
VIOLENZA E MENZOGNA DELL'AUTOCOSCIENZA

Vincenzo Vitiello

1. Chi dice "cogito ergo sum"? Chi può dirlo?
È possibile deciderlo solo se si determina prima che cosa significa "cogito".

Ricorriamo al classico esempio cartesiano: sono accanto al camino, la legna arde, *senso* il calore del fuoco. Svegliandomi mi accorgo d'aver sognato: sono a letto, e il calore, che le coperte impediscono si disperda, è del mio corpo e non viene da fuori. Pertanto, se *cogitare* è questo "accorgersi", se *cogitare* è distinguere la veglia dal sonno e dal sogno, allora *cogitare* non è sentire. Per dire "cogito", debbo essere capace di riflessione. Cogitare è piegarsi sul proprio *sentire*, distinguendo *ciò che è da ciò che non è*, ma *sembra* soltanto.

Ma proprio per distinguere "ciò che è" da "ciò che non è" non posso non attribuire l'"essere" anche a "ciò che sembra essere". È anche la sensazione di riscaldarmi al fuoco del camino, mentre sono invece al caldo nel letto. *Cogitare* è ora distinguere l'"essere che è" dall'"essere di ciò che sembra essere". Dall'"essere di ciò che sembra essere" e non solo da "ciò che sembra essere". Ne discende che per distinguere "ciò che è" da "ciò che non è", debbo distinguere l'"essere" dal "sembrar essere", e l'"essere del sembrare" dal "sembrar essere". Perché, se è vero che anche "sembrar essere" è "essere", tuttavia altro

è “sembrar essere” altro è “essere”. Con ciò noi siamo, per un verso costretti ad attribuire l’essere anche a ciò che non è, ma soltanto “sembra essere” – in quanto il “sembrar essere” è, per l’altro a tener distinti l’“essere” dal “non-essere”, l’“essere” dal “sembrar essere”, dacché “sembrar essere” non è “essere”. Risultato: l’“essere” è insieme “più grande” e “più piccolo” di se stesso. Nulla si sottrae all’essere, eppure l’essere va distinto dal suo altro. L’essere ha ed insieme non ha limite.

Prima di procedere oltre in questa *riflessione*, è opportuno fermarsi su alcuni suoi aspetti, come dire?, *collaterali*.

2. È consueta l’identificazione del “cogito” – dell’“io penso” – con l’“autocoscienza”, al punto che i due termini vengono considerati sinonimi. Invero il concetto di autocoscienza appare più ampio, più comprensivo che quello del “cogito”. Vi è infatti anche un’autocoscienza *sensibile*. Il *sentire* è come tale *sensus sui ipsius*. Non posso sentire l’*altro*, se non sento me stesso senziente. Ma in che modo il *senso* sente l’*altro*? Come se stesso. Come un’affezione di sé. Il senso non sente che se stesso. L’*altro* è immediatamente *ridotto* al sé. L’olfatto, che avverte un odore, è l’odore che avverte; l’udito che ode un suono, non si distingue dal suono che ode. Lo stesso dicasi per il gusto, il tatto, la vista. Questo non significa che l’occhio che vede sia il medesimo che i colori del quadro, ed il palato il cibo, e la mano ferita il coltello che l’ha ferita. L’identità, nel senso, di “soggetto” ed “oggetto” non toglie la differenza delle fonti. Vi sono indubbiamente fonti oggettive e soggettive del suono – il violino e l’orecchio –, tuttavia il “suono” è uno solo. Ed è il risultato dell’incontro tra la capacità percettiva dell’orecchio e il movimento dell’aria deter-

minato dalle vibrazioni delle corde del violino. Per dire la cosa con il linguaggio di Aristotele possiamo esprimerci così: nel senso soggetto ed oggetto si distinguono *in potenza*, sono uno e medesimo *in atto*.

Ma proprio il riferimento ad Aristotele fa sorgere la domanda-obiezione: non si deve dire lo stesso del pensare (“cogitare”)? Come distinguere il pensiero pensante dal pensiero pensato? Certo il matematico non è la matematica: Euclide non è un teorema, né Hilbert un’equazione. Ma il pensiero che svolge una dimostrazione matematica cos’altro mai è se non la concatenazione delle proposizioni che costituiscono la realtà, l’unica realtà, della dimostrazione stessa?

