
ESPERIENZA DEL SÉ

Dire di *due* cose che esse sono identiche
 è un non-senso; e dire di una che essa
 è identica a se stessa, dice nulla
 (Ludwig Wittgenstein,
Tractatus logico-philosophicus, 5.5303)

Adriano Fabris

Parlare di esperienza del sé può far subito venire in mente le questioni ormai obsolete (e più volte criticate nel corso del Novecento per i loro non chiariti presupposti) che riguardano il modo in cui viene realizzato e vissuto il rapporto dell'individuo con se stesso. Non si tratta tuttavia, assumendo questo tema, di riproporre i problemi relativi all'*Erlebnis* di un soggetto individuale, cioè al complesso dei vissuti propri di ciascuno la cui accessibilità intersoggettiva è ciò che appunto risulta problematico. Né si tratta di riproporre nuovamente la tematica dell'autocoscienza e del riferimento di sé a sé, con tutte le difficoltà che sono state evidenziate soprattutto nell'ambito del pensiero analitico¹. Voglio invece iniziare a riflettere, nelle pagine che seguono, su cosa può voler dire il parlare di "esperienza" quando è in gioco quel fenomeno problematico che è il sé. Voglio cioè prendere in considerazione alcune conseguenze che, riguardo a queste tematiche, derivano dalla nuova concezione dell'esperienza che sempre più si sta precisando all'interno del dibattito filosofico contemporaneo e che risulta per molti versi alternativa a quella che finora ha dominato il pensiero occidentale. Tutto ciò verrà forse a favorire, anche, quel colloquio tra filosofia e psicoterapia che non può solamente riguardare le possibili applicazioni ad uno dei due ambiti disciplinari delle teorie già elaborate

nell'altro, ma che deve condurre soprattutto all'approfondimento, in un mutuo colloquio, di quei concetti che risultano fondamentali per ambedue le discipline.

Certo, parlare di "esperienza del sé" appare a un primo sguardo quantomeno ambiguo, a causa del consueto duplice senso – soggettivo e oggettivo – che il genitivo anche nel caso di quest'espressione può assumere. È, questa, un'ambiguità che si può facilmente risolvere, magari sottolineando che il pronome sostantivato mediante l'articolo – e quindi da esso determinato – assume la funzione di soggetto, mentre quello cui l'articolo non è preposto – e che mantiene così l'indeterminatezza di una terra ancora incognita da scoprire e da colonizzare – si configura invece come oggetto. Ma anche se viene chiarito che "il sé", qui, riveste la funzione di soggetto (pur senza che questo uso sia segnalato dall'iniziale maiuscola), e se inoltre si precisa che parlare (ad esempio) di una "coscienza di sé" mette in gioco la sua tematizzazione come oggetto, tuttavia tali puntualizzazioni non solamente appaiono decisamente convenzionali, ma giungono anche a forzare l'uso comune della lingua italiana. Giacché in italiano il pronome riflessivo "sé" è usato originariamente come complemento oggetto, e solo mediante una forzatura, finalizzata a tradurre l'inglese *Self* o il tedesco *Selbst*, esso viene ad assumere il carattere di soggetto in una proposizione. E per di più non è detto che questa equivoca identificazione di soggetto e di oggetto nello stesso termine "sé" – frutto, lo ripeto, di un'arbitraria estensione, in italiano, del complemento oggetto alla sfera soggettiva – indichi davvero un'identità fra i due, né che allo stesso "nome" corrisponda poi la stessa "cosa" (creando e nel contempo risolvendo così, a motivo di una fattuale identificazione presente nell'uso della grammatica italiana, problemi con-

troverci come quello dell'identità personale). Non è detto, proprio perché la stessa storia della filosofia si è mossa consapevolmente anche al di fuori di questo "incantamento" dovuto al linguaggio. Se infatti, da



un lato, il pensiero moderno si è trovato a pensare lo stesso soggetto secondo un modello oggettuale – intendendo, ad esempio con Cartesio, l'attività del *cogito* come una *res cogitans* –, dall'altro lato non ha tardato a manifestarsi il rigetto nei confronti di questa identificazione, e l'io soggetto, svincolatosi dalla propria oggettivazione nel sé, si è venuto configurando – ad esempio in Kant, come vedremo più oltre – quale presupposto inoggettivabile di ogni oggettivazione.

