

IL CORPO DELL'ALTRO: PATOČKA E LE RADICI DELL'EMPATIA

Abstract: *The Body of the Other: Patočka and the Roots of Empathy*

In this article, I will examine the issues of the other and empathy in Patočka's phenomenology. I will first address the more general theme of otherness. Starting from a critique of Heidegger's approach and an enhancement of the core of Husserlian analysis of intersubjectivity, Patočka confers a crucial role to otherness in the very constitution of the self and its relation to the world. This role is expressed in the description of the movement of sinking roots, as acceptance by the others and affective-sensible consonance with the world, which is the root of any further form of empathy. These analyses thus make it possible to delimit and redefine in an asubjective sense the relationships that the term "empathy" is intended to describe, in a phenomenological description of the structures of experience that at the same time aspires to be the basis of an existential ethics.

Keywords: Empathy, Heidegger, Husserl, Otherness, Patočka

1. Heidegger e la critica dell'empatia

Nel § 26 di *Essere e tempo* Heidegger, come è noto, introduce il con-essere (*Mitsein*) in quanto esistenziale costitutivo dell'esserci: l'esserci è nel suo stesso essere un con-essere con gli altri, un essere-insieme con gli altri ad un livello ontologico che lo "definisce" come tale, prima di ogni rapporto o non-rapporto particolare con questo o quell'altro esserci. Con questo gesto radicale, che colloca l'apertura all'altro nella stessa costituzione esistenziale originaria dell'esserci, Heidegger intende superare tutte le problematiche di tipo gnoseologico o psicologico sulla possibilità di entrare in rapporto con l'altro e di conoscerlo, assegnandole con ciò stesso al loro statuto derivato. È in questo contesto che si trova un riferimento, tanto rapido quanto deciso, alla problematica dell'empatia. L'apertura esplicita e tematica all'altro si fonda nel con-essere come esistenziale, anche se c'è una tendenza surrettizia a rovesciare questo rapporto:

Questa apertura dell'altro, tematica ma non teoretico-psicologica, è facilmente assunta dalla problematica teoretica della comprensione «della vita psichica degli altri» quale fenomeno originario. In tal modo ciò che «innanzi tutto» rappresenta fenomenicamente una forma dell'essere-assieme comprendente, è senz'altro assunto come ciò che «sin dal principio» e originariamente rende possibile e costituisce in generale la relazione con gli altri. Questo fenomeno definito non certo felicemente come «empatia» deve, per così dire, gettare un ponte ontologico tra il proprio soggetto, dato innanzi tutto da solo, e l'altro soggetto, a sua volta innanzi tutto completamente chiuso¹.

L'empatia è certo una modalità possibile del rapporto agli altri, ma «non genera originariamente il con-essere», essendo piuttosto «resa possibile da quest'ultimo» e in particolare dai suoi modi difettivi; essa non è pertanto un fenomeno originariamente esistenziale, «come non lo è il conoscere»².

Il carattere derivato del concetto di empatia dipende dalla problematica ontologica che esso presuppone, una problematica assunta come ovvia e all'interno della quale solamente la questione della comprensione psichica dell'altro ha un senso. È quel che Heidegger lascia chiaramente intendere nel primo passaggio citato e che la successiva analogia con il

* Archives Husserl de Paris (ENS/CNRS).

¹ Heidegger (2005), pp. 192-193.

² Ivi, p. 194.

conoscere conferma: la nozione di empatia presuppone una concezione dell'uomo come soggetto e coscienza, dato inizialmente come isolato e chiuso in se stesso, certo solamente della propria esistenza e dei propri vissuti, e rispetto al quale si pone quindi in seguito il problema di «gettare un ponte» verso gli altri soggetti, altrettanto chiusi su se stessi. Come è noto, questa concezione dell'uomo come soggetto e coscienza costituisce uno dei bersagli polemici principali di *Essere e tempo*, dal momento che impedisce di cogliere il modo di essere originario dell'ente che siamo, ossia l'esistenza, così come il privilegio tradizionale della conoscenza ricopre l'originario essere-nel-mondo come abitare il mondo pratico, comprendente ed emotivamente situato³.

Ma se quel che è in gioco nella critica al concetto di empatia è in ultima analisi la comprensione ontologica dell'uomo come soggetto e coscienza che esso presuppone, questa critica non può che concernere, nelle intenzioni di Heidegger, anche Husserl, anche se il suo nome, secondo una pratica abituale in *Essere e tempo*, è taciuto. Husserl, influenzato dalla tradizione moderna e in particolare dall'eredità cartesiana, ha continuato a privilegiare la coscienza come vero campo della fenomenologia, mancando in questo modo una comprensione originaria dell'ente intenzionale⁴. Dal momento che c'è una solidarietà sistematica e storica tra i concetti, coerentemente con questo ancoraggio nella coscienza e nei suoi vissuti anche Husserl ha fatto ricorso al tema dell'empatia nella sua analisi del problema del rapporto all'altro, dedicandogli ampie analisi sia in *Idee II* (testo di cui Heidegger era a conoscenza) sia nella *Quinta meditazione cartesiana*, oltre che naturalmente in un gran numero di manoscritti di ricerca. Tutte le analisi husserliane della comprensione psichica tra persone e della costituzione dell'intersoggettività a partire dalla sfera coscienziale resterebbero dunque fundamentalmente inadeguate a causa del modo stesso in cui il problema è posto e del quadro ontologico implicito in cui si muovono. Il ricorso al tema dell'empatia sarebbe una delle tracce più visibili di questa inadeguatezza, dal momento che quel che è in gioco in questo concetto non è solamente il presupposto di un soggetto isolato e chiuso in se stesso (critica a cui i testi husserliani sfuggirebbero), ma anche una modalità comunque derivata di rapporto all'altro: «anche l'altro, io non lo comprendo in questa maniera artificiosa, come se dovessi immedesimarmi empaticamente in un altro soggetto, bensì io lo comprendo a partire dal mondo nel quale esso è con me»⁵.

