

Alberto Granese*

SIGNIFICATO E IMPLICAZIONI DEL CONCETTO
DI COSCIENZA NELLA TEORIZZAZIONE FILOSOFICA
E NEI COMUNI USI LINGUISTICI.

Come di molti altri concetti comuni e filosofici, del termine coscienza si danno varie e non sempre univoche accezioni e interpretazioni. In ciò che segue si cercherà di evidenziarne alcune fra le più importanti, riconducibili a tre fondamentali categorie:

- accezioni riferibili al quadro dei comportamenti in senso etico (agire “secondo coscienza”, in base a principi morali di giustizia, equità, responsabilità);
- accezioni riferibili alle condizioni psicologiche o psicofisiche del soggetto-persona (interiorità, auto-percezione, consapevolezza di sé);
- accezioni riguardanti la sfera cognitiva “avere consapevolezza di....”, “sapere che.....”; rapporto soggetto-oggetto).

Fra queste accezioni sussistono connessioni ora evidenti e “pacifiche”, ora problematiche e indirette delle quali avremo modo di occuparci in ciò che segue.

Da un punto di vista filosofico l’aspetto forse più importante del problema della coscienza riguarda i *contenuti di oggettività* di quella che per molti aspetti può essere considerata una condizione peculiarmente, e in un certo senso irriducibilmente, *soggettiva*: l’interiorità. Di per sé, si è sostenuto in vari contesti (fra i quali fa spicco quello della

* Prof. Ord. di Pedagogia nell’Università di Cagliari.

cultura marxista e neo-marxista nelle sue molteplici e diverse declinazioni), che l'“aver coscienza di...” non comporta automaticamente consapevolezza “chiara e distinta” della realtà, delle sue dinamiche e delle sue problematiche. Questa tesi si accompagna, com'è noto, a una critica, in alcuni casi radicale, del “coscientismo” e all'affermazione del “primato” delle condizioni materialmente e impersonalmente (storicamente ed economicamente) determinate del *costituirsi della coscienza*, la quale, peraltro, non sempre ha un carattere di autenticità (può esservi una *falsa coscienza*), ed anzi, spesso, è lungi dal coincidere con la consapevolezza delle situazioni che la producono *e, in generale, della realtà di cui è parte e da cui scaturisce*. Sarebbe qui interessante prendere in considerazione le alterne vicende della critica al “coscientismo” e delle sue complesse interazioni con le ipotesi deterministiche, se pure non fatalistiche, riferibili a quelli che neo-marxisti come Louis Althusser, intorno alla metà del XX secolo, hanno potuto definire processi “senza soggetto”. Alle serrate critiche al “coscientismo” fanno peraltro riscontro, com'è noto, posizioni teoriche, anch'esse riconducibili al marxismo, che pongono l'accento sul legame inscindibile fra la “presa” di coscienza e le attività (più o meno dichiaratamente “rivoluzionarie”) volte a produrre significativi mutamenti nella dimensione pratico-concreta dei processi oggettivi e della realtà storico-sociale. Autori quali Plechanov, Bernstein, Kautsky, Luxemburg, Adler, Renner, Gramsci, Lukàcs, Mao-Tse potrebbero essere citati come esempi di una teorizzazione finalizzata a porre le premesse del cambiamento sociale, e al tempo stesso caratterizzata dal riconoscimento del ruolo svolto dalla *soggettività* consapevole nel controllo e nel governo dei processi *oggettivi*. In questi casi si è in presenza della figura duplice della coscienza: coscienza “determinata” e coscienza “determinante”, figura che anche in ambiti diversi dal marxismo teorico-pratico è materia di riflessioni filosofiche impegnative e di importanti dibattiti. Ha scritto l'austromarxista K. Renner: «Il peso delle cose risulta più forte della immaginazione degli uomini e rivela in catastrofici crolli gli eccessi del pensiero.... È la lezione quotidiana dei fatti che determina la volontà di classe dell'operaio: egli vive una vita di fatti e il suo atteggiamento è determinato da motivazioni non intellettualistiche, ma volontaristiche. Le sue aspirazioni eternamente insoddisfatte sono le pinne motrici del suo agire, il motore che non ha mai finora ceduto» (cfr. il saggio *Ist der Marxismus Ideologie oder Wissenschaft?*). La dialettica di determinismo (o anche “fatalismo”) e volontarismo appare qui in piena evidenza. La vo-

