

Il cogito e il suo doppio
Rocco Ronchi
(Università degli Studi dell'Aquila)
rocco.ronchi@univaq.it

Title: The Cogito and its Double.

Abstract: The impersonal is the point of convergence of transcendental enquiry in philosophy. There is no need to presuppose a subject of thought: 'one' thinks like 'it rains' or 'it flashes' and the 'I' who thinks' is to be understood "as an unfortunate habit of our race or rather, perhaps, as a mysterious instinct, like wasps taking care of their eggs" (Peirce). But has the 'third person' really got to the root, or does the beleaguered *ego sum* conceal unsuspected depths? 'One' thinks and the 'I-subject' is a superstition, sure, but *where* does 'one' think? The *cogito*, to function, presupposes a *scene*. If that ordinary cultural apocalypse called *déjà-vu* has aroused so much interest in contemporary philosophy (from Bergson to Deleuze), it is because it provides a key to the *very first person* at the source of reflexivity.

Keywords: Déjà-vu, Immanence, Feeling, Apocalypse, Person.

1. *Il Sé dell'immanenza a sé*

Se quella ordinaria "apocalisse culturale" chiamata *déjà-vu* ha suscitato tanto interesse nell'elaborazione di una filosofia dell'immanenza assoluta (da Bergson a Deleuze) è perché fornisce una chiave d'accesso *alla primissima persona* all'origine della riflessione. Il superlativo è necessario per distinguerla dalla prima persona del soggetto dell'enunciazione (dall'"Io che dice io"), ma forse non è sufficiente. Per delucidarla bisogna chiedere soccorso all'insuperabile maestro di retorica, Agostino. Dovendo "situare" Dio, Agostino ricorre infatti ad un artificio linguistico celeberrimo: *Deus*, scrive, (*est*) *interior intimo meo*¹. *Interior* è il comparativo di *interus*, *intimus* ne è il superlativo. Dio è il comparativo di un superlativo... Dio è più interiore del massimamente interiore. C'è una prima persona che è *più prima* della prima persona, che la eccede nel suo punto di massima intimità, rovesciandola in una *extimité*, che non è trascendenza, ma il presentarsi

¹ "Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo" (*Confessiones*, 3,6,11).



Rocco Ronchi

alla prima persona del “fuori” al cuore del “dentro”². Se la prima persona è il punto sorgivo della presenza a sé, più intima (*intimior*) di questa intimità è la persona estranea, l’ospite estraneo, che il *déjà-vu* porta ad evidenza sensibile.

Per la psicopatologia il *déjà-vu* è stato sempre oggetto di interesse, ma in filosofia fa la sua apparizione in un piccolo saggio di Bergson, *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance* pubblicato nella «Revue» di Ribot nel Dicembre del 1908 e poi ricompreso in *L’Energie spirituelle* nel 1919³. L’apparato bibliografico rivela una impressionante conoscenza del dibattito scientifico sull’argomento. La psicologia, come è noto, funziona sempre per Bergson da apripista per la metafisica. Gilles Deleuze se ne rende conto e fa della “paramnesia” non solo il perno dell’ontologia bergsoniana ma della sua stessa ontologia, da *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso* fino a *Cinema I e II*. La nostra tesi è che se un fenomeno tutto sommato così “ordinario” (pur nella sua straordinarietà) come il *déjà-vu* ha potuto svolgere un ruolo così fondamentale nella filosofia deleuziana, ciò si deve al fatto che questa, in quanto filosofia dell’immanenza assoluta, è e resta una filosofia trascendentale centrata sull’intuizione cartesiana del *cogito sum*. Il *déjà-vu* permette di “fare luce” o, come meglio sarebbe dire, di “essere toccati” dal Sé *estremamente problematico* implicato dalla immanenza.

L’immanenza cui approda un empirismo radicale, quale quello di Bergson, di Deleuze e dei filosofi del cosiddetto “canone minore”, non è infatti una immanenza a qualcosa o a qualcuno, ma pura “immanenza a sé”. Vale forse la pena di citare per esteso il celebre passo deleuziano di *L’immanenza: una vita*: “L’immanenza non si riferisce a un Qualcosa come unità superiore a ogni cosa, né a un Soggetto come atto che opera la sintesi delle cose: solo quando l’immanenza non è altro che *immanenza a sé* si può parlare di un piano di immanenza. Il Piano di immanenza non è definito da un Soggetto o da un Oggetto capaci di contenerlo, non più di quanto il campo trascendentale sia definito dalla coscienza”⁴. Come è stato rilevato, l’“a sé”, il *dativo* dell’immanenza, è altrettanto problematico della esclusione della coscienza dal campo trascendentale⁵. Quell’ “a sé” ci mette sull’avviso che l’immanenza per essere assoluta deve implicare un fuoco centrale, un nucleo incandescente, una interiorità, addirittura una intimità, che sembra smentirne, in un punto, l’impersonalità e l’irriflessività.

Come è noto, i tratti del *Piano di immanenza* erano desunti da Deleuze dal campo trascendentale emendato dalla forma “ego” descritto dal giovane Sartre ne *La trascendenza dell’Ego*, un saggio di cui non si sottolineerà mai a sufficienza il carattere seminale per il pensiero a venire: esso è impersonale nella misura in cui è pre-personale ed irriflesso nella misura in cui è pre-riflessivo. Ecco le quat-

² J. Lacan, *L’etica della psicanalisi. Seminario VII, 1959-1960*, Einaudi, Torino, p. 177.

³ H. Bergson, *L’Energie spirituelle* (1919), in H. Bergson, *Oeuvres*, Puf, Paris 1959, pp. 897-930.

⁴ G. Deleuze, *L’immanenza: una vita...*, in Id., *Immanenza*, Mimesis, Milano 2010, p. 5.

⁵ Faccio riferimento all’intervento di Gaetano Rametta, *La filosofia trascendentale è una filosofia della relazione?* (Diaporein-Metafisica e filosofia delle arti, 6 Maggio 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=3YuKZkfHMvg>), il cui testo mi è stato gentilmente messo a disposizione dall’autore.



