consapevole di ciò che le è più proprio, è per Lévinas quella dell' "umanesimo dell'altro uomo". La coscienza contestata nel suo primato (idealistico o analitico) risorge quindi nell'ambito ontologico ed etico di una "filosofia prima".

Il rinvio ad una immediata vicinanza, anzi contatto, con il sacro come presenza fondativa del linguaggio e della soggettività che esso esprime, recano un ulteriore elemento alla convinzione che la coscienza contestata da Lévinas non sia la coscienza naturalisticamente intesa, ma una "buona coscienza" nel senso dispregiativo del termine, ossia la coscienza di una farisaica osservanza, una chiusura nella propria autonomia, una coscienza egocentrica e chiusa. La contestazione levinassiana discende da una istanza etica e da un presupposto teoretico che contrappone radicalmente totalità e infinito, il metodo all'esodo, il dominio alla diaconia. L' "altrimenti che essere" è un consistere in una ineffabile emergenza etica. Possiamo forse introdurre una distinzione tra una coscienza aperta e una coscienza chiusa. Il discorso di Lévinas, lo stile dell'espressione è tuttavia di una radicalità innovatrice nei termini che indicano il mondo interiore e difficilmente potrebbe accogliere la semplificazione dei poli della chiusura e dell'apertura. L' "umanesimo dell'altro uomo" contesta la buona coscienza, anche nella sua forma logica, ed insieme allarga lo sguardo della coscienza fino ai limiti di un infinito contesto originario. Valutando da questa prospettiva che "spezizza il *logos*", la coscienza perde ogni centralità, ogni privilegio classico, ma risorge quando la si consideri in un evento originario.

Si è accennato sopra alle varie accezioni del termine coscienza, specie nella lingua tedesca. Certamente contestazione e ripresa del valore della coscienza dipendono anche da una precisazione del suo significa-

to, e magari sarebbe un contributo di chiarimento una convenzione semantica in proposito, ma forse i problemi si sposterebbero incentrandosi sul concetto di coscienza. Dire che cosa si intende per coscienza è semplice nella linea di una definizione, rimane complesso nell'interpretazione degli stessi limiti fissati.

