

## **IL TRASCENDENTALE, OVVERO IL RIMOSSO DELLA FILOSOFIA. PROPOSTE PER UNA TERAPIA**

*Giovanni Leghissa*

Che non si abbia molta voglia di riprendere il tema trascendentale, nell'ambito del dibattito contemporaneo, potrebbe dipendere non solo da fondate ragioni filosofiche. Potrebbe essere anche l'effetto di una rimozione. Se è così, la ripresa del tema trascendentale si configura come una terapia del presente. Una terapia che ha di mira non tanto il ripristino di un modo di impostare l'interrogazione filosofica che andrebbe conservato, o salvaguardato da una possibile estinzione. Si tratterebbe piuttosto, in maniera più propositiva, di auspicare l'avvento di una nuova salute. Chi mira a togliere di mezzo il riferimento alla questione trascendentale, infatti, rende monco il lavoro filosofico. Lo debilita, gli toglie la facoltà di operare in modo pieno. Rimettere in sesto la filosofia trascendentale, dunque, altro non significa che rimettere la filosofia in condizione di occuparsi di ciò di cui si è sempre occupata, ovvero della totalità.

Non si tratta beninteso di ripristinare posizioni slegate dal contesto contemporaneo, che in fondo risulta segnato in maniera né casuale né superficiale proprio da un modo di fare filosofia che ha scommesso molto sulla nozione di

immanenza – una nozione che, evidentemente, viene usata con grande enfasi da chi aspira a poter fare a meno della nozione di trascendentale. Ciò che sto proponendo qui mira a far coincidere il soggetto trascendentale – o, meglio, la *posizione* occupata dal soggetto trascendentale – con il punto cieco della totalità.

In prima battuta, può risultare straniante suggerire che la fondazione trascendentale si espliciti a partire da un'invisibilità. Tuttavia, quel che intendo qui annettere all'opportunità di mantenere attiva la posizionalità di un soggetto trascendentale non rimanda più alla volontà di una fondazione. Da qui, conseguentemente, il riferimento a un'invisibilità, all'impossibilità di un rischiaramento totale. Se mi si concede di esprimere la questione ricorrendo dapprima al dire del poeta, si tratta di affermare che solo un essere mitico come la giovane parca cantata nel 1917 da Valery può fare l'esperienza di vedere vedersi, un'esperienza che, per l'appunto, coincide con la realizzazione di un rischiaramento totale, di un dominio assoluto del soggetto su di sé. Scrive Valery (1971): «*toute à moi, maîtresse des mes chairs,/ durcissant d'un frisson leur étrange étendue,/ et dans mes doux liens, à mon sang suspendue,/ je me voyais me voir, sinueuse, et dorais/ de regards en regards, mes profondes forêts*» (p. 28). La giovane parca si possiede con lo sguardo, tutta intera, senza residui, scopre fremendo il piacere, la propria carnalità e sensualità, la sinuosità del suo corpo, si risveglia alla vita, ed è certo che qui Valery pone l'accento soprattutto su questi aspetti del percorso dell'autocoscienza; tuttavia, mi pare significativo che nel medesimo contesto in cui si esplora la possibilità di un'esperienza pura (purezza che l'oro incistato nel verbo "dorer" evoca e che si mantiene tale anche quando ci si immerge nell'*ingens sylva* evocata invece dalle "forêt") si affermi anche la possibilità di un "vedere vedersi", ovvero la possibilità che l'atto di prendere possesso di sé, l'atto cioè di divenire padroni della propria esperienza, coincida con un posizionarsi del soggetto al di fuori di sé. Vedersi, essere coscienti della propria immagine, non basta: ciò che conta è la possibilità di rendere

conto del proprio vedersi – “vedere vedersi” appunto. Come se prendere possesso di sé coincidesse con la presa di possesso di un’esteriorità assoluta, come se solo il dominio di questa esteriorità rendesse possibile il gesto attraverso cui il soggetto perimetra lo spazio dell’autocoscienza.