Il cogito e il suo doppio

tro conclusioni negative della disamina sartriana: “1) il campo trascendentale diventa impersonale o, se si preferisce, «prepersonale», è *senza Io*; 2) l’Io non appare che al livello dell’umano e non è che una faccia del Me, la faccia attiva; 3) l’io penso può accompagnare le nostre rappresentazioni perché compare su un fondo di unità che non ha contribuito a creare ed è questa unità preliminare che anzi lo rende possibile; 4) sarà lecito domandarsi se la personalità (anche la personalità astratta di un Io) è un accompagnamento necessario di una coscienza e se si possono concepire delle coscienze assolutamente impersonali”⁶. La revisione del trascendentale kantiano operata da Sartre batteva la stessa strada della revisione del *cogito:sum* cartesiano⁷. C’è tutta una linea di pensiero che va da Georg Lichtenberg a Friedrich Nietzsche, da William James a Alfred N. Whitehead che interpreta l’ “Io penso” come un anonimo “si pensa”. Bisognerebbe dire *Es denkt* come si dice *Es blitzt*, o *it rains* o *it blows*. Se per ragioni grammaticali è impossibile, scrive James, *we must say that thought goes on*. Ciò che infatti c’è di *pragmaticamente* certo è l’atto *in atto* del pensare, ciò che c’è di incontrovertibile, e che gode di una attualità assoluta, è *che c’è* del pensiero che non può non pensare quello che di fatto sta pensando (in modo contingente). Tra le cose che pensa c’è poi anche la cosa “*ego*”, trascendente come tutte le altre cose poste dal pensiero che pensa. Ma questa impersonalità è messa in questione dal dativo dell’ “a sé” dell’immanenza assoluta (e con essa diventa problematica anche la pretesa esclusione della coscienza dal campo trascendentale) il quale rimette in gioco un *principio* personale, un “sé” appunto, al cuore dell’immanenza.

Ci si potrebbe domandare perché Deleuze non si sia accontentato di una immanenza “in sé”, che tra l’altro nel suo saggio fa intervenire per prima (“L’immanenza assoluta è *in sé*: non è in qualche cosa, *a* qualcosa, non dipende da un oggetto e non appartiene a un soggetto”⁸), perché abbia dovuto scavare nell’immanenza qualcosa come un varco interno, perché vi abbia introdotto un raddoppiamento, una sorta di proto-riflessione che ne screzia la compattezza, ma immanenza “in sé” è un *flatus vocis*, come lo sarebbe una trascendenza “in sé”, una trascendenza che non trascende niente. L’immanenza è immanenza “a” come la trascendenza è trascendenza “di”. Per essere assoluta l’immanenza implica allora una *metabolé* veramente straordinaria di cui, probabilmente, solo la teologia trinitaria ha provato a indagare il segreto: implica che *lo Stesso si raddoppi in se stesso senza entrare in relazione con se stesso perché assoluto significa proprio assolto dalla relazione*.

Questo *Stesso*, questo *Ipse*, questo *Autós*, è il principio personale al cuore dell’empirismo trascendentale di Deleuze, è il *sé* dell’immanenza *a sé*: di esso si deve dire “che si determina senza potersi coniugare in alcuna persona, né la

⁶ J.P. Sartre, *La trascendenza dell’Ego*, Christian Marinotti, Milano 2011, pp. 30-31.

⁷ Sulle ragioni che mi portano a trascrivere la formula cartesiana con l’artificio dei due punti rinvio al mio *Atto. Teologia dell’immanenza. Parmenide Descartes Hegel*, in R. Panattoni – R. Ronchi (a cura di), *Immanenza: una mappa*, Mimesis, Milano 2019, pp. 166-167.

⁸ G. Deleuze, *L’immanenza: una vita...*, p. 5 (il primo corsivo è mio).

prima, né la seconda, né la terza. Non è un Io, né un tu, non è egli o esso”⁹. Gaetano Rametta ne fa il perno della filosofia trascendentale intesa come “esperienza dell’impersonale” (chiedo di prestare la massima attenzione a questa espressione, “esperienza dell’impersonale”, che ci riporterà al tema “psicologico” del *déjà-vu* dal quale, apparentemente, ci siamo allontanati). La filosofia trascendentale, continua Rametta (sviluppando Fichte), a dispetto delle apparenze non si risolve affatto in una filosofia della relazione e “questo per un motivo molto semplice”. Essa deve fondare la relazione, la scienza, ad esempio, ma la condizione a partire dalle quali le relazioni sono pensabili non può essere a sua volta costituita da una relazione, pena il *Bradley regress* (che Fichte anticipa). Se non ci fosse una differenza di natura tra la coscienza di qualcosa e la coscienza di sé in quanto cosciente di qualcosa, se la coscienza fosse un genere comune alla coscienza di qualcosa e all’autocoscienza, il regresso sarebbe illimitato e il reale evaporerebbe in una catena di rappresentazioni infondate. Se infatti fosse fatta della stessa pasta “riflessiva” si sarebbe preda dell’obiezione del terzo uomo.

Per questo Sartre, nella introduzione all’*Essere e il nulla* (che tiene conto dei risultati critici acquisiti con *La trascendenza dell’Ego*) affermava che nella *cogitatio sui* che deve sempre accompagnare le *cogitationes* del *cogito* “non bisogna introdurre [...] la legge della coppia”. La *cogitatio sui* non fa coppia. “La coscienza di sé non è coppia. Se si vuole evitare la regressione all’infinito, essa deve essere *rapporto immediato e non cogitativo di sé a sé*”¹⁰. Il che significa che bisogna articolare *due sensi* di quanto la tradizione filosofica rubrica sotto la sigla “auto-affezione”: da un lato quello riflessivo e posizionale, dall’altro, a fondamento del primo e differente per natura da esso, quello “non-posizionale”. Le esigenze della sintassi ci obbligano a parlare di una “coscienza non posizionale *di sé*”, ma, osserva Sartre, “non possiamo adoperare più a lungo questa espressione”. Si dovrà perciò mettere il “di” tra parentesi, in *epoché*, e ottenere così una formula “coscienza (di) sé” che “non va considerata come una nuova coscienza (la coscienza non è il genere comune, i due sensi della coscienza sono in una relazione di omonimia non accidentale, *nota mia*), ma come *il solo modo possibile di esistere per una coscienza di qualcosa*”¹¹.

Forse il modo graficamente più efficace per rendere questa “coscienza”, sottolineandone la differenza dalla coscienza *di* qualcosa, consiste nel frapporre i due punti tra la coscienza e il sé. Bisognerebbe scrivere “coscienza:sé”. Allora, in modo fedele al dettato sartriano, la coscienza non si presenterebbe più nella forma canonica della intenzionalità, ma in quello ontologico di un “assoluto di esistenza e non di conoscenza”. *Coscienza:sé* significa che la coscienza non è nient’altro che un nucleo (intensivo) di attualità irriducibile e indeclinabile *supposto* da ogni coscienza (contingente) di qualcosa compresa quella particolare modificazione riflessiva della coscienza di qualcosa che è la coscienza di sé o au-

⁹ G. Rametta, *La filosofia trascendentale è una filosofia della relazione?*, cit.

¹⁰ J. P. Sartre, *L’essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1984, p. 17. Corsivo mio.

¹¹ Ivi, pp. 18-19.