lontà umana (espressione della coscienza) è una forza reale, *determinante*, ma è al tempo stesso un'entità *determinata*. Si ripropone con questo un modulo di pensiero agostiniano: la volontà è un "mostro" proprio in quanto *determinante* e al tempo stesso *determinata*; la sua libertà è libertà *nel vincolo creaturale*. In tempi recenti M. Blondel, affrontando la questione dell'umanesimo ha scritto: «Dunque da noi stessi non ricaviamo né la luce del nostro pensiero né l'efficacia della nostra azione. Energia implicata nel fondo della coscienza, verità che ci è più intima della nostra conoscenza di noi stessi, potenza che fornisce a ogni momento del nostro sviluppo la forza, l'impulso e la luce che ci vogliamo, *tutto ciò è presente in noi senza provenire da noi*. Noi siamo indotti per forza di cose a concepire questo mistero solo in quanto vi scopriamo nel contempo una potenza e una sapienza che ci superano infinitamente».

Vi sono altri modi, non meno importanti, di affrontare il problema della coscienza. Uno di essi riguarda il significato della soggettività nel suo rapporto con la realtà oggettiva epistemicamente considerata e con quella peculiare entità che si definisce "persona" e ha lo *status* logico-ontologico di soggetto-oggetto. Per un verso non è negabile la stretta connessione fra la soggettività cosciente, le strutture e le dinamiche dell'ente-persona, dall'altro si deve essere consapevoli del fatto che fra la soggettività cosciente e i fattori *inconsci* (impersonali), non sussiste contrasto o contrapposizione, ma interazione e compenetrazione. Si pone altresì il problema del valore di posizione che la coscienza assume nelle società cosiddette "primitive", non-cumulative e statiche, in cui il determinismo dei "*mores*" prevale decisamente sulle scelte individuali. Quand'anche, in queste realtà, vi fossero, come vi sono, elementi e fattori di soggettività cosciente, resta il fatto che in quegli ambiti l'"aver coscienza di essere coscienti" non rientra nel patrimonio di acquisizioni teoriche di cui la cultura "progressiva" greco-europea è venuta arricchendosi in oltre duemila anni di storia (sarebbe anche interessante analizzare i modi i problemi della soggettività e della coscienza si pongono nelle culture del lontano Oriente - induismo, buddismo, taoismo, confucianesimo, scintoismo - nei testi vedici, nelle *Upanishad*, nel "Canone buddista" ecc.).

Un ambito nel quale il problema della coscienza, trascritto in termini di "*mental philosophy*", ha ricevuto una particolare attenzione è quello "analitico", in cui il "coscienzialismo" è prospettato in termini di rap-

porto corpo-mente, anche con riguardo a tematiche fatte oggetto attualmente di una impegnativa frequentazione da parte dei cultori delle discipline biologiche (Monod e Laborit, per fare due esempi fra i molti possibili) e delle neuroscienze. In questo caso il determinismo organico sembra confliggere con le tesi che mettono in primo piano i valori della libertà, della consapevolezza e della responsabilità (altrettanto può dirsi delle teorie che si richiamano, enfatizzandolo, alla categoria del condizionamento: è il caso di autori come lo psicologo comportamentista Skinner). Analizzando il concetto di mente (*The Concept of Mind*) G. Ryle ha parlato di “spettro nella macchina” (“*Gost in the Machine*”) proponendo una variante del comportamentismo volta a porre in discussione la figura dell’“accesso privilegiato” del soggetto alla propria interiorità, quale il “coscienzialismo” personalistico ha fatto assurgere al ruolo di presidio inespugnabile e di limite invalicabile posto alla possibilità di accedere alle “altrui menti” (“*other Minds*”).

Nella cultura e nella copiosa letteratura di matrice religiosoteologica si colgono elementi di segno diverso, riferibili al problema della coscienza nelle sue varie declinazioni, anche quando si tratti non tanto di approcci diretti e specifici al “coscienzialismo”, ma di espressioni di un pensiero filosofico (para- o pre-filosofico) che affronta i temi della dipendenza creaturale, della libertà (o servitù) d’arbitrio, dell’“elezione”. Anche in questo caso si danno importanti variazioni di significato e di “atteggiamento”. Da un ben preciso punto di vista il “coscienzialismo” subisce una sostanziale attenuazione, o per dir meglio una mutazione. La critica anti-pelagiana dell’autosufficienza e della capacità di autodeterminazione dell’uomo si identifica per molti aspetti con il riconoscimento della limitatezza del soggetto, della sua inadeguatezza, della sua insufficiente capacità di comprensione, anche di sé stesso, e quindi della necessità di un affidamento fideistico, rispetto al quale le pretese e le istanze della razionalità “determinante” appaiono infondate e *non-ricevibili*. Il riconoscimento della limitatezza del soggetto, qual è proclamato, spesso enfaticamente, dai mistici delle varie epoche, non comporta peraltro la negazione della capacità del soggetto di autodeterminarsi e di agire liberamente, consapevolmente e responsabilmente. Perfino in una posizione “estrema” come quella dei “quietisti” (*Molinos*) e dei “molinisti” alla scelta di rinunciare a ogni iniziativa nel segno di un pieno e incondizionato affidamento il fattore “coscienza” resta incolume, così come resta incolume il principio di responsabilità. In nessuna, declinazione o interpretazione della dottrina

