

## EMPATIA E FENOMENOLOGIA DELL'ESPERIENZA

Abstract: *Empathy and Phenomenology of Experience*

In Husserl the problem of empathy is the core of the original theory of experience. The relationship between the constitution of the thing, experience, judgment and empathy is closely connected and interdependent. In an anti-Kantian sense, experience is not the material for judgement, but an aesthetic, sensitive act which constitutes it, placing itself as constitutive for the representation of the object. Empathy introduces the intersubjective validation of experiencing, its link with the constitution of the world in the variety of its appearances. Empathy makes possible the constitution of the intersubjectivity, the recognition of the other, and at the same time it is the attestation of the common truth of the world and of things. Intersubjectivity is the correlate of the founding experience of a sense that unites the original experience between subjects and the world, the pre-categorical experience. This experience has in my own body its focal point of encounter, both point of perspective and point of intentional irradiation. Empathy is an intentional form of “feeling by analogy”, a bodily, space-time relationship, through which the psychophysical systems of others are intuitively grasped as analogous to ours by virtue of an “aesthetic coexistence”. Only thanks to this “analogical apperception” the nature can be constituted as common to an intersubjectivity and as objectively (exactly) determinable.

*Keywords:* Analogical Apperception, Experience, Husserl, Intersubjectivity, Judgment

La modalità di formazione e comunicazione del pensiero filosofico ha attraversato specificità storiche che negli ultimi centocinquanta anni hanno visto alcune decise variazioni di orizzonti. Anche là dove non si seguiva un’impostazione metafisica, l’istanza di costruzione di “teorie” era del tutto predominante, in una visione che, sia pure non sempre sistematica, tendeva all’unitarietà, almeno problematica. Il Novecento ha progressivamente abbandonato questa prospettiva, pur in un contesto non privo di eccezioni, favorendo lo sviluppo di tendenze più che di unitarie rappresentazioni del mondo e delle modalità della sua conoscenza. È difficile dire “come” fare filosofia oggi, in un’evidente frantumazione di un impianto sistematico. Lo sforzo di legittimazione che deve dunque essere costantemente messo in atto può generare, come direbbe Lyotard, un “senso di stanchezza”. I regimi di frasi si sono moltiplicati e muoversi al loro interno è una sfida che è sempre più difficile vincere, dove l’eventuale unitarietà dell’impianto conosce molteplici forme espressive, cui tuttavia conseguono interpretazioni che non sempre si riconnettono all’unità che le ispira<sup>1</sup>.

L’empatia è uno di quei temi trasversali che hanno attraversato le cosiddette scienze umane, e che dunque ben incarnano le modalità dell’attuale pensiero filosofico, con accezioni che ne dimostrano non solo la vastità semantica, ma anche, se non soprattutto, l’impossibilità di ricondurla in un’ordinata e unitaria accezione. Riflettere su un “tema” può essere un modo per uscire dall’autoreferenzialità, specie se si tratta di una questione, come l’empatia, che vede storia dell’arte, psicologia, etica e teoria della conoscenza utilizzare il termine in orizzonti spesso incompatibili, se non forse opposti, vedendo in essa, come è inevitabile, un elemento di relazione esperienziale.

Per Husserl, ed è il punto di partenza, pur consapevole dell’ambiguità del termine o, meglio, della sua storia, l’empatia è infatti un nerbo essenziale della teoria dell’esperienza.

---

\* Università degli Studi di Milano.

<sup>1</sup> Ci si riferisce all’opera di J.F. Lyotard, *Le différend*, del 1983, tradotta in italiano con il titolo *Il dissidio* (1985).

Non si intende partire da lontano, ma soltanto sottolineare che il rapporto tra costituzione della cosa, esperienza, giudizio ed empatia è strettamente connesso e interdipendente: nel momento in cui si tematizza un discorso fenomenologico, non si può non affermare che, in esso, quale suo tratto distintivo, “esperienza è giudizio”. Tale affermazione, che ha una giustificazione sia teorica sia storica, allude senza dubbio all’opera di Husserl pubblicata in edizione quasi clandestina nel 1939, *Esperienza e giudizio*, ma sostituisce la congiunzione con una copula molto più impegnativa, che ne sottolinea il significato antikantiano forte e marcato: l’esperienza non è il materiale per il giudizio, bensì un atto estetico, sensibile, che lo costituisce, ponendosi come costitutivo per la rappresentazione dell’oggetto.