A partire da qui, vorremmo sollevare alcune questioni, che si intrecceranno e ci guideranno nel seguito della nostra riflessione. 1) Malgrado la radicalità ontologica del gesto del § 26 di *Essere e tempo* che pone l'esistenziale del con-essere, la trattazione heideggeriana rende giustizia al ruolo dell'altro nella nostra esperienza? Se, come è stato spesso notato nel seguito della corrente fenomenologica e nella letteratura critica, il con-essere rappresenta in realtà un punto critico delle analisi di *Essere e tempo*, una trattazione più adeguata potrà prescindere da forme più articolate, concrete e specifiche del rapporto all'altro, non considerate semplicemente come modalità ontiche e derivate del rapporto ontologico originario indicato dal con-essere? 2) La posizione di Husserl, se si considerano le sue analisi effettive, è riducibile alla semplice ripetizione di un'eredità concettuale precedente? Qual è il nucleo originale, che resta da interrogare, delle analisi husserliane sulla costituzione del rapporto all'altro? 3) Se il concetto di empatia come tale resta gravato in modo probabilmente irrimediabile dai presupposti ontologici, gnoseologici e psicologistici criticati da Heidegger, esso non fa segno verso un fenomeno più originario della nostra esperienza che sta al suo fondo e che l'analisi fenomenologica deve mettere in luce?

Affronteremo questi problemi non attraverso un'analisi diretta dei testi di Husserl e Heidegger, ma attraverso la riflessione di Jan Patočka, che ne è stato uno degli eredi più originali e che ha sempre cercato di «incrociare», ripensandole reciprocamente, l'eredità

³ Cfr. Heidegger (1991), p. 301: «Il problema dell'empatia è altrettanto controsenso quanto la domanda circa la realtà del mondo esterno».

⁴ Cfr. *ivi*, pp. 127-143.

⁵ *Ivi*, p. 301.

husserliana e quella heideggeriana, in una rifondazione globale della fenomenologia che attribuisce un ruolo centrale alla questione del rapporto all'altro.

2. L'omissione del corpo (e) dell'altro: la critica di Patočka a Heidegger

Patočka riconosce a Heidegger il merito di aver operato un effettivo distacco dal cartesianesimo e dalla sua eredità, sollevando la questione ontologica del modo d'essere dell'ente umano e sottolineandone radicalmente la differenza con gli altri enti. È il concetto stesso di esistenza nelle sue diverse implicazioni che viene dunque fondamentalmente assunto da Patočka per indicare il modo d'essere dell'ente umano nel mondo: l'esistenza come modo d'essere dell'ente che è "interessato" a una comprensione dell'essere e del proprio essere, come costitutivo essere-fuori nel mondo e poter-essere ontologico. Tutta l'analisi patockiana del "mondo naturale" è così posta sotto il titolo di una descrizione dei "movimenti dell'esistenza" articolata secondo le loro diverse dimensioni temporali. Ma, per quanto il concetto di esistenza sia un'acquisizione fondamentale del pensiero heideggeriano, è proprio sullo statuto concreto dell'esistenza nel mondo naturale che si manifesta un dissenso decisivo tra i due autori. Patočka sottolinea a più riprese due omissioni capitali nella descrizione heideggeriana dell'essere-nel-mondo: il ruolo della corporeità e il rapporto all'altro.

Patočka critica l'omissione della corporeità da parte di Heidegger innanzitutto dal punto di vista di quella che è una delle principali acquisizioni heideggeriane, vale a dire il primato fenomenologico del rapporto pratico al mondo. Dopo aver richiamato i meriti dell'analitica esistenziale ai fini di una descrizione del mondo naturale, Patočka scrive:

Dall'altro lato, sembrerebbe che l'analitica renda l'ontologia heideggeriana dell'esistenza troppo formale. La prassi è infatti la forma originaria della chiarezza, ma Heidegger non prende mai in considerazione il fatto che la prassi originaria deve essere per principio l'attività di un soggetto *corporeo*, che la corporeità deve dunque avere uno statuto ontologico che non può essere identico alla semplice circostanza del corpo come presente qui e ora. L'illuminazione che caratterizza l'esistenza è illuminazione di un ente corporeo. Certo ciò non significa, non deve in nessun caso significare la reintroduzione di un substrato sostanziale che comprometterebbe tutto lo statuto ontologico dell'esistenza. [...] La corporeità deve avere uno statuto esistenziale primario che rende possibile la localizzazione tra le cose e l'azione esercitata su di esse, così come la ricezione dell'azione esercitata ugualmente da esse⁶.

Patočka concorda con Heidegger sul fatto che la forma originaria della chiarezza (cioè del rapporto al mondo nel quale mi si disvelano gli enti) è la prassi, ma Heidegger non prende mai in considerazione il fatto che la prassi è per principio l'attività di un soggetto corporeo, che non si può rendere conto della prassi senza un ruolo costitutivo della corporeità: solo un io essenzialmente corporeo può essere libero e attivo e rapportarsi praticamente al mondo, cioè un io che sia il proprio corpo nella modalità dell'"io posso" (secondo l'espressione di Husserl) e che viva il proprio corpo come base delle proprie possibilità di rapporto al mondo. Bisogna superare l'alternativa tra il primato husserliano della percezione e il privilegio heideggeriano del commercio prendentesi cura elaborando una concezione esistenziale della corporeità e pensando la corporeità stessa come pratica, come il *medium* che permette la prassi come rapporto originario al mondo.