Il cogito e il suo doppio

tocoscienza: *prima di e per potere essere coscienza di sé e coscienza di qualcosa* la coscienza è il sé della immanenza a sé. I due punti enfatizzano che la coscienza è *immediatamente* il sé, l'ipse, l'autós. Qui, continua Sartre, l'assoluto è veramente *as-soluto*, cioè irrelato: è il "soggetto dell'esperienza più concreta; e non è *relativo* a questa esperienza, perché è esso stesso questa esperienza"¹².

Per questa ragione parlare di auto-affezione è fuorviante. Nella *coscienza: sé* non c'è piega riflessiva, relazione oggettuale, non c'è coppia. Tutto quello che si può onestamente dire senza aggiungere nulla al fenomeno è che "qui" c'è l'*aver-luogo* dell'esperienza che *poi*, in determinate circostanze e non necessariamente, si farà esperienza *di qualcosa* ed esperienza *di qualcuno*, dunque, eventualmente, anche auto-affezione (siccome l'esperienza è l'*aver-luogo* di qualcosa di determinato, possiamo chiamare la *coscienza: sé* aver-luogo₀ dell'aver-luogo₁). Più che di auto-affezione si dovrebbe allora parlare di semplice *affezione*, benché si tratti di una affezione originaria che non affetta qualcosa di già dato. Questa affezione è immediatamente l'essere del Sé, cioè il *Principio* (*Grundsatz*) dell'esperienza o il suo aver-luogo₀ (secondo una modalità che è stata sondata dai teologi con la loro intuizione intellettuale). L'empirismo si fa così davvero trascendentale.

2. L'Acefalo del pensiero

Le ragioni che hanno fatto di un fenomeno tutto sommato marginale come il *déjà-vu* una sorta di chiave d'accesso all'empirismo trascendentale cominciano allora a precisarsi. Il *déjà-vu* porta infatti ad *evidenza sensibile*, in una esperienza *limite*, il *doppio* del *cogito*. Esso funge da *experimentum crucis* di una filosofia *dell'immanenza* assoluta. Permette un colpo d'occhio nell'archeologia del Soggetto consentendo di attingere, grazie allo spaesamento che provoca, l'*arché*, il *Principio* del Soggetto. Il *Soggetto* è il soggetto dell'enunciazione, l'"Io che dice io" e che ogni volta che si dice si certifica nel suo essere. Scrive Cartesio, nella *Meditazione seconda*: "Di modo che, dopo avervi ben pensato, ed avere accuratamente esaminato tutto, bisogna infine concludere e tener fermo, che questa proposizione (*hoc pronunziatum*): Io sono, Io esisto, è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio (*quoties a me profertur*), e che la concepisco nel mio spirito". Il *Principio* è invece l'*ipse* o l'*autos*, il *chi* dato in simultaneità con il Soggetto, implicato nel Soggetto ma differente per natura dal Soggetto. Questo *chi* "residua" rispetto all'atto del pensare che performa il soggetto trascendentale consentendo qualcosa che, come ha scritto benissimo Carmelo Meazza, "la formula *cogito sum* rende impossibile e cioè un io-sono senza il *medium* del soggetto pensante", un *ego sum* non risolto nel pensiero pensante, nell'autoaffezione del pensiero e neppure nell'atto con cui il pensiero pensa. "La sua attualità o il suo attualismo, continua Meazza, sarebbe (per-

¹² Ivi, p. 21.





Rocco Ronchi

ciò) di altra natura rispetto all'atto con cui il pensiero si coglie, si autocoglie nel pensiero che pensa [...] non avrebbe bisogno di pensare per accadere in atto, piuttosto, è il pensare in atto che per quanto possa celarlo non potrebbe eliderlo dalla scena del suo pensiero”¹³. Occorre dunque porre una differenza di natura nell'implicazione reciproca “tra l'io di un penso e il soggetto del pensare”, tra il Principio e il Soggetto¹⁴. Ma questo significa anche revisionare la revisione “post-moderna” del *cogito:sum* (cioè il passaggio dall'Io penso al Si pensa). L'impersonalità del pensare trascenderebbe infatti sempre un Soggetto, questo è indubbio, *ma non l'istanza di un io*. Si riaffaccia così a fondamento del Soggetto (dell'”Io che dice io”), come causa del pensare in atto (del Si pensa), al cuore del campo trascendentale impersonale, un principio personale non-umano, dal tratto inevitabilmente “mostruoso”: l'Acefalo del pensiero, un io-sono senza il medium del soggetto pensante.

Nella *Filosofia dell'arte*, scritto tardivo di Gentile (1938), generato da una polemica spesso rancorosa con Benedetto Croce, il filosofo di Castelvetro se ne era reso perfettamente conto. L'Io è pensiero, scrive Gentile da cartesiano ortodosso. L'Io è pensiero puro e trascendentale, ribadisce da kantiano altrettanto ortodosso, “*ma* (attenzione a questa preposizione avversativa!) il *sentimento*, il soggetto, non è pensiero (qui “soggetto” indica il Principio, indica *l'ipse sentito*, avvertito traumaticamente, indica l'affezione che è immediatamente essere, quanto abbiamo chiamato *l'aver-luogo₀*”) E aggiunge: “pensando lo spirito *experitur se medesimo*”, come se nell'atto in atto del pensare il pensiero facesse *anche*, un *anche* da intendere come *simul*, esperienza del suo limite, toccasse il suo limite, si imbattersse nell'Acefalo del pensiero, impensabile per il pensiero che pensa, ma inaggrabile nella sua attualità (è infatti un “assoluto di esistenza” e non di conoscenza). Per chiarire la natura di questa esperienza limite, Gentile evoca il “sentimento fondamentale” di Rosmini¹⁵. Senza di esso, scrive, “il soggetto come puro intelletto vagherebbe nel mondo del possibile”¹⁶. Il sentimento radica invece nel *reale*, nell'effettività indistruttibile. Il reale non è la realtà. La realtà è pensiero, la realtà è l'oggetto della sintesi trascendentale. La realtà è contingenza, la realtà è l'aver-luogo₁ di questo o di quello. Perfino le verità di ragione non sono immuni da questa contingenza nell'ipotesi dell'onnipotenza di Dio. La realtà è un tessuto di relazioni dove non figurano termini positivi, dove la negazione dialettica regna sovrana, “ma – ribatte Gentile – l'Atlante che regge questo

¹³ C. Meazza, *Ontologia del simultaneo. La scena dell'I-y-a*, Orthotes, Napoli 2022, p. 58.

¹⁴ Ivi, p. 61.