In queste battute iniziali abbiamo ancora usato, non senza un qualche imbarazzo, i termini "soggetto" e "oggetto", ma abbiamo anche subito verificato la difficoltà di trasferire immediatamente categorie grammaticali all'ambito della ricerca filosofica, un ambito tendenzialmente sottoposto (se assume quale modello il linguaggio naturale) alla tentazione di reificare e ipostatizzare anche ciò che si manifesta come evento. D'altronde, se il linguaggio comune rischia, spesso, di fuorviare l'indagine, la traduzione in linguaggio logico-formale dei tradizionali problemi re-

lativi all'autoriferimento si è rivelata anch'essa inadeguata per una loro efficace soluzione. Giacché, una volta criticata fino a dissolverla l'impostazione storicamente data a tali problemi, non è possibile tuttavia, com'è noto, costruire nell'ambito della logica un sistema completo strutturalmente autofondato. Di fronte a queste strade che si interrompono dobbiamo almeno tentare una via diversa, che per il momento lasci sullo sfondo l'ambigua figura del "sé" e si concentri piuttosto su quel rapporto che l'autoriferimento pone in gioco, un rapporto che possiamo tentar di esprimere ricorrendo, come più volte è stato fatto in passato, alla nozione di "esperienza". Così facendo, l'interesse dell'indagine si sposta dai termini del rapporto – nella loro identità o differenza – al rapporto stesso che li coinvolge.

Che cosa s'intende qui con "esperienza"? Per lo più, finora, il termine è stato assunto in filosofia per indicare la relazione – non solamente conoscitiva, ma anche pratica – che s'instaura nei confronti di ciò che si offre a un possibile coglimento, di ciò che si dà in presenza. Risulta implicita, in questa concezione, la tendenza a considerare l'esperienza come un processo che finisce per ricondurre ciò che si presenta entro le coordinate e le aspettative proprie di colui che esperisce. Lo spostamento di accento dalla relazione con ciò che viene esperito alla sfera di colui che fa esperienza si traduce, ad esempio nel corso dell'Ottocento, in un vero e proprio slittamento semantico del termine: esperienza diviene anzitutto ciò che io faccio, il modo in cui vengo a strutturare il mondo conformandolo alle mie aspettative e finendo così per conoscere, più che quanto mi circonda, anzitutto me stesso. Tutto ciò che è destinato a sorprendermi viene esorcizzato; tutto ciò che provoca meraviglia viene ricondotto al rassicurante alveo di esperienze già compiute. L'esperienza delle cose

presuppone sempre più decisamente un'esperienza di sé, di un sé che si conosce e si riconosce nei suoi rapporti col mondo. In tal modo, l'esperienza dell'altro da sé si trasforma in un cammino che in sé si adentra, scoprendo e attuando il proprio vero essere.

Questo modello di esperienza – che ha certamente nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel il suo momento di più lucida elaborazione, ma che ritorna più o meno implicitamente anche in molte posizioni filosofiche fino ai nostri giorni² – ha certamente i suoi buoni diritti ed è in tutta evidenza funzionale all'elaborazione di quell'identità di sé con sé che sopra abbiamo richiamato. Il suo buon diritto, le sue buone ragioni, sono però non tanto quelle dell'esperienza in quanto tale, quanto piuttosto quelle del linguaggio in cui essa si esprime. Il linguaggio come *logos*, infatti, anche quando non si riduce a mero strumento del parlante, è sempre tuttavia un suo possesso, è espressione del sé, oppure nel sé ha il suo centro, ribadendo pur sempre, anche alla fine di un percorso di alienazione, il suo carattere di ipseità. Il linguaggio parte dal sé, parla di sé, è il sé che parla. Nel linguaggio è il sé che si assume la funzione di collegare, di connettere, di raccogliere il molteplice attorno ad un'unica prospettiva. Ma si fa carico anche del compito di distinguere, di dividere (mediante il giudizio romanticamente inteso come *Ur-teil*, partizione originaria). Giacché parlare è bensì rapportarsi a qualcosa, ma anche prenderne le distanze, misurare lo spazio che ci separa da una cosa per poterla meglio considerare.