La premessa ha un significato evidente: se Husserl è, come è, un filosofo dell’esperienza, è qui, nella sua analisi, sia statica sia genetica (ammesso e non concesso sia davvero lecito operare tale distinzione, se non in senso astratto), che si possono cogliere le sfumature più sottili della fenomenologia (o, almeno, di alcune sue parti, essendo il quadro generale del pensiero husserliano, proprio come carattere della sua modernità, formato da molti angoli di visuale, e dunque frastagliato, mostrando la sua unitarietà solo a uno sguardo attento e riflessivo). È in questo quadro che l’empatia riveste una funzione fondativa di particolare rilevanza, e ciò accade in quanto, per Husserl, questo tema è inseparabile dal generarsi stesso di una compiuta dottrina dell’esperienza. In sintesi, ma come importante premessa, l’empatia introduce la validazione intersoggettiva dell’esperire, il suo legame con la costituzione del mondo nella varietà delle sue apparizioni: è la costituzione, la costituzione della cosa come filo conduttore delle indagini fenomenologiche, l’orizzonte di senso che ne determina sia il primario significato sia la funzione specifica.

Già si è accennato al quadro di riferimento antikantiano, la cui base già si trova nella Terza delle *Ricerche logiche*, nel momento in cui Husserl distingue tra ontologia formale e ontologia materiale, indicando una strada opposta a quella di Kant. La distinzione tra analitico (definibile come “qualcosa in generale”) e sintetico (significato della sintesi esperienziale) è il filo conoscitivo della fenomenologia e, non a caso, il passaggio dall’analitico al sintetico trova il suo compimento proprio nelle pagine del secondo volume di *Idee* in cui Husserl delinea il percorso di costituzione della cosa, che chiama, come si è osservato, “il filo conduttore della costituzione trascendentale”, in virtù del quale la cosa stessa detta le regole della sua apparizione e in cui il tema dell’empatia prende forma definitiva.

I testi di riferimento possono essere molteplici. Consideriamo, per esempio, le *Lezioni sul concetto naturale di mondo*, che si riferiscono a un corso tenuto da Husserl nel 1910-1911 e in cui, forse per la prima volta, Husserl delinea il quadro unitario del suo pensiero. La verità dei fenomeni, afferma, si schiude attraverso un percorso lento, complesso, articolato, che non si esaurisce nel primo sguardo e nell’affrettato pregiudizio. Le ricerche che si vogliono condurre, scrive Husserl, «richiedono un atteggiamento completamente diverso da quello naturale, all’interno del quale si sviluppa la conoscenza delle scienze della natura e quella psicologica»<sup>2</sup>. Ciascuno ha il suo “io”, il suo corpo vivo in reale e concreta connessione con le cose che esistono in sé, determinando in tal modo la consapevolezza che l’esperienza è base di ogni conoscenza possibile e reale. Una conoscenza che non è del soggetto astratto e isolato, ma che comporta un corpo vivo tra altri corpi vivi, che dalla loro reciproca estraneità sono in grado di costruire una rete analogica che costituisce uno spazio-tempo comune, e un comune orizzonte conoscitivo. Il mondo rinvia di fronte a noi che lo esperiamo con i nostri corpi, connettendo all’atto di esperire l’immediato giudizio sulla verità del mondo stesso. Il giudizio è l’attestazione logico-discorsiva di un atto d’esperienza intersoggettivo.

La verità naturale dell’esperire non può tuttavia essere accettata in modo ingenuo se si intende – come si intende – offrire all’esperienza una base scientifica, cioè i fondamenti di

---

<sup>2</sup> Husserl (2008), p. 5.

un sapere certo: la verità è un percorso descrittivo, non una certezza immediata. L'ingenuità non è soltanto il fattualismo comune, ma anche la convinzione che il giudizio immediato del soggetto possiede un valore veritativo stabile e assoluto. Le cose sono date nell'esperienza, esse sono pensate e determinate nel pensare che si sviluppa dall'esperienza, e l'esperienza è un processo infinito, che sempre di nuovo si rinnova. Ma per determinare questo orizzonte veritativo è necessario «un nuovo tipo di atteggiamento che mette fuori circuito ogni atteggiamento empirico trascendente»<sup>3</sup>, ovvero che rifiuti la convinzione che basti porre le cose di fronte a noi come separate da noi, e pure oggetto del nostro esperire, per determinarne verità e senso.