¹⁵ Il riferimento rosminiano sembra quasi velare quello più ovvio: il *Gefhül* della *Grundlage* fichteana di Jena, vale a dire quella forma paradossale di riflessione che si fa nella forma dell'“urto (*Anstoß*) traumatico e imprevedibile”, una “riflessione paradossale [...] perché indica nel soggetto ciò che gli appartiene come proveniente da altro, ciò che gli è proprio nella misura in cui viene sentito come indipendente da sé, come non voluto e tantomeno prodotto” (G. Rametta, *Take five. Cinque contributi su Fichte e la filosofia trascendentale*, Mimesis, Milano 2021, p. 35)

¹⁶ G. Gentile, *Filosofia dell'arte*, Le Lettere, Firenze 2003, p. 165.



Il cogito e il suo doppio

mondo e in cui vivere è gioia è il sentimento”¹⁷. L’Atlante è l’aver-luogo₀ dell’aver-luogo₁.

Il riferimento gentiliano alla “gioia” non va trascurato. La grande filosofia anglo-americana, a cavallo tra Otto e Novecento, aveva battezzato questo “sentimento” *self-enjoyment* e ne aveva fatto il Principio del Soggetto. Non c’è pensare in atto che non sia, mentre si pensa, un sentirsi, non c’è trascendenza verso il mondo che non sia, simultaneamente, una immanenza a sé, non c’è nessuna apertura, non c’è exteriorità, senza chiusura, senza interiorità. Il “godimento” rimanda ad una intimità vissuta al buio, senza “mondo”, “prima” o “dopo” il mondo o al margine di esso. Non è certamente un caso se per il senso comune il godimento è qualcosa che si consuma in modo appartato, nel chiuso delle stanze, al riparo dallo sguardo dell’altro. La si può chiamare ancora “appercezione”, come fa ad esempio Meazza, ma bisogna subito precisare che nel *self-enjoyment* non c’è riflessione, non c’è “coppia”. Il linguaggio per descriverlo diventa allora necessariamente contorto, al limite della intelligibilità (“un sé si avverte senza riflettersi nella riflessione di sé...manifestarsi senza automanifestarsi”¹⁸), cosa per altro inevitabile perché *l’immanenza a sé del godimento esorbita la “datità” fenomenologica* che, per altro, fonda. Nel *L’essenza della manifestazione*, in centinaia e centinaia di pagine, Michel Henry si è avventurato dentro questa aporia, che è l’aporia costitutiva dell’empirismo trascendentale, il suo intricatissimo nodo¹⁹, un nodo che il modesto fenomeno psicopatologico, denominato *déjà-vu*, permette però di recidere, presentandoci un’esperienza dopotutto abbastanza comune nella quale il Principio (l’irrelato) si fa sensibile nella sua differenza dal Soggetto e nella sua implicazione con il Soggetto. Se riveste tanta importanza nell’ontologia deleuziana è perché il *déjà-vu*, di cui ci ha parlato per primo Bergson, porta ad evidenza sensibile, in una esperienza-limite, un *io-sono* senza *il medium* del soggetto pensante, l’Acefalo del pensiero.

Lo possiamo definire il *doppio* del cogito, dando a questo termine – “doppio” – il suo significato arcaico di ombra (*eidolon*) che accompagna il vivente sprigionandosi, come tale, solo nelle situazioni limite dell’esistenza, al momento insituabile della morte, ad esempio, quando per morire *alla prima persona* devo farmi carico di un impersonale *Si muore*. Morire eccede infatti le possibilità del Soggetto pensante (dell’“Io che dice io”) e convoca un Io che non è pensiero, suppone un Acefalo, pretende la nudità di un *ipse*. Nudità vuol dire irrelatezza perché morire non è una relazione. Per questo “chi” nudo, esposto, senza difese, non vale né la prima persona (riservata al soggetto dell’enunciazione), né la seconda (riservata ad Altri) e nemmeno la terza (che non è una persona): il reale, che non è la realtà, quanto abbiamo chiamato l’aver-luogo₀, non si iscrive in un pronome personale (io, tu) ma neppure in un pronome impersonale (egli, esso).

¹⁷ Ivi, p. 321.

¹⁸ C. Meazza, *Ontologia del simultaneo*, cit., p. 62.

¹⁹ M. Henry, *L’essenza della manifestazione*, Orthotes, Napoli 2018.



Rocco Ronchi

Il che, però, non significa affatto, come troppo affrettatamente si conclude, che il “chi” sia senza pronomi personale.

3. *Il metodo dell'apocalisse: paramnesie, amnesie, ipermnesie*

Il déjà-vu, di cui ci ha parlato per primo Bergson, porta ad evidenza sensibile, in una esperienza-limite, un io-sono senza il *medium* del soggetto pensante, l'Accefalo del pensiero. Chiediamoci, infatti, seguendo per sommi capi la descrizione bergsoniana, che strana appercezione ha luogo nel *déjà-vu*. Il *déjà vu* è un *déjà vécu*. A raddoppiarsi è il presente *vissuto*, vale a dire che a ritornare con l'indice del passato “puro” è il presente stesso, il presente vivente. “Puro” significa illocalizzabile nella serie dei passati empirici: la sua sola marca è l'aver già avuto luogo di ciò che ha luogo, qui e ora, per la prima volta, senza che sia dato il suo quando. “Li ho già visti” mormora tra sé e sé Marcel guardando i “tre alberi” incrociati scendendo in carrozza verso Hudimesnil²⁰. Ciò che percepisce è una *somiglianza senza referenza*. Da ciò deriva la sua frustrazione: la memoria involontaria sta infatti lavorando a vuoto, producendo un quasi ricordo (un ricordo *bastardo*) ma non un riconoscimento. Per questo il *déjà vu* è classificabile come falso riconoscimento e come paramnesia. È *falso* riconoscimento perché del riconoscimento “attento” (quello che si fa mediante immagine, riflessivamente e non automaticamente) ha la forma ma non la materia; è *paramnesia* perché non è assenza di ricordo, non è oblio, ma è uno strano “ricordo del presente” che del passato non ricorda nulla.

Bergson ne rileva la somiglianza di famiglia con il sogno. Scrive infatti che, nel *déjà vu*, “non è raro che si percepisca allora il mondo esteriore, *come in un sogno*; si diviene *estranei a se stessi*, sul punto di *raddoppiarsi* e di assistere da semplici spettatori a ciò che si dice e a ciò che si fa”²¹. I soggetti che ne sono vittime si trovano nella situazione perturbante di sognare la propria vita invece che viverla o, meglio, di sognare la propria vita *nel mentre* la stanno vivendo: fanno l'esperienza della *simultaneità* della percezione attuale con il ricordo di quella stessa percezione. “Sosteniamo che la formazione del ricordo non è mai posteriore a quella della percezione; essa ne è contemporanea. Man mano che la percezione si crea, il suo ricordo si profila ai suoi lati, come l'ombra al lato del corpo”²². Imparentata con il sogno, la paramnesia presenterebbe però un carattere specifico. Mentre la vita onirica segna il tramonto dell'*ego* progettante nella sfera dell'impersonale – il soggetto del sogno è il Si, la psicosi è per Bergson il sogno generalizzato – la paramnesia è invece caratterizzata dall'“oscillazione” tra due contraddittori punti di vista dell'Io su se stesso. Man mano che la sensazione del

²⁰ Ho commentato questo luogo della *Recherche* di Proust nel mio *Il pensiero bastardo*, Christian Marinotti, Milano 2001, pp. 142-146.