Una distinzione invero si può fare. Anzi si deve. Il pensiero non può essere ridotto semplicemente al suo contenuto rappresentazionale. Certo nella scienza non vale che questo contenuto, ma nella realtà *oltre* ad esso v’è la “tonalità affettiva” del pensare. In quanto scienziati non c’interessa la “forza”, l’“energia”, l’“intensità” con cui un nostro collega sostiene le sue argomentazioni e risponde alle nostre obiezioni. Ciò non toglie, però, che nella realtà viva del pensare quella “forza”, “energia”, “intensità” di pensiero ci sia; che ci sia la “tonalità affettiva” che, in maggiore o minor grado, sempre accompagna il pensare – e più in generale il *vivere*. In quanto atto di vita il pensiero è più che il suo “contenuto rappresentativo”.

Ma così dicendo, nonché separare il pensiero, il *cogitare*, dal *sentire*, maggiormente ve lo avviciniamo. La distinzione tra il contenuto rappresentazionale e la tonalità affettiva del pensare rileva l’identità di fondo di pensare e sentire. Identità che è data dalla *Vita*. Sentire e pensare sono entrambi atti di vita. E come tali sono caratterizzati dall’aver non solo un contenuto rappresentazionale, sì anche una tonalità affettiva. “Tonalità affettiva” – che dice questa espressione se non il medesimo che *sentire*, e più

precisamente: *sentire-sé, sentir-si*? E cos'altro mai fa, o può fare, il pensiero *riflessivo* se non portare questo *sentir-si* a pensiero? Se, dunque, pensare è sempre pensare qualcosa (portandolo a pensiero), allora pensare è sempre pensare se stesso pensante qualcosa: *cogito me cogitare cogitata*.



Lo stesso, però, è da dirsi del *sensus sui ipsius*. Anche nell'autocoscienza sensibile vanno distinti il contenuto rappresentazionale dall'intensità, o energia, della rappresentazione: il sentito dal modo del sentire, dal *sentir-sé*. Anche un gatto distingue tra il topo che insegue (che è la *sua immagine* del topo — ma questo lui non lo sa!) e la sensazione che prova nell'inseguirlo. *Sembra* quindi che la “ri-flessione”, il “ripiegarsi su di sé” caratterizzi non il *cogitare*, ma la vita come tale. Il vivente, in quanto vivente, epperò *senziente*, è *riflessivo*.

Ma evidentemente vari sono i gradi di *ri-flessione*.

3. Anche nel sogno il sognante ha un suo contenuto rappresentazionale ed insieme lo vive, lo *sente*, con una determinata intensità. Nel sogno però non c'è distinzione tra “essere” e “sembrar essere”. Ed invece neppure nel sentire. Nel sentire puro, isolato da

ogni determinazione di pensiero. Ci sia o non ci sia la causa esterna che mi fa sentire che qualcosa di caldo mi scivola sul braccio, che io abbia questa sensazione è indubitabile. Indubitabile in quanto non ha senso dubitarne: la "cosa", la *sensazione*, semplicemente è. Dubitabile è solo la corrispondenza tra quella sensazione e la sua *fonte oggettiva*. Ma questa corrispondenza mai non l'accerta il sentire, né lo potrebbe, dacché la distinzione tra il "sentito" e le sue "fonti" (soggettiva ed oggettiva) è opera del pensiero e solo del pensiero. Attribuirgli al sentire è un tipico *hysteron-proteron*.

Si deve ricavare da ciò che il sentire, la sensazione, è sempre *certa*? Direi che è vero proprio il contrario. La sensazione non è mai certa, perché mai incerta. Così come non è mai vera, perché mai falsa. Anche superfluo rammentare il notissimo esempio del bastone immerso per metà nell'acqua che appare alla vista "spezzato". Non superfluo aggiungere che al sentire com'è estranea la distinzione tra "vero" e "falso" – la vista vede il bastone così come appare ad essa, e cos'altro mai potrebbe essa vedere? –, così è estranea la distinzione tra "certo" ed "incerto" – non posso dubitare della sensazione di prurito che avverto sul dorso della mano; mi gratto e basta! –. Il dubbio nasce solo col pensiero. È opera del pensiero. Del pensiero che distingue tra "essere" e "non-essere", "essere" e "sembrar essere". E distinguendo può anche confondere. Posso prendere come essente quello che solo sembra essere, o viceversa. Proprio perciò il pensiero *vuole* essere sicuro. Vuole *assicurarsi* di se medesimo. Creando il dubbio, il pensiero vuole insieme superarlo. Vuole che al suo contenuto rappresentativo sia assicurato l'essere. E non soltanto l'essere del "sembrar essere", ma l'essere *tout-court*, l'essere ch'è essere e solo essere, l'essere non mescolato al "sembrar essere".