È necessario uno sguardo nuovo, e la filosofia è in primo luogo la necessità di operare sul mondo e sulle cose la forza e il valore conoscitivo di tale sguardo, capace di trasformare il nostro modo di vedere, rendendo il giudizio fenomenologico indipendente da quel giudizio naturale di cui pure vuole mostrare la verità esperienziale. In questo giudizio non siamo "soli", bensì riconsideriamo il mondo a partire da un'esperienza intersoggettiva che ridisegna una nuova "intenzione", che coglie il senso strutturale dell'apparire, che delinea il percorso non ingenuo e immediato con cui i dati esperienziali si presentano ai nostri atti conoscitivi.

Qui apprendiamo che una conoscenza non è un estemporaneo gettare l'occhio, bensì un'esperienza temporale, che si svolge nel tempo, che si struttura secondo modalità che sono disegnate sulla costituzione del tempo, che è la dimensione simbolica del conoscere stesso, quella che insegna i passaggi attraverso i quali si gira intorno alle cose, le si coglie nelle loro progressioni di fenomeni, se ne afferrano le dimensioni qualitative, confrontando e assimilando i punti di vista. L'esperienza è una complessa stratificazione di operazioni, che vanno indagate per afferrare il senso e la verità delle cose stesse e dei giudizi che su di esse vengono dati. Ciò che è fuori di noi, nella trascendenza del mondo, diviene un "per noi" attraverso atti costruiti, riflessivi, articolati, che fissano momenti nel flusso della coscienza e nel divenire dei vissuti.

La filosofia non ha allora la funzione di costruire teorie, che soddisfano solo chi le costruisce, bensì quella di risalire «alle connessioni fondazionali e giudicative»<sup>4</sup>, il cui compito è descrivere – descrivere, non spiegare – la validità dell'esperienza e della conoscenza empirica dell'esperienza, oltre che i suoi correlati oggettuali. In altri termini, più generali: si tratta di costruire una consapevolezza scientifica dei modi con cui si apprende la realtà del mondo, nella sua trama essenziale, temporale e spaziale, a partire da atti corporei intersoggettivi, che possono essere descritti nella loro essenza e non ricondotti a una fragile consapevolezza relazionale e psicologica. Apprendere tali interconnessioni, radicate nei rapporti essenziali tra soggetti e mondo, tra esperienza e giudizio, nel quadro di un atteggiamento non contemplativo, ma costitutivo, significa porre gli elementi fondanti di uno stile scientifico che abbia la caratteristica del rigore, respingendo, di conseguenza, fragili teorie autoreferenziali. Pensiero e mondo, epistemologia e ontologia, sono gli orizzonti sui quali plana l'esperienza, cercando percorsi di comprensione ed esplicitazione.

Il senso teorico di questo atteggiamento è senza dubbio complesso, anche perché comprende l'intero lavoro di Husserl. Ma è del tutto evidente che la questione dell'intersoggettività ha una sua assoluta centralità "costitutiva" e infatti appare nel momento in cui si sottolineano le funzioni estetiche del corpo nei processi esperienziali<sup>5</sup>. Questioni dove l'empatia risulta centrale. Quando Paci induce a tradurre *Einführung* con "entropatia" – neologismo non perfettamente corretto in quanto mischia a un termine greco il verbo italiano entrare – è consapevole delle ambiguità che attraversano le costanti risemantizzazioni husserliane. Al tempo stesso, tuttavia, intende mostrare la duplice torsione dell'empatia, che è sia costituzione di possibilità sia effetto di una complessa teoria

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 17.

<sup>4</sup> Ivi, p. 70.

<sup>5</sup> Tale legame è del tutto esplicito sin dal materiale che origina il secondo volume di *Idee*.

dell'esperienza. L'empatia rende possibile il costituirsi di un'intersoggettività, il riconoscimento dell'altro, e al tempo stesso – nella simultaneità dell'atto temporale – è l'attestazione della verità comune del mondo e delle cose.

La costituzione della cosa, anche quando viene descritta sul piano di rapporto con un soggetto isolato, è *sempre* aperta a una pluralità di soggetti, che sono tra loro in relazioni di "accordo". Ciò significa, in primo luogo, che il mondo intersoggettivo è il correlato di un'esperienza intersoggettiva che si costituisce sulla base di una relazione estetico-corporea, relazione che, riprendendo un termine su cui molto si era discusso nella psicologia tedesca (ed europea) tra i due secoli, Husserl, certo non senza un travaglio interiore, chiama appunto *empatia (Einfühlung)*<sup>6</sup>. Tema dunque che, a sua volta, non può venire artatamente isolato ed enfatizzato, in quanto è parte di un processo, di un decorso costitutivo inseparabile dalla riflessione sulla intersoggettività in quanto principio trascendentale della coscienza scientifica.