Ora, se il percorso compiuto dal soggetto del sapere nel corso del Novecento ha portato a un risultato per molti aspetti irreversibile, quest’ultimo coincide proprio con la constatazione che non è possibile il possesso di una qualsivoglia esteriorità. Il punto situato sulla superficie occupata dal soggetto non è visibile da quel soggetto che la occupa – e questo perché tale superficie non è esteriore rispetto a quella occupata dalla totalità dei fenomeni, di cui il soggetto stesso è parte. Opportunamente, nel seminario del 1964, riferendosi proprio ai versi di Valery, Lacan (2003) definisce un escamotage il tentativo compiuto da quella forma di pensiero, di matrice cartesiana, che intende cogliere il soggetto unicamente come pensiero e che, tipicamente, può fare propria, senza grosse difficoltà o esitazioni, la formula “mi vedo vedermi”. L’escamotage consiste nel far finta che non ci sia schisi tra lo sguardo e l’occhio che genera la visione. Noncurante di tale schisi, noncurante cioè del fatto che, se vedo l’altro che mi guarda, vedo che mi vede, ma non vedo il suo sguardo, così come, se mi vedo allo specchio, non per questo colgo il mio proprio sguardo, il soggetto che si pensa come pensiero fa della propria capacità di vedere il mondo non solo la sorgente del senso del mondo, ma anche del proprio posizionarsi di fronte a esso. Il soggetto che si vede vedersi crede, illusoriamente, di poter dominare la propria posizione quale attore protagonista della scena in cui il piano del visibile si dà a vedere punto per punto a una soggettività ascrivibile a chiunque pensi – a una soggettività, cioè, che qualunque ente pensante può *rappresentare*, nel senso forte della *Vertetung*.

Qui, con Lacan, possiamo individuare un’illusione che si lascia ben definire come “illusione trascendentale”, per aggiungere subito che essa rimanda a una modalità di

concepire il trascendentale da cui intendo prendere congedo e a cui non credo si possa guardare con nostalgia. Ciò che sorregge quell'illusione, infatti, è l'elisione del fatto che il soggetto non potrà mai rendere oggettivo lo sguardo che proviene da un'alterità per principio non dominabile. Una volta libero da quell'illusione, una volta che abbia posto fine a quell'elisione, il soggetto non solo si scopre impossibilitato a essere padrone dello sguardo, ma soprattutto si scopre sorretto da un desiderio che deve molto (se non tutto) proprio a quello sguardo proveniente da fuori, proveniente da un luogo altro non abitabile, per principio, da una coscienza capace di trasformarsi in autocoscienza.

Con il riferimento, appena evocato, al desiderio che sorregge il soggetto si coglie la componente più propriamente "terapeutica" del discorso lacaniano, a cui non si dovrebbe mancare di guardare con attenzione se la filosofia intende tornare a essere esercizio, ascesi, terapia del desiderio (Nussbaum 2007). Tuttavia, ora mi pare maggiormente interessante puntare l'attenzione sull'enunciazione, comunque centrale nel discorso lacaniano, dell'impossibilità di dominare l'esteriorità. Ciò permette, sin da subito, di marcare una distanza non piccola rispetto a quelle posizioni che pongono tale impossibilità in modo non problematico e che in essa non vedono ciò che dà da pensare, per renderla invece a tal punto ovvia da far coincidere l'abbandono della pretesa di dominare l'esteriorità con un abbandono puro e semplice della questione trascendentale. Deve essere invece possibile argomentare a favore di una ripresa del tema trascendentale che, da un lato, non intenda conferire alcun primato a un soggetto che si crede capace di vedere vedersi e, dall'altro, coincida con un modo di fare filosofia che trae alimento continuo dal carattere problematico, cioè non ovvio e non scontato, della posizione occupata dal soggetto di fronte al sapere, là dove quest'ultimo va inteso sia come archivio di conoscenze giustificate, sia come insieme di dispositivi che legittimano pratiche di potere.