La centralità del sé nell'esercizio del linguaggio, d'altronde, non è smentita neppure da quelle concezioni, più o meno religiosamente connotate, che vedono il linguaggio precedere la parola umana, che considerano la lingua l'ambito, il medio nel quale lo stesso uomo può rivelarsi come tale. Infatti, anche

quando la lingua è primariamente quella in cui altro o Altri mi parla, anche quando originariamente non è l'uomo, bensì è il linguaggio che parla (quando *die Sprache spricht*, secondo la pregnante espressione di Heidegger), anche quando io mi scopro chiamato: ebbene, al centro di tutti questi atti, investito dalla responsabilità che mi viene dall'essere vocato vi è pur sempre un io. L'io rimane sempre al centro, è anzi sempre il centro. Sebbene l'iniziativa non parta da me, sebbene la parola sia a me indirizzata, è questa stessa parola a farsi per me, a farsi come me. *Verbum caro factum est.*

Ma se il linguaggio finisce sempre per essere parola dell'uomo, parola di sé – di modo che, ad esempio, la stessa, presunta “parola di Dio” è sempre trascritta, comunicata, tradotta –, se cioè il linguaggio mette in opera una relazione che è sempre incentrata e finalizzata all'espressione del sé, diversamente stanno le cose con il fenomeno che il vocabolo “esperienza” nomina. Infatti – come ho inteso mostrare altrove³ –, l'ambito dell'esperienza non è coestensivo con la sfera della lingua. Vi è, certamente, l'esperienza espressa o tendenzialmente esprimibile, che si riporta ultimativamente all'esperienza che la coscienza fa di sé nel senso sopra delineato. Ma vi è pure un margine di non coincidenza fra esperienza e linguaggio, un margine che anch'esso dev'essere detto esperienza, che anzi è l'esperienza come preliminare porsi di e in tale margine pre-linguistico. Ed è qui che l'esperienza si configura primariamente come esperienza di altro.

Esperienza di altro è l'esperienza come meraviglia, prima che questa scompaia nell'abitudine; è l'esperienza come *shock*, prima che questo venga elaborato; è l'esperienza come orrore, prima che intervengano – sempre troppo tardi – parole di rassicurazione. Sull'esperienza intesa in questo senso, anzi, la

parola nulla può. Non solo essa non riesce ad esprimerla – perché la meraviglia e lo *shock* sono già superati quando se ne parla, pur senza che si possa cancellare la loro impressione –, ma non riesce neppure a ricondurla entro il suo dominio. Di qui, ad esempio, l'impotenza in definitiva registrata da tutte quelle terapie che pretendono di risolvere, affidandosi esclusivamente al potere salvifico della parola e perseguendo quindi una presa di coscienza, traumi che il linguaggio può bensì cercare di esprimere, ma non riesce, retrospettivamente, a dominare. Il peccato d'origine, in questo caso, non può essere redento.

L'esperienza di altro – così definita, ancora una volta, con le parole della filosofia – mette in opera, quindi, una sfasatura nei confronti del linguaggio che risulta, nel contempo, una sfasatura nei confronti di sé. Si tratta di quella sfasatura che rende impossibile ogni identificazione – sia quella del sé con sé, sia anche quella dell'altro con sé –, e che, piuttosto, si esprime nella paradossale dislocazione che è in atto nel tentativo, definibile ancora con le parole della filosofia, di pensare l'altro in quanto altro. In questo costante rinvio caratteristico dell'alterità, che proprio affermando la propria identificazione ("l'altro è altro") rimanda a ciò che sfugge ad ogni identità, vale a dire in questa esperienza come meraviglia, vien meno anche la centralità del soggetto, si verifica la sua eclissi di pari passo con il venir meno di una rivelazione che in precedenza lo riconfermava come inevitabile destinatario di un messaggio.