Il secondo grande tema rimosso dall'analisi heideggeriana del mondo naturale è, per Patočka, il rapporto all'altro. Se Heidegger infatti, come abbiamo visto, pone il con-essere come un carattere esistenziale, ontologico e costitutivo dell'esserci, la dimensione del con-essere è assente dall'analisi del mondo ambiente svolta nel capitolo precedente di *Essere e tempo*, dove l'altro emerge solo come possibile destinatario dell'opera da realizzare: in questo modo l'affermazione per cui il mondo è essenzialmente mondo comune (*Mitwelt*) finisce con il restare una petizione di principio non realizzata. Inoltre, e soprattutto, anche

⁶ Patočka (1988), pp. 93-94.

nel seguito di *Essere e tempo* il ruolo del con-essere resterà per lo più in ombra, confinato nella figura del Si impersonale, pubblico, anonimo e livellante in cui si svolge l'esistenza quotidiana e inautentica dell'esserci; l'autenticità dell'esserci viene invece conquistata "solipsisticamente", in quelle situazioni di isolamento esistenziale e di sottrazione ai rapporti pubblici che sono l'angoscia e l'essere-per-la-morte. Patočka critica a più riprese questa svalutazione del rapporto all'altro da parte di Heidegger, giudicandola un'assenza decisiva per l'analisi di *Sein und Zeit*, e non cesserà di affermare invece il ruolo imprescindibile degli altri per l'esistenza nel mondo naturale. Ritorneremo più avanti su questo tema, ma quel che ci interessa ora sottolineare è che, nel seguito del passaggio che abbiamo commentato precedentemente, è sempre attraverso la questione della corporeità che Patočka allude a questa seconda mancanza del testo heideggeriano:

Sarebbe della massima importanza determinare in quale tratto ontologico dell'esserci è ancorata la possibilità di incontrare l'altro come ente, a suo modo, *intramondano*; c'è qui una lacuna manifesta, dovuta ancora una volta al fatto che Heidegger ignora o sottostima il problema della corporeità. L'altro come altro deve essere in un certo modo «scoperto» e in un certo modo «aperto» e ci deve essere un rapporto tra scoprimento e apertura, la possibilità di *scoprire un ente estraneo aperto* deve essere inclusa come possibilità fondamentale nell'essere-nel-mondo, nella mondità del mondo⁷.

Questo passo richiede due osservazioni complementari. 1) L'altro mi deve essere dato al tempo stesso come un ente diverso dagli altri (quindi del mio stesso modo d'essere) e come un ente a suo modo intramondano, quindi come un ente corporeo situato nel mondo. Io e l'altro siamo manifesti reciprocamente innanzitutto come enti corporei e solo così può instaurarsi la dinamica dell'intersoggettività nelle sue diverse forme. È quello che Patočka esprime qui utilizzando attentamente la terminologia heideggeriana, nella quale «scoprire» ed «esser-scoperto» sono i modi della verità riferiti agli enti intramondani differenti dall'esserci, mentre «apertura» ed «esser-aperto» sono riferiti all'esserci stesso: io devo dunque poter *scoprire* un ente *aperto*, ossia incontrare nel mondo un corpo che si rivelerà essere il corpo di un'esistenza. 2) Come quest'ultima affermazione lascia già intravedere, Patočka sta qui implicitamente opponendo a Heidegger l'analisi husserliana dell'intersoggettività. Nella *Quinta meditazione cartesiana* la questione che guida Husserl è quella di determinare quali siano il tipo di esperienza e il modo di datità implicati dall'*alter ego* e quel che caratterizza la posizione di Husserl, anche all'interno della corrente fenomenologica, è proprio il ruolo decisivo attribuito al corpo dell'altro, sulla base della nota distinzione tra il corpo-oggetto (*Körper*) et il corpo vivo (*Leib*)⁸. A partire dalla riduzione astrattiva alla sfera "solipsistica" del proprio, si tratta dunque di mostrare come emerge e si costituisce quell'"oggetto" assolutamente peculiare che è un altro io:

Assumiamo che un altro uomo entri nel nostro campo percettivo. Nella riduzione alla sfera primordiale ciò significa: nel campo percettivo della mia natura primordiale emerge un corpo-oggetto che, in quanto primordiale, è meramente parte costitutiva di me stesso («trascendenza immanente»). Poiché in questa natura e in questo mondo il mio corpo vivo è l'unico corpo-oggetto ad essere già costituito e a poter essere già costituito originariamente come corpo vivo (come organo fungente), quel corpo-oggetto là, che pure è compreso come corpo vivo, dovrà ottenere questo senso attraverso una trasmissione appercettiva che parte dal mio corpo vivo⁹.

Husserl descrive dunque l'esperienza dell'estraneo proprio a partire dal ruolo essenziale giocato dal corpo, dall'emergere di un corpo estraneo che mi si rivela essere non un semplice corpo-oggetto, ma un corpo vivo come il mio, quindi come il corpo di un *alter ego*: è grazie a quell'appercezione analogizzante particolare che Husserl chiama "accoppiamento"

⁷ Patočka (1988), p. 95.

⁸ Cfr. Costa (2009), pp. 116, 124.

⁹ Husserl (2020), p. 309.

(*Paarung*) che io opero un trasferimento di senso dal mio corpo vivo a quello dell'altro¹⁰. Al tempo stesso, proprio il fatto che l'altro mi si presenti innanzitutto come un corpo, e l'esigenza di riconoscere il fenomeno peculiare dell'*alter ego* (ossia di un io che è come me ma altro da me), porta Husserl a porre una modalità peculiare dell'intenzionalità e della presentificazione, designata come appresentazione: io appresento nel e attraverso il corpo dell'altro un'altra vita psichica, alla quale tuttavia non avrò mai accesso come tale. L'appresentazione indica quindi «una certa mediatezza dell'intenzionalità», la quale ci dà «una co-presenza che non è qui “essa stessa”, né può mai esserci “essa stessa”, ma è “quicon”»¹¹. Ed è per questo, notiamolo di passaggio, che l'empatia husserliana non potrà evidentemente consistere in una immedesimazione o in una proiezione psichica nella vita interiore dell'altro.