²¹ H. Bergson, *L'Energie spirituelle*, cit., p. 897. Corsivi miei.

²² Ivi, p. 913.



Il cogito e il suo doppio

déjà vu viene formandosi, colui che ne è vittima si scinde infatti in due *personaggi* “di cui l’uno si offre in spettacolo all’altro”. “Da un lato egli sa che continua ad essere ciò che era, un io che pensa e che agisce conformemente a ciò che la situazione richiede, un io inserito nella vita reale che si adatta ad essa grazie ad un libero sforzo della volontà”, dall’altro egli si converte “in un attore che recita automaticamente un ruolo, ascoltandosi e guardandosi recitare”²³.

Potremmo dire che, nel *déjà-vécu*, si assiste ad una sorta di repentina conversione del soggetto dell’enunciazione – dell’Io che dice io – in attore del teatro epico brechtiano. “Ascoltarsi mentre si enuncia” (sentirsi-parlare come se la fonte di quella voce fosse una estraneità intima) e “guardarsi recitare, evitando di trovare naturale l’enunciazione stessa”, è la raccomandazione che Brecht rivolgeva costantemente ai suoi attori²⁴. Non *Einfühlung*, non immedesimazione nel personaggio, non recitazione ma *citazione*, non la simulazione di un io inserito nella vita reale che si adatta ad essa grazie ad un libero sforzo della volontà ma lo straniamento della vita in una serie di “gesti” di cui deve essere reso percepibile l’automatismo (al fine della critica dell’ordine sociale costituito, secondo Brecht). Ora, il *déjà-vécu* produce (inintenzionalmente) al soggetto dell’enunciazione un simile *Verfremdungseffekt*: lo trascina in “un mondo di teatro e di sogno” dove “si agisce e tuttavia «si è agiti». Si sente che si sceglie e si vuole, ma che si sceglie dell’imposto e che si vuole dell’inevitabile”²⁵. Rispetto all’impersonalità del sogno, la *fausse reconnaissance* risulta, agli occhi di Bergson, quasi una “formazione di compromesso” in senso freudiano. Essa sospinge l’io vigile fino al limite dell’abisso psicotico, ma lo trattiene sull’orlo, conservando infatti l’io, pur nella fascinazione e nella paralisi, un nucleo di *irriducibile sostanzialità*. Se da un lato la paramnesia, in quanto “formazione di compromesso”, ci protegge dalla dispersione nell’immaginario in cui precipita il *rêveur*, dall’altro ci rende però testimoni sgomenti di questa stessa dispersione: nello straniamento del *déjà-vu* facciamo esperienza *alla prima persona* dell’impersonale, *avvertiamo*, subendolo traumaticamente, l’Acefalo del pensiero, il doppio macchinico del cogito che noi siamo. “Di qui – conclude Bergson – due io differenti di cui uno, cosciente della propria libertà, si erge a spettatore indipendente di una scena che l’altro reciterebbe macchinalmente. Ma tale sdoppiamento non giunge mai fino al limite. È piuttosto una oscillazione della persona tra due punti di vista su se stessa, un va e vieni dello spirito...”²⁶.

Il *déjà-vu* è un’occasione abbastanza ordinaria di crisi del soggetto. La sua individuazione è a rischio. Sono sempre falle nella memoria quelle che aprono il varco per l’apparizione conturbante dell’Acefalo. La cosa si spiega facilmente essendo la memoria l’ambito nel quale un soggetto umano si costituisce come *ego*. “Io mi ricordo”, spiegava Hegel, significa propriamente *io traggo me fuori dalla*

²³ Ivi, pp. 919-920.

²⁴ Cfr. B. Brecht, *Breviario di estetica teatrale* (1948) in Id., *Scritti teatrali*, Einaudi, Torino 2001.

²⁵ H. Bergson, *L’Energie spirituelle*, cit., p. 920.

²⁶ *Ibidem*.

notte sognante dell'inconscio: la memoria è riflessione, posizione del Soggetto²⁷. La paramnesia si situa allora a metà strada tra le due forme estreme di patologie della memoria, amnesia e ipermnesia, tra il dimenticare tutto e il ricordare tutto (amnesia e ipermnesia sono costanti oggetti di studio per Bergson). La sua posizione mediana è però la sua virtù teoretica perché grazie ad essa diviene possibile un rapporto non cogitativo con ciò che residua tanto dal tutto obliato quanto dal tutto ricordato. Essa corrisponde alla definizione che il geologo della memoria, Jacques Ellenberger, ha dato del quasi-ricordo e del quasi-oblio: quando “io non mi ricordo”, e, tuttavia, percepisco una somiglianza senza referenza, ad esempio, quando ho qualcosa “sulla punta della lingua”, io faccio una “esperienza vuota della forma vuota”²⁸. L’appercezione ipermnestica del moribondo è una forma estrema di paramnesia: è una paramnesia in grado di creare la *visione* della totalità dell’esistenza come «immagine» decontestualizzata, straniata. È, insomma, una visione che, analoga a quella prodotta dal *déjà vu*, è senza riconoscimento: l’esistenza regalataci dall’ipermnesia nell’attimo che precede la morte è un’esistenza estranea, è la mia esistenza come *pura alterità*, come puro “non io”. L’amnesia lascia invece l’io nella sua solitudine assoluta facendo venir meno il suo correlato, il mondo. Immaginiamo, dice Whitehead, un viaggiatore completamente disorientato, che abbia perso tutti i riferimenti, per il quale il mondo circostante è diventato completamente estraneo. Che cosa chiederà? Chiederà senz’altro “Dove sono?”. In realtà, osserva Whitehead, quello che vuole realmente sapere è “dove sono andati a finire gli altri posti”, dove è andato a finire il mondo. “Egli ha il suo proprio corpo, mentre quelli li ha persi”²⁹. Ugualmente l’amnesico che domanda “chi sono?” vuole sapere in realtà dove è finito l’oggetto *ego* di cui più che mai ora è in grado di percepire la natura trascendente e occasionale: l’*ego* è un pezzo di mondo che se ne è andato con il mondo lasciandolo solo alla prima persona. L’amnesico ha indubitabilmente il suo proprio “chi”, mentre quello che ha perso è l’unità trascendentale della autocoscienza. Ha perso tutto quello che “poteva” perdere: nome, identità, collocazione. Ha perso il possibile. Ha perso quanto definisce la “persona umana” secondo la metafisica. Continua però a tenere saldamente in pugno ciò che non può perdere: il sé, l’*autós*, il godimento traumatico della immanenza a sé, il “rapporto” immediato e non cogitativo di sé a sé, che è un rapporto senza rapporto, un sorvolo assoluto sempre in atto. Residua, tutto solo, solo l’Io: “è una metamorfosi in cui perdo tutto ciò che io avevo, e ciò che avevo ero io – ho solamente ciò che sono. E adesso che cosa sono? Sono: uno star in piedi dinanzi a uno spavento”³⁰.