Sulla base di questa differente concezione dell'esperienza è possibile, allora, avere qualche utile indicazione per reimpostare, in modo nuovo, la questione del sé. In che modo, infatti, l'esperienza come esperienza di altro – e di un altro che è in quanto altro – può applicarsi e declinarsi nella esperienza del sé? Uno dei modi in cui ciò più di frequente avviene

(e che naturalmente risulta di particolare interesse per lo psicoterapeuta) è quello in cui io stesso mi sperimento come altro da me stesso, mi sento estraneo a me stesso, inquietante per me stesso. La filosofia ha più volte cercato di pensare questa esperienza di altro nel sé (o, altrimenti detto, di sé come qualcosa di altro). Nel suo intrecciarsi con la religione, anzi, si è seguito spesso un tale percorso per scoprire – sempre già istituito – un rapporto privilegiato dell'individuo con Dio. Possiamo solamente accennare, in modo sparso, ad Agostino e Cartesio (con la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio che fa leva sull'idea dell'infinito in noi), a Pascal e Levinas (che riprende, nell'ottica di una rottura del soggetto, la suggestione cartesiana)⁴. Né va naturalmente dimenticato il recente, importante lavoro di Ricoeur, teso – anche in confronto con Levinas – a definire “se stesso come un altro”⁵.

Tuttavia l'indagine filosofica non può accontentarsi di descrivere semplicemente questa esperienza, né limitarsi ad una prospettiva che, come quella che scopre l'infinito in noi, manifesta forti radici religiose. Non si tratta neppure, solamente, di rinvenire ambiti del sé ancora oscuri, di sperimentare la resistenza e l'opacità che rendono impossibile il raggiungimento di un'autocoscienza pienamente trasparente a se stessa. Si tratta, più in generale, di verificare le condizioni di possibilità di un discorso filosofico che sia in grado di elaborare, nella nuova ottica aperta dalla concezione dell'esperienza come esperienza di altro, il fenomeno dell'autoriferimento. Si tratta, in altre parole, di tentar di rimodellare la problematica del rapporto con sé inserendola nella prospettiva di un'esperienza originariamente intesa, in modo eteroreferenziale, come esperienza di altro.

Mantenere questo senso di esperienza anche nel caso dell'esperienza di sé significa anzitutto mettere

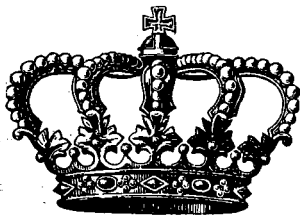
in crisi il primato di un soggetto che costantemente si autoafferma e si riconosce come fondamento. Significa cogliere in principio quel processo di differenziazione – vale a dire di dissociazione, di dis-



identificazione – che è all'origine di quella stessa esperienza di sé che risulta linguisticamente articolabile. Significa superare in questo caso l'identificazione, stabilita per criteri puramente grammaticali, fra soggetto e oggetto, spezzare un tale nesso in nome di quell'esperienza che del linguaggio sta al margine. Significa non considerare più l'uomo come centro del proprio mondo – un mondo che attorno a lui si ordina senza sorprese –, ma coglierlo, appunto, nella sua collocazione marginale, aperto all'inaspettato.

Tutto ciò, a ben vedere, non è affatto estraneo alla tradizione filosofica. È, ad esempio, il modo in cui Kant ha cercato di cogliere l'io penso nel capitolo sui paralogismi della «Dialettica trascendentale» della *Critica della ragion pura*. Qui egli non considera l'io puro come l'altro da sé che sussiste in noi (tema che ricorrerà piuttosto, sotto forma di imperativo categorico, nella seconda *Critica*), perché questo è ciò che noi più autenticamente siamo. Né dell'io puro può essere fatta esperienza nel senso di quella conoscenza oggettivamente strutturata le cui condizioni

di possibilità sono elaborate nell'«Analitica trascendentale», giacché un'esperienza in tal senso può valere solamente per l'io empirico colto dal senso interno. L'io puro è invece qualcosa di assolutamente