Le descrizioni husserliane del corpo vivo, dell'intersoggettività e del loro legame rimarranno sempre per Patočka un punto di riferimento essenziale, tanto che si può affermare che in generale le sue descrizioni dell'intersoggettività si pongono come uno sviluppo e una radicalizzazione più della via “corporeo-genetica” di Husserl che non di quella ontologica aperta da Heidegger. L'intuizione husserliana permette a Patočka di cogliere nella loro solidarietà le due lacune fondamentali dell'analisi heideggeriana, il corpo e il con-essere: l'analitica esistenziale deve quindi essere ripensata grazie al recupero di queste dimensioni che essa omette e che le restituiscono la “materialità” e la concretezza dell'apriori fenomenologico. Ma, dall'altra parte, le tematiche del corpo e dell'intersoggettività devono essere sottratte al contesto soggettivistico e coscienzialistico, per essere ripensate a partire dall'esistenza come essere-nel-mondo finito e temporale anziché sulla base del soggetto trascendentale. È per questo che si possono rintracciare nei testi di Patočka una trasformazione e una radicalizzazione del nucleo husserliano originario quanto al rapporto all'altro.

3. La genesi dell'io a partire dal mondo e dall'altro

Pur non designandola come tale, una serie di testi di Patočka prospettano una *genealogia dell'io che mostri la sua etero-costituzione, il suo divenire-io per rimbalzo e rispecchiamento a partire dal mondo, dalle cose e dagli altri*. Possiamo ricostruire questa genesi innanzitutto da un punto di vista più formale e astratto, prima di vedere come questa descrizione si riempia concretamente nella descrizione del primo movimento dell'esistenza.

L'io non è mai dato immediatamente a se stesso e questo deriva proprio dalla natura del rapporto io-mondo: come scrive Patočka indicando il principio della propria analisi, «il vivere d'esperienza è come una trama tesa tra due orizzonti: uno è il mio io, l'altro il mondo. Il vivere è un modo di esplicitazione di questi orizzonti che ha la particolarità per cui, per spiegarmi a me stesso, devo innanzitutto prendere piede sul suolo del mondo e delle cose, prima di fare ritorno a me in un secondo tempo»¹². Io devo innanzitutto radicarmi nel mondo e solo a partire da questo radicamento – e dal confronto con il mondo e con le cose che incontro in esso – posso tornare a me stesso e scoprirmi a quel punto come un io: c'è dunque una sorta di effetto di rimbalzo, per cui l'io si costituisce solo tornando a sé a partire dal mondo.

Questo effetto di rimbalzo può essere analizzato progressivamente a vari livelli. Patočka richiama spesso il rapporto di condizionamento reciproco tra il dentro e il fuori, tra l'io e le sue produzioni, con particolare riferimento agli oggetti culturali e al linguaggio. Il movimento esistenziale è uno slancio verso l'esterno che produce un risultato e lascia un sedimento, il quale reca traccia del movimento che lo ha prodotto e sua volta lo modifica:

Lo slancio che ci porta verso il mondo, la nostra apertura al mondo, conduce così a delle nuove formazioni materiali, a delle nuove oggettualità che a loro volta rendono possibile una forma nuova della nostra vita [...]. Gettandoci nelle cose, ancorandoci in esse,

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 311 e ss.

¹¹ *Ivi*, p. 307.

¹² Patočka (1995), p. 63.

apprendendo e creando nuove sintesi oggettive, noi apprendiamo, apriamo e modifichiamo noi stessi. Tale è la curva del movimento della nostra esistenza¹³.

Ogni nostra azione produce una sedimentazione oggettiva che si riflette sull'io modificando le sue possibilità, facoltà e abitudini. Ad esempio la produzione del linguaggio e della scrittura (che sono a loro volta gesti e sedimentazioni del corpo vivo motorio) si riflettono sull'io determinando sue nuove figure: l'io dotato di facoltà intellettuali e giudicative superiori; l'io comunitario che non si darebbe senza la possibilità della comunicazione linguistica; la collettività capace di una memoria storica e dotata di una tradizione¹⁴. Il divenire della soggettività nelle sue diverse figure non sarebbe possibile senza questo passaggio attraverso l'esteriorità.

Ma questo non significa che ci sarebbe inizialmente una soggettività già fatta che si trasforma poi nelle sue diverse figure. Infatti, afferma Patočka, come i singoli oggetti prodotti dal movimento esistenziale si riflettono sull'io determinandone nuovi aspetti, così si può pensare che la soggettività in quanto tale sia preparata e resa possibile da un'esteriorità originaria e radicale, quella della corporeità vivente in quanto «energia centrifuga» verso il mondo e «preistoria che precede ogni nostra storia attiva»¹⁵. Patočka delinea così la forma generale del movimento in cui l'io diviene tale: «Noi viviamo secondo un orientamento che ci porta verso l'esterno, superandoci, o piuttosto essendoci già sempre superati e allontanandoci da noi stessi verso il mondo [...]. Noi ci ancoriamo in seguito nel mondo e, a partire da esso, facciamo ritorno a noi stessi per determinare la nostra posizione al suo interno»¹⁶. L'interiorità quindi non è qualcosa di dato come tale all'inizio, perché noi siamo innanzitutto una corrente centrifuga che è fuori di sé nel mondo: solo in questo essere-fuori noi ci radichiamo e ancoriamo nel mondo; a partire da questo radicamento torniamo a noi stessi, ci localizziamo, ci scopriamo come un ente delimitato e determiniamo la nostra posizione all'interno del mondo.

Ma esposto in questi termini il movimento di costituzione dell'io è ancora astratto, perché è stata fin qui omessa una dimensione essenziale, senza la quale peraltro resterebbe difficilmente spiegabile perché e come l'io fa ritorno a sé a partire dal suo impulso di penetrazione nel mondo. Se l'io diviene tale facendo ritorno a sé a partire dal mondo, ciò avviene «grazie al termine medio che è il tu»¹⁷:

Il mio impulso originario di penetrazione nelle cose, nel mondo, è fin dall'inizio uno slancio non solo verso le cose, ma anche verso gli altri esseri della mia stessa natura, *verso gli altri io*. Questo cammino verso gli altri differisce dal cammino verso le cose nella misura in cui riconduce a me stesso [...]. È unicamente in virtù di questo movimento il quale, *attraverso gli altri, fa ritorno a me, che io sono un io esplicito e mi distinguo da tutti gli altri*¹⁸.