Husserl vuole dunque sempre evidenziare che il tema dell'intersoggettività non solo non è isolato, né si forma attraverso la riunificazione di atomi misterici, bensì allontana dalla esaltazione di un'exasperata centralità della psicologia soggettiva, ponendosi di conseguenza come il completamento delle analisi già avviate sulla coscienza trascendentale e sulla teoria della costituzione, di cui qui si sottolineano i significati esperienziali, corporei, estetici. Comprendere il senso di questa base "estetica" della conoscenza significa anche ampliare il quadro descrittivo, come dimostra il secondo volume di *Idee*, analizzando quei piani che, a parere di Husserl, sono intersoggettivi "per essenza", come per esempio le motivazioni storico-culturali che costituiscono il senso dello spirito, ribadendo al tempo stesso che, pur nella sua unitarietà metodologica, la costituzione è per Husserl un processo *stratificato*, che prende avvio dalle qualità essenziali delle regioni d'esperienza da descrivere. Se la funzione di "base" spetta alla realtà materiale, e alla sua specifica fenomenologia, su di essa si articola un insieme di ricerche che mirano a mettere via via in luce le molteplici funzioni dell'intersoggettività: problemi che dalla specificità del corpo proprio conducono all'intersoggettività empatica per poi fondare il senso generale conoscitivo della comunità intersoggettiva in generale e nelle sue specifiche "forme di vita" superiori.

Una prima conclusione è dunque obbligata: l'intersoggettività è il correlato dell'esperienza fondativa di un senso che accomuna l'esperienza originaria tra i soggetti e il mondo, quella stessa che Husserl chiama precategoriale. Esperienza che, senza enfattizzazioni, ha nel corpo, nel mio corpo, il suo punto focale di incontro, insieme punto prospettico e punto di irraggiamento intenzionale – corpo che è realtà naturale e precategoriale ma che è anche attività che si muove, che tocca, che afferra, che percepisce, che organizza esteticamente il proprio orizzonte percettivo. Orizzonte in cui incontra – quale elemento insieme di associazione e di confronto – l'altro corpo, l'alter ego, realtà estetica analoga alla mia, insieme "oggetto" passivo del mio campo percettivo e vita esperiente, con cui condivido l'esperienza del mondo. In un articolarsi testuale non sempre chiaro, comunque sempre stratificato<sup>7</sup>, Husserl ribadisce il suo percorso: l'io "tematizza" un soggetto psichico reale e corporeo, centro di esperienza intuitiva, spazio-temporale, che ha nell'altro io il suo primo riferimento di "campo", e che costituisce l'unità "di base" di quello che Husserl stesso chiama «l'intricata problematica trascendentale dell'intersoggettività»<sup>8</sup>, in cui, a partire dall'ego cogito e dalle sue operazioni, ritrovo

<sup>6</sup> Questo termine, su suggestione di E. Paci, che ne voleva sottolineare il carattere "carnale", e forse differenziarlo dalle teorie psicologiche dell'empatia che tanta fortuna avevano avuto nella Germania di fine Ottocento, è tradotto anche con la parola "enteropatìa".

<sup>7</sup> Le *Meditazioni cartesiane* sono senza dubbio un testo che molto "tormenta" Husserl. I problemi che qui si vogliono sintetizzare, come peraltro dimostrano i tre volumi dell'Husserliana sull'intersoggettività già ricordati, sono in realtà un orizzonte tematico variamente stratificato, che sicuramente le pagine delle conferenze parigine non riescono a chiarificare pienamente.

<sup>8</sup> Husserl (1966), par. 96, p. 294.

geneticamente la “mia” unità psicofisica, il mio corpo proprio, di fronte al quale pongo, e in riferimento ad esso, esseri psicofisici nella forma di “altri”.

L’intersoggettività è quindi una genesi che si presenta nei processi costitutivi in cui si evidenzia l’unità concreta di corpo proprio e psiche: è in questa sfera “mia propria”, in questa che è la mia “appartenenza”, che appaiono, come senso da costituire, quelle “trascendenze” che sono “fuori” da tale appartenenza, trascendenze che sono “altri”, altri che in prima istanza sono esseri psico-fisici, altri io, altri che «rendono possibile la costituzione di un mondo oggettivo del senso quotidiano»<sup>9</sup>. La costituzione del corpo vivo in quanto unità psico-fisica risulta allora immediatamente ed intuitivamente connessa alla costituzione dell’altro e, insieme, di un mondo “comune”, intersoggettivamente intuito nelle sue specifiche “cosalità”. In ogni esperienza di oggetti spaziali-cosali, osserva Husserl, «è ‘compresente’ il corpo proprio come organo percettivo del soggetto esperiente»<sup>10</sup>.