Per ottenere questa assicurazione non bisogna affannarsi a cercar nulla fuori del *cogito*, nessun sostegno, nessun fondamento. Perché il *cogito* ha in sé tutto quello che cerca. Ché il nichilismo del dubbio è negato dal *cogito* nell'atto stesso della sua affermazione. Così dicendo riprendo certamente l'argomento di Cartesio, ma insieme lo estendo. Ché non solo v'è da fare l'affermazione che per dubitare è necessario essere – argomento che Vico vedeva già anticipato dal Sosia plautino –, ma v'è anche da aggiungere che il *cogito* è costitutivamente *legato* all'essere. Se dubita, è perché distingue “essere” da “sembrar essere”. È perché nel *contenuto rappresentazionale* stesso del *cogito*, e non soltanto nel suo *sentire*, è presente come il “sembrar essere” così l’“essere”. Presente e distinto. E distinto *secondo ragione*. Ossia: se guardiamo con attenzione al contenuto rappresentazionale del *cogito*, scopriamo in esso non una semplice *coscienza di sé*, ma un effettivo *sapere*. Uno *scire per causas* – per continuare con la terminologia vichiana.

In conclusione: il dominio del *cogito* comprende l’“essere” ed il “sembrar essere”, e le varie distinzioni tra “sembrar essere” ed “essere del sembrar essere”. Laddove l’“essere” ha ed insieme non ha limite, il *cogito* non conosce confini. Tutto è dentro, nulla è fuori di esso. Il cerchio del *cogito* ha un raggio infinito. Il cerchio – ossia: il contenuto rappresentazionale.

4. Possiamo ora riprendere la domanda iniziale: chi dice *cogito*? Chi può dire *cogito*?

Beh, sicuramente non “io” – non “io” che vado scrivendo queste pagine. Né qualsiasi altro “io” del medesimo genere. Insomma non l’“io” empirico, l’io che dorme e sogna, sente e non distingue, immagina di distinguere e confonde, separa ciò che va unito e

congiunge ciò che va separato. Non è questo l'“io” che pensando s'estende oltre i confini dell'“essere”. Questo “io”, questo *empirico io*, che è e non-è, è e sembra essere – questo io che è solo *un* contenuto della rappresentazione di quell'*altro* “io” che s'estende oltre i confini dell'essere – può tutt'al più *ripetere quanto* detto da questo.

Che si vuol dire con ciò? Che significa qui “ripetere”? Parla forse quell'*altro* “io”? – ed in che lingua? Usciamo subito dalle metafore, e parliamo *in modo diretto* della “cosa” in questione.

No, l'“altro io” non parla. Permette però a noi di parlare. Di dire: *cogito*. Permette, cioè, a noi di purificare il nostro linguaggio da noi stessi. Da tutto ciò che è propriamente *nostro*, da tutto quanto appartiene alla nostra *empiricità*. E certo non da noi può venire questa *purificazione*. Da che allora? Ossia: che cos'è, o anche *chi* è, quest'altro “io”?

Kant lo nomina: “Io trascendentale”. Io? No: “l'Io” – *das: Ich denke*. – L'Io? No: “Io, o Egli, o Esso (la cosa) che pensa”. “Il veicolo di tutte le rappresentazioni = X”. A noi si è presentato come “contenuto rappresentazionale”, ma non come *un* contenuto, bensì come l'orizzonte d'ogni possibile contenuto di rappresentazione. Un orizzonte *dato*. Non la Vita, che è anch'essa, come tale *uno* dei contenuti di questo orizzonte trascendentale. Non quindi una forza che ci libera dal nostro essere empirico, un impulso, un'energia. Qualcosa che di dentro ci spinga. Bensì un *fatto*. E resta misterioso come noi ci eleviamo alla comprensione di questo orizzonte – noi, individui empirici, che sentiamo, dormiamo, sognamo, distinguiamo e confondiamo. Noi che siamo *dentro* l'“altro io”, suoi contenuti.

Chi dice “*cogito*”? Chi può dirlo?

Di più: chi dice “*cogito ergo sum*”? e come può dirlo?