Queste suggestioni bergsoniane inducono allora a rileggere in una nuova chiave, una chiave “metodologica”, le pagine demartiniane sulla “crisi della

²⁷ G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse* (1804-5), Laterza, Bari 1984, p. 72

²⁸ J. Ellenberger, *Le Mystère de la mémoire. L'intemporel psychologique*, Editions du Mont-Blanc, Genève 1947, p. 35.

²⁹ A.N. Whitehead, *Processo e realtà*, Bompiani, Milano 2019, p. 715

³⁰ C. Lispector, *La passione secondo G.H.* (1964), Feltrinelli, Milano 1991, p. 55.

Il cogito e il suo doppio

presenza”³¹. L’“apocalisse” può infatti ora fungere positivamente da via d’accesso all’io-sono senza il *medium* del soggetto pensante. L’apocalisse riguadagna insomma il suo originario senso di scoperta, disvelamento e manifestazione del fondamento ultimo. Come è noto, Ernesto De Martino ha tematizzato la crisi del soggetto seguendo il filo d’Arianna *del farsi e del disfarsi dell’autocoscienza*. La posta in gioco nelle “apocalissi culturali” è infatti “il *supremo principio* dell’unità trascendentale dell’autocoscienza”. In occasione della “crisi” la persona corre “il *supremo rischio*” di perdere ciò che la costituisce e che la fonda. “Questo rischio – continua De Martino – insorge allorché la persona, in luogo di serbare la propria autonomia rispetto ai contenuti, abdica al suo compito, *lasciando che i contenuti si facciano valere fuori della sintesi, come elementi non padroneggiati, come dati in senso assoluto*” (corsivo mio). Quando tale minaccia si profila, “è la stessa persona che rischia di dissolversi, scomparendo come presenza”³². De Martino denomina questo *supremo rischio* “crisi della presenza”. Nella apocalisse il molteplice dato si oncologizzerebbe, ma, ci chiediamo, con la “crisi della presenza” è la *presenza* a venir meno o è la sua modalizzazione riflessiva, posizionale? La “persona” nella crisi scompare, certamente, tuttavia qualcosa resta e avanza rispetto a tale sparizione. Che “persona” residua e come? *Chi* residua? Che cosa è un “contenuto” che si fa “valere” “fuori dalla sintesi” della coscienza intenzionale, un contenuto cioè “dato in senso assoluto”, non relativamente a “me” che non posso più accoglierlo nell’unità della mia autocoscienza? Che razza di “sentire” è quel sentire che mi colloca fuori dal mondo, al suo margine, e che esperienza faccio quando la crisi mi espropria di ogni esperienza “possibile”?

Sono domande che affiorano inevitabilmente alla mente quando l’apocalisse è correttamente assunta come metodo filosofico radicale. Residua un “me variopinto”, dice Kant, ma lo ipotizza solo per dimostrare per assurdo la necessità di porre a fondamento dell’esperienza l’unità sintetica dell’appercezione: altrimenti io dovrei avere tante differenti personalità “al pari delle rappresentazioni di cui ho coscienza”³³. Kant sviluppava questa ipotesi schizo in senso polemico. Per De Martino è invece un “reale rischio esistenziale” che trova conferma sul piano antropologico e su quello psicopatologico. L’antropogenesi non è mai assicurata, ma con essa non è assicurata nemmeno la cosmogenesi, giacché “mondo” e “persona” sono termini perfettamente correlativi. Il venir meno dell’uno comporta il venire meno dell’altro. Ciò che resta, come *residuo* di quella *epoché* fenomenologica, che è la “crisi della presenza”, è ancora una singolare “presenza” che però non è presenza *al mondo* né presenza *di un soggetto* per cui quel mondo “vale”. La crisi, al suo apice, precipita il soggetto in una presenza senza trascendenza, una presenza ossessiva, incessante, come un giorno che non conosce notte, un “giorno inesorabile”, scrive Blanchot com-

³¹ Cfr. E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2019.

³² E. De Martino, *Il mondo magico*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pp. 158-159.

³³ I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1977, p. 134.



Rocco Ronchi

mentando Kafka, “sul quale si levano e tramontano tutti i giorni”³⁴. La crisi precipita il Soggetto sulla scena del teatro epico brechtiano. Lo aliena? Segna il passaggio dalla prima alla terza persona? Dall’“Io che dice io” al ronzante Si? Oppure, come la piccola crisi del *déjà-vu* ci ha mostrato, ci troviamo qui davanti ad uno strano impasto della prima e della terza persona? C’è un pronome per il Sé della immanenza *a sé*, c’è un pronome per l’Assoluto?

4. Il pronome dell’Assoluto

La *prima* persona, spiega Émile Benveniste, è il soggetto dell’enunciazione: non l’io incessantemente detto nella mia affabulazione ma l’Io che lo enuncia³⁵. La domanda *critica* è allora: la *prima* persona viene effettivamente per prima? A qualificare l’impresa filosofica contemporanea è stata la risposta negativa data a questa domanda. Prendiamo, ad esempio, la lezione freudiana: la prima persona secondo Freud, viene “dopo”, è “tardiva”, anche se all’apparenza viene prima³⁶. L’apparenza, tuttavia, inganna. Tutta la vicenda analitica (si veda il caso esemplare dell’“uomo dei lupi”) insegna che le cose vanno in senso inverso. *Prima* c’è in realtà la terza persona, che non è un “Io che dice io”. La terza persona è un neutro, un Esso (*Es*), un “si”. La prima persona sarà allora l’*après coup* di questo Esso. Il “soggetto dell’enunciazione” è così detronizzato. Il *dire* dell’“Io *che dice* io” è, in realtà, un ronzante *Si parla* in Me. *Prima* c’è solo il mormorio incessante rispetto al quale “Io” sono un oggetto tra gli altri per questo Altro insituabile. L’*ego* non è dunque nient’altro che una trascendenza posta.