cristiano-cattolica si individuano elementi che abbiano il valore di una negazione della soggettività cosciente e delle sue responsabilità nell'agire intenzionale. Tale negazione è viceversa presente in altri ambiti della cultura europea della modernità, anche in conseguenza di alcune modalità di sviluppo del pensiero e delle pratiche scientifiche e in particolare di quelle che sembrano legittimare la riduzione delle funzioni mentali a epifenomeni delle funzioni organiche, ovviamente sottratte al controllo e al governo della coscienza. Da molte parti, nel secolo XIX, e con modalità diverse nel secolo XX, ci si è prefissi di risolvere il "mistero" o di liquidare il "mito" dell'interiorità facendo ricorso alle acquisizioni delle scienze empiriche e "positive" (cfr. quanto prima accennato a proposito dei contemporanei Monod e Laborit, in parte assimilabili alle posizioni maturate nel positivismo ottocentesco). Ciò ha avuto significativi contraccolpi, non solo nell'ambito delle filosofie idealistiche e "spiritualistiche", ma anche in altri contesti, incluso quello "analitico" (Russell, Wittgenstein, Putnam). Lo stesso neo-positivismo ha rinunciato a spiegare i fenomeni mentali riducendoli a funzioni delle strutture materiali. Tale rapporto è stato qui oggetto di una riflessione problematica, ben distante dai parametri e dai paradigmi di un materialismo ingenuo.

Una declinazione importante, riferibile, se pure indirettamente, a quanto prospettato in ciò che precede, del tema della coscienza, è quella che riguarda l'oggettività dei valori e dei corrispondenti giudizi. Appare evidente, *prima facie*, che il riconoscimento del carattere oggettivo dei giudizi di valore si concilia con le posizioni coscienzialistiche più di quanto non avvenga nel caso di un esplicito *disconoscimento*. Se i valori costituiscono una realtà oggettiva *si è in presenza di un indizio a favore dell'oggettività di quanto le coscienza determina, e conseguentemente della rilevanza dei fattori soggettivi*. Ma anche l'"emotivismo" (negazione del carattere e del fondamento cognitivo dei giudizi di valore – "ghigliottina di Hume", "*great division*" ecc.) ha implicazioni che inducono a riconoscere, in questo caso contro la tesi dell'oggettività dei giudizi di valore, il ruolo determinante della soggettività. Al riconoscimento dell'oggettività dei valori fa dunque riscontro il riconoscimento della soggettività "determinante" mentre, paradossalmente, al disconoscimento della loro oggettività fa riscontro e corrisponde la figura della soggettività "determinata". Ciò in quanto il relativismo etico comporta, benché indirettamente, una *relativizzazione* del soggetto e un suo *indebolimento*: è infatti più consistente e più "forte" un soggetto che sia in

grado di porsi come presidio inespugnabile di valori e di principi oggettivi che garantiscano la sua unitarietà.

Vale ora la pena di compiere un *excursus* che riguarda il documento forse più significativo e “fondante” della cultura occidentale: la Bibbia (il “libro per eccellenza” – “Vecchio” e “Nuovo” Testamento).