inoggettivabile, di altro dagli oggetti dell'esperienza, che non può essere tematizzato perché è prima di ogni tematizzazione. Pertanto si può avere, secondo Kant, un'esperienza di sé (nel senso oggettivo del genitivo), ma non un'esperienza del sé (dell'io penso come soggetto inoggettivabile). L'esperienza del sé, allora, si rivela in realtà – volendo precisare i termini di questo rapporto – un'esperienza di altro, di ciò che si pone al margine sottraendosi al linguaggio dell'identificazione. Giacché tale identificazione ci avvolgerebbe “in un perpetuo circolo” – un “inconveniente” inevitabile se si considera anche l'io puro come un possibile oggetto⁶ –, oppure aprirebbe la strada – una strada che sarà invece seguita da Fichte – al “corto circuito” dell'immediata autoposizione. Ma, soprattutto, lo stesso io penso, ponendosi al margine del linguaggio oggettivante e rappresentativo, sfugge alla possibilità di essere colto concettualmente. Come Kant dice: «Per questo *Io* o *Egli* o *Quello* (la cosa) che pensa non ci si rappresenta altro che un soggetto trascendentale dei pensieri = x, [...]

di cui non possiamo aver astrattamente mai il minimo concetto»⁷. Il mantenimento della marginalità dell'io penso è quindi condizione, all'interno del sistema kantiano, per l'esercizio della propria funzione fondativa.

Così in Kant il problema dell'esperienza di sé conduce alla definizione dell'esperienza del sé come altro (dell'io penso come altro dall'io empirico oggettivabile), quindi rimanda alla necessità di elaborare filosoficamente un'esperienza come esperienza di altro e, soprattutto, di articolare il linguaggio paradossale che, solo, è in grado di esprimerla. Si tratta di un'elaborazione e di un'articolazione che Kant, con gli strumenti concettuali di cui disponeva, non era in grado di compiere, sebbene il suo pensiero già indicasse nella direzione di quel privilegio del rapporto con altro rispetto al rapporto con sé che caratterizza la diversa concezione dell'esperienza. Oggi è forse possibile riprendere l'indicazione kantiana e proseguire sulla strada da lui indicata. Non però concependo il reiterato rimando ad altro come infinita differenziazione dei segni all'interno del linguaggio, secondo quanto propone Derrida. In tal modo, infatti, si resta pur sempre impigliati nel sistema di una lingua che, come si è visto, non è in grado di andare al di là del contesto che essa stessa circo-scrive. La possibilità di un'esperienza ai margini di questo contesto, di un'esperienza che si pone come esperienza di qualcosa d'altro rispetto al complesso autoreferenziale costituito dalle strutture della lingua è invece ciò che la riflessione filosofica dev'essere in grado di articolare. E su questo terreno è altresì possibile, fra l'altro, rilanciare – secondo un diverso e più adeguato paradigma, maggiormente rispondente alle esigenze della pratica clinica – il dialogo, fecondo di reciproche sollecitazioni, tra filosofia e psicoterapia.

¹ Una panoramica storico-critica di tali questioni è offerta, in lingua italiana, dal fascicolo 1992/1 della rivista «Teoria» (dedicato alle problematiche dell'autoriferimento) e, in tedesco, dal recente volume curato da M. FRANK, *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994. Dello stesso FRANK si veda anche *Selbstbewusstseins und Selbsterkenntnis*, Reclam, Stuttgart 1991.

² Si veda ad esempio il radicale sviluppo che al tema hegeliano della "riflessione" (presente nella *Scienza della logica*) è dato da V. VITIELLO nel suo *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano 1994.

³ A. FABRIS, *Esperienza e paradosso. Percorsi filosofici a confronto*, Angeli, Milano 1994.

⁴ Si veda, fra i contributi levinasiani più recenti in cui questo tema è ripreso, la conferenza su *Trascendenza e intelligibilità*, tr. it. di F. Camera, Marietti, Genova 1990.

⁵ P. RICOEUR, *Se stesso come un altro*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

⁶ Cfr. *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1975, p. 322.

⁷ *Ibidem*.