5. No, nessuna forza, o energia vitale, o impulso può spingerci a liberarci, a *purificarci* da noi stessi. Né un dio, né un dèmone. Nulla di determinato. Perché tutto ciò che è determinato cade dentro l'orizzonte rappresentazionale come un suo contenuto particolare, epperò non può esserne all'origine. Nulla di determinato, di *positivo*. E cioè: non un *essente*, non *qualcosa-che-è*. *Che* allora? Non diciamo neppure "che cosa", ma solo "che", per lasciare il maggiore spazio possibile all'*indeterminazione*. Forse siamo portati a varcare la linea di confine che separa il nostro essere empirico dall'orizzonte universale di rappresentazione, da "ni-ente". Già, perché "ni-ente" non entra nell'orizzonte rappresentazionale, non essendo, per definizione, "rappresentabile". Questo "ni-ente" non è dunque quel "non-essere" che è il "sembrar essere", il quale, come tale, è (è essente). Ma, se *non-è* in senso assoluto, come facciamo a parlarne? Che senso ha dire che esso è *per definizione* non rappresentabile? Non stiamo qui *rappresentando* qualcosa? E che *cosa* rappresentiamo quando parliamo dell'*irrappresentabile* "ni-ente"?
6. Nei miti di fondazione – di una città, di un popolo, di una religione, della storia stessa – si narra sempre di una violenza *iniziale*, di una violenza, cioè, che, col caratterizzare l'*inizio*, determina non una particolare e definita condizione di un'esistenza, ma il destino stesso dell'esistere, l'esistenza *im Ganzen*, nella sua totalità.
- L'inizio* è una scissione, una rottura, un'infrazione che *non doveva* essere. Che è peccato, e colpa. Nel mito che risale alla nascita della storia umana, l'*inizio* è il peccato che istituisce la stessa conoscenza del bene e del male, per la quale soltanto può esservi colpa, e quindi *peccato*. Ché non v'è peccato senza

colpa. L'inizio, pertanto, è il peccato che rende possibile peccare, e perciò *peccato originale*. È il peccato *prima* del peccare: nell'inizio v'è una palese inversione temporale. E non è l'unica "stranezza". L'infrazione del divieto divino, infatti, è insieme violenza e caduta. E cioè il "peccato" è compiuto (violenza) e subito (caduta) insieme. Ad infrangere il divieto si è stati sedotti – e sedotti da una forza superiore. Insomma tutto invita a ritenere che il "peccato", la "violenza" fosse inevitabile, fosse iscritta nel destino del peccatore.

Nella versione razional-filosofica di questo mito la violenza è attribuito del vivere stesso. La Vita, la Vita universale è la reciproca violenza che i viventi si scambiano. Ciascun vivente vive della morte dell'altro. Violenta è l'esistenza stessa. Il "fatto" di esistere è come tale *violento*. La violenza è innanzitutto subita – e non da altri, ma dalla Vita stessa che impone d'esser violenti. Il vivente è violentato ad esser violento. Il peccato originale, l'infrazione che non "doveva essere", è allora l'esistenza stessa. Questo è il peccato *prima* d'ogni peccare consapevole, cosciente. Ed è questo peccato *prima* del peccare che la "violenza", da cui nasce la storia, porta a coscienza, a consapevolezza.

"La violenza da cui nasce la storia" – quale? Quella che spezza ogni vincolo con la Vita e che reca morte non solo all'altro – a chi subisce violenza – ma al sé, a colui il quale esercita la violenza. *Mortale* è da dirsi questa violenza non perché uccide – non soltanto perché uccide –, ma perché, essenzialmente perché apre chi uccide al *senso* della morte. Al senso di *totalità* della morte. Totalità *negativa*. La morte non nega (*necat*) questo o quel rapporto determinato, ma ogni rapporto. Nega la *possibilità* stessa dell'aver-rapporto con..., del rapportarsi a... La morte apre all'*impossibile*. Il vivente, cui la prima volta si

è rivelato il "senso" dell'impossibile, la possibilità dell'impossibile, è quegli che, esercitando violenza, ha subito la violenza estrema, che, peccando, ha subito il castigo estremo. È stato espulso dal giardino della vita, della vita che non conosce morte. Nello sguardo di nessun altro animale si scorge mai l'*angoscia* della morte che si legge negli occhi dell'animale-uomo. «*Questa* la vediamo noi soli; il libero animale / ha sempre il suo tramonto dietro di sé» (Rilke, *VIII El.*, vv.10-11). Eppure l'uomo è divenuto "uomo" dal momento in cui ha provato quell'angoscia. Il castigo estremo è *donato* d'umanità. L'umanità gli è stata largita, donata, da quell'angoscia. Già, perché solo la negazione di *tutti* i rapporti vitali, la possibilità dell'impossibilità di rapportarsi a qualcosa, apre al vivente l'orizzonte della totalità *positiva* in cui tutti i rapporti si inquadrano, si ordinano, in cui si dà il rapportarsi a qualcosa. L'orizzonte del tempo e dello spazio è aperto dall'angoscia della morte. L'autocoscienza, in quanto orizzonte universale della rappresentazione, nasce con l'*esperienza* della morte. Dalla morte si genera il *cogito* – e con il *cogito* il sapere, la storia, la scienza, l'arte; in breve: tutto ciò ch'è umano. *Per* la morte, *per* l'esperienza della morte l'uomo può dire: "io"; può pensare; può dire: "cogito"; e altresì "cogito ergo sum". *E altresì*: "ergo sum" infatti non è *implicito* nel "cogito".