Può essere plausibilmente affermato che nei libri “sapienziali” o “poetici” del Vecchio testamento: quelli in cui si rinvencono elementi di pensiero *lato sensu* filosofico confrontabili i modelli emersi nella modernità, il problema della coscienza, dell’unitarietà del soggetto, del rapporto fra la soggettività e l’oggettività non si pongono, così come non si pongono, o quanto meno non assumono grande rilevanza, nella letteratura cristiana antica (la Patristica) e in quella del basso Medioevo (la Scolastica). Si tratta di questioni emerse nella modernità, in cui, per così dire, ha preso corpo il problema della “coscienza-della-coscienza” dando luogo alla contrapposizione materialismo-idealismo e a quella, troppo spesso schematicamente prospettata, empirismo-razionalismo, contrapposizione per molti aspetti superata, ad esempio nell’ambito della fenomenologia husserliana, di cui E. Stein ha scritto: “Husserl intendeva dire che da un punto di vista conoscitivo il mondo è per noi sempre dato, formato, in connessione con gli atti che permettono di percepire, ricordare, immaginare, credere, giudicare, valutare e così via; la “dipendenza” del mondo non è certamente creazione di esso da parte della coscienza.... L'affermazione di Husserl “se si elimina la coscienza si elimina il mondo” non deve essere interpretata in senso idealistico. La coscienza e il mondo sono connessi in una concezione realistica nel senso del realismo cristiano.

Una dimensione importante del problema di cui ci stiamo occupando è quella riconducibile al tema della storia e della storicità. Il concepire la storia come un flusso di eventi regolati da leggi non riducibili a quelle dell’agire umano consapevole ha come ovvia conseguenza l’indebolimento del fattore “coscienziale”. Il fattore storico (l’insieme dei fattori storici) è molto più *determinante* di quanto lo siano le azioni consapevoli, finalizzate e intenzionali. Una coerente concezione storicistica comporta anch’essa un indebolimento del fattore “coscienziale”, pur se è possibile sostenere, ed è stato sostenuto, da altro punto di vista, che la storia è *costituita da azioni coscienti*, ed è storia *di azioni coscienti* (il Marx citato da Lukàcs, il quale sostiene che non è la coscienza degli uomini a determinare la loro realtà, ma che è viceversa il loro essere sociale a determinare la loro coscienza, afferma che la co-

scienza è “immanente allo sviluppo”). Si potrebbe plausibilmente sostenere che la coscienza determina la storia, così come si può affermare che il corso storico ha una *oggettività* rispetto alla quale la *soggettività* svolge un ruolo relativamente secondario e subordinato. Si pongono, sia pure in una chiave non identificabile con quella dei problemi fin qui considerati, i temi della razionalità “impersonale” della storia e della capacità della ragione o della volontà personale di orientare e governare il corso storico, il che induce a distinguere la ragione oggettiva dalla ragione (o razionalità) soggettiva, e anche a porre il problema del rapporto fra razionalità e soggettività. Si può affermare, per un verso, che fra i due concetti sussiste una connessione imprescindibile, o, viceversa, che la soggettività si pone come fattore di impedimento e di indebolimento della razionalità, per esempio in quella che in termini psicanalitici, ma non solo in quelli, si definisce “razionalizzazione”, figura indirettamente connessa a quella della “interiorizzazione” in cui alla “consapevolezza”, e al decidere “autonomo”, fa da contrappeso il condizionamento esterno (educazione, pratiche formative di vario genere – vedi oltre.)

Altro campo di teorizzazioni e di azioni in cui si pone il problema della consapevolezza è quello della produzione artistica. Anche in questo caso ci si trova di fronte a conflitti d’interpretazione e talvolta a vere e proprie antinomie. Si può sostenere, per un verso, che nulla come la produzione artistica implica la consapevolezza soggettiva del “fare” e per l’altro che in nulla come nel “fare” artistico sono presenti elementi di inconsapevolezza (“ispirazione”, “alogicità”, dipendenza da linguaggi che dettano inflessibilmente le loro regole). Lo stesso linguaggio è, in generale, come la coscienza, a un tempo “determinante” e “determinato”. La padronanza umana di qualsiasi linguaggio non può che essere nel segno del “*non nisi parendo vincitur*”. Si tratta di una padronanza che paradossalmente si configura come un incondizionato ossequio e un sostanziale *assoggettamento*. Ha “padronanza” di un linguaggio chi ne conosce, ne accetta e ne applica le regole. Ciò non esclude la discrezionalità (praticamente illimitata) con la quale vengono costruiti i “discorsi”, non solo verbali, nell’esercizio della *personale* creatività. Non è detto peraltro che del fare creativo debba esservi piena consapevolezza. Ancora una volta consapevolezza e inconsapevolezza appaiono strettamente intrecciati ed è comunque difficile definire e individuare la linea di una loro separazione. La consapevolezza del fare artistico non può essere considerata esente, o immune, da elementi di inconsapevolezza ancora più *determinanti*, talvolta, di quanto non lo

cora più *determinanti*, talvolta, di quanto non lo siano le scelte consapevoli della coscienza *determinante*.