Il riferimento alla questione del potere non è casuale, poiché è dal peso di ogni responsabilità, anche politica, che si sono sentiti sollevati coloro che si sono liberati con eccessiva sicumera dell'illusione che il soggetto del sapere domini lo sguardo con cui non solo si guarda il mondo, ma in virtù del quale si pone anche il soggetto stesso che quel mondo intende rendere visibile. Appare chiaro che a costoro preme impegnare il soggetto del sapere con altre questioni, più urgenti e maggiormente remunerative in termini di conoscenze acquisite o acquisibili. Alcuni esempi, esposti in modo cursorio e presi dagli anfratti più disparati della selva filosofica novecentesca, servono a chiarire il punto. Il *Dasein* heideggeriano abita senza residui lo spazio del "da", dell'apertura (che poi diverrà lo spazio della *Lichtung*, in cui si disvela l'eventualità dell'*Ereignis*), e ciò basta per dominare la differenza tra l'ontico e l'ontologico, tra l'autentico e l'inautentico, per instaurare quella mimesi del sapere assoluto che fa della negatività implicata dalla finitezza non un momento da superare/togliere, ma la molla stessa che fa scattare il pensiero verso l'umbratile pienezza del non nascondimento. Il terzo regno fregeano si giustifica da sé, i giochi linguistici wittgensteiniani pure. La coscienza di cui vale ancora la pena parlare, infine, non ha bisogno di essere giustificata facendo ricorso a un soggetto trascendentale. Una feconda linea di pensiero, che comincia con i dispositivi dotati di *feedback* negativo analizzati da Norbert Wiener negli anni quaranta, porta all'intelligenza "cambriana" del robot di Brooks (1991), porta cioè a concepire la coscienza quale proprietà di un ente che risponde a stimoli (Dennett 1993). A quel punto, non diviene irragionevole ascrivere atteggiamenti coscienti ai viventi dotati di propriocezione (Denton 2009), né è insensato decidere, una volta constatata l'estensione eccessiva del concetto, che le strutture del soggetto possono essere interrogate e descritte anche senza utilizzare la nozione di coscienza (Wilkes 1984). L'elenco potrebbe continuare. E in nessun caso sarebbe opportuno opporre alle varie forme di naturalizzazione del trascendentale il desiderio di veder risorgere una

qualche forma di exteriorità rispetto al piano di immanenza. Tuttavia, deve essere lecito porre la domanda seguente: ma davvero vogliamo, senza rimpianti, che il soggetto del sapere cessi di interrogare le condizioni di possibilità del sapere stesso? Che cessi cioè di interrogare la propria posizionalità rispetto al sapere di cui è responsabile e a cui si riferisce per dare senso alla totalità dell'esperienza? Non intendo qui discutere nel dettaglio gli argomenti a favore di tale rinuncia. Ma almeno un aspetto va messo in luce, perché proprio da esso si potrà proseguire in direzione di un rilancio della questione trascendentale. Se riteniamo ragionevole rinunciare a interrogare la posizionalità del soggetto del sapere rispetto al sapere stesso, poi non abbiamo nessun problema a costruire un sapere che sta in piedi da solo, che si fonda sulle proprie operazioni e che costruisce il proprio oggetto nel momento stesso in cui un metodo dischiude l'orizzonte entro il quale deve mostrarsi e farsi cogliere la positività del campo oggettuale a cui quell'oggetto appartiene. Qui l'enfasi viene posta tutta sul metodo: questo, preso nella sua singolarità di matrice di procedure e di modelli, non nasce da un gesto arbitrario (anche se un elemento di casualità può ben aver concorso alla sua genesi), è stato opportunamente scelto, messo a punto, discusso, è stato fatto proprio da una comunità di pari, e si è reso capace di funzionare e di produrre effetti – effetti che risultano, per ragioni opportunamente argomentabili, assai soddisfacenti se posti in confronto con quelli prodotti da procedure extrametodiche di costruzione della positività. Non vorrei sfuggisse, però, che la ragionevolezza della scelta in virtù della quale si invita il soggetto del sapere ad affidarsi interamente alle risorse offerte dal metodo dipende in larga misura dal fatto che le procedure metodiche sono, molto banalmente, un potentissimo strumento di semplificazione. Non, si badi, uno strumento per ridurre la realtà a un insieme di enti dominabili e manipolabili. Non è certo questo il punto. Ma uno strumento per impedire che argomenti di tipo dialettico intacchino la linearità di dimostrazioni e deduzioni atte a formare un sistema coerente di conoscenze, questo