Nel rapporto non-riflesso e non ancora cosciente a me stesso io posso in una certa misura auto-oggettivarmi, rapportandomi al mio corpo, toccandolo, sentendolo, ecc.; ma in questo ambito "solipsistico" io non posso mai giungere a una piena auto-oggettivazione, questa accade solo quando nella mia esperienza sorge un tu, un altro corpo che è anch'esso corpo di una soggettività. È per questo che si può dire che «una delle funzioni dell'altro io è l'oggettivazione della soggettività propria»¹⁹. Il mio corpo si dà per l'altro innanzitutto come

¹³ Ivi, p. 71.

¹⁴ Cfr. ivi, pp. 16, 70.

¹⁵ Ivi, pp. 66, 16.

¹⁶ Ivi, p. 65.

¹⁷ Ivi, p. 77.

¹⁸ Ivi, p. 81, corsivi nostri.

¹⁹ Ivi, p. 76. Non sono dunque innanzitutto io che costituisco l'altro nella sua corporeità, ma è l'altro che, avendo il mio corpo per oggetto, mi costituisce come un io oggettivo nel mondo. La premessa interpretativa di questa analisi si trova nel capitolo che Patočka dedica all'analisi dell'intersoggettività in un corso di introduzione alla fenomenologia di Husserl (ripreso in Patočka, 2010, pp. 175-218), su cui non possiamo soffermarci dettagliatamente qui: Patočka reinterpreta l'analisi di Husserl attraverso la distinzione tra corpo-oggetto (non in senso naturalistico-scientifico, ma nel senso del mio corpo come oggetto per l'altro) e corpo-soggetto, affermando che questa distinzione e in particolare il ruolo del corpo-oggetto rimangono in ombra nell'analisi

una cosa, che egli può percepire come le altre cose sensibili (dai suoi diversi lati, ruotandogli attorno, ecc.), a differenza di quanto io stesso possa fare con il mio corpo. In questo modo l'altro che emerge nella mia esperienza mi restituisce un'immagine di me stesso come oggetto e solo ricevendo questa immagine di me dall'altro io posso auto-oggettivarmi e diventare un io: l'esperienza che ho dell'altro «mi fa necessariamente acquisire anche un nuovo strato d'esperienza di me stesso in quanto oggetto, oggetto non parziale ma totale. Nel momento in cui comprendo l'altro io, questa esperienza si ripercuote su di me come esperienza del mio io in quanto oggetto totale, il mio corpo diviene così, anche per me, un oggetto totale»²⁰. Di fronte all'io sorge un tu che porta con sé un'immagine dell'io, facendo esperienza del tu l'io fa esperienza anche di sé stesso ovvero dell'immagine di sé che questo tu gli restituisce. L'originaria energia centrifuga che era fuori di sé incontrando l'altro si riflette in sé stessa e su sé stessa e così diviene un io: «Facendo esperienza dell'altro, io faccio allo stesso tempo esperienza di me stesso, così come mi rifletto nell'altro che si riflette in me e così via. Ma questa riflessione nell'altro è importante proprio perché l'io [...] vi diviene oggettivo – il mio io per me diviene in e per sé»²¹. Al tempo stesso, in quanto corporeo e in relazione con un tu corporeo che lo oggettiva restituendogli l'immagine del suo corpo, l'io si scopre anche come «cosa tra altre cose»²², cioè come una cosa intramondana, inglobata, in virtù della sua corporeità, nel mondo di cui fanno parte anche gli altri. L'io e il tu si costituiscono così reciprocamente, in quanto componenti di una situazione relazionale che rappresenta il nucleo e la cellula originaria di ogni nostra esperienza.

4. Il radicamento negli altri

La descrizione patockiana del mondo naturale si sostanzia nell'analisi dei tre movimenti dell'esistenza, che indicano i diversi rapporti fondamentali che l'esistenza umana (compresa in generale come movimento de-sostanzializzato, realizzazione dinamica di possibilità) instaura con il mondo. Ciascuno di questi rapporti implica una certa configurazione dell'intreccio tra temporalità, corporeità, rapporto all'altro. Ci soffermeremo sul primo movimento dell'esistenza, denominato per lo più da Patočka come movimento di radicamento, dal momento che è qui che emerge il ruolo decisivo del rapporto all'altro per tutta l'esperienza che facciamo del mondo.

Il movimento di radicamento è il processo in virtù del quale ci radichiamo e ancoriamo nel mondo. Con la nascita, fatto fondamentale e non semplicemente empirico dell'esistenza, noi facciamo ingresso in un mondo e in una situazione che sono già qui: il movimento di radicamento indica il rapporto passivo con la dimensione del senso già dato, accettato e accolto come tale. Esso esprime il rapporto con ciò che ci ha «già sempre» preceduto, con la dimensione passiva-passata che resterà lo sfondo costante di ogni successiva attività. Il movimento di radicamento esprime così la nostra relazione non-tematica e passiva alla totalità non-individuata del mondo ed è il nostro stesso movimento di emergenza e di individuazione in questa totalità.

In quanto ambito dell'esser-stato ontologico, della passività e della contingenza, il primo movimento descritto da Patočka può sicuramente essere accostato al concetto heideggeriano di effettività o fatticità (*Faktizität*). Ma al tempo stesso proprio la descrizione del movimento di radicamento permette a Patočka di esplicitare un punto fondamentale della distanza che lo separa da Heidegger sulla questione dell'altro. Se Heidegger, infatti, ha avuto il merito di mettere in luce una fatticità essenziale e irriducibile dell'esistenza, ha tuttavia ridotto il senso di questa fatticità a un *esser-gettati* in un ambito estraneo, non vedendo che l'esistenza è anche e innanzitutto un *esser-accolta* da parte di altri in un

husserliana. È proprio il ruolo del mio corpo-oggetto, costituito dall'altro che costituisce la chiave di volta della formazione dell'intersoggettività, indicando un rovesciamento della direzione dell'intenzionalità costitutiva rispetto all'analisi husserliana.