Quanto fin qui rappresentato trova un interessante riscontro nel dualismo (o contrapposizione) *episteme/doxa*. Porre l'accento sulla conoscenza "certificata" e garantita significa *indebolire* tutto quanto concerne la soggettività dell'interpretazione e limitare i poteri della razionalità condizionata da fattori non puramente cognitivi (emotivi, "patici", o interessativi). È ovvio, per converso, che la valutazione positiva della "*doxa*" (non "opinione priva di fondamento", ma "modo d'essere del pensiero autonomo e creativo") spinge nella direzione opposta: quella di un'integrazione della prospettiva epistemologica con quella ermeneutica. Nell'interpretazione la soggettività cosciente svolge un ruolo fondamentale; comunque di rilievo non minore di quello svolto dalla razionalità "determinante" e "calcolante", che trova nell'indagine scientifica (logico-osservativo-sperimentale) il suo campo di applicazione più proprio e più ovvio.

Contro il "coscienzialismo" prendono posizione eminenti autori della modernità recente: fra questi il filosofo Nietzsche che nel definirsi "immoralista" parla del ruolo decisivo dell'elemento irrazionale dell'azione, e Edmund Freud, caposcuola del pensiero psicoanalitico, nel cui ambito l'"inconscio" assume grande rilevanza e si configura come fattore determinante della stessa *azione consapevole*. Nel pensiero fenomenologico, a cui già si è fatto cenno, il concetto di coscienza si collega strettamente a quello di *intenzionalità*. L'"aver coscienza" è in primo luogo un tendere, un "volgersi a"; è l'oggettivarsi di un rapporto che in ultima analisi si configura come co-appartenza e "compartecipazione" del soggetto e dell'oggetto nella realtà del *fenomeno*. In Heidegger l'"esserci" è quello di un ente co-sciente, ma non riconducibile agli schemi di un "umanesimo" tradizionalmente inteso. La posizione dell'esistenzialista-marxista Sartre appare ambivalente nel teorizzare, per un verso, la libertà assoluta (libertà=necessità) e dall'altro nel distinguerla dalla possibilità e dalla volontà di scegliere incondizionatamente (al di fuori di un sistema di condizioni) e di una determinazione cosciente delle azioni qual è intesa a livello di senso comune. In Dewey il "metodo dell'intelligenza" si caratterizza innegabilmente come modalità del comportamento consapevole, razionalmente programmato e posto in essere, ma la prospettiva pragmatistico-strumentalistica è scarsamente compatibile con il "coscienzialismo" dell'interiorità e con il

“moralismo” che la sua valorizzazione idealistica tendenzialmente comporta.

Sarebbe altresì interessante analizzare il problema della coscienza in chiave di *pedagogia critica*, facendo riferimento alle categorie della formazione, dell'apprendimento, del condizionamento e dell'interiorizzazione. È per molti aspetti evidente che l'“*epimeleia*” educativa (la “cura dell'anima”) tende a produrre effetti che si potrebbero definire, con accentuazioni diverse, di “liberazione”, di “edificazione” o “conformazione” e di assoggettamento. Non è negabile che la “coscientizzazione” si realizza, nei processi formativi, con modalità di interazione dialettica fra la coscienza determinante e la coscienza determinata. Ci è avvenuto in altre sedi di definire l'azione educativa come “libera determinazione alla libertà”, e ci pare che questo dica quanto basta per attribuire la giusta collocazione, in questo campo, al problema della coscienza considerato nella varietà delle sue declinazioni e delle sue possibili interpretazioni.

Considerazioni riepilogative e conclusive

Si è visto come il problema della coscienza sia stato posto e affrontato in modi e contesti diversi, tanto da far considerare pressoché impossibili definizioni univoche, a cui far corrispondere l'unitarietà del concetto. Ciò non significa, peraltro, che fra le varie definizioni vi siano incompatibilità o “incommensurabilità”. La permanenza “ontologica” nella varietà delle prospettive dovrebbe essere analizzata quanto meno come ipotesi. Indizi interessanti si rilevano negli usi comuni e perfino idiomatici di un termine che nell'elaborazione filosofica (analitico-speculativa) e anche sul versante dell'indagine scientifica appare irriducibilmente plurimo. La pluralità degli usi, delle definizioni e delle interpretazioni non dovrebbe peraltro compromettere la consistenza tematica dell'“oggetto” e la possibilità, o per meglio dire la necessità, di un approfondimento nelle direzioni suggerite dalla sua considerazione critica.

NOTE E DISCUSSIONI