7. Ni-ente, non-essente è, *in certo senso*, l'orizzonte rappresentazionale, in quanto è la pura forma del rappresentare: in sé preso è uno spazio ed un tempo vuoti. Ni-ente lo si definisce, dacché non è un ente, bensì il luogo spazio-temporale d'ogni ente. Ma pur *essente*, ancorché *diversamente* essente. Questo niente ha lo stesso raggio infinito del *cogito*. È infatti il medesimo che il *cogito*.

Da questo ni-ente occorre tener distinto il ni-ente assoluto, il puro non-essente. Quello che il *cogito* non pensa e non può pensare, perché è oltre la sua cerchia. Che non è *essente*, non perché è *vuota* forma, *puro spazio* d'accoglienza d'ogni ente, ma perché "è" pura *possibilità*. Ove l'espressione stessa "è" risulta affatto inadeguata, non potendo dirsi propriamente che la possibilità pura "è". E questo non soltanto nel senso che la possibilità in quanto tale "è" ed insieme "non-è", non in quanto la possibilità è oltre l'essere inteso come esser-reale, esistenza, effettività; bensì nel senso ancor più largo che neppure può dirsi propriamente che la "possibilità è possibilità". L'"essere" neppure in senso copulativo può esser riferito al "possibile". In senso proprio, come si dice che l'essere "è" essere, così s'ha da dire che il possibile "è-possibilmente" possibile. Il *possibile* ha la *possibilità* d'esser *possibile*. La possibilità si flette su se medesima. È possibilità della possibilità. Vale a dire: nella possibilità del possibile c'è (= si trova, non = è) l'impossibile. Perché il possibile non sia costretto ad essere possibile, ossia perché sia veramente possibile, deve in sé avere anche l'impossibile. *In sé* il *suo contrario*. Il possibile riflettendosi su di sé esce da sé. Il possibile è la contraddizione che contraddice se stessa. È solo in quanto insieme non-è.

La morte è l'esperienza di questa possibilità. Non questa possibilità, ma la sua *esperienza*. La morte – meglio: l'angoscia della morte. La possibilità non è qualcosa che si pensi, o si possa pensare. Anzi è l'esperienza, il pensiero, del non-pensabile. È l'esperienza, il pensiero – ma non il pensiero astratto, bensì il pensiero che è insieme sentire, *patire*, *sofferire* – del non pensabile. Che è – in quanto esperienza – "qualcosa": è il pensiero che nega se stesso, che dice *contra-dicendo*, e cioè dicendo *contro* l'indicibile e *contro* se medesimo, dis-dicendosi. L'angoscia è

un'esperienza precisa, determinata, particolare – questa e non altra – ma di *un indeterminato*. “Un” – l'articolo indeterminativo – non indica qui “uno” tra “tanti”, e cioè non determina qualcosa, quantunque in modo generico, al contrario amplia lo spazio dell'indeterminatezza. *Un* indeterminato – dice: indeterminabile indeterminatezza.

Questo *ni-ente*, questo *non-essente* – non essente non perché non-è, ma perché è *fuori* della opposizione essere/non-essere è ciò che delimita, definisce, determina il cerchio dal raggio infinito del *cogito*. Esso (un vero, assoluto *neutro*) è ciò che sottraendosi alla presa del *cogito*, apre l'orizzonte *infinito* della rappresentazione.

8.

Purificato da tutto quanto v'è in lui di empirico, l'“io” si apre all'orizzonte infinito dell'autocoscienza trascendentale (o *cogito*). Diviene pura “X” – capace di accogliere in sé ogni contenuto rappresentazionale. Ma tale elevazione è insieme una perdita. Ché questo universale “*cogito*” non può mai dire “*sum*”. Non è un “io”, né un “noi”, né un “egli”. Non è un “soggetto” determinato. È un *puro neutro*, un “Esso”. Un orizzonte privo di prospettiva, anche difficile ad immaginarsi. Anzi impossibile, ché, se gli si dà una figura, un'immagine, quale che sia, già lo si determina in una prospettiva. Ora come il “*cogito universale*” dice, può dire: “*ergo sum*”?

L'esistenza in generale è violenza. Il vivente come tale è *violento*. Destinato, necessitato alla violenza. In questo e per questo violentato. Il *fatto* di *dover-essere* (*müssen*, non *sollen*) violento è la violenza somma che il vivente subisce. Ed è violentato, e cioè costretto ad esser violento, perché l'esistenza come tale è molteplice. Perché *esiste*, il vivente è violento.

Esistere, *ek-sistere*, è imporsi ad altri, togliere per sé spazio ad altri. *Omnis determinatio est negatio* – è l'espressione neutramente "logica" della violenza dell'*ek-sistere*. Della violenza che subiamo, esistendo, cioè esercitando violenza.