²⁰ Ivi, pp. 76-77.

²¹ Patočka (2002), p. 270.

²² Patočka (1995), p. 77.

ambiente familiare: la riduzione dell'ingresso dell'esistenza nel mondo alla gettatezza dipende quindi dalla sottovalutazione del rapporto all'altro tra gli esistenziali dell'esserci. L'esser-gettato dell'esserci è invece per Patočka:

Innanzitutto un getto nella presenza, o piuttosto nella co-presenza, di altri, anzi di *certi* determinati altri esseri umani. È una compresenza, certo, fattuale, ma non interscambiabile [...]. Senza che sia abolito il carattere fondamentalmente impotente dell'essere umano, è possibile per l'uomo diventare, per un'altra esistenza gettata, un focolare di calore che trasformi l'angoscia dell'inabitabile in una possibilità di accettazione. Senza accettazione, non c'è esistenza umana; l'uomo non è solo gettato nella realtà, vi è anche accettato, è gettato in quanto accettato; l'accettazione è una componente dell'esser-gettato²³.

Il movimento di radicamento e di ancoraggio come venuta al mondo dell'esistenza è dunque anche e soprattutto movimento di accettazione da parte degli altri: «acquisire il mondo, ancorarsi e radicarsi in esso è possibile soltanto attraverso l'intermediario degli altri»²⁴. Gli altri sono dunque una condizione essenziale del mio processo di acquisizione di un mondo e questo dipende innanzitutto dal senso stesso del fenomeno della nascita, dal momento che «il semplice, empirico fatto dell'umana impotenza in età infantile non è un *mero*, rozzo fatto»²⁵. La prima individuazione psico-fisica dell'uomo è infatti il correlato di una situazione di incompletezza e di dipendenza, che richiede di conseguenza il ruolo degli altri come coloro che mediano il mio rapporto al mondo e provvedono ai miei bisogni: «La separazione dell'individuo [...], il suo mettersi a parte rispetto al mondo, ricevono qui preliminarmente una compensazione istintiva»²⁶, ossia il fatto che, attraverso la mediazione degli altri, il mondo si dà innanzitutto come un ambito familiare orientato dal principio di piacere verso il soddisfacimento dei nostri bisogni. Patočka può così indicare il tracciato globale di questo movimento, che comincia «con l'accoglienza del neonato nella protezione fornita dal calore umano che compensa la prima individuazione fisica, la separazione dal corpo della madre, per attraversare il dramma istintivo dei legami che si snodano e sfociare nell'individuazione psichica, che fa accedere all'autonomia»²⁷.

Sono gli altri, e in primo luogo gli altri del nostro ambiente familiare, che ci accolgono nel mondo, provvedono ai nostri bisogni, costruiscono l'ambiente protettivo nel quale acquisiamo la nostra individuazione e la nostra autonomia. Il radicamento nel mondo è quindi in primo luogo radicamento negli altri e grazie agli altri, che rappresentano «la *dimora* originaria»²⁸. Questo movimento mostra, ancora più chiaramente degli altri, «che il movimento dell'uomo è in realtà un *co*-movimento in reciprocità con gli altri»²⁹: l'alterità costituisce l'io fin dal suo ingresso nel mondo e non cesserà perciò di accompagnarlo. Questo movimento offre dunque la descrizione concreta, «riempita» dalla materialità dei diversi elementi esperienziali, di quel movimento genetico dell'io che abbiamo richiamato in precedenza nella sua struttura più formale: movimento con cui l'io diviene tale tornando a sé a partire dall'altro, movimento di acquisizione dell'identità a sé e, congiuntamente, «di *acquisizione del mondo*»³⁰. Se vogliamo sviluppare fino in fondo le conseguenze dell'impostazione di Patočka, bisognerà dire che, essendo il movimento di radicamento quello attraverso il quale acquisisco un mondo e il mio rapporto con esso, e dal momento che il rapporto all'altro occupa il ruolo centrale in questo movimento, l'alterità è inscritta nel senso

²³ Patočka (2016), pp. 256-257.

²⁴ Patočka (2003), p. 65.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Patočka (1995), p. 110.

²⁷ Ivi, p. 109.

²⁸ Patočka (2003), p. 107.

²⁹ Ivi, p. 66.

³⁰ Ivi, p. 65. Come nota Barbaras, il movimento di radicamento allora non è un movimento tra gli altri compiuto dall'esistenza, ma è il movimento che conduce all'esistenza, alla formazione congiunta di un mondo e di un soggetto: cfr. Barbaras (2007), p. 196.

stesso della manifestatività del mondo per un io e nel suo avere-un-mondo – ed è per questo che il mondo può essere effettivamente pensato come co-mondo:

Oltre alle cose che si inseriscono nel contesto dei bisogni [...], è il *contatto con gli altri* che occupa il centro del nostro mondo. Il contatto con gli altri è la componente primaria e più importante del *centro* del mondo naturale, il cui *suolo* è la terra e la cui *periferia* è il cielo. Il contatto con gli altri è il vero e proprio centro del nostro mondo, ciò che gli conferisce il suo contenuto più proprio e anche il suo senso principale, e forse addirittura *tutto* il suo senso³¹.

5. Co-sentire il mondo: le radici dell'empatia e la sua ridefinizione asoggettiva

Gli altri sono dunque già sempre in me perché, geneticamente, partecipano alla costituzione stessa del mio io e alla formazione del mio mondo: è questo movimento genetico che sta evidentemente a fondamento di ogni forma determinata di empatia con gli altri. Io posso comprendere l'altro e instaurare delle forme di partecipazione alla sua esperienza perché sono originariamente aperto a lui o, meglio, perché l'altro è in me e io in esso essendoci costituiti reciprocamente nel nostro essere-nel-mondo.