La lezione freudiana incrocia quella fenomenologica, a dispetto del primato apparente che la prima assegna all’inconscio e la seconda, in modo altrettanto apparente, alla coscienza. In realtà anche alla coscienza fenomenologicamente intesa non è possibile mettersi “davanti”: il suo anonimato è a priori. Ci sono cose per “lei” e tra esse c’è anche quella cosa denominata “Io”, ma se volessi oggettivarla sparirebbe immantinente. Questa aporia, lo abbiamo visto, non è affatto nuova. Attraversa l’intera storia filosofica della modernità post-cartesiana ripetendosi sostanzialmente in modo sempre uguale. La prima persona, se ne conclude, è un *effetto retroattivo* della terza persona: il suo enunciato contiene un soggetto derivato che si insignorisce di un fondamento che però non gli appartiene. In quella formuletta – “Io che dice io” – l’io torna due volte ma non è lo stesso Io a tornare. La relazione è di omonimia non accidentale: l’io *detto* dall’io non è l’io *che dice* io, sebbene i due siano implicati (per questo parliamo di non accidentalità dell’omonimia). L’io detto dall’io è un oggetto, è una *persona*,

³⁴ M. Blanchot, *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris 1981, p. 52.

³⁵ É. Benveniste, *Essere di parola. Semantica, soggettività e cultura*, Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 111-143.

³⁶ Cfr. A. Campo, *Tardività. Freud dopo Lacan*, Mimesis, Milano 2018.



Il cogito e il suo doppio

un *prosopon*, qualcosa che sta *davanti agli occhi*, l'Io che dice io è un "soggetto" senza volto, impersonale, per il quale, come notava Wittgenstein, non ha senso porre al vertice della piramide visiva (in realtà nel *Tractatus* il campo scopico è molto più correttamente presentato come una goccia³⁷) un occhio che guarda. Il primo è una cosa, il secondo un evento.

La semiotica contemporanea ha formalizzato questo processo facendo dell'enunciazione un "piccolo dramma" di stampo brechtiano: L'io non è nient'altro che un detto, qualcosa di posticcio, a cui si crede come i "primitivi" credono ai feticci, sapendoli cioè istituiti. L'*ego* è un personaggio, forse solo una "maschera" ("maschera" è la seconda accezione del termine "persona"). La sua consistenza è solo immaginaria. Reale è solo l'atto dell'enunciazione che non suppone però alcun soggetto, che non implica nessun "Io che dica io", ma si risolve materialisticamente in una pluralità di pratiche significanti tra loro intrecciate (una pluralità, un concatenamento, una coabitazione di istanze enuncianti eterogenee che "pulsano" nell'enunciato). Quel mormorio che sono e che non posso non essere ogni volta che dico "io" è così prodotto dalle voci degli altri che mi istituiscono nell'essere (e che, talvolta, mi destituiscono dall'essere), alle quali, finché sono, sono chiamato a rispondere. Innestandomi con il mio turno conversazionale in questa conversazione infinita, che è cominciata altrove e che continuerà dopo di me, "io" prendo figura e momentanea consistenza: mi individuo come *Ego*. La prima persona è così un effetto del significante. "L' 'io', ha scritto Claudio Paolucci, è ciò che può rendersi 'egli' e non c'è soggettività al di fuori di questo concatenamento della persona (io) e della non persona (egli) che il discorso libero indiretto esprime in modo privilegiato e sintomatico"³⁸. La celebre formula "Je est un autre" sintetizza perfettamente questa posizione teorica. Non a caso Rimbaud non manca mai di essere citato ogni volta che la questione del Soggetto viene posta. È una posizione difficilmente contestabile ed ha dalla sua l'autorità dei nostri maestri. Ciò non toglie che la domanda critica possa essere soggetta a un'altra domanda critica. Ci chiediamo infatti: passando il testimone dalla prima alla terza persona siamo realmente andati alla radice della prima persona, smascherandone il preteso primato?

Per rispondere occorre tornare a "contarsi" e verificare se nel conto non salta, per caso, un Uno soprannumerario. La domanda che chiede "chi sono?" chiede, in effetti, "quanti" siamo. Già Platone ne conta almeno due quando fa del pensiero un dialogo silenzioso dell'anima con se stessa. L'anima, per Platone, è una scena teatrale. Dei personaggi la calcano. Anche la decostruzione resta platonica quando fissa nel "sentirsi parlare" l'istanza del Soggetto. Plotino, coerentemente, dovrà porre questo due *dopo* l'Uno intendendo l'anima dialogante con sé come una riflessione che allontana dalla vera origine che è l'Uno-uno irriflesso. La prima persona, l'Io che dice io, per Plotino, è infatti una decadenza dell'Uno-uno. "Lui", il principio, non sa proprio nulla di sé: è inconscio. Due, per gli

³⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1989, proposizione 5.6331.

³⁸ C. Paolucci, *Persona*, Bompiani, Milano 2020, p. 251.



Rocco Ronchi

antichi, è infatti sempre meno di Uno. La coscienza viene “dopo”. I moderni faranno invece coincidere il due con l'Uno. Ecco il loro colpo di genio: *Ego cogito* non significa ora nient'altro che *cogito me cogitare*. Uno in questo caso non è infinitamente più di due, come per gli antichi, ma equivale a due: Uno è due e due è Uno. Si aprono però così le cateratte della regressione illimitata del presupposto. Il *Bradley regress* fa la sua irruzione già con Fichte. Se l'Io che dice io è una relazione, l'Io non può essere un Assoluto. Assoluto significa irrelato. Non resta allora che un conto da fare per rispondere alla domanda “chi sono?”. È il conto fatto dai nostri maestri che hanno revisionato il cogito cartesiano: io non sono, come soggetto, né un due che è meno di Uno, come pensano gli antichi, né un due uguale a Uno, come pensano i moderni. Sono due *più Uno*. Il Due (la relazione riflessiva) per non dividersi illimitatamente ed evaporare così nel nulla implica alla sua radice un *più Uno* che vige come fondamento di possibilità della coppia (la relazione riflessiva Io – Me). All'origine dell' “Io che dice io”, come sua causa sempre in atto, c'è un Uno che si sottrae al regime della coppia, un Uno tutto solo, privo perfino della zavorra dell'essere. *Essere* sarebbe già di troppo per *lui*. Siamo due *più Uno* senza che l'Uno sia incluso nell'insieme di cui fanno parte gli altri due. Due più Uno, in questo caso, non fa tre. L'Uno del *più Uno* non è uno *fra* i molti (in tal caso due più Uno farebbe tre). L'Uno in questione ha piuttosto la natura trascendentale del limite che genera una serie ed è differente per natura dai termini che la compongono. L'Uno del *più Uno* non è nessuno dei due, non avendo per altro altra istanziazione che nella riflessione nella quale non cessa di andare a fondo. Se Io e Me sono i poli della riflessione che costituisce la soggettività e che i primi due pronomi personali singolari indicano (quando “io” *penso* mi do infatti del “tu”), il *più Uno*, sotteso alla riflessione, è allora un terzo per il quale ben si addice (apparentemente) la terza persona singolare, nella sua strutturale ambiguità di deittico della non-persona o, come è stato detto, della persona compresa nel suo processo di autocostituzione materiale mediante oggettivazione enunciativa³⁹. Statuto delocutivo della persona: l'Io non è altro che ciò che non cesso di performare mettendomi in scena nella concatenazione enunciativa.