In questo esercizio l'io universale del *cogito* diviene un "noi" (*uno* tra i tanti possibili, un "noi" *storico*). Accade, infatti, che nell'orizzonte universale delle mie rappresentazioni si presenti anche la rappresentazione di un volto che rivela quella medesima angoscia che ho provato io davanti alla possibilità della morte, alla possibilità dell'impossibilità d'ogni forma d'esistenza. La violenza come ha suscitato in me, così suscita in altri angoscia. L'altro non è più solo un "vivente" per me, è un altro "io". Un'auto-coscienza che partecipa della mia stessa universalità. Che condivide il mio medesimo universo rappresentazionale, il mio stesso spazio logico. Di questo spazio, di questo universo *egli*, però, occupa un margine. Perché è certamente anch'egli entro l'orizzonte della rappresentazione, altrimenti non potrei conoscerlo, tuttavia di questo orizzonte egli non è solo un "contenuto". È *dentro*, ma come lo spettatore è nel panorama che osserva. È dentro al modo stesso in cui lo sono io. Di fatto l'orizzonte universale della rappresentazione è *comune* ad entrambi. Il riconoscimento dell'*alius* come *alter ego* – dell'altro vivente come altra autocoscienza – non è che il comune riconoscimento della medesimezza dell'orizzonte del *cogito*. *Comune*, perché non si dà riconoscimento che nella reciprocità. Come dire: riconosco nel volto altrui la violenza del violentato, la violenza di chi è costretto ad esercitar violenza, e cioè l'angoscia della morte, della possibilità impossibile, solo quando l'altro riconosce nel mio volto la medesima angoscia. È nel "dolore" comune che ci riconosciamo "io" – e cioè non solo *pensanti*, sì anche *essenti* in quanto

pensanti. Più brevemente: possiamo dire “*cogito, ergo sum*”, solo insieme. Solo nella comunanza del nostro reciproco distinguerci, ciascuno di noi è quel “*sum*” che definisce la sua individuale, determinata, propria localizzazione prospettica.

La dialettica del riconoscimento presuppone quindi come già avvenuta l'elevazione all'universalità del *cogito*. Ciò che dal reciproco riconoscimento sorge non è il “*cogito*”, ma il “*sum*”. Le due – la dialettica del riconoscimento e l'elevazione all'universalità del *cogito* – possono ben procedere insieme, ma vanno accuratamente distinte. Come va distinta la violenza del *cogito* dalla violenza del *sum*.

9. Dunque: posso riconoscere l'altro come autocoscienza trascendentale (= come partecipe dell'orizzonte universale della rappresentazione) solo dopo ch'io stesso mi sono elevato a coscienza universale, solo dopo ch'io ho fatto esperienza della possibilità della morte; e lo stesso vale per l'altro “*cogito*”. Ma l'esperienza dell'“*alter ego*” non viene soltanto *dopo* la “prima” esperienza dell'angoscia, dopo l'esperienza *spontanea, naturale – e misteriosa*, in quanto inspiegabile nel suo sorgere: perché “accade” l'angoscia solo a quel vivente particolare che chiamiamo uomo? Eppure la lotta per la vita caratterizza tutti i viventi – . A questa *prima* esperienza, altra ne segue. Il *cogito*, una volta sorto, tende a durare. L'angoscia ha un suo fascino. L'abisso attira, attrae. Seduce. Testimonìa, questa seduzione, che nelle fibre più intime della vita molteplice permane il “desiderio dell'Uno”? Il *Todestrieb*, la *pulsione di morte*, è questo desiderio dell'Uno, della perfezione, della completezza? “*Ut sint consummati in Unum*” (Io, 17,23) – è la versione *religiosa* del *Todestrieb*? Morire è dunque “perfezionarsi”? L'elevazione al *cogito* un

tragitto verso la morte? Sembra si debba rispondere che sì, le cose stanno proprio in questo modo. La nascita del *cogito* è un allontanamento dalla vita immediata, una "sospensione" dei bisogni vitali e della loro soddisfazione.