sì. Ciò che conta, dopotutto, è la definizione di parametri rigorosi a partire dai quali istituire il contesto della scoperta – lasciando che quanto accade del contesto della giustificazione venga indagato con l’ausilio di risorse teoriche di tipo extrametodico. Quest’ultima indagine, infatti, non può non assumere, a volte, un andamento narrativo, poiché ciò di cui si deve dar conto è l’intersoggettività. Con la nozione di intersoggettività ci si riferisce al fatto che un insieme di soggetti empirici, ciascuno dotato di un apparato cognitivo specifico e preso in una rete specifica di appartenenze (culturali e non solo), si pone in relazione con specifiche dinamiche istituzionali atte a garantire la produzione e la riproduzione delle conoscenze al fine di generare un mondo comune e condiviso, popolato cioè da grandezze comparabili tra loro. Che l’intersoggettività sia un elemento importante per comprendere non solo la genesi delle procedure metodiche, ma anche – e soprattutto – il fatto che di queste debba esservi una genesi, viene riconosciuto nella stessa *Logik der Forschung* (Popper, 1970, p. 27), grazie alla quale abbiamo appreso quanto risulti utile la distinzione tra contesti della scoperta e contesti della giustificazione. Ma resterebbe oggi per lo più inascoltata, temo, la voce di chi volesse sostenere, come aveva fatto per esempio Bourdieu (2003) nell’ultimo corso tenuto al Collège de France prima della morte, che il trascendentale coincide con l’intersoggettività, con lo spazio storico – dunque empirico – popolato da una comunità di ricercatori che ha forgiato se stessa a partire dalla condivisione di un profondo senso di responsabilità nei confronti della verità e che opera in istituzioni che hanno, tra le altre, anche la funzione di vigilare affinché tale senso di responsabilità non venga mai meno. E resterebbe inascoltata perché si opporrebbe alla semplificazione evocata poco sopra, perché complicherebbe troppo lo sguardo che dovremmo dirigere verso il rapporto tra contesti della scoperta e contesti della giustificazione, perché agirebbe in maniera cortocircuitante nei confronti della convinzione, ormai solidamente acquisita tra le abitudini, secondo cui ciò che conta si riduce alla positività di ciò che attraversa i

diversi campi oggettuali dischiusi dal metodo. Un soggetto del sapere che si volesse soggetto trascendentale ed empirico al tempo stesso genererebbe un discorso paradossale, un discorso di cui non riuscirebbe a dar conto. Ma è precisamente a questo livello che si colloca ciò che sopra ho definito come il punto cieco della totalità, un punto in cui il soggetto trascendentale sopravvive non tanto come il fantasma di quell'istanza che avrebbe dovuto dominare la totalità stessa, ma come cifra di quella contingenza che intacca non il sapere, ma le forme storiche del suo acquisire validità per un soggetto possibile.

Qui, allora, deve entrare in gioco un'inevitabile – e, alla fine, salutare – complicazione dello sguardo. Una complicazione che deve tener conto, da un lato, della contingenza di ogni atto posizionale, dall'altro di come una legalità non ricavabile dal piano dell'empiria abiti lo spazio logico delle ragioni. Uso qui per comodità un'espressione che Sellars, in un noto saggio degli anni cinquanta, conio per definire la dimensione non empirica del conoscere, la dimensione in cui avviene, in termini fenomenologici, la messa in forma categoriale dell'esperienza. Sellars (2004) afferma che «caratterizzare qualcosa come un episodio o uno stato di conoscenza non equivale a fornirne una descrizione empirica ma, piuttosto, a collocarlo nello spazio logico delle ragioni, nello spazio in cui si giustifica e si è in grado di giustificare quel che si dice» (p. 54). In questo spazio della giustificazione si rendono evidenti i concetti, ovvero quegli strumenti categoriali di cui ci serviamo, pragmaticamente, per prendere una qualsiasi posizione nello spazio delle ragioni, ossia per motivare il fatto che sappiamo questo o quello. L'evidenza dei concetti è tale che colui che riporta le proprie esperienze può fare completamente affidamento su di essa: di fronte a chi gli chiede ragioni circa le proprie credenze, può infatti impegnarsi nell'attività di giustificazione perché in tale attività è sorretto dalla cogenza delle ragioni. Ciò non comporta un'uscita dall'esperienza del mondo,