Il Corpo vivo (*Leib*), punto di avvio per riconsiderare la questione della costituzione a partire dall’intersoggettività, è descritto da Husserl come “latore di sensazioni localizzate”, come realtà cinestetica e tattile<sup>11</sup>, ma anche in quanto “organo di volizione”, sempre partecipe di tutte le altre “funzioni della coscienza”: è un oggetto di facoltà insieme somatiche e psichiche, in cui, pur presentandosi anche come “cosa”, tuttavia si distingue dalle cose materiali in quanto, appunto, centro di orientamento, elemento del nesso causale, sistema di organi liberamente mobili attraverso i quali il soggetto esperisce il mondo, determinando, tra condizionamenti e circostanze, le “regole” dell’apparizione. In quanto “apertura” esperienziale al mondo, il corpo vivo – e corpo proprio, lo si ribadisce, perché tocca, vede, sente – rifiuta ogni chiusura solipsistica, è consapevole anzi che nel solipsismo «noi non raggiungiamo mai la datità di noi stessi quali cose nello spazio simili a tutte le altre»<sup>12</sup> e induce quindi, come osserva Husserl, a “imboccare un’altra strada”, quella che conduce «al di là del nostro soggetto» per «rivolgere la nostra attenzione agli altri animali che incontriamo nel mondo esterno»<sup>13</sup>. La coscienza di percepire, di essere io che percepisco è infatti, per il corpo vivo, condizione di possibilità per intuitive relazioni comunicative con altri uomini, con gli altri corpi che si trovano nel mio mondo circostante, «cioè cose materiali del tipo di quelle cose materiali che è il mio corpo proprio, costituito nell’esperienza solipsistica»: cose che apprendo come corpi vivi, attribuendo loro per via empatica «un soggetto-io con tutto ciò che gli inerisce e con quel particolare contenuto che caso per caso è richiesto»<sup>14</sup>.

La “chiave” del discorso che conduce dalla “mia” appartenenza al riconoscimento dell’altro è dunque l’espressione “per via empatica”: l’*Einfühlung* (*empatia*, *entropatia*), termine che Husserl conosce sin dai primi anni del secolo, e in cui a quell’epoca certo sospetta<sup>15</sup>, è quel “sentire” che rende possibile l’originario costituirsi della comunicazione intersoggettiva. Ma l’empatia non è più quello strumento psicologico descritto dagli psicologi che Husserl, ai tempi delle *Ricerche logiche*, criticava: anzi, proprio nell’ambito del progetto che prende forma nei suoi ultimi anni, in virtù del quale, contro ogni psicologismo, si tratta di riannodare i fili tra psicologia e filosofia trascendentale, l’empatia diviene una forma intenzionale di “sentire per analogia”, una relazione corporea, spazio-temporale, attraverso la quale si afferrano intuitivamente i sistemi psicofisici degli altri come analoghi al nostro in virtù di una “coesistenza estetica”: in questo modo «si costituiscono i soggetti estranei, che vengono appercepiti come analoghi del proprio

<sup>9</sup> Ivi, p. 298.

<sup>10</sup> Husserl (2002), par. 36, p. 539.

<sup>11</sup> Si veda ivi, par. 36-37. Si veda anche la lettura che di queste pagine offre Merleau-Ponty, che aveva potuto leggerle inedite a Lovanio negli anni Quaranta, nella sua *Fenomenologia della percezione*.

<sup>12</sup> Ivi, par. 42, p. 554.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Ivi, par. 45, p. 558.

<sup>15</sup> Husserl, nei primi anni del secolo, come dimostrano le *Ricerche logiche*, era stato lettore di Th. Lipps e aveva quindi criticato la sua visione “psicologista” dell’empatia.

soggetto e insieme come oggetti della natura<sup>16</sup>. Solo in virtù di questa «appercezione analogica» si costituisce «la natura in quanto natura comune a un'intersoggettività e in quanto obiettivamente (esattamente) determinabile»<sup>17</sup>.