Misterioso, inspiegabile, s'è detto, il sorgere del *cogito*. E violento, perché dalla violenza esercitata e patita dal vivente nasce l'angoscia che apre come al "niente" così all'"essente in totalità", ovvero: all'orizzonte universale dell'autocoscienza trascendentale. Non meno *violento* l'"agire" del *cogito* una volta istituito. La Vita, i bisogni vitali immediati, tendono ad assorbire in sé, ad annullare il *cogito*, a distrarre dall'angoscia della morte. Dalla violenza a cui è costretto come vivente, dalla violenza sull'altro vivente, sugli altri viventi, l'autocoscienza vivente è ora *costretta* a far violenza sulla Vita stessa. La Vita lotta qui contro se stessa. Fa violenza a se medesima. Nel *cogito* la Vita tende alla morte, fa violenza a sé come Vita. Ma, essendo vivente, l'autocoscienza lotta contro se stessa in quanto *cogito*, contro l'angoscia che la minaccia, contro il proprio *Todestrieb*. Lotta per la Vita. Perciò non si spegne nel vuoto dell'"autocoscienza = X", ma riempie di Vita il "niente" che è, il suo esser vuoto, e cioè: inquadra il molteplice caoti-

co dell'immediatezza vitale nell'ordine del sapere, nella misura dello spazio e del tempo, nell'orizzonte di rapporti sempre validi, *universali*. Il ritorno alla Vita è un "compromesso", una "mediazione" – dell'autocoscienza che porta in sé, su di sé tutti i segni della lotta. Ma questa lotta, questa violenza esercitata e patita contro la Vita e dalla Vita, non va confusa con la lotta e la violenza propria dell'autocoscienza vivente contro altra vivente autocoscienza. Con la lotta e la violenza tra due "io", tra due "sum".

10. Altro la violenza del vivente su altro vivente, la violenza naturale e spontanea, immediata, altro la violenza che due autocoscienze si scambiano. E *debbono* scambiarsi, e non possono fare a meno di scambiarsi, proprio in quanto autocoscienze (e non in quanto semplicemente "viventi").

In quanto *sum cogitans* riconosco altri essenti pensanti come partecipi del medesimo orizzonte universale di rappresentazione; in quanto autocoscienza trascendentale vivente riconosco altre autocoscienze trascendentali viventi. Riconosco la loro diversità insieme con la loro identità al "mio" orizzonte. Come s'è detto, l'orizzonte è comune, diverse sono le prospettive del e sul medesimo orizzonte. Tuttavia io posso fare esperienza dell'orizzonte universale di rappresentazione soltanto dalla mia prospettiva, da quella che di volta in volta è la mia – quindi anche dalla prospettiva d'un altro quando la faccio mia, quando cioè mi pongo nel suo *Standpunkt*. Sia ben chiaro questo: la mia prospettiva è la prospettiva di un universale orizzonte di rappresentazione, il che adesso significa che non solo comprende tutti i possibili contenuti empirici, sì anche le molteplici altre prospettive. Il mio orizzonte, proprio in quanto "mio" – vale a dire: proprio in

quanto osservato dalla *mia* prospettiva – è un orizzonte pluriprospettico. Pertanto la differenza tra “me” e gli “altri” – tra le diverse autocoscienze trascendentali – è tale da riguardare non un contenuto *particolare e determinato* di rappresentazioni, ma la totalità dell’orizzonte rappresentazionale. Per quanto possa considerare la mia prospettiva solo *una* prospettiva, appunto la mia, particolare ed individuale, essa ha e non può non avere pretesa d’universalità, in quanto è solo *per* essa che io ho conoscenza della prospettiva, pur essa universale e con pari pretesa d’universalità che la mia, dell’*alter ego*, col quale mi in-contro. E cioè: portato l’in-contro dal piano della Vita a quello dell’autocoscienza trascendentale, del “*cogito*”, la comunanza stessa dell’orizzonte universale determina l’irrigidimento delle differenze. Ciascuna prospettiva si presenta come la vera, autentica universalità – e ciò non per altro che per dare spazio alle altre prospettive. L’in-contro di differenti universalità porta allo scontro. Quindi alla violenza. Nobile scontro, e nobile violenza, ché non è per interessi particolari, egoistici, al contrario per ragioni universali. È per dare agli altri lo spazio loro necessario nella vita comunitaria che noi tutti lottiamo, gli uni *contro* gli altri. Nobilissima quella Città ove lo scontro è per la determinazione non di sfere particolari di interessi, ma per la definizione dell’assetto globale della Città medesima. Questa città attua la vera *democrazia*. E cioè non la democrazia dei numeri, ma la democrazia della ragione, della verità. Questa democrazia è la filosofia stessa. La filosofia che, differenziandosi insieme dalla *sophia* e dalla *sophistica*, avanza la inaudita pretesa di portare la verità universale nei discorsi particolari, singolari degli uomini, cioè nel dialogo, respingendo fuori dei confini della *res publica* tanto la verità unica ed impartecipabile – *esoterica* – da uno solo intravista appena, amando “la

natura celarsi”, quanto i *logoi* senza pretesa d’universalità, le mere opinioni, *doxai*, che riflettono solamente interessi di parte. E tuttavia...