comporta però – e questo è il punto che qui mi preme sottolineare – una presa di congedo dal mito del dato, come lo chiama opportunamente Sellars, ovvero dall'idea che il mondo dell'esperienza sia un mondo accessibile immediatamente. Contro tale pretesa immediatezza, dobbiamo ricordare come nel mondo dell'esperienza incontriamo, oltre a enti cosali, anche i concetti con i quali siamo in grado di osservarli. Afferma ancora Sellars: *«non possiamo spiegare come si giunga a spiegare il concetto di una certa cosa facendo riferimento al fatto che una cosa di quel genere è stata osservata, perché avere la capacità di osservare un certo genere di cosa è già possedere il concetto di quel genere di cosa»* (p. 63 – corsivo dell'Autore). Qui emerge, tutto sommato in modo abbastanza banale, spontaneo direi, la domanda da cui vorrei ricavare il prosieguo della mia argomentazione: com'è che giungiamo a possedere quel concetto? Altrettanto banale potrebbe essere la risposta: perché condividiamo un mondo, un mondo in cui una comunità di parlanti acquista dimestichezza e familiarità sia con gruppi di parole, sia con le diverse arie di famiglia che apparentano un gruppo all'altro. Questa risposta è soddisfacente almeno per due ragioni. Essa, in primo luogo, permette – e al tempo stesso richiede – l'indagine sulla pragmatica della comunicazione umana, ovvero sulle diverse modalità storiche di gestire gli universi di significato. Insomma, da questa risposta trae legittimità il campo disciplinare delle scienze umane, o scienze storico-culturali. Si tratta di un campo in cui il soggetto del sapere opera con concetti essenzialmente contestati (Gallie, 1955-56), quali per esempio religione o cultura; ma non per questo il soggetto del sapere si trova nell'impossibilità di attribuire all'agente studiato dalle scienze umane una forma minimale di razionalità (sul senso di quest'ultima, si veda Popper, 1967). In secondo luogo, e contemporaneamente, tale risposta elicitava una concezione delle entità categoriali che operano entro lo spazio logico delle ragioni (per usare ancora la terminologia di Sellars) la quale non esclude che tali entità godano della proprietà di valere in ogni tempo e in ogni luogo, indipendentemente dal fatto che ci

sia un soggetto in carne ed ossa che le usi o le pensi. Se affermo che lo spazio logico delle ragioni non è ricavabile dall'esperienza, intendo dire, infatti, che in tale spazio sono rinvenibili quelle particolari oggettualità che né sono né non sono, ma valgono, secondo un'espressione usuale nella fenomenologia, che Husserl aveva mutuato da Lotze. Se queste oggettualità possono essere sottoposte a un processo di costituzione, al pari di qualsiasi altra oggettualità, si lascerà scoprire facilmente l'onnitemporalità del loro valere.<sup>1</sup>

Ora, però, non basta ritenersi soddisfatti dall'affermazione secondo cui il fatto di condividere un mondo ci aiuta a comprendere come mai poi riusciamo anche a condividere quei concetti senza i quali non potremmo dare ragione del fatto che conosciamo questo o quello con cognizione di causa. Dobbiamo fare, credo, un passo ulteriore, che esprimerei attraverso la domanda seguente. Se è vero che l'onnitemporalità che sottrae le oggettualità ideali al flusso esperienziale in cui colgo i percetti è tale da rendersi comunque visibile a un soggetto, che dire del nesso che lega, sul terreno della costituzione, il mondo dell'esperienza, in cui i parlanti si incontrano e operano, pragmaticamente, per istituire un mondo comune, al mondo in cui fluttuano, immerse nella loro onnitemporalità, le categorie e le entità ideali di cui si servono la matematica e la logica – ma che ciascuno di noi presuppone quando si riferisce allo spazio logico delle ragioni di cui parla Sellars?