Le questioni che Husserl analizza per spiegare la “fenomenologia dell'empatia” sono indubbiamente stratificate, e sono state variamente intese anche dai contemporanei, come dimostrano le letture di Scheler e della Stein<sup>18</sup>. Ma, in questo intrico, per molti suoi aspetti ancora del tutto aperto, e per dichiarazione stessa di Husserl in molte sue parti non risolto, esistono ben chiari fondamenti introduttivi. Il corpo vivo, infatti, come si è detto, è il soggetto di una “appresentazione percettiva” o “appercezione dell'altro”, in cui l'altro corpo non si offre soltanto come cosa, posta tra altre cose nel campo percettivo in cui il corpo si muove, bensì come organo soggettivo analogo al mio, analogo alle mie stesse “proprietà”. L'altro viene dunque compreso all'interno di quella che, con termine complesso, Husserl chiama *appercezione analogica* (complesso perché significa: percependo me stesso come corpo proprio, afferrando la mia consapevole appartenenza a me stesso, io colgo anche l'altro come corpo, e sento – sento prima di comprendere – che tale esteticità che si muove è analoga alla mia). Tra i corpi che costituiscono quell'orizzonte cosale chiamato “Natura”, si afferra allora, in primo luogo, un corpo che mi “appartiene”, che è la “mia” natura, la “mia” appartenenza, il mio “corpo proprio”. Questo corpo organico non è una sostanza “separata”: sono io stesso, è il solo corpo di cui dispongo in modo immediato, con ciascuno dei suoi organi, che si muove tra percezioni cinestetiche, visive, tattili, attraverso le quali manifesta la sua stessa volontà, le sue potenzialità esperienziali.

A partire dunque dal solipsismo, da una riduzione artefatta in cui il soggetto ha, in modo astratto, eliminato tutto ciò che è ad esso “estraneo”<sup>19</sup>, per tutto ridurre alla propria “appartenenza”, l'ego incontra, nel momento in cui intende cogliere riflessivamente e descrittivamente la natura che lo circonda, nel momento cioè in cui avvia decorsi genetico-costitutivi, il “mondo trascendente”. E il fatto stesso che, in questo processo, possa opporre a quell'essere che gli è proprio qualcosa d'altro, qualcosa che io non sono, presuppone che i modi di coscienza che mi appartengono *non sono tutti i modi della mia stessa coscienza*. Questi modi – gli atti della costituzione – aprono all'altro e tra questo “altro” trovo appunto realtà analoghe alla mia, a partire dalle quali soltanto – ed è forse il punto centrale, l'idea stessa di “genesi” che attraverso l'intersoggettività si impossessa dell'intera nozione husserliana di costituzione – comprendo che l'unità del mondo obiettivo, pur costituendosi a partire dal suo io originario, dall'io della mia appartenenza, ha vari “gradi”, in cui tale io incontra gli “altri” e, in prima istanza, l'altro io, l'alter ego. È a partire da questa originaria appercezione analogica che può costituirsi una “comunità di monadi”, che soltanto può dare un solo e medesimo mondo, in cui tutti i soggetti si ritrovano e si costituiscono. Grazie a tale “messa in comune” del mondo, che è la condizione di possibilità stessa della soggettività, implicita anche quando non è tematizzata, reciproca genesi di senso di sintesi attive e passive, l'intersoggettività diviene “trascendentale”, cioè si pone in quanto sfera intersoggettiva d'appartenenza in cui costituisce in modo intersoggettivo il mondo oggettivo: è un “noi” trascendentale che comporta (leibnizianamente) una “armonia” di monadi, cioè un “comune sentire” tra i soggetti psicofisici.

Tale armonia sensibile è un altro aspetto di quel che Husserl chiama “empatia”: “sensibile” perché un atto di sentimento che rende intuitivamente “compresente” l'altro, il cui corpo proprio appare analogo al mio attraverso una appresentazione che “non è diretta

<sup>16</sup> Husserl (2002), par. 47, p. 564.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Max Scheler, che fu sempre ai margini del “movimento fenomenologico” (anche se la sua opera maggiore, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, venne pubblicata nel 1913 e nel 1916 nello «Jahrbuch» husserliano), si occupò del problema dell'empatia in un volume del 1926, *Essenza e forme della simpatia*, dove i debiti con la fenomenologia sono soltanto vagamente terminologici e metodologici. Più vicina agli insegnamenti di Husserl, di cui fu allieva, ma del tutto autonoma per quel che si riferisce alle conclusioni, è l'opera di Edith Stein, pubblicata nel 1917, con il titolo *Sul problema dell'empatia*.

<sup>19</sup> Si vedano i paragrafi 44, 45 e 46 delle *Meditazioni cartesiane*.

a cogliere la mera exteriorità del corpo ma la sua *espressività*<sup>20</sup>. L'appercezione analogica, osserva Husserl con accenti che, pur su un ben diverso piano metodologico e gnoseologico, sono forse simili a quelli che Hume utilizza per teorizzare la "credenza"<sup>21</sup>, non è un ragionamento né un atto del pensiero: è un "sentire" che è un "accoppiamento", una *Paarung* in cui «io sento un altro che è in rapporto a me ma che non è me, e sento che ha proprio quei caratteri che non sono in me»<sup>22</sup>.