Ma se ci fermassimo a questa considerazione saremmo a un livello ancora formale, che indica la condizione di possibilità originaria di ogni forma di empatia. Ora, il rapporto all'altro e in particolare la sua concretizzazione nell'empatia implicano, come il termine stesso "empatia" indica, una componente sensibile e affettiva. Se le analisi di Patočka sul radicamento nel mondo come accettazione da parte degli altri si dirigono evidentemente già in questa direzione, altri elementi della descrizione del primo movimento permettono di stabilire un rapporto più preciso. Patočka lo definisce infatti anche come «il movimento della vita istintiva»³², non solo perché è dominato dalla ricerca del soddisfacimento dei bisogni vitali, ma anche perché si tratta della dimensione in cui l'uomo instaura un «contatto affettivo-impressionale con il mondo»³³: anche l'uomo, come in altro modo l'animale, è «un essere istintivamente senziente e affettivo, che si apre al mondo nella passività e nella consonanza» e che si trova dunque inizialmente in «una *consonanza con l'aspetto globale del mondo, un impulso verso l'attaccamento*, il calore vitale, la fusione, la felicità, lontano da ciò che è estraneo, freddo e ostile»³⁴. Si tratta dunque dello strato del puro sentire, dominato da un rapporto globale e «atmosferico» con il mondo, una relazione di consonanza che si esprime nelle nostre situazioni emotive, nel «come ci si sente» passivo ed emotivo nel quale ci troviamo a essere di volta in volta.

Il movimento di radicamento esprime dunque una originaria consonanza affettivo-sensibile con il mondo: «consonanza» che è «con-sonanza», perché si stabilisce nell'accettazione da parte degli altri, è vissuta con gli altri, è il legame che ci avvolge all'interno dell'immensità del cosmo. È questa «*sym-patia*», questo co-sentire il mondo da parte mia e degli altri, che stabilisce il legame sensibile-affettivo originario che rende possibile e sta al fondo di ogni forma ulteriore e determinata di empatia. Questa dimensione dell'esperienza, infatti, non è qualcosa che ha luogo cronologicamente solo al sorgere dell'esistenza e che sarebbe superato nei movimenti successivi, perché il movimento di radicamento, proprio in queste sue componenti passive, vitali, affettive, rappresenta «il basso fondamentale nella polifonia della vita»³⁵.

Precisiamo alcuni aspetti di questa descrizione per determinare meglio e concretizzare ulteriormente le radici dei rapporti empatici interpersonali. Nei passi precedenti Patočka allude alla tendenza a ricercare il calore vitale allontanandosi da ciò che è lontano e ostile. È in questo movimento che si forma infatti quella che per Patočka è una struttura fondamentale della nostra esperienza, ossia l'articolazione del mondo naturale in una sfera di ciò che è familiare e di ciò che è estraneo, e la formazione di questa distinzione è

³¹ Ivi, p. 103.

³² Patočka (1995), p. 108.

³³ Ivi, p. 102.

³⁴ Ivi, p. 108.

³⁵ *Ibidem*.

strettamente legata alla dinamica dell'accettazione. Il bambino si lega agli esseri da cui dipende e ricerca la soddisfazione ciclica dei suoi bisogni: il compimento di queste tendenze è accompagnato da un sentimento estatico di piacere, di felicità, di soddisfazione. Tutto questo è possibile perché gli altri che mi accettano costituiscono la mia dimora, rendono possibile un riparo familiare e accogliente rispetto all'immensità sconosciuta, inquietante e fredda dell'universo: «La possibilità della vita equivale alla possibilità di questo calore, [...] di questo iniziale approdo in un luogo protetto, che coincide con l'affidarsi del nostro proprio essere in mani altrui»³⁶. È attraverso l'accoglienza degli altri che la terra può diventare per me un ambiente caldo, benigno e accogliente, distinto da ciò che è lontano, freddo, ostile e che pure costituisce la periferia implicita del mio mondo. Non bisogna naturalmente fraintendere il senso di queste descrizioni: Patočka non sta esprimendo una sua personale visione del mondo sentimentale e ottimistica, ma cerca di fornire un'interpretazione fenomenologica di certe strutture dell'esperienza, in particolare dell'esperienza dell'infante che, facendo il suo ingresso nel mondo, cerca una consonanza istintiva e affettiva con esso grazie alla mediazione degli altri. In questa esperienza l'infante tende, per così dire, a “empatizzare” il mondo in un senso personalistico e affettivo, perché originariamente non è presso un “esso”, ma presso un “tu”: l'infante non percepisce innanzitutto oggetti impersonali, inanimati ed estranei, ma persone, e per lui è come se anche le cose fossero in realtà delle entità personali a cui manca qualcosa, delle persone date in un modo difettivo³⁷.