La risposta a questa domanda ha trovato nella teoria husserliana della *Lebenswelt* una formulazione paradigmatica – e oserei dire classica per via della sua statuaria imponenza. Intesa come generalità ideale di tutti i modi di dati reali e/o possibili, la *Lebenswelt* forma un sistema di molteplicità (*Mannigfaltigkeit* è il termine usato qui da Husserl: lo sottolineo perché si tratta di un termine matematico). Questo

---

<sup>1</sup> In Hartimo (2010), a cui rimando, sono raccolti dei saggi che mostrano la fecondità delle analisi husserliane degli enti matematici e della loro costituzione quali oggetti. A ciò era importante fare almeno un riferimento cursorio per la seguente ragione: se si coglie in che senso gli enti matematici siano bisognosi di una costituzione, si riesce anche a percepire con maggior chiarezza in che senso la sfera delle oggettualità categoriali sia dotata di una sua autonomia, che però non significa separazione da una soggettività costituente.

sistema di molteplicità non resta però isolato, chiuso nella sfera dell'idealità; esso ha la proprietà di fluire (*einströmen*) continuamente nel mondo reale e concreto abitato da esseri corporei, legati tra loro dalla catena dell'intersoggettività. Tale fluire è reso visibile ogniqualvolta, operando *l'époché*, portiamo alla luce la funzione nascosta di tutti i modi di dati possibili, presenti implicitamente entro l'orizzonte complessivo della *Lebenswelt*: nessun atto di coscienza, infatti, sia esso rivolto a un percetto o a un concetto, potrà rimanere slegato dalla totalità dei modi possibili di automanifestazione del mondo.

Si tratta però di una formulazione che non ha soddisfatto quasi nessuno, e che quindi non ha potuto imporsi all'attenzione del dibattito filosofico novecentesco (nemmeno quando questo ha mostrato un qualche interesse per la fenomenologia in generale). Sospetto che la teoria fenomenologica del mondo della vita sia stata messa da parte e ridotta al silenzio in quanto sarebbe stato eccessivo il peso di cui ci si sarebbe dovuti fare carico se si fosse voluto prenderla anche minimamente sul serio. Tale peso rimanda all'esito apertamente paradossale a cui giunge Husserl: in due riprese, ovvero nei §§ 54 e 59 della *Krisis* (2008), si afferma che tra il soggetto trascendentale e il soggetto empirico non vi è differenza, che ogni essere umano porta in sé un io trascendentale. Husserl vede il paradosso, coraggiosamente lo enuncia, ma non fa nulla per esplorarne la fecondità. E siccome notoriamente, in filosofia, le soluzioni paradossali non sono accolte come soluzioni plausibili, Husserl si dà la zappa sui piedi da solo; figuriamoci se poi alla comunità dei filosofi poteva sembrar sensato confrontarsi con l'intreccio (*Verwobenheit*) tra sfera trascendentale e sfera empirica su cui la *Krisis* ci invita a riflettere.

Fa eccezione Blumenberg, il quale non solo prende sul serio Husserl e si cimenta con i paradossi della *Lebenswelt*, ma propone di dar vita a un intero programma di ricerca basato su questi paradossi. La *Lebenswelt* husserliana non si abita, né si cammina sul suo suolo, non essendo nulla di concreto, nulla che possa