Il problema della *Paarung*, che è evidentemente un "modo" dell'empatia, una sua "complicazione" o conseguenza, è quel nucleo concettuale attraverso il quale si aprono, negli ultimi anni di Husserl, nuovi orizzonti, e che in parte si sono già accennati: infatti, fondando tale "accoppiamento" su un terreno comune, su un comune precategoriale "mondo della vita", Husserl, legando l'intersoggettività genetica alla passività del mondo della vita, descrive il senso originario di un'esperienza fungente che li lega sul piano intenzionale. Se infatti, osserva Husserl, bisogna indicare l'essenza specifica dell'appercezione analogica, ciò che, rendendomi consapevole della mia appartenenza, mi apre all'altro, ci si deve rivolgere a un presente-vivente, a una "vita che esperisce il mondo", che non è uno specifico "fatto", un qui ed ora empiricamente reale, bensì è il fungere dell'esperienza stessa. La *Paarung* è dunque un fenomeno universale della sfera trascendentale che connette il presente-vivente a un'originarietà creativa, a un "fungere originario": l'intersoggettività, l'appercezione analogica, non è il "luogo" specifico della sua presenza ma l'orizzonte su cui si presenta alla descrizione. Questo significa – ed è uno schema consueto negli ultimi anni di Husserl – che questo "sentire" che all'origine dell'attività intenzionale del corpo e della sua multiforme attività costitutiva, è anche una forma "passiva", una forma di «associazione»<sup>23</sup>, forma originaria, appunto, della sintesi passiva. In questo senso nella *Paarung* due contenuti sono espressivamente e intuitivamente dati, in pura passività, nell'unità di una coscienza, fondando una "unità di rassomiglianza" e, su questa base, una comunità di "coppie". Tale associazione, presente come orizzonte precategoriale in ogni rapporto costitutivo con l'alterità, si presenta nella relazione con l'altro uomo quando l'alter ego entra nel mio campo percettivo come oggetto che mi "assomiglia", rivelando passivamente una struttura a partire dalla quale sembra chiaro – intuitivamente chiaro – che è un organismo analogo a ciò che io sono<sup>24</sup>.

Questo legame associativo, che rimanda a una precategoriale sintesi passiva, è dunque possibile soltanto perché nella presenza del mio corpo vivo, del mio *Leib*, vi è una *fondazione originaria (Ur-Stiftung)* antepredicativa che mi lega al corpo dell'altro, fondazione che, anche in modo anonimo, anche quando non è tematizzata, è sempre presente, sempre "funzionante" – ed è quindi condizione di possibilità per l'apprensione comune di un mondo comune. Ciò non significa, tuttavia, che esista un punto di vista unico sul mondo: il metodo della variazione eidetica, quello che sul piano solipsistico è per Husserl l'ossatura della costituzione del mondo, agisce ovviamente anche sul piano intersoggettivo: l'identità dell'ego e del mondo si stabilisce sulla base di una molteplicità di differenze associative, estetico-comunicative, espressive. L'identità non suppone affatto un punto di vista identico: al contrario, la *Paarung*, come l'empatia, agisce su base analogica proprio per sottolineare la "differenza" comunicativa che questa esperienza comporta: ma, in questa variazione esperienziale, è possibile cogliere una "concordanza", cioè un terreno originario, un fungere precategoriale, in cui l'altro appare come una sorta di "modificazione intenzionale" del mio io – una modificazione analogica sulla base di un comune precategoriale sentire, di un comune "fungere", di un "tempo vivente" di co-fungenza, di "compresenza" spazio-temporale.

<sup>20</sup> Piana (1960), p. 23.

<sup>21</sup> Che, come Hume sottolinea, non è un'idea, bensì, piuttosto, una sorta di "legame sensibile".

<sup>22</sup> Paci (1990), p. 106.

<sup>23</sup> Ancora una volta questo orizzonte è inseparabile dal tema più ampio della costituzione esperienziale.

<sup>24</sup> Il problema è affrontato da Husserl con particolare rilevanza nel par. 51 delle *Meditazioni cartesiane*.