Ma questa terza persona è veramente terza? È, cioè, l'impersonale la risposta? Tutto cospira oggi verso questa soluzione che però ha qualcosa di troppo pacificante. Una poetessa lo rileva con questo sillogismo: “Vorrei disfarmi dell'io è la moda che prescrive la critica/ ma la povertà è tale che possiedo solo un pronome” *ergo* “alla fine torno all'io che finge di esistere / ma è una busta come quelle usate per la spesa / piena di verdure e di pesce congelato”⁴⁰. Cosa significa attenersi all'evidenza “che possiedo solo un pronome”? Cosa significa tornare al vituperato “io che finge di esistere”? Significa non trascurare un fatto macroscopico: il *più Uno*, l'impersonale, la terza persona, l'irrelato che funge al

³⁹ Cfr. B. Latour, *Piccola filosofia dell'enunciazione*, in Basso P., Corrain L. *Eloqui de senso. Dialoghi semiotici per Paolo Fabbri. Orizzonti, compiti e dialoghi della semiotica*, Costa & Nolan, pp. 71-94.

⁴⁰ A. Anedda, *Historiae*, Einaudi, Torino 2018, p. 20.



Il cogito e il suo doppio

fondo della relazione, come sua causa in atto, come suo Principio, non può che essere “dato” *immediatamente* ad una *primitissima* persona. L'impersonale (*lui*) *io lo sono*. L'immanenza è immanenza *a sé*. Il suo essere “dato” non è niente di irenico: è piuttosto un “trauma” grazie al quale non sono più individuato come soggetto (*ego*) ma come singolarità insostituibile e pre-soggettiva. Il pronome “io” che nella mia estrema povertà “possiedo” è dunque il pronome che sta per “me” in quanto pura *ecceità*. L'*ecceità* è quanto *residua* (nel senso fenomenologico della *epoché*) quando il “mondo”, inteso come totalità significativa, tramonta alle mie spalle, a causa dei colpi del destino. Niente di contingente, ma pura incircoscribibile attualità che non è possibile trascendere. L'esempio fornito da Deleuze, in *L'immanenza: una vita* è quello dickensiano della canaglia che si ammala, divenendo momentaneamente solo “una” vita che vive e che suscita la compassione degli altri o quello del neonato la cui singolarità insostituibile per essere avvertita dall'amore materno non abbisogna certo di passare attraverso la prova della soggettività (il neonato non è un “Io che dice io”). Utilizzando una formula un po' enfatica: Il pronome “io” che nella mia estrema povertà “possiedo” è il pronome per il *nessuno* che *io*, come *chiunque*, sono sempre al fondo del mio essere *qualcuno*. Dovendolo classificare si è allora nella necessità di ricorrere ad una *fourth person singular* “of which nobody speaks/ and [...] / in which nobody speaks / and which yet exists”. Ferlinghetti la lascia in eredità a Gilles Deleuze, che traducendola ne evidenzia lo statuto paradossale, dal momento che *person* e *nobody* in francese si traducono *personne*: alla quarta persona (*personne*) del singolare è nessuno (*personne*) che prende finalmente la parola alla prima persona (*personne*).

Se l'enunciazione “Io che dico io” è un “piccolo dramma” allora implica anche una *scena*. “Io” (soggetto dell'enunciazione) e “me” (soggetto dell'enunciato) ne sono i personaggi. Il “dramma” è il discorso libero indiretto grazie al quale un soggetto “si enuncia” insignorendosi immaginariamente del Principio, divenendo “*ego*”. La scena è l'*aver-luogo* di questa enunciazione senza soggetto: il presupposto: la scena sono “io”, l'*ecceità*, *alla quarta persona del singolare*. Già Platone per un dramma assai più grande, aveva dovuto aggiungere ai personaggi principali della cosmogenesi – l'Idea e la cosa che ne partecipa difettivamente – il luogo, il ricettacolo, la *chora*, ciò “da cui” e “in cui” si genera. Aveva scritto che se per l'idea c'è il *logos* e per la cosa la *doxa*, per quel “terzo genere”, che produce come “causa errante”, occorre un *loghismos tis nothos*. Traduciamo: non è un concetto, non è una intuizione sensibile ciò che fa sentire l'ambito in cui si svolge il dramma cosmico della partecipazione dell'Idea (il dramma dell'individuazione), ma una *mathesis intensorum*, un colpo di sonda nel fondo mostruoso del divenire. Quel colpo, quel trauma, per i moderni continua a risuonare alla quarta persona del singolare se con un *loghismos tis nothos* si risale alle spalle del *cogito me cogitare*, alle spalle del *due*, *prima* della rappresentazione. Allora si *sente* la *causa errante* del *cogito:sum*: il Soggetto è *colpito* dal Principio.

Il Soggetto è indubbiamente la puntualità atomica del presente *vissuto*. L'equazione *cogito:sum* è incontestabile. L'attualità del “*qui e ora*” è intrascendibile,

Rocco Ronchi

ma il *qui*, quel nucleo incandescente di estensività, è rimasto generalmente trascurato a favore del *nunc*. Il *dramma* della individuazione ha occultato la *scena* dell'individuazione, proprio come accade nel teatro naturalista aborrito da Brecht. Del suo *aver-luogo*₀, del suo *occupare* spazio, del suo farsi peso e gravità e, infine, *corpo*, si sono perse da subito le tracce. Immanenza a sé ha significato per i moderni il *presente vissuto dell'Io che dice io* (il *nunc stans* dell'istanza di parola), ma la piccola apocalisse del *déjà-vecu* incide la compattezza di quel presente e mostra che il *nunc* è solo il versante “umano, troppo umano”, di un *aver luogo*₀ (*hic*) che non è qualcosa di esteso, ma che dell'estensione è la radice, una sorta di grado₀, che ne è la causa intensiva, il Principio generatore, il dx/dy che spiega la genesi della curva *ego sum, ego existo*.