essere descritto come quella dimensione sociale, quindi empirica, di cui si occuperanno i (pochi) sociologi lettori di Husserl, come Schütz o il primo Habermas. Con il concetto di *Lebenswelt* Husserl sembra voler dar vita a una sorta di paradiso dei filosofi: essa opera, nel discorso della fenomenologia, quale metafora assoluta della fondazione originaria (Blumenberg, 1996, p. 391). Tuttavia, quell'impossibile che è la *Lebenswelt* è ciò senza di cui la filosofia non sarebbe possibile, è il regno entro cui si muove il pensiero, inteso come insieme di possibilità inedite. Con tale nozione, insomma, la fenomenologia rioccupa la nozione hegeliana di totalità (Blumenberg, 2010). Solo che se si vuole rendere maneggiabile questa totalità, non solo in termini di puro pensiero, ma anche quale concetto che il soggetto possa utilizzare entro un quadro enciclopedico coerente, si deve portare a termine un programma di radicale antropologizzazione della fenomenologia. Blumenberg (2006) ci ha spiegato, con copia di argomenti, per quali ragioni a Husserl sia sempre parso poco opportuno liberarsi dall'ossessione per la purezza del trascendentale e giungere così a una piena accettazione di quella coincidenza tra soggetto empirico e soggetto trascendentale che pure era stata enunciata nella *Krisis*. Ma, una volta che i presupposti in fondo teologici che ancora operano nel discorso husserliano siano stati rimossi (p. 378-453), nulla osta a che si possa concepire la sfera delle evidenze, la sfera cioè in cui fenomenologicamente si rende visibile la generalità ideale di tutti i modi di dati reali e/o possibili, come una sfera che la ragione produce in vista del proprio adattamento al mondo. Blumenberg infatti ci propone di concepire la ragione come una facoltà tra altre facoltà, coevolatasi con quell'animale umano che ha dovuto inventarsi svariate modalità di gestione della distanza una volta abbandonato l'habitat della foresta primordiale e immessosi nelle grandi distese della savana. Qui si fa chiaro per la prima volta sia cosa significhi avere un orizzonte, in relazione al quale misurare le distanze, sia cosa comporti, in termini tanto pragmatici quanto teorici, la distinzione tra presenza e assenza. L'ultimo punto, attorno al quale ruota

tutta l'argomentazione di Blumenberg, permette di articolare una genealogia della concettualità che pone quest'ultima come il prodotto finale di ripetuti incontri con oggetti che non sono più o non sono ancora presenti. Ora, siccome i concetti sono i principali utensili che compongono quella cassetta degli attrezzi chiamata ragione, Blumenberg può affermare che la «ragione è *actio per distans* allo stato puro» (p. 601, trad. mia). Questo enunciato permette di capire perché l'animale umano tutto può fare, meno che vedere vedersi: la distanza dal mondo, di cui il concetto costituisce la forma estrema ed evolutivamente più raffinata, è frutto di un'operazione di presa di distanza da un mondo che l'uomo abita con altri enti mondani – con altri umani, con altri animali e con le cose – e che quindi risulta essere sempre un mondo condiviso, un mondo da cui non si può davvero uscire. La presa di distanza a cui si perviene costruendo e utilizzando concetti, dunque, non può coincidere con un'uscita dal mondo. La distanza dal mondo è sempre interna al mondo stesso.

Acquista finalmente maggior intelligibilità, credo, la connessione tra punto cieco della visione e il posizionarsi del soggetto del sapere rispetto al sapere di cui è responsabile. Operando una distinzione che produce differenze, il soggetto del sapere non vede se stesso compiere la propria operazione. Produrre conoscenza è un atto sottoposto alla contingenza, come lo è ogni operazione compiuta da enti che comunicano e scambiano informazioni entro un sistema. Saranno le operazioni compiute da un altro, a loro volta contingenti, a loro volta interne al sistema, a rendere visibili gli effetti del sapere prodotto da un soggetto. Incontriamo qui quella doppia contingenza di cui si parla nella teoria dei sistemi di Luhmann (1990), la quale non andrebbe collocata troppo lontano rispetto a quei tentativi – come quello di Blumenberg, di cui si è detto poc'anzi – di rileggere la fenomenologia mettendo a frutto i paradossi a cui essa perviene (Luhmann, 1996). Posizionarsi in quel punto cieco in cui nessun soggetto vede se stesso mentre produce sapere significa dunque mimare il gesto del soggetto trascendentale classicamente inteso. Ma significa farlo

mettendo in gioco due fondamentali presupposti, che mi paiono inediti. In primo luogo, si tratta di presupporre esplicitamente quel punto cieco, di mantenere viva la dinamica trascendentale della presupposizione, si tratta insomma di presupporre la sua operatività quale luogo virtualmente occupabile, quale luogo da cui scaturisce uno sguardo possibile sul mondo inteso come totalità. In secondo luogo, si tratta di comprendere che è l'occupabilità di quel punto cieco a produrre la sedimentazione del sapere, il suo istituzionalizzarsi in enciclopedia. Quest'ultima non potrà essere attraversata o riprodotta da nessun soggetto del sapere, ma dovrà essere sempre presupposta quale sorgente di senso, quale luogo a cui poter attingere gli strumenti di cui si ha bisogno ogniqualvolta si intenda far riferimento, nella pragmatica della comunicazione umana, allo spazio logico delle ragioni – ed è questo, in fondo, il senso ultimo dell'*Einströmen* di cui parla Husserl nella *Krisis*.