Altre connessioni potrebbero sottolineare i percorsi che dall'empatia conducono verso il mondo del *Geist* e della *Lebenswelt*. Basti tuttavia qui sottolineare il carattere costitutivo dell'empatia, che «investe tutti gli oggetti spirituali, tutte le unità di corpo proprio e di senso, quindi non soltanto i singoli uomini ma anche le comunità umane, le conformazioni della cultura, tutte le opere individuali e sociali, le istituzioni, ecc.»<sup>25</sup>. Empatia che dunque, a questo livello, può essere definita come la capacità generale di afferrare sensibilmente, con l'attività del *Leib*, ponendolo sul piano intenzionale, il senso dell'alterità in quanto “spirito obiettivo”, correlato estetico di un'esperienza “accomunante”. Uno spirito che, di conseguenza, non possiede alcuna “assolutezza”<sup>26</sup> ed è piuttosto, in quanto risultato di una genesi di senso, “condizionato”. Infatti, come la psiche è condizionata dal corpo proprio, lo spirito, nei suoi atti, è dipendente dalla psiche e, di conseguenza, è condizionato dalla natura, anche se ha con essa una relazione che non è certo di causalità: è semplicemente anch'esso parte della natura, subisce cioè le condizioni “passive” che la natura gli pone – la gravità, la struttura dell'occhio, l'impenetrabilità dei corpi, ecc. – senza però accettare che il rapporto tra il soggetto e il mondo debba sempre potersi “risolvere” in natura. Mantiene dunque le sue capacità motivazionali, che sempre di nuovo “conquista” all'interno di un potenziale orizzonte intersoggettivo: è un “io posso” fatto di attività, il cui decorso non è un mero flusso, ma una possibilità logica che si trasforma in possibilità pratica, è quindi autocomprensione di sé, di un ego che sa e può darsi motivazioni razionali senza per questo abbandonare, nella sua stessa consapevolezza, le proprie basi inerti e sensoriali, le proprie “passività”.

Siamo così tornati al punto d'avvio: in Husserl il problema dell'empatia – pur marginale o assente in *Esperienza e giudizio*, *Logica formale e trascendentale* e nella stessa *Crisi delle scienze europee* – è inserito nel loro stesso quadro, cioè in una teoria dell'esperienza, una teoria originaria dove, come scrive nel paragrafo sesto di *Esperienza e giudizio*, ci vengono presentati i sostrati più originari nell'evidenza oggettuale, che costituiscono la prima parte della teoria fenomenologica del giudizio.

Teoria del giudizio, psicologia intenzionale, intersoggettività, fenomenologia trascendentale e costitutiva, osserva Husserl, non sono orizzonti separati, bensì parti di quella medesima ricerca dell'originario – di un precategoriale mondo della vita – in cui si radicano le operazioni del senso, le genesi costitutive: Husserl ben sa – e lo sa sin dai suoi primi scritti – che il vero problema della filosofia non è la filosofia stessa, le mistiche del pensiero, gli onanismi concettuali di chi disgiunge vedere e pensare, i fatti della contingenza, bensì il mondo, il mondo che “ingenuamente” mi appare nell'atteggiamento naturale. Se aggiungiamo altre virgolette a quell'ingenuamente, vediamo con gli occhi della riflessione che è quello, proprio quello, il nostro comune mondo della vita: e la raffinatezza, a volte maniacale, sempre geometricamente argomentata, necessaria all'atteggiamento dello scienziato che mette tra parentesi per meglio vedere, non deve annullare, bensì ormai enfatizzare, il carattere intuitivo e fungente, estetico e concreto, e quindi empatico, della verità del mondo.

### Bibliografia

- Husserl, E. (1966), *Logica formale e trascendentale*, trad. it. a cura di G.D. Neri, Laterza, Bari.
- Husserl, E. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, *Libro secondo*, trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino.
- Husserl, E. (2008), *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, trad. it. a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata.
- Liotard, J.F. (1985), *Il dissidio*, trad. it. a cura di A. Serra, Feltrinelli, Milano.

<sup>25</sup> Ivi, p. 635.

<sup>26</sup> Non è cioè uno spirito nel senso di quelli teorizzati dai sistemi “classici” dell'idealismo tedesco.

- Merleau-Ponty, M. (2003), *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano.
- Paci, E. (1990), *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano.
- Piana, G. (1960), *Esistenza e storia negli scritti inediti di Husserl*, Lampugnani Nigri, Milano.
- Scheler, M. (2010), *Essenza e forme della simpatia*, trad. it. di L. Oliva, a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano.
- Scheler, M. (2013), *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. it. e cura di R. Guccinelli, Bompiani, Milano.
- Stein, E. (2012), *Il problema dell'empatia*, trad. it. e cura di E. Costantini ed E. Schulze Costantini, Studium, Roma.