E tuttavia la nobiltà, l’elevatezza dello scontro non deve nascondere l’irrisolvibilità dello scontro stesso. E cioè l’inevitabilità della violenza. Questa è la contraddizione iscritta nel destino della filosofia.

11. Contraddizione – perché? E perché destino?

Perché per quanto il singolo logo *possa* tendere all’universalità del dialogo cui partecipa, avendo a tema esclusivamente il carattere dialogico del dialogo – ovvero: per quanto le singole autocoscienze trascendentali, quali prospettive di un *universale* orizzonte rappresentazionale, *debbano* contenere in sé le altre autocoscienze, sempre le comprenderanno nella e dalla loro prospettiva –, l’orizzonte universale del dialogo non dandosi, nel logo, che nella forma di *una particolare, singolare* prospettiva. L’universalità dell’orizzonte dialogico è sempre *il* tema, l’*unico tema* del logo filosofico – che è tale, *filosofico*, appunto per questo, che ha ad oggetto la “verità universale”. Che però mai si dà come tale nel *logo*. Il logo filosofico è destinato a fallire la sua mèta – l’unica mèta che per lui conti: la verità. Il logo filosofico, e cioè l’autocoscienza trascendentale singola, ovvero: il “*cogito sum*”, è *destinato* ad essere *menzognero*, così come ad essere *violento*. Come dire che la *verità* si dà al *cogito* solo nella forma del sottrarsi. Non la *verità*, ma la *sottrazione della verità*, distingue il logo filosofico dalla *doxa* sofistica.

Per dire la verità *pura*, l’universale verità fuor d’ogni prospettiva che la particolarizza – o, volendo esprimerci nella lingua di Platone, per dire il *tì* senza il *poiòn* –, il *cogito* dovrebbe rinunciare a se stesso, al suo “*sum*”. Dovrebbe negare la determinazione che

lo costituisce, la negazione che lo fa essere. Dovrebbe morire, per essere solo *essere*. *Esse* e non *sum*. E cioè: *ni-ente*, non-essente.

Dietro la verità universale del dialogo ri-appare ora il *niente* dell'angoscia. La violenza del "*sum*" s'intreccia con quella del "*cogito*". E se prima abbiamo appreso come l'estrema violenza, che il violento subisce nell'esercitar violenza, è *dono* d'umanità – il vivente, *un* vivente diviene "uomo" proprio *per* quella esperienza d'angoscia che gli apre l'orizzonte della totalità –, adesso apprendiamo quale pericolo si nasconde nel dono.

Il distico di Hölderlin che Heidegger amava citare – "Là dove è il pericolo / cresce anche ciò che salva" (*Patmos*, vv. 3-4) – può ben invertirsi: ciò che salva, che dona, è esso il pericolo. L'estremo pericolo, che il *cogito* esperisce nella *menzogna*, tenendosi nella prossimità al vero distante. Dicendo e disdicendo insieme: *contra*-dicendo.

«La poesia – ha scritto Paul Celan – mostra una forte inclinazione ad ammutolire». Quindi, come spiegando: «la poesia si afferma al margine di se stessa» (*Der Meridian*, p. 143).

Non diversamente dalla parola poetica la parola della filosofia – il *cogito*. Il margine è il luogo della parola *finita, mortale*. Il rifugio? Sì, se non fosse destino.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

CELAN, P., *Der Meridian*, in *Ausgewählte Gedichte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1968.

DESCARTES, *Méditations*, in *Oeuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1953.

FREUD, S., *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. IX, Bollati Boringhieri, 1989.

ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. DIANO e G. SERRA, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano, 1980.

HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg, 1952.

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1977.
-- *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967.

HÖLDERLIN, F., *Gedichte*, in *Sämtliche Werke und Briefe*, I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.

KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke*, Akademie Textausgabe, Bde III-IV, de Gruyter, Berlin, 1968.

LEVINAS E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1974.
-- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ivi, 1978.

NESTLE-ALAND (a cura di), *Novum Testamentum. Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1984.

RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

RILKE, R.M., *Duineser Elegien*, in Id., *Werke*, 2, Insel, Frankfurt a. M., 1982.

PLATONE, *Repubblica*, in *Oeuvres Complètes*, Les Belles Lettres, Paris, t. VI 1989, t. VII/I 1975, II, 1982.
-- *VII Lettera*, in *Lettres*, ivi, t. XIII/I, 1977.

VICO, G., *De antiquissima Italorum sapientia*, in *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze, 1971.

VITIELLO, V., *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano, 1994.
-- *Elogio dello spazio. Ermenutica e topologia*, Bompiani, Milano, 1994.
-- *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma-Bari, 1995.