Giova sottolineare – anche se il punto dovrebbe essere già chiaro – che l'enciclopedia non si domina non per ragioni empiriche, legate alla finitezza del soggetto del sapere: breve è la vita, lunga è l'arte, sicché nessun essere finito potrà mai conoscere tutto ed essere maestro in tutte le arti. In realtà, essa non si domina perché si colloca nel punto cieco della visione, in quel punto che solo la giovane parca occupa quando afferma di vedere vedersi. Come scrive Eco (1984), «l'enciclopedia è un postulato semiotico. Non nel senso che non sia anche una realtà semiosica : essa è l'insieme registrato di tutte le interpretazioni, concepibile oggettivamente come la libreria delle librerie, dove una libreria è anche un archivio di tutta l'informazione non verbale in qualche modo registrata, dalle pitture rupestri alle cineteche. Ma deve rimanere un postulato perché di fatto non è descrivibile nella sua totalità» (p. 109). Un pensiero dialettico, come quello convocato sulla scena, alla fine del suo capolavoro, da Enzo Melandri (2004), potrebbe articolare non tanto gli attraversamenti dell'enciclopedia, ma i rapporti che questa intrattiene con il mondo dell'esperienza intersoggettiva. A un soggetto dotato di fattezze quasi-trascendentali e capace di maneggiare con

profitto gli strumenti della dialettica spetterebbe il compito di indicarci come questi rapporti, spesso, siano intaccati dalla volontà di dominio. Senza il ricorso alle buone ragioni che un soggetto può trovare nell'enciclopedia, infatti, nessuna istituzione atta a produrre forme di assoggettamento potrebbe sussistere. E a chi, se non a questo soggetto quasi-trascendentale, potrebbe essere affidato il compito di operare una critica del presente, dal momento che le sorti della filosofia trascendentale, sin dal suo inizio, si sono legate saldamente a quelle di una presa di distanza dalla violenza presente in vista di un mondo possibile, meno ingiusto e violento?

BIBLIOGRAFIA

- Blumenberg, H. (1996). *Tempo della vita e tempo del mondo*. Bologna: Il Mulino.
- Id. (2010). *Theorie der Lebenswelt*. A cura di M. Sommer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2003). *Il mestiere di scienziato*. Milano: Feltrinelli.
- Brooks, R. A. (1991). Intelligence Without Representation. *Artificial Intelligence*, 47, 139-159.
- Dennett, D. C. (1993). *L'atteggiamento intenzionale*. Bologna: Il Mulino.
- Denton, D. (2009). *Le emozioni primordiali*. Torino: Boringhieri.
- Eco, U. (1984). *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Einaudi: Torino.
- Gallie, W. B. (1955-56). Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 167-198.
- Hartimo, M. (Ed.). (2010). *Phenomenology and Mathematics*. Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer.
- Husserl, E. (2008). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. A cura di E. Paci. Milano: Il Saggiatore.
- Lacan, J. (2003). *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*. A cura di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Luhmann, N. (1990). *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*. Bologna: Il Mulino.
- Id. (1996). *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*. Wien: Picus.
- Melandri, E. (2004). *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet.
- Nussbaum, M. (2007). *La terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*. Milano: Vita e Pensiero.
- Popper, K. (1967). La rationalité et le statut du principe de rationalité. In Classen, E. M. (Ed.) *Les fondements philosophiques des systèmes économiques. Textes de Jacques Rueff et essais rédigés en son honneur* (p. 142-152). Paris: Payot.



Id. (1970). *Logica della scoperta scientifica*. Torino: Einaudi.

Sellars, W. (2004). *Empirismo e filosofia della mente*. Torino: Einaudi.

Valery, P. (1971). *La giovane parca*. Torino: Einaudi.

Wilkes, K. V. (1984). Is Consciousness Important? *The British Journal for the Philosophy of Science*, 35, 223-243.