A partire da queste basi teoriche, Patočka può allora precisare meglio lo statuto dei rapporti di comprensione personali e procedere a quella che potrebbe essere definita come una ridefinizione asoggettiva dell'empatia. In *Il mondo naturale e la fenomenologia*, dopo aver richiamato la teoria husserliana della presentificazione dell'estraneo, Patočka corregge il senso di questa analisi, e *a fortiori* ogni interpretazione soggettivistica e psicologica dell'empatia, apportando due precisioni fondamentali. In primo luogo, il rapporto delle due persone non è uno scambio di informazioni tra due coscienze con le rispettive interiorità psichiche o la proiezione del vissuto dell'una sull'altra: «Non si ha qui un vissuto originariamente proprio che proietteremmo poi sui fenomeni espressivi dell'altra persona, ma una *situazione complessiva* che ha i suoi poli e che viene interpretata “specularmente” da parte dei due partecipanti»³⁸. Detto altrimenti, «il punto di partenza primordiale è rappresentato dalla situazione significante bipolare»³⁹, in cui due poli, l'io e il tu, si costituiscono reciprocamente nella loro interazione, come nel rapporto tra la madre e il bambino o tra gli interlocutori di uno scambio linguistico⁴⁰. Qui l'io e il tu non sono due soggetti già costituiti, ma i poli di una situazione che si con-costituiscono nel loro scambio, in un rapporto che è di tipo pre-oggettivo e affettivo. L'io e il tu sono collocati in una situazione che è prioritaria rispetto ai due poli e permette la loro interazione, e questo perché, più profondamente, sono entrambi situati nella profondità asoggettiva del mondo come totalità e legati da quella consonanza affettiva originaria di cui abbiamo parlato. È quel che si mostra nella relazione madre-bambino, modello principale del rapporto con l'altro a questo livello: «Tra una madre e il suo bambino esiste un rapporto più intimo che non la mera compresenza di due cose. Il sentimento che li lega reciprocamente proviene da una *profondità pre-oggettiva*. In esso i due esseri sono collegati, la vita dell'uno è compresa nella vita dell'altro»⁴¹.

In secondo luogo, come abbiamo visto, io mi costituisco e divengo propriamente un “io” in un movimento di ritorno dal mondo attraverso la mediazione dell'altro: è l'altro che così mi oggettiva e mi costituisce come un “io” che è anche una cosa nel mondo. È per questo

³⁶ Patočka (2003), p. 113.

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 103-104.

³⁸ *Ivi*, p. 105.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Per un approfondimento di questa dinamica io-tu, cfr. Di Martino (2018), cap. II, § 3.

⁴¹ Patočka (2003), p. 106, corsivo nostro.

allora che la “direzione” dello scambio io-tu, all’interno della situazione bipolare, deve essere invertita rispetto a un modello classico e soggettivistico dell’empatia. Se sono aperto all’altro e lo comprendo, non è perché proietto un mio vissuto su di lui, ma perché ricevo un significato da esso:

Può servire da esempio la comprensione del significato di una parola: tale situazione è possibile solo nella situazione del discorso, dove il bambino *riceve* ciò che l’altro gli *dà*, cosicché il significato una volta che sia stato compreso è sempre un significato emesso dall’altro, e non creato solipsisticamente da me. Allo stesso modo una conversazione, un aggrottar delle ciglia o un rimprovero sono sempre una situazione bipolare, in cui comprendo me stesso come oggetto e l’altro, *eo ipso*, come agente. Pertanto ci viene spontaneo – e a giusto titolo – di attribuire il significato non a noi stessi bensì prioritariamente agli altri, quali emettitori e attivi autori⁴².

Come abbiamo visto, a partire da una critica all’omissione del ruolo dell’alterità in Heidegger e da una valorizzazione e trasformazione del nucleo dell’analisi husserliana, Patočka attribuisce un ruolo centrale all’alterità nella costituzione stessa dell’io e del suo rapporto al mondo. Questo ruolo si concretizza nella descrizione del movimento di radicamento come accettazione da parte degli altri e consonanza affettivo-sensibile con il mondo, che rappresenta la radice di ogni forma ulteriore di empatia, nozione che può essere ripensata in senso asoggettivo. Si tratta innanzitutto per Patočka non di tenere semplicemente un discorso morale sull’importanza dell’altro, ma di descrivere delle strutture costitutive della nostra esperienza. Al tempo stesso, questa analisi fenomenologica forma indubbiamente la base per un’etica dell’essere-nel-mondo, che muove dal principio per cui «nella sua essenziale dimensione, la vita umana coincide con la ricerca e la scoperta dell’altro in sé e di sé nell’altro»⁴³. Non è allora casuale che il legame intersoggettivo pre-riflessivo e “patico” che abbiamo descritto trovi, per così dire all’altro capo della riflessione di Patočka, il suo *pendant* in una forma attiva ed esplicitamente etica di relazione, che può essere vista anche come una modalità singolare di empatia: la *solidarietà* degli scampati evocata nel sesto dei *Saggi eretici*⁴⁴, ossia il legame tra coloro che, anche nell’epoca del più profondo nichilismo, sono aperti allo scuotimento del senso, contro la reificazione di quest’ultimo e dei rapporti umani che caratterizza la quotidianità nella sua ricerca di una mera sussistenza vitale.

Bibliografia

- Barbaras, R. (2007), *Le mouvement de l’existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Les Editions de la Transparence, Chatou.
- Costa, V. (2009), *Husserl*, Carocci, Roma.
- Di Martino, C. (2018), *Figure della relazione: saggi su Ricoeur, Patočka e Derrida*, Edizioni di pagina, Bari.
- Heidegger, M. (1991), *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, trad. it. a cura di A. Marini e R. Cristin, il melangolo, Genova.
- Heidegger, M. (2005), *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, trad. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano.
- Husserl, E. (2020), *Le conferenze di Parigi. Meditazioni cartesiane*, trad. it. a cura di D. D’Angelo, Bompiani, Firenze-Milano.
- Patočka, J. (1988), *Méditation sur «Le monde naturel comme problème philosophique»*, dans Id., *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*, trad. fr. par E. Abrams, Kluwer, Dordrecht, pp. 50-126.
- Patočka, J. (1995), *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. par E. Abrams, Millon, Grenoble.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Cfr. Patočka (2008), p. 151 e ss.

- Patočka, J. (2002), *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. fr. par E. Abrams, Millon, Grenoble.
- Patočka, J. (2003), *Il mondo naturale e la fenomenologia*, trad. it. a cura di G. Pacini e A. Pantano, Mimesis, Milano.
- Patočka, J. (2008), *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, a cura di M. Carbone, trad. it. di D. Stimilli, Einaudi, Torino.
- Patočka, J. (2010), *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, trad. it. a cura di G. Di Salvatore, Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona.
- Patočka, J. (2016), *Postface* a Id., *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. fr. par E. Abrams, Vrin, Paris, pp. 249-261.